

هشام خصيب



الأعمال الفكرية

3



هشام غصيب

الأعمال الفكرية 3



• الأعمال الفكرية

• هشام غصيب

• الطبعة الأولى 2007

الأهلي | ahli

البنك الأهلي الأردني
Jordan Ahli Bank

نشر بدعم من

حقوق النشر والتوزيع محفوظة:

دار وورد الأردنية للنشر والتوزيع

P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan

Tel. +962 6 5806 283 - Fax + 962 6 5806 382

E-mail : wardbooksjo@yahoo.com



• الفلاف: غسان أبو لبن

• الإخراج الفني: تغريد التويهي

• رقم الايداع لدى دائرة المكتبات الوطنية 2059 / 7 / 2007

(ردمك) ISBN 978-9957-455-45-3

جميع الحقوق محفوظة للناسر. لا يُسمَح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناسر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior written permission of the publisher.

المحتويات

- ١ - غسق الآلهة - مسرحية ٩
- برولوج ١٢
- الفصل الأول ١٧
- الفصل الثاني ٣١
- الفصل الثالث ٣٧
- الفصل الرابع ٤٣
- الفصل الخامس ٤٧
- الفصل السادس ٤٩
- ٢ - آلهة الفسق [ثنائية درامية ميتافيزيقية في فصل واحد] ٥١
- ٣ - هل هناك عقل عربي؟ ٦٧
- مقدمة ٦٩
- الجابري ومثالية القرن العشرين ٧١
- مثالية محمد عابد الجابري ٧٩
- أسطورة العقل العربي ٨٩
- الجابري وعقلا لالاند ٩٧
- عرقية الجابري ١٠٥
- لوي التوسير أم محمد عابد الجابري ١١٣
- البنية التاريخية للفلسفة الغربية وفق الجابري ١٢١
- الكيان الثابت للعقل العربي ١٢٩

- ١٣٧ جذور الفكر وانتقائية الجابري
- ١٤٥ درس للجابري من لوكاتش
- ١٥٣ مادية الفكر وجدليته
- ١٦١ الفلسفة والثورة العلمية الكبرى
- ١٦٩ الأساس الثقافي للمعرفة
- ١٧٧ نحن والجاهلية
- ١٨٥ هل هناك زمن ثقافي؟
- ١٩٣ الجابري بين جدل هيفل والجدل المادي
- ٢٠١ إشكالية التوسير
- ٢٠٩ إشكالية الفكر العربي الحديث
- ٢١٧ خصائص الوعي السائد في الرأسمالية التابعة
- ٢٢٥ تقويم أولي لمشروع الجابري النقدي
- ٢٢٣ نخبوية الجابري
- ٢٤١ تأسيس الأصالة على قاعدة المعاصرة
- ٢٤٩ بؤس الفكر الإمبريقي
- ٢٥٧ واقع الفكر فكر الواقع
- ٢٦٥ نحن والغرب
- ٢٧٣ نمذجة الواقع وواقع النماذج
- ٢٨١ الرشدية أم الخللونية
- ٢٨٩ المغزى التاريخي للرشدية
- ٢٩٧ الجابري ومحنة البرجوازية العربية
- ٣٠٥ دفاعاً عن المادية والتاريخ
- ٣١٣ جدل العقل العربي
- ٣٢١ السر الطبقي للعقل العربي

تراثنا بين الجابري وزكي نجيب محمود _____ ٣٢٩

نقد يكون للبيان والعرفان _____ ٣٢٧

نقد يكون للبرهان الأرسطي _____ ٣٤٥

٤ - ثقافتنا في ضوء تبعيتنا - الوعي المأزوم في الرأسمالية العربية التابعة _____ ٣٥٢

مقدمة عامة _____ ٣٥٥

الفصل الأول - الدولة والثقافة في الرأسمالية العربية التابعة _____ ٣٥٧

الفصل الثاني - إمبريالية التربية والإعلام _____ ٣٧٢

الفصل الثالث - بحثنا عن الديمقراطية

في معرض نقدنا الفكر العربي المعاصر _____ ٣٩٢

الفصل الرابع - صورة المرأة العربية في أيديولوجيا الرجل

في الرأسمالية العربية التابعة _____ ٤٠٥

الفصل الخامس - هل يمكن أن يكون التراث موضوعاً للإحياء؟ _____ ٤١٢

الفصل السادس - العدمية في الرأسماليتين المركزية والتابعة _____ ٤٢٩

الفصل السابع - جدل التحرر أم الداء حتى الموت؟ بين الضمير والكينونة _____ ٤٣٥

الفصل الثامن - إيفان كرامازوف أم إرنستو تشي؟ _____ ٤٤٥

٥ - مقومات التصور الثوري للديمقراطية _____ ٤٦٢

مقدمة: المنهج المادي الثوري _____ ٤٦٥

الفصل الأول: المفزى الاجتماعي التاريخي للديموقراطية الليبرالية _____ ٤٦٩

الفصل الثاني: التصور الثوري للحقوق والحريات الديمقراطية _____ ٤٧٩

الفصل الثالث: دكتاتورية البروليتاريا من منظور الديمقراطية _____ ٤٩٧

خاتمة _____ ٥٠٧

غسق الآلهة

أو (الداء حتى الموت)

مسرحية درامية في ستة فصول

(ألفت عام ١٩٧٦ ونشرت عام ١٩٧٩)

الإهداء

إلى ذكرى زيرن كيركفور

برولوج

المؤلف: لست أنوي، أيها السادة، أن أقدم إليكم ههنا تفسيراً لما ستشاهدونه الآن. لا يكون الفن فناً إن كان تفسيره خارج نطاقه، كما ولا ريب تعلمون. لكنني أنوي إن جاز لي صبركم بذلك، أن أقدم الخلفية النظرية للأزمة الخائفة التي تبلورها المسرحية...

ولكن ما لي وصبركم! لست أنوي إثارة حماسكم أو الترفيه عن نفوسكم أو خلق المسرة في قلوبكم بإغوائكم بعيداً عن جهنم حياتكم. كلا! بل أريدكم أن تفوصوا معي في جوهر الواقع المر مجرداً من الأحلام والأوهام ولحظات النسيان. أريد أن أنقلكم من وهم الواقع اليومي إلى حقيقة الواقع الفني. لست أبالي إن أصابكم الملل والضيق. فمن لا يقوى على متابعة هذا البحث التاريخي ذي الهيئة الدرامية المسرحية، لا يستحق أن يجابه الواقع الحقيقي بكل جنونه وعشوائيته. فليعد، إذاً، إلى جحيمة المطعم بالسكر واللوز، وليترك الأمر للصفوة المختارة القادرة على تجريد تفكيرها وسلوكها من وجدانها القائم. هاكم إذاً الخلفية النظرية!

إن خيالنا البشري يأبى بطبيعته أن يتصور حداً محدداً للعالم المحيط بنا. بل إنه يأبى حتى أن يضع ضمناً مثل هذا الحد، رغم حاجة النفس الملحة للحدود والحلول النهائية. هذا جوهره. بيد أن عجز مشاهدات الإنسان وتجاربه عن تخطي الأرض وسطحها قبل الثورة العلمية التي فجرتها روح النهضة الإفرنجية الوثنية الإنسانية، وجهله بالطبيعة المتولد عن هذا العجز، حملاه على خلق قباب وهمية من نسج خياله أفتنع نفسه أنها تحد عالمه المادي بالفعل. ولكي يشبع نهم خياله للانهاية وطبيعته التي تأبى الحدود المحددة، فقد اصطنع مفاهيم ورموزاً لاهوتية ضبابية تهيم في عالم الشعور الداكن، وأسكنها جنان ما بعد عالمه المادي المحدود، خلف قبابه الوهمية المرصعة بمصاييح النجمة. وقد أعانته هذه الأوهام على كبح جماح خياله وخوفه الناتج من جهله كليهما لفترة طويلة من الزمان، فقدم حرته

وكرامته الإنسانية قرباناً على مذبح لاعقلانيته الناتجة عن تخلفه، مقابل طمأنينة ميتافيزيقية زائفة.

لكن تطور قدراته المادية والذهنية ووسائل إنتاجه أثبت أن يظل سجين هذا الانسجام الزائف (طمأنينة الجنين!)، فبثت قلقاً لامتناهياً في قلبه وعطشاً لا يعرف الكفاية للمعرفة والحقائق القاسية النابعة من صميم الواقع المادي. فانطلق يبحث وينقب في كل ركن وزاوية، غير عابئ بمقدسات الماضي وتخوفاته، حتى بدأ الكون الفعلي يتجلى أمام أبصاره الداهلة بمنفوان وإصرار، مظهراً هيئته الحقيقية الكامنة في صميمه ورغم الرهبة الميتافيزيقية واللوعة الفنية اللتين صعقتاه عقب هذا اللقاء المصيري مع لنهاية الكون الفعلية، إلا أنه عزم على المضي قدماً في طريقه الشاق. لقد كان يعلم منذ بداية اللقاء أن ذاك هو مصيره. فإما المضي قدماً وإما الدمار الأكيد. أما أن يتقهقر إلى دفاء الماضي الزائف، فهذا ليس جيناً منه حسب، وإنما هو مستحيل أيضاً. إذ إن التاريخ لا يعيد نفسه أبداً.

أيها السادة، إن مجابهة الواقع بكل صعوباته وتناقضاته وأخطاره لهي الطريق الوحيد أمام الإنسان، خليفة الآلهة في الكون. وهو واقع مرير مرير، وتاريخ إحباط طويل طويل....

انظروا تاريخ الإحباط الحضاري الذي تلا الثورة الفرنسية، والكيفية التي انقلب فيها حماس الثورة والصبو نحو الحرية إلى غثيان ساحق ورهبة لاعقلانية. ألم تسمعوا بالداء حتى الموت، موت الله، كل شيء حلال؛ تلك المظاهر المختلفة لمعجز إنسان الثورة الفرنسية عن التأقلم على الواقع الجديد بعد أن اعتاد وجدانه لآلاف السنين الإيمان بالمشيئة الإلهية؟

وانظروا الآن الشرق المسحوق تتمزق أوصاله الحضارية وهو يعاني الصدمة في أوجها. فلتن كان تأثير الصدمة على أوروبا قد تبثر على مدى عدة قرون، ولئن كان العالم الأوروبي قد بدأ يتقبل هذا الواقع الجديد، أو هكذا يبدو، بعد أن مر بتجربة أكتوبر الأحمر وجحيم أدولف هتلر، فإن الوضع الحضاري السائد في عالمنا الراهن ليضطر الجزء المتخلف إلى قطع هذه المرحلة الانتقالية الصاعقة في بضع

سنوات. وهذا هو السبب الذي يحدونا إلى القول إن الشرقي المسحوق هو المخول في المقام الأول للتعبير عن أزمة الحضارة الأوروبية الحديثة وبحثها. إذ إن تطورها وأركانها في الشرق المعاصر ليست وفقاً على المجتمع بصفته تركيبت بشريا شاملا وعلى مؤسساته، وإنما هي فردية الأبعاد أيضاً، بمعنى أنها تتبلور في الفرد الشرقي أيضاً. وبمقدور هذا الأخير أن يمر في بضع سنوات في المراحل التاريخية التي قطعها المجتمع الأوروبي الحديث في بضعة قرون. أجل! بمقدور هذا الأخير أن يكون التاريخ الأوروبي الحديث مجسداً.. أن يتحمل بصفته فرداً عبء حضارة كاملة.

لا تجزعوا ولا تسخروا! هذا ما سيتسنى لكم أن تشهدوه على حقيقته حياً نابضاً، إن أنتم أقلحتم في ضبط أعصابكم ومنع صبركم من أن ينفد. فلئن كان الأدب الأوروبي قد اضطر إلى تخطي إطار الواقعية في شتى صورها إلى السريالية والرمزية وغيرها من المواقف الأدبية الحديثة للتعبير عن الأزمة، فإن إمكانية تبلور الأزمة بكل جوانبها في الفرد الشرقي ذاته تخلق إمكانية أن يعبر الأدب الشرقي الحديث عن هذه الأزمة خير تعبير ضمن إطار الواقعية. إن الأديب الشرقي ليس في حاجة إلى ابتكار شبكة من الرموز للتعبير عنها، بل يكفيه أن يعكس الواقع الحي النابض جدياً (لأن الجدل هو الذي يحافظ على حيويته في أثناء نقله إلى عالم الخيال البشري) على طريقة الواقعية الكلاسيكية المألوفة لكي يعبر عن الأزمة بصدق ودقة. وقد يكون كابوس الواقع الشرقي هو السبب في شعور الأديب الشرقي بواقعية كوابيس كافكا وبيكيت التي لا تختلف كثيراً عن واقعه الممزق.

صحيح أن هذه الصدمة الناجمة عن لقاء الإدراك الشرقي المحدود بلانهاية الوجود الفعلية تتجلى في جميع مرافق الحياة المعاصرة، وإن كانت تتفاوت من حيث الشدة من مجتمع إلى آخر. لكن من المبعث أن نستخلص بنيتها الجوهرية عبر التحليلات الإحصائية الباردة لتفاعلات المجتمعات الراهنة وحركاتها. وكما هو الحال دائماً في العلم والأدب سواء بسواء، فإن خير وسيلة لدراسة أي أزمة أو معضلة هي اعتبارها بشموليتها العضوية في أوجها، أعني تصورنا في وضع متطرف يظهرها في عريها مجردة من التفاصيل الأخرى للحياة التي تخفف في العادة حدتها

أو تطمس بعض جوانبها.

أيها السادة، ما بالكم بفرد شرقي، يجسد الضمير الشرقي والتركيب الوجداني العام المنبثق عن بنية الشرق الاجتماعية، تقذفه الأقدار، على حين غرة، وهو في ريمان شبابه وأوج تفتقه الروحي، في محيط المتروبوليس الأوروبي المتلاطم بتناقضاته وتعقيداته، ليذيب قلبه ووجدانه في أتونه عقداً كاملاً من الزمان، فيعود بعد ذلك إلى موطنه مثقلاً بجنون الداء حتى الموت، بحثاً عن كيانه الوجداني الضائع (إلى الأبد؟) في شرقه الممزق. ما بالكم بمثل هذا الوضع الشاذ المتطرف؟ بربكم، هل ثمة وضع أفظع من مثل هذا التحطيم النفسي بصفته تعبيراً حضارياً؟ تبصروا، إذًا، وإياكم أن تتعظوا!.

الفصل الأول

(المنظر: شرفة في قصر الأمير أحمد)

الأمير أحمد (متأملاً) :

ظلال هائمة في ضباب الجهل،

تتلاحم هنيهة في محيط اللذة الحسية،

لتنافر دهرأ في طوفان من الملل.

ظلال متلاطمة في محيط التنافس المر،

متكالبة على ظلال وأوهام.

أشكال هلامية تجري وراء ظلّي البقاء والثبات،

تبغي عكسها في كل شيء،

تدمر بعضها بعضاً في سبيل البقاء:

أي بقاء ذاك وأي ثبات؟

أشكال هلامية تتراقص حول هوة الموت السرمدية،

بنت قباباً ذهبية حول ذاتها لكي تنسى،

حتى مستها روح الصبو اللامتناهي،

فعافت الراحة والاستقرار،

باغية السرمد الآتي،

باغية المستحيل.

(تدخل الجارية)

الجارية: أح... القر القارص ههنا يجمد الدم في عروق البدن أيها الحبيب! لم لا

تأوي إلى الفراش حيث متعة الدفء ودفء المتعة؟

أحمد: صقيع الجحيم، هاه؟

الجارية: بَم تهذي أيها الحبيب؟

أحمد: بَم؟ منذ متى كان إبليس جماداً؟... بَم أهذي؟... إليك عني أيتها المسكينة!

لست أهذي. ربما أتفنى..... أتفنى بروح قاسية لا تفتأ تدفعني دون هوادة إلى....

لانهاية العدم؟... عدم الكل؟

(يضحك باستهزاء)

لكني مجرد فرد بشري محدود السعة، كما ولا ريب ترين.

الجارية: (مشدوهة): ها! إبليس؟... كما ظننت... تماماً كما...

(يقترّب منها وعلى وجهه ابتسامة مبهمة مجنونة)

أحمد: أما مر على مسمّك مثل هذا اللغو الجنوني من قبل؟ لا؟ بالطبع لا.

مسكينة أنت! هذا غير ممكن، ليس ممكناً البتة. لما تطأ قدماك أرض الفرنج. لما

تمسّك روحهم الشيطانية. لكن ذلك اليوم أت، أيها العصفور الساذج. أجل... إنه

لآت ليذهب أمثالك بناره الجليدية.

(ينفجر ضاحكا مجنون)

الجارية: أم، ماذا دهاه؟ رياه، ماذا دهاه؟ انظر إليّ أيها الحبيب! انظر بحق علك

تذكر أيام الحب الدافق التي لم تعرف حاجزاً يفرّق ولا سداً يمنع! منذ عدت من تلك

الأصقاع القاصية ونظرك هائم في متاهات حالكة لا ينفذ إليها نور حناني المتقد.

ماذا أصاب هاتين العينين الحائرتين اللتين طالما قبلتهما في غضون الليل البهيم؟

واحسرتاه! صقيع الموت يخيم عليهما الآن. تباً لتلك الأصقاع القارصة! ماذا فعل

أهلها بك؟ ماذا فعلوا بك؟

أحمد: أهلها؟ عمّ تتكلمين؟ أهلها... خالية هي من البشر، لا تقطنها سوى الأشباح

والظلال الهائمة... أهلها؟.... مالي ولهم؟ ألسنتك عن ذاتي المفعمة بالفراغ؟

أهلها؟ لست أنتمي إلى أحد، ولست أستحق أن أنتمي إلى أحد... ماذا تتوقعين بعد هذا

التحول المفاجئ من عالم محدود الجوانب، تحده قباب ذهبية لماعة تبعث الطمأنينة

الزائفة في النفوس، إلى عالم لامتناه يعصف فيه جنون السرمدية... لا يعرف حدا لنزواته وتطلعاته وطموحه.. من؟ بربك، من بمقدوره أن يحتمل ذلك؟ ألسنا نقتات على الأوهام.. أجل حتى أنا، الأمير أحمد، الذي يتغنى بشجاعته أمراء العرب وقادة الترك؟ انظري إليّ الآن! لست سوى ريشة تهيم في مهب الزمان، الزوال، العدم... وماذا بعد ذلك؟ قد تبخر الجمال، ومات الحب، وشف الخلاص حتى تلاشى في سماء حيرتي... قد مستني روح إبليسية وفتكت في قلبي حتى أضحت السعادة وهما لا يمكن أن يتحقق. ألا تدرين أن البراءة والسعادة توأمان لا يفترقان؟.. ويل لمن فقد براءته.. إنك لا تدرين كم تتوق نفسي إلى الحب الحقيقي، إلى الشهوة الحقيقية، وحتى إلى الكراهية الحقيقية. قد ماتت الأحاسيس في نفسي وتحولت إلى أطياف شفاقة لا تغني ولا تشبع. أواه كم يتعبنى الوعي والإدراك!... كم أود النسيان!... النسيان.. النسيان.

الجارية : (تمد يدها ضارعة): تعال إلي، إذا، وذب بين أحضاني. أحمد: لا ألف لا! ذلك سهل المنال. لست أبغي سوى المستحيل، أريد الغوص في كل مثير، في كل عجيب غريب... لكي أنسى. أريد أن أحول هذه الحياة الرتيبة إلى ملحمة خالدة من صنع خيالي وإرادتي، وأعيش كل خلجة من خلجات حياتي وفقا لها. أجل ثم أجل! أريد أن أصبح ذرة حتمية في شكل فني ثابت.

الجارية : لست أفقه سوى ما أشعر به. وما أشعر به هو واقع اليأس المرعب الذي يهيمن على روحك. آه، أيها الحبيب، أخالني أرى إبليس بلحمه ودمه يطل علي عبر اللامبالاة في عينيك ونبرة الاستهزاء في صوتك وكل إيماء تصدر عن أطرافك. لعنة الله على بلاد النصارى تلك التي غبت فيها. قد سلبتك كل ما كانت تزخر به نفسك من عاطفة جياشة وحنان دافئ... بلاد السحر تلك.

أحمد: بل! بلاد مجنونة هي. سحرها، بل سمرها، نور الخلود فأخذت على عاتقها مصارعة الآلهة والشياطين معاً، وفقدت إحساسها بمعنى الكفاية والقناعة والمحدودية. لا تفتأ تصلي الكون ونفسها معه بنار غرورها... يسيطر على وجدانها فكرة تشكيل الوجود اللامتناهي على شاكلتها، متناسية أنها مجرد ذرة محدودة

في هذا الخضم الأصم. قد أنكرت إلهتها جملة وتفصيلاً. لكنها لم تكتفِ بذلك، وإنما أخذت على عاتقها أيضاً تحطيم آلهة الغير وإثبات ألوهية ذاتها، فما كان منها إلا أن زعزعت كيانها ووحدتها وتشككت في وجود ذاتها بصفاتها شكلاً له كينونته وملامحه الخاصة. مجنونة هي... في تعطش مستمر لهوية محددة مع أن إدراكها اللامتناهي ينفي إمكانية أي هوية كائنة ما كانت... في تحليق مستمر بحثاً عن ركائز تحدد شكلها وهيكل وجودها، مع أن مفهوم الركيزة ذاته قد فقد معناه وإمكانية وجوده في إدراكها... تتمدد دون أن تصل إلى هدف صلب معين لأن مفهوم الهدف قد فقد معناه في وجودها.... في حاجة ماسة إلى هدف، إلى نهاية، إلى حد، لكن الأسس التي يركز عليها بحثها وتمددتها تنفي إمكانية أي هدف، أي نهاية، أي حد... تذوب أهدافها وتتبخر حدودها قبل أن تصل نصف الطريق إليها. باتت تشكك في كل شيء.. في أعمالها، في عالمها، في حوافزها، حتى غدت مترددة في القيام بأي عمل، فصارت كتلة من الضياع والفوضى. إلى متى سيستمر هذا التمدد؟ لا بد أن تنهار يوماً.

"يبقى الإنسان مجرد ذرة محدودة في خضم الوجود اللامتناهي. إياه وتخطي حدوده..."

هذا ما يقوله رجال الدين. ولكن أي حياة تلك: أن يكون الإنسان واعياً بوجود السرمد اللامتناهي وأن يقبل التلغف بقوقعته المحدودة تلك في الآن ذاته؟

(يبتسم بجنون)

طوبى لروح فاوست بجنونها حتى ولو أدت إلى تدمير نفسها وما حولها!
الجارية (تنتحب): ويلاه ويلاه ما هذه التعميزات؟ قد فقدتك.
أجل ثم أجل! فقدتك إلى الأبد.

(تخرج متمائلة وهي تنتحب. يبدأ الظلام في الهبوط).

أحمد (متأملاً): فقدتني؟

بل فقدتني براءتي... إلى الأبد.

بل فقدتني سعادتي... إلى الأبد،

غدوت مكبلاً

لا أقوى على العمل والفعل،

أجتر خيالي النتن وما يثار فيه من شذوذ واثم وكفر،

ألعب به مستخفاً بكل المقدسات،

كأنها فرائس صيد أو قطع شطرنج.

ويل لي..

قد رأت عيناى ما لا يرى.

قد رأيت ما لا يجوز أن يرى.

ويل لي..

لا يقوى بنو آدم على هضم الحقائق.

معدهم لا تحتل سوى الأوهام والظلال.

ومع ذلك..

مع ذلك، أقول باستمرار وإصرار:

مرحى...

مرحى بك أيتها الحقائق الأزلية.

مزقيني، دمرى كياني

لكن اظهري لأبصاري.

دعيني أتأمل هياكلك النارية بجشع،

متحدياً كل سنة وكل كتاب،

متحدياً كل إله وكل شيطان.

(يدخل الفيلسوف الصوفي الشيخ عبد الإحسان)

أحمد: أما من هناك؟

عبد الإحسان: ظلمة النور ونور الظلمة. هل أتيك بمصباح يبدد الظلمات؟ المئمة

لا تطاق في هذا الجناح، يا بني!

أحمد: كلما ازداد النور في الداخل، خَفَّتْ في الخارج. أما وإن الداخل هنا لا يعرف

النور بل يسبح في الظلمة السوداء، فالخارج يبدو كأنه يتفجر نوراً وسحراً.
عبد الإحسان : متى استنار الداخل في كليته، فقد الخارج وجوده. ومتى فقد
 الخارج وجوده، فقد الداخل وجوده أيضاً. اعلم أن الظلمة هي التي تخلق النقيضين.
 أما النور فيوحدهما ويذيبهما في وحدة أركانه. اعلم أنه لا يكون للنقيضين معنى دون
 الظلمة. فالظلمة تخلق شرط معنهما، ومن ثم وجودهما.

أحمد (بألم وحدة) : لا ألف لا لست أفهمك. الحياة تنبض تناقضات وحيرة،
 وأنت تجيبني بهذا الهدوء المزعج وذلك التفاؤل المؤلم، محاولاً تبسيط هذا الكون
 الثائر بقسوته ونيرانه المتأججة على مجرد معادلة حلوة.

عبد الإحسان : التفاؤل؟ مذ متى كان التفاؤل رديفاً للنور؟ إنما التفاؤل والتشاؤم
 نقيضان أبرزتهما الظلمة إلى حيز الوجود. أين هما من عالم النور؟
أحمد : ربما أن النور الذي تكلم عليه له معنى ووجود محسوسان في عالمكم المحدود،
 ذلك الوهم المتوقع داخل تلك القباب الذهبية المقدسة التي بناها أجدادنا. أما في
 عالمهم اللامحدود، فسرعان ما يتناثر متبدداً كالهباء المنثور، وتضيع شظاياها وتشف
 معالمة حتى تتلاشى في الأفق اللامتناهي.

(بانفعال) النور الذي تتحدث عنه... النور ذاك كان يوماً في قبضة يدي يتفجر
 حياة وسعادة، ويدفع روحي، يوم كانت جديرة بهذا الاسم، يوم كانت متماسكة، إلى
 الخلق القويم والإبداع المتزن. يومذاك كنت أفرس في ملامح الكون وخطوطه، فأرى
 روح الله الحانية تطل من كل لمحة ولون، وأبصر الأفق الغربي يتقد أمامي بنيران
 الشمس الأرجوانية، وأشعر نسيمه العليل يزيد النور نوراً والجمهر اتقاداً، فغدوت
 ناطقاً بلسان ذاك الجمال وتلك الألوهية.

يومذاك غدوت التعبير المدرك الواعي عن قداسة الوجود، تتقد روحي بنيرانها
 وتتمايل مع نسوماتها. ولا تسل عما ولده النور في نفسي من ثقة بالدنيا حولي. لقد
 أضاء الوجود معنى وقيمة في نظري. فعولت على الذهاب إلى مصدر تلك النسائم
 الغربية المقدسة التي زادت النور نوراً والجمهر اتقاداً، متلفعا بثقتي وإيماني بالحياة
 والدنيا. أجل! قد أثارت تلك النسائم في روحي إقبالا على ثمار الحياة لا يعرف
 الكفاية، وسمة لوهجها لا تعرف الطفح. واحسرتها! ما كنت أدري يومها أن تلك

النسائم العليلية تنتمي إلى زمن بعيد، ولّى ومضى.

(صمت قصير)

تلك هي سخرية التاريخ، سخرية الزمن! مثل تلك النسائم مثل النجوم: نرى ماضيها ولا نرى حاضرها، لا يصلنا نورها إلا بعد أن تكون قد تلاشت في لانهاية الفراغ.

(صمت قصير)

اجل! لما تصلنا رياح الحاضر. ما زلنا ننعم بنسائم الماضي. ليتني علمت ذلك قبل أن تحط قدمي على تلك الأرض القاصية. ليتني كنت أعلم أن مصدر تلك النسائم تلاشى ولم يترك أثره الملموس إلا فيها. إذاً، لتفاديت تمرير روعي الحساسة لصدمة اللقاء مع اللانهاية الفعلية بكل قسوتها ولا معقوليتها.

(صمت قصير)

أيها الشيخ الجليل، ما إن حطت قدمي على أرض الفرنج تلك حتى أحسست بتمزق داخلي يرهق الأنفاس. وجدتني محاطاً بأشكال وتراكيب عجيبة غريبة لا سمة للحياة فيها: أشكال خلقتها يد الإنسان لكي تحقر روحه وتزهق النور الإلهي فيها، أشكال وهياكل بنتها أيدي البشر لكي تحجب عن قلوبهم روح الله الحانية ومخلوقاته الناضرة. ونظرت...

وأطلت النظر... ولم أر سوى عيون زجاجية ونفوس شرهة لا يحيد بصرها عن السماء ولا يحيد قلبها وعقلها عن فكرة غزو السماء ومن فيها.

والأنكى من ذلك أن السماء في نظرها ليست مسكن الله ومخلوقاته الأثيرية، وإنما هي فراغ لامتناه يحوم في أرجائه فيض من الأجسام الملتهية والحجرية الباردة من دون هدف أو نمط روعي. لا عجب والحال كذلك ألا يركب رأسها سوى الفتك بمن وبما حولها. حتى الفراغ تريد التهامه وتحويله إلى سلعة تباع وتشتري، مادة خصبة للتنافس حتى الموت.

أيها الشيخ الجليل اعلم أن الإنسان قد مات في تلك الأصقاع النائية بموت الله فيها.

(يهب عبد الإحسان واقفاً بهلع)

عبد الإحسان: رحماك اللهم، رحماك ! ما هذا الذي تتلفظ به يا بني ؟ الله ...
أحمد: حي لا يموت، أليس كذلك ؟ أهذا ما تريد قوله ؟ الله حي لا يموت قط.
ما معنى موت الله في تلك البلاد، إذا ؟ لكن، أتعلم أن الله بجبروته وعزته لم يعد
يفي بفرضه ... لا ! لا تنفجر ضاحكاً ! لست أعني أن ثمة هدفاً أعلى من الله وأكثر
شمولاً. لا، ثم لا ! الله هو المثل الأعلى، الهدف الأسمى لا يسمو عليه شيء كائناتاً ما
كان. ولكن ... لكن هذا بالضبط هو الداء حتى الموت. أتفهمني ؟ حتى المثل الأعلى،
الهدف الذي ليس بعده هدف، فقد قدسيته وقيمته المطلقة في نظرهم. أتفهمني ؟
إنه لم يعد يكفي لسد حاجاتهم المجنونة. بلى، مجنونة تمام الجنون هي ... إنهم
يريدون ما هو أعلى من الله، مع علمهم الوثيق باستحالة ذلك، بأن لا وجود لما هو
أعلى منه سبحانه.

(يهمس) جنون فاوست ..جنون فاوست.

(يصرخ غاضباً) لكن ما لي ولهم، ألسنتك تكلم عن نفسي ؟

(يقرب من عبد الإحسان)

المأساة أيها الشيخ الوديع ! المأساة ... (يتنهد بعمق) يبدو أنها غير قابلة للتبلور ...
المأساة يا عبد الإحسان أن الروح الشيطانية تلك التي مستهم ومست ما صنعوه من
أشكال وتراكيب، ما لبثت أن مستني أنا نفسي، ولید القباب الذهبية المقدسة، بكل
ما أوتيت من قوة وفتك، كما لا ريب ترى ... كما ترى ...

(تخرج منه ضحكة مقتضبة جافة)

الحقيقة أيها الشيخ الجليل ... الحقيقة المرة أنني، ما إن وقعت بين براثن تلك
الأصقاع النائية حتى هزت قلبي موجة حب عارمة لتلك الروح الوقحة، لذلك الداء
المرعب. وكل حب جارف شيطاني، لم يكن من السهل التفريق بينه وبين الكراهية
الجامحة. ثمة شمرة رفيعة مبهمة الحدود تفصل مثل هذا الحب الجنوني عن
الكراهية العمياء.

(صمت قصير)

الحقيقة أيها الشيخ الجليل... الحقيقة المرة أنني لم أقو على مقاومة ذلك الحب العارم، فغدوت تبيراً صادقاً عن تلك الروح الجهنمية والحضارة المجنونة. أصبحت مجرد مرآة لتناقضات اللانهاية المحدودة، إن شئت، مجرد ميدان لمماركتها المبتثية. إنها روح مدمرة : أعلم ذلك تمام العلم. بيد أنني، وعلى الرغم من ذلك، أشعر بزهو كبير لأنها اختارتني أنا بالذات لتحل في قلبي. وأعجبي من نفسي ! أزهو بها مع أنها أفقدتني نور براءتي وسعادتي وإلهي الحاني. ما إن سقطت في براثنها حتى انساب النور الإلهي من بين أصابعي ليتبخر في هذا الخضم الواسع.

يا عبد الإحسان ! الخطر يدفق من بين جوانحي. ويل لي ما أشقاني ! قد أصبحت التعبير الفردي عن هذا التناقض الذي لا يمكن أن يحل، التناقض الأزلي، التناقض حتى الموت. ويل لي وويل لكم أيضاً ! ويل لكل من يمر في طريقي ! أجل ثم أجل ! روح الدمار أنا.

أستيقظ من وسط نومي مذعوراً، يثقل قلبي هم الفراغ اللامتناهي وغمه. أبحث عن بصيص، مجرد بصيص، من النور الأزلي. أمزق جسدي بحثاً عنه. لكن من دون جدوى.

تنتفض فرائصي جنونا وأحس برودة العدم تنتاب كل خلية من جسدي المنهك. تزداد الحيرة في نفسي وتتمدد في رأسي وأتمنى أن ينفجر ممزقاً وعيي والدنيا حولي. أجد نفسي أهمس بفزع : لم ؟ لم ؟ لم ؟ أجل لا أقوى على ترديد غير هذه اللفظة المبهمة، إذ لا تملك أي لفظة أخرى القدرة على التعبير عن هذه الحيرة القصوى. أظل أترنح تحت وطأة اليأس المطلق وما حولي يتفجر غموضاً وغرابة، حتى يعود سلطان النوم ليقوى على جفني المنهكين.... ماذا أقول بعد ذلك ؟ ماذا أقول ؟

عبد الإحسان، متى غدا المستحيل ممكناً والممكن مستحيلاً، ماتت الروح في الحياة وتلاشت الحياة في الروح. فيما أن روح الأشياء - قيمتها - تنبع من الفرق بين الممكن والمستحيل. فإن المرء يفقد إحساسه بها حالما يفقد إحساسه بهذا الفرق. متى ولم يتم ذلك؟ هذا هو السؤال الذي إن أجبت عنه تكون قد عللت أزمك.

أحمد، حبذا لو يتحرك وجداني قليلاً للإجابة عنه. فالذهن وحده لا يكفي بأي

حال من الأحوال. إنه يزودني بما لا يعد ولا يحصى من الفرضيات المعقولة حوله. ولكن، أنى له أن يفرق بينهما ! إنه أب صالح لسوء الحظ : كل أبنائه سواسية في نظره. كيف لا وقد تبخرت تحت أقدامه جميع القواعد الوجدانية التي اعتاد أن يركز عليها.

(يتنهد بعمق)

مجرد فرضيات ! مجرد تكهنات !

(يضحك بمرارة ضحكاً مكبوتاً)

هاك إحداها !

(صمت قصير)

قلب شرقي تنخره أشواق عالم تحولت فيه الصفات العينية والكيفيات المحددة إلى كميات مجردة ذابت الفروق بينها في محيط الأعداد الزاخر... قلب شرقي مرهف الحس أحس في طفولته وأول شبابه بما في الوجود من بهاء إلهي ونور سرمدي، تعلق الآن في أهدا به جراثيم عالم ذابت فيه الفروق والكيفيات... قلب شرقي مرهف الحس تشكل في خضم من النور السرمدي، فأنى له أن يتقبل عالم الكم بعد أن اعتاد أن يقات على النور السرمدي ؟ ليس هو بقلب تاجر، فإما أن يثور على طبيعته وإما أن يثور على عالمه.

قلب شرقي جريء، يرفض الأوهام السكرية والأضواء الباهرة... يرفض الجنة والجحيم في آن واحد... يرفض الانصياع إلى عالم الخيال الجامح، مهما يبعث فيه هذا العالم من طمأنينة وراحة.

قلب شرقي مرهف الحس... يرفض الإعتراف بالكم المجرد، فيرفض عالمه الذي يجسده...

قلب شرقي يفضل التوقع في عدم ذاته الممزقة على النوم في عالم الخيال الساحر.

عبد الإحسان؛ مسكين أنت أيها الأمير ! قد ذقت طعم النور الأزلي بكل كماله وبهائه ووفرة نعمته. أجل، لم يكن الله سبحانه بالنسبة إليك مجرد شكل عقلي أو

موقف ذهني ترى الوجود عبره وتتفاعل مع من حولك من بشر وما حولك من أشياء عن طريقه، بل كان واقعاً حياً ينبض بهجة وجمالاً تبتُّ نوره كل ذرة ولمحة. وعلى حين غرة، خفت هذا النور، بل تلاشى عن حواسك ووجدانك. فإذا بالوجود يبهت ويموت في ناظرك. تلاشى النور من عالمك، ولكن بعد أن كان قد فجر في نفسك المهرقة خضماً معقداً من الحاجات النادرة.

وما إن جفَّ منه عالمك، وما إن تناثرت شظاياها ضائعة في الأفق الجديد، حتى مزقتك تلك الحاجات العطشى حيرة وقنوطاً. لا عجب، إذاً، أن غدوت لامبالياً إزاء إشباع حاجاتك الأخرى، العادية إن شئت. فشتان بين المتناهي واللامتناهي ! لن يشفي دأءك يا بني سوى العودة إلى الله سبحانه، أو على الأصح، عودة الله إليك. والطريق الوحيد إلى ذلك هو التصوف والتعبد.

أحمد (شارد الذهن) : تجربة فشلت... تجربة إلهية فشلت... مجرد تجربة... مجرد تجربة فاشلة... (يبتسم بقنوط) أي كيركفور ! لكنك لم تستسلم للحل الوسط، للحلول السهلة (والتصوف والتعبد صنفان منها)، على الرغم من قنوطك المطلق. لقد أخذت على عاتقك مجابهة الأزمة بكل ما أوتيت من عزم وإرادة بأن زدت من تشبثك بها كلما ازداد نفزها وقرصها. جابقتها بأن اتخذت منها، من دائك، عشيقة لك.

تخلّيت عن أقرب الأحباء إلى قلبك من أجل تلك المشيقة الموشحة بالإبهام المطلق. اتخذت من حقيقة الهوة اللامتناهية التي تفصلك عن الله قدوة للعمل والعيش. أي فيلسوف الضمير التائه!

عبد الإحسان : إن الله سبحانه لا يتخلّى عن عبادِهِ. ثق في ذلك يا بني ! دعك من تشددك واترك نفسك على سجيّتها لمشيئة الله سبحانه !

أحمد : ليس لله مشيئة. إنه فوق ذلك. قد يكون الكمال المطلق، الجمال الكامل. أجل ثم أجل ! قد يكون النور السرمدي ذا القيمة المطلقة اللامتناهية، ينير أفق الوجود البشري الممّذب بالآمال والأوهام. فليكن ! بل وأكثر من ذلك. فليكن القوة اللامتناهية التي تقرر أصلاً ونهائياً ما يجري في الوجود من أحداث ! فليكن ! أجل !

بل، لا جدال في ذلك ولا ريب! لكنني أصر، وبالقوة ذاتها، أنه قوة سلبية تقرر ما يجري من بعيد، من بعيد جداً، وبصورة غير مباشرة. إنه فوق التنوير، فوق حمى النفس وغليانها، فوق الإرادة البشرية وتخطيطها، فوق النشاط الإنساني والكوني. أجل!

إنه كالمعلم الفني: ينقي ولا يندس.

لا تكلمني، إذاً، عن مشيئة الله! يبدو أن الله فوق الإنسان وعالمه وسعاده. أتعلم أن القسوة صفة أساسية من صفاته، عز وجل؟ والأنكى من ذلك أن قسوته تنبع من برودته القصوى ولا مبالاة اللامتناهية. وكذا الحال مع نبلة. إنه صمت أزلي أصم للعالم الصاخب بآلامه المتفجرة. كيف لا وهو يقرر ما يجري من اللانهاية؟ هل هو العدم، إذاً؟ بالطبع لا، وإن كانت له صفة العدم، وإن كانت تفصل بينه وبين الإنسان هوة لامتناهية. بل إن مثل تلك الهوة تفصل بينه وبين الوجود برمته.

حقاً إن الوجود ساقط، كما يدعي رجال الدين النصارى. ولكن، دعك من ذلك! لا تلق بالا إليه! مجرد الأعيب! مجرد الأعيب فارغة! محاولة يائسة للنسيان، نسيان النفس اليائسة! مالي ولله. قد مات الله في قلبي منذ زمن بعيد بعيد. فلنعد إلى الواقع إذاً.

فلنتذكر أن الإنسان ليس إلا حيواناً مرتبطاً ارتباطاً حتمياً بالأرض، مهما حاول أن يسمو ويعلو. ولننتذكر أن تلك المواطف السامية والمقدرات الخلاقة، التي تجتاح كيانه بين الحين والآخر في فترات ومراحل معينة من حياته، ليست سوى أدوات رخيصة في أيدي الحتمية المادية لأداء أغراضها الطبيعية.

خذ مثلاً تلك القدرة على رؤية النور السرمدي التي تولدت في نفسي في ربيع حياتي؟ لم تولدت في نفسي في ربيع حياتي؟ لا ريب لأن وجودي المادي كان يتطلب مثل هذا التفتح على جمال العالم المحيط بي... حفظ النوع واستمراره... أتفهمني؟ كم كنت ساذجاً وقتها، إذ خيل لي أن الله عز وجل قد خصني بنعمته وعزته. لم أكن أدري وقتها أنني مجرد تركيب مادي تعبت به حتمية صارمة عشوائية بالنسبة إلى الوجدان الإنساني - مجرد سجين في الإطار الذي رسمته له طبيعته بصفته تركيباً حيوانياً.

لا تكلمني إذاً عن مشيئة الله ! أعيد وأكرر : قد مات الله في قلبي منذ زمن بعيد إلى غير رجعة.

عبد الإحسان : إن النور السرمدي الذي تحدثت عنه هو الوحيد القادر على شفائك. إن الخلاص يبدو مستحيلاً لك الآن لأنك واقع في براثن الظلمة القصوى. متى شع النور في قلبك، سقطت تلك الحواجز المانعة وتوحدت النقائص في نفسك اليائسة.

ضع ثقتك في رحمة الله، يا بني !

أحمد : أه. كم أنا متعب يا شيخ عبد الإحسان.

فلأذهب إذاً وأغرق في يم النسيان.

(ينهار على كرسي في جانبه، ويفمض عينيه، مسترخياً، بينما ينسل عبد الإحسان خارجاً).

الفصل الثاني

(المنظر: يجلس الأمير أحمد في الشرفة ذاتها وكأس خمر أمامه. يرفعها إلى شفثيه ليرشف منها، لكنه لا يلبث أن ينحنيها عنه بمنف)

أحمد، أصخرة أنا مالي لا تحركني هذي المدام ولا هذي الأغاريد
ماذا يحركني، إذا؟ رغبة جامحة تتلاطم بين أضلاعي. كم أود لو أزلزل العالم
حولي لينهار إلى حطام وفوضى، ليتناسب وجوهر النفس البشرية. أما وإن النشاط
المدرک الهادف مجرد وهم تجتره الإنسانية، فلا بد أن يكون جوهر الإنسان الحطام
والفوضى.. مجرد بحر متلاطم من الملل والفوضى. أود، إذاً، أن أحيل العالم حولي
إلى انعكاس جلبي لنفسي. ولم لا؟

بم التعلُّ؟ لا أهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكن
أريد من زماني ذا أن يبلغني ما ليس يبلغه من نفسه الزمن
لا تلق دهرَكَ إلا غير مكرث ما دام يصحب فيه روحَكَ البدن

(صمت قصير)

لا تلق دهرَكَ إلا غير مكرث ما دام يصحب فيه روحَكَ البدن
دعوة صريحة إلى الفتك وجنون الجريمة.. ألم أقل إنَّ الخطر يدفق من بين جوانحي..
حين فقد الدهر سحره فقد هيبتة معه، ففدا كائنا باهتا لا يقوى على إرهابي. لم
أعد أكثرث عند مجابهته، فما الاكتراث إلا وليد حتمي للخوف والحب. وأنا خال
من الإثنين كليهما. ويل لي ... من في مقدوره تحمل مثل هذه الحرية فوق البشرية؟

خيالي يتسع باستمرار فوضوي محطما كل إطار وكل مقدس في طريقه، وإرادتي غدت مجرد أداة تعبير سلوكي عن هذا الخيال الجامح الكافر العفن. ثمة قبح يقزز وقسوة تفرع في الحرية المطلقة. إنها تأتي على كل شيء، حتى على نفسها.

(يدخل يزيد الملقب ملك الشحاذين)

أحمد: ها! مفيستوفيليس؟

يزيد: استدعيت، فلبيت.

(يفرقع الأمير أحمد أصبعيه في وجه يزيد)

أحمد: ترى ما الذي يدور في ذلك الرأس الماكر القذر من أحاييل ومؤامرات؟
يزيد: سيدي العزيز، أنت تعلم مقدار تقدير لي لك، فلم أخل يوماً بمهدي نحوك وإمارتك رغم شغفي بامتلاك كل ما في هذه الأرض من كنوز وبشر. لا أفتأ أقول: لي مملكتي وله مملكته. لن يمكر الصفو بيننا أحد ما دام الاحترام المتبادل قائماً بيننا - ما دمت أعرف حدود مملكتي السفلى وهو يعرف حدود مملكته العليا. أجل، هذا ما أقوله دائماً.

لكنني اشتيمت في الآونة الأخيرة رائحة العفن تنبعث من جسم إمارتك العتيدة وتتسرب إلى داخل مملكتي، حيث ثارت ثائرة رعاياي وسال لمابهم طمعاً واتقدت شهوتهم حدة. فهم كالجرذ والذباب لا يميثون إلا على القمامات والقاذورات والعفن. فاعتبرت تلك الظاهرة العجيبة بمثابة استدعاء من جانبك لي. وسرعان ما لبّيتُ الطلب، كما ولا ريب ترى.

أحمد: رائحة العفن تنبعث من جسدك النتن لكنها تنعشني. حلق في هكذا ما شئت! هذه هي الحقيقة. أظل في شعور دائم بالتقزز والقرف إلا عندما أشتم تلك الرائحة، فهي تناسب طبيعة الإنسان كما يناسب ريش الطير جناحه. أما الحضارة الإنسانية، فاكتب عليها السلام! ما هي إلا قشرة لامعة لا تمكس إلا زيفها، تغطي خضماً من الفوضى والوحشية. بل إن الإنسان يظل باهتاً في كل مظهره إلا حينما تتفتق الوحشية المطلقة من جسده المشتعل. كم أشعر بارتياح وبمستنقعات الذل

تتبخر من نفسي عندما تتفجر براكين الوحشية بريئة جامحة مفتتة تلك القشرة الحضارية التي خلقها الإنسان لكي ينسى. أجل ثم أجل، الموت أنقى ما يصيب الإنسان. في الموت النقاء المطلق. لذا فالدمار والانحلال هما طريق المجد الوحيد لديه، طريق البراءة الوحيد. فمرحى بك إذاً، قد دخلت البراءة والصدق قصري معك.

يزيد: هالا ماذا أقول بعد الذي رأيته بأمر عيني وسمعته بطلبة أذني؟ هالا ماذا أقول؟ كلماتك الصاعقة تلك سلبتني كل فصاحة وجرأة. لكنني سأفترض أن الاحترام المتبادل ما زال قائماً بيننا. لا داعي للمراوغة، إذاً. أما إذا لاحظت أياً منها من جانبي، فلا داعي لأن تضيق ذرعاً بي. ليس بمقدور المرء أن يتخلص في ليلة وضحاها من عادة اكتسبها منذ زمن بعيد. هالا.

أحمد: كفى بهلوانية يا هذا! أليس اعتذارك هذا نوعاً من المراوغة؟

يزيد: ربما! ربما!... (بسرعة) ما سبب استدعائك لي؟

أحمد: هه! ما سبب استدعاء فاوست لمفتو؟ ليتني أدري...

يزيد: كذا!

أحمد: سأحاول أن أستخرج من محيط الفوضى الذي يموج داخل نفسي صورة منسقة عقلانية قد تعطيك فكرة عما دفعني لاستدعائك. تبصر إذاً وإياك أن تتعظ!

إنك تقرّ معي أن أس الأزمات هو التناقض، أليس كذلك؟

وتقرّ أيضاً أن أس التناقض هو الحركة.

(يقترب من يزيد حتى تكاد شفاته أن تلامسا أذنه)

اسمعي الآن جيداً! ماذا لو شعر المرء أن لا حل للتناقض الذي يسيطر على نفسه؟ ماذا لو اكتشف أن ثمة هوة لامتناهيّة تفصل حدي التناقض عن بعضهما؟ إنه لا يفتأ يشعر بهذا التناقض المشحون يدفعه دفعا مؤلماً لاتخاذ قرار، للقيام بسلسلة من الأعمال الحاسمة، لدخول حياة جديدة. لكنه يعلم في الآن ذاته استحالة حل

هذا التناقض، ومن ثم استحالة التقدم في هذه الحال. لا يفتأ يسير ويواصل السير في دروب ملتبة وسط الصحارى الشاسعة عله يتوصل إلى حل لهذا التناقض الذي ينهش كيانه نهشاً.. ولكن من دون جدوى. إذاً لا يلبث أن يكتشف بعد جهد جهيد أنه مجرد إسفين عدم مغروس في قلب الكون. فيصرخ صرخة مجنونة: ما الحل؟ (يقترّب من يزيد وعيناه تتقدان جنوناً)

ما الحل؟ ما الحل؟

يزيد: (كفحيح الأفعى): الانتحار؟ لست أول كتلة تناقض لفظتها الأرض.

أحمد: ويل لك! وماذا بشأن تطور الوعي ومعجزة الإدراك البشري؟

يزيد: ما دمت تملك هذين الإحساسين، فما الإشكال إذاً؟

أحمد: أرى الامتعاض يغطّي سحنك الآن. يبدو أن كل ما يؤكد قيمة الإنسان يهز بدتك اشمئزاً وامتعاضاً.

يزيد: علمتك شجاعاً شديد البطش والفتك. مالي أراك اليوم تتقهقر جزعاً أمام جبروت الانتحار، معللاً ذلك بشتى الأوهام والأكاذيب التي لا يرددها سوى رجال الدين والسياسة.

التطور؟ هل ثمة معنى حقيقي للتطور في نظر من مزقته التناقضات الأزلية، ومعجزة الإدراك البشري؟ فقط انظر إلى الهوة اللامتناهية التي تفصله عن الأشياء. وما قيمة الإدراك بمعزل عن الأشياء؟ أنظره في قعر هوة العدم اللامتناهي، يتسلق بحثاً عن وجود الأشياء وأشياء الوجود، متشبثاً بأعمدة وهمية خلقها لكي يبقى، يزحف زحفاً في ذلك الخضم والإرهاق ينزف من جوانبه. من أجل ماذا؟ من أجل أن يصل في النهاية إلى حقيقة أنه لا يرتقي، ولا يمكن أن يقترب منها. عند ذاك تتهاوى أعمدته الوهمية لتتلاشى في الخضم الساكن، ويتهاوى هو معها إلى هوة الجنون السحيقة.. كتلة هلامية لا شكل لها ولا إطار... مجرد ألم مطلق.. ألم لا ينير جوانبه بصيص من نور الأمل. ماذا تقول بعد ذلك، ماذا تقول؟ لم تقابل وضعك الجنوني وجهاً لوجه من دون خوف أو وجل؟ لم تريد الهروب بالتشبث بأوهام سكرية تبعث الفئان في النفس الشريفة؟

أحمد: ولكن هذا بالضبط ما استدعيتك من أجله. أو هذا ما يخيّل إليّ، على أي حال... أريد من عقلي وحواسي أن تغوص إلى باطن الأشياء حتى ولو أدى ذلك إلى خنقها واهنائها فيه. أفهمني؟ أسمعني؟ قد ولد التناقض اللامتناهي في نفسي رغبة جامحة لمعرفة نفسي وما حولي.

يزيد: أتى لذرة محدودة كالفردي البشري أن تعرف ذلك كله!

أحمد: إنك تجسّد لكل ما هو سلبي في هذه الدنيا السلبية. لكن دنياك تلك لن تقهرني. لا! لن تقهرني أبداً. سأضرب عرض الحائط بكل الموانع الأخلاقية والجمالية والاجتماعية لنيل ما أريد. وأنت يا مفستو ستكون وسيلتي المثلى لتحقيق ما أربي.

يزيد: لا مانع! لا مانع! البتة! ولكن، أنسيت، أيها الأمير العزيز، مقدار قوة التاجر في نفسي.. المساومة، أفهمني؟

(ينفجر أحمد ضاحكا بجنون)

أحمد: ماذا تقول؟ الجنون يعصف في من كل جانب. أيها الملك النتن، أنصت إليّ جيداً وإلا أطلقت كلابي الجوعى عليك لتمزق جسدك إربا إربا. أنصت وامتع مسامعك بما سيقع عليها من جنون مطلق. يقولون إن تحديد أزمة ما وبلورتها في الذهن بصفتها هيكلًا محددًا واضح المعالم يشكلان ثلاثة أرباع حلها، بله الخطوة الأساسية في حلها. هذا ما يدعون. ولكن، ماذا بشأن أزمتي؟ ماذا بشأنها عندما تتبلور بكل جبروتها وسرمديتها أمام كيائك المرتجف لتصعقه بالداء حتى الموت؟

(يحطم كأس الخمر بضربة من يده، فتسيل الدماء القانية من أصابعه)

ماذا بعد ذلك؟ اسمع أيها الشحاذ القذر وابتهج! إن استطعت أن تأتيني بما يثير وجداني وتفكيرني وانتباهي بكل ما في الكلمة من معنى، فسأعمل على تيسير كل السبل أمامك وأمام رعاياك من الشحاذين لإذابة الجدار الفاصل بين إماراتي ومملكته. سأمنحكم جميع الفرص المتوافرة لتعيشوا في الأرض فساداً.

(ينفجر ضاحكا)

انظر إلى وجهك القبيح كيف كسّته الشهوة العارمة والغبطة الآثمة وتفتشت في كل خلية منه... أحرق! لست مفستو. بل أنا هو. أنا هو.

يزيد؛ أشكرك على طلبك يا مولاي، مع أنني أؤكد لك أن الجدار الفاصل بين مملكتي ومملكتك ليس في حاجة إذابة؛ لأنه غير موجود أصلاً. كل ما هناك أنك باستدعائك إياي أضفيت عليّ وعلى مملكتي صفة الشرعية. مولاي، سألبي طلبك من دون تقاعس أو تلكؤ.

(يخرج يزيد)

الفصل الثالث

(في شرفة القصر)

أحمد (متأملاً) :

غصت حنجرتي بالصمت الصّاخب،
وعلّت نفسي بالوحدة الأزلية.

جدران لامتناهية السّمك تطبق على روعي،
تمصرها عصراً، توقدها سخرية.

قبة زجاجية تغلف قلبي الظامئ،
تموج عبرها أشباح ساخرة، ألوان عاصفة.
آه لو تطبق عليه لإنعاشه ألما.

أنظرها تتلاشى...

أنظرها تتوالد من جديد، من بعيد

لتبدأ لعبتها الجهنمية من جديد

كيما أبيع عبره دمي القاني

لأشتري بثمره ألماً مبرحة،

تنعش قلبي حياة.

تنطلق أطراف في كالسهام تريد تحطيم عزلتي،

ويزداد زعيقهم في الخارج،

ويزداد تمايلهم وارتعاشهم

عبر الزجاج الذي لا يكسر.

وتزداد فورتي،

وتنفجر الدماء في عروقي لتحجبهم عني هنيهة.

وتنبثق عيناى من رأسي

لتتفرقع على جدران سجن حررتي المطلقة.

من دون جدوى، أم، من دون جدوى،

فاسقط تمباً ممزق الوعي والإحساس،

أجتّر خيالي الجامح النتن.

(يصرخ)

مفستولا مفستولا أين أنت أيها المخدر الأزلي؟

لست أقوى على العيش من دونك. قد شئت إدراكي بصيرتي النافذة، فبان لي العدم

بسرمديته وهيكّل الزمن العاري، فانصب في قلبي الداء حتى الموت.

مفستولا مفستولا أين أنت، أيها الشحاذ القذر؟

(يدخل وزير الدولة)

الوزير: مولاي! مولاي الحبيب، أرجوك أن تنصت إليّ متفهماً، ولو هنيهة واحدة.

هذه هي المرة الخامسة التي أطرق فيها بابك للتحدث إليك عن الحالة المريمة التي

وصلت إليها الإمارة. وفي كل مرة، تفرقع أصابعك أمام وجهي وتنفجر ضاحكاً

باستهزاء وكأنني بهلوان أو مهرج.

أحمد: ما اسمك؟

الوزير: مولاي..

أحمد: مفستو؟

الوزير: مولاي الأمير، أضرع اليك...

أحمد: أجب ولا تراوغ. هل اسمك مفستو؟

الوزير: مولاي، ماذا...

أحمد (صارخا بحلق): أجب أيها الصعلوك وإلا أطلقت عليك كلابي الجوعى

لتنهش لحملك الفتن نهشاً. أجب، إذاً أجب!

الوزير (يرتعد خوفاً) : ولكن، ما الذي تبغي معرفته مني يا مولاي؟

أحمد : أنت مفستو؟

الوزير : لا تعذبني هكذا يا مولاي. أنت تعرف مقدار إخلاصي لك، وتعلم كم كان يأتمني والدك العظيم، رحمه الله، على شؤونه وشؤون رعاياه. أنت تعلم أنك بمثابة الابن لي.

(صمت قصير تنتقد في أثنائه عينا أحمد غضباً)

صدقني يا مولاي، لست أدري ماذا تقصد بهذه اللفظة الغريبة.

أحمد (يستشيط غضباً) : حقاً إنك لا تحتمل. للمرة الأخيرة، أمرك أن تجيب: هل اسمك مفستو؟

الوزير : ل... لا.... لا، يا مولاي!

أحمد : إذاً، ما الذي جاء بك إلى هنا؟ أقمتُ باستدعائك؟ بالطبع، لا. لقد استدعيت مفستو، ولست مفستو، كما تعترف أنت نفسك بذلك. لماذا أتيت إلى هنا إذاً؟

الوزير : يا مولاي الحبيب، ليس ثمة شخص بهذا الاسم في هذه الإمارة. صدقني! أحمد : عجباً! هل أنت أدري مني أنا في شؤون إمارتي ورعاياي، أيها الوقح! الوزير : ماذا أصابك يا بني؟ لا أستطيع احتمال أكثر من ذلك.

(تطفر الدموع من عينيه)

أحمد (مقللاً من حدة نبرته) : لا بأس! اجلس، ولا ترتعب! أفرغ ما في جعبتك من شكاوى. (يضحك بتعب واستهزاء) لن يكون كلامك أكثر من برهان آخر على أن الإنسان مجرد ريشة تتقاذفها الرياح ما بين رمال الصحراء ونيران الغابة، ما بين الخواء والجنون.

الوزير (ضارعاً) : أيها السيد الحبيب، إمارتك في تشقق وانحلال، تستغيث بسيدها ومولاها ليلاً نهاراً، لكن لا حياة لمن تنادي. رائحة الموت والقوضى تنبعث من كل ركن وزاوية فيها. شياطين يزيد يعيشون في الأرض الفساد، من دون أن يردعهم

أحد. وأنت، أجل أنت يا مولاي، لا تحرك ساكناً لإيقافهم، كغير عادتك. وحين أصدر الأوامر إلى شرطتك لكي يعملوا على إيقاف أولئك الصماليك، يجيبونني باستخفاف أنهم لا يتلقون الأوامر إلا منك مباشرة. ثم لا يلبثون أن ينكبوا بشغف على فسقهم ومجونهم غير مباليين بما يحدث حولهم من دمار وكأن عفريناً قد مس عقولهم بجنون لا يشفى. ولا تسل عن تجار الإمارة الذين يشكلون عضد الإمارة الاقتصادي وعصب الحياة فيها، كما لا ريب تعلم. إنهم في رعب دائم واضطراب مستمر خوفاً من صماليك يزيد الذين لا يفتأون يسطون على قواظهم وأملاكهم فينهبون سلمهم ويفتصبون نساءهم. لقد فقدوا ثقتهم في السلطة الشرعية يا مولاي، حتى إنهم انتخبوا لأنفسهم هيئة دفاعية مكونة من جنود ورجال شرطة وإداريين وغيرهم من مكونات السلطة الشرعية لرعاية مصالحهم والذود عنها. وأرى من واجبي أن أخبرك يا مولاي أنه لا يمر يوم واحد من دون أن تقع عشرات المعارك الدامية في شوارع الإمارة وروابيها. وما يرعبني حقاً يا مولاي هو أن بؤادر العداء بدأت تظهر بين حراس التجار وحراسك. وأخشى والله عليك من بطشهم يا مولاي. إذ إن قوتهم في ازدياد مستمر. لقد انضم إلى صفوفهم معظم طبقات الشعب من صرافين وحرفيين وبدو. حتى الفلاحون بدأوا يظهرهم تعاطفهم معهم بصورة جلية. يجب أن تنسى همومك الشخصية يا مولاي في سبيل المصلحة العامة قبل أن يفوت الأوان. أنت الوحيد القادر على وقف القتال وإراقة الدماء وإعادة الإمارة إلى ما كانت عليه من سمو شأن وازدهار. تعال وانظر من شرفتك يا مولاي! انظر إلى ما يدور حولك من سرقات واغتصاب في وضغ النهار. انظر الفوضى تتجلى بكل بشاعتها...

(يتجهان إلى الشرفة)

أحمد: انظر الوحشية الطافحة تكسو الإنسان وتراكيبه وأشكاله الشفافة بالبراءة الأرجوانية والصدق القاني! ما أجمله من منظر! رياح الغبطة تعصف في قلبي الجاف جفاف الصحراء. أخيراً أفلحت في إظهار الإنسان على حقيقته - في تحريره من كذبه ونفاقه. ما أجمل الإنسان عندما يتجلى بكل ما يتفاعل في نفسه من تناقضات جنونية عاصفة! هكذا يجب أن يكون الإنسان. وهكذا يجب أن يفعل؛ أن يمانق الموت

والدمار ليكسب احترام نفسه لنفسه، ليجد نفسه الضائعة من جديد. كم يملأ هذا المنظر الرائع نفسي كبرياء وزهواً لنشرب نخب هذا النصر الرائع كما يفعل الإفرنج!

الوزير: مولاي الحبيب، أرجوك ألا تهزأ بي. أنسيت أنني بمثابة الأب منك؟ أنسيت كيف كنت أضعك على كتفي يوم كنت لا تزال طفلاً صغيراً بريئاً؟
(ينفجر أحمد ضاحكاً بجنون)

أحمد: ولم لا تفعل ذلك الآن؟ لن أمانع.

الوزير: إنك محموم يا مولاي. أنت في حاجة إلى راحة طويلة الأمد لتستعيد قواك واتزانك.

أحمد: (يبتسم باستخفاف): أتشك في اتزانتي؟ إنك تشك في صحة عقلي، أليس كذلك؟

الوزير: معاذ الله ذلك! أنت مثال التعقل والذكاء يا مولاي. لكنك حساس - حساس جداً. الكل تفرسه الحياة بتناقضاتها وغرابتها، لكنهم لا يملكون ما تملكه أنت من حساسية مرهفة. لذا فهم يقنعون بأن يظلوا مجرد فقاعات على سطح الحياة المضطرب.

(صمت قصير)

مولاي الحبيب، أرى أنك في حاجة إلى الابتعاد المؤقت عن هذا الجو النتن لتستعيد وفاقك مع الحياة، ذلك الوفاق الذي أفقدتك إياه تلك المفاجآت والتغيرات السريعة التي صمعتك بها حياتنا المعاصرة صمقاً.

أحمد: وفاقي مع الحياة؟ أليست المحدودية أس الحياة البشرية؟ كيف يتأتى، إذًا، لفرد أصيب بداء الإدراك اللامتناهي - بالداء حتى الموت - أن يستعيد وفاقه مع الحياة؟ إن الأزمة ليست أزمة متناهية الأبعاد مكانياً وزمانياً، يا هذا، إنما هي أزمة الإدراك البشري، أزمة الوجود الإنساني، أينما كان.

(يصرخ فجأة)

ولكن ما لي وتشريحها؟ لا يحلها التشريح، وإنما يزيد ناراها اتقاداً. أتدري أيها

الوزير! تتسم الأزمات البشرية جميعها بأنها تقترب من الحل كلما اتضحت معالمها في إدراك المرء المصاب بها، إلا هذه الأزمة. فهي تزداد حدة كلما اتضحت، ممزقة جميع الأوهام السكرية والأوشحة المتلاثلة التي لا يني الإنسان يخلقها ويشكلها لكي ينسى. ما لي وتشريحها، إذاً لنلّهُ ونمبث في محيط الفوضى، ذاك الذي يلهب أعماقي غبطة وحيوية.

(ينفجر ضاحكاً بجنون)

الفصل الرابع

(في سوق الإمارة: يزيد والأمير أحمد يتجولان متخفيين في زي بدوي.
امرأة محجبة تقترب منهما)

المرأة (للامير): الهيئة مرآة النفس أيها الأمير. لن تفلح في منع نور السيادة من أن يشع من قوامك الرفيع، مهما حاولت التكر، (تتجه نحو يزيد) أما أنت أيها الشحاذ القذر، فلن تخفي أصلك الوضع مهما حاولت. رائحتك المفضنة تبطل أي وسيلة للتكر تبتدعها.

(صمت قصير)

ألسـت ترى أيها الأمير؟ ألا تشم رائحة الشهوة العارمة تنطلق من كل ركن وزاوية، أم إنك فقدت حواسك إلى غير رجعة؟

(صمت قصير)

أتكرت بي؟

(صمت قصير)

(بحق) أتكرت بأحد؟

(صمت قصير)

أحمد: أريد أن أستحم في بحر من الجماجم والدماء و....

المرأة: والمني و....

أحمد: أريد أن أضع جثة هامة.

المرأة: أن ترضع نفسك؟

(ينفجر يزيد ضاحكاً بجنون)

يزيد: الشدي يزق ثائراً، يثب... ألا تراه يبرز هامته بلا خجل؟

(ينطلق نحو المرأة ويقبلها بعنف فيما تتشبث هي به بجنون).

صحبى، انظروا كيف ذابت بين ساعدتي... بلى، وكيف أديرها كذا وكذا.

(يضمها إلى جانبه)

الخير كبت لطبيعة الإنسان، يفسدها ويقتل حيويتها. الشر والجمال، أيها الأمير، توأمان لا يمكن فصلهما عن بعضهما. ها! ها! الشر هو الذي يحرر الحياة من أغلالها ويطلقها لتعيش في الأرض فوضى لا تعرف حداً ولا رادعاً. إنه ينسج من الحياة ملحمة تنمش القلب ألماً. لسنا نعرف الآن حداً لنزواتنا؛ نضرب عرض الحائط بكل المثل والأنظمة من أجل جمال الفوضى الخافق. ألم نفلح في تحويل حياتنا ومن يحيط بنا إلى أشكال فنية نابضة؟ لا نفتأ نشكل الحياة من حولنا حسب أهوائنا الفنية الدافقة التي لا تعرف عرفاً ولا خلقاً.

ألم نفلح في تحويل حياة التجار الرتيبة إلى ملحمة خالدة، والجليد إلى نار صاهرة، والجدوال إلى أنهار دافقة؟

أحمد (باستهزاء) : دع السمويته في سموه... النمل نمل شاء أم أبى.

(تنفجر المرأة ضاحكة بجنون. ثم لا تلبث أن تنقض على الأمير أحمد وتعمل نهشاً في عنقه. أما الأمير فينحنيها عنه بعنف واشمئزاز، فتقع على ظهرها صارخة وينحسر الحجاب عن وجهها ليبدو وقد نخره الجديري. عند ذاك، تفتح المرأة فمها لتلعنه فتبدو أسنانها وقد نخرها السوس، فيشيخ أحمد بوجهه عنها باشمئزاز ظاهر فيما ينفجر يزيد ضاحكا بمكر وغيظ وكراهية. أما المرأة فتنتطلق هاربة لا تلوي على شيء).

أحمد: هذه ملحمتك الخالدة إذا؟ تتكلم عن الفن والجمال يا يزيد؟ هه! أنى لعصرنا العفن ذا أن يفقه أو يخلق فناً أصيلاً وجمالاً حقيقياً! أنى له ذلك والبراءة الحقّة معدومة فيه أيما انعدام! ألسنت تدري أن إمرأ القيس مستحيل في عصرنا ذا، ولا يمكن أن يكون فيه سوى ذكرى باهتة لا تغني ولا تشبع؟... ومحمد؟... ومحمد الرسول؟... وذلك الشعور الذي لا بد ألهب قلوب أجدادنا يوم رأوا الدموع تتبلور على

وجنتيه في جنازة ولده إبراهيم؟

هوة لامتناهية تفصلنا عن تلك البراءة الطافحة وذلك الجمال السامي... ماذا أقول بعد ذلك؟ ماذا أقول؟ تطور الفن ونما، وتفتح وت فجر نورا وبها، وماج وتشعب وصفا، وتسرب في كل جعر وهوا، وارتفع وشف وخف وسما، حتى تلاشى في غمامات الميتافيزيقيا واختفى. تلك هي قصة الإنسان المحزنة.

(صمت قصير)

قلبي صحراء ظامئة، لامتناهية الجفاف... وهكذا... وهكذا، كم أود الوقوع في حب امرأة بكل كياني، بكل إدراكي، بكل جوارحي... أن أنسى كل شيء عداها... أن أذوب في كينونتها.. أن أصبح ذرة نسيان في قلبها...

(صمت قصير)

حال أتوق اليه. حاولت أن أستميض عنه بدور يحاكيه. ولكن شتان بين الصورة والأصل! لم يبق أمامي إذا سوى الإقرار بالواقع. فالأقابلة بشجاعة وحزم! فلاقبله وأعيشه رغم بشاعته القاتمة! لم يبق لي أن أفعل سوى أن...

(صمت قصير)

يزيد! تجربة فاشلة أنا، أليس كذلك؟ لست أمت إلى الحياة بصلة، أليس كذلك؟ لا يوجد في روحي ذرة واحدة من البراءة، أليس كذلك؟ وما الحياة من دون براءة إلا فكرة مطلقة تائهة في الخط الفاصل بين العدم والوجود، أليس كذلك؟ هوة لامتناهية تفصل بين إدراكي ووجودي، أليس كذلك؟ أليس كذلك؟ أين المفر؟ أين المفر؟ أين هو؟

(صمت قصير)

يزيد، أريد منك أن...

(صمت قصير)

يزيد، الكون هش هش. ضحكة جنونية واحدة تصفعه، تحيله إلى كومة حطام. أترى؟ لا يقوى على الصمود أمام ضحكة جنونية واحدة؟ لا يلبث أن ينهار ويتلاشى في خضم العدم الصاخب. أترى؟ أترى؟

(ينفجر ضاحكاً بجنون)

يزيد، أترى تلك التلة القاحلة التي تتوسط المدينة؟ شديدة العراء هي، أليس كذلك؟

(صمت قصير)

سمتها العزلة التامة، أليس كذلك؟

(صمت قصير)

كم تبهر أبصاري! لا أقوى على النظر إليها طويلاً.

(صمت قصير)

يزيد، هناك سيكون مرقدي ومثواي.

الفصل الخامس

(المنظر: غرفة مربعة على رأس التلة الجرداء التي تتوسط المدينة، خالية من الأثاث والأبواب والنوافذ. ثمة فتحة صغيرة في أحد جدرانها الجانبية وطاقة مغلقة تتوسط سقفها. في أحد أركانها يجلس الأمير أحمد متوقفاً على نفسه وقد بدا على وجهه الإعياء والاستسلام وعلى ملابسه الإهمال وعلى جسده النحول. تفتح الطاقة فجأة ويدلّ منها وعاء يحوي نصف رغيف من الخبز اليابس وكوباً صغيراً من الماء العكر. يمد الأمير يده لأخذ الخبز والماء وهو شارد الذهن، ثم يسحب الوعاء وتغلق الطاقة. يأكل الخبز ويشرب الماء ببطء وتلقائياً من دون أن تتغير النظرة السّاهمة الشاردة في عينيه، ثم يهب واقفاً ويسير نحو الحائط المقابل وفي عينيه نظرة ألم فظيع، يأخذ يتحسس ببطء كأنه أعمى يبحث عن شيء ما. ويزداد تحسسه سرعة وجراًة إلى أن تنقلب إلى نوع من المداعبة الجنونية، فيما يثقل نفسه حتى ينقلب إلى نوع من الأثين. ثم يبدأ بالتجول في الغرفة محركاً يديه كأنه يريد معانقة الكون بأجمعه. وتزداد حركاته عنفاً ويتصعب العرق من جبينه حتى يقع على الأرض وهو يلهث بصعوبة. ثم لا يلبث أن يغمض عينيه ليروح في سبات عميق).

الفصل السادس

(المنظر: التلة الجرداء التي تتوسط المدينة، خارج الغرفة المربعة. دليل سياح ومعه مجموعة من السياح الأوروبيين)

الدليل: هنا يرقد الصديق الكبير أحمد الذي كان أميراً لهذه الديار منذ بضعة عقود. يقال إنه بلغ به الحنين إلى الله عز وجل حداً جعله يترك قصره وجواريه الحسان وكنوزه الوفيرة، ليعيش على رأس هذه التلة الجرداء التي تتوسط إمارته، تاركاً إدارة شؤونها لوزيره الكهل الوفي، بعد أن أمر بنائيه أن يشيدوا هذه الغرفة حول نفسه بحيث لا يستطيع أحد الدخول إليها ولا يستطيع هو مغادرتها. وهكذا عزل نفسه عن الدنيا ولذاتها الوفيرة، وعن الناس أجمعين، ليناجي روح الله الخالدة. ويمكنكم رؤية عظامه عبر الطاقة في سقف الغرفة.

أحد السياح: غريب أمركم أيها الشرقيون؟ لن أفهمكم أبداً. حقاً إن الشرق شرق والغرب غرب. والشرق والغرب لا يلتقيان.

(يفادر الجميع المكان، ويخيم الصمت عليه عدا صوت الرياح بين الفينة والأخرى التي تبدو كأنها ضحكات جنونية مشبعة بالاستهزاء المريع).

تَمَّتْ

آلهة الغسق

[ثنائية درامية ميتافيزيقية في فصل واحد]

(نشر عام ١٩٩٥)

الاهداء: إلى ذكرى إرنستو تشي

[المنظر: زنزانة تمتد على طول خشبة المسرح وعرضها. في منتصف الجدار الخلفي المقابل للجمهور، وعلى علو متر ونصف المتر تقريباً من أرضية الزنزانة، ثمة نافذة صغيرة مقبضة بثلاثة قضبان قرمزية اللون تبهر الأنظار. أما باب الزنزانة، فيقع في الجدار الأيمن بالنسبة إلى الجمهور. وفي الطرف الأيسر من الجدار المقابل للجمهور والذي يتضمن النافذة، ثمة سرير حديدي قديم يجلس عليه بتحدٍ ملحوظ رجل أشعث الشعر، ضخم البنية، مضطرب الهيئة. إنه السجين].

السجين: (ذاهلاً) ثالث مقدس! (يقضم أظافره بعصبية ظاهرة، ويسير بميكانيكية من هو غارق بالتفكير حتى الثمالة إلى حيث القضبان القرمزية. يقف أمامها وينعم فيها النظر ببعض الهلع) رائع! لست أدري كيف؟ لكن مجرد النظر إليك يخلق في ذاتي إحساساً غريباً بالتوقع... توقع محض عارٍ من كل تحديد ومضمون... توقع لا أساس له ولا اتجاه.... إلحاح غريب يكتنفني في حضورك، إلحاح من يتوقع حدوث انقلاب جذري وشيك فيك. (ينظر بحيرة مؤلمة حواليه)

إني أصبو... إنني أصبو.

حاجة ملحة تعتمل في صميم ذاتي، تدفعني دفعاً إلى الانغماس في انقلاب جذري. عطش أثم يتفجر في ذاتي المفعمة بالفراغ... عطش أثم إلى الجنون المطلق، إلى انفجار الكل.

وحشية طافحة تدفعني دفعاً لا فكاك منه إلى الانغماس في انقلاب حاد يفصم الوجود إلى وجودين لا رابط بينهما.

ألا ترين؟ ألا ترين؟

أريد أن أشهد انقلاباً حاداً لا مثيل له يحوّل الوجود إلى عدم والعدم إلى وجود. ثم ماذا؟

انقلاب الوجود إلى فراغ والفراغ إلى وجد قتال... انقلاب (صمت قصير)... ممّ والام؟

(بتوتر) رباها ضائع ابنك المعبذب في قعر التردد والشفافية.
 (يذرع الغرفة جيئة وذهابا بمكانيكيته السابقة، ثم يمود ويتوقف بصورة مفاجئة
 قبالة القضبان القرمزية. يرمقها بمرارة طافحة)
 قسوتك لا تعرف حداً، أيتها المبجلة! لقد أفلحت في اختزالي إلى ركامٍ روحي. أما
 عقلي وإرادتي فاكتبي عليهما السلام. لقد ذابا في وجودك التهكمي أبداً.
 ألا ترين؟ ألا تشمرين بحدة الذل الذي أعانيه في ظلك الدموي؟

(بغضب جامح) ألا أستطيع قط الهرب من لعنة الإدراك الدائمة، تلك التي لا تفتأين
 تسلطينها بمنفوان دموي على نفسي المتعبة؟ أحرار عليك أن تحرريني من أغلالك
 الكثيفة، ولو للحظة واحدة، كيما أغرق نفسي في بحر النسيان الهادي؟ أم محكوم عليّ
 أبداً أن أتلملج جنونا في ظل تذكر وضعي اليائس تحت وطأة بصيرتك النافذة؟ ولكن،
 لم، لم، ألف لم؟ (ينقض على القضبان القرمزية محاولاً خلعها من مكانها. يستمر
 في ذلك حتى يدركه الإعياء، فيسقط منهكاً على الأرض وحبيبات العرق الكثيفة تلمع
 على جبينه) (يهذي) غمامة من البراءة ... في الماضي السحيق ... غمامة من البراءة
 يطفو عليها رضيع صغير ... في الماضي السحيق ... رضيع صغير يطفح ببراءة
 الوجود حول الوهم إلى حقيقة ... في الماضي السحيق ... في الماضي السحيق.
 [يدخل رجل مشدّب الهيئة، إن جاز التعبير، متلفع برداء أسود اللون، يحمل سوطاً
 في يده. إنه السجان]

السجان: [باستهزاء] هاها ينبوع أنت... ينبوع يزخر بأحلام مريضة لا أول لها ولا آخر.
 السجين: (متأملاً) وهذا لن يقدم تحرري قيد أنملة ... اهذا ما تريد قوله؟
 ولكن، أي تحرر، ومم أتحرر؟

السجان: اسمع! كن عاقلاً! لم هذا السمي المحموم وراء المستحيل؟ إنك تعلم أن
 أحلامك ورغباتك لا تنسجم ودورك في الحياة. إنها قيدك. انت تعلم ذلك تمام
 العلم. لكنك تركها تعبت بك كما تشاء. إنك ضعيف ايها السجين... مريض! لو
 كنت رجلاً بحق لما استسلمت بهذه السهولة، بل لحاولت تحرير ذاتك من أدران
 هذيانك الفلسفي وأحلامك المريضة.

السجين: تحرير ذاتي مما أصبو إليه، مما أمزق ذاتي بحثاً عنه؟ التحرر مما لا

يقيدني البتة؟

السجان: [بحدة] هذا عالمك. هذا سجنك. إنه العالم الوحيد الممكن، شئت ذلك أم أبيت. إقبله إذاً واسمد بقبوله واكتب صبوك إلى المستحيل! السجين: عبث! أعصابك المنهكة الضعيفة لا تقوى أن يمسه حتى ظل التذكر. (ينعم النظر في القضبان القرمزية، ويتكلم وكأنه يخاطب نفسه) أتعلم ذلك؟ أم أنك لا تفتأ تحاول خلق أنموذج مبسط مرتب خاوٍ ميّت لهذا الوضع الشاذ، علّك تلمس به حيويته الهادرة في إدراكك؟

السجان: وضعنا واضح وضوح الشمس. كل ما في الأمر أنك لا تفتأ تعقده وتلمس وضوحه بأحلامك المريضة وغيبياتك... اللزجة. لم لا تقبل الأمور على بساطتها؟ لم لا تتعرف جوانيا بحجمك الحقيقي في الحياة؟ لم تحاول باستمرار تخطي ذاتك المغرورة؟ خلاصة القول، لم لا تكون عادياً؟

[ابتسامة بلهاء تملوهم السجين. يحملق في السجان بألم جنوني]

السجين: ألا ترى السماء الداكنة تقطر دماً قانياً... قرمزيًا... قطرة تلو قطرة... (يضحك ضحكة مقتضبة مريرة) وماذا في ذلك؟ (يجلس على سريريه) لقد عرفت الله يوماً... في الماضي السحيق. عرفته لحظة رأيت وجه الشفق القاني. مذ ذاك، لم يبرحني حضوره قط. هذا سرّ مأساتي: مضمون كافر في إطار مؤمن. أتفهمني؟ لقد كانت الحياة يوماً في قبضة يدي تنبض بعنفوان... في الماضي السحيق... كنت أستمع في سطوعها المؤلم باستمرار... في الماضي السحيق. لكنها تبخرت فجأة في يوم من أيام... الماضي السحيق. لست أدري كيف. لكنها تبخرت في سماء حيرتي، فهبطت من علياء الوجدان الحي إلى أعماق ريبة العقل المجرد. ثم ماذا؟ لا أفتأ امضي الوقت أبتدع الأحاييل النفسية، أتلغ بالجديد منها، مقنماً ذاتي المفعمة بالفراغ أنها تطفح باللحظة الحبلى التي ضاعت يوماً في أروقة الماضي السحيق. ثم ماذا؟ لا أفتأ أحاول احتواء اللحظة الضائعة في اللحظة الراهنة، أتشبث كالعاشق الولهان بالماضي السحيق... عبث! إن التاريخ لا يمكن أن يعيد نفسه أبداً ومع ذلك، أستمع في صنع أحابيل الذات.

[صمت قصير] لكن هذا الاستمرار ينبع حتماً من طبيعة وضعي الشاذ. إذاً، لا بدّ

أن يكون هناك ثمة خلل جذري في هذا الوضع، في هذا العالم. ومع ذلك... ومع كل ذلك، أريد المضي في العيش. وأريد المضي في ذلك حتى في هذا السجن القذر. بل إنني على استعداد لأن أكذب على نفسي من أجل البقاء في هذه الدنيا البائسة.

السجان: [بحق] سجن قذر، إه؟ إنك خائن. وخيانتك تتبع من ضعفك الذي يبعث الغثيان في النفس. [يزمجر] اسمع يا هذا! لا مكان للفوضى ههنا. القانون والنظام، أفهمني؟ أم هل تريد أن أفهمك ذلك بطريقتي الخاصة؟ جائع هذا السوط، جائع... [يفرقع سوطه على أرضية السجن]

السجين: لا يكفيك أننا محشونون حشواً في هذا الحيز الصغير بوصف ذلك حتمية وجودية كما يبدو. ولا يكفيك أيضاً أننا مكبلون دون فكاك بروتين الحياة ولعباتها الوحشية، تلك التي نمزق فيها بعضنا بعضاً بفعل هلعنا المطلق من وقوفنا وجهاً لوجه أمام أنفسنا. لا كل ذلك لا يكفيك قط. ها إنك تطوب نفسك وصيا على شئوننا ومقوماً لسلوكنا. حتى الكلمات والإيماءات، محاولة المرء اليائسة لتخطي عزلته الساحقة - أقول حتى هذه تقلقك وتكاد تفقد شرعيتها في هذا السجن.

[بألم] ولكن، ألا تدرك، أيها الأحق، أن هذه الأدوات التي تبدو تافهة في نظرك لهي شرط أساسي من شروط البقاء لوحيد مثلي مدرك تمام الإدراك لوحده القصوى؟

السجان: (برزانة) النظام أس البقاء. إن من لا يقبل قيوده النابعة من صميم ذاته لهو عدو للحياة والبقاء. هذه النزعة التدميرية التي أسميها الفوضى وتسميها الحرية... هذه النزعة، إلآم يؤول مصيرنا لو تركناها تعبت بنا كما يحلو لها، لو لم يكن النظام متجسداً في من بمقدورهم كبج جماحها؟ أعلم أيها السجين أن سلوكك الفوضوي هو الذي يحدد ما نرضه عليك من قيود. إنك سجين بحكم طبيعتك.

السجين: (باستهزاء) كلانا سجين أيها السجان! سجين واعٍ لوضعه وآخر غافل عنه. هذا كل ما في الأمر أيها السجان!

السجان: علل الأمور ما شئت! لن ينفي تعليقك قط حقيقة أنني أملك وسائل إخضاعك وكبج جماحك. فعلى سبيل المثال، حين تشاء الظروف أن أمرك بالسكوت، فإنك تغلق فاك لا محالة في النهاية، مهما قاومت في بادئ الأمر. السوط يطاع يا

هذا! أنسنا بشراً على أية حال؟

السجين: (باستهزاء) آه، السوط! أصل الوجود ولغزه، إه؟ ولربما تظن أيضاً أن السوط لقادر على أن يفوص إلى صميم الوجدان، كأن يمنعني مثلاً من التفكير والتخيل والخيال وتصور المدن الفاضلة حيث الحرية هي القاعدة والسوط هو الاستثناء، حيث السمو والتراب يلتحمان معاً في لحمه عضوية واحدة لا ينفصم عراها... كل ذلك ممنوع بفضل سوطك، أليس كذلك؟

السجان: يبدو أنك نسيت معنى السوط. أنظره يتلوى كالحية القاتلة! رائع، أليس كذلك؟ يجب أن تعترف أن له جماله الخاص اللامتناهي حتى من وجهة نظر الضحية. تفحصه جيداً، تفحصه وجدانياً، حسياً إذا سمحت، ثم احكم... أحكم ما إذا كانت هذه الكينونة المستقلة، هذه النفس القادرة على التفكير والتخيل وتصور المدن الفاضلة بمعزل عما يحيط بها، بمعزل عن قسوة المادة - أحكم ما إذا كانت ممكنة، ما إذا كان لها أي معنى أو مدلول حقيقي!

أقول لك أيها السجين، لقد ضقت ذرعاً بأوهامك تلك. أسألك، ما الغاية منها؟ ما الغاية سوى إعطاء حشرة تافهة مثلك إحساساً زائفاً بالأهمية؟ إن الفوضى تدفعك إلى محاولة تخطي ذاتك باستمرار بتخطي دورك. لكن هذا محال. إن دورك ينبع حتماً من طبيعتك، وهذا ثابت لا يقبل التغيير.

السجين: (باستعلاء) السوط؟ هه! واعجبي منك أيها السجان! تسلط نفسك الجامدة المستخذية على نفوس الآخرين، فتحسب ما تراه من انعكاس مشوه الواقع الحق. إن كانت عبادة السوط واجباً على أمثالك من ذوي النفوس الهشة الضعيفة، فهذا لا يعني أنها كونية الشمول. تمالك أعصابك المهترئة، إذاً، واسمعي جيداً. تصور عملية الجلد! تصورها جيداً، وجدانياً، حسياً، إذا سمحت! ما الذي يفلح السوط في فعله، في هذه الحال؟ إنه يسبب الألم لضحيته لا أكثر ولا أقل، أليس كذلك؟

السجان: كذا!

السجين: (باصرار) لا أكثر ولا أقل. والآن، فكر في الأمر جيداً! ما المبرر في أن يطلب المرء الضحية زوال الألم، إيقافه؟ ما المبرر في رفضه الألم حين يكون مدركاً لكون الألم حقيقة واقعة، مجرد حقيقة واقعة لا أكثر ولا أقل؟ ثم لماذا يرفضه حين

يكون مدركاً للسؤال المطروح ذاته؟ تصور نفسك تجلد بوحشية! تصور الألم الذي تمنانيه في مثل هذا الوضع! ماذا في ذلك؟ قارنه الآن بغيره من أنماط الشعور، باللذة مثلاً؟ أنظر إلى هذه الأنماط بمجملها على اعتبار أنها مجرد حقائق واقعة تنبض وجوداً، تحترق واقعاً أمام إدراكك، لا أكثر ولا أقل! عندئذ تدرك أن ليس ثمة فروق حقيقية بينها، وبخاصة من حيث وقعها على ذاتك. فيظهر لك الوجود لامبالاته المطلقة بكل جلاء، وتغدو اللامبالاة مبدأ وجود ذاتك. إذ ذاك، ترفض أن ترفض وترفض أن تقبل. فتدرك جوهر حريتك ووهم النفس بوصفها كياناً مستقلاً محدداً. تذوب النفس في العالم ويندوب العالم في النفس، فيندثر الألم في واقع حقيقته. وتجد نفسك تنظر ببرود إلى أعصابك ترتعد وأنفاسك تلتهب. أما الألم فيكون قد تبخر بوصفه حالة من حالات الوجود الذاتي وتضاءل إلى مجرد ظاهرة، مجرد حقيقة واقعة لا أكثر ولا أقل. هذا الإدراك المطلق هو الذي يكسبك سعة لامتناهية للألم المطلق.

السجان : هكذا وبكل بساطة تحيل الوجود إلى عدم والعدم إلى غاية مطلقة. **السجين :** (متأملاً) ليت الأمر يقف عند هذا الحد. ليته يقف عند حد اختفاء الألم بوصفه حالة من حالات وجود الذات. في اللحظة التي تذوب الأحاسيس والمواطف في لامبالاة حدوثها، تنعدم روح الحياة وينهار العالم إلى مجرد كومة من الظواهر الميتة. حقاً إن الحياة والألم صنوان لا يفترقان. فراغ مطلق يفصل الوجود اللامبالي عن الحياة النابضة. ما إن تفقد الأحاسيس فرديتها وتذوب في مظهرها المجرد حتى تتبخر الحياة من الوجود والوجود من الحياة النابضة. ظمأ حارق إلى نبض الحياة يجثم على كاهل النفس. عند ذاك، تضعي الذات في متاهات قفر الشعور: لا خوف ولا عزاء. ليس في الوجود ثمة من بلغ نضجه أن يحتمل مثل هذا الخواء، مثل هذا الاستواء. في لحظة الخواء المطلق هذا، تندفع بشرية المرء برمتها وبكل قوتها إلى الألم، الألم المؤلم بحق.

السجان : هدنا من حيث بدأنا.

السجين : صحيح أنك تدرك أن الحياة والألم صنوان لا يفترقان. ولكن، ما إن تمود ذاتك لتطأ أرض الألم المرّ حتى تنفر وتمود أدراجها من حيث أتت. وهكذا...

وهكذا ترى أن الحياة ليست سوى حوار بين العذاب والخواء، بين الغابة والصحراء. ومع ذلك... مع كل ذلك، فإنك ترفض الانتحار بكل جوارحك. جنون مطلق، أليس كذلك؟ اللامعقولية بعينها، أليس كذلك؟ ولكن، لماذا يطلب من سجين بائس مثلي أو مثلك أن يكون منطقياً ومعقولاً؟ لم لا يناقض نفسه وغيره احتجاجاً حياً على نظام الوجود، إن كان له نظام؟ لم لا يكون انعكاساً دقيقاً للحياة بلا معقوليتها التامة؟ أليس المنطق حالة شاذة من حالات الوجود؟ أليست المعقولية خطيئة في حق الحياة؟ ألا تعمل على طمس معالمها وتقتل حقيقتها، فتحولها إلى مجرد وهم، إلى مجرد ظاهرة عادية؟

السجان : رائع! تجسيد نابض لفوضى الأعماق! وبرهان حي على صحة تصوري لهذا الوضع! إن تهجمك على المنطق ونظام الحياة لا يدهشني البتة. إنك تتكلم بلغة الفوضى القائمة.

السجين : كذا!

السجان : اسمع يا هذا! المنطق يحتم أن يسعى المرء إلى سعادته. والسعادة تنبع من القناعة بمنطق الواقع. إنك إذاً تسعى إلى الشقاء، ومن ثم إلى اللامعقول. أنت تسعى إلى أن تكون متميزاً، ومن ثم تحيط واقعك بهالة من الأوهام البراقة...

السجين : كيما أحتمل عيابه؟ قد أكون بالفعل منغمساً في عالم يختلط فيه الخيال مع الواقع. إنني أدرك ذلك تمام الإدراك. وماذا في ذلك؟ أريد البقاء. أتسلى بصنع الأحلام لكي أنسى. أحلامي أفيوني. لكنني لا أعيشها. وهنا يكمن الفرق بيننا. حياتك حلم متصل، فيما حياتي صبو إلى حلم متصل. أحلامك حجاب سميك يلف إدراكك، فيما أحلامي أفيون رخيص غير مجد. إنني أصبو... إنني أصبو.

السجان : ربه، نجنا من المجز حين يتحول إلى فلسفة! هل نسيت يا هذا أن وجودك رهن إرادتي؟ هل غاب عنك أن بمقدوري أن أخلص العالم من وجودك الآسن أية لحظة أشاء؟

السجين : ومن يدري؟ قد أرحب بذلك.

السجان : عجباً! ألم تقل منذ قليل إنك تريد البقاء حتى في هذا السجن، حتى لو

اضطرت إلى تلميع ذاتك بالأوهام؟

السجين: حقاً إن السيادة شكل من أشكال العبودية. الفرق الوحيد بين العبد والسيد هو أن محدودية الأول خارجية، فيما أن محدودية الثاني تنبع من الداخل. والمحدودية هي أس العبودية في أشكالها المختلفة.

السجان: عمّ تتكلم؟ هذه الضباية التي تتخلل كل لفظة أو إيماء تصدر عنك تمنع أي تواصل أو تفاهم حقيقي بيننا. أتمنى أن أسمع منك. ولومرة واحدة، جملة مفيدة بحق، محددة المعنى والمعالم. إنك تدفعني دفعاً يا هذا إلى استعمال لغة السوط الكونية.

السجين: إذا كنت ضبايا إلى هذا الحد، فلم لا تتركني وشأني اتعفر بقاذورات خيالي المريض؟

السجان: كلامك ليس ملكك وحدك، وإن كان خيالك كذلك. الكلام فعل، والفعل ملك القانون والنظام المتمثلين بالجماعة. أغلق فاك، أتركك وشأنك ضمن حدود القانون. **السجين:** لم أكن أدري أن كلامي يقلقك إلى هذا الحد؟ هل هو بالفعل نفيس إلى هذا الحد؟

السجان: إنه يجرح إحساسي بالواقع. هذا كل ما في الأمر.

السجين: أي واقع؟ واقع هذا السجن؟ هذا السجن القذر حيث يضمّر التعبير الحر الحي إلى طقوس خاوية، وينقلب خلق الذات إلى خلق قيود الذات؟ ... هذا المسرح العقيم حيث لا يجوز للممثل أداء دوره... هذا العدم حيث ينقصم الوجود عن الحياة انفصام الوجدان عن العقل؟

السجان: [بحق] إنك عاق لا بل خائن! [يتمالك أعصابه على حين غرة] ولكن لا لست تلام على ذلك. ثمة نزعة تدميرية متأصلة في الذات البشرية - فوضى قاتمة أشعر بها تنبض في صميم ذاتي؛ لامعقولية مطلقة، سحابة قاتمة تشدني شداً إلى البطش والاجرام فالثورة العارمة.

قلة، صفوة مختارة، هي التي تفلح بالفعل في كبج جماحها. وأنت؟ أنت مجرد ضحية من ضحايا هذا العالم الحالك. انت هشّ هشّ أمام جبروت هذه القوى الدامسة. وماذا في ذلك؟ تلك هي طبيعة الوجود الحتمية. أتريد برهاناً أكيداً على ذلك؟

اسمع إذًا لولا وجود أمثالك، لما كان لهذا السجن ولأمثالي من جند النظام أي مبرر للوجود، ومن ثم ما كان هناك وجود على الإطلاق. وجود أمثالك ضرورة من ضرورات الوجود ذاته. لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد. صحيح أنك لا تلام على خيانتك. لكن هذا لا ينفي أنك وعاء للفوضى، ثقب حي تنفذ الفوضى منه إلى الوجود. إنك لا تقوى على مقاومة هذه الفوضى العارمة بمفردك. وثق أنني لا أشك في رغبة بشريتك الحققة، الضائعة في متاهات الفوضى، في مقاومة هذه الحلقة بكل ما تملك من قدرة. لكنها عاجزة عن ذلك بمفردها. وعجزك هذا هو سبب وجود هذا السجن وهذا السوط، بل وهذا المنفذ المائل أمامك.

هأنذا قادم بسوطي الجائع أبداً لكبح جماح هذه العاصفة الهوجاء التي تعتمل في صدرك خارج مجال بشريتك العاقلة. هأنذا قادم لأعوضك عن عجزك الطبيعي. [يتقدم نحو السجن رافعاً سوطه. يكاد يهوي به عليه. لكنه يتجمد بفتة]

السجين: (بهدهوء) ليس ثمة معنى مطلق للفوضى، لأنه ليس ثمة وجود مطلق لها. كما إنه ليس ثمة وجود حقيقي للمضمون بمعزل عن الشكل. إنك إذًا لا تنافح عن النظام في حد ذاته ضد الفوضى. إنك في الواقع تكبت نظام الحرية لتنفيذ نظام القسر. [يهوي السجن بسوطه على رأس السجن بكل قواه]

السجان: خذا وخذا ثم خذا! [يزعق السجن بألم ويثب كالمجنون إلى حيث القضبان القرمزية. يتشبث بها بمنف هستيري ويضرب رأسه بجدار السجن حتى تسيل الدماء منه]

السجين: الجنون! الجنون! قسمي... منطقي... جوهرية! [يزمجر] اشربي... اشربي دمي القاني قبلما يتجمد في عروقي فيفجرها إربا إربا هاه! هاه! اشربي واشربي حتى أسقط ممزق الوعي من علياء إدراكي إلى حضيض واقعي. [يجثم راکعاً أمام القضبان]

لا تبخلي على جراحي اليايسة بشفتيك القرمزيتين أيتها المبعلة! حوليها إلى ينبوع زاخر باللذة والألم! تعالي إلي أيتها الحبيبة أحوي جسدك النحيل بين ذراعي المحترقتين وحدة... تعالي كي أحتضنك برقة متناهية، [كفحج الأفعى] بوحشية طافحة، بمنف فاضح أضمك إلى صدري الخاوي [يضحك بجنون].

تنازلي فانزلني من شاهق عليائك من أجل حرية ابنك المعذب. إنه يصبو... إنه يصبو إلى السموات الضاحكة.

انظريه! انظريه يحلق في العلى، يشبع جوفه العطشان بزرقه السماء الصافية. [يقف بفتة دون حراك، ثم يتكلم وكأنه يؤدي عرضاً مسرحياً]

ولكن، صه! صه! صه! ألا ترون الدماء القرمزية تضمخ يدي المجرمتين؟! حارّة هذه الدماء، حارّة. أوام! أوام! ماذا فعلت، ماذا فعلت؟ متى سيتسنى لي أن أنسى هذا العمل الإجرامي؟

السجان: (بهلج وقرف) ماذا دهاه؟ إنه مجنون. [يتمالك أعصابه بفتة] ولكن لا إنها الفوضى العارمة. إنه ذلك العالم القاتم الذي لا يقوى نور العقل على النفاذ إليه. لقد ثار البركان. إلى العمل إذا!

[يهوي السجان بسوطه على السجين بكل قواه]

السجين: (يصرخ بنبرة مسرحية) هاه! أن أوان العرض الدموي! السجان: [يجنون وهو ينهال ضرباً على ظهر السجين] ألم أضرع إليك أن تغلق فاك القذر؟! ألم أحذرك من مغبة ثرثرتك الفوضوية؟ القضبان القرمزية تشهد على ذلك. [يتلوى السجين ألماً ولذة]

السجين: (بصوت حالم مثقل بلذة الألم) العنف! العنف! قسمي وجوهري! عنوان حياتي المقدس! من أجلك! آه من أجلك أيتها المبجلة! [يتوقف السجان عن الجلد على حين غرة]

السجين: اشهدوا! اشهدوا، صهبي! لقد ذبحها من الوريد إلى الوريد! إلى الحضيض إذا! إلى الحضيض!

[يقع على الأرض فاقداً وعيه. لكنه يفعل ذلك وكأنه يؤدي عرضاً مسرحياً]

السجان: (شارد الذهن) كفى! كفى!

[يتجمد في مكانه وينظر بشرود نظرة من لم يعد يدري معنى ما يدور حوله. ثم يتقدم بصورة آلية إلى حيث القضبان القرمزية. وبوجه خالٍ من التعبير، يمد يدا مرتعدة إلى القضبان ببطء من يجابه مقاومة فظيمة. ولكن ما إن تمسها أطراف أنماله، حتى تتشنج يده فيسحبها بعنف ملحوظ إلى صدره وكأن تياراً كهربائياً قد

مسته. نظرة ملؤها الهلع تظهر على وجهه
السجان : (يتمتم) إنها ترى ما يرى وما لا يرى.
أشهد أن...

ها هي تبخلق في فراغ ذاتي،
أشهد أن...

إنها ترى الدماء تتراقص في عروقي
أشهد أن...

[يهز رأسه كمن يريد إزالة ما علق فيه]
ماذا دهاني؟ ماذا حل بي؟ هل أصابتني عدوى هذا المسكين الملقى أمامي. أجل!
هذا ما تصنعه الوحدة بالمرء: تحيله أداة رخيصة في أيدي هذه الهواجس المجنونة...
تجعله يتكلم إلى... أجل! قلها، قلها... إلى جماد أصم.

[يجثم إلى جانب السجين ويهزه بعنف]
أفق! أفق يا رجل!

[ينظر حواليه كمن يبحث عن خلاصه. ثم يثب واقفاً وينطلق إلى الخارج. يعود بعد
قليل وفي يده قارورة فيها زيت زيتون. يدهن جراح السجين بالزيت]
لست تلام على ما فعلت! أقول لك، لست تلام على جنونك. على أية حال، آخر ما
أريده هو قتلك. لست أريد أن أبقى وحدي في هذا السجن... القذر.

هل هناك عقل عربي؟

قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري

(نشر عام ١٩٩٣)

مقدمة

أود أن أنبّه القارئ الكريم إلى أن الاقتباسات الواردة في النص (وجلبها مقتبس من كتابي الجابري "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي") تعود إلى الطباعات الآتية:

(١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت (١٩٧٨).

(٢) مهدي عامل، أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت (١٩٨١).

(٣) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت (١٩٨٢).

(٤) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت (١٩٨٢).

(٥) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت (١٩٨٥).

(٦) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٨٦).

(٧) محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٨٩).

(٨) مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت (١٩٩٠).

(١)

الجابري ومثاليّة القرن العشرين

محمد عابد الجابري مفكر مغربي طموح يهدف إلى إرساء قاعدة نظرية نقدية ينطلق منها هو وأمثاله من العقلانيين العرب لتغيير بنية التفكير والثقافة العربيين في العصر الحديث، لا أكثر ولا أقل. لذلك، فقد نذر فكره لنقد ما أسماه العقل العربي في سبيل تغيير بنية الثقافة العربية الحديثة بما ينسجم ومقتضيات التقدم في العصر الحديث، وذلك في سلسلة من الكتب أبرزها: "الخطاب العربي المعاصر"، "بنية العقل العربي"، "نحن والتراث"، "تكوين العقل العربي"، "العقل السياسي العربي".

ومع أننا لا ننكر غزارة إنتاج الجابري ولا عمقه ولا أصالته ولا أثره التحرري على الفكر العربي المعاصر، وبخاصة في مجال دراسة التراث العربي الإسلامي، إلا أننا ندرك جيداً طبيعة التناقضات التي تنخر جسد هذا الإنتاج، وحدوده وحدود الاستفادة منه في استنطاق الواقع العربي وتغييره، تلك التناقضات والحدود النابعة في جوهرها من الإطار المفهومي المثالي الذي ينطلق منه الجابري ومن تناقض هذا الإطار مع جوهر الواقع العربي. فالجابري، وكما سنبين لاحقاً، يظل مفكراً مثالياً، برغم ما يرصع إنتاجه الفكري من ومضات وتبصرات علمية مادية نابعة من حسه الشعبي التقدمي ووطنيته ورغبته في التغيير في اتجاه تقدم الأمة. وقد أدى الفكر المثالي دوراً حيوياً لا مجال لنكرانه في الحضارة البشرية، لكنه فقد مبرر وجوده وبعده التقدمي ومصادقيته الحضارية منذ نشوء علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية) في منتصف القرن الماضي. لذلك، وبرغم البعد الوطني التحرري في كتابات الجابري المذكورة، وبرغم ما يكتنفها من جراءة فكرية وأدوات نقدية فعالة، إلا أنها تظل قاصرة عن استيعاب الواقع ويظل أثرها التحرري محدوداً بفعل جوهرها المثالي المستتر خلف الومضات والتبصرات المادية والتاريخية.

إن الجابري يبدي من البراعة في فن الجدال ومن الأصالة في ابتكار المفاهيم واستعمالها في دراسة تراثنا ما يجعل من الصعب حقاً على القارئ مقاومة إغراء

الوقوع تحت تأثيره وسحره. فهو يلهب الوجدان والخيال بسحر فكره بما يدفع القارئ إلى تبني لفته وأدوات نقده من دون إدراك حقيقي لجوهر هذه اللغة وتلك الأدوات. ومن ذلك تنبع أهميته وخطورته في آن. فالجابري مفكر عربي فذ يستحق النقد والاهتمام ويستحق أيضاً ما ناله مؤخراً من شهرة على صعيد الوطن العربي برمته. فهو أبرع المفكرين المثاليين في الوطن العربي اليوم وأكثرهم خطورة أيضاً لقدرته على النفاذ إلى عقل القارئ وإيقاعه بين شبابه السحرية المثالية، مهما كان هذا القارئ محصناً بالفكر العلمي المادي.

ولكن، وفي معرض تناولنا مثالية الجابري، فإنه يجدر بنا أن نلفت النظر إلى خصوصية مثالية القرن العشرين التي ينتمي إليها محمد عابد الجابري، حتى نكون على بينة من الأحبولات الفكرية الشعورية والأخرى غير الشعورية التي يلجأ إليها الجابري لإبعاد شبهة المثالية التقليدية عن كتاباته. ففي ضوء تطور الفكر العلمي بصدد الطبيعة والمجتمع كليهما وترسخ هذا الفكر في تربة المجتمع البشري، وفي ضوء بروز قوى اجتماعية جديدة عاتية من مصلحتها مجابهة الواقع بكل تناقضاته، أخذت المثالية التقليدية، كما تبلورت على أيدي لا بينتز وباركلي وكانط وفخته وشيلنغ وهيجل وشوبنهاور، تفقد مصداقيتها وتنحسر في كثير من الأوساط، حتى بات في غير المألوف منذ نهاية القرن التاسع عشر أن يجروا فيلسوف على طرح المقولات المثالية التقليدية في صورتها الأصلية علناً وصراحة. وعلى سبيل المثال، فلم نعد نسمع منذ ذاك مقولات مثالية صارخة كالاتية: "ليس العالم سوى ثلة من الأرواح المستقلة" (لابينتز)، أو "ليس العالم سوى حشد من الأفكار في ذهن الخالق" (باركلي)، أو "إن المكان هو شكل من أشكال حدسنا الخارجي، فيما أن الزمان هو شكل من أشكال حدسنا الداخلي" (كانط)، أو "إن العقل يشكل العالم على شاكلته ومثاله" (كانط أيضاً)، أو "إن الطبيعة هي الروح المطلق في حالة اغترابه" (هيجل)، أو "إن العالم في ظاهره تمثيل عقلي، وفي باطنه إرادة عمياء" (شوبنهاور). أجل! لم يعد الفلاسفة يجروون على طرح هذه

المقولات المثالية الصارخة في ضوء تطور المجتمع الحديث والعلوم الحديثة. ولكن، لئن انحسرت المقولات المثالية المباشرة، فقد خلفت وراءها منهجيات مثالية لا تترف بجوهرها المثالي، بل تذهب إلى أكثر من ذلك باللجوء إلى أحابيل وآليات معقدة لإخفاء حقيقة هذا الجوهر وإظهاره بمظهر واقعي علمي. ووظيفة هذه المنهجيات هي ترسيخ المقولات المثالية في الوجدان الاجتماعي بصمت ومن دون تصريح علني بذلك. وهنا قد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: لماذا لم تتلاش وتندثر المثالية كلياً في اللحظة التي فقدت فيها مبرر وجودها ومصداقيتها؟

والجواب هو أن البنى التاريخية الاجتماعية لا تندثر ولا تتلاشى بمجرد فقدان مبرر وجودها ومصداقيتها في نظر الفلاسفة والعلماء، وإن كان ذلك يضعفها ويدفعها في اتجاه الهاوية. فهذه البنى تتمتع بنوع من القصور الذاتي يكسبها نوعاً من الاستقلال الذاتي والحياة الداخلية يمكنها من البقاء بعد زوال شرطها ومسوغاتها. وهذا قانون عام ينطبق على جميع البنى الاجتماعية التاريخية، بما في ذلك الفكر المثالي. وفي هذا القانون بالذات تكمن مادية البنى الاجتماعية، مثلما أنه في قانون نيوتن الأول للحركة (قانون القصور الذاتي) تكمن مادية الأجسام الجاهزية Macroscopic. وعلى أي حال، فإن النقطة الأساسية هنا هي أن المثالية في جوهرها بنية اجتماعية تاريخية ذات وظيفة اجتماعية تاريخية تعبر عن حاجات معينة لطبقات اجتماعية معينة في العصر الحديث. فقد أنتجت هذه الطبقات الفلسفة المثالية تعبيراً عن طبيعة وجودها الاجتماعي التاريخي (هذه طريقتها في تنظير الوجود) واستعملتها أداة فكرية في التعامل مع ذاتها ومع بيئتها وفي الهيمنة الأيديولوجية على المجتمع. وقد أثبتت هذه الأداة فاعليتها التاريخية في مرحلة صعود الطبقات التي أنتجتها. إذ مكّنت هذه الطبقات من مقارعة خصومها والتغلب عليهم، كما مكنتها من استيعاب التطورات العلمية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة ومواكبة هذه التطورات. بيد أنها سرعان ما وصلت إلى حدها الأقصى في مواكبة هذه التطورات. ويتعبّر أدق، فقد وصلت إلى

هذا الحد في منتصف القرن التاسع عشر بظهور طبقات اجتماعية صاعدة جديدة وبظهور علم التشكيلات الاجتماعية. عند ذاك، بدأت تفقد قدرتها على استيعاب الأحداث والتأثير في المجتمع، وفقدت مبرر وجودها التاريخي ومصادقيتها. لكن الطبقات الاجتماعية المستفيدة من المثالية لم تختف بانتفاء المبرر التاريخي لأيديولوجيتها. كما أنها لم تكن على استعداد للتخلي عن هذا الإطار الفلسفي الذي يشكل جوهر وعيها الاجتماعي، على الأقل فيما يتعلق بموقفها من المجتمع البشري. لذلك اضطرت إلى ستر العورات الصارخة للمثالية التقليدية بما ينسجم ظاهرياً وحقائق السطح، وأخذت تلجأ إلى أحبالات وآليات فكرية لإخفاء باطن فكرها وإظهاره بغير مظهره الحقيقي. وكان في مقدمة هذه الأحبالات والآليات الأيديولوجية:

أ. المغالاة في التمسك بالمادية الميتافيزيقية الميكانيكية إلى حد تحويلها إلى نوع من المثالية الهابطة الفجة. والنتيجة الحتمية لذلك هي إما نفي خصوصية الظواهر والبنى الإنسانية وإما إخراجها من نطاق العلم والعقل.

ب. التظاهر بنقد المثالية والمادية على حد سواء، والادعاء باتباع نهج ثالث يتخطى المادية والمثالية كليهما (الظاهراتية).

ج. الالتزام بحقائق السطح (الوضعية والإمبريقية) من أجل إنكار حقائق الباطن.

د. التظاهر بالمادية على مستوى الأسئلة والتساؤلات والمعضلات والالتزام بالمثالية على مستوى الإجابات والحلول (محمد عابد الجابري).

هـ. التطفل على المادية الجدلية والادعاء بالالتزام بجوهرها، ولكن محاولة تفريفها من محتواها (إما من بعدها المادي وإما من بعدها الجدلي) باسم الفيرة على روحها في الآن ذاته (سارتر في الحالة الأولى ولوتشيو كوليتي في الحالة الثانية).

و. استغنام فرصة انهيار المادية الميتافيزيقية تحت ضربات التطورات الحديثة في فيزياء الكنتم Quantum Physics من أجل النيل من المادية في جميع صورها وإحياء المثاليّة الذاتية.

وعلى هذا الأساس، فإننا سنبين لاحقاً أن فكر الجابري، وبخاصة كما يظهر في كتابه "تكوين العقل العربي"، لا يعدو كونه هيغلية ضامرة ومستترة خلف شبكة من الأسئلة المادية الطابع والمفهومات البنيوية الحديثة.

(٢)

مثالية محمد عابد الجابري

تكمّن قوة محمد عابد الجابري في سحر بيانه وأسلوب عرضه ونقاشه. فلهذه طريقة مميزة في اللعب بالأفكار وتشريحها وربطها ببعضها أو تفكيكها عن بعضها. ومن ذلك بالذات تنبّع خطورته. فهو بسحر أسلوبه يشل الملكة النقدية لدى القارئ في الوقت الذي يوهّم به القارئ بأن جوهر مشروعه هو النقد. والنتيجة أنه يدفع القراء، وخصوصاً ذوي الميول المادية الجدلية منهم، إلى الاعتقاد بأن فكره ليس سوى تجسيد خلاق لهذه الميول وأنه الشكل المصري المتطور للإطار الفكري الذي يلتزمون به. بذلك، فإنهم يلجأون إلى استعمال أساليبه الفكرية ومفهوماته لنقد الفكر والممارسة من دون وعي حقيقي لمنطوياتها وأسسها الفلسفية، فينجم عن ذلك اضطراب فكري يمكن أن يؤدي إلى رفض كثير من الأفكار السليمة والمفيدة في الممارسة. وهذا السحر الذي يولده الجابري هو الذي يوفر الغطاء المناسب للمثالية التي تزخر بها كتاباته. فليس من الصعب النفاذ إلى هذه المثالية حالما يتخلص المرء من حالة النشوة السحرية التي يضعه فيها الجابري. ولنر كيف يتم ذلك (النفاذ إلى المثالية) بتدبر "التقديم" في كتاب الجابري، "تكوين العقل العربي".

تبرز مثالية الجابري بجلاء من الفقرة الأولى في "التقديم" حيث يقول: "إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع نهضوي". فالمرء لا يسعه إلا أن

يتساءل عند قراءة هذه الجملة: هل إن المسألة هي مسألة نقد العقل لذاته، أم إنها في الواقع تتمثل فيما توجهه القوى الاجتماعية الصاعدة صاحبة المشروع النهضوي من نقد (نظري وعملي) إلى الواقع السائد، بما في ذلك الموروث الثقافي السائد والمؤثر على صعيد المؤسسات والبنى؟ فحين نقد غاليلو الأرسطية السائدة في عصره واصطدم مع الأرسطيين والسكولائيين (المدرسين)، فهل نقد عقلاً قومياً أو اجتماعياً، أم إنه نقد في الواقع منهجية تفكير في الطبيعة انطوت على أيديولوجيا مؤسسة مؤثرة وفعالة (الكنيسة). وحين نقد الإسلام الجاهلية والوثنية العربية، فهل كان ذلك بمثابة نقد العقل العربي لذاته، أم إنه في الواقع كان نقد قوى تاريخية صاعدة في مجتمع الحجاز لنظام كامل من المعتقدات والممارسات النابعة من هيمنة طبقة اجتماعية معينة على ذلك المجتمع؟ وهل كان النقد الذي وجهه فلاسفة التنوير (والهيفليون الشباب من بعدهم) إلى مؤسسات الإقطاع والاستبداد، والذي مثل صعود البرجوازية الثورية، مجرد نقد العقل الأوروبي لذاته؟ أليس من الآجدي أن ننظر إلى تلك الحالات النهضوية على أنها نتاج صعود قوى تاريخية رأت من الضروري أن توجه نقدها إلى الموروث الاقتصادي والساسي والثقافي تمهيداً لتغييره وفق تصورها لما هو عقلائي وسليم؟

ويمضي الجابري ليؤكد أن أحد العوامل الرئيسية لتعثر مشروع النهضة العربية هو غياب (أو عدم اكتمال) نقد العقل العربي لذاته، ويوصله ذلك إلى طرح السؤال الآتي الذي تفوح منه رائحة المثالية: "وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض؟"

يبدو هذا السؤال برئاً للوهلة الأولى. لكن قليلاً من التمحيص يبرز خطورته وحقيقة أنه مضمخ بالذنب الأيديولوجي حتى الثمالة. فهو ينطوي على الاعتقاد المستتر بأنه يمكن بناء نهضة بعقل ناهض، ومن ثم بأنه يمكن بناؤها بعقل؟ وهذه بالطبع مثالية كلاسيكية خالصة. إنها نوع من الهيفلية الساذجة الخالية من نار

المعلم الهادرة. فالنهضة، في نظر من طرح هذا السؤال المذنب، ليست مسألة مادية اجتماعية معقدة تنطوي على تناحرات حادة بين طبقات وفئات تسخر لتحقيق أغراضها كل ما في حوزتها من أسلحة وأدوات (اقتصادية وسياسية وعسكرية وثقافية ومعرفية واجتماعية عامة). إنها ليست حضارة جديدة تبرز شمسها على أنقاض حضارة قديمة تحتضر. وهي ليست مسألة نضالية تقودها حركة تحرر تاريخي، وإنما هي مسألة فكرية في جوهرها: نهضة تبني بعقل (ناهض من فضلك) قام "بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه..."، وكأن عملية النقد العقلي مشروع فكري محض يتم بمعزل عن المجتمع ونزاعاته المبررة. وبالطبع فإن الجابري لا يترك الأمور عارية بهذه الصورة الفاضحة، وإنما يلجأ فيما بعد إلى سترها بأقوال تؤكد علاقة الثقافة، ومن ثم العقل القومي، بالسياسة ونزاعاتها. لكن هذه الأقوال لا تنفي المنطويات المذكورة للسؤال المطروح ولا تبرز تأويلاً آخر له يضي عليه نوعاً من المادية والواقعية، وإنما تعمل فقط على ستر عوراته الفاضحة وحمايته من سفير الواقع الحي.

ويمضي الجابري بعد ذلك (في الفقرة الثانية) ليؤكد أن المشكلة لا تكمن في غياب نقد العقل العربي لذاته في القرن الأخير، الذي كان أحوج ما يكون إلى مثل هذا النقد، وإنما تكمن أيضاً فيما تراكم في هذا العقل من عنف "القراءات" المختلفة للثقافة العربية وتاريخها، الأمر الذي يوجب تحرير هذا العقل من رجس هذه القراءات حتى يتسنى له أن يبدأ رحلة النقد الذاتي المرجوة. إذ يقول الجابري: "لقد تم خلال المئة سنة الماضية تكريس تصورات وآراء ونظريات حول الثقافة العربية بمختلف فروعها مما رسم قراءات معينة لتاريخ هذه الثقافة، قراءات استشراقية أو سلفية أو قوموية أو يسراوية توجهها نماذج سابقة، أو شواغل أيديولوجية ظرفية جامحة، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن "تكتشفه"، أو "تبرهن" عليه.

إن الجابري يرفض هذه القراءات جميعاً لأنها قراءات أيديولوجية لا تريد

الكشف عن حقيقة ما "تدرسه"، وإنما تريد أن تؤكد وجودها وتعيد إنتاج نفسها بتزوير ما تدرسه وتشكيله وفق مبادئها وأصولها. فليكن! هذا من حقه. من حق الجابري أن يرفضها لأنها أيديولوجية، لأنها ليست "علمية". ولكن ما البديل الذي يقدمه الجابري؟ لنن لم يكن البديل مجرد قراءة أيديولوجية أخرى تكتشف ما تريده في موضوعها، فلا بد أن يكون بديلاً علمياً. ولكن، هل يقدم الجابري بديلاً علمياً؟ وهل يحدد المقومات الأنطولوجية والإبيستيمولوجية لبديله، والتي تجعله علمياً؟

يقول الجابري في هذا الصدد: "ولما كان العقل العربي الذي نمنيه هنا هو العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فإن عملية النقد المطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من إसार القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة".

هنا تظهر هيغلية الجابري في عريها. فالعقل العربي هو الذي ينتج الثقافة العربية التي يتكون هذا العقل ويتشكل داخلها. فالملاقة بين العقل العربي والثقافة العربية هي علاقة تماثل، تماماً كما هو الحال مع الملاقة بين الذات والموضوع (الروح والطبيعة) لدى هيغل. إن هذا العقل القومي إذاً هو كائن واقعي موجود في قلب الثقافة العربية، في قلب بناء أنتجه هو. الثقافة العربية إذاً ليست نتاج الأمة العربية في تفاعلاتها مع بعضها ومع غيرها من الأمم ومع الطبيعة، وإنما هي نتاج عقل عربي قائم في ذاته، له آلياته ومفهوماته وتصورات ومقوماته الخاصة به. ها إننا نمود إلى هيغل، إلى روح العالم بعد أن قلصه الجابري إلى روح العرب.

وأين البديل العلمي الذي يقدمه الجابري؟ إنه يريدنا أن نتخلى عن القراءات

الرئيسية المذكورة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها. ولكن أليس هذا بالضبط ما تدعيه أيضاً القراءات المرفوضة منه؟ وعلى أي حال، فهل يمكن ممارسة النظر في موضوع ما من دون منصة ينظر منها؟ هل يمكن استئناف النظر في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها من دون منهجية بحث تفترض أنطولوجيا وإبيستمولوجيا محددين؟ ما القراءات البديلة التي يقدمها الجابري؟ إنه في الواقع لا يتعدى تقديم نوع من الهيغلية المبسطة القومية الحدود والآفاق.

لكن الجابري يدرك جيداً أن ترك المسألة مطروحة على تلك الصورة الهيغلية المبسطة لا تقنع أحداً في النهاية. فإذا أراد بعض الناس أن "يزردوها" في بيئة تنبض سياسة كالبينة العربية، فلا بد أن يستر عوراتها برداء سياسي. وسبيله إلى ذلك إقامة علاقة تماثل بين الثقافة والسياسة. فنراه يقول: "وإذا كانت الثقافة، أية ثقافة، هي في جوهرها عملية سياسية..."

من الواضح أن الجابري بقوله هذا يريد أن يضيف نوعاً من الرزانة المادية الواقعية على مثاليته الصارخه، لكنه يخطئ الهدف. فهل إن الثقافة في جوهرها سياسة؟ إنها بالتأكيد اجتماعية، بمعنى أن هناك علاقات اجتماعية خاصة هي علاقات الإنتاج الثقافي التي تنتظم ضمنها قوى الإنتاج الثقافي. وعلى هذا الأساس فإن هناك علاقات بنيوية معينة تربط بين المستوى الثقافي وباقي مستويات الكل الاجتماعي. أما القول بأن الثقافة هي في جوهرها عملية سياسية، فإنه قول ينم عن نزعة اختزالية ضارة ومشوّهة للأمور.

ويرى الجابري أن الجوهر السياسي للثقافة هو أساس العلاقة العضوية بين الأيديولوجي والإبيستمولوجي في الثقافة العربية. وأظنه يعني أن هناك علاقة عضوية بين الفكر المجرد والصراعات الأيديولوجية المباشرة في الحضارة العربية. ولا أخفي أنني أجد هذا الطرح للمسألة مثيراً للدهشة والاضطراب.

فبإقامة علاقة بين الأيديولوجي والإيستيمولوجي، فإن الجابري يفرق ويميز بينهما كيانياً. ولكن هل يمكن التمييز بينهما على هذا النحو؟ هل هناك شيء اسمه الإيستيمولوجيا بمعزل عن الأيديولوجيا؟ أم هل إن الإيستيمولوجيا هي بالضرورة أيديولوجية، بمعنى أن الأيديولوجيا تدخل في تركيبها جوهرياً وكيانياً؟ من الملاحظ أن هناك فصلاً تعسفياً بينهما في الجابري. وهذا ما يتضح تفصيلاً في الفصل الأول من كتاب "تكوين العقل العربي".

وينتهي الجابري تقديمه لكتاب "تكوين العقل العربي" بتناقض يصعب تفسيره. فهو يدعي أنه يتكلم عن الماضي حيادياً وأنه لا ينتصر لطرف على آخر. فالماضي ملك للجميع، على حد تعبيره، وينبغي أن تكون صراعاته وراء الجميع، لا معهم ولا أمامهم. (لماذا؟ لا ندري، خصوصاً في ضوء قوله إن العقل العربي، موضوع نقده، قد تشكل وتكون في الماضي). ثم نراه يعود ليقول: "نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلاً أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية، من نفسها. إن موضوعنا ليس موضوعاً لنا إلا بمقدار ما تكون الذات موضوعاً لنفسها في عملية النقد الذاتي". كيف بالله نوفق بين القولين؟ فما دام أن المسألة تتمثل في التسليط النقدي للذات القومية بوصفها فعلاً على الذات القومية بوصفها تجسيدا ثقافياً، فكيف يمكن أن تكون صراعات ماضي هذه الذات وراء الجميع، لا معهم ولا أمامهم؟

إن الجابري يحاول أن يقنعنا أن سلسلة كتبه الموسومة بـ "نقد العقل العربي" هي في جوهرها تجسيد لاستقراء العقل العربي لذاته. لكن الواقع غير ذلك تماماً. فالواقع هو أن مثقفاً عربياً في بيئة اجتماعية معينة (المغرب العربي) وذا تكوين ذهني اجتماعي معين ووظيفة ثقافية معينة يستقرئ تاريخ الثقافة العربية بصورة معينة تعكس انتماءه التاريخي الاجتماعي، لا أكثر ولا أقل.

لقد أبرزنا، عن طريق إجراء تشخيص مفصل لبعض الشيء للتقديم في كتاب

الجابري "تكوين العقل العربي"، نزعتين: المثالية الصارخة، ومحاولة ستر هذه العمرة بأقوال مادية أو شبه مادية متناقضة مع بعضها. وسنبين لاحقاً كيف تحدد هاتان النزعتان بناء الكتاب برمته.

(٣)

أسطورة العقل العربي

هناك شوق واضح في الجابري لاستعمال المفهومات المثالية التقليدية وتطبيقها على الثقافات المختلفة وللغوص في التصورات المثالية المختلفة للإنتاج الثقافي. لكن طبيعة العصر والبيئة الاجتماعية تحد قليلاً من هذا الشوق الجامح فيضطر إلى اللجوء إلى أحابيل أيديولوجية معينة لتمرير مثاليته. وعلى سبيل المثال، فهو يبدأ الفصل الأول من كتابه "تكوين العقل العربي"، الموسوم بـ "عقل... ثقافة"، بطرح مجموعة من الأسئلة المشروعة والمادية الطابع بصدد مفهوم "العقل العربي" والتي تثير الشك حول علمية هذا المفهوم. بيد أن طرح هذه الأسئلة لا يشكل مقدمة للإجابة عنها ونقد مفهوم "العقل العربي" في ضوءها، وإنما يشكل مقدمة للابتعاد عنها نحو مزيد من المفهومات المثالية حتى يصل إلى تهميش هذه الأسئلة وإهمالها من دون تقديم أي إجابة عنها، حيث يقول: "إن ترجمة كلمة "عقل" بعبارة "الفكر بوصفه أداة للتفكير"... هي خطوة أولى لا لأنها تجيب عن الأسئلة الجانبية التي سبقت إثارتها في مستهل هذا الفصل، بل لأنها تطرح أسئلة بديلة أكثر التصاقاً بالموضوع وأكثر تعبيراً عن تعقيداته". هكذا، وبهذه السهولة النسبية، يتخلص الجابري من الأسئلة العلمية التي يستهل بها الفصل الأول. فهو بهذه الأحبولة يطهر ذاته من ذنب مثاليته ويوهم القارئ بأن طرحه يستوعب هذه الأسئلة والاعتراضات وبأنه، من ثم، مادي علمي في جوهره، وإن كان مختلفاً عن الطروحات المادية العلمية المعهودة لكونه طرحاً أصيلاً.

وكيف يبرر الجابري استعماله مفهوم "العقل العربي" بدلاً من المفهوم الأكثر

شيوعاً وعلمية، "الفكر العربي"؟

يقول الجابري إنه لو استعمل تعبير "الفكر العربي" بدلاً من تعبير "العقل العربي" لوفر على نفسه عبء طرح الأسئلة التي استهل بها الفصل الأول وعبء تبرير استعمال التعبير. لكنه لو فعل ذلك لأعطى فكرة للقارئ أبعد ما تكون عن مضمونه. فالفكر العربي في الاستعمال الشائع يعني مضمون فكر العرب ومحتواه، أي مجمل الآراء والأفكار التي يعبر بها العرب عن همومهم ومشاكلهم وقيمهم ومعتقداتهم وهواجسهم. وبهذا المعنى، فإن الفكر والآيديولوجيا هما اسمان لمسمى واحد. ويؤكد الجابري أن الفكر بهذا المعنى (أي الآيديولوجيا) ليس هو الموضوع الذي يعنى به كتاب "تكوين العقل العربي"؟

ولكن لاحظوا ما يقوله الجابري هنا. إنه يقول إن الفكر بوصفه محتوى ومضموناً هو الآيديولوجيا في الوقت الذي يوسع مفهومها إلى حد إلغاء معناها المحدد وإذابته في مفهوم واسع عريض. إنه يبعدها عن جوهرها المتمثل في الفعل الإبيستيمولوجي وفي الوقت ذاته يحيلها إلى لا شيء بتوسيع مفهومها إلى كل شيء في حقل معين. ويمضي الجابري ليقول إن ما يهمه حقاً في كتاب "تكوين العقل العربي" هو ليس الأفكار ذاتها، وإنما الأداة المنتجة لهذه الأفكار. وكان من الأدق علمياً لو قال إن اهتمامه يتركز على عملية إنتاج (خلق، توليد) المعرفة والفكر. فالبدء بالكلام عن الأداة المنتجة للفكر يفترض أنموذجاً "أدواتياً" لإنتاج المعرفة محدود الفاعلية والتطبيق. أما عملية إنتاج المعرفة، فهي عملية معقدة جداً تحتاج إلى عدة نماذج لاستيعابها. ومن الواضح أن الجابري يتجنب طرح المسألة على هذا النحو العلمي (طرح مسألة إنتاج المعرفة في الحضارة العربية الإسلامية على وجه التحديد) لأنه يريد تمرير تصوره المثالي المتجسد في مفهوم "العقل العربي". فشكل طرحه المسألة هو في حد ذاته مثالي مغيب للواقع. ولو أنه طرح المسألة على أنها مسألة معالجة عملية إنتاج المعرفة في الحضارة العربية الإسلامية لاتضحت خصوصية مشروع كتابه منذ البداية ومن دون كل هذا اللف والدوران الذي نجده في "تكوين العقل العربي". فالهدف في هذه الحال ليس دراسة الأفكار والآراء التي سادت

الحضارة العربية الإسلامية في الحقب المختلفة، وإنما هو دراسة كيفية إنتاج المعرفة وأرضيته في هذه الحضارة. لكن الجابري يشاء أن يعقد المسألة بالقول إنه لا يريد دراسة مضمون الفكر العربي، أي الأيديولوجيا العربية، وإنما يريد دراسة الأداة المنتجة لهذا الفكر. لاحظ أنه لا يريد دراسة مضمون الفكر العربي، أي الأيديولوجيا العربية، وإنما يريد دراسة أدوات إنتاج هذا الفكر، وإنما الأداة المنتجة، بمعنى أن الأداة في حد ذاتها هي التي تنتج الفكر، وهي فكرة تحمل بين ثناياها نظرة تشيئية لإنتاج الفكر.

وما هي هذه الأداة؟ إنها فكر؛ إنها الفكر بوصفه أداة. فلدينا إذاً الأنموذج الآتي: الفكر بوصفه أداة مقابل الفكر بوصفه أيديولوجيا. وكأن الجابري يدرك لا معقولة هذا الأنموذج، فيسارع إلى القول إن هذا التمييز بين الفكر بوصفه أداة والفكر بوصفه أيديولوجيا هو تمييز مصطنع تماماً، "مثلاً هو مصطنع ذلك التمييز الذي كان الفلاسفة القدماء يقيمونه بين العقل والمعقولات" (ص ١٢). وهكذا يوقع الجابري نفسه في تناقض كبير. فهو يؤكد من جهة أنه لا يعنى بالفكر بوصفه محتوى (بالأيديولوجيا) في كتابه "تكوين العقل العربي". وهو من جهة أخرى يؤكد أن التمييز الذي أقامه هو، والذي يقوم عليه كتابه برمته، هو تمييز مصطنع. وكيف يخرج نفسه من هذا التناقض؟... بالقول إن التمييز المطروح هو ضروري برغم أنه مصطنع، وأنه تمييز منهجي وليس ميتافيزيقياً (كما هو الحال في الفلسفة القديمة). هكذا يظن الجابري أنه يخرج نفسه من مأزقه الذي صنعه بيديه. وهو بالطبع مخرج وهمي لمأزقه. فالمخرج الحقيقي مغيب بالضرورة من فكر الجابري المثالي لأنه مخرج مادي علمي.

وبعد أن "يحدد" الجابري طبيعة موضوعه، يمضي "لتحديد" الخصوصية القومية للأداة المنتجة للفكر. وكيف يحدد ذلك؟... بالقول إن الفكر "هو دوماً نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه... فالفكر العربي مثلاً هو عربي ليس فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها

جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه" (ص ١٢). نلاحظ هنا أيضاً كيف أن الأسلوب التجريدي المثالي الذي يعالج به الجابري الفكر والطريقة التي يعزل بها الفكر عن أساسه المادي الاجتماعي يضطرانه إلى استخدام خصوصيته من خارجه. فبدلاً من إرجاع هذه الخصوصية إلى كون الفكر العربي هو نتاج عقول يحتل أصحابها مواقع معينة في التشكيلة الاجتماعية التي ينتمون إليها وتربطهم معاً علاقات اجتماعية موضوعية وموروثة، فإنه يرجعها إلى احتكاك الفكر مع محيطه الاجتماعي الثقافي، وكأن هذا الفكر ينتج أولاً بمعزل عن هذا المحيط ثم يدخل في احتكاك معه. فهناك فصل ميكانيكي واضح بين الفكر ومحيطه. وبدلاً من القول بأن خصوصية تطور التشكيلات الاجتماعية العربية ساهمت في تشكيل عائلة من الطرق والأساليب الخاصة في التفكير لدى أبناء هذه التشكيلات، فإن الجابري يقول بأن الفكر العربي يكتسب عروبوته من جوهر (ثابت) للعروبة مطبوع في أسلوب معين في التفكير نشأ في الثقافة العربية.

ويمضي الجابري في تأكيد بديهية مفادها أن العامل الحاسم في تحديد عروبة الفكر وانتمائه للفكر العربي ليس طبيعة القضايا التي يعالجها. فالمفكر العربي قد يعنى بقضايا الثقافة الأوروبية من دون أن يعني ذلك أنه مفكر أوروبي. والعكس صحيح. فالمستشرق معني بالثقافة العربية بصفة أساسية، لكن ذلك لا يجعل منه مفكراً عربياً. فالعامل الحاسم في تحديد عروبة المفكر هو كونه يفكر في داخل الثقافة العربية. " والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها" (ص ١٣). والتفكير "بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحدائياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات الثقافة" (ص ١٣).

وهنا أيضاً يغيب الجابري حقيقة مادية جوهرية تبرز في معرض الإجابة عن السؤال الآتي: ما الذي يضمن التفكير عبر منظومة مرجعية ثقافية معينة؟ هل هي مسألة اختيارية؟ هل يختار المفكر المعني (وهو مغيب في الجابري) أن يفكر عبر

منظومة مرجعية ثقافية معينة؟ من الواضح أن المسألة الجوهرية هنا ليست التفكير عبر منظومة مرجعية، وإنما هي مسألة وعي المفكر العربي وطريقة تشكله اجتماعياً وتاريخياً. هذه هي المسألة الجوهرية: هل تشكل وعي المفكر في التشكيلة الاجتماعية العربية أم تشكل في بيئة اجتماعية ثقافية أخرى؟ فهذا الوعي هو الذي يجعل المفكر يفكر بصورة معينة تميزه عن مفكري حضارات ومجتمعات أخرى.

وهكذا، وبعد كل هذا "التحليل" واللف والدوران يصل الجابري إلى أرض الميعاد، إلى تعريف العقل العربي وتقديمه بالقول: إن العقل العربي هو "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات..." (ص ١٢). أما خصوصية هذه الثقافة فترجع إلى "المحيط الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي يتحدد به شعب ما أو مجموعة من الشعوب" (ص ١٢). وفوق هذا وذاك، فإن العقل العربي "تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها: الثقافة العربية الإسلامية" (صفحة ١٤). فالثقافة إذاً يصنعها العقل، والعقل تصنعه الثقافة كما الذات والموضوع لدى هيجل. فما شأن المحيط الجغرافي الاجتماعي بكل ذلك إذاً؟ إن كل إقحام مفاهيمي مباح لدى الجابري ما دام يكسب أسطورة العقل العربي هيبة مادية علمية تساعد في تمريرها إلى الأذهان عبر حشد الاعتراضات عليها.

(٤)

الجابري وعقلاً لا لاند

يلاحظ المرء عند قراءة "تكوين العقل العربي" لمحمد عابد الجابري أن القوة الدافعة لنمو النص لا تكمن في منطق محدد ذي دينامية داخلية معينة تنتج كل لحظة فيه اللحظة التي تليها، وإنما تكمن في التوتر القائم بين الطرح المثالي المبسط ومحاولة ستر عوراته بالأحبولات الأيديولوجية الهادفة إلى إكسابه هيبة مادية علمية. فكل مقولة يطرحها الجابري تحمل في طياتها من المآزق والتناقضات ما يدفعه إلى البحث باستمرار عن مخارج شكلية تستلهم في بعض الأحيان طروحات غيره من المفكرين.

وعلى سبيل المثال، يطرح الجابري مسألة إنتاج المعرفة في الحضارة العربية الإسلامية على صورة ثنائية الفكر بوصفه أداة منتجة والفكر بوصفه أيديولوجيا. لكنه يؤكد أيضاً أن هذه الثنائية مصطنعة وأن الفكر واحد في جوهره. وعلى هذا الأساس يتوقع المرء أن يثير هذا التصور أسئلة كالاتية: ما الجوانب في بنية الفكر والتي تخلق إمكانية أن يكون الفكر أداة للإنتاج النظري، ومن ثم تخلق إمكانية هذه الثنائية؟ وبعبارة أخرى، كيف يكون الفكر أداة للإنتاج النظري؟ كذلك، لئن كانت هذه الثنائية مصطنعة، فكيف يتطور الفكر؟ ألا يوحي طرح مسألة إنتاج المعرفة على هذا النحو بأن الفكر يتطور تلقائياً من ذاته؛ بأن جانبه الذي يمكنه من أن يكون أداة منتجة يؤثر عليه في اتجاه تطوره تلقائياً كما هو الحال مع روح العالم لدى هيغل؟ ألا

يشير هذا الطرح إلى مثالية مطلقة في التصور؟

ولكن، وبدلاً من إثارة هذه الأسئلة التي تنبع منطقياً وبصورة طبيعية من تصور الجابري لعملية إنتاج المعرفة، فإن الجابري "ينسى" اعتباره الثنائية المطروحة مصطنعة، فيطرح أسئلة تفترض وترسخ هذه الثنائية، كالاتية: "إذا كنا نعني بـ "العقل" : الفكر بوصفه أداة وليس بوصفه محتوى، فهل معنى ذلك أن "العقل" خال من كل محتوى؟ بل هل الفكر بهذا المعنى، أي بوصفه أداة لا غير خال هو نفسه من كل محتوى؟ أوليست الأداة - أي أداة- عبارة عن "شيء" مركب، ولا بد؟ أوليست كل أداة، مهما صغرت، عبارة عن جهاز أو بنية؟ ثم ألا يمكن التمييز في كل أداة، أو جهاز بين الفاعلية وما منه قوام هذه الفاعلية؟... (ص ١٥).

هكذا يحيل الجابري المجاز واقعاً ويستمد من ذلك طاقة لتحريك نصه وتطويره من جهة ولتحقيق أشواقه الفلسفية المثالية من جهة أخرى. لكن التعليق الذي يتلو هذه الأسئلة يأتي إجابة عن الأسئلة الحقيقية النابعة من الطرح الأصلي أكثر منه إجابة عن الأسئلة الوهمية النابعة من ترسيخ ثنائية الفكر.

يلجأ الجابري في رده عن الأسئلة المطروحة إلى أنموذج المفكر الفرنسي لالاند في إنتاج المعرفة. لماذا يلجأ إلى لالاند بالذات؟... لا ندري. إنه يلجأ إليه ويشرح أنموذجه وكأن هذا الأنموذج أمر مفروغ منه أو كأنه ينبع منطقياً وطبيعياً من الحجج التي يطرحها الجابري. لكنه في الواقع يلجأ إليه لأنه يرى في أنموذجه مخرجاً (وهيما بالطبع) للمأزق الذي أوقع نفسه فيه. والنقطة الأساسية في أنموذج لالاند أنه يقترح وجود عقليين، لا عقل واحد. فهناك العقل المكون (بكسر الواو) أو الفاعل وهناك العقل المكون (بفتح الواو) أو السائد. ونكتشف أن العقل الفاعل هو "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس" (ص ١٥).

أما العقل السائد، فهو "مجموع المبادئ والقواعد التي نتمدها في استدلالنا" (ص ١٥). هناك إذاً عقل لا تاريخي (العقل الفاعل) وهو واحد عند جميع الناس، الأمر الذي يشير إلى أنه تعبير عن فاعلية الدماغ وبنيته، وهي واحدة عند جميع بني البشر. وهناك أيضاً عقل تاريخي محدد ثقافياً (العقل السائد) يختلف من

أمة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر وقد يختلف من فرد إلى آخر. فالعقل الفاعل هو عقل إنساني عام يميز الإنسان عن الحيوان، عقل فويرباخي (نسبة إلى الفيلسوف فويرباخ) هو الجوهر الإنساني الكامن في كل فرد بشري. أما العقل السائد فهو عقل قومي يشكل قلب ثقافة الأمة وأساسها.

من الواضح أن أنموذج لالاند هذا ينطوي على فصل ميكانيكي تعسفي، أولاً بين الفاعلية والبنية، وثانياً بين البيولوجي والتاريخي، وثالثاً بين العام الإنساني والخاص القومي؛ هذا ناهيك بمثاليته الصارخة التي تحيل التاريخ إلى صراع غير دام بين عقليين. وكأن الجابري يلاحظ هذا الفصل الميكانيكي فيحاول رأب الصدع بالإشارة (على استحياء) إلى نوع من العلاقة الحميمة بين عقلي لالاند. إذ يقول: "ومع ذلك وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد بالنسبة لموضوعنا فيجب ألا نفعل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما. فمن جهة ليس العقل السائد شيئاً آخر غير تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وبنشئها العقل المكون (بكسر الواو) الفاعل، وهذا بتأكيد لالان نفسه: فالعقل السائد أي جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما، هو من إنتاج العقل الفاعل أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان، فمصدره إذاً في العقل نفسه لا خارجه، ومن جهة أخرى فالعقل المكون (بكسر الواو) الفاعل يفترض عقلاً مكوناً (بفتح الواو) كما يقول ليفي ستراوس. وهذا يعني أن النشاط العقلي الفاعل إنما يتم انطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد أي انطلاقاً من عقل سائد، الشيء الذي يغرينا على القول إن العقل العربي هو حتى في مظهره الفاعل من نتاج الثقافة العربية..." (ص ١٦).

ولكن إن كان الحال كذلك، إن كان هناك مثل هذه العلاقة الجلية العضوية بين "العقليين"، إن كان العقل الفاعل هو النشاط الذهني الفاعل وفق قواعد العقل السائد ومبادئه والمنطلق منها والعامل على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فلماذا نفترض وجود عقليين متميزين عن بعضهما، أحدهما لا تاريخي يميز الإنسان عن الحيوان والآخر تاريخي يميز قوماً عن آخرين؟ وكيف ينتج الواحد الآخر إذا كان الواحد لا تاريخياً والآخر تاريخياً؟ ألا ينفي هذا الطرح للعلاقة بين العقليين افتراض وجود عقليين وألا

يشير إلى أننا نتعامل هنا مع مظهرين لعقل واحد؟ بل ألا يعترف الجابري نفسه بذلك حين يقول عن العقل السائد: "فمصدره إذاً في العقل لا خارجه"، وحين يقول أيضاً: "... إن العقل العربي هو، حتى في مظهره الفاعل، من نتاج الثقافة العربية؟" ألا يؤدي هذا الطرح منطقياً إلى دغم العقليين معاً في عقل هيغلي تدفعه تناقضاته الداخلية إلى التطور والحركة، بمعنى تنبع فاعليته الدينامية من تناقضات نظامه المعرفي. يقول هيغل في كتابه "فلسفة التاريخ": "إن العقل Reason ... هو المادة Substance بالإضافة إلى كونه القوة اللانهائية؛ إنه مادته اللانهائية التي تشكل أرضية كل الحياة الروحية والطبيعية المنبثقة عنها، بالإضافة إلى الشكل اللانهائي الذي يحرك هذه المادة". ويقول أيضاً في الكتاب ذاته: "إن العقل هو مادة الكون التي يستمد الواقع منها وجوده وبقائه. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن العقل هو الطاقة اللانهائية للكون".... إلى أن يقول: "العقل هو مادته يسلمها إلى طاقته الفعالة لصوغها؛ فهو، بمكس الفعل المحدود، ليس في حاجة إلى شروط مادة خارجية من الوسائل القائمة يستمد منها الدعم وموضوعات نشاطه". أليس هذا التصور الهيجلي هو النتيجة المنطقية لما يقوله الجابري عن العلاقة بين عقلي لالاند؟

ولكن، ومع ذلك كله، فإن الجابري يصير على أنموذج لالاند وعلى عقلي لالاند. ومن الواضح أن إصراره على ذلك لا ينبع من منطق معين بقدر ما ينبع من مقتضيات وحاجات أيديولوجية معينة. ويتضح ذلك من الطريقة التي يسخر بها أنموذج لالاند لتبرير مشروعه الفكري الثقافي. ذلك أن هذا المشروع يتمثل في نقد العقل العربي. ولكن من يقوم بهذا النقد؟ إذا كان العقل العربي هو الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، وكان نقده نوعاً من الإنتاج النظري، ألا يعني ذلك أن نقد العقل العربي لا يمكن إلا أن يكون نقد العقل العربي لذاته؟ ولكن، إذا كان الحال كذلك، فإن المخرج المنطقي الوحيد هو المسار الذي اختطه هيغل والمتمثل في اعتباره كل تحديد نفيًا وكل حركة تعبيراً عن التوتر القائم بين المتناقضات. بيد أن هذا المخرج مرفوض من الجابري، أولاً لأنه يفترض الانحياز لطرف من أطراف النزاع في ثرائنا على حساب الأطراف الأخرى، وثانياً لأن الجابري لا يلجأ إلى الوسائل الفكرية العربية لنقد "العقل العربي"، وإنما يلجأ إلى الوسائل والأساليب الأوروبية الحديثة. وهكذا،

لا يبقى أمامه سوى "نسيان" ما قاله بصدد العلاقة الجدلية الحميمة بين عقلي لالاند والعودة إلى الأنموذج الأصلي الذي يفصل كيانياً وبنوياً بين العقليين. وفي هذه الحال، فإن العقل الفاعل هو العقل الناقد الذي "ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير، أو تحديث أو تجديد، العقل السائد القديم" (ص ١٦). ولماذا يلجأ العقل الفاعل إلى نقد العقل السائد، وعلى أي أساس يتم ذلك، ومن أين تنبثق فاعلية النقد هذه؟ ... لا أحد يدري. فكل ما يقدمه الجابري في هذا الصدد هو القول المتناقض مع نفسه الآتي: "وواضح أن عملية النقد هذه يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعليته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة نستقيها من هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم، الفكر الفلسفي والفكر العلمي" (ص ١٧).

إنه قول متناقض مع ذاته حتى النخاع. فهو ينص على أن النقد يجب أن يمارس داخل العقل العربي. لكنه ينص في الآن ذاته على أن عملية النقد هذه تنطوي على إغناء هذا العقل بمفاهيم واستشرافات نستقيها من هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم. بذلك، فإما أن نفترض أن العقل العربي هو من الرقي ما يكفل استيعابه للمفاهيم والاستشرافات المستقاة من الفكر الإنساني المتقدم، وعند ذاك فإنه لا يكون في حاجة إلى نقد شامل، وإما أن نفترض أن الأفراد المؤهلين لنقد العقل العربي ينبغي أن يخرجوا من إसार هذا العقل والارتقاء فوقه إلى مستوى الفكر الإنساني المتقدم حتى يتسنى لهم تعريته وتفعيله وحقنه بمفاهيم الفكر الإنساني المتقدم، وعند ذاك فإن عملية النقد لا تمارس داخل هذا العقل نفسه.

من ذلك يتضح أن الجابري ليس مفكراً منظراً بقدر ما هو أيديولوجي عقائدي. فليس هدفه بناء إطار نظري متماسك منطقياً من أجل استنطاق الواقع، وإنما يتمثل في تسخير أفكار ونماذج لا تربطها روابط منطقية محددة لتحقيق أغراض أيديولوجية (لا معرفية) مختلفة.

(٥)

عرقية الجابري

بعد أن "يوطد" الجابري مفهوم العقل العربي في الفصل الأول من كتابه "تكوين العقل العربي" ويبين أن العقل العربي هو أداة الإنتاج النظري في الثقافة العربية وأنه في الواقع عقلان (نظام معرفي سائد في فترة ما وفاعلية عقلية تعيد إنتاج النظام المعرفي أو تغييره) ، فإنه يشرع في الكشف عن الهيكل الأساسي للنظام المعرفي العربي. ويرى أن خير وسيلة لذلك هي مقارنة العقل العربي مع غيره من العقول الثقافية. فهو يرى أن الخطوة الأولى في تحديد العقل العربي تكمن في الكشف عن ضده أو أضداده من العقول الثقافية الأخرى. ونفاجأ بقول الجابري "إن كلمة "ضد" هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف" (ص ١٧). ولكن، إن كان الحال كذلك، فلماذا استعمل كلمة "ضد"؟ ألم يكن من الأدق والأجدي أن يستعمل مثلاً كلمة "الآخر"؟ لماذا يستعمل كلمة بغير معناها المتعارف عليه؟ من الواضح أن الجابري يلجأ إلى توكيد الأضداد في آن واحد في استعماله الكلمات لأنه لا يريد أن يحكمه منطق محدد، لا يريد أن يكون أسير منطق محدد في تنفيذ مشروعه الأيديولوجي.

وما هو "الضد" في هذه الحال؟ إنه العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث. "ولماذا فقط: العرب، واليونان، وأوروبا؟" (ص ١٧) ، كما يسأل الجابري نفسه... لأن "المعطيات التاريخية التي تتوفر عليها اليوم تضطرننا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوروبيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام

معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية "الإيحائية" التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية". (ص ١٧).

هكذا، بهذه السهولة والرعونة الفكرية، يعزز الجابري تحيزاً عرقياً أوروبياً المنبع والجنود، طالما جلدنا به الغربيون. إذ إن الغربيين لا يفتأون يروجون الفكرة العرقية بأنهم هم وحدهم القادرون على الإبداع النظري. أما الشعوب الأخرى، فهم إما نقلة (العرب) وإما مقلدون (اليابانيون). بل إن هذا الادعاء ورد جلياً صريحاً في كتاب هتلر "كفاحي"، وكان تعبيراً عن نزعة كاملة مسيطرة في الحضارة الغربية الحديثة. وبطبيعة الحال، فإن الجابري يدرك جيداً أن هذا التصور العرقي يخفق بصورة مريضة على الأقل عند تطبيقه على الحضارة العربية الإسلامية، التي يعرف عنها الجابري الكثير وبصورة تفصيلية. فهذه المعرفة التفصيلية ترغمه إرغاماً على إدراك قصور هذا التصور في تفسير الحضارة العربية الإسلامية. ولكن، ماذا يستنتج من هذا التناقض؟ إنه لا يستنتج أن التصور برمته هو تصور أيديولوجي هدفه طمس الحقائق والوقائع لا الكشف عنها، وإنما يبقى التصور كما هو ويعدله سطحياً بإدخال عنصر جديد عليه، هو الحضارة العربية الإسلامية. وهو بذلك يضرب عصافورين بحجر. فهو من جهة يحل إشكاله المتمثل بالتناظر بين التصور الغربي العرقي الفاضح وواقع حضارتنا، وهو، من جهة أخرى، يسد حاجة سيكولوجية ملحة تنشأ في العادة في صفوف بعض الشرائح الاجتماعية للأمم المقهورة والمظلومة؛ حاجة تلك الشرائح للتمسح بالسيد القاهر وتغيب الفروقات الجوهرية بين الطرفين، أي خداع المظلوم لذاته وإرضاء غروره وكبريائه وهمياً حتى يتسنى له أن يعيش مع نفسه من دون بذل الجهد اللازم لتحرير نفسه من قيودها المفروضة عليها فرضاً. إنها محاولة خفية لإرضاء السيد بإشعاره بالاستعداد للتضامن معه في مجابهة الشعوب المقهورة الأخرى، ومحاولة خلق الوهم لدى الذات بأنها تنتمي إلى نادي الأسياد الأوروبيين. وينبغي الإشارة هنا إلى أن الوقوع في شرك العرقية الأوروبية ليس مسألة عرضية، وإنما هو مسألة جوهرية تعبر عن خلل أساسي في منهجية التفكير والبحث.

فالمرء المدرك لطبيعة المعرفة وعلاقاتها البنيوية المتشعبة يدرك جيداً أن حضارة كالحضارة الصينية أنتجت تقانة متطورة لم تجد مثيلاً لها في أي من الحضارات ما قبل الرأسمالية لا يمكن إلا أن تكون قد أنتجت فكراً نظرياً متحرراً من السحر والخرافة. فالإنتاج التقاني لا يأتي من فراغ ولا يأتي بالصدفة، وإنما يعكس تطور قوى الإنتاج التي يشكل الإنتاج المعرفي بصورة عامة جزءاً لا يتجزأ منها. فليس من المعقول أن تنتج الحضارة الصينية ما أنتجته من تقانة متطورة منظمة من دون أساس معرفي نظري منظم متحرر من السحر والخرافة. وبالفعل، فإذا ما دققنا النظر في منتجات هذه الحضارة العظيمة وجدنا فيها بناءً فكرياً (فلسفياً وعلمياً) مهيئاً لا يقل تنوعاً وتشعباً ورقياً عن نظيره اليوناني والعربي.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فمن الخطأ النظر إلى الحضارات الإنسانية بمعزل عن بعضها وكأنها وحدات مستقلة قائمة في ذاتها، وخصوصاً فيما يتعلق بالإنتاج الفكري. فلولا التراكم المعرفي الإمبريقي الكبير الذي أنجزته الحضارات المصرية والبابلية، ما تسنى للإغريق أن ينجزوا ثورتهم النظرية المتمثلة بصورة أساسية في خلق الرياضيات والفلسفة. ومن هذا المنظور، فإن الحضارة الإغريقية هي النتيجة (والتكلمة) المنطقية الجدلية للحضارتين المصرية والبابلية. وقد دلت الدراسات الحديثة في تاريخ الحضارات أن الثورة النظرية المذكورة بدأت في الواقع (وخصوصاً في مجال الرياضيات) في الحضارتين المصرية والبابلية. لكن ظروفها مادية حالت دون اكتمالها في هاتين الحضارتين، ومكنت الحضارة الإغريقية اليانعة من استثمار الإنجازات الماضية وتطويرها وتفصيلها. فمن الخطأ إذاً أخذ حضارات حوض البحر المتوسط بمعزل عن بعضها، على غرار ما يفعله التيار الفكري السائد في الغرب، والذي يعتبر الحضارة الإغريقية جزءاً عضوياً مما يسمى الحضارة الغربية، بدلاً من اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من منظومة حضارات حوض المتوسط.

وقل الشيء ذاته عن الحضارة العربية الإسلامية. فهي امتداد طبيعي للحضارة الهلنستية التي سادت مصر وبلاد الشام بصورة خاصة. ويمكن اعتبارها الوريث "الشرعي" لهذه الحضارة. ومن العبث النظر إليها بمعزل عن هذه الحضارة

بالذات.

ومع ذلك نجد الجابري يقول: "صحيح أنه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة، وصحيح كذلك أن شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته. ولكن صحيح أن البنية العامة لثقافات هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي - حسب معلوماتنا الراهنة - بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها". (ص ١٧).

والخطأ الأول في هذه الفقرة هو وضع حضارتي مصر وبابل جنباً إلى جنب مع حضارتي الهند والصين، بدلاً من وضعهما جنباً إلى جنب مع الحضارة الإغريقية. فكما أسلفت، فإن الفصل بين حضارات ما يسمى "الشرق الأوسط" وحضارات الساحل الجنوبي لأوروبا هو فصل تعسفي يناقض وقائع تاريخ المنطقة. فلو قارن الجابري منظومة حضارات حوض المتوسط مع الحضارة الصينية، لكان الأمر مفهوماً. أما وضع الهند والصين مع مصر وبابل في سلة واحدة، فأمر يثير العجب حقاً. فكأنني به هنا يقارن بين مرحلة حضارية لمنظومة حضارية ما وحضارة أخرى بجميع مراحلها؛ وكأنني به يقارن بين طفولة شخص والحياة المديدة لشخص آخر. إنه خلط منطقي واضح يعكس الإصرار على توكيد وهم أيديولوجي معين.

والخطأ الثاني يتمثل في اعتبار الحضارات القديمة، عدا عن الإغريقية والعربية الإسلامية، ذات بنى يشكل السحر، لا العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها. والحق أن هذا السمة ملازمة للحضارات ما قبل الرأسمالية جميعاً، بما في ذلك الحضارة الإغريقية والحضارة العربية الإسلامية، برغم الطفرات العقلانية التي شهدتها هذه الحضارات في هذه المرحلة من نموها أو تلك. فالعلم لم يشكل مبدأ فعل الحضارتين الإغريقية والعربية الإسلامية أو مبدأ نموها. فأول حضارة شكل العلم روحها وأساس نموها الاقتصادي والفكري هي الحضارة الرأسمالية الحديثة التي بزغت شمسها في أوروبا الغربية. فهي أول حضارة استطاعت أن تتغلب فيها العقلانية العلمية على الفكر الغيبي وأن تتحول إلى تيار اجتماعي جارف ومهيمن على شتى صعد الحياة الاجتماعية. أما الحضارتان الإغريقية والعربية الإسلامية،

فقد برز في كل منهما تيار عقلاني علمي دافق، لكنه لم يستمر طويلاً ولم يتحول إلى تيار جارف مهيم، وإنما ما لبث أن هزم على يدي قوى الاستبداد والإقطاع. وحتى في عصره الذهبي، فقد ظل هذا التيار في الحضارات ما قبل الرأسمالية مكبلاً ومحدود الأثر ضمن حدود معينة. فلم تبرز قوى في تلك المجتمعات قادرة على تحويله إلى تيار جارف يكسر هذه الحدود. ولا تختلف الحضارتان الإغريقية والعربية الإسلامية كثيراً في هذا الصدد عن الحضارات الأخرى ما قبل الرأسمالية؛ هذا بالطبع إذا تدبرنا هذه الحضارات لا في مرحلة معينة في تطورها، وإنما في مجمل تطورها قبل تحولها إلى الرأسمالية أو الاشتراكية.

ويختتم الجابري تعليقه على خصوصية الحضارات اليونانية والعربية والأوروبية بالقول: "إن الحضارات الثلاث... هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضاً نظريات في العلم، إنها وحدها - في حدود ما نعلم - التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل التفكير في العقل". (ص ١٨).

ونحن نقول إنه لا يمكن إنتاج علم من دون إنتاج مواز لنظريات في العلم، ولا يمكن التفكير بالعقل من دون التفكير في العقل. فهناك علاقة جدلية بين النمطين من الإنتاج الفكري. لذلك نجد الفلسفة ملازمة للعلم أنى انبتق، والعكس بالعكس. بل إن الفلسفة والعلم ينشآن في بادئ الأمر مندغمين معاً، ولا ينفصلان نسبياً عن بعضهما إلا فيما بعد، أي بعد تطور معين لتقسيم العمل المعرفي. فالعلم لا ينتج عشوائياً ولا اعتباطاً ولا بالصدفة، وإنما ينتج وفق منهجية عريضة معينة. والذي يؤسس هذه المنهجية هي الفلسفة، بمعنى أن بروز هذه المنهجية يستلزم تربة فلسفية معينة وتطوراً فلسفياً معيناً.

(٦)

لوي التوسير أم محمد عابد الجابري

في الفصل السابق أشرنا إلى أن هناك نزعة عرقية خطيرة في فكر محمد عابد الجابري، وبخاصة في نظريته إلى الثقافات والفلسفات. فهو يزعم أن الثقافات الوحيدة التي تمحورت حول العلم والعقلانية المصاحبة للعلم، والتي استطاعت إنتاج معرفة نظرية بصورة متواصلة ومنسجمة مع ذاتها ومنظمة، هي الثقافات العربية (الإسلامية) والإغريقية والأوروبية الحديثة. وهو لا ينفي أن بعض الثقافات الأخرى قد ساهمت في إنتاج العلم، لكنه يزعم أن الثقافات العربية والإغريقية والأوروبية تميزت أولاً في أن العلم احتل فيها مركز الصدارة، أو على الأقل مركزاً لا يقل أهمية عن المركز الذي احتله السحر، وثانياً في أن الثقافات الثلاث المتميزة هي وحدها التي لم تكتف بإنتاج العلم، وإنما عمدت أيضاً إلى إنتاج نظريات في العلم؛ بمعنى أنها لم تكتف بالتفكير بالعقل، وإنما عمدت أيضاً إلى التفكير في العقل. وتساءلنا في نهاية الفصل السابق عما إذا كان ذلك ممكناً بالفعل؛ عما إذا كان من الممكن إنتاج علم من دون فلسفة، وعما إذا كان من الممكن التفكير بالعقل من دون تفكير في العقل. وكان جوابنا أن الفصل بين التفكيرين أو بين العلم والفلسفة على هذا النحو هو فصل تمسفي يناقض منطق الإنتاج النظري وواقع التاريخ كليهما. وقد يكون من المفيد هنا أن نناقش هذه المقولة ونلقي بعض الضوء على أسسها ومقدماتها.

أولاً ينبغي الانتباه إلى أن الفلسفة والعلم لم ينشأ منفصلين عن بعضهما، وإنما

نشأ مندغمين معاً في بناء نظري واحد. ولئن استقلا نسبياً عن بعضهما فيما بعد، فقد جاء هذا الاستقلال نتيجة طبيعة لتطور العمل الاجتماعي وتشعبه. هذه واقعة تاريخية نشاهدها بجلاء في الحضارات ما قبل الرأسمالية، وفي مقدمتها الحضارة الإغريقية القديمة والحضارة العربية الإسلامية، وفي المراحل الأولى من بناء العلم الحديث؛ نشاهدها بجلاء في الأيونيين الإغريق وأرسطوطاليس وفي ابن سينا والرازي وفي ديكارت وغاليليو سواء بسواء. فقد مارس أولئك الباحثون الفلسفة والفيزياء والكيمياء والرياضيات والطب والهندسة في آن واحد، ولم تكن هذه الممارسات المتنوعة مستقلة عن بعضها، وإنما كانت مترابطة معاً ضمن رؤية وإطار فكري محددين. وهكذا، فإن الوقائع التاريخية في حد ذاتها تشير إلى ترابط عضوي جوهري بين التفكير بالعقل والتفكير في العقل، وإلى أن الواحد لا ينشأ بمعزل عن الآخر. ونحن لا نعني بالعلم هنا مجموعة من المعارف الإمبريقية المباشرة التي تجنيها جماعة بشرية من ممارساتها العملية وتجسدها في هذه الممارسات. فالعلم ليس كومة من المعلومات، كما يقول بوانكاريه. لكننا نعني به منظومة من آليات إنتاج المعرفة تقع خارج الممارسة العملية اليومية، وإن كانت تؤثر فيها وتتأثر بها. ويمكن القول إن العلم ليس كومة من المعارف الإمبريقية، وإنما هو بناء نظري من المعارف الإمبريقية؛ بمعنى أن النظرية تشكل بمداداً جوهرياً من أبعاد العلم. وبهذا المعنى، فإن العلم قد نشأ ملازماً للفلسفة ومندغماً معها في بناء نظري واحد.

والنقطة الثانية في هذا المضمار هي أن النقد الفلسفي شرط أساسي لنشوء العلم وتأسيسه. فالعلم لا ينشأ من فراغ ولا عفواً، وإنما ينشأ على أرضية من النقد الفلسفي الموجه صوب الإطار الأيديولوجي السائد في المجتمع. فالعلم ليس مجرد رصد وتجميع للبيانات والقراءات الحسية، وإنما هو في جوهره منهجية للبحث والاستقصاء والاستجواب وإنتاج المعرفة المنظمة يفترض وجودها درجة معينة من النضج الفكري والحضاري وشروطاً أنطولوجية ومنطقية وإبستمولوجية معينة، وتربة فلسفية معينة. وبتعبير محمد عابد الجابري، فإن التفكير في العقل، بصورة أو أخرى، ينبغي أن يسبق التفكير بالعقل إذا أردنا لهذا الأخير أن يكون تفكيراً

علمياً. فالتفكير بالعقل، إذا كان تفكيراً منظماً ومنهجياً وواعياً، ينبع بالضرورة من التفكير في العقل. لذلك نجد أن العلم المنظم، كما عرفناه أعلاه، يأتي متأخراً وبعد تطور فلسفي ملموس. فالمعصر الذهبي للعلم الإغريقي جاء إثر تطور فلسفي مكثف في أيونيا وأثينا. إذ كان لا بد من تطور فلسفي نقدي معين يحرر منتجي الفكر من الموقفات الأيديولوجية المختلفة ويقودهم إلى إدراكات منهجية بصدد الطبيعة حتى يتسنى لهم استملاك المنهجية العلمية وممارستها. وقل الشيء ذاته عن العلم العربي. فلم تأت غرة العلم العربي (الحسن بن الهيثم والبيروني في علوم الطبيعة وابن خلدون في علوم الاجتماع) إلا بعد تطور فلسفي ملموس ومكثف.

ولعل المثل الأكبر في هذا المضمار هو العالم الإيطالي غاليليو غاليلي، الذي يعتبره الكثيرون مؤسس علم الفيزياء. فلم يقتصر إنجاز غاليليو على إجراء التجارب واكتشاف القوانين وصوغها، وإنما تركز في المقام الأول في إرساء دعائم المنهجية العلمية وتحرير منطق الممارسة العلمية من الشوائب الأيديولوجية والميتافيزيقية وبلورة الأسلوب العلمي في التعامل مع الطبيعة والتفكير في ظواهرها وتحديد اللغة الملائمة لوصف الطبيعة وتفسيرها. لكن غاليليو لم يحرز هذا الإنجاز الكبير بمعزل عن الفلسفة. فهو لم يبلور المنهجية العلمية بالصدفة ولا بصورة عفوية ولا بالتأمل والفطرة، وإنما أحرز ذلك بالنقد الفلسفي المكثف للأيديولوجيا السائدة في جامعات عصره، الأيديولوجيا الأرسطية السكولائية. فهو قد سلط الضوء، عن طريق حواراته المشهورة، على التناقضات الداخلية للمنهج الأرسطي في استنتاج الطبيعة وعلى التعارض بين بنية هذا المنهج ووظيفته المتمثلة في استكشاف الطبيعة وإنتاج المعرفة بصددها. وقد جاء تطوير المنهجية العلمية السليمة على يدي غاليليو كنتيجة لهذا النقد الفلسفي المكثف. ولكن يجدر التنبيه هنا إلى أن الأدوات الفلسفية التي استخدمها غاليليو في نقده لم تنبع من فراغ ولا من أهوائه الذاتية، وإنما استمدت من تراثه الفكري الحي وبيئته الحضارية المحددة، بيئة النهضة الأوروبية الزاخرة بالأفكار الحديثة والقديمة المتنوعة. وبتعبير آخر فإن حملة الإحياء للأفكار الإغريقية والرومانية والعربية وحملة تطبيق هذه الأفكار على أرض الواقع الأوروبي

الجديد، والتي شهدتها النهضة الأوروبية، شكلت التربة الفكرية التي نبتت فيها المنهجية العلمية ونشأ فيها العلم الحديث. ولئن كان غاليليو أنقى تجسيد لعملية النقد الفلسفي هذه، فعلى أن نتذكر أن هذه العملية شكلت حركة تاريخية جارفة ساهم فيها العديد من الفلاسفة والعلماء، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: ليوناردو دافنشي وكوبرنيكوس ومونتيني وفرانسيس بيكون وبرونو وديكارت وكبلر ونيوتن. والنقطة الأساسية هنا هي أن التفكير في العقل العلمي سبق التفكير بالعقل العلمي وتزامن معه.

ونرى الظاهرة ذاتها في حال علوم الاجتماع. فمؤسسو هذه العلوم فلاسفة إلى جانب كونهم علماء. فهم قد مارسوا الفلسفة بالجدية ذاتها التي مارسوا بها علومهم. وعلى سبيل المثال، فقد بدأ كارل ماركس حياته الفكرية فيلسوفاً. إذ تركزت أطروحته للدكتوراة حول الفلسفة الإغريقية ما بعد الأرسطية وشرح فيها هذه الفلسفة بدلالات هيغلية. وتلا ذلك بنقد مكثف للهيغلية بمختلف أوجهها، وبخاصة وجهها السياسي، ثم لفلسفة فويرباخ وغيره من الهيغليين الشباب. وقد أوصله هذا النقد إلى تبصرات منهجية تمثلت بصورة صارخة في أطروحاته حول فويرباخ عام ١٨٤٥، وشكلت هذه الأطروحات الأساس الفلسفي العملي للمادية التاريخية أو علم التشكيلات الاجتماعية. فالنقد الفلسفي المكثف للفكر السائد كان مقدمة ضرورية للمادية التاريخية التي تشكل منهجية معينة في استنتاج التاريخ وإنتاج المعرفة بصدده. فهنا أيضاً كان التفكير في العقل مقدمة ضرورية لممارسة التفكير بالعقل في حقل التاريخ.

والنقطة الثالثة في هذا المضمار هي أنه لا يمكن لعلم أن ينشأ من دون أن يحدث زلزالاً في الفلسفة ومن دون أن يحدث تغييرات جوهرية على الصعيد الفلسفي ويقود إلى خلق تربة فلسفية جديدة. فالثقافة التي تفلح في خلق علم تفلح بالضرورة في خلق فلسفة. ويرى الفيلسوف الفرنسي الراحل لوي ألتوسير في هذا المضمار أن كل ثورة تتم بموجبها ولادة علم تقود إلى ثورة فلسفية تتم بموجبها ولادة فلسفة كونية جديدة. ففتح قارة الرياضيات على يدي طاليس الأيوني قادت إلى الأفلاطونية.

وفتح قارة الطبيعة على يدي غاليليو قاد إلى الديكارتية والكانطية. أما فتح قارة التاريخ على يدي ماركس فقد قاد إلى فلسفة المادية الجدلية التي لم تكتمل بعد. ومع أننا قد نختلف مع التوسير في التفصيلات، إلا أننا نتفق معه في الفكرة الأساسية. فالعلوم تتأسس على تبصرات فلسفية تأتي كنتيجة لنقد فلسفي مكثف. لكن هذه التبصرات لا تشكل أساساً منيعاً لصرح العلم المهيب. فهي تظل عرضة لهجمات الأيديولوجيات والفلسفات غير العلمية. لذا، تبرز الحاجة بعد ولادة علم إلى بلورة هذه التبصرات في نظم فلسفية مفصلة ومنظرة جيداً تشكل أسساً منيعة للعلم المعني. وهذا يفسر الملاحظة الألتوسيرية بأن ولادة علم يتبعه ولادة نظام فلسفي مناظر، وأن العلم يسعى باستمرار إلى توليد فلسفات جديدة.

وهكذا يتبين لنا مدى بعد ادعاء الجابري بصدد العلاقة بين العلم والفلسفة عن الواقع. إذ، ثمة علاقة جدلية جوهرية بين العلم والفلسفة تجعل وجود الواحد من دون الآخر ضرباً من التفكير الميكانيكي ووهماً ضاراً استعمله الجابري لدعم تصور عرقي يتناقض مع وقائع التاريخ ومنطقه.

(٧)

البنية التاريخية للفلسفة الغربية وفق الجابري

هناك سمة بارزة يتسم بها خطاب الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي"، وبخاصة في تناوله الفلسفة وتاريخها، وهي الانتقائية الشديدة، أي المزاجية الأيديولوجية في انتقاء المادة الخام للفكر. ولهذه السمة دور أساسي في جعل خطاب الجابري خطاباً أيديولوجياً لا علمياً وربما ما قبل علمي. وهي تجعل من الجابري مبشراً أيديولوجياً أكثر منه عالماً أو مفكراً. فالجابري لا يتبع المنهجية والأساليب العلمية في صوغ أحكامه واستنتاجاته. فهو لا يستنتج فرضياته من أعمال الفكر في مادته الخام (أو بالأحرى في أكبر قدر من المادة الخام يمكن الحصول عليه)، ولا يختبر صحة هذه الفرضيات بالبحث عن مزيد من الوقائع والدلائل والشواهد، وإنما ينتج فرضياته أيديولوجياً، أي يضعها انطلاقاً من مواقف وحاجات أيديولوجية معينة لا تمت بصلة مباشرة إلى المادة الخام للفكر، ثم يعمد إلى انتقاء ما يلائم هذه الفرضيات من المادة الخام التي في حوزته لبيان صحتها ومقوليتها. وهذا بالضبط هو الأسلوب السكولائي في إنتاج "المعرفة"، والذي كان متبعاً في العصور الوسطى الأوروبية ما قبل الثورة العلمية، والذي نقده غاليليو ببراءة في حواراته وأسس المنهجية العلمية على أنقاضه. ولنر كيف يمارس الجابري ذلك في تناوله الفلسفة الإغريقية والأوروبية الحديثة في "تكوين العقل العربي". ولنر أولاً كيف يتناول الجابري هذه الفلسفة وكيف يقارنها مع الفلسفة العربية الإسلامية.

يرى الجابري أن الفلسفة الأوروبية الحديثة هي امتداد في جوهرها للفلسفة الإغريقية. فهما تشتركان معا، أولاً في تصورهما لمعنى العقل واستعمالهما مفهوم العقل، وثانياً في تصورهما لموقع العقل في "نظام الواقع"، وثالثاً في تصورهما للأولويات والأساسيات في نظام الواقع، الذي يرى الجابري، متبعاً كوسدورف، أنه يتشكل من ثلاثة مستويات أساسية، هي الله والإنسان والعالم. إذ يرى الجابري أن الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الأوروبية كلتيهما تفهم العقل بدلالة النظام والترتيب بين الأشياء وبدلالة الأحداث وعللها. "فالفضل العقلي الجدير بهذا الاسم (العقل) هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء" (ص ٢٠). فوفق هاتين الفلسفتين، فإن العقل في جانبه الموضوعي هو نظام وترتيب وسبب، وهو، في جانبه الذاتي، إدراك للعلاقات والبنى والأسباب. وبصورة خاصة، فإن العقل هو أساس الطبيعة والإنسان كليهما. فالعقل هو بنية الطبيعة (هيراقليطس) أو بانيها (أناكساجورس). أما الإنسان فهو قبس من العقل. من ثم فإن هناك تجانساً بين الإنسان والطبيعة أساسه العقل الكلي. فالعقل في الثقافتين الإغريقية والأوروبية يرتبط بصورة عضوية بالنظام والترتيب والأسباب في الطبيعة وإدراك تلك من جانب الإنسان. ويرى الجابري أن هذا التصور لمعنى العقل وموقعه في نظام الواقع هو ثابت جوهرى من ثوابت العقل اليوناني، الأوروبي. إذ يقول:

"لقد بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على القديم متمسكاً بفكرة العقل الكوني متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري... ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة... إن كلمة *raison* (عقل، بالفرنسية) تدل تارة على ملكة للكائن العاقل، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض، بحيث يمكن القول إن عقل الإنسان (أو العقل الذاتي) يتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي)". (ص ٢٠).

ويرى الجابري أن هذا المعنى نشأ أول ما نشأ في الفكر الإغريقي على أيدي هيراقليطس وأناكساجورس. فقد ارتأى هيراقليطس أن هناك عقلاً كلياً محابثاً للطبيعة أسماه اللوغس *Logos*. أما أناكساجورس، فقد ارتأى أن هناك عقلاً

كلياً مفارقاً "هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة لجميع الأشياء"، أسماء "النوس" Nous. والفكرة المشتركة بين الفيلسوفين هي أن "العقل يحكم العالم". ولا يكتفي الجابري بإعطاء هذين الفيلسوفين قصب السبق لاكتشاف هذه الفكرة التي تشكل أساس العقلانية المثالية (أو المثالية العقلانية)، وإنما يرى أيضاً أنهما حدّدا "كل على شاكلته، العلاقة بين الله والإنسان والعالم بصورة تعبر فعلاً ليس فقط عن نظام الثقافة اليونانية كما عبرت عنه الفلسفة، بل أيضاً بصورة تستعيد، عقلياً هيكل التصور الميثولوجي (الأسطوري) السابق للفلسفة والمباطن لها بصورة من الصور تختلف من فيلسوف إلى آخر". (ص ١٨). بذلك فإن الجابري يعتبر فلسفتي هيراقليطس وأناكساغورس تجسيدا دقيقا لأحد جوانب جوهر العقل الإغريقي - الأوروبي. وهو يعتبر هذا الجانب من ثوابت هذا العقل ومن الأسس التي يقوم عليها صرح الفلسفة اليونانية - الأوروبية برمته.

وبعد تحديده ذلك يعرض الجابري تصوره للكيفية التي تظهر فيها هذا الجوهر في الفلسفة الأوروبية الحديثة، والكيفية التي تطورت فيها أشكال هذا الجوهر في معرض مجابهة العقل الأوروبي للتحديات التي فرضها عليه تطور الحضارة الأوروبية الحديثة. ويبدأ بديكارت، الذي فصل فصلاً أنطولوجياً قاطعاً بين العقل والطبيعة على اعتبار أن جوهر العقل هو الفكر وجوهر الطبيعة هو الامتداد. ويوحى الجابري بأن العقل الأوروبي القائم على مفهوم العقل الكلي اضطر ديكارت إلى تخطي الثنائية التي كرسها بين العقل والطبيعة على صعيد الوجود بالجمع بينهما على صعيد المعرفة. وكان سبيله إلى ذلك مفهوم الإرادة الإلهية. ويوحى أيضاً بأن الحل الديكارتي لم يرض العقل الأوروبي، الأمر الذي دفع سبينوزا إلى إنكار إمكانية وجود جوهرين متباينين أو أكثر، وإلى طرح فكرة الجوهر الوحيد الذي هو "علة لذاته ومتصور بذاته"، وإلى العودة إلى مفهوم العقل الكوني "المحيث للطبيعة، المنظم لها، المتحكم في صيرورتها".

ويلاحظ القارئ هنا أن الجابري يصور تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة وكأنه صراع دائم بين العقل الأوروبي الثابت الجوهر من جهة وبين العلم من جهة أخرى.

فالعالم ألباً ديكارت إلى خلق نظام فلسفي متناقض مع نفسه في معرض محاولته التوفيق بين العقل الأوروبي والعلم. وجاء حل تناقضات النظام الديكارتي على يدي سبينوزا. لكن تطور العلم في القرن الثامن عشر وما رافقه من تيارات فلسفية إمبريقية، وفي مقدمتها تيار الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم الذي ألغى بظلال الشك على مبدأ العلية (السببية) ذاته، وضع العقلانية السبينوزية أمام تحديات جديدة. فحل كانط الإشكال بعقلنة حقل الظواهر والخبرة وباحثواء العقل ضمن إطار الخبرة الممكنة. إذ تصور كانط العقل على شكل بنية خلاقة تصوغ مادة الحس الخام بكيفية معينة، محافظاً بذلك على المعنى اليوناني - الأوروبي للعقل الذي يفيد الترتيب والنظام. بيد أن الحل الكانطي لم يكن مرضياً تماماً من وجهة نظر جوهر العقل الأوروبي، حيث إن كانط رأى أن هناك "شيئاً في ذاته" خارج إطار عالم الظواهر والخبرة الممكنة ولا يطالعه التمثيل الحسي ولا العقل ولا المعرفة. ووجد هذا التناقض حله، بما يرضي العقل الأوروبي، في هيغل، عن طريق عقلنة التاريخ وجعل العقل تاريخياً^٥ "ف(الشيء في ذاته)، ليس يعطيه الحس لأنه ليس من عالمه بل يعطيه العقل والتاريخ". (ص ٢٢). فالتاريخ ليس سوى سيرة استعادة العقل ذاته المسلوبة. فالعقل (المطلق) لا يحقق ذاته في الطبيعة، وإن كان يشكل أساسها، وإنما يحققها في التاريخ، بذلك، تغدو الطبيعة في هيغل "مجرد مظهر من مظاهر تطور العقل عبر التاريخ". (ص ٢٣). وهكذا "بلغ هيغل بالعقلانية الغربية أعلى قممها:.... بأن (أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة) فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسألة منطقية.... بل أصبح مسألة صيرورة ومصير، مسألة (واقع) يتحقق عبر التاريخ". (ص ٢٢).

ومرة أخرى، يتطور العلم، وبصورة ثورية متفجرة في هذه المرة، ليخلق تحدياً لا مثيل له للعقلانية التي تبلورت على أيدي كانط وهيغل. ذلك أن ثورات القرن العشرين العلمية، وفي مقدمتها ثورة النسبية واثورة الكنتم Quantum، مست بنارها الحارقة قدس أقداس العقلانية الكانطية: مبادئ الهندسة الإقليدية، ومبدأ العلية، ومبادئ المنطق الأرسطي، فأدى ذلك كله إلى ثورة أيبستيمولوجية (في نظريتي المعرفة

والعقل) ما زلنا نخوض غمارها حتى يومنا هذا. وترى العقلانية الحديثة النابعة من هذه الثورة أن العقل ليس محتوى فكرياً ولا بنية ثابتة من المبادئ والقوالب ولا حتى بنية منطقية مترابطة تاريخياً، وإنما هو في جوهره "القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ" وقواعد مستمدة من الواقع في بعده الاجتماعي والطبيعي. ومن ذلك ينبع تعدد العقول العلمية والثقافية. وكما يقول الجابري: "إن العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما. أما المنطق فإنه سيصبح هو الآخر... عبارة عن (فيزياء موضوع ما)، ومن هنا ضرورة الاعتراف بتعدد أنواع المنطق تبعاً لتعدد منظومات القواعد التي تؤسس النشاط العلمي في هذا المجال أو ذاك" (ص ٢٥). وكما يقول جول أولمو، الذي يستشهد به الجابري: "ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لا نهائي منها هي التي تشكل ما هيته". (ص ٢٥). ويرى الجابري أنه بما "أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً، فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل". (ص ٢٥). ولكن كيف تنسجم هذه العقلانية التجريبية مع جوهر العقل الأوروبي كما يحدده الجابري؟ فأين العقل الكلي في هذه العقلانية؟ هذا ما لا يذكره الجابري وكأنه نسي في نهاية عرضه ما ابتدأ به من أفكار. هكذا إذاً يتناول الجابري البنية التاريخية للفلسفة اليونانية - الأوروبية. وسنبين لاحقاً كيف يسخر الجابري هذا الطرح لإلقاء الضوء على بعض البنى الجوهرية للعقل العربي، ثم نقدم نقداً مفصلاً لهذا التصور.

(٨)

الكيان الثابت للعقل العربي

بيننا في الفصل السابق الأنموذج الذي عالج به محمد عابد الجابري الفلسفة اليونانية - الأوروبية بوصفها موضوعاً موحداً. ويتمثل هذا الأنموذج في اعتبار الفلسفة اليونانية - الأوروبية نتاجاً للتفاعل بين عقل ثقافي ثابت الجوهر، هو العقل اليوناني - الأوروبي، والعلم، العنصر الجوهري في الحضارة الأوروبية. فالعقل الأوروبي ينتج نظماً فكرية تمثل جوهره وتحاول استيعاب ما يقدمه العلم من تحديات فكرية. لكن عمق هذه التحديات يوقع العقل في تناقضات تظهر في النظم الفكرية التي ينتجها. وهذه التناقضات بدورها تدفعه إلى نقد النظم القائمة وخلق المزيد من النظم الفكرية من أجل حل هذه التناقضات. ولكن ما إن يفلح العقل في حل هذه التناقضات على أساس العلم القائم حتى تجابهه تحديات جديدة ينتجها العلم المتطور والمتغير أبداً، فيضطر إلى خلق نظم جديدة على أنقاض القديمة لاستيعاب هذه التحديات، وهلم جرا. فالعقل يلهث باستمرار وراء العلم للحاق به، بمعنى خلق أشكال لجوهره الثابت قادرة على استيعاب العلم.

وهكذا، فإن الجابري يرى أن للعقل كياناً داخلياً ثابتاً، أي هيكلًا بنيوياً يظل ثابتاً برغم كل التحولات التي يعرفها. ما هو هذا الكيان الثابت في حال العقل

الأوروبي الذي يميزه عن غيره من العقول الثقافية أو القومية؟ يرى الجابري أن الكيان الثابت الذي يشكل جوهر العقل الأوروبي ويميزه عن

غيره من العقول الثقافية يتلخص في: " (أ) اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة: (ب) الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها". (تكوين العقل العربي، ص ٢٧). والنقطة الجوهرية في هذه الرؤية هي الغياب النسبي أو الكلي للإله فيها. فالأصل في الوجود هو العلاقة المباشرة بين العقل بمعناه الإنساني والطبيعة. والأصل في المعرفة هو العقل وقدرته على استكناه الوجود. أما الإله فهو إما غائب كلياً وإما محدد بدوره في التوفيق بين العقل والطبيعة. ويدعي الجابري أن هذا الكيان الثابت يتخلل الفكر اليوناني - الأوروبي في كل مراحل، ابتداء بالفكر الأسطوري اليوناني، ومروراً بالفلسفة الإغريقية والفكر اللاتيني المسيحي، وانتهاء بالفكر الأوروبي الحديث. فالآلهة في الفكر الأسطوري الإغريقي ليست نقطة البدء، وإنما هي قوى عاقلة من طينة الإنسان تنتجها الطبيعة نفسها. أما في الفلسفة الإغريقية، فالإله هو عقل أو من طينة العقل. ويدعي الجابري أن هذا الأساس ظل قائماً في الفكر اللاتيني المسيحي القروسطي. وانتقل أخيراً إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة حيث تمظهر على شكل عقل كلي محايت للطبيعة والتاريخ (سبينوزا، هيفل) أو على شكل أساس للتناظر البنوي بين العقل والطبيعة (ديكارت). "أما في العلم الحديث والمعاصر ففكرة الإله مستبعدة تماماً، ولكن دون أن يعني هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده". (تكوين العقل العربي، ص ٢٨). ويختم الجابري ادعاءه هذا بالقول: "وأخيراً وليس آخراً ألا تقول الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة والعلم المعاصر بهذه الحقيقة وهي أن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها عقل... بمعنى نظام أو قوانين؟" (تكوين العقل العربي، ص ٢٨).

وفي مقابل ذلك، فإن العقل العربي يتمحور حول الله والإنسان، بمعنى أن هناك علاقة مباشرة بين الله والإنسان وأن هناك غياباً نسبياً للطبيعة في هذا النظام الفكري، "لربما بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في نبية العقل اليوناني - الأوروبي..." (تكوين العقل العربي، ص ٢٩). فالأصل في الوجود هو الله، لا الطبيعة، والأصل في المعرفة هو إذابتها في الإيمان بالله، لا الإيمان

بقدرته العقل على استكشاف الطبيعة والكشف عن أسرارها. فالعقل ليس موضوعاً للإيمان، وإنما هو طريق من طرق الإيمان؛ أو قل إن الإيمان هو موضوع العقل، الموضوع الشرعي والوحيد للعقل. ويرى الجابري أن فكرة الطبيعة في العقل العربي تقوم بدور شبيه للدور الذي تقوم به فكرة الله في العقل الأوروبي: دور الوسيط أو القنطرة - بين الإنسان والله في الحالة الأولى، وبين الإنسان والطبيعة في الحالة الثانية. " هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية - الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها". (تكوين العقل العربي، ص ٢٩).

والنقطة الجوهرية هنا هي أن مفهوم العقل في الثقافة الأوروبية يرتبط عضوياً بإدراك الأسباب، أسباب الظواهرات المادية. أما مفهوم العقل في الثقافة العربي، فيرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، أي بالعلاقة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الربانية. ومع أن الجابري يعترف أن مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية امتدّ من المعرفة إلى الأخلاق منذ الرواقين، وأن مفهوم العقل في الثقافة العربية هو الآخر ما لبث أن امتد من الأخلاق إلى المعرفة، إلا أنه يرى أن هناك فرقاً جوهرياً "بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة". هناك فرق كبير بين أن تتأسس الأخلاق على المعرفة، كما هو الحال في الثقافة الإغريقية، وأن تتأسس المعرفة على الأخلاق، كما هو الحال مع الثقافة العربية. ويرى الجابري بأن هذا التصور الأخلاقي للعقل هو أحد ثوابت العقل العربي ومميزاته. لذلك، فهو يدعي أنه يكمن في قلب اللغة العربية ويتخلل مراحل تطور الثقافة العربية جميعاً. فنجد يقول: " نجد هذا الجانب الأخلاقي، القيمي، ليس فقط في الكلمات التي جذورها (ع.ق.ل.) بل أيضاً في جميع الكلمات التي ترتبط معها بنوع من القرابة في المعنى مثل ذهن، نهى، حجا، فكر، فؤاد... " (تكوين العقل العربي، ص ٢٠). كذلك فهو يدعي أن هذا التصور كامن في ثقافة الجاهلية، وفي القرآن الكريم، وفي العصور الذهبية للحضارة العربية الإسلامية، وفي عصور الانحطاط، وفي العصر

الحديث، سواء بسواء، وكأنه قدر محتوم للأمة العربية. ونحن نستشف من نص الجابري أنه يرى أن الكيان الثابت لعقل ثقافي يكمن في خصوصية تصور هذا العقل لذاته. ومن هذا المنظور، فإن العقل الأوروبي يتميز في أنه يتصور ذاته أداة لإدراك آليات الموضوع (الطبيعة بخاصة) وأسبابه. أما العقل العربي فيتصور ذاته أداة أخلاقية لضبط السلوك البشري في اتجاه مرضاة الله وتميزاً للإيمان بالله. فالعقل، وفق الثقافة العربية، هو "في نفس الوقت عقل وقلب، وفكر ووجدان، وتأمل وعبرة... أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع، فهو إما نظام وجود وإما إدراك هذا النظام، أو القوة المدركة" (ص ٢١). فالعقل العربي "تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء"، أي يحكمه اتجاه في التفكير "يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً... إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه... صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه". (ص ٢٢).

وبعد هذا وذاك، يورد الجابري أمثلة من التراث العربي الإسلامي لتعزيز وجهة نظره، فيستشهد بكل من الجاحظ والشَّهرستاني بصدد المقارنة التي أجريها بين العرب والمجم، مفسراً اقتباساته بطريقته الخاصة بالطبع. وتقوده هذه الأمثلة إلى مستوى آخر غير المستوى الذي ابتدأ فيه. فلكي يبرر تفسيره الخاص لهذه الاقتباسات، فإنه يفرض فرقاً جوهرياً آخر بين النظرة الموضوعية والنظرة المعيارية أو الذاتية. فالنظرة الموضوعية "تختلف عن النظرة الذاتية من حيث إنها تعتمد الاستدلال والبرهان لا الحدس والوجدان".

لكن الجابري يدرك أنه عندما "تحدث الجاحظ والشَّهرستاني عن العقل العربي، فإنما كانا يتحدثان عن عقل عرب الجاهلية أساساً". فيخلص إلى النتيجة بأنه لم يخرج (أي الجابري) "عن العصر الجاهلي بكل ما يتحدد به هذا العصر من عناصر بيئية، جغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية". ويدفعه

ذلك إلى طرح السؤال التالي: "فهل يجوز لنا تعميم خصائص العقل العربي في العصر الجاهلي على العصور الإسلامية التالية؟" (ص ٢٤). وهو يعتبر هذا السؤال جوهرياً في بحثه. لذلك نجده يفرد الفصل الثاني برمته من كتاب "تكوين العقل العربي" من أجل "إعادة طرح نفس السؤال بصيغة أخرى، أشمل وأعمق" (ص ٢٤). هكذا إذاً يتصور الجابري جوهر العقلين الأوروبي والعربي وعلاقتهما بالفكر الفلسفي. وهو، في اعتقادنا، تصور لا علمي خاطئ تنخره الثغرات المنطقية والتاريخية.

(٩)

جذور الفكر وانتقائية الجابري

عرضنا تصور الجابري للفلسفة الإغريقية - الأوروبية وللعقلين الأوروبي والعربي كما عبر عنه في الفصل الأول من كتابه "تكوين العقل العربي"، وهو فصل محوري في الكتاب من منظور منهجية البحث لدى الجابري. ويتلخص هذا التصور في اعتبار الجابري العقل اليوناني - الأوروبي متمحوراً بصورة جوهرية حول مفهوم العقل الكلي وحول معرفة الأسباب (آليات الطبيعة)، وفي اعتباره العقل العربي متمحوراً حول الله والأخلاق. ولنستنطق هذا التصور للكشف عن منطوياته ونتائج تناقضاته الداخلية وعوراته المنطقية.

نلاحظ أولاً أن الجابري يقيم مقارنته، بين العقل اليوناني - الأوروبي والعقل العربي، برمتها على أساس قول مشوش لكوسدروف وهو: "يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع". (التكوين، ص ١٨). واللافت للنظر أن الجابري لا يناقش هذا القول الجدالي الذي يزخر بعناصر الإشكال، وإنما يطرحه وينطلق منه وكأنه مسلمة أساسية لا يرقى إليها شك. فهل يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم؟ أم إن العكس هو الصحيح؟ وهل هناك مفكر محدث، دينياً كان أو علمانياً، يعتبر الله مستوى من مستويات "نظام الواقع"؟ إن الجابري يغيب مثل هذه الأسئلة ويطمس عناصر الإشكال والجدال في قول كوسدروف هذا من أجل استعماله مسلمة ينطلق منها

لتوكيد مواقفه الأيديولوجية ومعتقداته المثالية.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن المغيّب حقاً في الجابري هو الوعي العياني المنتج للثقافة والفكر والمحدد اجتماعياً وتاريخياً، أعني الفئات المنتجة للفكر والثقافة ضمن أطر مؤسسية معينة وعبر تقسيم معين للعمل الفكري. لذلك نجد غياباً واضحاً في الجابري لسوسيولوجيا الفكر والثقافة. ومع أن الجابري يظن أنه يحل نفسه من هذا الأمر بالإصرار على أن هدفه هو التحليل الإبيستيمولوجي أو المعرفي، لا التحليل الاجتماعي لعملية إنتاج المعرفة، إلا أننا نرى أن تحديد ما يسميه كوسدورف نظام الثقافة لا يمكن أن يتم بمعزل عن سوسيولوجيا الثقافة، بمعنى أن أي تحديد من هذا القبيل يظل عشوائياً وذاتياً مزاجياً من دون ذلك. فمعرفة الكيفية العيانية التي يتم بها إنتاج الثقافة هي الكفيلة بتحديد بنى الثقافة وأنساق تطورها وحدودها، على تعقدها وتشعبها. وينبغي التنبيه إلى مدى تعقد ما يسمى نظام الثقافة. فمن السذاجة الظن بأنه مجرد تجسيد لتصور معين لمستويات الواقع (الله، الإنسان، الطبيعة)، أو بأن من الممكن اشتقاقه من مثل هذا التصور.

ولو انتبه الجابري جيداً إلى سوسيولوجيا الثقافة والفكر، لو استوعبها منهجياً في بحثه، لطرح على نفسه وعلى القارئ أسئلة كالاتية: ما الطبيعة الاجتماعية للمؤسسات والفئات المنتجة للثقافة والفكر؟ ما تركيبة وعي هذه الفئات؟ كيف نشأت هذه الفئات والمؤسسات، ولماذا؟ كيف ترتبط بنيوياً بالقوى والطبقات الاجتماعية الرئيسية، ومم تستقي أدوات إنتاجها وإعادة إنتاجها؟ من ثم، كيف ترتبط بالتشكيكة الاجتماعية التي تقع ضمنها وبأنماط الإنتاج السائدة في هذه التشكيكة؟ ما الوظائف الاجتماعية التي تؤديها في هذه التشكيكة؟ وكيف تتطور هذه المؤسسات والفئات؟ وكيف تنشأ وتزدهر وتندثر، بتطور التشكيكة الاجتماعية التي تقع ضمنها؟

وعلى سبيل المثال، لماذا نشأت الفلسفة في أيونيا وازدهرت في أثينا وجنوبي إيطاليا بالذات؟ لماذا كان هناك غياب كلي للفلسفة في إسبرطا القريبة نسبياً من أثينا؟ لماذا اتخذت الفلسفة الأيونية طابعاً مادياً علمياً، في حين اتخذت الفلسفة الإغريقية في جنوبي إيطاليا طابعاً أورفي orphic صوفياً؟ لماذا ازدهرت العقلانية بالذات في

أثينا في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ثم تدهورت أمام التيار الأورفي في الصوفي حتى اندثرت وطفئت عليها العقائد الشعبية واللاهوتيات؟ ما الطبيعة الاجتماعية للفلاسفة الإغريق؟ وما العلاقة التي ربطتهم مع كل من طبقة ملاك الأراضي والعبيد وطبقة التجار؟ هل إن ازدهار الفلسفة في أيونيا وأثينا مرده إلى موقعهما التجاري المميز وإلى الدور الأساسي الذي أدته طبقة التجار فيهما؟ لماذا كان الطابع الغالب على فلاسفة الإغريق هو الطابع الأرستقراطي؟ وكيف انعكس ذلك على مضمون الفلسفة الإغريقية؟ كيف ارتبط مع طبقة ملاك الأراضي والعبيد؟ وكيف انعكس نمط الإنتاج العبودي، وهو النمط المسيطر في الحضارة الإغريقية القديمة، على الفلسفة الإغريقية من حيث الافتراضات والقيم المشتركة؟

هذا هو نمط الأسئلة المغيبة في الجابري، وهو أداة ضرورية للكشف عن أساس وجود الثقافة والفكر وعن نظمهما وأنساق تطورهما. أما المفاهيم التي يعتمد عليها الجابري، من مثل "نظام الثقافة" و"العقل العربي" و"العقل السائد" و"العقل الفاعل" و"مستويات الواقع الثلاثة"، فهي تزور واقع الثقافة بتبسيطه وطمس ثرائه وتشعبه والاستمساكة عنه بأنموذج خاو عاجز عن استنطاق الواقع واستيعابه. فالفكر ليس نظاماً مغلقاً قائماً بذاته، وإنما هو نظام مفتوح يرتبط ارتباطاً بنوياً مع غيره من مستويات الوجود الاجتماعي. لذلك فإن الإيبستيمولوجيا لا يمكن أن تمارس بمعزل عن الأيديولوجيا وغيرها من البنى والسيرورات الاجتماعية، وذلك خلافاً لما يمتقده الجابري. فالجابري يحاول أن يوهم نفسه وقرأءه بأنه مدرك تمام الإدراك للأساس المادي الاجتماعي للفكر، لكنه معني بالتحليل الإيبستيمولوجي، ومن ثم فهو ليس ملزماً بالتطرق إلى هذا الأساس الذي ينتمي إلى حقول معرفية أخرى، وكأن التحليل الإيبستيمولوجي فعل روحي مستقل عن حركة المجتمع والتاريخ، وكأن الفكر جزيرة معزولة تؤثر عليها المؤثرات المادية الاجتماعية من الخارج فقط. وهو تبرير ينطوي على تصور خاطئ للعلاقة بين القاعدة المادية الاجتماعية والفكر. فالإدراك المنهجي للأساس المادي الاجتماعي للفكر لا يعني أن هناك جزيرتين معزولتين عن بعضهما تصل بينهما روابط عرضية هامشية لا تمس جوهرهما، وإنما

يعني أن النشاطات والممارسات الفكرية (بما في ذلك التحليل الإبيستيمولوجي) هي في صميمها فعل مادي اجتماعي أيديولوجي يشكل جزءاً لا يتجزأ من مجمل الفعل الإنساني الاجتماعي. فالفكر (بما في ذلك الإبيستيمولوجيا) هو نتاج وعي اجتماعي متشكل تاريخياً ويمارس نشاطه الهادف في بيئة هي في جوهرها من صنعه، بيئة من العمل المتختر أو المتجسد. وعليه، فإن الفكر لا يفهم ولا يتحدد بذاته، وإنما يتحدد بالكل الاجتماعي التاريخي، شأنه في ذلك شأن أي منظومة اجتماعية.

والحق أن غياب سوسيولوجيا الثقافة والفكر في الجابري هو أساس الانتقائية الشديدة التي يتسم بها تحليل الجابري. وتظهر انتقائية الجابري على أشدها في أسلوب تناوله للثقافة الإغريقية، حيث يقول: "وإذا نحن أردنا أن ننبن نظام الثقافة اليونانية كما يتحدد في خطابها الفلسفي وجب علينا الرجوع إلى كل من هيراقليطس وأنكسجورس". (التكوين، ص ١٨). فهنا لابد أن يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: لماذا هيراقليطس وأناكساجورس بالذات؟ لماذا هذا الانتقاء بالذات؟ ما معنى إهمال فلاسفة ميليتوس الأيونية الماديين (طاليس، أنكسمندر، أنكسمينيس)؟ وهل هناك من مبرر لإهمال التيار الأورفي orphic الصوفي في الفلسفة الإغريقية؟ فما معنى إهمال فيثاغورس والمدرسة الإيطالية الصوفية الطابع والروح؟ كذلك، لماذا يركز الجابري، عند تناوله فلسفة هيراقليطس، على مفهوم "اللوغوس" أو "العقل الكلي" بمعزل عن المفاهيم والموضوعات الهيراقليطية الأخرى كمفهوم "النار الخالدة" ومسألة "التغير" والطابع الجدلي (الديالكتيكي) للوجود والفكر؟ فمن المعروف لدى مؤرخي الفلسفة أن مفهوم "اللوغوس" الهيراقليطي مفعم بالغموض وأنه لا يمكن أن يفهم إلا بعلاقته مع النظام الكلي لفلسفة هيراقليطس. لماذا هذا الانتقاء؟ ومن جهة أخرى، فلماذا ينظر الجابري هذه النظرة السكونية الستاتيكية إلى تاريخ الفلسفة الإغريقية؟ لماذا يعتبر مفهوم اللوغوس الهيراقليطي ومفهوم "النوس" Nous لدى أنكسجورس القلب الثابت للعقل الإغريقي والذي يمثل جوهره بفضل ثباته؟ لماذا لا يكتفي باعتبار كل من هيراقليطس وأنكسجورس ممثلاً لمرحلة أساسية في تطور الفلسفة الإغريقية؟ لماذا يركز على مرحلة على حساب المراحل الأخرى؟

والجواب عن تلك الأسئلة واضح. فليس هناك أي أساس منطقي لانتقائية الجابري هذه. فهي مجرد تعبير عن لا علمية الأسلوب الذي يتبعه الجابري في معالجة الفكر والفلسفة. وكما أسلفنا، فهو يطرح تصوراً مبسطاً مسبقاً، ويحاول إكسابه مصداقية بانتقاء ما يحلو له أن ينتقيه، وما ينسجم، على الأقل ظاهرياً، مع هذا التصور، من تاريخ الفكر والفلسفة. فهو هنا يركز على التيار العقلاني الإغريقي - الأوروبي، معتبراً إياه الأساس ومعتبراً التيارات الأخرى ضمناً مجرد هوامش عرضية لهذا التيار، من دون إبداء سبب أو تبرير منطقي. ثم إنه يعتبر هذا التيار التجسيد الحقيقي للعقل اليوناني - الأوروبي الثابت الجوهر. وهو، بذلك، يغيب أسئلة جوهرية كالاتية، كان من الأجدى حقاً لو أبرزها وحاول الإجابة عنها: لماذا نشأت العقلانية في الحضارة الإغريقية بالذات، ولماذا ازدهرت في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، بالذات؟ وما هي خصوصية هذه العقلانية وافتراساتها؟ وكيف تطور التيار العقلاني ثم انحسر بالنسبة إلى التيارات الفكرية الأخرى في الحضارة الإغريقية القديمة؟ وكيف تميزت العقلانية الإغريقية عن نظيرتها الأوروبية الحديثة، ولماذا؟ فالحديث عن عقل يوناني - أوروبي ذي جوهر ثابت واحد لا يفيد في شيء: لا في فهم النظم المعرفية الأوروبية ولا في فهم النظم المعرفية العربية. بل إنه حديث مضر ومثير للاضطراب، حيث إنه يعمل على طمس فروقات دقيقة تحمل مدلولات ثقافية عميقة.

لذلك كله، فسنخصص الفصول اللاحقة لنقد مفصل للكيفية التي يعالج بها الجابري في "تكوين العقل العربي" العقلانيات الإغريقية والعربية والأوروبية الحديثة، ولفكرة الهيكل الثابت للعقل الثقافي.

(١٠)

درس للجابري من لوكاتش

تكلّمنا عن انتقائية الجابري في معالجته الفلسفة الإغريقية، تلك الانتقائية التي عزّونها إلى غياب سوسيولوجيا المعرفة في منهجية الجابري الإبيستيمولوجية. وهذه الانتقائية سمة جوهرية من سمات منهجه التحليلي، وترتبط أساساً مع الفصل البنيوي بين الفكر والواقع الاجتماعي والذي يفترضه هذا المنهج. لذلك نراها تظهر بجلاء أيضاً في معالجته الفلسفتين العربية والأوروبية الحديثة والعلم الحديث أيضاً. فهو يختزل الفلسفة الأوروبية الحديثة إلى التيار العقلاني المثالي ويهمل التيارات الأخرى وكأنها مجرد هامش للعقلانية أو عائق خارجي أمامها لا ينتمي إلى ما يسميه الجابري العقل الأوروبي. فلا ندري على أي أساس يهمل الجابري، في عرضه الفلسفة الأوروبية، الإمبريقية والوضعية، والمادية الميكانيكية والمادية الجدلية، والوجودية وغيرها من الفلسفات اللاعقلانية (باسكال، كيركفور، شوينهاور، نيتشه، برغسون، شيلر، ياسبرز، هيدغر، مارسيل، سارتر)، والظاهراتية، والفلسفات التحليلية واللفظية المعادية لوجود الفلسفة. كان من الواجب العلمي بالطبع أن يحاول الجابري بيان أن هذه الفلسفات تركز في جوهرها إلى الافتراضات ذاتها التي تركز إليها العقلانية الأوروبية، والتي تشكل البنية الأساسية للعقل الأوروبي، مع أنني أستبعد تماماً إمكانية بيان ذلك بصورة مقنعة. لكن الجابري لا يبدي أي جهد في هذا السبيل. إذ من الواضح أن لديه مقولة معينة يريد أن يرسخها بأي ثمن وعلى حساب أي منطق. لذلك نراه ينتقي من التراث الفكري الأوروبي ما يناسب هذه المقولة ويترك الباقي (وهو كثير) الذي يرى صعوبة

في حشره ضمن إطار هذه المقولة.

ويتضح عقم منهجية الجابري في معالجة الفكر في الطريقة التي يعالج بها العلاقة بين الفلسفة الإغريقية والفلسفة الأوروبية. فهو ينظر إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة كأنها استمرار طبيعي للعقلانية الإغريقية، وكأن الفكر الإغريقي القديم والفكر الأوروبي الحديث كليهما ينتمي إلى عقل ثقافي واحد هو العقل اليوناني - الأوروبي، مزيلاً بذلك أي فرق جوهري بين العقلانية الإغريقية ونظيرتها الأوروبية الحديثة. والأصل في أي منهجية فعالة أن تساعد في تخطي التشابهات الشكلية والكشف عما تخفيه هذه التشابهات من فروقات أساسية. ومن ذلك تنبع أهمية تأسيس المنهجية الإيبستيمولوجية على سوسيولوجيا الثقافة. فهذه الأخيرة هي بمثابة مجس للكشف عما تخفيه التشابهات السطحية من فروقات جوهرية. ونجد ذلك جلياً في معالجة الفيلسوف المجري، جورج لوكاتش، للفلسفة الأوروبية الحديثة في كتابه المعروف "التاريخ والوعي الطبقي"، وبخاصة في المقالة الرابعة من الكتاب والتي تحمل عنوان "التمدية Reification والوعي الطبقي". إذ رأى لوكاتش أن خصوصية الفلسفة الأوروبية الحديثة تنبع من خصوصية البنية الأساسية للوعي الاجتماعي السائد في الرأسمالية الأوروبية. وتنبع بنية الوعي هذه من صفة جوهرية للرأسمالية أسمائها كارل ماركس الفتشية أو الصنمية fetishism، وتتمثل في سيرورة ظهور العلاقات الاجتماعية بين البشر وكأنها علاقات بين الأشياء، وكأنها قوى مادية قائمة في ذاتها تتحكم في البشر. والفتشية هي في الأصل صفة جوهرية للسلع commodities، وتنبع من كون السلع تملك قيمة استعمال use value وقيمة تبادل exchange value في آن واحد. ولما كانت السلعة هي اللبنة الأساسية في الاقتصاد الرأسمالي، بمعنى أنها الشكل الكوني الشمولي للمجتمع الرأسمالي والأساس البنوي لهذا المجتمع، فإنها تضفي طابعها الخاص على هذا المجتمع برمته وتشكله على شاكلتها ومثالها.

وقد أسمى لوكاتش سيرورة التشكل هذه التمدية reification، وهي سيرورة شاملة في الرأسمالية تؤثر في جميع الصعد الاجتماعية وتظهر على المستويين الموضوعي والذاتي. وبصورة خاصة، فإن الوعي الاجتماعي السائد يتشكل على هذا الأساس،

الأمر الذي حدا لوكاتش إلى وسعه بالوعي الممدى reified consciousness. ويتسم الوعي الممدى بأنه ذوبانية داخلية تجعله ينظر إلى التاريخ البشري والمجتمع البشري، لا على أنهما نتاج النشاط والممارسة البشريين، وإنما على أنهما قوى غير بشرية تخضع لقوانين طبيعية مفروضة على البشرية من الخارج.

وبصورة عامة، فإن الوعي الممدى هو وعي مشطى مفتت يخلو من أي رؤية حقيقية للكل الاجتماعي. لذلك جاءت العقلانية الأوروبية تحليلية (بالمعنى المضاد للجدلية) في جوهرها تعتمد ما أسماه لوكاتش مبدأ المكننة العقلانية Rational Mechanization ومبدأ المحاسبية calculability أساساً لها. فالوعي الممدى ينظر إلى المجتمع البشري وكأنه نظام مادي طبيعي أو آلة صناعية معقدة يطبق عليه أو عليها أساليب علوم الطبيعة والعلوم التطبيقية التي تعتمد بالفعل مبدأ المحاسبية أساساً لها.

ويقوده ذلك إلى اعتبار مشكلة العلاقة بين الذات والموضوع المشكلة المحورية في الفلسفة الأوروبية الحديثة؛ تلك المشكلة التي لا تجد حلها الحقيقي إلا في الجدل (الديالكتيك) المادي الذي يقع خارج إطار الوعي البرجوازي. إذ تقود المنهجية الجدلية لوكاتش إلى مفهوم الذات - الموضوع للتاريخ Identical Subject - Object of History، ذلك الكيان التاريخي الذي به يغدو الواقع الاجتماعي واعياً لذاته كلياً، وتغدو الذات والموضوع وجهين منسجمين للكل الاجتماعي. ويقود الجدل المادي لوكاتش إلى اعتبار البروليتاريا الذات - الموضوع للتاريخ.

وعلى أي حال، فإن سوسيولوجيا الثقافة التي انتهجها لوكاتش لا تقوده إلى الكشف عن وحدة العقلانية الأوروبية وبنيتها الداخلية حسب، وإنما تقوده أيضاً إلى تحديد الفروق العامة بين هذه العقلانية وغيرها من العقلانيات، بما في ذلك العقلانية الإغريقية.

ويقول لوكاتش في "التاريخ والوعي الطبقي" بصدد الفرق بين العقلانيتين الإغريقية والأوروبية: "إن الفلسفة النقدية الحديثة (الكانطية) تنبع من البنية

المادة reified للوعي. وتتميز المشكلات الخاصة لهذه الفلسفة عن إشكالات الفلسفات السابقة في أنها متجذرة في هذه البنية. وتشكل الفلسفة الإغريقية نوعاً من الاستثناء لذلك. وليس ذلك مجرد صدفة، حيث إنه كان للتمدية Reification دور في المجتمع الإغريقي في مرحلة نضجه. ولكن لما كانت المشكلات والحلول لفلسفة الأقدمين مزروعة في مجتمع مختلف كلياً، فإنه من الطبيعي أن تكون مختلفة اختلافاً كبيراً عن نظيرتها الحديثة. وعليه، فمن منظور التأويلات السليمة، فإنه من العبث تصور أنه يمكن أن نجد في أفلاطون إرهاباً لكانط (كما يفعل ناتورب Natorp)، مثلما أنه من العبث القيام بمهمة إقامة فلسفة على قاعدة أرسطو (كما يفعل توما الأكويني). ولئن دلت هاتان المحاولتان على إمكانية ذلك، برغم كونهما محاولتين ناقصتين واعتباطيتين، فإنه يمكن تحليل ذلك جزئياً بنزوع العصور اللاحقة إلى تسخير التراث الفلسفي وثنيه لخدمة أغراضها. بيد أن هناك تفسيراً إضافياً يكمن في حقيقة أن الفلسفة الإغريقية لم تكن غريبة كلياً عن بعض أوجه التمدية، من دون أن تكون قد عانت هذه الأوجه بوصفها أشكالاً كونية (شمولية) للوجود. إذ كان لها قدم في عالم التمدية فيما ظلت القدم الأخرى في المجتمع الطبيعي. لذلك كان ممن الممكن تطبيق معضلاتها على التراثين اللاحقين (القروسطي والحديث)، مع أنَّ تحقيق ذلك احتاج إلى إعادة تأويل مضمّن ومكثف.

وهكذا فإن لوكانش يجد في الفكر الإغريقي عناصر تخلق إمكانية إعادة تأويله في كل من الفكرين القروسطي الإقطاعي والحديث الرأسمالي، وذلك بفضل الطبيعة المزدوجة للمجتمع الإغريقي. لكن ذلك لا يعني أن هناك بنية واحدة تجمع ما بين الفلسفة الإغريقية والفلسفة الأوروبية الحديثة. فهما متجذرتان في مجتمعين يختلفان كثيراً عن بعضهما. لذلك جاءت العقلانية الأوروبية مختلفة كثيراً عن نظيرتها الإغريقية برغم بعض أوجه التشابه السطحية بينهما.

والنقطة الجوهرية التي نود تأكيدها هنا هي أن غياب سوسيولوجيا الثقافة في منهجية الجابري الإبيستيمولوجية جعلته عرضة لأن تخدعه أوجه التشابه السطحية بين العقلانيتين الإغريقية والأوروبية الحديثة، ولأن يغيب عنه الاختلاف الكيفي

بينهما، في حين أن ارتكاز منهجية لوكاتش إلى سوسيولوجيا عميقة وفعالة للثقافة جعلته يدرك أوجه الاختلاف والتشابه بين العقلانيتين والاختلاف الجوهرى بين بنيتيهما.

وسنرى لاحقاً أن الجابري يقع في المشكلة ذاتها حين يقارن بين العقلانية العربية ونظيرتها الأوروبية.

(١١)

مادية الفكر وجدليته

محور منهج الجابري في "تكوين العقل العربي" هو مفهوم "العقل العربي" الذي يحمل في باطنه رؤية معينة للواقع الإنساني. ولقد حللنا نص الجابري نقدياً من أجل بيان ثغرات هذا المفهوم وتناقضاته الداخلية وأسس الفكرية والأحولات الأيديولوجية التي ينطوي عليها. وينبغي تأكيد أن اعتراضنا على هذا المفهوم هو اعتراض جوهري. فنحن لا نعترض على الجزئيات والتفصيلات حسب، وإنما على جوهر هذا المفهوم ووجوده. فالجابري يرى أن لكل عقل قومي أو ثقافي هيكلاً ثابتاً لا يتبدل مع تطور الحياة والمعرفة. وهذا التصور ميتا فيزيقي مثالي يذكرنا بتصوير أرسطو طاليس لبنية الكون، وذكرنا بخاصة بمفهومه "المحرك غير المتحرك". كما يذكرنا بتصوير نيوتن - كانط للمكان الذي لا يتأثر بما يقع فيه من أحداث ووقائع. وهذه كلها تصورات ميتافيزيقيّة سكونية تتعارض مع بنية خبرتنا (تجربتنا) الممكنة ومع مضمون العلم ومنهجيته. ذلك أن بنية خبرتنا الممكنة وبنية تطور العلم تنفيان إمكانية وجود شيء معزول عن كل موجود سواء، وتؤكدان أن كل موجود يتفاعل مع غيره يتغير بالضرورة بفعل هذا التفاعل، أي تؤكدان استحالة "المحرك غير المتحرك". هذا مبدأ أساسي في الوجود يثبت تطور الحياة والمعرفة. ومع ذلك نجد الجابري يصر على وجود هيكل جوهري "يحرك ولا يتحرك"، يغير ولا يتغير، يتخطى كل تفاعل، بما في ذلك خصوصية التركيبة الاجتماعية السائدة وجميع المؤثرات المادية والاجتماعية.

إذ يرى الجابري أن الهيكل الأساسي لما يسميه العقل اليوناني - الأوروبي هو هيكل ثابت يحافظ على ثباته بغض النظر عن التحولات الاجتماعية التاريخية العميقة التي تمر فيها الثقافة المرتبطة بهذا العقل. فهو يظل رابضاً في قلب الحضارة الأوروبية من دون تبدل أو تغيير، سواء أكان نمط الإنتاج السائد في المجتمع الأوروبي هو نمط الإنتاج العبودي (كما هو الحال في المجتمعين الإغريقي والروماني) أم نمط الإنتاج الإقطاعي (أوروبا العصور الوسطى) أم نمط الإنتاج الرأسمالي (أوروبا الحديثة). ولست أظن أن هناك مؤرخاً أو مفكراً واحداً يجرؤ على ممارسة هذا الفصل الكامل بين الفكر من جهة والتاريخ والاجتماع من جهة أخرى. فمفكرو اليوم يدركون جيداً أن الفكر لا ينبع من فراغ، وأنه يؤدي وظائف معينة في المجتمع، وأنه يتحدد شكلاً وموضوعاً بهذه الوظائف. فوظيفته في المجتمع العبودي هي غيرها في المجتمع الإقطاعي وغيرها أيضاً في المجتمع الرأسمالي. لكن الجابري يتجاهل ذلك كله ليؤكد ثبات الهيكل الجوهرى للعقل اليوناني - الأوروبي في وجه العقل العربي، مناقضاً بذلك منطق الفكر العلمي الذي يقوم على مبدأ التفاعل والتغيير المذكور أعلاه. وهو بذلك يقلل شأن الثورات العارمة التي شهدتها أوروبا في الانتقال من نمط إنتاج إلى آخر، والتي مست الثقافة والفكر في الصميم. فلا يعنيه مثلاً الأثر الذي تركته على العقلانية الإغريقية هزيمة أثينا على يدي إسبرطا في الحرب الأهلية البيلونيسية، ولا الانقلاب الجوهري الذي أصاب الفكر الأوروبي إثر انهيار نمط الإنتاج العبودي والذي تمظهر في انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية، ولا الانقلاب التاريخي العالمي الذي أحدثته الثورة العلمية - الفلسفية والثورتان الزراعية والصناعية في الفكر الأوروبي. ولا أدري حقاً كيف يتوقع الجابري صمود أي بنية، أي هيكل جوهري، أمام هذا الفيض من البراكين والثورات المصيرية!

إن الجابري يتجاهل هذه السيرة التاريخية برمتها فيضع الحضارة الإغريقية والحضارة الرومانية وحضارة العصر الوسيط الدينية الأوروبية والحضارة الرأسمالية الحديثة كلها في سلة واحدة في مجابهة الحضارة العربية الإسلامية. فهو يضع مثلاً الإقطاع الأوروبي جنباً إلى جنب مع الرأسمالية الأوروبية في مجابهة

الإقطاع العربي الإسلامي، متناسياً أن ثورات عارمة في جميع الميادين تفصل بين الإقطاع والرأسمالية ومتناسياً أوجه الشبه العميقة بين فكر الإقطاع الأوروبي وفكر الإقطاع العربي الإسلامي (الذي كان بالطبع أكثر تطوراً ورقياً من نظيره الأوروبي المسيحي). فهل يعقل مثلاً أن نضع توما الأكويني وباسكال وهيوم وماركس في سلة واحدة في مجابهة الفارابي والغزالي وابن رشد؟ وأيهما أقرب إلى العقلانية الأوروبية الحديثة: توما الأكويني أم ابن رشد؟ أوليس من الأجدى والأصح أن نضع القديس أغسطين وتوما الأكويني جنباً إلى جنب مع ابن سينا والغزالي من أن نضعهما مع الفلاسفة الأوروبيين المحدثين في مجابهة الفلاسفة العرب والمسلمين؟ هل يمكن القول إن مفهوم الله لدى القديس أغسطين وتوما الأكويني وغيره من فلاسفة العصر الوسيط الأوروبيين يؤدي دور القنطرة بين الإنسان والطبيعة، كما هو الحال عند ديكارت، على أساس أن هذا الدور يشكل مكوناً جوهرياً من مكونات العقل اليوناني - الأوروبي؟ وإذا كان الأمر كذلك، وهو ليس كذلك في تقديرنا، فأين الجديد الذي جاء به ديكارت وغيره من فلاسفة القرن السابع عشر؟ كيف يتميز فلاسفة ما بعد النهضة الأوروبية عن فلاسفة ما قبل النهضة إذا كان الجوهر واحداً أساسه المعرفة الموضوعية والعلاقات السببية؟

ونرى هذه النزعة الميتا فيزيقية السكونية أيضاً في الطريقة التي يصف بها الجابري الهيكل الثابت للعقل العربي مقارنة مع نظيره اليوناني - الأوروبي. إذ يرى الجابري أن الفرق الجوهري بين العقلانية اليونانية - الأوروبية والعقلانية العربية يكمن في أن الأولى عقلانية موضوعية معرفية والثانية وجدانية معيارية أخلاقية. وهو يحاول تبرير هذا التصور باللجوء إلى اللغة وأصول الألفاظ.

بيد أن وقائع التاريخ لا تنسجم مع هذا الفصل الميكانيكي التمسفي بين العقلانيتين. بل إن الجابري يجد صعوبة كبيرة في العثور على دلائل مقنعة لوسمه العقلانية العربية بالعقلانية الأخلاقية، حتى في الألفاظ واللغة. فتراه يخلص إلى القول بعد تحليله لفظه "عقل" في التراث اللغوي العربي: "نعم يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة عقل والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن

ربطه بالنظام والتنظيم، ولكن حتى في هذه الحالة يظل الجانب القيمي حاضراً دوماً. فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها. " (تكوين العقل العربي، ص ٢١). ويبدو لنا أن هذا القول إن هو إلا محاولة للالتفاف حول دلائل وقرائن لا تنسجم مع الأطروحة.

ولكن حتى لو سلمنا جدلاً بالطابع المعياري الأخلاقي للعقلانية العربية، فهذا لا يعني أن هناك عقلاً عربياً له هيكل ثابت معياري وأخلاقي في صميمه. فإذا نظرنا إلى هذا الطابع في سياقه التاريخي العالمي، تبين لدينا أنه يعود في الأساس إلى الطابع الديني العالمي الذي اصطبغت به ثقافة تلك الحقبة من تاريخ البشرية الممتدة بصورة أساسية من سقراط إلى عصر النهضة الأوروبية. إذ، وكما لاحظ نيتشه، فقد مثل سقراط انقلاباً في الفكر الفلسفي وانتقالاً من الفكر المادي الموضوعي الذي عبر عنه الأيونيون إلى الفكر الذاتي الأخلاقي. وظلت النزعة الذاتية المعيارية تنمو حتى وصلت أوجها في الأديان العالمية الكبرى، وفي مقدمتها المسيحية والإسلام. والنقطة المهمة هنا هي أن نشوء الثقافة العربية الإسلامية وتطورها جاء في سياق تنامي هذه النزعة العالمية. ومن هذا المنظور فإنه يمكن القول إن الثقافة العربية الإسلامية جاءت إلى هذا الحد أو ذاك امتداداً طبيعياً للثقافة الهلنستية (اليونانية الشرقية)؛ أقول "طبيعياً" لتشابه الظروف الاجتماعية التاريخية للثقافتين. فلم تأت الثقافة العربية الإسلامية ثورة شاملة على الظروف التي كانت سائدة في منطقة شرقي البحر الأبيض المتوسط (كما هو الحال مع الرأسمالية)، وإنما جاءت امتداداً لهذه الظروف واستكمالاً لها. ومن ذلك جاء قول سمير أمين بأن الفكر المرتبط بما أسماه أمين نمط الإنتاج الخراجي وصل أوجه وصورته المكتملة في الحضارة العربية الإسلامية. وبالنظر إلى أن الحضارة العربية الإسلامية نشأت في هذه الظروف وحملت الصبغة الدينية في صميم تركيبها، فقد كان من الطبيعي أن تنطلق العقلانية العربية من الأخلاق والروح المعيارية لتنتقل فيما بعد إلى المعرفة والروح الموضوعي. وعلى أي حال، فلا شأن لذلك بوجود عقل عربي ذي هيكل ثابت

لا تاريخي. فالنزعة المعيارية الأخلاقية هذه لم تكن مقصورة على الثقافة العربية الإسلامية حسب، وإنما تغلفت إلى هذا الحد أو ذاك أيضاً في الفكر الإغريقي ما بعد السقراطي وفي الفكرين الفارسي والهنستي وفي الفكر الأوروبي القروسطي. وظلت هذه النزعة مهيمنة حتى انطلاق الرأسمالية في أوروبا الغربية.

لكن الجابري شاء أن يهمل ذلك كله ويعزل الثقافة العربية الإسلامية عن سياقها التاريخي وظروفها العالمية. وهو يلجأ بالمقابل إلى توكيد تصور يعيد إنتاج العرقية الغربية المتمثلة في القول المأثور "الشرق شرق والغرب غرب" وفي الاعتقاد بأن الغرب عقلاني موضوعي في جوهره وأن الشرق وجداني روحاني أخلاقي في صميمه. ومن هذا المنظور فإن خطاب الجابري هو خطاب استشراقي تقليدي.

(١٢)

الفلسفة والثورة العلمية الكبرى

سر الجابري في "تكوين العقل العربي" يكمن في إسقاطه العقلانية العلمية (المستمدة من العلم الحديث) على تاريخ أوروبا برمته: على العصور الوسطى الإقطاعية والعصر الهلنستي والعصر الروماني والعصر الإغريقي سواء بسواء؛ غير أنه بالاختلافات التاريخية الاجتماعية الجوهرية بين هذه العصور، وذلك باعتباره أسس هذه العقلانية الهيكل الثابت لما يسميه العقل اليوناني - الأوروبي. إذ يرى الجابري أن ما يسميه النظرة الموضوعية هي أساس العقل اليوناني - الأوروبي، في حين أن ما يسميه النظرة المعيارية هي أساس العقل العربي. ويقصد بالنظرة المعيارية "ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً. وفي المقابل فإن النظرة الموضوعية هي تلك النظرة "التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها". فالنظرة المعيارية هي "نظرة اختزالية تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة". "أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه". وهي "تختلف عن النظرة الذاتية من حيث إنها تعتمد الاستدلال والبرهان لا الحدس والوجدان".

وإذا ما دققنا النظر في كل من النظرتين، تبين لدينا أن النظرة الموضوعية ليست

في الواقع سوى النظرة العلمية التي تشكل الأساس الأنطولوجي للمنهجية العلمية. أما النظرة المعيارية فهي النظرة التي كانت سائدة قبل الثورة العلمية بصورة عامة. وعلى هذا الأساس، وفي ضوء ما قلناه سابقاً، فإن الفرق بين النظرتين لا يمثل الفرق بين العقلين العربي واليوناني - الأوروبي، وإنما يمثل الفرق بين الوعي الرئيسي والصاعد في الحقبة الرأسمالية والوعي السائد في الحقب ما قبل الرأسمالية. والنقطة الأساسية هنا هي أن النظرة المعيارية لا تقتصر على الحضارة العربية الإسلامية، وإنما تتغلغل أيضاً الحضارات ما قبل الرأسمالية جميعاً، بما في ذلك الحضارة الإغريقية والحضارة الأوروبية القروسطية. أما النظرة الموضوعية، فقد كانت مجرد إرهاب هنا وإرهاب هناك في الحضارات ما قبل الرأسمالية. وهي لم تتحول إلى التيار الرئيسي الصاعد أو المهيمن في المجتمع إلا بعد النهضة الأوروبية بفعل سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي، أي بفعل عدد من الثورات العامة (الثورة العلمية، والثورة الفلسفية، والثورة الزراعية، والثورة الصناعية، والثورات البرجوازية). ويظهر ذلك بجلاء في الفرق الكيفي بين النظم الأيديولوجية ما قبل الثورة العلمية ونظيرتها التي صاحبت الثورة العلمية وجاءت بعدها في المجتمعات الرأسمالية المتطورة. فالسمة الأساسية التي تميز النظم الفكرية الرأسمالية عن نظيرتها ما قبل الرأسمالية هي أن الأولى تغلو كلياً من نماذج لنشوء الطبيعة وتركيبها وتعتمد بصورة عامة النماذج التي يتوصل إليها العلم أساساً لها، في حين أن الثانية تتضمن مثل هذه النماذج بوصفها مكوناً أساسياً من مكوناتها. ولا يقتصر هذا الأمر على النظم الدينية واللاهوتية ما قبل الرأسمالية. كما إنه لا يقتصر على النظم الفلسفية العربية، وإنما يتخطاها ليشمل جميع النظم ما قبل الرأسمالية، بما في ذلك النظم الإغريقية والرومانية. وحتى في الحالات التي لم تكن تتضمن فيها هذه النظم تلك النماذج بصورة جلية، فإنها بصورة عامة تفترضها وترتكز إليها ضمناً. وعلى أي حال، فإن تلك النماذج والنظم ترتبط معاً بصورة عامة ارتباطاً عضوياً بحيث يصعب بالفعل التفريق بين ما هو فلسفي محض وما هو علمي بحت في الفكر ما قبل الرأسمالي. ومن جهة أخرى، فإنه من الصعب حقاً وصف هذه النماذج بأنها

علمية، حيث إنها لم تنشأ على أساس ممارسة المنهجية العلمية، وإنما أنشئت وفق اعتقادات وأعراف ومبادئ أملت حاجات أيديولوجية وجمالية وسيكولوجية معينة. وقد تمثلت الثورة العلمية بصفة أساسية في تحدي الأسس الميتافيزيقية للنماذج التي كانت سائدة عن الطبيعة وفي نقد منهجيات البحث والحكم المبنية عليها.

وعلى سبيل المثال، فإن فيزيكا أرسطو تشكل جزءاً لا يتجزأ من نظامه الفكري العام. كما إن أنموذجه العام للطبيعة يدخل بصورة جوهرية في فلسفته. وهناك نزعة معيارية واضحة في تصوره للطبيعة، حيث إنه "يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها... مرجعاً له ومرتكزاً". فالمقتضيات الميتافيزيقية والجمالية والأخلاقية هي التي تملي عليه أساسيات أنموذجه للكون ومفهوماته الأساسية، مثل مفهوم "المحرك غير المتحرك" ومركزية الأرض ودائرية الحركة السماوية والطبيعة الأثرية للأجرام السماوية والطبيعة البيولوجية للحركة على سطح الأرض. وكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون. وهذا لا يعني بالطبع أن النزعة المادية الموضوعية كانت معدومة في النظم الفلسفية الأثينية. لكن الغلبة فيها كانت للنزعة المعيارية، ربما إلى درجة لا تقل عما كان عليه الحال في العقلانية العربية الإسلامية. وعلى أي حال، فإننا نلاحظ أنه، بعد بضعة عقود من صعود النزعة المادية الموضوعية في الفكر الإغريقي في القرن السادس قبل الميلاد وأوائل القرن الخامس قبل الميلاد، عادت النزعة المعيارية إلى الصعود في هذا الفكر، بعد سقراط بالتحديد، وظلت تصعد في حضارات البحر المتوسط حتى وصلت أوجها في الأرسطية القروسطية أو السكولائية، وبخاصة في المحاولة التي أجراها توما الإكويني للدمج والتوفيق بين الأرسطية والمسيحية.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن النزعة المعيارية هي النزعة التي كانت مهيمنة في الثقافات ما قبل الرأسمالية جميعاً، بما في ذلك الثقافة الإغريقية والثقافة الأوروبية القروسطية، بمعنى أنها كانت النزعة الرئيسية السائدة في المؤسسات ولدى الجماعات الرئيسية في المجتمع وأنها كانت متجسدة في مؤسسات وجماعات لها مركز الصدارة في المجتمع. ولكن مع تنامي أزمة الإقطاع في أوروبا في أواخر

المصور الوسطى، بدأت تبرز قوى اجتماعية وثقافية جديدة ورأسمالية الطابع أخذت تتحدى مؤسسات الإقطاع وقواه وفكره وتعبّر عن حاجات اجتماعية وثقافية جديدة استلزمت، من ضمن ما استلزمته، التعامل مع الطبيعة بالطريقة الموضوعية المادية، أي الطريقة العلمية. وهذا لا يعني أن الحضارات ما قبل الرأسمالية خلت كلياً من القوى المناهضة للفكر المعياري السائد، وإلا فكيف لنا أن نفسر فلاسفة أيونيا الماديين وأرخميدس وإقليدس في الحضارتين الإغريقية والهلنستية وأن نفسر البيروني والحسن بن الهيثم وابن باجة وابن رشد وابن خلدون في الحضارة العربية الإسلامية؟ بيد أن هذه القوى العلمية ظلت مجرد إرهابات، ولم تتحول إلى تيار اجتماعي ثقافي جارٍ، ولم تتختر في مؤسسات وجماعات تصرب جذورها في عمق أعماق الواقع الاجتماعي، ولم تتحول إلى آلية أساسية من آليات الإنتاج المادي وإعادة إنتاج المجتمع. لذلك، فقد ازدهرت بصورة محدودة في المكان والزمان، وانتهت محاولاتها بأن كبّلت وألحقت بالأيديولوجيا المعيارية السائدة.

وظل الحال كذلك حتى كانت الثورة العلمية الكبرى في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا الغربية والوسطى. ذلك أن القوى التاريخية الصاعدة والمناهضة للنظم الإقطاعية القروسطية في أوروبا بدأت تفرز في نهاية العصور الوسطى أنماطاً جديدة من المثقفين والباحثين تميزوا بالآتي:

(أ) حس مادي عميق جعلهم يعنون بالمادة عملياً وجدياً ويطرحون الأسئلة المناسبة بصددّها.

(ب) روح تحد عالية لكل ما هو موروث.

(ج) الإيمان العميق بضرورة التعددية في الفكر والممارسة وضرورة الصراع الفكري الحر للكشف عن الحقيقة.

(د) رفض مبدأ الأقدمية والسلطوية في الممارسة الفكرية واعتماد مبدأ التجريب المنظم والاختبار في اعتماد الأفكار وقبولها.

(هـ) الالتزام بالدقة الرياضية سبيلاً إلى الالتزام الجدي بالحقيقة.

(و) السعي الجدي لإيجاد آليات ووسائل تضمن الموضوعية في التعامل مع

الطبيعة.

(ز) روح الاستكشاف الدافقة التي عبرت عن حاجة القوى الاجتماعية الصاعدة آنذاك إلى التوسع في جميع الاتجاهات على قدم ثابتة.

وكان المثالان الساطعان لهذه الأنماط الجديدة من المثقفين هما غاليليو الإيطالي وكبلر الألماني. وبصورة خاصة، فإن النقد الذي وجهه غاليليو إلى المنهجية السكولائية الأرستطية في بناء النماذج والتصورات عن الطبيعة أدى إلى ولادة المنهجية العلمية في نقائها وإلى تحطيم النماذج السكولائية للطبيعة، وإلى تحطيم أسس الأيديولوجيا المعيارية ما قبل الرأسمالية ومبرراتها.

وانبثق عن ذلك تيار علمي دافق ما لبث أن تجذر في عمق أعماق المجتمع الأوروبي، بالإضافة إلى نمط جديد من الفلسفة يخلو من النماذج المعيارية للطبيعة ويعتمد العلم أساساً له ويسمى إلى الالتزام بالنظرة الموضوعية المادية.

وعليه فإن المشكلة في "تكوين العقل العربي" لا تكمن في عدم إدراك الجابري لهذه السمة الجوهرية في الفكر الأوروبي ما بعد الثورة العلمية الكبرى. فهو قد أدرك ذلك تمام الإدراك. لكنه عمد إلى إسقاط هذه السمة الحديثة على الفكر الأوروبي ما قبل الثورة العلمية الكبرى، معلماً بذلك شأن الأخير على حساب الفكر العربي ومقللاً من شأن الثورة العلمية الكبرى وأهميتها التاريخية في آن واحد.

(١٣)

الأساس الثقافي للمعرفة

إنّ ما سبق ليس سوى قراءة نقدية تشخيصية تدرجية لنص "تكوين العقل العربي". وقد وجدنا أن هذه الطريقة التفصيلية هي الطريقة المثلى في تحليل هذا النص، أولاً بالنظر إلى ضعف تماسك الأفكار والأحكام في النص، وثانياً بالنظر إلى أن كل فصل في الكتاب يكاد يشكل وحدة منفصلة قائمة في ذاتها. ولقد عالجتنا في الفصول الاثني عشر الأولى الفصل الأول من الكتاب والموسوم بـ "عقل... ثقافة". وسنبداً في هذا الفصل بتحليل الفصل الثاني والموسوم بـ "الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم".

في الفصل الأول، عرف الجابري "العقل العربي" بأنه الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها الثقافة العربية. واستعان بالفيلسوف الفرنسي لالاند ليصف العقل العربي بأنه العقل المكوّن (بفتح الواو) أو السائد للثقافة العربية، أي شبكة القواعد والمبادئ التي يعتمد عليها العرب في استدلالاتهم. وهكذا، فإن العقل العربي هو في حقيقة الأمر النظام المعرفي أو النظري السائد في الثقافة العربية. ويؤكد الجابري أن الأساس في هذا النظام المعرفي هو تصور العقل المعني لذاته ودوره في نظام الواقع، وتصوره للعلاقة بين الله والطبيعة والإنسان. ويحلل الجابري الفكرين العربي واليوناني - الأوروبي على هذا الأساس، ويخلص إلى أن العقل العربي يتسم بالنظرة المعيارية الأخلاقية وأن العقل اليوناني - الأوروبي يتسم بالنظرة الموضوعية. وفي معرض تحليله السمات العامة للعقلين العربي والأوروبي،

فإنه يوحي بأن لكل منهما هيكله الثابت الجوهرى الذي يحدده ويميزه عن غيره والذي لا يتغير بتغير الأحداث والبنى. لكنه يوحي أيضاً بأن العقل العربى الذى تحدث عنه فى الفصل الأول هو فى الواقع عقل عصر الجاهلية، أى عقل حضارة العرب فى الجاهلية، وكأن لكل عصر عقله الخاص به. ثم يعود لطرح السؤال عما إذا كان من الممكن تعميم خصائص عقل الجاهلية على المصور الإسلامية. فهو فى الواقع يوحي بالنقيضين معاً وفى آن، من دون أن يحسم الأمر لصالح هذا التصور أو ذاك. إنه يتبنى النقيضين فى آن لكي يبرز واحداً فى هذه اللحظة والآخر فى تلك وفق ما تقتضيه أغراضه الأيديولوجية. ولنر كيف يحاول أن يخرج من مأزقه فى الفصل الثانى من "تكوين العقل العربى".

يبدأ الجابري الفصل الثانى بوصف العقل العربى المكوّن (بفتح الواو) بأنه "النظام المعرفى القائم الذى يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة العربية". لكن هذا الوصف مليء بالإشكالات الفلسفية التى لا يتطرق إليها الجابري البتة فى كتابه. فالوصف يوحي بأن لكل ثقافة نظامها المعرفى الخاص بها. وهذا الإيحاء يجرّد المعرفة من موضوعيتها على اعتبار أنه يجعل العلاقة بين المعرفة وموضوعها محدّدة ثقافياً. وبتعبير آخر، فالذى يحدّد النظام المعرفى، وفق هذا التصور، هي الذات، وليس الموضوع. فالمعرفة فى هذه الحال ليست انعكاساً للموضوع أو لجانب منه، وإنما هي انعكاس للذات الثقافية. وهو تصور للمعرفة يذكرنا بالتصور الذى عرضه توماس كوهن Kuhn فى كتابه المعروف "بنية الثورات العلمية". فالجماعة العلمية هي التى تحدّد بوعيتها الاجتماعى التاريخى بنية المعرفة وأسسها، وفق توماس كوهن. بذلك، فهي بمثابة عقل كانطى يصوغ مادة الحسّ الخام وفق قوالبه وبنائه ومبادئه وأشكاله الذاتية. وهذا ينسجم مع ما ذهب إليه الجابري فى الفصل الأول من "تكوين العقل العربى" من "أن العقل يكتشف نفسه فى الطبيعة التى هي ذاتها عقل، بمعنى نظام أو قوانين" (ص ٢٨). وهذا يشير بوضوح إلى أن الجابري يتبنى نظرة مثالية كانطية فى جوهرها للعلم والمعرفة، من دون أن يفصح عن ذلك جلياً. وكل ما يضيفه إلى الكانطية التقليدية هو أنه ينفي ما أضفاه كانط من شمولية وكونية على المعرفة،

ويؤكد النسبية الثقافية للمعرفة على غرار ما يفعله توماس كوهن في كتابه المذكور. لكن هذه الإضافة تجرد المعرفة من أي أساس موضوعي يمكن أن تستند إليه، مثالياً كان أو مادياً، ومن ثم فهي تنفي إمكانية المعرفة ووجودها. فالنسبية الثقافية تلغي الفرق بين النظم المعرفية وغيرها من النظم الفكرية والنفسية كالنظم الأسطورية والفيجية والسحرية والميتافيزيقية. وهي تختزل المعرفة إلى مجرد طريقة ذاتية لتنظيم مادة الحس الخام والخبرة البشرية، أي طريقة لرؤية العالم، على قدم وساق مع غيرها من النظم الفكرية والنفسية.

بيد أن المتتبع لتاريخ العلم منذ فجر الحضارة البشرية لا يسهه إلا أن يقر بإمكانية المعرفة بمعناها الموضوعي وبتاريخيتها. على أن الإقرار بتاريخيتها لا يعني الإقرار بنسبيتها الثقافية على غرار ما يراه توماس كوهن ومحمد عابد الجابري. فلا شك أن هناك علاقة وثيقة بين المعرفة والثقافة. لكنها ليست من طراز العلاقة الذاتية التي يتصورها الجابري. فالثقافة قد توفر شروط نشوء المعرفة العلمية وازدهارها وتطورها وأدوات إنتاجها. كما إن تحيزاتها وأطرها قد تؤثر على إنتاجها وصوغها وقد تحركها قدماً هنا وتميق تقدمها هناك. لكن دينامية إنتاج المعرفة العلمية تسعى باستمرار إلى تخطي أطر وقيود تفرضها الثقافة. لذلك، فإما أن تفلح القيود الثقافية في تقييد المعرفة العلمية، وخنقها ونفيها، كما حصل في الحضارات ما قبل الرأسمالية، وإما أن تحافظ المعرفة العلمية على بقائها، فتكسر باستمرار القيود الثقافية وتتخطاها، فتتبوأ مركز الصدارة في الثقافة المعنية وتغدو العامل الرئيسي في تطورها، كما حصل في الرأسمالية وكما يتوقع أن يحصل في الاشتراكية. وبهذه الطريقة تحافظ المعرفة على علاقتها الموضوعية مع موضوعها. فالمعرفة بهذا المعنى هي موضوعية، وإن كانت تاريخية. وتنبع هذه الموضوعية في الأساس من الموضوعية الكامنة في عملية الإنتاج البشري المنظم ذاتها. فغاية الإنتاج تدخل بصورة أساسية في تحديد بنية المنتج (بفتح التاء) ومضمونه. كما إن هذه البنية وهذا المضمون يدخلان بدورهما بصورة أساسية في تحديد طبيعة المادة الخام وأدوات الإنتاج وطبيعة الوعي المنتج (بكسر التاء). وينطبق ذلك على الإنتاج البشري في أشكاله

وأنواعه كافة، سواء أكان إنتاجاً مادياً أم فكرياً. والنقطة الجوهرية هنا هي أن غاية الإنتاج، التي تدخل جوهرياً في تحديد طبيعة المنتج (بفتح التاء)، تقع خارج عملية الإنتاج وخارج الذات المنتجة. ومن ذلك بالضبط تنبع موضوعية المنتج (بفتح التاء)؛ من موضوعية الغاية ذاتها. وهذا ما تغفله المثالية في أشكالها كافة. فالمثالية تعتبر أدوات الإنتاج امتداداً أو تجسيدا للذات المنتجة فقط. لذلك، فهي ترى أن عملية الإنتاج ليست أكثر من عملية طبع لبنى الذات في المنتج (بفتح التاء). وعليه، فهي ترى جوهر المنتج (بفتح التاء) ليس أكثر من تجسيد للذات أو لجانب منها. وهي تغفل حقيقة أن غاية الإنتاج، القائمة خارج الذات وخارج عملية الإنتاج، تدخل في تركيب المنتج (بفتح التاء) بقدر ما تدخل بنى الذات في تركيبه، وأنها في الواقع تدخل في النهاية في تركيب أدوات الإنتاج وفي تحديد الذات نفسها. وفي حال إنتاج المعرفة العلمية، فإن هذه الموضوعية تتجلى أكثر ما تتجلى في المنهجية العلمية التي تكسر باستمرار ما تحاول أن تفرض عليها الثقافة والميتا فيزيقا من أطر وقيود وتتخطاها باستمرار. فالمنهجية العلمية هي الجانب المتحرر من الثقافة وقيودها في المعرفة. وهذا لا يعني بالطبع أنها منعزلة عن الثقافة ومستقلة كلياً عنها. فالمنهجية العلمية تنبع من قلب الثقافة وتستلزم شروطاً اجتماعية تاريخية وثقافية معينة حتى تبرز بوصفها قوة اجتماعية متنامية. لكنها لا تتقيد، متى ولدت وتنامت، بالثقافة وقيودها. فهي حرة بطبيعتها، ولا توجد إلا في الحرية وبالحرية، بمعنى أنها تفقد وجودها وتموت في الأسر. ومن هذا المنظور، فإنه من المشروع فلسفياً التحدث عن نشوء علم أو معرفة في لحظة تاريخية ما في ثقافة ما، لكنه من غير المشروع التحدث عن نظام معرفي لكل ثقافة ينتجها وتنتجه، كما يفعل الجابري.

وعلى أي حال، فإن الوصف المذكور الذي يقدمه الجابري للعقل العربي ينطوي على اعتبار هذا العقل تاريخياً بالمعنى الذي يعتبر به العلم تاريخياً. فهو كذلك بصفته نظاماً معرفياً يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها. لكن تاريخية العلم تتمثل في أنه ليس في العلم ما هو ثابت سوى الجوهر العام لمنهجيته. فكل هياكله وبناءه وآلياته ومفهوماته وأطره قابلة للتغيير سوى هذا الجوهر. ومع ذلك، نرى الجابري

يتكلم عن الهيكل الثابت للعقل العربي الذي يميزه عن العقول الثقافية الأخرى، بما في ذلك العقل اليوناني - الأوروبي.. تناقض سنرى في الفصل اللاحق كيف يحاول الجابري الخروج منه.

(١٤)

نحن الجاهلية

.....

انتقدنا مفهوم النظام المعرفي كما يستعمله الجابري ومن منظور رفضنا النسبية الثقافية للمعرفة. وأوحينا أن الجابري لا يعني بالضبط ما يقوله في هذا الصدد. فهو لا يعني بالعقل النظام المعرفي للثقافة العربية بقدر ما يعني طرق التفكير ونظم الفكر في هذه الثقافة، من دون أن يصرح بذلك، وربما من دون أن يدرك ذلك. ومن جهة أخرى فإنه يوحي بأن للعقل العربي هيكلًا ثابتًا يميزه عن غيره من العقول الثقافية، لكنه يوحي أيضاً بأن العقل العربي تاريخي في جوهره، بمعنى أن لكل عصر عقله الخاص به. فهو يقول في مطلع الفصل الثاني: "فأية فترة تاريخية من الفترات الثقافية العربية نقصد عندما نتحدث عن العقل العربي بوصفه هذه المنظومة من القواعد؟"

كيف يحاول الجابري الخروج من هذا التناقض وحله؟ إنه يحاول ذلك باللجوء إلى مفهومين أساسيين: مفهوم "البنية اللاشعورية للثقافة" ومفهوم "الزمن الثقافي"، وكلاهما مستمد من ميشيل فوكو. ولننظر في المفهوم الأول بادئ ذي بدء.

يعيد الجابري تعريف النظام المعرفي في مطلع الفصل الثاني من كتابه على النحو الآتي: "النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية... النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية". ولنقف قليلاً عند هذا التعريف الجديد. ولنستكشف أولاً أغراضه الأيديولوجية. فمع أن هذا التعريف يؤكد تاريخية النظم المعرفية، على اعتبار أن

النظام المعرفي هو البنية اللاشعورية لثقافة ما في فترة تاريخية ما، إلا أن الجابري يلتفت حول هذه التاريخية بإضفاء معنى معين يلائمه على لفظة "بنية" وباستعمال مفهوم "الزمن الثقافي".

يقول الجابري: "عندما نتحدث عن بنية، فإننا نعني أساساً وجود ثوابت ومتغيرات، وبالتالي فإننا حينما نتحدث عن بنية العقل العربي، فإننا نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعتها" (التكوين، ص ٨٣). بذلك، فكون النظام المعرفي بنية في فترة تاريخية ما لا ينفي أن له هيكلاً ثابتاً لا تاريخياً وفق تعريف الجابري. لكن هذا التعريف يثير الحيرة في الواقع. فنحن نستطيع أن نتصور في الرياضيات وعلوم الطبيعة مثلاً بنى ليس لها ثوابت. بل إن جل البنى التي نجدها في الطبيعة هي من هذا القبيل. ولا نجد الثوابت إلا في صنف معين من البنى يدعى الأنظمة المغلقة، وهي أنظمة مثالية لا تتحقق في الطبيعة. صحيح أن قوانين الطبيعة يمكن أن تصاغ بحيث تبقى ثابتة إذا انتقلنا من نظام طبيعي إلى آخر، إلا أنها لا تعد من ثوابت هذا النظام أو ذاك لأنها لا تعد جزءاً من هذه البنية أو تلك. وبسقوط هذا التصور للبنى تسقط محاولة الجابري إيجاد مخرج من تناقضه، ويبقى التناقض ماثلاً ينخر نص "تكوين العقل العربي" ويفسد معناه.

ولا يكتفي الجابري بذلك. إنه يذهب إلى اعتبار الثقافة "ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء" وإلى القول بأن العقل العربي "هو ما خلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعد أن ينسى ما تعلمه في هذه الثقافة". ونكتشف أن ما يبقى بعد ذلك هو ثابت البنية وما ينسى هو متغير البنية. "إن ما يبقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته". فاللاوعي هو الثابت والوعي هو المتغير. لماذا لا ندري. فالمعلوم هو أن كليهما متغير، مع أن كلا منهما يتغير بطريقته الخاصة ويتسم بديناميته الخاصة للتغير. لكن الجابري ليس معنياً بالواقع ولا بمنطقه. فلهذه أغراض أيديولوجية، قد تكون شعورية أو قد لا تكون، يريد تحقيقها بغض النظر عن الواقع ومنطقه. وهذه الأغراض تقضي بأن يكون العقل العربي تاريخياً ولا تاريخياً في آن. لذا، لابد له أن يفترض جانبين للثقافة: جانباً شعورياً وآخر لا شعورياً، وأن

يلصق بالأول التغير ويلصق بالآخر الثبات اللاتاريخي.

ومع ذلك كله، فإن الجابري يشعر بأن هذه الأحيولة الأيديولوجية التي توهمه بالخروج من مأزقه النظري ترسخ مفهوم العقل العربي إلى حد السماح له برفع المزدوجتين عنه والانتقال إلى تدبر مضمونه. وسبيله إلى ذلك هو السؤال الآتي: "وماذا بقي ثابتاً في الثقافة العربية منذ العصر الجاهلي إلى اليوم؟" لكنه، وكما عودنا في الفصل الأول، لا يطرح هذا السؤال العلمي المشروع لكي يجيب عنه، وإنما يطرحه لكي يغيبه ويرسخ مكانه سؤالاً أيديولوجياً يمبر عن أغراضه الأيديولوجية المعلنه والأخرى المستترة. فهو يرى أن السؤال المطروح سؤال ماکر مضلل "قد ينقلب هو نفسه إلى جواب إذا ما قرىء بصيغة الاستفهام الإنكاري". وهو كذلك في الواقع لأنه يكتّم ويقمع السؤال الحقيقي الذي ينبغي أن يسأل. "هذا السؤال المقموع هو: ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم؟" وهو لا يشك في أن القارئ العربي "قد اهتز وانفعل مع هذا السؤال الثاني بصورة لم تحدث له مع السؤال الأول". فالسؤال الأول "سؤال مسالم، بل منوم". أما السؤال الثاني، فهو سؤال استفزازي "تمتد آثاره بعيداً في أحشائنا الفكرية". ومن ثم فهو "أكثر التصاقاً بموضوعه، أكثر مساءلة له".

لكن قليلاً من التمهيد في السؤال الثاني في علاقته مع ما جاء في الفصلين الأول والثالث يدل بجلاء على أن السؤال الثاني ليس في جوهره سوى تعبير عن الاعتقاد الأيديولوجي الذي يريد الجابري أن يرسخه في أذهاننا، والمتمثل في فكرة أن الهيكل الثابت للعقل العربي تشكل في عصر الجاهلية، أو، بالأحرى، وكما عبر عنها الجابري في الفصل الثالث من كتاب "تكوين العقل العربي"، "في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه العرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله وما بعده". (ص ٦١).

إذاً، فالسؤال الثاني الذي يتباهى به الجابري هو سؤال أيديولوجي لأنه يفترض

جوابه وينطوي عليه، أو على الأقل يوحي به. فهو يوحي بأن بنية ثقافية تشكلت في الجاهلية (العقل العربي) ولم تتغير حتى الآن إلا عرضياً. أما السؤال الأول، فهو ينطوي على قدر كبير من العلمية، وينطوي الجواب عنه على قدر كبير من البحث التاريخي والتعمق في نظريات التاريخ. فهو أولاً يفترض تصوراً نظرياً معيناً للحقب التاريخية والعلاقات المتداخلة بينها. وهو ثانياً يفترض النظر في طبيعة البنى التاريخية وكيفية نشوئها وتغيرها مع تغير الظروف التي أنشأتها وواكبت تطورها. وهو ثالثاً يطرح مسألة التغيرات التي أحدثتها البعثة المحمدية وما تلاها من تطورات في بنية المجتمع العربي ودينامية تاريخه. وهو رابعاً يطرح مسألة تطور الحضارة العربية الإسلامية والتغيرات النوعية التي أصابتها والعوامل التي أدت إلى انهيارها أو جمودها. ثم إنه يطرح مسألة التغيرات التي أحدثتها الرأسمالية الأوروبية بمراحلها المختلفة في المجتمع والثقافة العربيين ومسألة القوى الاجتماعية الجديدة التي نشأت في المجتمع العربي بفعل هذه التغيرات وكيفية استجابتها للثقافة الحديثة وللتراث العربي الإسلامي. ومن ثم فهو يطرح مسألة معالم المجتمع العربي الحديث ومسألة تخلفه وتبعيته وترايط العديد من أنماط الإنتاج فيه ومسألة تحجر بعض البنى الماضية فيه وتشوهها. ويتميز آخر، فإن السؤال الأول يأخذ بعين الاعتبار التغيرات التاريخية العميقة التي مرت بالمجتمع العربي منذ عصر الجاهلية، من دون أن يغفل الأسس المادية الهشة التي قامت عليها حضارات المنطقة في الحقبة ما قبل الرأسمالية، والتي عبر عنها ابن خلدون بدقة وعمق في مقدمته العظيمة، ومن دون أن يغفل الانقلاب الكبير الذي أحدثه دخول الرأسمالية إلى بلادنا في نمط تطور المجتمع العربي وآفاقه. فهو يتناول مخلفات عصر الجاهلية في ثقافتنا الحديثة في إطار مسألتين: التخلف والتبعية في المجتمع العربي الحديث وإطار تداخل أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية مع نمط الإنتاج الرأسمالي فيه. وهذا ما يجعل سائله قادراً على التمييز بين جاهلية ما قبل البعثة المحمدية ومخلفات الجاهلية في مجتمعنا الحديث والمرتبطة عضواً ووظيفياً مع هذا المجتمع المتخلف التابع. فهناك أوجه شبه ولا شك، لكن الاختلاف هو الأكثر أهمية وجوهرياً. وينزع السؤال الثاني،

مثل غيره من الأسئلة المحببة لدى الجابري، إلى طمس هذا الاختلاف وكتمه، وإلى تقييد مسألة طبيعة مجتمعنا الحديث وخصوصية رأسماليته المتخلفة التابعة. وهذه بالضبط هي وظيفته الأيديولوجية. وفي ذلك يكمن سر الجابري وتناقضاته. فهو لا يدخر جهداً ولا يردعه تناقض ولا وهم في سبيل الوصول إلى غرضه الأيديولوجي.

(١٥)

هل هناك زمن ثقافي؟

بيّنا كيف أن تعريفات الجابري المتعددة للعقل العربي قادت إلى تناقض مباشر تمثل في اعتباره العقل العربي تاريخياً ولا تاريخياً في آن. وللخروج من هذا المأزق فقد أضفى الجابري على لفظة "بنية" معنى معيناً من عنده واعتبر الأساس اللاشعوري في الثقافة، والذي يظل قائماً بعد نسيان كل شيء واع، هو الثابت اللاتاريخي المحدد لجوهر العقل الثقافي، في حين اعتبر الشعوري، الذي يتم نسيانه، هو المتغير التاريخي في الثقافة المعنية. وكان سبيله الثاني إلى معالجة هذا التناقض هو مفهوم "الزمن الثقافي".

وارتكازاً إلى أن هناك وعياً ثقافياً قومياً موحداً قوامه رموز ثقافية مشتركة تمتد من عصر الجاهلية إلى اليوم وتترامن في الوعي الثقافي العربي، فإن الجابري يرى أن "زمن الثقافة، ليس هو بالضرورة زمن الدول والحوادث السياسية والاجتماعية وأن الزمن الثقافي لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي الاجتماعي، لأن له مقاييسه الخاصة". (التكوين، ص ٣٩).

هكذا يحاول الجابري أن يحل تناقضه. فالعقل العربي لا يخضع للزمن المادي المؤلف الذي تدور فيه الأحداث الطبيعية والأخرى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم فهو ثابت لا تاريخي أو فوق تاريخي من منظور الزمن المادي المادي. لكن له زمنه الخاص به، ومن ثم فهو تاريخي بصورة من الصور وبمعنى من المعاني.. بذلك فهو تاريخي ولا تاريخي في آن. إذاً، كان لابد للجابري من افتراض وجود زمن خاص للثقافة حتى يتسنى له توكيد تاريخية العقل العربي ولا تاريخيته في

آن، أي تأكيد النقيضين في آن، بما يحقق أغراضه الأيديولوجية. إنه بهذه الأحيولة الأيديولوجية يجرد الثقافة من ماديتها ويرفعها فوق العلاقات المادية والاجتماعية من جهة ويكسبها مادية خيالية وتاريخية وهمية من أجل تمرير مفهوم العقل العربي وتسخير آيديولوجيا من جهة أخرى. وعلى أي حال، فإنه يلجأ إلى إجراء مثالي تقليدي، طالما لجأ إليه المفكرون المثاليون، لتبرير استعماله مفهوم الزمن الثقافي، وهو إسقاط شعور ذاتي على الواقع المادي وصوغ صورة الأخير وفق هذا الشعور، بدلاً من فهم هذا الشعور وتفسيره بدلالة هذا الواقع. فالجابر ي اتخذ من شعورنا القومي بحيوية الرموز الثقافية العربية، بدءاً بعصر الجاهلية وحتى يومنا هذا، ووقوفها "أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة"، وشعورنا بوحدتها الثقافية، بانتمائها إلى سيورة ثقافة واحدة موحدة - أقول إن الجابر ي اتخذ من هذا الشعور الذاتي أساساً لإضفاء زمن خاص على الثقافة هو "الزمن الثقافي"، بدلاً من تفسير هذا الشعور بدلالة الزمن المادي الحقيقي وتطور البنى وأشكال الوعي في المجتمعات العربية. وفي النهاية، فإنه يبرر استعمال هذا المفهوم باللجوء إلى اللاشعور كما تبلور لدى فرويد وبياجيه واستعماله بطريقة مثالية محض. ولنر كيف يفعل ذلك.

اعتماداً على مفهوم اللاشعور لدى فرويد ومفهوم اللاشعور المعرفي الفردي لدى جان بياجيه، يقترح الجابر ي مفهوم اللاشعور المعرفي الثقافي بعامة ومفهوم اللاشعور المعرفي العربي بخاصة. وهو يعرف الأخير بأنه "جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي - أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ..." (ص ٤١). فهو "يوجه، بكيفية لا شعورية، رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم". ويظن الجابر ي أنه بهذا المفهوم يتفادى العرقية والجمود "والسقوط في التصورات اللاعلمية التي تقود إليها بعض المفاهيم الجامدة مثل مفهوم العقلية الذي يقوم على القول، صراحة أو ضمناً، بوجود ذهنية طبيعية (مزاجية) فوق الزمن والتاريخ خاصة بكل شعب أو عرق". (ص ٤١). لكنه في المحصلة يقع في الفخ ذاته، كما بينا

سابقاً، ذلك أن البنية اللاشعورية لفكره هي بنية عرقية شوفينية، بغض النظر عن تصريحاته المعلنة ورغباته الواعية.

وبعد أن يمتدح الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي على هذا النحو، فإنه يؤكد "أن اللاشعور لا تاريخ له لأنه بطبيعته لا يعترف بالزمن الطبيعي". ومن هذا القول يقفز إلى "أن له زمنه الخاص الذي يختلف تماماً عن الزمن الشعوري، زمن اليقظة والوعي". ويرى أن خصوصية الزمن الثقافي تنبع من كون الثقافة لاشعورية في أساسها. فهو يقول: "إن زمن اللاشعور هو أشبه ما يكون بزمن الحلم، فهو لا يعترف بالمسافات الزمنية والمكانية ولا بقانون السابق واللاحق، قانون السببية. ومثل ذلك الزمن الثقافي، وأيضاً زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما، فهو لا يلحقه التغير بنفس الوتائر التي يتغير بها الزمن الاجتماعي العاطفي، دع عنك الزمن الطبيعي الذي تعدده حركة الفلك كما يقول الأقدمون". (ص ٤١).

إن الخلط المنطقي الذي تبديه أحكام الجابري المتجسدة في هذه الفقرة مذهل بحق. فما علاقة كون الشعور لا تاريخ له مع كونه لا يعترف بالزمن الطبيعي؟ إنه خلط واضح بين الموضوعي والذاتي. فإذا كان وعي (أو ذات واعية) لا يعترف بالزمن الطبيعي أو ينعكس فيه الأخير بصورة مغايرة لواقعه، فإن ذلك قد يعني أن هناك خللاً أو علة ما في هذا الوعي، لكنه بالتأكيد لا يعني أن هذا الوعي لا تاريخ له. إن الجابري هنا يخلط بين الشيء والوعي بالشيء، بين الشيء في ذاته والشيء لذاته، وهو الخلط الذي يقع فيه كثير من المفكرين المثاليين، إن لم يكن كلهم. فكون صورة الزمن في اللاشعور هي غيرها في الشعور واليقظة والوعي وغيرها في الواقع المادي لا يعني البتة أن اللاشعور لا يحكمه الزمن المادي الطبيعي وأن له زمنه الخاص به. وبالمثل، فإن كون أساس الثقافة لا شعورياً وكون الوعي القومي وعياً متماسكاً مترابطاً تترامن فيه وتعيش رموز ثقافية تنتمي إلى أزمان مختلفة لا يعني البتة أن للثقافة زمنها الخاص المختلف كيفياً عن الزمن المادي الطبيعي. كذلك فإن كون بنية العقل الثقافي لا يلحقها التغير بالوتائر ذاتها التي يتغير بها المجتمع والوجدان لا يعني أن لها زمنها الخاص المختلف كيفياً عن الزمن المادي العادي. صحيح أن وتيرة

التغيير تختلف من بنية اجتماعية إلى أخرى (ونحن نعتبر الثقافى هنا جزءاً من الاجتماعى)، إلا أن الذى يحدد هذه الوتيرة هو الشروط التاريخية للبنى الاجتماعية المعنية والتناقضات التى تنخر جسد التشكيلات الاجتماعية المعنية، لا أزمان خاصة وهمية تدخل فى تشكيل جوهر هذه البنى.

ويرى الجابري فى تعايش مراحل ثقافية مختلفة فى الفكر ذاته فى البنية العقلية ذاتها دليلاً على أن الزمن الثقافى "مثله مثل زمن اللاشعور زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي". ويشبه هذا التعايش بتعايش الرغبات المكبوتة الراجعة إلى أزمان نفسية مختلفة فى "غياهب اللاشعور". لكن هذا التعايش ليس وفقاً على الثقافة وبنائها. إذ نجده بجلاء أيضاً على المستوى الاجتماعى الاقتصادى، حيث تعايش وتتشابك أنماط الإنتاج الموروثة والأخرى الجديدة فى كثير من التشكيلات الاجتماعية. وبصورة عامة، فإن تعايش المراحل المختلفة فى الفكر يعكس تعايش أنماط الإنتاج المختلفة على الصعيد الاجتماعى الاقتصادى. فلا غرابة فى هذا التعايش. إنه سنة الحياة الاجتماعية، وبخاصة فى مجتمعات العالم الثالث. المسألة إذاً ليست مسألة جوهر زمنى يحدد وتيرة التغيير ميتا فيزيقياً وبمعزل عن الشروط التاريخية والتطورات الاجتماعية، وإنما هي مسألة بنى اجتماعية تتغير بوتائر مختلفة تعتمد على طبيعة تفاعلها مع بعضها ومع الكل الاجتماعى ومع الشروط التاريخية القائمة. فبقاء السحر مؤثراً وفعالاً فى حياة إفريقيا السوداء حتى يومنا هذا ليس مرده إلى العقل الإفريقى ولا خصوصية الزمن الثقافى الإفريقى، وإنما يرتبط بالظروف التاريخية والحضارية التى سادت المجتمعات الإفريقية السوداء والتى لم تفلح فى إذابة العصبية القبلية البدائية، التى تشكل أساس السحر، بصورة شاملة مكانياً وزمنياً.

ومن جهة أخرى، فلا يكفي تحديد المراحل التاريخية المتعايشة معاً فى فكر ما لتحديد هذا الفكر. فالأهم من ذلك هو شكل هذا التعايش، أو قل العلاقات البنيوية القائمة بين العناصر القديمة والعناصر الجديدة فى الفكر المعنى. فشبكة العلاقات الأساسية القائمة بين هذه العناصر هي التى تحدد طبيعة هذا الفكر وطبيعة الوعي

المنتج لهذا الفكر. ولقد أسمى الفيلسوف الفرنسي الراحل لوي ألتوسير هذه الشبكة إشكالية problematic هذا الفكر أو الوعي. والنقطة الأساسية هنا هي أنه لا يكفي أن نحدد العنصر الفكري في ذاته ولا أن نحدد منشأه التاريخي، وإنما ينبغي أيضاً تحديد دوره في الإشكالية الفكرية ووظيفته ومعناه فيها. وقد يكون من المفيد أن نستعرض هذا المفهوم ببعض التفصيل لاحقاً، حيث إنه يقدم في كثير من أوجهه بديلاً أصيلاً متماسكاً لمفهوم اللاشعور المعرفي الذي يطرحه الجابري.

(١٦)

الجابري بين جدل هيغل والجدل المادي

رأينا كيف أن الجابري "ابتكر" (أو تبنى) زمناً خاصاً بالثقافة غير الزمن المادي من أجل أن يمارس مثاليته بضمير مستريح لا تؤرقه الاعتراضات المادية والتاريخية ولا إدراكه الظاهر للعلاقة العضوية بين المادية والعلم. إذ إن هذا المفهوم يمكنه من التعامل مع الثقافة وعقلها وكأنهما لا تاريخيان من دون أن يصرح بذلك، ويتوكيد تاريخيتهما، متى شاء ومتى اقتضت الحاجة الأيديولوجية ذلك، على صعيد آخر غير صعيد الواقع المعيش.

ولتبرير ذلك، فإنه يلجأ إلى أنموذج مستمد من فرويد وبياجيه على اعتبار أن العقل الثقافي لاشعوري في جوهره، وأنه من طينة اللاشعور الذي تكلم عنه فرويد وبياجيه. فالأنموذج الذي يحتذي به الجابري للعقل العربي هو الأنموذج الفرويدي للاشعور، الذي يملك زمنه الخاص به (وفق تأويل الجابري) وتتعايش فيه عواطف مكبوتة تنتمي إلى مراحل مختلفة من مراحل نمو الفرد. وبالمثل، فإن العقل العربي تتعايش فيه عناصر موروثة من العصور السابقة مع عناصر جديدة مستمدة من حضارة العصر بصورة لاشعورية بالطبع. وهذا أحد أوجه خصوصية العقل العربي: إن القديم يتعايش مع الجديد على المستوى ذاته وبالقوة ذاتها من دون أن يحسم أي منهما الأمر لصالحه. ويقول الجابري في هذا الصدد عن الفرد النمطي في المجتمع العربي المعاصر: "... فيعيش القديم والجديد داخل وعيه، إما في حالة صراع وإما في حالة تعايش توفيقى أو تناحري، الشيء الذي تنعكس آثاره على السلوك المعرفي - الفكري لهذا الشخص فيكون سوبياً أو متوتراً، متوازناً أو منفصماً ولكنه في جميع

الأحوال يعيش زمناً ثقافياً واحداً، ما دام الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم، أي ما دام النظام المعرفي هو هو، أي ما دام في الإمكان دخول الجديد في حوار ما مع القديم، الشيء الذي يعني أن حصيلة التطور لم تبلغ بعد نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمود من الممكن معها الانتقال إلى القديم" (ص ٤٢).

وهنا يتبادر إلى الذهن الأسئلة الجوهرية الآتية: هل إن الجديد المتعايش مع القديم هو بالفعل الجديد؟ وهل إن القديم الموجود في الوعي والمتعايش مع الجديد هو فعلاً القديم؟ وهل يستطيع الوعي العربي المتأزم استيعاب الجديد في ذاته؟ هل هو فعلاً مهياً بنيوياً لاستقبال الجديد في ذاته واستيعابه؟

ولكن، بدلاً من أن يطرح الجابري هذه الأسئلة التي كان من الممكن أن تقوده إلى تشخيص علمي مفيد لمعضلة التقدم والاستقلال في الوطن العربي، فإنه يفترض تعايش القديم في ذاته مع الجديد في ذاته على غرار مكبوتات فرويد، وينتقل إلى تبرير هذا التصور بصورة اعتباطية انتقائية جداً باللجوء إلى مفهوم علمي طرحه المتكلم المعتزلي المعروف إبراهيم بن سيار النظام.

لقد اقترح النظام أن هناك صنفين أساسيين من الحركة، هما: حركة الاعتماد وحركة النقلة. وتنطوي الثانية على انتقال الأجسام من مكان إلى آخر. أما الأولى فتفيد التوتر من غير انتقال. وهذا التصنيف هو في جوهره فكرة أرسطية تذكرنا بفكرة الكامن والفعلي لدى أرسطو. كما إنه يشكل إرهاباً لمفهوم الطاقة الكامنة وطاقة الحركة في الفيزياء الكلاسيكية (النيوتنية). وهي تعكس نزعة مادية عميقة لدى النظام، كما بين المرحوم غالب هلسا في كتابه "العالم: مادة وحركة".

لكن الجابري يسطو على هذين المفهومين ويضفي على مفهوم حركة الاعتماد معنى واستعمالاً من عنده لا يمتان بصلة إلى الأصل. فهو يطبقه على مجال غير مجاله، أعني الثقافة، قائلاً: "وواضح أن تصنيف الثقافة - أي ثقافة - إلى مراحل إنما يستقيم حين تتخذ الحركة شكل حركة نقلة. أما عندما تكون الحركة أشبه بحركة الاعتماد فإن المراحل الثقافية - أو مراحل تطور الفكر الشيء الذي يعني نفس الشيء - تظل متراكمة متداخلة متزاحمة، لا هي واحدة ولا هي متعددة منفصلة،

تماماً كما هو الشأن بالنسبة لمحتويات اللاشعور حسب تصور فرويد" (ص ٤٢). من الواضح أن طريقة تطبيق الجابري لهذا اللفظ (الفيزيائي في جوهره) على الثقافة لا يضيف شيئاً إلى فهم الثقافة ويجعله لا يمت بصلة إلى المفهوم الأصلي. إنها في الواقع مجرد وسيلة أيديولوجية يقنع بها الجابري نفسه ويحاول أن يقنعنا بأنها تشكل تفسيراً لخصوصية الثقافة العربية. لذلك نراه يقول: "وأؤكد أقرّر أن الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة وبالتالي فزمنها مدة يعدها السكون لا الحركة، هذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي عرفتتها" (ص ٤٢).

وكان الجابري يدرك ضحالة هذا "التفسير"، فنراه يسارع إلى القول: "هذه الدعوى تحتاج، بطبيعة الحال، إلى تبرير، وتبرير كاف" (ص ٤٢). ولا أظن أنه يقدم مثل هذا التبرير الكافي في الصفحات اللاحقة.

وهو بذلك كله يغيب ويطمس الأسئلة التي طرحناها أعلاه. فالقضية الجوهرية هنا ليست تعايش القديم مع الجديد في الثقافة ذاتها أو في الوعي ذاته، وإنما هي الإطار البنيوي الذي يتعايش أوروبما يتناقض فيه العنصران، ومن ثم طبيعة المحتوى الفكري الأساسي لهما. وهنا أيضاً نقول: لو أن الجابري اعتمد سوسيولوجيا للثقافة أساساً لمنهج الإيبستيمولوجي، لاستطاع أن يصوغ المشكلة بطريقة تضمن إضاءتها وفتح الطريق أمام تقديم حلول واقعية وناجعة لها. فلو فعل ذلك لسأل نفسه: إن صح أن هناك قديماً وجديداً في داخل الثقافة العربية الحديثة، فما طبيعة القوى الاجتماعية الصاعدة التي تحمل الجديد؟ وما طبيعة القوى الاجتماعية المحافظة التي تحمل القديم؟ وكيف يتميز هذا الجديد عن الفكر الغربي المعاصر؟ وبالمقابل، كيف يتميز هذا القديم عن التراث العربي الإسلامي القديم؟ بأي معنى نسم هذا بالقديم وذلك بالجديد؟ وهل هذا الجديد هو فعلاً جديد، أم إنه سطح جديد يخفي وراءه مستقماً من القديم؟ وهل هذا القديم هو فعلاً قديم أم إنه مجرد سطح قديم يخفي وراءه مستقماً جديداً غايته إعاقة التقدم وتميز هيمنة قوى معيقة للتقدم؟ كيف نقرر أن الجديد هو بالفعل جديد وأن القديم هو بالفعل قديم؟ وهل يستطيع

القديم (أو، بالأحرى، غير الجديد) أن يستوعب الجديد (بمعناه الأوروبي الحديث) من دون أن يحدث الوعي المعني نوعاً من القطيعة مع غير الجديد؟ فكيف إذاً يقول الجابري إن الفرد العربي في جميع الأحوال يعيش زمناً ثقافياً واحداً، على أساس أن الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم، وأنه في الإمكان دخول الجديد في حوار ما مع القديم؟

أليس هناك تناقض واضح في هذا القول؟ فكيف يكون الجديد جديداً إذا كان لما يحقق قطيعة نهائية مع القديم؟ نفهم أن يكون هناك قوى تحمل بذور الجديد وتبلور الجديد عن طريق صراعها التاريخي مع القوى المحافظة السائدة، وأن ينمو الجديد في قلب السائد. أما أن يكون الجديد جديداً وهو ما زال جزءاً لا يتجزأ من بنية القديم وتشكيلته، فهذا ما لا نفهمه. فطرح المشكلة على أنها مشكلة تحقيق الجديد قطيعة نهائية مع القديم في الثقافة المعينة أو الوعي المعني يغيب حاجة تاريخية ملحة تتمثل في ضرورة بروز وعي عربي منظم يحمل الجديد في طياته ويفهم ذاته وضرورته بدلالة التناقضات التاريخية التي تنخر جسد التشكيلات الاجتماعية العربية، ويستطيع أن يحشد ويقود طبقات صاعدة بأكملها على درب التقدم والانتقال من التشكيلات الاجتماعية الحالية المكبلة للإبداع والحرية إلى تشكيلات اجتماعية جديدة تطلق الطاقات والقوى المنتجة. ومن هذا المنظور، فإن المسألة ليست مسألة خصوصية عقل ثقافي أو ثقافة قومية معينة، وإنما هي مسألة خصوصية تشكيلات اجتماعية معينة، تنخرها تناقضات تاريخية معينة، وتعماني فيها القوى الثورية التي تحمل الجديد من ضعف مزمن يمنعها من هزيمة القوى السائدة وإقامة نظام اجتماعي جديد، وذلك بفعل أسباب عديدة، بعضها داخلي وبعضها الآخر خارجي.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن الصراع بين القديم والجديد لا يتم داخل عقل أو إطار روحي واحد أو داخل ذات واحدة، وإنما يتم داخل تشكيلة اجتماعية واحدة بين قوى اجتماعية مختلفة تحمل أشكالاً مختلفة من الوعي الاجتماعي التاريخي. وينتج الجديد في الثقافة وينمو ويتطور في صراع القوى الاجتماعية الصاعدة التي تحمله

مع القوى السائدة وفي تفاعلها مع القوى المحلية والأخرى العالمية. هكذا تبلور هذه القوى جديدها وتستوعب جديد غيرها. وفي هذا الاختلاف بالذات يكمن الفرق بين جدل هيجل والجدل المادي؛ في الاختلاف بين تصور الصراع وكأنه صراع بين عناصر ثقافية في وعي ما أو ذات فردية أو اجتماعية وتصوره على أنه صراع بين قوى اجتماعية مادية يجمعها تشكيلة اجتماعية واحدة.

(١٧)

إشكالية التوسير

في وقت من أوقات الماضي القريب، وبالتحديد في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، كان الفيلسوف الفرنسي الراحل، لوي ألتوسير، صرعة فكرية في أوساط اليسار والمثقفين الراديكاليين في أوروبا الغربية، لما قدمه من أدوات فكرية حادة كنصل السيف لتشريح الفكر والثقافة والكشف عن أسسهما وافتراضاتهما الأيديولوجية. لكن هذه الصرعة بدأت تنحسر في نهاية سبعينيات القرن العشرين وذهبت أدراج الرياح في ثمانينياته. إذ انقلبت في بادئ الأمر إلى ردة فعل عنيفة ضد ألتوسير باسم ماركس وغرامشي، ثم تحولت إلى إهمال قاس عاناه الفيلسوف الراحل الأمرين حتى وافته المنية في مطلع تسعينيات القرن العشرين إثر نوبة قلبية حادة ألت به وهو في ذروة عزلته ومرارته. أما الآن وقد هدأت المعارك بصده وبدأ غبارها ينقشع، فإنه ليس من الصعب تبين الدرر الفكرية التي خلفها ألتوسير للثقافة العالمية الحديثة. ولعل في مقدمة هذه الدرر مفهوم الإشكالية problematic، الذي استعارة ألتوسير في الأصل من جاك مارتان وطور معناه وحقل تطبيقه وأورثه إلى تلميذه المعروف ميشيل فوكو. وهذا المفهوم هو الذي يعنينا هنا، حيث سنستمله لنقد تصور الجابري للعلاقة بين القديم والجديد في العقل العربي. ويذكر القارئ أن رؤية الجابري في هذا الصدد تتمثل في اعتبار خصوصية العقل العربي نابعة من تعايش القديم في ذاته وفي مراحلها المتتالية مع الجديد في ذاته ومن دون أن يتمكن الجديد من إحداث قطيعة نهائية مع القديم. بذلك، فإن الجابري يرى أن حركة

العقل العربي لا تتم بالانتقال المستمر من القديم إلى الجديد، وإنما تتم بتراكم الجديد على ظهر القديم في الحقل ذاته. من ثم فإن حركة العقل العربي هي حركة يعمدها السكون، كما يعبر عنها الجابري. وبالمقابل، فقد طرحنا فكرة أن الذي يميز طبيعة وعي أو عقل ليس العناصر الفكرية أو الثقافية في حد ذاتها، وإنما العلاقات البنوية بين هذه العناصر. بل إن هذه العناصر نفسها لا تتحدد في ذاتها وإنما في علاقاتها البنوية مع بعضها. والحق أن هذه الفكرة كامنة في مفهوم الإشكالية الألتوسيري. فلنر كيف عالج ألتوسير هذه المسألة بهذا المفهوم.

في أواخر خمسينيات القرن العشرين برزت في أوساط اليسار الأوروبي مسألة الأساس الأيديولوجي لكتابات ماركس المبكرة ما قبل ١٨٤٥ (أي ما قبل كتابه "الأيديولوجيا الألمانية")، والتي غلب عليها الطابع الفلسفي. وبصورة خاصة، فقد أثارت مسألة العلاقة بين الكتابات المبكرة وكتاب "رأس المال"، وعلى أساسها أثارت مسألة العلاقة بين ماركس من جهة وفويرباخ وهيجل من جهة أخرى. وكان ألتوسير في مقدمة المفكرين الذين تصدّوا لهذه المسألة النظرية (السياسية في جوهرها). وقد صنف ألتوسير الرؤى السائدة حول هذه المسائل إلى صنفين رئيسيين:

(١) رؤية أصحاب ما أسماه ألتوسير نظريات المصدر والتي تتمثل في اعتبار "رأس المال" والكتابات الناضجة الأخرى مجرد توسيع وتفصيل وتطبيق اقتصادي سياسي للنصوص الفلسفية المبكرة، وكأن جوهر "رأس المال" لا يكمن في نصه بقدر ما يكمن في الكتابات المبكرة.

(٢) رؤية أصحاب ما أسماه ألتوسير نظريات التوقع والتي تتمثل في اعتبار الكتابات المبكرة صورة غير ناضجة أو جنينية لـ "رأس المال" والكتابات الناضجة الأخرى، وكأن إنتاج "رأس المال" كان مجرد عملية تفصيل هيغلية للبذور الكامنة في الكتابات المبكرة، وكأن السر الفائي للكتابات المبكرة أو حقيقتها الهيغلية هو "رأس المال" نفسه. فالعلاقة بين الكتابات المبكرة والكتابات الناضجة هي علاقة تماثل هيغلي في كلتا الحالتين.

وقد رفض ألتوسير الطائفتين من الرؤى كلتيهما لأنه رأى أنهما تفترضان

الافتراضات المثالية الثلاثة الآتية:

(١) الافتراض التحليلي: وهو يتمثل في اعتبار أي نظام نظري وأي فكر متشكل قابلاً للاختزال إلى العناصر التي يتكون منها. ومن ثم فهو ينطوي على الاعتقاد بإمكانية التفكير في كل عنصر من عناصر النظام النظري على حدة وبمعزل عن العناصر الأخرى، وبإمكانية مقارنة كل عنصر مع عناصر شبيهة به في نظم فكرية أخرى.

(٢) الافتراض الفائي: ويتمثل هذا الافتراض في تأسيس محكمة سرية للتاريخ تمارس حكمها على الأفكار المقدمة إليها من موقع نص معين ووفق قواعد مستمدة من هذا النص. وهي تلجأ إلى حل النظم الفكرية المختلفة إلى عناصرها وتقيس كل عنصر على حدة من منظور حقيقته الكامنة في هذه القواعد.

(٣) الافتراض المثالي: ويتمثل هذا الافتراض في اعتبار تاريخ الفكر قائماً في ذاته ومولداً لذاته، وفي الاعتقاد بأن مبدأ إدراك عالم الأيديولوجيا يكمن فيه، بمعنى أن الأيديولوجيا تدرك بذاتها وفي ذاتها.

لذلك، فإن التوسير يرفض هاتين الرؤيتين للعلاقة بين النصوص، ويقترح عوضاً عنهما رؤية مادية للموضوع ترى أن جوهر النص لا يكمن في نص غيره أعلى منه مرتبة أو أدنى منه، وإنما يكمن في النص ذاته وبالعلاقة مع أرضيته المادية الاجتماعية. فالنص، وفق هذه الرؤية، لا يتغير أو يتطور بذاته ومن ذاته، وإنما يعاد إنتاجه إما بصورة تضمن وحدته الداخلية، وعند ذاك يكون هناك تجانس أيديولوجي بين النص الأولي والنص الناتج، وإما بصورة نقدية تحول النص الأولي وتنتج نصاً آخر ذا وحدة داخلية أخرى. والنقطة الجوهرية هنا أن النص ينتج بوصفه كلاً لا بوصفه كومة من العناصر الفكرية القائمة في ذاتها والمكتملة التكون. فالعنصر الفكري لا يكون مكتملاً في ذاته، وإنما في علاقته مع العناصر الأخرى المكونة لجوهر النص وعلى أساس موقعه في "إشكالية" الفكر أو النص، أي منظومة العلاقات الداخلية التي تكون الوحدة الداخلية للفكر أو النص، والتي تحدد طريقة معالجته الأمور.

فليس الفكر أو النص مجرد ترتيب معين لعدد من العناصر المسبقة والمنتجة بمعزل عن بعضها. فالعنصر ينتج في علاقته مع العناصر الأخرى المكونة للنص ضمن الإشكالية المحددة للطبيعة الأيديولوجية للنص.

ومن ذلك يستنتج التوسير النقاط الآتية:

(١) إن طبيعة النص لا تتحدد بدلالة موضوعه، وإنما تتحدد بدلالة طريقته في معالجة موضوعه، أي بنية الأساليب والآليات المستعملة فيه لمعالجة الموضوع، أي إشكاليته. وعلى سبيل المثال، فقد تراءى لبعض الباحثين أن كتابات ماركس المبكرة تختلف كيفياً عن كتابات فويرباخ لكون الأولى تعالج بصورة عامة موضوعات تختلف عما تعالجه الأخرى. وتراءى لهم أن الشيء الوحيد المشترك بين الطائفتين هو بعض المفهومات والعناصر النظرية المشتركة. لكن تحليل التوسير لهذه الكتابات يؤكد له أن الطائفتين تشتركان في الجوهر النظري، أي في الإشكالية. فإشكالية نصوص ماركس المبكرة ليست إشكالية ماركسية، وإنما هي إشكالية فويرباخية، ومن ثم فإن النقد الذي وجهه ماركس إلى هيغل في كتاباته المبكرة هو نقد فويرباخي لهيغل، وليس نقداً ماركسياً. وعليه، فإن النقد الماركسي لهيغل ما زال ينتظر من يحققه. ويرى التوسير أن الفويرباخية لا تخرج في النهاية عن إطار الإشكالية الهيجلية. إنها مجرد إشكالية هامشية تحتل ركناً في إشكالية أوسع. لذلك، فيمكن القول إن نقد ماركس لهيغل في كتاباته المبكرة كان في جوهره نقداً هيغلياً، أو للهيجلية من داخلها.

(٢) إن كل أيديولوجيا تشكل كلاً فعلياً موحداً داخلياً بإشكاليته بحيث لا يمكن استخراج عنصر من إشكاليته من دون تغيير معناه. وهكذا، فالقول بأن نصاً ما هو خليط من القديم والجديد أو خليط من العناصر المادية والعناصر المثالية، كما يقال بصدد كتابات ماركس المبكرة، هو قول مثالي مرفوض لأن النص وفق هذا القول لا يقرأ بدلالة وحدته الداخلية، وإنما

بدلالة نصوص أخرى متقدمة عليه. فالماركسية الناضجة في هذه الحال هي المحكمة التي تعلن الحكم وتنفذه، محطة بذلك وحدة النص المعني ومختزلة إياه إلى عناصره المجردة. إنه قول مرفوض لأنه في الواقع يغيب عملية إنتاج الفكر ويغيب طبيعة الوعي الذي ينتجه. فالوعي الذي أنتج النص المبكر لم يكن قادراً على إنتاج النص المتقدم بعناصره المتقدمة، وإنما احتاج إلى أن ينمو إلى حد معين حتى يتسنى له أن ينتج النص المتقدم. بذلك، فإن مثالية النص أو ماديته لا تتحدد بشكل ظهور عناصره، وإنما تتحدد بإشكاليته. فهناك إشكالية مادية وأخرى مثالية. وهناك إشكالية علمية وأخرى غير علمية وأخرى ما قبل علمية. وهناك إشكالية رأسمالية وأخرى ما قبل رأسمالية، وهلم جرا. وقد تسطو إشكالية متخلفة ما قبل علمية على القديم المتكون والجديد المتكون وعلى المفاهيم العلمية، فتدمجها في ذاتها، مشوهة ومسطحة إياها ومحولة القديم والجديد والعلمي إلى شيء آخر ملائم لماهيتها الأيديولوجية. وهذا بالضبط ما حصل مع الفكر العربي الحديث السائد، وهو فكر الطبقات العربية السائدة.

(٢) إن معنى الكل الفكري (الإشكالية) لا يتحدد بعلاقته مع حقيقة تقع خارج ذاته، وإنما يتحدد بعلاقته مع الحقل الأيديولوجي القائم ومع المشكلات والبنى الاجتماعية التي يركز إليها هذا الحقل وتنعكس فيه. فليس هناك مصدر أو غاية يشكل حقيقة النص بالمعنى الهيفلي.

(٤) وهكذا، فإن دينامية تطور نص ما أو فكرة ما أو أيديولوجيا ما لا تكمن في هذا النص أو الفكر أو الأيديولوجيا، وإنما تكمن خارجه فيما يشكل أساسه المادي.

هذه هي أساسيات نظرية التوسير في الفكر والنص، والتي سخرناها أعلاه لنقد تصور الجابري للثقافة العربية والعقل العربي.

(١٨)

إشكالية الفكر العربي الحديث

تناولنا مفهوم الإشكالية كما قدمه الفيلسوف الفرنسي الراحل لوي ألتوسير، وبيننا أن الجوهر الأيديولوجي لنص أو فكر أو وعي يكمن في إشكاليته. وهذا يعني أن الأيديولوجيا تتجسد في الإشكالية وأن الواحدة تتحدد بالأخرى. ولما كانت الأيديولوجيا تنتمي إلى اللاشعور، حيث إنها تفعل فعلها من وراء كواليس الوعي في العادة، فإنه يمكن القول إن الإشكالية تمثل البنية اللاشعورية لنص أو فكر أو وعي. لكن ذلك لا يجعلها مماثلة لمفهوم النظام المعرفي أو العقل الثقافي كما طرحه الجابري. فالإشكالية ليست نظاماً معرفياً أو ذاتاً منتجة للمعرفة كما هو الحال مع العقل الثقافي، وإنما هي بنية أيديولوجية تدعم نمطاً معيناً من الممارسة الاجتماعية. ومن جهة ثانية، فإن الإشكالية بنية لا شعورية لنص معين أو فكر معين أو وعي عياني معين. وهي ليست بنية لا شعورية لإطار تجريدي هو الثقافة. أضف إلى ذلك أن لفظة "بنية" كما تظهر في تعريف "الإشكالية" هي غير مثيلتها التي تظهر في تعريف العقل الثقافي أو النظام المعرفي. فالبنية، في حال تعريف الإشكالية، لا تعني وجود ثوابت ومتغيرات كما يزعم الجابري في تعريفه النظام المعرفي، وإنما تعني شبكة موضوعية من العلاقات بين عناصر تشكل جزءاً لا يتجزأ من هذه الشبكة، بمعنى أن هناك ارتباطاً جديلاً ضرورياً بين العلاقات والعناصر. فالعلاقات ليست مركبة تركيباً اعتبارياً على عناصر متكونة بذاتها وفي ذاتها، وإنما تدخل جوهرياً في تركيب العناصر وتكوينها، مثلما أن العناصر نفسها تدخل في تحديد العلاقات. فالبنية هنا

هي كل موحد يكتسب كل عنصر فيه وجوده وذاته من علاقاته المتشعبة مع غيره من عناصر البنية وعلاقاتها. وعليه، فإن الإشكالية هي بنية الآليات والعمليات التي تحدد الكيفية التي يتعامل بها النص أو الوعي أو الفكر مع موضوعه وكيفية معالجته الأمور واستيعابها ذهنياً. ومن ثم، فإن الوعي الاجتماعي بصورة عامة لا يستوعب النظم والمفاهيم الفكرية والثقافية التي تجابهه في صورتها الأصلية أو في ذاتها، وإنما يستوعبها ويضمها بالكيفية التي تحددها إشكاليته، بمعنى أن إشكاليته تنتج عناصر فكرية منسجمة مع علاقاتها الداخلية وتناظر الأصل. بهذه الطريقة تتفاعل إشكالية ما مع القديم والجديد وتتضمنها. لكن قديم الإشكالية وجديدها لا يكونان مماثلين للقديم والجديد بذاتهما وفي ذاتهما، وإنما يكتسبان معنهما وطبيعتهما من بنية الإشكالية التي تحويهما ومن علاقاتهما المتشعبة مع بعضهما ومع غيرهما من العناصر في إطار وحدة الإشكالية. فكما قلنا سابقاً، فالذي يحدد الطبيعة الفكرية والأيدولوجية لنص أو فكر ليس موضوع النص أو الفكر، وإنما طريقة معالجة النص أو الفكر للموضوع. فكون نص مثلاً يعني بالطبقات الاجتماعية والدولة والصراعات الاجتماعية وعلاقات العمل لا يجعل منه نصاً ماركسياً لمجرد أنه يعني بهذه الموضوعات. فالسوسيولوجيا الفيبيرية تعني أيضاً بهذه الموضوعات، لكنها تعني بها بصورة تختلف كثيراً عن طريقة معالجة الماركسية لها. فإشكالية هذه تختلف كثيراً عن إشكالية تلك.

ومن هذا المنظور، فإن خصوصية الفكر العربي الحديث لا تكمن، ولا يمكن أن تكمن، في تعايش القديم في ذاته مع الجديد في ذاته فيه، وإنما تكمن في خصوصية إشكالية الفكر المسيطر في الثقافة العربية الحديثة وخصوصية إشكالية الفكر النقيض في هذه الثقافة. ففي ضوء تحديد هاتين الإشكاليتين يتحدد المعنى والوظيفة الحقيقية للقديم والجديد في هذه الثقافة.

وهنا يتبادر إلى الذهن الأسئلة الآتية: ما الملامح العامة لإشكالية الفكر المسيطر في الثقافة العربية الحديثة؟ ومم تستمد هذه الإشكالية ملامحها؟ كيف تختلف هذه الإشكالية عن كل من إشكالية الفكر العربي القديم ما قبل التغفل الاستعماري

الأوروبي وإشكالية الفكر الأوروبي الحديث الذي بدأ يتشكل منذ عصر النهضة الأوروبية؟ ونحن بالطبع نشير هنا إلى الفكر المسيطر في كل من الثقافات المذكورة. ينبغي أولاً أن نوضح أن الفكر المسيطر في تشكيلة اجتماعية معينة هو فكر الطبقة المسيطرة أو التحالف الطبقي المسيطر. فالطبقة المسيطرة تفرض إشكالياتها على مؤسسات المجتمع، وعلى أشكال الوعي المختلفة فيه. وعليه، تصبح منظومة الأسئلة المطروحة أعلاه كالآتي: لئن كانت إشكالية الفكر العربي القديم ما قبل التغلغل الاستعماري الأوروبي هي إشكالية الأرستقراطية العسكرية الثوقراطية المسيطرة آنذاك، ولئن كانت إشكالية الفكر الأوروبي الحديث (منذ عصر النهضة) هي إشكالية البرجوازية الأوروبية الصناعية في جوهرها، فما الأساس المادي الاجتماعي لإشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر؟ ما الطبقة الاجتماعية المسيطرة في الوطن العربي؟

ليس ثمة شك في أن هناك أوجه شبه بين إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر وإشكالية الفكر الذي كان سائداً ما قبل التغلغل الاستعماري الرأسمالي في الوطن العربي. بل إن هذه الأوجه توحى بأن هناك تشابهاً عائلياً بين الإشكاليتين. ولعل هذا هو أساس الوهم بأن القديم في ذاته ما زال رابضاً في قلب الفكر العربي الحديث. لكن قليلاً من التمحيص يظهر أن إشكالية الفكر العربي الحديث تختلف كيفياً عن إشكاليات الفكر العربي القديم في مراحلها المختلفة، برغم أوجه الشبه الكثيرة بينهما. كذلك، فإن هناك بعض أوجه الشبه السطحية بين إشكالية الفكر العربي الحديث وإشكالية الفكر الأوروبي الحديث المسيطر. وتوحى هذه الأوجه أحياناً بأن جانباً من الفكر العربي الحديث المسيطر لا يختلف من حيث الجوهر عن الفكر الأوروبي الحديث. لكن قدراً من التمحيص في هذا الأمر يظهر افتراق هذه الإشكالية عن تلك في كثير من المفاصل الأساسية. إذاً، فإن إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر ليست مماثلة للإشكالية الإقطاعية القديمة، ولا للإشكالية البرجوازية الأوروبية الحديثة. ما هي إذاً؟ إنها في الواقع إشكالية البرجوازية العربية التابعة، أو ما أسماه مهدي عامل البرجوازية الكولونيالية. والسمة الرئيسية لهذه البرجوازية

أنها عاجزة على جبهتي القديم والجديد كليهما. فهي عاجزة عن إجراء قطع نهائي مع القديم في اتجاه جديد حقيقي من جهة، وهي عاجزة عن الوصول إلى الجديد البرجوازي الأوروبي بحكم تبعيتها من جهة أخرى. إذ، وكما يقول مهدي عامل في كتابه "أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية": "ثم إن هذه البرجوازية الكولونيالية هي، في عناصرها الأساسية، نفسها الطبقة المسيطرة السابقة، أتت منها بتحول داخلي هو نوع من التكيف مع الشروط الجديدة التي أحدثتها تغفل الإمبريالية، أي مع ضرورة التعايش في تحالف تبعي مع الإمبريالية تظل فيه خاضعة لسيطرتها بشكل يمنعها من القضاء على علاقات الإنتاج السابقة التي كانت هي فيها - في عناصرها الأساسية - الطبقة المسيطرة. لكن عملية هذا التكيف الطبقي نفسه تفرض، من جهة أخرى، تنوعاً محدوداً من تفكيك تلك العلاقات السابقة من الإنتاج يستدعيه تجدد علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية. معنى هذا أن البرجوازية الكولونيالية تجد نفسها، في صيرورتها الطبقيّة، ولسبب من تلك العلاقة بالذات، في مأزق طبقي يولد في وعيها الأيديولوجي تمزقاً دائماً بين ما تطمح إليه من تماثل طبقي بالبرجوازية الإمبريالية هي في عجز بنيوي عن تحقيقه، وبين واقع فعلي هي فيه في تخالف مستمر مع ما تطمح إليه، لكنها ترفضه". (ص ١٦٨).

والنقطة الجوهرية هنا هي أن الطبقات المسيطرة في الوطن العربي لم تنشأ نقيضاً للواقع الذي كان سائداً ما قبل التغفل الاستعماري الرأسمالي، نقيضاً يحمل رؤية حضارية جديدة في بنيته الداخلية، كما كان الحال مع البرجوازية الأوروبية، وإنما نشأت بفعل التغفل الاستعماري وتجسيدا لهذا التغفل. والذي حصل هو أن هذا التغفل لم يتطلب تحولات عميقة في البنى الاجتماعية والثقافية ولا روحية حضارية جديدة، وإنما اقتضى فقط إجراء بعض التعديلات والتكيفات بما يتناسب مع ربط الوطن العربي ربطاً بنوياً تبعياً مع المراكز الرأسمالية وفق مقتضيات التراكم الرأسمالي في هذه المراكز. وبصورة خاصة، فإن البرجوازية التابعة لم تنشأ بديلاً للطبقة الحاكمة القديمة أو على أنقاضها، وإنما جاءت تعديلاً وتكيفاً لها لتؤدي دورها التابع. لذلك كله جاءت إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر

خالية من السمات التقدمية لإشكالية البرجوازية الأوروبية، والتي اكتسبها الفكر الأوروبي كنتيجة لسلسلة من الثورات والتحولات الكبرى، وفي مقدمتها: النهضة الأوروبية، والثورة العلمية الكبرى، وحركة الإصلاح الديني، والثورة الفلسفية، والثورة الزراعية، والثورة الصناعية، والثورات القومية الديمقراطية.

وخلاصة ما ذهبنا إليه أعلاه هي أن التقدم في الفكر العربي لا يتمثل في تحقيق الجديد قطيعة مع القديم في العقل العربي، كما يزعم الجابري، وإنما يتمثل في نشوء قوى اجتماعية جديدة تملك وعياً قادراً على تحقيق قطع معرفي مع الفكر الطبقي المسيطر، أي على القفز من إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر إلى إشكالية علمية ثورية قادرة على استيعاب الواقع وإمكاناته، أي على الخروج من القيود الأيديولوجية للطبقة المسيطرة. فلا سبيل إلى التحرر والتقدم من دون تحرر وعي الطبقة النقيض من هذه القيود وبناء إشكالية جديدة تشكل أساساً لبرنامج متكامل للتغيير.

(١٩)

خصائص الوعي السائد في الرأسمالية التابعة

من الأفكار المحورية في كتاب "تكوين العقل العربي" أن العقل العربي يتميز عن العقل الأوروبي في أن جديده لا يتخطى قديمه ولا يحل محله، وأن قديمه يظل قائماً في ذاته وبذاته على قدم وساق مع جديده، يتعايش معه، ينافسهِ ويزاحمه. أما في حال العقل الأوروبي، فإننا "أمام استمرارية تاريخية تشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً". وهذه الاستمرارية "تنظم التاريخ وتفصل فيه بين ما قبل وما بعد بصورة تجعل من المستحيل التطلع، حتى على صعيد الوعي الحالم، إلى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد". (تكوين العقل العربي، ص ٤٢).

وفي حال العقل العربي، فالأمر "يتعلق في الحقيقة بالتنقل بين منظومتين مرجعيتين (العصور الوسطى الإسلامية وعصر النهضة العربية) مختلفتين تماماً، لكل منهما زمنها الخاص، الشيء الذي جعل وعينا بالزمن محكوماً بوعينا بالمكان، فتتعامل هكذا مع الزمن كما نتعامل مع المكان... وهكذا يتناوب الماضي مع الحاضر على ساحة الوعي العربي، بل ينافس الأول منهما الثاني منافسة شديدة حتى ليبدو وكأنه هو نفسه الحاضر" (ص ٤٤).

إذاً يرى الجابري أن العقل العربي لا ينظر إلى العصور الثلاثة التي تكون التاريخ العربي (الجاهلية، الإسلام، والنهضة العربية) على أنها حلقات متتابعة في سلسلة زمنية، وإنما ينظر إليها على أنها جزر منفصلة كل منها معزولة عن الأخرى. "والنتيجة هي حضور هذه الجزر الثقافية الثلاث في الوعي العربي الراهن حضوراً

متزامناً" (ص ٤٤). فالعلاقة بين هذه العصور ليست علاقة زمنية، وإنما هي علاقة مكانية. فالواحد منا "عندما ينتقل بوعيه من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي إلى عصر النهضة لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن بل ربما يحس فقط أنه يقفز من مكان إلى آخر: من الجزيرة العربية (معلقات الكعبة، سوق عكاظ...) إلى بغداد (العباسيين) إلى القاهرة (في العهد الفاطمي) إلى فاس وقرطبة (في عصر الموحدين)... إلى مصر محمد علي والطهطاوي ولطفي السيد... أو جزائر ابن باديس..." (ص ٤٥).

ويسأل الجابري نفسه بعد ذلك كله: "علام يدل ذلك؟" ويفاجئنا بالقول: "إنه يدل أولاً على أن تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، على أن تاريخ الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة ترتيب، على أن الزمن الثقافي العربي لم يتم تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده" (ص ٤٤).

أجل! إن الجابري يفاجئنا بهذا الرد... أولاً، لأنه يحيل معضلة تاريخية في غاية التعقيد ويستلزم حلها نضالات عالمية حامية الوطيس إلى مجرد إعادة كتابة للفكر العربي وإعادة ترتيب لمناصر الثقافة العربية وتثبيت للزمن الثقافي العربي. بل، يمكن القول إن الوظيفة الأيديولوجية الرئيسية لمفهوم العقل العربي ربما تتمثل في تصوير الصراع التاريخي العاتي من أجل التحرر والتقدم وكأنه مجرد مسألة نقد ثقافي أو قطع فكري يمارسه نفر من المثقفين البارزين. فالمسألة في نظر الجابري لا تتعدى مسألة تحرير العقل العربي من أسباب جموده وتداخل أزمته الثقافية. ومن ثم فهي لا تتعدى مسألة ممارسة نقد تكويني لما أنجزه الخليل بن أحمد الفراهيدي في اللغة وسيبويه في النحو والشافعي في علم أصول الفقه والأشعري في علم الكلام والغزالي في الفلسفة، أي نقد العقل العربي الذي شكله أولئك الباحثون والمفكرون بأعمالهم، حتى يتسنى لنا أن نسير على درب التقدم، على أساس خصوصيتنا القومية وخصوصية عقلانيتنا الأخلاقية بالطبع. فلا حاجة لفك التبعية مع الإمبريالية، ولا لمواجهة قوى العدوان الإمبريالي والصهيوني، ولا لتفكيك نظام التبعية والاستبداد في الوطن العربي، ولا لتحرير طاقات الجماهير العربية المنظمة في بناء المستقبل.

هذا فائض لا لزوم له، أو على الأقل لا علاقة له بأزمة التقدم العربي. إنهما مسألتان مستقلتان عن بعضهما. فمشكلة العرب تكمن في عقلهم الثقافي، في علاقة حاضريهم في ماضيهم، في طبيعة ماضيهم الذي شكل ويشكل حاضريهم. وعليه، فإن مشكلة التقدم يمكن حلها من دون تهديد مصالح أو تصفية طبقات أو تغيير بني جوهريّة. كل ما يستلزمه الأمر هو الكشف عن بنية العقل العربي وإزالة العقبات الفكرية التي تقف في طريق انطلاق الجديد فيه. هذا هو الحل الذي يوحى به الجابري، والذي ينسجم تماماً مع ما قلناه سابقاً عن علاقة فكره بما أسماه مهدي عامل البرجوازية الكولونيالية.

ثانياً، فإن رد الجابري يفاجئنا لأنه ينطوي على الفكرة المثالية الساذجة بأن إعادة كتابة التاريخ (من جانب نفر من المثقفين بالطبع) كفيّة لإعادة صوغ وعي العرب التاريخي (وعندهم لتاريخهم بالذات)، أو وعي المواطن العربي النمطي، بما ينسجم مع الدعوة إلى تحرير الجديد من سطوة القديم، أو ربما إذابة القديم كلياً في الجديد، على غرار ما فعله الأوروبيون المحدثون، المثل الأعلى لبرجوازياتنا الكولونيالية. وهذا التصور يغيب بالطبع الأسئلة الجوهرية الآتية: أي قوى اجتماعية تتحكم في وعي المواطن العربي النمطي، وتصوغه وفق احتياجاتها واحتياجات المجتمع الذي تسيطر عليه؟ وكيف تفعل ذلك؟ عبر أي مؤسسات؟ ومن مصلحة أي قوى اجتماعية يكون تغيير وعي المواطن العربي النمطي في هذا الاتجاه أو ذاك؟ وكيف يمكن أن يتحقق هذا التغيير؟ هل يتم بالنقد المجرد في أروقة الجامعات؟ وكيف يمكن أن يتم بالمعنى الذي حددناه بمعزل عن تغيير السلطة السياسية وتحويل البنى الاجتماعية تحويلاً ثورياً؟ وبالطبع، فإن هذه الأسئلة لا تعني الجابري لأنها تقع خارج إطار "تخصصه"، أو، بالأحرى، خارج وظيفته الأيديولوجية. فهو معني فقط ببيان أن المشكلة هي مشكلة فكرية محض لا تعني الجماهير الشعبية، وإنما تعني المثقفين "المختصين" فقط.

وثالثاً، فإن رده يفاجئنا في أنه يناقض بصورة صارخة ما سبق أن قاله هو نفسه بصدد الطبيعة اللاشعورية للعقل العربي (كون العقل العربي البنية اللاشعورية

لثقافة العربية، كما قال الجابري في مستهل الفصل الثاني من "تكوين العقل العربي". فهل تغيير البنى اللاشعورية بإجراء نقد فكري محض لعقل ثقافي أو إعادة كتابة تاريخ فكر أو تثبيت زمن ثقافة أو إعادة ترتيب عناصر ثقافة في الوعي؟ ألم نتعلم من فرويد وعلم النفس أن التغيرات في البنى اللاشعورية لا تتم إلا بفعل المعالجة الحثيثة المضنية والصدمات المتكررة والمعاناة المستمرة للوعي المأزوم ودخوله في سلسلة من التجارب القاسية المؤثرة؟ هل يمكن أن تتغير هذه البنى اللاشعورية في حال العقل العربي من دون أن تشارك الجماهير الشعبية في صنع مصيرها وتاريخها ومستقبلها، من دون أن تعاني هذه الجماهير السيورة التاريخية، من دون أن تعاني التحولات الثورية في مجتمعاتها هذا ما يفوت الجابري وما يدخله في تناقضات لا أول لها ولا آخر.

ورابعا، فإن هذا الرد يفاجئنا لأنه لا ينسجم مع ملاحظة عميقة أوردها الجابري في معرض مقارنته العقل العربي مع العقل الأوروبي من دون أن يستثمرها جيدا، وهي أن عرب اليوم يجعلون ماضيهم أمامهم "فيقرأون فيه مستقبلهم"، وأن ماضيهم لا يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ ولا من الوعي بهذا التاريخ، وأنهم حين يتجهون إلى المستقبل، يتنكرون لماضيهم، وإلا فإنهم لا يتجهون مطلقاً إليه، وذلك بعكس الأوروبيين المحدثين. لقد لاحظ الجابري أن المثقف العربي "كان منذ العصر الأموي... وما زال إلى اليوم، يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلاً مع أنواع الصراعات الأخرى التي يشهدها حاضره" (ص ٤٥). وهي ملاحظة قوية ونافذة بلا شك. لكن الجابري لا يستثمرها الاستثمار الصحيح، كما أسلفنا. فالرغبة في العودة إلى الماضي واتخاذ الماضي (الموهوم في العادة) مرجعاً ومقياساً ومثلاً أعلى للحاضر والسعي في اتجاه الماضي هي سمة من سمات الوعي السائد في المجتمعات ما قبل الرأسمالية. وهي بالتأكيد ليست سمة من سمات الوعي السائد في المراكز الرأسمالية. لكنها سمة من سمات الوعي السائد اليوم في الوطن العربي. وقد لاحظ الجابري أن المثقف العربي اليوم لا يختلف في هذه السمة عن مثقف العصر الأموي. لكن الجابري عجز أو امتنع عن استثمار ملاحظته، والذي كان من الممكن أن يتم لو طرح الجابري على

نفسه الأسئلة الآتية: لماذا ظلت هذه السمة قائمة في الوعي العربي المعاصر السائد، في الوقت الذي اختفت في الوعي الأوروبي الحديث السائد؟ لماذا ظل الوعي العربي السائد يشترك في هذه السمة مع الوعي السائد في حضارات ما قبل الرأسمالية (الحضارة العربية الإسلامية وغيرها)، مع أن العلاقات السائدة في المجتمع العربي المعاصر هي العلاقات الرأسمالية؟

وقد كان من الممكن لهذه الأسئلة لو طرحها الجابري أن تفتح له آفاقاً علمية وسياسية لا حصر لها. ذلك أن هذه الأسئلة يمكن أن تشكل أساساً ومدخلاً للتمييز بين رأسمالية المراكز الإمبريالية والرأسمالية التابعة (رأسمالية الأطراف أو المحيط)، ومن ثم إلى التمييز بين وعي البرجوازية الإمبريالية المتطورة والمسيطرة وبين وعي البرجوازية التابعة والذي يتضمن الكثير من عناصر وعي ما قبل الرأسمالية وسماته. ليس غريباً إذاً أن يكون هناك مثل هذه النظرة إلى الماضي. لكن الغريب هو أن تظل هذه النظرة سمة رئيسية من سمات وعي سائد في العصر الحديث، في عصر الرأسمالية. وقد كان الأجدر بالجابري أن يبحث عن أسباب هذه الظاهرة، لا في الماضي، لا في عصر التدوين، وإنما في الحاضر، في بنى التشكيلات الاجتماعية المعاصرة التابعة.

(٢٠)

تقويم أولي لمشروع الجابري النقدي

يستهل الجابري البند الثالث من الفصل الثاني في كتاب "تكوين العقل العربي" بالقول: "والحق أن التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الإمكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور، وبالتالي فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم مما يجرننا، دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرننا مشغولاً بمشاكل ماضينا وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته... نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا، نحن العرب، في التقدم والوحدة" (التكوين، ص ٤٦).

لقد اقتبسنا هذه الفقرة بالكامل لأنها تعبر في الواقع بصورة مكثفة جداً عن جوهر مشروع الجابري، وهو مشروع نعتبره قاصراً عن تخطي سقف فكري معين، وندرك جيداً ثمراته المنطقية الكثيرة وما يتضمنه من آليات أيديولوجية تغيب الكثير من جوانب الواقع العربي وتزور الكثير من علاقات الماضي والحاضر. لذلك فإن تعليقاتنا على هذه الفقرة هي في الواقع تعليقات تخص مشروع الجابري النقدي برمته، وكما تبلور في ثلاثيته: "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، "العقل السياسي العربي".

ونبدأ تعليقاتنا على هذه الفقرة بالقول إن علة الجابري، ومن ثم خلافتنا معه، يكمنان في منطق تحليله مادته الخام، لا في ملاحظاته الثقافية النافذة. فنحن لا ننكر عمق تبصراته وملاحظاته بصدد التراث الفكري العربي، ولا سعة معرفته واتساعها الموسوعي. لكننا نختلف معه في منطق التحليل واستنباطه الأحكام. وبلغة الجابري، فإننا ننقد العقل الثاوي في خطابه، أي ننقد الأدوات والأساليب التي يستعملها، شعورياً أو لا شعورياً، في إنتاج المعرفة والفكر واستنباط الأحكام. من ثم، فإننا نطبق على خطابه ما يطبقه هو بصورة من الصور على الفكر العربي، قديمه وحديثه. ذلك أن تحليل الجابري يتركز على تحليل النظم المعرفية التي سادت في الثقافة العربية الإسلامية من أجل الكشف عن بناها الداخلية وآليات إنتاج المعرفة فيها. فهو مثلاً يكشف عن أن هناك منهجية واحدة لإنتاج المعرفة في علوم البيان العربية كافة، وإن كانت هذه المنهجية تظهر في مظاهر وأشكال متنوعة في هذه العلوم. فالجوهر المنهجي واحد، سواء أكنّا نتعامل مع علم اللغة أم مع النحو أم مع البلاغة أم مع الفقه أم مع علم الكلام. فهي جميعاً تخضع، وفق الجابري، لمنطق القياس والتشبيه (قياس الغائب على الشاهد وما إلى ذلك). إذ يجد الجابري هذا المنطق مشتركاً بين الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه والشافعي ومالك وابن حنبل وأبي حنيفة والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من اللغويين والنحاة وعلماء البلاغة والفقهاء وعلماء الكلام. وهو يذهب أبعد من ذلك باعتباره هذه المنهجية السلفية رابضة في قلب الخطاب العربي الحديث، ومن ثم باعتباره العقل العربي الذي تشكل في العصر العباسي الأول هو العقل الثقافي الثاوي في الخطاب العربي الحديث. ونحن في دورنا نخضع خطاب الجابري إلى نقد شبيه بنقد الجابري للعقل العربي من أجل الكشف عن أدواته المعرفية وأحولاته الأيديولوجية ومنهجية تحليله. ويقودنا نقدنا إلى أن خطاب الجابري هو في كثير من سماته خطاب ما قبل علمي ويعاني كثيراً من الأمراض ذاتها التي وجد أن الخطاب العربي، قديمه وجديده، يعانيها. وملاحظتنا الثانية هي أنه ليس صحيحاً "أن التاريخ الثقافي العربي السائد هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه

أجدادنا". فهذا الحكم يفغل أثر الاستشراق وغيره من الممارسات الاستعمارية الغربية على وعينا ودور هذه الممارسات في تشكيل هذا الوعي. كما يفغل حقيقة أن الموروث التاريخي العربي والغربي هو بمثابة مادة خام فكرية يغرف منها الوعي العربي الحديث السائد ويصوغ ما يعرفه منها وفق بنيته وقدرته ومقاصده. لكن عملية الصوغ في هذه الحال لا تتعدى في جوهرها الانتقاء. ومع ذلك، فحتى الانتقاء هو في النهاية نوع من الصوغ، نوع من الإنتاج الذهني. وبمعنى آخر، فإن العملية المذكورة ليست في الواقع عملية اجترار أو تكرار، ولا هي عملية خلق وإبداع، وإنما هي عملية انتقاء واختزال وتبسيط وتسطيح. ومن ثم، فإن صورة التاريخ الثقافي العربي الحديثة في الوعي العربي الحديث السائد لا يمكن أن تكون مماثلة لصورته القديمة، وإن كانت الصورتان تشتركان في كثير من العناصر. ويعود اتباع الوعي العربي الحديث السائد أسلوب الانتقاء والاختزال والتسطيح هذا، أولاً إلى كون وعي البرجوازية العربية التابعة مثقلاً بكثير من السمات ما قبل الرأسمالية (الإقطاعية الطابع مثلاً)، وثانياً إلى تدني قوى الإنتاج المادي والفكري في الوطن العربي بفعل تبعيته، الأمر الذي يجعل القوى السائدة عاجزة عن ممارسة أشكال متطورة من الفكر والمعرفة تمكنها من بناء صورة متطورة للتاريخ الثقافي العربي لها خصوصيتها وفاعليتها وقدرتها على استيعاب الواقع وتمثله. وعلى هذا الأساس، فإن السؤال الجوهرى الذي يبرز هنا هو: هل إن طبيعة القوى السائدة في الوطن العربي وطبيعة سيطرتها تمكن الوعي السائد فيه من ممارسة العلم وإنتاج المعرفة العلمية والفكر الجديد المتطور بصدد الواقع العربي؟ ومن الواضح أن هذا الوعي عاجز عن ذلك، الأمر الذي يجعله يلجأ إلى الانتقاء والاختزال.

وملاحظتنا الثالثة هي أن المسألة ليست مسألة رؤية قديمة (لها وجودها المستقل وحياتها الخاصة المستقلة) تجرنا من دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشكلاته، إلى جعل حاضرننا مشغولاً بمشكلات ماضينا وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته. كلا! فالنقطة الجوهرية هنا هي أن الماضي المائل أمامنا الذي نعيشه ونمارسه في حياتنا ليس ماضياً حقيقياً وليس

صورة ماضية للتاريخ، وإنما هو صورة حاضرة موهومة للماضي والحاضر والمستقبل تمثل جوهر الوعي الحديث السائد وعبثاً تسخرها القوى السائدة في التعامل مع واقعها ومحاولة فهمه. إن القوى السائدة التي تحمل هذا التصور ليست مشغولة بمشكلات الماضي أو الصور الماضية لتاريخنا، وإنما هي مشغولة حتى النخاع بمشكلات الحاضر وتناقضاته، بطريقتها الخاصة "الماضوية" بالطبع. وهي تسخر أيديولوجيتها السلفية هذه للسيطرة على وعي الطبقات الاجتماعية الأخرى من جهة "ولفهم" الأحداث التي تعصف بالمجتمع العربي من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال، فإن القوى السلفية في الوطن العربي تحاول فهم صراعنا مع الإمبريالية العالمية على أنه استكمال للحروب الصليبية ونوع جديد قديم من الحروب الصليبية. لكن ذلك لا يعني أنها تحلل هذا الصراع بدلالة حقيقة الحروب الصليبية أو بدلالة الصورة التي كونها عرب العصور الوسطى لأنفسهم عن هذه الحروب، وإنما تحلله بدلالة صورة شوفينية فجّة للحروب الصليبية تمكس واقع تخلف هذه القوى نفسها. فالحروب الصليبية الفعلية والصور التي كانت في العصور الوسطى عنها لا تمت بصلة حقيقية لهذه الصورة الأيديولوجية الحاضرة. فليست هذه الصورة سوى تجسيد للوعي المتخلف للقوى السلفية، لا أكثر ولا أقل. وبطبيعة الحال، فإن هذه الصورة تدخل إلى هذا الحد أو ذاك في تحديد سلوك هذه القوى تجاه الغرب الإمبريالي وتفسر طريقتها السطحية في مجابهته. فهي إذاً لا تعيش صراعات الماضي بقدر ما تستلهم صوراً مسطحة عن الماضي لخوض صراعات الحاضر وأداء أدوار معينة في هذه الصراعات.

ومن الواضح أن الجابري هنا يخلط بين الصورة الأيديولوجية والأصل التاريخي. لذلك فهو يظن أن سر تخلفنا يكمن في ماضينا، لا في حاضرنّا. ولذلك نراه يؤلف ثلاثة مجلدات ضخمة (حتى الآن) يحلل فيها بنية ما أسماه العقل العربي كما تبلور في العصور الإسلامية الأولى، ظناً منه أن الوعي العربي الحديث ليس سوى تجسيد حديث لهذا العقل القديم، وأن سر تخلف الأول يكمن في بنية الثاني وبقائه في الحاضر. فبدلاً من أن يحلل الجابري الوعي الحديث ونشوءه بدلالة حاضر

تبعيتنا للمراكز الرأسمالية الإمبريالية، نراه يهرب إلى الماضي يحلله ويشرحه بهذه الصورة المفصلة المستفيضة. وهو بالتأكيد يقدم بذلك خدمة جلى إلى الثقافة العربية المعاصرة والدراسات التراثية العربية، لكنها ليست الخدمة أو المهمة التي يفترض هو انه يقدمها. إنه يعرض الثقافة العربية بصورة منظمة وبقابل يسهل استيعابه وهضمه. كما إنه يبين عنصرى المعقول واللامعقول في حضارتنا، وينقد العنصر الثانى بدلالة الأول. وهذا مفيد في إرساء قاعدة لمجابهة الطريقة التي يوظف بها لا معقول تراثنا من جانب الطبقات الحاكمة والإمبريالية لإدامة هيمنتها و سطلوتها على المجتمع العربى المعاصر. لكن الملاحظ أن الجابري في نقده "العقل العربى" لا يبرح الأرضية الطبقيّة الأيديولوجية للوعى العربى الحديث السائد، بمعنى أنه ينقد هذا الوعى من داخله ومن منطلق إشكاليته. لذلك، فإن نقده ليس راديكالياً بالقدر الذي يتطلبه التحرر الوطنى والتقدم الاجتماعى. فهو لا يتخطى سقفاً طبقياً معيناً، برغم ما يوحى به من شمولية وجذرية. وتنعكس هذه المحدودية على شكل الممارسة السياسية والثقافية المناظرة لهذا النقد على الصعيد العملى، حيث إن هذه الممارسة لا تتخطى سقف النقد الثقافى والتنوير الاجتماعى. لذلك، ففي الوقت الذي يمارس فيه الجابري نقد القديم الجديد، فإنه يعيد إنتاج الكثير من الأوهام الطبقيّة التي تعمق عملية التحرر الوطنى. وبمعنى آخر، فإن عملية النقد التي يمارسها الجابري تعيد إنتاج ما ينقده. ومن ذلك ينبع وجوب نقد الجابري من أرضية طبقيّة أيديولوجية أخرى. فحتى البعد التقدّمى في خطاب الجابري لا يظهر على حقيقته إلا من منظور أرضية الطبقة النقيض. إذ يظل هذا البعد ثاوياً ومستتراً في خطاب الجابري حتى يحلّره النقد الممارس من منظور حركة التحرر الوطنى. فلا تقتصر ضرورة النقد في هذه الحال على تعرية خطاب أيديولوجى مؤثر وتفسيره، وإنما تتخطى ذلك إلى تفجير إمكاناته التقدمية المستترة.

(٢١)

نخبوية الجابري

بيّننا أن مثالية الجابري، وشطحاته وثغراته المنطقية، تمود في جوهرها إلى:

(أ) غياب سوسيولوجيا مادية للثقافة في منهجه الإبيستيمولوجي.

(ب) خلطه بين الذاتي والموضوعي في هذا المنهج.

وينبغي الاعتراف هنا أن ما نعتبره نقيصة جوهرية في المنهج الإبيستيمولوجي للجابري يعتبره هو فضيلة جليلة. إذ يقول في إحدى مقالاته (مجلة الوحدة، العدد ٥١، ١٩٨٨): "لقد ثارت اعتراضات كثيرة على كتابي "نقد العقل العربي" لأنني أغفلت ربط الفكر بالواقع. وأعلن هنا أنني تعمّدت 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 الإبيستيمولوجي يأتي في المرتبة الأولى. أما المسألة الأيديولوجية وشعاراتها ذات الصبغة الأخلاقية فإنها تصلح لتجنيّد الجماهير. لكن عندما يتعلق الأمر ببحث علمي فلا بد أن نعلق أسلحتنا خارج قاعة الاجتماع ونتباحث غير مسلحين. في هذا الموضوع كان عليّ إما أن أردد ما قيل مراراً وتكراراً من أن الفكر يعكس الواقع الاجتماعي والعلاقات الطبقيّة أو أن أعمد التحليل الملموس للواقع الملموس الذي يتناول قضايا بعينها في زمن بعينه دون تعميم. يمكن أن نعمم كما نشاء لكننا لن نتقدم أبداً على صعيد التحليل العلمي. أما إذا كان الأمر يتعلق بالتحرك فالأمر يختلف على ساحة النضال. يمكن أن نعمم لنشحن ذلك الذي سيضحي من أجل قضيته. أما البحث العلمي فهو شيء آخر".

والحق أن ما يقوله الجابري أعلاه ينسجم تماماً مع منهجه وإشكاليته كما يتجليان

في مشروع "نقد العقل العربي"، وبصورة خاصة في كتاب "تكوين العقل العربي". وهو، بقوله هذا، إنما يعيد إنتاج علاته وشطحاته وثمراته المفاهيمية. وبصورة خاصة، فإنه يعيد إنتاج فصله التعسفي بين الإبيستيمولوجيا والآيديولوجيا وتصوره الضيق غير المجدي للآيديولوجيا. فكلامه الوارد أعلاه يوحي بأن الآيديولوجيا إن هي إلا شعارات أخلاقية تصلح لتجنيد الجماهير. أما الإبيستيمولوجيا، فهي فوق ذلك، فوق الشعارات الأخلاقية وفوق الجماهير. وهو موقف نخبوي نمطي يكرس الفصل بين الذهني واليدوي السائد في المجتمعات الطبقية ويكرس الامتيازات الطبقية المتعلقة بالذهني على حساب اليدوي. ولا يخطر في بال الجابري وأمثاله من المفكرين المثاليين أن الإبيستيمولوجيا ليست كياناً قائماً في ذاته، وإنما هي بنيان فكري ينبع من أشكال متنوعة من الوعي والمؤسسات المعرفية، ويختلف من شكل إلى آخر، اعتماداً على التكوين الآيديولوجي للوعي المعني والنابع من الموقع الاجتماعي والطبيعة والوظيفة الاجتماعيتين لحاملي هذا الوعي. لذلك تتعدد الإبيستيمولوجيات. فكل منهجية إبيستيمولوجية تحمل في بنيتها آيديولوجيا الوعي الذي أنتجها بتكوينه الآيديولوجي المميز. بل إن الآيديولوجيا تتخلل بنية كل نشاط اجتماعي لأن كل نشاط اجتماعي ينبع من وعي أو يعكس وعياً. فالآيديولوجيا لا تقوم في ذاتها. كما إنها لا تشكل طائفة متميزة أو مستقلة نسبياً من الممارسات والنشاطات الاجتماعية، وإنما تدخل في تركيب كل طائفة من هذا القبيل. إنها بعد أساسي من أبعاد بنية الممارسة الاجتماعية. أما الجابري، فيكشف عن آيديولوجيته البرجوازية النخبوية بجلاء بفصله الصارخ بين الممارسة الإبيستيمولوجية والآيديولوجيا، وبتنزيه الأولى عن الثانية وقصرها على نشاط النخبة النقي، وبقصر الثانية على عالم الجماهير "الملوث". وتذكرنا آيديولوجيا الجابري هذه بآيديولوجيا فلاسفة أثينا الذين عكس ازدرائهم العمل اليدوي انتماءهم إلى طبقة الأسياد في مجابهة طبقة العبيد وعكس سيادة نمط الإنتاج العبودي في المجتمع الإغريقي القديم.

كذلك، فإن ربط الجابري الإبيستيمولوجيا مع عالم النخبة وربطه الآيديولوجيا مع عالم الجماهير (الفوغاء، الدهماء، العامة) ينطوي على ازدراء كامن للأخلاق

مقارنة مع المعرفة، وعلى اعتقاد نخبوي نيتشوي (نسبة إلى الفيلسوف نيتشه) بأن النخبة فوق الخير والشر وبأن الأخلاق ليست سوى أداة النخبة في تحريك الجماهير. فلا يليق بالنخبة سوى المعرفة ولا يليق بالمعرفة سوى النخبة. أما الأخلاق فهي شكل دوني (جماهيري) للمعرفة. إنها "معرفة" الجماهير؛ المعرفة الشعبية التي تليق بالجماهير وتليق بها الجماهير. فالمعرفة الموضوعية هي للنخبة فقط ولا يجوز أن تتلوث بعالم الجماهير الأيديولوجي. كما إن النخبة لا يجوز أن تتلوث بالأخلاق المدة خصيصاً لتحريك الجماهير. وفي هذا السياق، في سياق إعلاء الجابري من شأن المعرفة على حساب الأخلاق، إذا تذكرنا ما ذهب إليه الجابري في مقارنة العقل العربي مع العقل الأوروبي من أن الأول ذاتي أخلاقي وأن الثاني موضوعي معرفي، تبين لنا مدى الازدراء الدفين الذي يكنه الجابري لقومه. فالعقل الأوروبي، بجوهره الموضوعي المعرفي، هو عقل النخبة الحضارية، في حين أن العقل العربي، بجوهره الأخلاقي الذاتي، هو عقل الجماهير، عقل الدهماء. وبتعبير آخر، فبالنظر إلى إعلاء الجابري من شأن المعرفة فوق الأخلاقي، فإنَّ وسمه العقل العربي بالأخلاقي ينطوي على حظ من قيمة هذا العقل وازدراء له. وقد يظن بعض القراء أن في حكمنا ذلك بعضاً من قسوة لا يستحقها الجابري. لكن حكمنا هذا لا يمس المواقف الواعية المملنة للجابري ولا مقاصده ونيته الظاهرة، وإنما يتعلق بالبنية اللاشعورية لفكره، أي بإشكاليته، التي تنطوي على نخبوية اجتماعية وحضارية. فهو لا ينوي التعبير عن ازدراءه للعقل العربي حين يسم هذا العقل بالذاتي الأخلاقي. لكن هذه السمة في حد ذاتها تنطوي على حظ من قيمة العقل العربي في ضوء تصور الجابري لمرتبة المعرفة مقارنة مع الأخلاق، بغض النظر عن النية الواعية للجابري في هذا الصدد. بذلك فإن حكمنا هذا لا يعني أننا نوجه تهمة النخبوية الاجتماعية والحضارية إلى شخص الجابري، وإنما يعني أن فكر الجابري هو فكر نخبوي في جوهره اللاشعوري.

كذلك، فإن الجابري يعبر عن سذاجته حيال الفكر المادي حين يظن أن ربط الفكر مع الواقع أمر يتنافى مع السلوك العلمي ومع نقد العقل، وأن هذا الربط لا يتمدّد تكرار مقولة أن الفكر يعكس الواقع الاجتماعي والعلاقات التطبيقية، وأن الممارسة

العلمية تقتضي تعليق أسلحتنا خارج قاعة الاجتماع والتباحث غير مسلحين. هذه نظرة ساذجة تنم عن خلل جوهري في إشكالية الجابري الفكرية. فالربط هنا بين الفكر والواقع ليس ربطاً بين كيانهين مختلفين ومتمايزين أو قائمين في ذاتهما. إنه ليس ربطاً عرضياً بين جوهريين متمايزين. فالفكر مادي في جوهره من حيث إنه ينتج اجتماعياً ويشكل جزءاً عضوياً لا يتجزأ من الواقع في شموليته. فهو ينتج من جانب قوى اجتماعية ضمن أطر مؤسسية وبنوية معينة تعبيراً عن واقع معين وتلبية لحاجات اجتماعية معينة. وعليه، فإن التحليل الملموس للواقع الملموس يستلزم مثل هذا الربط بالمعنى الذي بيناه. والنقطة الجوهرية هنا أن الربط لا يتم بين كيانهين متشككين قبل الربط، وإنما يدخل في تشكيل الطرفين بصورة جوهريّة. فليس هناك منهجية إبيستيمولوجية متشكلة في ذاتها وبمعزل عن الواقع الاجتماعي. فمسألة الربط تدخل في صميم المنهجية الإبيستيمولوجية وتحدد طبيعتها. وباعتبار أدق، فإن المنهجية الإبيستيمولوجية التي تستوعب في بنيتها الداخلية حقيقة أن الفكر (ومن ضمنه هي نفسها) مادي في جوهره، وأنه جزء لا يتجزأ من الواقع الاجتماعي، وأنه لا يتشكل إلا في داخل هذا الواقع وبعلاقته معه، هي غير المنهجية الإبيستيمولوجية التي لا تستوعب ذلك، فالمسألة إذاً تخص طبيعة الفكر والإبيستيمولوجيا، لا مجرد ربطهما عرضياً ببعضهما.

وتتبع طريقة تحليل الفكر إبيستيمولوجياً من تصور المرء لهذه الطبيعة. فالمنهجيات الإبيستيمولوجية تتعدد إذاً بتعدد التصورات الأيديولوجية لطبيعة الفكر وعلاقته مع الكل الاجتماعي. فنقد منهجية الجابري الإبيستيمولوجية على أساس إغفالها علاقة الفكر مع الواقع ليس مردّه إلى تفاديه تكرار هذه المقولة، وإنما إلى صمت منهجيته في بنيتها الداخلية عن حقائق جوهريّة بصدد طبيعة الفكر وعلاقاته الأنطولوجية مع غيره وسيرورة نشوئه وتطوره وتفاعله. فغياب الربط بين الفكر والواقع في منهجية الجابري هو مؤشر على ارتكاز هذه المنهجية إلى تصور أيديولوجي للفكر والواقع يغيب علاقات أساسية فيهما وبينهما.

وكما بينا سابقاً، فإن غياب مثل هذا الربط يدمغ منهجية الجابري بنواقص

أساسية تتمثل في الانتقائية الاعتبارية الشديدة، وفي عجز هذه المنهجية عن ملاحظة الفروق الدقيقة لكن الجوهرية، وفي غموض الأفكار والمفاهيم المنتجة وفق هذه المنهجية، وفي الخلط بين الذاتي والموضوعي. ذلك أن تبصرات الجابري يفشأها الغموض والإبهام لغياب عنصر التفسير فيها، الأمر الذي يوجب إعادة إنتاجها على أساس تفسير مادي حتى يتسنى الاستفادة منها وإبراز أهميتها. فنحن لا ننكر أهمية هذه التبصرات. لكننا نؤكد ضرورة نقد الجابري حتى يتسنى لنا إبراز بعده النقدي وتوضيح هذه التبصرات وترجمتها إلى لغة علمية تفسيرية واضحة.

(٢٢)

تأسيس الأصالة على قاعدة المعاصرة

فحوى ما ذهبنا إليه يتمثل في أن غياب سوسيولوجيا مادية للفكر في منهجية الجابري الإيبستيمولوجية يقوده إلى ضرب فاضح من الانتقائية والرعونة النظرية، ويمنعه من ملاحظة الفروق الدقيقة لكن الجوهرية في الفكر، ويحيط مفهوماته وتحليلاته بهالة من الضبابية والإبهام. وتظهر هذه النقائص بجلاء في تحليله رؤية العقل العربي للتاريخ والتقدم. ولنر كيف يناقش الجابري هذه الرؤية.

يقول الجابري في منتصف الفصل الثاني من "تكوين العقل العربي": "إن التراث يشكل بالفعل المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب في كل العصور، وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصورة أقوى... ولكن مع ذلك لابد من الاعتراف بأننا لم نتمكن بعد من ترتيب العلاقة بين أجزاء التراث من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى بالصورة التي تجعله يؤسس ذاتنا العربية وفق متطلبات العصر" (ص ٤٦).

وهنا تظهر رعونة الجابري النظرية على أشدها. فهو يطرح عبارة ملفومة بصدد العلاقة بين التراث والوحدة من دون أن يرف له جفن ومن دون أن يثير الأمر الحيرة والتساؤل في نفسه. إنه من المذهل حقاً ألا يثير الأمر لدى الجابري أسئلة كالاتية: إن كان التراث بالفعل يشكل المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب، فلماذا لم يكن كذلك في حال الأمم الأوروبية والأميركية الشمالية؟ لماذا لم يمنع التراث المشترك بين الأمم الأوروبية والأميركية الشمالية هذه الأمم من التشكل، بل والتناوب في ما بينها؟ هل يكمن السر في التراث نفسه، أم إنه في الواقع يكمن في

الظروف الاجتماعية والتطورات التاريخية؟ وهل يمكن اعتبار قول تعميمي يتكلم عن النزوع الوحدوي في كل العصور قولاً علمياً؟ وهل يمكن تشبيه النزوع الوحدوي النابع من سعي طبقة عسكرية تجارية في بيئة ما قبل رأسمالية إلى الهيمنة على خطوط التجارة الدولية بنزوع شعوب مسحوقة محصورة في أقطار مشوهة إلى توحيد جهودها وكفاحها في مجابهة إمبريالية غربية وصهيونية لا تدخران جهداً من أجل تعزيز تبعية هذه الشعوب وترسيخها؟ لماذا يصر الجابري على تجاهل هذه الفروق الجوهرية بين الماضي والحاضر؟ وأي تراث يتكلم عنه الجابري هنا؟ هل إن التراث في مرحلة تكوينه هو نفسه في مرحلة نضجه، وربما شيخوخته؟ وأيهما أسبق: تكون التراث أم تكون النزوع الوحدوي لدى العرب؟ وهل إن هذا النزوع الوحدوي هو سمة ميتافيزيقية مطلقة لا علاقة لها مع بنية المجتمع العربي وظروفه الدولية؟ هل يمكن أن نتصور علمياً أي ظاهرة اجتماعية تاريخية من هذا القبيل؟... هذه هي الأسئلة التي يتجاهلها وينفيها الجابري، والتي تلقي الكثير من ظلال الشك على ادعاء الجابري هذا.

أما الجزء الثاني من الاقتباس، فيفصح عن أساس تصور الجابري لكل من التراث والعصر والتقدم. فمن الواضح أن الجابري يختزل قضية التقدم في الوطن العربي إلى مجرد تمكنا من ترتيب العلاقة بين أجزاء التراث من جهة وبيننا من جهة أخرى بما يعيد إنتاج ذاتنا على أساس عصري. إنه يحيل هذه القضية، التي تنطوي في الواقع على صراعات تاريخية حامية الوطيس تتمحور حول مسألة فك تبعيةنا للإمبريالية وتسلم الجماهير الشعبية زمام أمرها، إلى مجرد قضية نظرية ثقافية بحتة، وإلى مسألة ذاتية إرادوية.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، وفي ضوء الفصول اللاحقة من كتاب "تكوين العقل العربي"، فإن الجزء الثاني من الاقتباس المذكور ينطوي على الأنموذج الآتي للتراث وحركة التاريخ: لدينا جوهر ثقافي ثابت للثقافة المعنية له مقوماته ومحدداته التي تميزه عن غيره من الجواهر الثقافية. ولدينا ذات حضارية فاعلة في اللحظة المعنية. وهذه الذات هي الشكل الظاهر اللحظي لهذا الجوهر. ومن ثم، فإن علاقة

الذات مع الجوهر هي كعلاقة الشكل مع المضمون أو كعلاقة الظاهر مع الباطن الثابت. ومع أن الجوهر ثابت، إلا أن شكله اللحظي يتغير بتغير العلاقة التي تربط الذات مع هذا الجوهر. هكذا يتطور التاريخ: بتطور العلاقة التي تربط الذات المتغيرة شكلاً مع الجوهر الثابت. أما محرك التغير، تغيير الذات والعلاقة التي تربطها مع الجوهر، فهو روح العصر. فروح العصر يدفع الذات إلى تغيير نفسها عن طريق تغيير علاقتها مع الجوهر واتباع منهجية جديدة في تأويل الجوهر والتعبير عنه وفق متطلبات العصر. فلئن كان الفقه العباسي (الشافعي بالذات) هو الذي يحدد علاقة الذات العربية مع الجوهر ويطلع هذه الذات بطابعه منذ العصر العباسي الأول وحتى يومنا هذا، فقد آن الأوان، في نظر الجابري، لإعادة تأسيس هذه العلاقة على أسس أخرى تتوافق مع التطورات الحديثة ومع روح الحقبة. وبتعبير آخر، فقد آن الأوان لتخطي أصول الفقه العباسي، المتمثلة بصفة أساسية في القياس، إلى أصول تنسجم مع المنهجيات الفلسفية والعلمية التي نشأت في الحقبة الحديثة في أوروبا بالذات. هذا هو جوهر المشروع الثقافي الذي ينادي به الجابري.

ويتضح من ذلك أن روح العصر ليس سوى عقلانية العصر المرتكزة إلى علوم العصر والتي تعكس مدى ارتقاء هذه العلوم. ولما كانت العقلانية الموضوعية مرتبطة جوهرياً مع العقل الأوروبي، في نظر الجابري، فإن مؤدى ما يدعو إليه الجابري بات بذل الجهود من أجل إعادة إنتاج علاقة الذات العربية مع جوهرها على أساس العقلانية الأوروبية المتجددة أبداً بتجدد العلم، أي تأسيس الأصالة على قاعدة المعاصرة.

ويذكرنا هذا النموذج بالنموذج الذي ينطوي عليه عرض الجابري لتطور الفلسفة الأوروبية في الفصل الأول من كتاب "تكوين العقل العربي"، حيث قام الجابري بتأويل تاريخ الفلسفة الأوروبية على أنه سيروية إنتاج أشكال لجوهر العقل الأوروبي قادرة على استيعاب العلم في حركته. هناك إذاً نموذج معين في فكر الجابري يحكم العلاقة البنائية بين التراث والعصر، العقل الثقافي والذات، الجوهر والشكل، الذات والآخر، العقل والعلم. فالجوهر الثقافي يظل ثابتاً لكنه يتخذ أشكالاً مختلفة لكي

يستوعب الآخر. وهو تابع لنفسه في حال العقل الأوروبي، لكنه محكوم عليه بالتبعية لأوروبا في حال العقل العربي. من ثم، فإن هذا التصور يؤكد ويؤيد علاقة تبعيتنا للإمبريالية الغربية، مغنياً الظروف التاريخية الميانية لهذه التبعية.

ويقودنا ذلك كله إلى المغزى الأيديولوجي لفكر الجابري ومشروعه الثقافي. إذ يبدو لي أن المشروع الثقافي للجابري إن هو إلا محاولة لإيجاد مخرج للمأزق الحضاري الذي تعيشه البرجوازيات العربية التابعة. فهذه البرجوازيات تسعى إلى التراث، شعوراً منها أنه ضروري لتماسكها وتحديد هويتها وإكسابها هبة ثقافية أمام جماهيرها وأمام العالم. لكنها في الآن ذاته تعلم علم اليقين أن تقمص التراث في مضمونه الحقيقي لا يعينها على أداء وظيفتها في المجتمع العربي، بل إنه يحول بينها وبينه. أساس مأزقها إذاً أنها في حاجة ماسة إلى تراث يحول بينها وبين أداء وظيفتها. ومن جهة أخرى، فإنها مبهورة بسيدها الإمبريالي الغربي، وتسمى من ثم إلى التمثل به وبثقافته، لكنها تعجز عن الوصول إليه والتماثل معه عجزاً بنيوياً يعكس تبعيتها البنيوية للإمبريالية الغربية. لذلك، فإنها تظل تتأرجح بين قطبي الرحى: التراث العربي الإسلامي والإمبريالية الغربية. ولا تجد مستقراً لها في أي من القطبين. فهي تعجز بنيوياً ووظيفياً عن الوصول إلى أي منهما والتماثل معه.

ما العمل إذاً؟ كيف تخرج البرجوازيات العربية نفسها من هذا المأزق؟ ها هو ذا الجابري يقدم نوعاً من المخرج (الوهمية بالطبع): إعادة تأسيس علاقة الذات الحضارية العربية مع جوهرها على أساس العقلانية الأوروبية. فبذلك تستملك البرجوازيات العربية تراثها بصورة تعينها على أداء وظيفتها في إدارة المجتمع العربي على أساس تبعيته للغرب الإمبريالي. فما هي هذه العقلانية الأوروبية؟ إنها ليست سوى أيديولوجيا البرجوازية الإمبريالية المهيمنة. وبهذه الطريقة، فإن البرجوازيات العربية توفق بين الأصالة وبين المعاصرة؛ تحافظ على تماسك ذاتها عبر التراث من دون أن يعوقها ذلك عن أداء مهماتها بوصفها برجوازية تابعة. إنها بصورة من الصور تندمج في القطبين: تصل إلى قلب التراث وإلى روح الإمبريالية الغربية في آن واحد؛ تصل إلى مثلها الأعلى الأوروبي من دون أن تفقد ذاتها وتراثها. هذا هو

الوهم الجميل الذي يقدمه الجابري مخرجاً للبرجوازيات العربية من مأزقها. وهذا في تقديرنا هو المغزى الأيديولوجي لمشروع الجابري الثقافي، مع أننا لا نخفي أنه ينتابنا أحياناً الشعور بأن ما يسمى إليه الجابري حقاً بمشروعه هو تفجير الفكر السلفي من داخله. لذلك فإنّ التفسير الذي قدمناه أعلاه يظل يحوي قدراً ملموساً من اللابيقين لن يبده سوى الماضي قدماً في تحليل نص "تكوين العقل العربي" ونقده.

(٢٣)

بؤس الفكر الإمبريقي

يتسم الجزء الأول (الفصول الثلاثة الأولى) من كتاب "تكوين العقل العربي"، الذي يحمل عنوان "مقاربات أولية"، بالغموض والإبهام والتردد والتناقض. ويكتسب هذا الجزء أهميته من كونه معنياً بأمور المنهج وطرق البحث. وتصل سمة الغموض والتردد أوجهاً في النصف الثاني من الفصل الثاني (وهو الموقع الذي وصلنا إليه في الفصلين السابقين)، حتى إنه يتراءى للقارئ أن لا سبيل إلى المضي قدماً في قراءة النص. وإنصافاً للجابري، فإن جزءاً من الإبهام والتناقض الظاهري في هذا النص لا يعود إلى المعنى نفسه الذي يعبر عنه النص، وإنما يعود إلى اتكال الجابري على نصوص أخرى تناول فيها موضوع "مقاربات أولية" بإسهاب. ولعل اتكاله على هذه النصوص السابقة هو الذي يجعله يعبر عن نفسه في "مقاربات أولية" باقتضاب وبشيء من الرخاوة والإهمال. لكن ذلك يمثل جانباً واحداً فقط من المشكلة. أما الجانب الآخر، فيعود إلى عدم اكتمال المعنى وعدم انتظامه وعدم وضوحه في ذهن من كتب "مقاربات أولية". وفي هذا الجانب، فإنه لا يفيدنا كثيراً أن نعود إلى الكتابات السابقة على "تكوين العقل العربي" نحللها وننعم النظر في معناها. وقد يكون أكثر فائدة التوجه صوب الكتابات المتزامنة مع "تكوين العقل العربي" واللاحقة له. وبصورة خاصة، فإننا نشير إلى دراسة قدمها الجابري إلى ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)" التي عقدت في بيروت عام ١٩٨٥ (مركز دراسات الوحدة العربية)، وهي تحمل العنوان الطويل الآتي: "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع

طبعي أم مشكل ثقافي؟". ونرى أن هذه الدراسة تضيء جانباً أساسياً من جوانب مشروع الجابري الثقافي وتوضح إلى حد بعيد ما ذهب إليه في "مقاربات أولية" من "تكوين العقل العربي". لذلك، فإننا سنستعرض هذه الدراسة بالتفصيل ونعرضها لقراءة نقدية مفصلة تكشف عن أسسها وآلياتها وأحجالاتها الأيديولوجية وطرق بناء الرؤى والمفاهيم فيها.

يبدأ الجابري دراسته بمناقشة مسألة علاقة الفكر مع الواقع، وبالإفصاح عن نيته في السعي إلى بيان "أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية". ويعني بذلك "أن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع بين أيديولوجيات تعكس مصالح طبقية متناحرة".

والحق أن المشكلة لا تكمن في نفي الجابري الجوهر الطبقي لما يسميه إشكالية الأصالة والمعاصرة، وإنما تكمن في الكيفية التي يعالج بها المواقف من العلاقة بين الفكر والواقع وفي إصراره على المراوحة وعدم الحسم بصدد المواقف المتناقضة من هذه المسألة. ويبدو ذلك بجلاء في الطريقة التي يتعامل بها مع طلب منظمي الندوة المذكورة منه وضع بحثه انطلاقاً من "فرض أساسي من فروض علم اجتماع المعرفة مفاده أن المثقف أو المفكر أو السياسي لا يعبر عادة عن قيمه الخاصة بقدر ما يعبر بطريقة شعورية أو لا شعورية عن قيم جماعة اجتماعية أكبر ينتمي إليها، وفي كثير من الحالات عن طبقة اجتماعية يدافع عنها". فبدلاً من أن يعرض الجابري هذا القول إلى حمض النقد والتحليل والتشريح قبل اتخاذ موقف منه، وهو ما يتوقعه المرء من مفكر يحمل العقلانية العلمية الحديثة في وعيه الثقافي، فإنه يقبل القول على علاقته من دون تمحيص نظر، ومن ثم فإن قبوله القول يأتي إمبيريقياً، الأمر الذي يمكنه من القول: "ورغم أنني أقبل هذا الفرض وأعتبره بمثابة قانون صحيح على مستوى واسع من التعميم والتجريد، فإنني مع ذلك غير مقتنع لا بإمكانية ولا بجدوى تفسير إشكالية الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر بهذا القانون العام".

إن الذي يفوت الجابري ومنظمي الندوة المذكورة سواء بسواء أن مسألة علاقة الفكر مع الواقع ليست مسألة إمبريقية (تجريبية)، وإنما هي مسألة أنطولوجية تتعلق بالعلاقات الجوهرية البنيوية بين الفكر والواقع وبماهية كل منهما. صحيح أن إدراك هذه العلاقات يستلزم نمواً تاريخياً وعلمياً وفكرياً معيناً، لكن موضوع هذا الإدراك ليس مجموعة من البيانات الإمبريقية، وإنما هو علاقات أنطولوجية بنيوية تشكل أساساً لأي تفكير في الموضوع أو أي بحث إمبريقي فيه. فهذه العلاقات ليست علاقات بين الظاهرات والأحداث الفكرية والمادية والاجتماعية، وإنما هي علاقات بنيوية جوهرية بين الماهيات الاجتماعية التاريخية. ولعل إغفال الجابري لهذا الجانب من الموضوع هو الذي يجعله يتلقى ما ذهب إليه منظمو الندوة في الاقتباس المذكور على علاته ومن دون تمحيص نظر، فيقبله ويقر بصحته على كثير من الصعد، ويرفضه على صعيد إشكالية الأصالية والمعاصرة، حيث إنه ينظر نظرة إمبريقية سطحية إلى العلاقة بين الواقع الطبقي وعناصر الفكر.

ويكمن سر إمبريقية القول المقتبس، ولا علميته، في كلمة "عادة" التي ترد في النص. فهذه الكلمة تجرد القول كله من قيمته النظرية وتحيل القول مجرد أداة للانتقاء الأيديولوجي. إذ إن ورودها في النص ينطوي على تقسيم القيم إلى نوعين أساسيين: نوع خاص، ونوع جماعي اجتماعي. كما إنه ينطوي على أن الفكر قد يعبر عن هذا النوع أو ذاك، مع أنه "عادة" يعبر عن النوع الثاني (لماذا لا ندرى). وهذا بدوره ينطوي على الفصل المطلق بين الخاص الفردي والعام الاجتماعي، وكأن الأخير مركب تركيباً على الأول المتشكل مسبقاً. إننا هنا نتعامل مع ازدواجية كلاسيكية من النوع الشائع جداً في الفكر البرجوازي الغربي، كازدواجيات ديكرت وروسو وفرويد.

ويتضح بؤس هذا النمط من التفكير الإمبريقي في ضوء التصور المادي العلمي للعلاقة بين الخاص الفردي والعام الاجتماعي. فبالنظر إلى الجوهر التاريخي السببي لهذا التصور، فإنه يرى أن المفكر أو السياسي يعبر بالضرورة عن قيمه الخاصة التي هي اجتماعية في جوهرها، ومن ثم طبقية (في المجتمعات الطبقية).

فالخاص الفردي هو شكل ظهور الجماعي الاجتماعي. فليس هناك خاص ميتا فيزيقي قائم في ذاته يفرض عليه الاجتماعي فرضاً من خارجه. إن الخاص اجتماعي في الصميم. وهو كذلك لأنه منتج (بفتح التاء) اجتماعي، لأنه ينتج ويتشكل بفعل شبكة معقدة من القوى والمؤسسات والآليات والسيرورات الاجتماعية الموضوعية. فوعي الفرد لا يوجد بمعزل عن وعي الجماعة لأنه منتج (بفتح التاء) اجتماعي.

أما الجابري، فبدلاً من أن ينتج معرفة القول المذكور بنقده ويكون أحكامه بصدده على هذا الأساس، فإنه يتلقاه على علالاته وفي شكله الإمبريقي الخام من أجل نفيه لاحقاً وتسخير انتقائياً ليقدم أغراضه الأيديولوجية. وهذا يؤكد الطابع الأيديولوجي اللا علمي لمشروع الجابري. فهذا المشروع لا يركز إلى نقد جذري لأنه ليس في حاجة إلى معرفة مستنبطة بالنقد. فهو يكتفي بالصيغ الإمبريقية الفضفاضة غير المنظرة، التي تتيح له إمكانية تركيب الصور والأحكام الأيديولوجية الملائمة لأغراضه الفكرية. وهو في ذلك منسجم تمام الانسجام مع مثالية القرن العشرين الإمبريقية الطابع والاعتباطية الأساس. فالذي يميز المثالية الكلاسيكية (مثالية ما قبل عام ١٨٤٨) عن مثالية القرن العشرين أن الأولى مثالية صادقة، واثقة من نفسها، مرتكزة إلى أساس أنطولوجي متماسك مكن، تعبر عن صعود طبقة تاريخية تحمل حضارة كاملة بين ثناياها (مثالية لا بينتز، كانط، هيغل). أما الثانية، فهي مثالية جبانة كاذبة، تخجل من جوهرها، وتتفادى الارتكاز إلى أنطولوجيا واضحة ومتماسكة، وتفضل الاعتماد على مجموعة متناقضة ومبهمه من الأنطولوجيات. بل إنها تحاول باستمرار تغييب الأنطولوجيا ونفي ضرورتها لتأسيس المعرفة والفكر العلمي. لذلك، نراها تمقت المعرفة النظرية وتخشاها وتهرب منها ومن الالتزام بها. وبهذه الطريقة، فإن الفكر المثالي يستطيع أن يمارس نوعاً من العلم في الجزئيات وأن يسخر نوعاً من المنهجية المادية لإنتاج المعرفة بصدد الجزئيات، وهي معرفة يحتاجها في بناء تصوره الأيديولوجي وفي التعامل العملي مع الحياة، ولكن من دون أن يتبنى هذه المنهجية في شموليتها ومن دون الالتزام بما تنطوي عليه من تصورات ومواقف اجتماعية وأيديولوجية. بهذه الطريقة إذا

يتم احتواء المنهجية المادية العلمية بحيث يستفاد من نتائجها من دون الوقوع تحت تأثير متطلباتها الفلسفية والاجتماعية العميقة. لذلك، نرى دوماً تناقضاً واضحاً في أولئك المفكرين بين بحوثهم العيانية التفصيلية وبين مناقشاتهم العامة والمنهجية، حيث إن وظيفة الثانية تتمثل في احتواء أثر الأولى. فالمنهجية الكامنة في الأولى هي في الغالب نقيض المنهجية المعلنة. وهذا ما نلاحظه بجلاء في عالم الاجتماع الألماني المعروف ماكس فيبر. لكننا نلاحظه أيضاً، وإن كان بصورة أقل جلاءً، في محمد عابد الجابري.

(٢٤)

واقع الفكر فكر الواقع

في معرض نقدنا دراسة الجابري التي قدمها إلى ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)" التي عقدت في بيروت عام ١٩٨٥، قلنا إن الجابري لا يعالج مسألة علاقة الفكر مع الواقع بوصفها علاقة أنطولوجية بنيوية، وإنما يعالجها بوصفها علاقة إمبريقية. لكنه، في الآن ذاته، يدعي أنه من أنصار الرؤية المادية للفكر، حيث إنه لا يشك ولا يريد أن يشك في "كون المواقف المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن صراع طبقي على الصعيد النظري"، على حد تعبيره. لذلك، فإنه يلجأ إلى محاولة رسم صورة أنطولوجية للمسألة توفق بين طريقتيه الإمبريقية في معالجة الفكر وبين الرؤية المادية للفكر التي يحتاج إليها في تنفيذ مشروعه. لكن الصورة التي يقترحها ليست سوى صيغة معدلة مهشمة إمبريقياً للتصور الميكانيكي التقليدي للعلاقة بين الفكر والواقع.

يدعي الجابري أنه يؤيد الرؤية المادية للفكر، مع إصراره على مقولة الاستقلال النسبي للفكر عن الواقع. كيف يفهم هذا الاستقلال النسبي؟

إنه يرى أن الفكر لا يعكس الواقع بصورة مباشرة وكأنه مرآة مصقولة. هذا الفهم الميكانيكي للعلاقة بين الفكر والواقع مرفوض لدى الجابري. لكنها في الواقع ليست مرفوضة كلياً. فلو كان الجابري يرفض أنموذج المرآة السليمة المصقولة للفكر، فإنه يتبنى أنموذج المرآة المهشمة. بذلك، فهو يقبل مبدأ كون الفكر انعكاساً للواقع، وإن كان يرفض كونه انعكاساً مباشراً. فالصورة المنعكسة "متموجة متداخلة الأجزاء

كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة، الأمر الذي يجعل الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة، والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة". فهو إذاً لا يعترض على مبدأ الانعكاس، وإنما يعترض فقط على طريقة الانعكاس. بذلك فهو لا يخرج بتصوره ذاك عن إشكالية الفكر بوصفه انعكاساً، وهي إشكالية ميكانيكية في جوهرها وتمجز عن تأسيس قاعدة نظرية لفهم الفكر.

ويعضي الجابري بوضع شرطين أساسيين للربط بين الفكر والواقع: أولهما "تحليل الواقع تحليلاً يهدف إلى الكشف عن بنيته، إلى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذج الصوري"؛ وثانيهما "تحليل الصورة المرآوية المهشمة، أي صورة الواقع العامة كما تنعكس في وعي الناس - مطلق الناس - وإعادة مفصلتها وترتيب العلاقات بين أجزائها لاستخلاص صيغتها العامة، أي الصيغة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح"، على حد تعبير الجابري. ومن دون إجراء هاتين العمليتين يبقى الربط "مراًوياً ساذجاً" يتعامل مع الظواهر الإنسانية كأنها ظواهر طبيعية "صماء جامدة قارة، ظواهر الجسم الصلب". ولننعم النظر جيداً في هذه الأقوال.

إنّ أول ما نلاحظه في هذه الأقوال هو هذا الفصل البنيوي شبه المطلق بين الفكر والواقع. فالجابري يريدنا أولاً أن نحلل الواقع (هذا التعبير المبهم) بمعزل عن الفكر، ثم نحلل الفكر بمعزل عن الواقع. وبعد ذلك فقط يحق لنا أن نربط بين الاثنين، وكأن الفكر لا يدخل أنطولوجياً في تركيب الواقع، وكأن الواقع لا يدخل أنطولوجياً في تركيب الفكر. وتتضح لامعقولية هذا الفصل التعمسفي بين الفكر والواقع إذا دققنا النظر في معنى "الواقع". فإذا اعتبرنا الواقع مجمل العلاقات الاجتماعية (من اقتصادية وسياسية وثقافية) بين البشر في فترة زمنية معينة ومجمل القوى الاجتماعية المؤثرة في هذا الإطار، فكيف يتأتى لنا أن ندرس هذه العلاقات وأفعال القوى المؤثرة ضمنها وفيها من دون أن نعالج الفكر ودوره في ممارسات هذه القوى؟ ومن جهة أخرى، فإذا أدركنا أنّ الفكر ينتج من جانب مثل هذه القوى ضمن مثل

هذه العلاقات، فكيف يتأتى لنا أن ندرسه بمعزل عن الذات المادية الاجتماعية التي أنتجته وبمعزل عن السيرة الاجتماعية لإنتاجه؟

كذلك، فإن الجابري يتكلم عن تحليل الواقع وتحليل الفكر من دون أن يتطرق إلى المنهجية الملائمة لتحليل كل منهما. إنه يغيب هذه المسألة الجوهرية. لكن المنهجية التي تنبثق من اعتبار الفكر نتاجاً "لواقع" وبعداً من أبعاد الفعل في "الواقع" هي غير المنهجية التي تفصل الفكر عن الواقع فصلاً بنوياً تعسفياً. والنقطة المهمة هنا هي أن الفكر لا يشكل نظاماً مطلقاً قائماً في ذاته، وإنما هو نظام مفتوح لا يفلقه سوى ما يسميه الجابري "الواقع". لذلك، فإن بنية الفكر لا تتبدى إلا على خلفية الواقع نفسه، كما إن خطوطه الدقيقة لا تتحدد إلا بدلالة الواقع.

وتتبدى نخبوية الجابري بجلاء في تشبيهه وعي العامة بالمرأة المهشمة وإسباغها على المفكرين والمثقفين دور "تحليل... صورة الواقع العامة كما تنعكس في وعي الناس - مطلق الناس - وإعادة مفصلتها وترتيب العلاقات بين أجزائها لاستخلاص صيغتها العامة، أي الصيغة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح"... وكأن النخبة المفكرة تقع خارج إطار المجتمع وصراعاته وتناقضاته! فالمشكلة، في نظر الجابري، لا تكمن في طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع، وإنما تكمن في طبيعة الوعي الذي يعكس الواقع، وعي العامة المهشم. فالعلاقة في حد ذاتها هي علاقة انعكاس بسيط في جوهره. والعلة تكمن في طبيعة الوعي الذي يعكس الواقع، وعي العامة المهشم. فالعلاقة في حد ذاتها هي علاقة انعكاس بسيط في جوهره. والعلة تكمن في أداة الانعكاس، وعي العامة. لكن هناك من يصورها، أو من هو مخول لتصويبها: النخبة المفكرة. والافتراض الضمني هنا أن هذه النخبة هي فوق المجتمع وصراعاته المحمومة؛ وإلا فكيف يتسنى لها أن تؤسس الوعي الطبقي الصحيح وأن تميز بين ما هو وعي طبقي صحيح وما هو وعي طبقي غير صحيح؟ وكيف يتسنى لها أن تعرف الشكل السليم غير المهشم للمرأة العاكسة، والشكل السليم للصورة المنعكسة؟ وعلى أي حال، فهنا أيضاً نرى بجلاء كيف يفرق الجابري بين النخبة العامة المسكبة بناصرية المعرفة والعامة ذات العقل الأخلاقي المهشم. ويبدو أن هذا التمييز هو صفة ملازمة لفكر

الجابري ومنهج بحثه. وفي ضوءه يغدو الاستقلال النسبي للفكر عن الواقع تعبيراً عن الاستقلال المطلق للنخبة العالمة عن العامة وصراعاتها ومعاناتها.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الجابري يرى أن الفكر ليس متجانساً من حيث بعده أو قربيه من الواقع. "فلا بد من التمييز في الفكر ذاته بين مستويات متفاوتة في استقلالها النسبي من الواقع"، كما يقول الجابري في دراسته المذكورة. فلو أن كان الفكر السياسي والفكر الاجتماعي "أكثر أنواع الفكر اتصالاً بالواقع"، فإن "القضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية، تفصلها عن الواقع مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين".

وهنا أيضاً تتبدى النزعة الإمبريقية الوصفية في فكر الجابري بجلاء. فهو يطرح مسألة التفاوت البنوي في الفكر وكأنها مسألة كمية مقدارية، لا بوصفها مسألة كيفية نوعية. فالمسألة ليست مسألة درجة ابتعاد هذا النمط من الفكر أو ذاك عن الواقع، وكأن الواقع مرجع إسناد والفكر جسم مادي، وإنما هي في الحقيقة مسألة خصوصية العلاقة التي تربط هذا النمط من الفكر أو ذاك مع هذا الجانب من الواقع أو ذاك. فالفكر، كما أسلفنا، مادي في جوهره، بمعنى أنه جزء لا يتجزأ من بنية الواقع، له مصدره ودوره ووظيفته في نظام الواقع الاجتماعي. وبصفته كذلك، فإن الذي يحدد هذا النمط من الفكر أو ذاك هو طبيعة العلاقة الأنطولوجية التي تربطه مع الكل الاجتماعي التاريخي الذي ينتمي إليه: ما مصدر هذا النمط، وما دوره، وما وظيفته في هذا الكل. فهذا هو العامل الذي يحدد وتيرة تطور نمط الفكر المعني ومدى استقلاليته مضمونه وخط تطوره عن غيره من عناصر الكل الاجتماعي. وبصورة خاصة، فإنه من الضروري في هذا المقام معرفة العلاقات البنوية المتشعبة بين الوعي الطبقي والوعي المهني، أي علاقة تقسيم العمل الاجتماعي مع تقسيم العمل المهني الفني. فالفرق بين الفكر السياسي مثلاً وبين الفكر الرياضي أو الفيزيائي لا يكمن في أن الواحد قريب من الواقع والثاني بعيد عنه بقدر ما يكمن في دور كل منهما في الكل الاجتماعي وفي التشكيل والموقع الاجتماعيين لكل من

الجماعتين المنتجتين للفكرين.

والنقطة التي يسوقها الجابري في تبرير هذا الزعم هو أن كثيراً من النظم الفكرية يتبنّاها الناس حتى بعد اختفاء الظروف والعلاقات والأسس التطبيقية الاجتماعية التي أنتجتها. لكن هذه الحقيقة لا تدل مطلقاً على أن بعض أنماط الفكر مستقلة كلياً عن الواقع. كلا! فكل ما تدل عليه هو أن بعض القوى الاجتماعية، بحكم بنيتها وأهدافها التطبيقية، تلجأ إلى تبني نظم فكرية سابقة وتسخيرها في صراعاتها الاجتماعية وقضاياها العامة. وبصورة عامة، فإنها توظف مثل النظم السابقة بطريقة مغايرة للطريقة التي وظفتها بها القوى التي أنتجتها في الأصل؛ هذا إضافة إلى أن عملية تبني نظام فكري تنطوي في العادة على تكييفه وانتقاء عناصره بما ينسجم مع الطبيعة الاجتماعية للقوة المعنية. وعليه، فإن زعم الجابري بأن هذه النظم "لا تعبر عن الواقع الطبقي الذي يؤطر معتقها اليوم، ولا تعكس بالتالي أي مصالح طبقية معاصرة" هو زعم باطل. والنقطة الجوهرية هنا هي أن عملية إنتاج النظم الفكرية ليست المحدد الوحيد لطبيعتها الاجتماعية. فهناك عملية تطويع هذه النظم وتكييفها. وهناك أيضاً طريقة توظيف هذه النظم واستعمالها.

(٢٥)

نحن والغرب

يمكن القول إن إشكالية الأصالة والمعاصرة هي بمثابة القلب من الأيديولوجيا السائدة في الوطن العربي الحديث: أيديولوجيا الفئات والزمير المختلفة من البرجوازية الصغيرة العربية. إنها العقدة التي تترابط فيها افتراضات هذه الأيديولوجيا وقضاياها كافة. وتطرح هذه الإشكالية في العادة بالصورة الآتية: أمامنا، نحن العرب، تراثان متناقضان يمكن أن نختار بينهما في نمذجة حياتنا وبناء ثقافتنا المعاصرة: التراث العربي الإسلامي القديم والتراث الأوروبي الحديث.

ويمثل الأول الأصالة الحضارية والقومية فيما يمثل الثاني المعاصرة. وعلى هذا الأساس تصنف ثلاثة مواقف عربية:

- (١) الموقف المصري الذي يدعو إلى تبني الأنموذج الحضاري الغربي الحديث بوصفه أنموذج العصر والمستقبل المنظور وطريق التقدم.
- (٢) الموقف السلفي الذي يدعو إلى تبني الأنموذج العربي الإسلامي الحضاري وبناء مجتمعنا وحياتنا وحل مشكلاتنا المعاصرة على أساسه.
- (٣) الموقف الانتقائي الذي يدعو إلى الأخذ بالأحسن من كلا التراثين والتوفيق بينهما توفيقاً مفيداً، ومن ثم دمج الأصالة والمعاصرة معاً.

وكما يبين محمد عابد الجابري في دراسته حول الأصالة والمعاصرة والمشار إليها في الفصلين السابقين، فإن هذه المواقف الثلاثة تتقاطع مع مواقف أخرى تتعلق بقضيتي الوحدة العربية وطبيعة التشكيلة الاجتماعية العربية المنشودة لينتج خليط معقد من الرؤى والمواقف والتيارات. فمن سلفية رافضة إلى سلفية

معتدلة إلى سلفية مسؤولة إلى سلفية ليبرالية إلى ليبرالية سلفية. ومن ماركسية أممية إلى ماركسية عربية إلى اشتراكية قومية. ومن قومية ليبرالية إلى سلفية عروبية إلى عروبية علمانية ذات ميول سلفية إلى علمانية عروبية ذات ميول ليبرالية أو ماركسية، وما إلى ذلك.

ويرى الجابري أن هذه الرؤى المتشعبة هي حصيلة تداخل ثلاثة مستويات متباينة ومتميزة عن بعضها، تتحدد بالأزواج الآتية: الأصالة / المعاصرة، الليبرالية / الاشتراكية، القطرية / القومية. ويقول الجابري في هذا الصدد: "فإذا كان واضحاً أن المستوى الثاني الذي يتحدد بالزوج الليبرالية / الاشتراكية هو ميدان الخيارات الأيديولوجية أي الخيارات التي تعبر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية التطبيقية، فإن المستوى الثالث الذي يتحدد بالزوج القطرية / القومية هو ميدان القرار السياسي العربي باعتبار أنه يطرح قضية الدولة في الوطن العربي". ويتابع شرحه قائلاً: "أما المستوى الأول الذي يتحدد بالزوج الأصالة / المعاصرة، وهو موضوع بحثنا، فهو... لا ينتمي إلى ميدان الخيارات الأيديولوجية ولا إلى ميدان القرار السياسي، بل هو ينتمي إلى ميدان آخر هو ميدان الإشكاليات النظرية". أما الإشكالية النظرية، فهي "منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، من الناحية النظرية، إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري" (نحن والتراث، ص ٣٩).

إن هذا الفصل التعسفي بين المستويات الثلاثة يمارسه الجابري لتمرير ادعائه بأن الإشكاليات النظرية، وفي مقدمتها إشكالية الأصالة والمعاصرة، "يعمل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المئة في المئة"، كما يعبر عنها الجابري في دراسته المذكورة. وينطوي هذا الفصل على تصور معين للأيديولوجيا شرحناه تشريحاً. فمثلما يفصل الجابري بين الأيديولوجيا والإيستيمولوجيا، فإنه يفصل بين الأيديولوجيا من جهة وبين السياسي والنظري من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال، فإنه يخرج مسألة القطرية / القومية من دائرة الأيديولوجيا على اعتبار

أنها تطرح قضية الدولة في الوطن العربي، ومن ثم تنتمي إلى ميدان القرار السياسي العربي، وكأن القرار السياسي العربي ينبع من العدم وينفذه العدم، وكأن قضية الدولة قضية فنية بحتة لا تمت بصلة إلى عالم الأيديولوجيا! ذلك أن رؤية الجابري المثالية إلى العالم تدفعه إلى تناسي أن الذي يتخذ القرار السياسي العربي قيادات تعبر عن قوى اجتماعية عربية تملك تكويناً أيديولوجياً معيناً يصبغ وعيها بصبغته، ومن ثم أن هذا القرار يعكس رؤية أيديولوجية معينة. كذلك، فإنه يتناسى أن قضية الدولة ليست معزولة، لا في بنيتها ولا في سلطتها، عن الطبقات الاجتماعية وصراعاتها، وأنها في جوهرها بنية طبقية معينة تعبر عن مسار تاريخي طبقي معين ومصالح طبقية معينة، وأن تصور هذه القضية والممارسات النابعة منه بصدها تختلف باختلاف القوة الاجتماعية صاحبة التصور والممارسة.

ولعل هذا الخلط المفاهيمي ينبع من تصور الجابري للأيديولوجيا على أنها تشكل مستوى معيناً من الممارسة الاجتماعية قائماً في ذاته، وإن كان يدخل في تفاعلات من الخارج مع غيره من مستويات الوجود الاجتماعي. لكن، وكما بينا سابقاً، فإن مفهوم الأيديولوجيا يفقد معناه وفائدته في فهم الواقع إذا لم يفهم على أنه يدخل بنوياً في كل ممارسة اجتماعية، وأنه يشكل بعداً جوهرياً من أبعاد الممارسة الاجتماعية، كائناً ما كانت خصوصيتها.

بيد أن الجابري لا يكتفي بتصنيف المواقف المختلفة من التراث ومن إشكالية الأصالة والمعاصرة، وإنما يقدم أيضاً نقداً للمواقف الثلاثة المذكورة جميعاً بنقد أراضيتها وافتراضاتها المشتركة. أو هذا ما يبدو للوهلة الأولى. فهو يبدأ ببيان أن هذه المواقف جميعاً تفترض تصوراً "اختيارياً" للأصالة والمعاصرة، بمعنى تفترض أنه في مقدور الأمة العربية اختيار الأنموذج الذي ترتضيه لنفسها. ويؤكد الجابري أنه من السذاجة الظن أن إشكالية الأصالة والمعاصرة هي مسألة اختيار واع. وهو نقد واعد في أساسه. لكن الجابري سرعان ما يخيب أملنا بالانزلاق إلى الموقف ذاته الذي ينقده. فلنر كيف يتم ذلك.

يقول الجابري في هذا الصدد في دراسته المشار إليها سابقاً: "أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ

اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج عالمي، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له".

ولكن، هل إن الشيء القادم من الغرب والذي اصطدمنا معه هو حقاً الأنموذج الحضاري الغربي المعاصر؟ ألا تعمل نمذجة الصراعات بهذه الصورة على تقييد البناء المادي الحقيقي الذي فرض علينا فعلاً وتم على أساسه صوغ وجودنا الاجتماعي؟ ألا تعمل هذه الطريقة في عرض صدامنا مع الغرب على تزوير الواقع العربي باختزالها معضلتنا التاريخية الاجتماعية المادية إلى مجرد مسألة صراع أفكار ونماذج حضارية، إلى مسألة روحية بحتة؟ فهل تكمن مشكلتنا حقاً في "غرس بنى النموذج الغربي في بلداننا، في العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والإدارة والثقافة"؟ هل تكمن فعلاً في غرس العقلانية الغربية في بعض قطاعات مجتمعنا؟ هل إنها تكمن في أن عملية التحديث الكولونيالي "لم تستتب أسسها في الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرساً، بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل، بعد الاستقلال، الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا"؟ هل هذه هي المشكلة: أن الأنموذج الغربي فرض علينا من الخارج بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر؟

إن النقطة الجوهرية التي يغفلها ويغيبها هذا الطرح هي أن الذي فرض علينا حقاً منذ نهاية القرن الثامن عشر ليس الأنموذج الحضاري الغربي ولا العقلانية الغربية، وأن الرأسمالية التابعة التي نعاني تبعاتها وأفاتها الكثيرة لا تجسد العقلانية الغربية في "العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والإدارة والثقافة"، تلك العقلانية التي تتجسد بالفعل، بمجرها وبجرها، في الرأسمالية الغربية المتطورة. كلا! فالذي فرض علينا بالفعل هو نظام الهيمنة الإمبريالية الرأسمالية عبر سيرورة تاريخية من العنف والتدمير والعدوان ينوف عمرها على قرنين من الزمان. وحصيلة هذه السيرورة العنيفة هي ثلة من التشكيلات الاجتماعية المهترئة الممزقة التابعة للسوق الرأسمالية العالمية ومقتضيات تراكم

رأس المال الإمبريالي في المراكز الرأسمالية الكبرى. إن الذي فرض علينا بالفعل هو نظام من آليات النهب والاستغلال والتفتيت والتمزق والتجزئة والاستلاب، نظام التبعية البنيوية للمراكز الرأسمالية الكبرى. لقد فرض علينا نظام (أو نموذج إن شئت) للإنتاج المادي الروحي (الثقافي) ينسجم ومقتضيات التراكم الرأسمالي العالمي وإعادة إنتاج علاقات الاستغلال العالمي. فالمسألة إذاً ليست في جوهرها مسألة فرض أنموذج حضاري قيمي (دين جديد) ولا عقلانية جديدة، وإنما هي مسألة ربط وطننا بنيوياً وتبعياً مع السوق العالمية بما يتيح نهبه وتمزيقه وقهره وسد آفاق تقدمه. أما طرح المسألة على أنها مسألة صراع ثقافي (روحي) في جوهرها، فهو يسبغ على الإمبريالية من الإنسانية والمبدئية والمشروعية ما يبرز هيمنتها ونظامها.

يقول الجابري: "وهل هناك من تهديد خارجي أكثر استفزازاً للذات وأكثر خطورة على الهوية والأصالة والخصوصية من زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري آخر". ونحن نقول: نعم! هناك تهديد خارجي أكثر استفزازاً، وهو يتمثل في لّي قاعدة الذات وتمزيقها وتطويعها لخدمة الرأسمال الإمبريالي. وعلى أي حال، فإن المسألة ليست مسألة زحف نموذج حضاري على آخر، وإنما هي مسألة غزو قوة عدوانية صاعدة لمجتمع وصل إلى طريق مسدود، وإجراء تغييرات على بنيته تضمن ربطه بنيوياً وتبعياً بقاعدة هذه القوى الصاعدة بما يساهم في إعادة إنتاج هذه القاعدة بصورة متسعة. فالجابري إذاً ينظر إلى مسألة علاقتنا مع الغرب وكأن هناك ذاتاً عربية مطلقة يفرض عليها الغرب أن تعيش في بيئة من صنعه هو، من دون أن يغير في صميم هذه الذات. لكن الحقيقة هي أن الغرب لم يكن (وليس) معنياً بهذه الذات إلا بمقدار اهتمامه بإعادة إنتاج قاعدة هذه الذات وفق مقتضيات تراكم رأس المال في مراكزه. ولذلك، فقد لجأ إلى إعادة تشكيل هذه الذات لتكون أداة ملائمة في تحقيق هذا الغرض ولنمعتها من بلورة البديل الثوري الهادف إلى كسر تبعيتنا البنيوية للنظام الإمبريالي العالمي.

(٢٦)

نمذجة الواقع وواقع النماذج

في تحليله لإشكالية الأصالة والمعاصرة، يدرك الجابري أن هذه المسألة ليست مسألة اختيار واع إرادي، وإنما هي مسألة واقع موضوعي مفروض على الأمة العربية. لكن هذا التبصر المادي سرعان ما يتعكر صفوه بما يضخ فيه الجابري من فيض ما أسميه أيديولوجية النماذج، وهي صورة حديثة علموية من صور المثالية الفلسفية. وتحمل هذه الأيديولوجية نظرة مثالية إلى البنى الاجتماعية التاريخية، حيث إنها تعتبر هذه البنى نماذج ثقافية، الأمر الذي يوحي بأن عقلاً كونياً أو جماعياً هو المسؤول عن إنتاج بنى الوجود الاجتماعي. إنها إذاً شكل من أشكال المثالية الموضوعية التي يمثلها في تاريخ الفلسفة هيغل بصورة خاصة. فكما بينا في الفصل السابق، فإن الجابري لا يرى أن مشكلتنا مع الغرب تتمثل في سيرورة التطويع المتواصل لبنى التشكيلات الاجتماعية العربية والذي يمارسه الغرب من أجل الإبقاء على علاقة الاستغلال والنهب للوطن العربي وتعميق هذه العلاقة، وإنما تتمثل في زحف الأنموذج الحضاري الغربي على الأنموذج الحضاري العربي. فصراعنا مع الغرب، في نظر الجابري، هو صراع نماذج حضارية أو عقول ثقافية: العقل العربي في مجابهة العقل الأوروبي.

وكذلك الحال بالنسبة إلى التراث العربي. فهو ينظر إليه بوصفه أنموذجاً. فتراه يتحدث عن: "النموذج التراثي" الذي لا نختاره، وإنما نجره معنا جراً من

الماضي، كما يعبر عنها. فهو لا ينظر إلى الموروث الحضاري على أنه نتاج سيروية تاريخية من التغير في بنى موضوعية مفتوحة، وإنما ينظر إليه على أنه جوهر مثالي (أنموذج) نجره معنا جراً إلى حاضرننا. لذلك، فهو ينظر إلى واقعنا الحاضر على أنه خليط (بالمعنى الفيزيائي) من أنموذجين حضاريين: في بعض القطاعات يهيمن الأنموذج الأوروبي، وفي بعضها الآخر نرى الأنموذج التراثي ما زال مهيمنا. وكما يعبر عنها الجابري في دراسته المذكورة حول الأصالة والمعاصرة والمقدمة إلى مؤتمر "التراث وتحديات العصر" (بيروت، ١٩٨٥): "والنتيجة أن أصبحت مجتمعاتنا.... تعاني ازدواجية صميمة على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، إحداهما عصري مستنسخ من النموذج الغربي ومرتببط به ارتباطاً تبعية، وثانيهما تقليدي أو أصلي... هو استمرار للنموذج التراثي.. نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا".

إنه إذاً صراع بين أنموذجين يتعاركان على أرض الوطن العربي، وليس صراعاً بين قوى وطبقات وفئات اجتماعية بلحمها ودمها. فهناك الأنموذج الأوروبي الذي فرضه الأوروبيون علينا فرضاً في بعض القطاعات، وهناك الأنموذج التراثي الذي جررناه معنا قسراً من الماضي التليد إلى الحاضر الرديء. بهذه الكيفية يغيب الجابري الجانب الجوهرية في ذلك كله: علاقات الاستغلال الموضوعية التي تربط التشكيلات الاجتماعية العربية مع المراكز الإمبريالية ربطاً بنيوياً، وموقع كل من القطاعين التقليدي والعصري في منظومة هذه العلاقات. فهناك بنية من علاقات الإنتاج في التشكيلات الاجتماعية العربية تربط القطاعين معاً وتحدد طبيعتهما وتدخل في تحديد علاقة تبعية هذه التشكيلات للمراكز الإمبريالية والسوق العالمية. وهذا بالضبط ما يفعله الجابري في تحليله. فالذي يحدد بقاء القطاعين التقليدي والعصري ويجدهما معاً هو آليات إعادة إنتاج بنية التشكيلات الاجتماعية العربية التابعة والتي تحددها مقتضيات التراكم الرأسمالي في المراكز الإمبريالية. فنحن

نظل على السطح إذا ظننا أن وسم القطاع التقليدي بالتقليدي كاف لتحديد طبيعته الاجتماعية. فالمهم هنا هو تحديد موقعه ودوره ووظيفته في البنية الاجتماعية التابعة وعلاقاته المتشعبة معها.

والسؤال المهم الذي يغفله الجابري هنا هو: لماذا ظل القطاع التقليدي قائماً في المجتمعات العربية، برغم أن الرأسمالية بدأت تخترق الوطن العربي منذ حوالي قرنين من الزمان؟ لماذا لم تتمكن الرأسمالية العربية من إذابة هذا القطاع وتفكيكه، كما جرى في أوروبا الغربية واليابان مثلاً؟ وهو سؤال جوهري وأساسي لمعرفة خصوصية الرأسمالية العربية وعناصر اختلافها عن رأسمالية المراكز الإمبريالية. والمسألة بالتأكيد ليست مسألة ذاتية كما يوحي الجابري في دراسته المذكورة عن إشكالية الأصالة والمعاصرة. إن بقاء القطاع التقليدي وتجده ليس مرده إلى أننا "نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس تنمية هذا الواقع المزوج؛ نصرف على القطاعات العصرية من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم التحديث، كما نصرف على القطاعات التقليدية من أجل الإبقاء عليها وإحياء المندثر منها، باسم الأصالة والحفاظ على التقاليد..."، كما يزعم الجابري. إن المسألة ليست كذلك مطلقاً. فالجابري يتبنى هنا المواقف الرسمية في محاولاتها تبرير هذا الوضع. إنه ينطلق بزعمه ذاك من أيديولوجيا الطبقات المسيطرة في الوطن العربي، ويردد ما تقوله هي بصدد الوضع القائم، لا ما تشير إليه ديناميات الواقع الموضوعي. ذلك أن قوله المذكور أعلاه يوحي بأن بقاء القطاعين العصري والتقليدي جنباً إلى جنب مرده إلى السياسات التي تتبعها الطبقات الحاكمة في إدارة المجتمع العربي والتي تنبع من رغبة ذاتية في دعم القطاعين تمكس ازدواجية معينة في ما يسمى العقل العربي. وبالأحرى، فإنه يوحي أن هناك رغبتي تننازعان الطبقات الحاكمة العربية: رغبة في الحفاظ على الأصالة وأخرى في تنمية المعاصرة. وهاتان الرغبتان هما في النهاية المسؤولتان عن بقاء القطاعين العصري والتقليدي وتجدهما وعن الازدواجية التي يمانيهما ما يسمى العقل العربي.

أما "النحن" التي لا يفتأ يرددنها الجابري فهي تقال وكأن هذه السياسات تعكس قراراً عربياً جماعياً، وكأن كل عربي يشارك في اتخاذ القرار وصنع السياسات العامة، أو كأن متخذ القرار العربي هو حقاً الممثل الشرعي والوحيد للإرادة العربية وتجسيد لما يسمى العقل العربي (ألا يذكرنا ذلك بهيفل حين شاء أن يعتبر الدولة البروسية الاستبدادية في عصره تجسيداً لروح العالم؟).

إن الجابري يبين مسألة وجود القطاعين التقليدي والعصري وكأنه مجرد امتداد لإشكالية الأصالة والمعاصرة التي تشكل واحدة من الثنائيات الرئيسية في العقل العربي، مغيباً كلياً مسألة العلاقة البنيوية المادية بين القطاعين وموقعهما في البنية التابعة المرتبطة بالمراكز الإمبريالية بعلاقات استغلالية. إنه يغفل النقطة الجوهرية في الأمر المتمثلة في كون الرأسمالية العربية التابعة ملجومة بحكم تبعيتها، ومقيدة ومحدودة في قدرتها على إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية وتفكيكها؛ لا بل إنها في حاجة إلى إعادة إنتاج هذه الأنماط على هذا الصعيد أو ذاك حتى تتمكن من أداء دورها في النظام الرأسمالي العالمي. وبصفة خاصة، فإن دورها الكمبرادوري يتيح المجال للرأسمال الإمبريالي العالمي أن يتحكم في نمو هذا القطاع أو ذاك وأن يحدد شروط النمو الرأسمالي فيه. فهذه الشروط هي التي تحدد ما إذا كان قطاع ما سيتاح له أن يتطور رأسمالياً أو أن يبقى على حاله من التخلف والجمود عند المراحل الأولى للتطور الرأسمالي. فالرأسمال الإمبريالي قد يخلق شروطاً تنافسية تمنع قطاعاً ما من توسيع سوقه وتحد من تطوره الرأسمالي وتقصره على سوق ضيق، في الوقت الذي تتيح فيه لقطاع آخر التوسع والتطور حسبما تقتضيه متطلبات التراكم الرأسمالي في المراكز الإمبريالية.

إن علاقات الإنتاج السائدة عربياً، والتي تعكس تبعية التشكيلات الاجتماعية العربية للمراكز الإمبريالية، هي المسؤولة إذاً عن بقاء القطاع التقليدي قائماً جنباً إلى جنب مع القطاع العصري وعن تجدد وإعادة إنتاجه بما يخدم عملية التراكم الرأسمالي في المراكز الإمبريالية. وقد بين بعض الدارسين، ومن ضمنهم بول بران وسمير أمين وأندريه غندر فرانك، أن هناك ألف خيط وخيطاً تربط القطاع التقليدي

بنيوياً مع القطاع المصري والرأسمال العالمي يتم عن طريقها لجمع تطور القطاعين وشفط فائض القيمة من المجتمعات العربية إلى المراكز الإمبريالية الكبرى. إننا نرفض تحليل الجابري لإشكالية الأصالة والمعاصرة، أولاً لأنه يدعي أنها إشكالية نظرية بحتة مستقلة كلياً عن الصراعات الاجتماعية التاريخية، وثانياً، لأنه، وإن كان يعترف بالأساس الموضوعي لهذه الإشكالية والمتمثل في وجود القطاعين المصري والتقليدي جنباً إلى جنب في المجتمعات العربية، إلا أنه لا يتدبر القطاعين في وحدتهما الجدلية وفي علاقاتهما المادية مع النظام الرأسمالي العالمي، كما إنه يناقض نفسه فيوحي بأنهما امتداد للإشكالية التي يفترض أنهما يشكلان أساسها، تلك الإشكالية التي تشكل واحدة من الثنائيات الرئيسية فيما يسمى العقل العربي. إن القطاعين إذاً تجسيد لإشكالية الأصالة والمعاصرة أكثر منهما أساساً لها. والحال أن الجابري يطرح تصوراً ظاهراً مادي، لكن باطنه مثالي، وهي أحبولة أيديولوجية رئيسية في فكر الجابري غالباً ما يلجأ إليها في ستر عورات أطروحاته.

(٢٧)

الرشدية أم الخلدونية

يرى الجابري أن الصيغة الأصلية لإشكالية الأصالة والمعاصرة تمثلت في الأساس في السؤال النهضوي، وهو السؤال الآتي: لماذا تأخرنا، نحن العرب، وتقدمت أوروبا؟ ومن ثم، كيف ننهض ونلحق الركب الحضاري؟ ذلك أن هذا السؤال يتضمن عنصرين أساسيين: عنصر "التقدم"، وهو أوروبي الطابع في عصرنا، وعنصر "النحن"، وهو ينطوي على خصوصية، على أصالة. ومن ذلك ينبع تحدي أن نتقدم بوصفنا أمة ذات تاريخ معين وثقافة وتراث معينين - ذات عقل ثقافي معين، كما يعبر عنها الجابري.

لكن هذا السؤال يخفي وراءه في الواقع سؤالاً أكثر جذرية يغيبه الجابري كلياً في أكثر من موقع من كتاباته، وهو: لئن كانت أصالتنا مقدسة ولئن كنا نمتلك مفتاح الحقيقة الإلهية بصدد الوجود، فلماذا تأخرنا برغم ذلك وتقدم الأوروبيون برغم اعتمادهم عن الحقيقة الإلهية، لا بل قطيعتهم مع هذه الحقيقة؟ هذا هو السؤال الجوهرية الذي يحمل في باطنه إمكانية تفجير الوعي الاجتماعي العربي في ثورة تنويرية على غرار الثورة الفكرية الألمانية في أوروبا القرن الثامن عشر، تكون جزءاً من سيروية التحرر القومي للأمة العربية. لكن الجابري يغيب ذلك لأن مشروعه ليس معنياً أصلاً بالتغير الجوهري الذي يستلزم كسر بنية التبعية العربية للغرب الإمبريالي في اتجاه نمط جديد للإنتاج، وإنما هو معني أساساً وفي

حقيقته بإعادة إنتاج هذه البنية على الصعيد الأيديولوجي، وذلك عن طريق إيجاد مخارج أيديولوجية (وهمية في جوهرها بالطبع) للتطبقات الحاكمة التابعة والمتأزمة باستمرار. إنه معني بإجراء مصالحة عضوية بين العقلين الأوروبي والعربي، بين "البرهان" الأوروبي الجوهر "والبيان" العربي الجوهر، بين المعقول العقلي الأوروبي والمعقول الديني العربي. وهو بذلك يحنط ثقافة أوروبا في "برهان" أزلي أبدي، غير آبه بالفرق التاريخي الجوهرى بين "برهان" أفلاطون أو أرسطو و"برهان" غاليليو أو ديكارت. إنه معني بإيجاد مثل هذه المصالحة في مجابهة ما يسميه العقل المستقيل (اللاعقل) الذي يتدامج فيه "البيان" مع "العرفان"، "القياس الفقهي" مع "الفنوص". ولعله معني في الحقيقة بإيجاد هذه المصالحة تعبيراً عن التحالف البنيوي بين البرجوازية العربية التابعة والبرجوازية الإمبريالية المسيطرة في مجابهة "الدهماء"، حاملة العقل المستقيل بعرفانه وغنوصه. ولكي يبرر مشروعه الطبقي المعاصر هذا، فإنه يسقطه على التاريخ العربي والثقافة العربية ويقوليهما على أساسه، فيمزو انهيار الحضارة العربية وجمود الثقافة العربية إلى الإخفاق في تحقيق المشروع الذي يتبناه، أي الإخفاق في المزاوجة بين البيان والمعقول الديني من جهة وبين البرهان الإغريقي - الأوروبي من جهة أخرى، أو بالأحرى، إخفاق هذه المحاولة في البقاء والانتشار والتجذر في تربة الحضارة العربية. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه يمزو جمود الثقافة العربية وانحطاطها إلى نجاح المزاوجة بين البيان والعرفان في ظل برهان شكلي وهيمنة هذا المشروع على الثقافة العربية حتى يومنا هذا. فلكي يسوغ مشروعه ويمرر الدعوة إلى تبنيه، فإنه يسقطه على التاريخ العربي على اعتبار أن مشروعه إن هو إلا محاولة إحياء مشروع قديم أخفق المفكرون القدماء في تحقيقه وكان ذلك سبباً رئيسياً في انهيار الحضارة العربية برمتها. وليس هذا المشروع القديم الذي أخفق في الانتشار، لا بل البقاء، في جسم الثقافة العربية (وإن كان انتقل وأثمر في جسم الثقافة الأوروبية)، في نظر الجابري، سوى المشروع الثقافي الأندلسي المغربي كما عبر عنه ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، ذلك المشروع الذي كان يرمي إلى تأسيس البيان على البرهان بتوظيف سلطات

معرفية بديلة ترجع كلها إلى سلطة العقل وحده، أو تشكل بمجموعها كيانه وفاعليته: الاستقراء، الاستنتاج، المقاصد، الكليات، النظرة التاريخية. ويبغي الجابري إحياء هذا المشروع الرشدي في تدشين عصر تدوين جديد يطلق الطاقات الحضارية العربية من جديد. ولكن يبدو لي أن ما يحاول الجابري فعله ليس عملية إحياء إحياء ماضٍ مجيد مشرق، وإنما عملية إسقاط حاضر بائس على ماضينا. ودليلنا على ذلك وضع ابن رشد وابن خلدون مثلاً في سلة واحدة. فهو يحشرهما معاً حشراً في المسار ذاته من أجل نمذجة التاريخ وفق ما يقتضيه مشروعه. ولكن هل كان ينتمي هذان المفكران العظيمان إلى المشروع ذاته؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم بالطبع الفوص في فكري هذين العملاقين، ولا ندعي أننا استوفينا هذا الشرط. بيد أن قراءتنا الأولية في "مقدمة" ابن خلدون وفي فلسفة ابن رشد تجعلنا نميل إلى تأييد الرأي الذي طرحه المرحوم مهدي عامل حول هذه المسألة في كتابه العظيم "في علمية الفكر الخلدوني". ويتمثل هذا الرأي في فكرة تفرد ابن خلدون في تحقيق القطيعة المعرفية ليس مع الفكر الديني حسب، وإنما أيضاً مع العقلانية الإغريقية الأرسطية ما قبل الرأسمالية. وفي ذلك يتميز ابن خلدون عن غيره من عمالقة الفكر العربي الإسلامي، بما في ذلك رمز العقلانية العربية الإسلامية ابن رشد. وكما يقول مهدي عامل في كتابه المذكور: "لقد قفز ابن خلدون بالفكر العربي إلى علميته، بتحريره النظر في الموجودات، ومنها الواقعات العمرانية والتاريخية، من هيمنة الفكر الديني. فميزة هذا الفكر أنه ينظر في الموجودات جميعاً في ارتباطها بمبدأ وجودها الذي هو من خارجها، فهو الخالق، وهي خليقته. أما المعرفة، فتكون بالنظر فيها، لا لذاتها، أو بمقتضى طبيعتها - فهي قائمة بخالقها، ضرورة بضرورته -، بل من حيث هي تدل على خالقها. فغاية الفكر في المعرفة أن يدرك الفكر مبدأ وجود كل موجود. إنها الحكمة، أم المعارف كلها. هكذا حددها ابن رشد في "فصل المقال"، فما خرج على الفكر الديني، بل عقلته، فبلغ به شكلاً من العقل هو، بالتأكيد، غير الذي نجده في الفكر الخلدوني. ففي هذا الفكر يقوم العقل على استقلال الموجود بذاته عن كل ما ليس هو، وعن كل ما هو

خارجه، فلا يدخل في دائرة معرفته إلا ما هو ضروري بضرورته، لا بضرورة غيره. فالعقل، في هذا الفكر، ليس عقلاً فقهياً، أي تعميلاً للنظر الديني من موقع هذا النظر نفسه. إنه، بالعكس، عقل علمي ينظر في الاجتماع البشري لذاته وبمقتضى طبيعه... "إلى أن يقول: "بهذا ينتفي الطابع الغيبي من فكر ابن خلدون، مع أن هذا الطابع يكاد يكون ملازماً للفكر العربي السابق عليه".

وهكذا، فإن ابن خلدون لم يقطع معرفياً مع "البيان" و"العرفان" وحدهما، وإنما قطع أيضاً مع "البرهان" في شكله الإغريقي الأرسطي، تماماً كما فعل من بعده صنوه الإيطالي العظيم غاليليو غاليلي. ومعنى ذلك أن ابن خلدون قطع معرفياً في الواقع مع منظومة الفكر القروسطي الإقطاعي برمته، بما في ذلك قممها العقلانية كابن رشد. أما طمس هذا الفرق الجوهرى بين ابن خلدون وابن رشد بوضعهما في بوتقة واحدة وفي إطار مشروع ثقافي واحد، فهو في الواقع شكل من أشكال تغييب السؤال الذي أوردناه في نهاية الفقرة الأولى من هذا الفصل. وهو في النهاية شكل من أشكال تغييب ثقافة التنوير المادية في جوهرها، ذلك التغييب الذي يهدف إلى إعلاء شأن العقلانية المثالية في مجابهة لعقلانية "الدهماء" مع تنادي تخطي حدودها إلى العقلانية المادية التنويرية الثورية في جوهرها والمرتبطة مع الثورة القومية الديمقراطية. وهذا بالضبط هو مغزى طمس الفرق الجوهرى بين مشروع ابن خلدون ومشروع ابن رشد. إن الرشدية هي وسيلة الجابري التي تضمن تمثل برجوازياتنا العربية التابعة بالغرب، مثلها الأعلى، بما لا يهدد الكيان الداخلي لهذه البرجوازيات الرثة. إنه يقدمها بوصفها وسيلة لتمثل الغرب من دون تمثل تراثه الثوري التنويري. وهي، على أي حال، قد تكون بالفعل ملائمة لوعي البرجوازية التابعة، على الأقل مؤقتاً، من حيث إنها تحوي من إرهابات الفكر البرجوازي المتطور ومن عناصر الإقطاع الشرقي ما يهيئها للتعبير عن جانب من هذا الوعي المأزوم. أما الخلدونية، فأمرها آخر. فهي مادية ثورية في جوهرها، وذلك بفضل علميتها وقطعها الحاسم مع الفكر الإقطاعي في جميع جوانبه. فهي تتخطى كلياً الإطار الثلاثي (من بيان وعرفان

وبرهان) الذي وصف الجابري الفكر العربي بدلالته. إنَّ الجابري يدعو إلى الرشدية لأن ابن رشد قطع مع السينوية. فهو يقول في كتابه "نحن والتراث": "فلنأخذ منه (يعني ابن رشد) - إذا كان لابد من استكمال هذه الكلمة - هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية ولنخضها معركة حاسمة ضدها". ونحن نجد في ذلك كله ذرأاً للرماد في العيون. فهو يختزل المشكلة إلى العرفان، إلى ابن سينا، إلى الإشراق والمؤثرات الفكرية الفارسية، وكأن مشكلة فكرنا هي بالفعل ابن سينا وما مثله من غنوصية وإشراقية. إنه بذلك يغيب النقطة الجوهرية في مآزقنا التاريخي، وهو فشل برجوازياتنا التابعة، على اختلاف أصنافها وفئاتها، في تحقيق أي من مهمات الثورة القومية الديمقراطية، وفي مقدمتها تحرير الفكر العربي من قيوده الإقطاعية وما قبل الإقطاعية وتحديثه بما يتناسب مع الثورة العلمية والمنهجية العلمية. هذا هو بيت القصيد الذي يغيبه الجابري بتجاهله القطع المعرفي الحاسم الذي أحرزه ابن خلدون مع جميع أشكال الفكر الميتا فيزيقي ما قبل الرأسمالي، بما في ذلك البرهان الأرسطي الرشدي.

(٢٨)

المغزى التاريخي للرشدية

من الواضح أن الجابري مأخوذ بالعقلانية المغربية التي مثلها ابن تومرت وابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون. وهو يعتبرها الفرصة الضائعة في الحضارة العربية الإسلامية والتي كان من الممكن أن تخلق الأرضية الفكرية لانطلاقة عربية شبيهة بالانطلاقة الأوروبية الحديثة، وكأن المجتمعات عقول تحكمها آليات قياس معينة. ويؤمن الجابري العقلانية المغربية بصفة خاصة لأنه يرى أنها قطعت معرّفياً مع فكر المشرق قطعاً حاسماً؛ لا مع الفقه المشرقي ولا مع العرفان المشرقي حسب، وإنما مع الفلسفة المشرقية أيضاً. فهي لم تقطع في نظره مع الأشاعرة والغزالي حسب، وإنما قطعت أيضاً مع الفارابي وابن سينا، مفخرتي الفلسفة المشرقية. وبصورة خاصة، فإنه يعزو الأهمية الفكرية والتاريخية للرشدية في أنها قطعت معرّفياً مع السينوية المشبعة بالروح العرفاني الظلامي، فحررت الدين والفلسفة كليهما من طغيان ما يسميه الجابري "العقل المستقل"، وحمتهما من طغيان أحدهما على الآخر، وأفلحت في الالتزام بالمعقول الديني والمعقول العقلي (البرهان العقلي الأرسطي) في آن واحد. لذلك نراه يدعو عرب اليوم إلى الأخذ بالرشدية واعتمادها أساساً في تدشين عصر تدوين جديد. إذ يقول في كتابه "نحن والتراث": "إن ما جعل الرشدية تدخل التاريخ في نظرنا هو قطيعتها مع السينوية في صورتها التي اختارها لها ابن سينا بفلسفته المشرقية والتي تبناها الغزالي في شكل، والسهورودي

الحلبي في شكل آخر... لقد قطع ابن رشد مع السينوية، فلنأخذ منه هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية الشرقية ولنخضعها معركة حاسمة ضدها".

وهو يدعو إلى الرشدية أيضاً لأنه يرى أنها لم تكتف بالقطع مع الروح السينوية الفنوصية وحدها، وإنما قطعت أيضاً مع الطريقة التي عالج فيها الكلاميون والفلاسفة العلاقة بين الدين والفلسفة. فقد رفض ابن رشد طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل والنقل ورفض طريقة الفلاسفة الهادفة إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين.

وهو يدعو إلى الأخذ بالرشدية لأن "البديل الذي قدمه ابن رشد في هذا المجال، مجال العلاقة بين الدين والفلسفة، يقبل أن نوظفه لبناء العلاقات بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة"، ويدعونا إلى "التعامل مع تراثنا على أساس فهمه من داخله، ومع الفكر العالمي المعاصر على نفس الأساس أيضاً، فتبني لأنفسنا فهماً علمياً موضوعياً للجانبين معاً يساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حدثنا". إن الجابري يرى "أن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلقت مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي"، وأن "تبني الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية الشرقية الفنوصية الظلامية".

ويوحى الجابري في هذا المقام أن سبباً رئيسياً لتراجع الحضارة العربية فيما كان نجم أوروبا الحضاري أخذاً بالصعود هو نبذ العرب للروح الرشدي ومحو أثره بينهم واجتثاث جذوره من تربة حضارتهم، في الوقت الذي رحب به الأوروبيون وتلقفوه وزرعوه في تربتهم الحضارية. ولكن هل رحب أوروبيو المصور الوسطى بالفعل بالرشدية وزرعوها في تربيتهم الحضارية؟

مما لا شك فيه أن الرشدية حوربت بضراوة من جانب معاصري ابن رشد ومن تلاهم في الحضارة العربية الإسلامية. ولكن لئن حوربت الرشدية من جانب الفقهاء المتزمطين في حضارتنا، فقد حوربت بالضراوة ذاتها من جانب السلطة

الدينية الأوروبية المتنفذة آنذاك ومن جانب لاهوتيتها ومثقفيتها، وعلى رأسهم فيلسوف وقديس تفخر به أوروبا حتى اليوم، هو توما الأكويني، الذي خصص جزءاً كبيراً من كتاباته للرد على الرشدية ودحض مقولاتها. وقد بلغت معارضة السلطة الدينية الأوروبية للرشدية حداً أن أصدرت مرسوماً كنسياً عام ١٢٧٠ يدين الرشدية ويحرم تداول أفكارها والدفاع عنها. إذاً، فقد حوربت الرشدية من جانب الفقهاء المتزمطين في حضارتنا ونظرائهم المتزمطين في أوروبا في الآن ذاته وبالضراوة ذاتها. وهذا دليل على أن المسألة ليست مسألة نبذ العقل العربي للعقلانية الرشدية وتلقف العقل الأوروبي إياها لكون الأول عقلاً فقهياً (بيانياً) أخلاقياً في جوهره وكون الثاني عقلاً برهانياً معرفياً في جوهره، كما يوحي الجابري. ذلك أن الرشدية رفضت من الطرفين على أساس نزعاتها المادية العقلانية الواضحة (أزلية العالم، عدم خلود الروح، وما إلى ذلك). أجل، لقد رفضت من الطرفين لأنها مثلت انحرافاً واضحاً عن التيار الرئيسي في الأيديولوجيا اللاهوتية القروسطية. إذ كان الطرفان (الفقهاء واللاهوتيون) يمثلان الرؤية ذاتها ووجهين مختلفين للعملية ذاتها برغم تعارضهما الظاهري. فليس صحيحاً إذاً أن العقل العربي نبذ الرشدية في الوقت الذي رحب العقل الأوروبي بها. فالمسألة ليست مسألة عقول وصراع عقول، وإنما هي مسألة صراعات اجتماعية بين فئات وطبقات متنوعة في كل من البيئتين الحضاريتين المعنيتين. لقد رفضت السلطة الفكرية الأوروبية المتنفذة الرشدية مثلما رفضتها السلطة الفكرية العربية المتنفذة آنذاك لتشابه السلطتين. ولم يقبلها في أوروبا سوى نفر من المفكرين الأوروبيين، كان في مقدمتهم سيفردي برابان الذي اضطلع وحوكم ثم اغتيل. فالفرق الوحيد بين الحالتين هو أن الرشدية في حضارتنا كانت تعبيراً عن طبقة آخذة في الأفول بعد أن سدت في وجهها إمكانات النمو، في حين أنها مثلت في أوروبا إرهاباً لطبقة صاعدة بزخم دافق في مجابهة النظام الإقطاعي برمته. هذا هو الفرق الحقيقي بين الحالتين. فالعلة لا تكمن في عقل عربي موهوم نبذ الخيار العقلاني الذي كان من الممكن أن يحقق توازناً بينه وبين العقل الأوروبي الناهض، وإنما تكمن في أن الصراع الاجتماعي في الوطن العربي آنذاك (القرن الرابع عشر

الميلادي) حسم لصالح قوى الاستبداد الإقطاعي، في حين أنه في أوروبا بدأ يحسم لصالح القوى البرجوازية الصاعدة.

وفي ضوء ذلك كله، فإنه يمكن القول إن الرشدية مثلت إرهاباً مهماً للثورة البرجوازية في العالم القروسطي، وإنها شكلت خطوة تقدمية مهمة على طريق تخطي الإقطاع ومؤسساته، سواء في أشكالها العربية أو أشكالها الأوروبية. لكنها بالتأكيد لم تشكل قطعاً حاسماً مع الفكر القروسطي، وإنما ظلت تدور في فلك هذا الفكر، وإن كانت قد ساهمت في إنضاج تناقضاته. وهذه هي النقطة الجوهرية التي يغفلها الجابري في دعوته إلى تبني الروح الرشدية. فلئن قطعت الرشدية مع السينوية والفرنوسية، فإنها لم تقطع مع الأرسطية، التي كانت تشكل الأرضية الفلسفية الصلبة للفكر القروسطي ما قبل الرأسمالي، وإنما سعت إلى تعزيز الأرسطية ودعت إلى العودة إلى الأصول الأرسطية، وتأسيس الفكر والمواقف عليها. وكما أسلفنا، فإن الذي قطع فعلاً في حضارتنا مع الفكر القروسطي برمته، بما في ذلك البرهان الأرسطي، هو ابن خلدون، وذلك في ميدان التاريخ والاجتماع. وهو القطع الذي عاد وكرره في ميدان الطبيعة بصورة أعمق وأكثر تفصيلاً العالم الإيطالي غاليليو غاليلي، وذلك بعد ابن خلدون بنحو قرنين ونصف من الزمان.

وهنا قد يقول قائل: إن القطع الذي تتكلم عنه هو قطع علمي، قطع في ميدان العلوم. فما شأن الفلسفة به؟

يبد أن المتتبع لتاريخ المعرفة وتطورها يدرك جيداً أنه ليس هناك إمكانية لقطع معرفي في أي ميدان علمي من دون توجيه نقد فلسفي فعال إلى الأيديولوجيات السائدة والمعوقة لعملية البحث العلمي وممارسة المنهجية العلمية. وهذا ما نجده بوضوح في مقدمة ابن خلدون وحوارات غاليليو وبحوث كارل ماركس. إن القطع المعرفي (الثورة العلمية) تأتي إذاً كنتيجة لمثل هذا النقد الفلسفي في الميدان المعني. وهذا النقد بدوره يؤدي فيما بعد، وبعد ترسخ العلم الوليد، إلى قطع فلسفي، إلى نشوء أسلوب جديد في ممارسة الفلسفة وإلى منظومة جديدة من المفاهيم الفلسفية. لذلك، فإن النقد الفلسفي المكثف حاسم في عملية نشوء العلوم، كما إن

نشوء العلوم حاسم في تجديد الفلسفة ومنظوماتها المفاهيمية وأنساق تطورها، لأنه يشكل أساساً للفلسفات الجديدة. وعليه، فإن المطلوب ليس إحياء الروح الرشدي في ثقافتنا المعاصرة، وإنما إحياء الروح الخلدوني فيها، بمعنى تنظير ما أنجزه ابن خلدون في ميدان التاريخ والاجتماع وبناء أسلوب جديد في ممارسة الفكر عليه ونقد الفكر السائد على أساسه، من دون إغفال التطورات اللاحقة في الفكر والمعرفة والتي حدثت في الحضارة الأوروبية الحديثة. وهذا ما بدأه بالفعل المرحوم مهدي عامل في كتابه العظيم "في علمية الفكر الخلدوني".

ولعله من المفيد في هذا المقام أن نتناول بإيجاز الدور الجوهرى الذي أداه نشوء العلم الحديث في نشوء الفلسفة الحديثة وتطورها، والانتقال الكبير الذي أحدثه في البنية المفاهيمية للفلسفة. وسنقوم بهذه المهمة لاحقاً ارتكازاً إلى أطروحة صادق جلال العظم في هذا المجال الواردة في كتابه العظيم "دفاعاً عن المادية والتاريخ".

(٢٩)

الجابري ومحنة البرجوازية العربية

إذا أردنا تلخيص مشروع محمد عابد الجابري بعبارة واحدة، فإننا نقول إنه يربط تقدم الأمة العربية بقدرتها على تأسيس البيان على البرهان. إنه غير معني بالدعوة إلى مساهمة الأمة العربية في بناء البرهان وتطويره. وهو ليس معنياً بكسر البنى الاجتماعية العربية المعيقة لمثل هذه المساهمة ولجعل البرهان المتطور محور الحياة العربية. كل ذلك لا يعنيه بحق. إن ما يعنيه حقاً هو تأسيس البيان على البرهان. ولما كان البرهان متطوراً، فإن التقدم العربي لا يتعدى في منظوره مواكبة تطور البرهان وإعادة إنتاج البيان بأخر صيغة من البرهان بوصفه أداة (بالمعنى الذي نظر به ابن رشد إلى البرهان الأرسطي في "فصل المقال").

علام ينطوي ذلك؟

إنه ينطوي على الرأي بأن هناك عقلاً عربياً جوهره البيان؛ بأن العقل العربي أخلاقي الجوهر، كما عبر عنه الجابري في الجزء الأول من كتابه "تكوين العقل العربي". وهو ينطوي على الرأي بأن هناك عقلاً إغريقياً أوروبياً جوهره البرهان؛ بأن العقل الأوروبي معرفي الجوهر، كما عبر عنه في الجزء ذاته من الكتاب المذكور؛ وكأن البرهان هو من اختصاص الأوروبيين بالطبيعة. وهذا يدفعنا إلى

أن نستعيد ما قاله الجابري بصدد العقلين العربي والأوروبي في الجزء الموسوم بـ "مقاربات أولية" في كتاب "تكوين العقل العربي". فهو يوحى هناك بأن العقل الأوروبي يتطور بإعادة إنتاج جوهره البرهاني بما يتناسب مع تطور العلم. أو قل إنه ينتج تجلياته والصور التي تعبر عن جوهره ويجدها وفق ما يقتضيه تطور العلم وارتقاؤه. الجوهر هنا واحد، أما الصورة (المظهر) فهي في تجدد دائم ومستمر على أساس التجدد الدائم والمستمر للعلم. وعليه، فإن البرهان الهيراقليطي والبرهان الأفلاطوني والآخر الأرسطي والديكارتي والكانطي هي في الجوهر برهان واحد يتحدد به العقل الأوروبي. إنه ماهية ثقافية تتمظهر في عدة صور عبر الحقب المختلفة، لكنها تبقى هي هي سواء أكننا نتحدث عن ثقافة الإغريق أم ثقافة العصور الوسطى اللاتينية أم ثقافة الحقبة الحديثة الرأسمالية. إنه برهان واحد، لا فرق جوهرياً بين أفلاطون وأرسطو من جهة وبين غاليليو وديكارت وهوبز من جهة أخرى. أما العقل العربي، فهو بياني أخلاقي في جوهره، ولا معنى لتطوره وتقدمه إلا بالمعلاقة مع البرهان الأوروبي. إنه لا يتطور بذاته لأنه عقل تفسيري بياني في أساسه، لكنه يتطور بغيره؛ أو هو، بالأحرى، يقول بذاته ويجدها ويميد إنتاجها بغيره. إنه ينسج صوره (مظاهره) بما ينسجم وتطور العقل الأوروبي. إنه تابع في جوهره، يضمحل ويتصلب ما لم تمسه نار العقل الأوروبي المقدسة. أما أن يحطم العرب معوقات مساهمتهم في إنتاج البرهان وجعله محور حياتهم، فهو خارج فضاء فكر الجابري، لأن فيه تعارضاً جوهرياً مع طبائع الأمور وفيه تفكيكاً للهوية الثقافية العربية وإذابة لها في الهوية الثقافية الأوروبية، وكأن صنع البرهان حكر على الأوروبيين وحدهم. إنه محكوم على العرب، بحكم عقلهم الثقافي، أن يظلوا يدورون في فلك البيان في دورة واحدة يتغير شكلها من دون أن يتغير جوهرها المتمثل في كونها دورة حول البيان. هذا قدر لا بد منه، ومن ثم فهو ليس محل نقاش أو شك. إنه ثابت من ثوابت الوجود العربي لا فائدة ترجى من تحديه أو محاولة تغييره. فالتقدم

العربي لا يتعدى كونه استيعاب آخر تقليعة برهانية أوروبية وإعادة صوغ البيان العربي على أساسها.

إنه تصور استهلاكي تبعي حتى النخاع. فلا يتعدى هذا المشروع كونه أحبولة لتأييد الوضع الراهن للأمة العربية، وضع التبعية البنيوية للمراكز الإمبريالية الكبرى، بإسقاط هذا الوضع على الماضي وثقافة الماضي من جهة وعزل عناصر الماضي عن محيطها التاريخي وإسقاطها على الحاضر من جهة أخرى. إن الجابري يوحى بأن لنا جوهرنا الأزلي الأبدي (البياني) الذي لا تدب فيه الحياة إلا بالبرهان الأوروبي، والذي ينحط إلى الدرك الأسفل إذا اقترن بالعرفان الشرقي الشعبي. لذلك نراه يقول في كتابه "بنية العقل العربي": "نعم يمكن أن نختلف مع ابن حزم أو ابن رشد أو الشاطبي أو ابن خلدون حول ما يقررونه من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك، فهذا لا يهمنا نحن هنا بالذات، إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموظفة وكيفية توظيفها. وفي هذا المجال، وضمن هذا الإطار لا نملك إلا أن نصعد بالحقيقة التالية، وهي أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضاً ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون، هذه النزوعات العقلية التي لا بد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها. إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينبت بالأصولي حيناً وبالسلفي حيناً آخر، كما أنه بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا لن يكون في إمكاننا قط تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها، أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر القطاع الذي يدعو

إلى الحداثة والتجديد. إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة".

لاحظ أن الجابري هنا لا يربط مسألة تحديث العقل العربي مع قدرتنا على إزالة معوقات الإنتاج المادي والذهني في المجتمع العربي، وإنما يكتفي بربطها مع "مدى استيعابنا للمكتسيات العلمية والمنهجية المعاصرة" ومع مدى قدرتنا على استعادة العقلانية الأندلسية والمغربية القديمة. إنها مسألة استيعاب واستهلاك في نظره، وليست مسألة تحطيم وإنتاج. ولكن، أليست هذه الرؤية تكريساً وتأييداً فاضحين لآيديولوجية البرجوازية العربية التابعة التي تقتات على علاقات التبعية التي تربطنا مع الغرب وتوجد على أساسها؟ ألا يوفر لها الجابري مخرجاً (وهماً) بالطبع) من مأزقها التاريخي يؤكد لها خصوصيتها (هويتها) وتبعيةها البنيوية في آن واحد؟ ألا يزودها بمسوغ تاريخي من الماضي التليد لوضعها المتخلف التبعي؟ ألا يسوغ لها استهلاكها منتجات الغرب ومحاولتها الكاريكاتيرية محاكاة الغرب بمسوغات تراثية تكسيبها نوعاً من المشروع والهيبة في نظر الجماهير الشعبية؟ ألا يسوغ لها الدور الكمبرادوري الذي تؤديه في المجتمع العربي ويقدم تأويلاً للتراث يجعله لا يقف عائقاً أمام أداء هذا الدور؟

لاحظ أيضاً أن الجابري ليس معنياً بفتح المجال للإبداع العربي في محيطه العالمي، وإنما يكتفي بإعادة "ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها". إن الجابري يفترض هنا أن الثقافة القومية فضاء مغلق معزول من حيث الجوهر عن محيطه الاجتماعي وعن الثقافات الأخرى، وأنه لا يحتك بمحيطه المادي والثقافات الأخرى إلا عرضياً وسطحياً. أما الإنتاج الثقافي العربي، فلا يمكن أن يتم إلا ضمن دائرة هذا الجوهر المغلق. وعلى هذا الأساس، فإنه يدعونا

إلى العودة إلى الرشدية وتكملة المسيرة التي توقفت في الماضي عند ابن رشد.
بيد أن هذا النقد الذي وجهناه إلى مشروع الجابري لا يكتمل ولا يتضح إلا
إذا قرناه بنقد مكثف لتصوير الجابري للبرهان، وهو ما ننوي عمله استناداً إلى
أطروحة صادق جلال العظم في كتابه العظيم "دفاعاً عن المادية والتاريخ" حول
الفلسفة وتاريخها.

(٣٠)

دفاعاً عن المادية والتاريخ

صدرت عام ١٩٩٠ الطبعة الأولى من كتاب فلسفي يعدّه كاتب هذه السطور حدثاً من أهم أحداث تاريخ الفكر الفلسفي الحديث في الوطن العربي، وهو كتاب "دفاعاً عن المادية والتاريخ" للمفكر السوري الفذ صادق جلال العظم. وهو يتميز بالفعل عن غيره من الكتب الفلسفية بتماسك رؤيته وشمول عرضه ووضوح شرحه وعمق طرحه، لا على الصعيد العربي حسب، وإنما على الصعيد العالمي أيضاً. ولعله أهم كتاب صدر باللغة العربية في القرن العشرين يتناول فلسفة الحقبة الحديثة من موقع نقدي متقدم.

ولا يعني هنا هذا الكتاب المهم في حد ذاته بقدر ما تعيننا الطريقة التي تناول بها صادق جلال العظم نشوء فلسفة الحقبة الحديثة وعلاقته مع نشوء العلم والقطيعة التي حققتها هذه الفلسفة مع الخطاب الأرسطي برمته وفي جميع أشكاله (العربية والسكولائية). فهذه الطريقة تعزز ما قلناه سابقاً من أن القطع مع البيان والعرفان لم يكن كافياً، وإنما كان هناك حاجة إلى القطع مع البرهان الأرسطي الذي ينتمي في جوهره إلى الحقب ما قبل الرأسمالية، ومن ثم في النهاية إلى المنظومة الفكرية ذاتها التي ينتمي إليها البيان والعرفان، وذلك بعكس ما يصرح به الجابري في "بنية العقل العربي"، حيث يقول: "أما بالنسبة للبرهان، فالأمر يختلف تماماً. فمن جهة أولى يتعلق الأمر بمنهج في التفكير وبتصور للعالم يختلفان تماماً عن المنهج

والتصور اللذين تم إرساؤهما في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللغة والدين". ولقد ذهبنا في الفصول السابقة إلى أن الرشدية لم تفلح في القطع مع البرهان الأرسطي، برغم ما حققته من تقدم ضمن إطار الفكر القروسطي، ومن ثم فهي تظل محددة النفع بوصفها حافزاً تراثياً للتقدم في الوطن العربي في العصر الحديث، وذهبنا إلى أن الذي مثل قطيعة فعلية في تراثنا مع منظومة الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي، هو الخلدونية، وذلك على صعيد الاجتماع والتاريخ، ومن ثم أن الخلدونية هي الحافز التراثي المطلوب لتحرير الفكر العربي من تخلفه وتبعيته.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن نشوء العلم، الذي يتم تلبية لحاجات تاريخية لقوى صاعدة، يستلزم البدء بقطيعة فلسفية، وأن الأخيرة لا تتم إلا بعد أن يستكمل العلم نشوءه وتخثره في جماعات ومؤسسات معينة مرتبطة بالقاعدة الإنتاجية. وهذا بالضبط ما تم في أوروبا في القرن السابع عشر، عصر الثورة العلمية الكبرى، عصر غاليليو وكبلر وديكارت وهوبز ونيوتن. ففي ذلك القرن بالذات، استكملت الفلسفة الأوروبية، بدعم من الثورة العلمية وعلى أساسها، قطيعتها مع الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي والسكولائية. ونجد في هذا الصدد تعبيراً بليغاً ودقيقاً عن هذه القطيعة في كتاب "دفاعاً عن المادية والتاريخ"، حيث يقول صادق جلال العظم: "إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهم التصورات التي سيطرت على الخطاب الفلسفي وتفسيره للعالم قبل المرحلة الحديثة نجد أنها تضم التالي: الماهية، الجوهر، العرض، المثل، الفيض، الغاية، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل، الصورة، الهولي، الله، التسيير، التخيير، إلخ. إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فماذا نجد: تراجعاً بطيئاً ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها أخذ يحتل مواقع السيطرة على الخطاب الفلسفي الحديث، مثلاً: المكان، الزمان، الجسم، الذرة، الحركة، العلة الفاعلة، الصفات الأولية، الصفات الثانوية، قوانين الطبيعة، الاستقراء إلخ. السؤال هو كيف نفسر هذا التبدل الجذري الذي طرأ على المقولات والتصورات المسيطرة على الخطاب

الفلسفي؟ يبدو لي واضحاً من معاينة سريعة للمقولات والتصورات الجديدة أنها مستمدة ومشتقة كلها من العلم الحديث وخطابه ونظرياته ومشكلاته. باختصار، فرضت الكوزمولوجيا العلمية الجديدة تدريجياً على الفلاسفة (والفلسفة) خطابها وتصوراتها ومقولاتها كما أملت عليهم طبيعة المشكلات والمسائل والأسئلة التي ينبغي عليهم تناولها ومعالجتها وحددت لهم نوع الحلول والأجوبة المقبولة التي يمكنهم تقديمها وطرحها دون الارتداد إلى الفكر الاسكولائي الوسيط".

نلاحظ أولاً أن المقولات والمفاهيم التي يرى العظم أنها تشكل إشكالية (بالمعنى الأنتوسيري) الفكر القروسطي هي مفاهيم ومقولات أرسطية وأفلاطونية في جوهرها، وأن مفاهيم الإشكالية الجديدة التي تبلورت في القرن السابع عشر هي مفاهيم غاليلية ونيوتنية في جوهرها. من ثم، فإن الثورة الفلسفية التي واكبت الثورة العلمية كانت في الواقع ثورة على البرهان الإغريقي، ونجد إرهاصاتها، بل نجدتها هي ذاتها ولكن بصورتها العملية الكامنة، في مقدمة ابن خلدون. وهذا الانقلاب الجذري هو بالضبط ما يفضله الجابري في كلامه المثالي عن العقل الأوروبي، حيث إنه يعتبر الاختلاف بين الإشكالية الإغريقية والإشكالية الأوروبية القروسطية وإشكالية القرن السابع عشر الأوروبية مجرد اختلاف عرضي لا يمس الجوهر البرهاني للعقل الأوروبي، كما إنه يعتبر درجة التجانس بين البرهان الإغريقي والقروسطي والبرهان الغاليلي البيكوني أعلى بكثير من درجة التجانس بين البيان والمعرفان من جهة والبرهان الأرسطي من جهة أخرى.

بيد أن صادق جلال العظم لا يكتفي ببيان مظاهر القطيعة بين الإشكالية الحديثة والإشكالية القروسطية ولا بإقرار حقيقة هذه القطيعة، وإنما يشير إلى أساسها التاريخي والاجتماعي وجذورها الطبقيّة العميقة الغور في تربة الحضارة الأوروبية الحديثة. فالقوى الاجتماعية الصاعدة المسؤولة عن توفير شروط نشوء العلم هي نفسها المسؤولة عن صنع الثورة الفلسفية المذكورة. فكما يقول صادق جلال العظم، فإنه "يبقى صحيحاً" أن البرجوازية الثورية التي جابهت الوحي بالعقل، واللاهوت بالميكانيك، والآخرة بالطبيعة، والتعمية الاسكولائية بالوضوح العلمي،

والقياس الأرسطي - التومائي بالاستقراء البيكوني، هي ذاتها البرجوازية التي جابهت التيقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالمقد الاجتماعي، والامتيازات الأرستقراطية بالحقوق الطبيعية، وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية، والتبعية الإقطاعية بالحرية الفردية". إنها حركة واحدة تبدت في عدة مظاهر. إنها روح وثابة تحدث القديم وأحدثت قطيعة معه على كل صعيد، مستمدة أسلحتها من العلم وعقلانيته في مجابهة الإقطاع ومؤسساته.

لاحظ كيف أن صادق جلال العظم يضع الاستقراء البيكوني في مجابهة القياس (البرهان) الأرسطي - التومائي، مثلما يضع الوضوح العلمي في مجابهة التعمية الاسكولائية، بعكس ما يفعله الجابري الذي يضع البرهان الأرسطي والاسكولائية الرشدية في مجابهة العرفان المشرقي (وضمننا في مجابهة البيان السني) ويفيب الفرق الجوهرية بين القياس الأرسطي - التومائي والاستقراء البيكوني الغاليلي.

هذا من حيث الانقلاب الجذري الذي أصاب المنهج. وبطبيعة الحال، فقد انعكس ذلك كله على الرؤية الفلسفية، بالنظر إلى الوشائج العضوية بين المنهج والرؤية. فالبرهان الأرسطي لا يمكن فصله عن الرؤية الفلسفية الأرسطية، بما في ذلك الجانب منها المتعلق بالطبيعة. وعليه، فإن النقد الذي وجهه بيكون وغاليليو صوب البرهان الأرسطي في ميدان الطبيعة قوض في النهاية أركان الرؤية الأرسطية برمتها، وأقام على أنقاضها رؤية فلسفية جديدة. ويرى صادق جلال العظم أن قلب هذه الرؤية الفلسفية الجديدة تمثل في المادية الميكانيكية (بصورتيها الديكارتية والذرية). فهذه الفلسفة شكلت محور النشاط الفلسفي منذ القرن السابع عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر، لكونها شكلت الأساس الفلسفي الأنطولوجي العفوي لعلوم الطبيعة الغاليلي النيوتني. وهذا لا يعني بالطبع أن الفلسفات التي نشأت في تلك الفترة لم تكن سوى صور مختلفة للمادية الميكانيكية. كلا! إن ما يعنيه ذلك هو أن الذي وحد بين هذه الفلسفات المتباينة هو كونها ردود فعل متباينة من جانب فئات اجتماعية متباينة للعلم وفلسفته المتمثلة في المادية الميكانيكية. فهناك من

سمى إلى بلورة المادية الميكانيكية بأقصى ما استطاعه من دقة وشمول، كالفيلسوف البريطاني توماس هوبز مثلاً، الذي حاول تأسيس الأخلاق والسياسة على قاعدة الذرات الغاليلية. وهناك من حاول التثبيت حتى الرmq الأخير بالرؤية الفلسفية القديمة، مثل جل أساتذة الجامعات المتنفذين في الجامعات الأوروبية. وهناك من أصابه اليأس من المعرفة مثل مونتين ومن دفعه هذا اليأس إلى اللاعقلانية اللاهوتية مثل شارون وباسكال. وهناك من طور عقلانية مثالية جديدة في مجابهة المادية الميكانيكية واستعمل لهذا الغرض أسلحة الخصم وطرائقه وأساليبه، مثل لا بينتز. وأخيراً وليس آخراً، فهناك من حاول التوفيق بين عالمي الروح والمادة بوضعه حدوداً مادية صارمة لمجال فعل المادية الميكانيكية، مثل أبي الفلسفة الحديثة، رينيه ديكارت. المادية الميكانيكية إذاً هي محور الفلسفة الأوروبية الحديثة مثلما كانت الأرسطية محور الفلسفة العربية الإسلامية والسكولائية المسيحية. وبعبارة أخرى، فالفلسفة الأوروبية الحديثة هي في جوهرها محاولات متعددة لتنظير الكامن الفلسفي في الظاهر العلمي والتعامل معه. وهي في جلها محاولات واعية في هذا الصدد. ونشير هنا إلى العلاقات الواعية القوية التي كانت تربط هوبز مع غاليليو، ولوك مع نيوتن، وكانط مع النيوتنية في شكلها اللابلاسي، وماركس مع داروين. وعلى هذا الأساس نقول إنه كان من الممكن بناء فلسفة مادية عقلانية جديدة في حضارتنا على قاعدة الثورة العلمية التي أحدثها ابن خلدون في مجالي التاريخ والاجتماع لو تسنى لهذه الثورة أن تتجذر في تربة حضارتنا وتتحول إلى تيار اجتماعي مؤسساتي جارف. ومن ذلك تنبع دعوتنا إلى تبني الخلدونية بديلاً عن الرشدية التي يدعو إليها محمد عابد الجابري.

(٣١)

جدل العقل العربي

من فضائل الجابري أنه لا يدرس الثقافة العربية الإسلامية بوصفها كومة من الفروع المستقلة عن بعضها، ولا بوصفها ثلة من النجوم الفردية اللامعة التي لا يجمعها سوى لفة واحدة وعقيدة واحدة، وإنما يدرسها بوصفها عضوية فكرية متماسكة وبنية متشعبة لها أسسها ومقوماتها الشعورية واللاشعورية ولها أدواتها وطرائقها ومحاورها وصروحها المترابطة في منظومة فكرية واحدة موحدة. فهو يوضع منجزات عمالقة الحضارة العربية الإسلامية في فضاء ثقافي ذي خصوصية معرفية معينة يكسب هذه المنجزات أهميتها التاريخية ويوفر روابط معرفية موضوعية فيما بينها.

ولكن من مثالبه أنه يعزل هذا الفضاء الثقافي من حيث الجوهر عن الأرضية المادية التاريخية التي أفرزته في سياق تطورها، ولا يقيم بينه وبين هذه الأرضية سوى مجموعة من العلاقات الإمبريقية المرضية التي لا تمس الجوهر، ولا تتعدى في فعلها الحث والاستفزاز. فهذا الفضاء هو في أساسه فضاء مغلق قائم في ذاته يتطور بفعل تناقضاته الفكرية الداخلية وحدها وبفعل تلاطم عناصره الداخلية وتصادمها وتداخلها معاً. إن له تاريخه وجدله الخاصين، تماماً كما هو الحال مع روح العالم لدى هيجل، سوى أن الأخير كوني شمولي يقوده جدله باستمرار على درب التقدم المطرد نحو المطلق، فيما أن الأول قومي محدود يقوده جدله نحو الجمود والانحطاط

والتخلف فالأفول، كما هو الحال مع الروح الحضاري الذي وصفه "شبنغلر" في كتابه "أفول الغرب". إنها مثالية متشائمة ملفعة بأوشحة الواقعية والمادية لكي تخفي عوراتها المثالية الفاضحة وتكسب ذاتها هيبة العلم وسمعته الزكية. وموضوعها عقل ثقافي مأزوم منذ نشأته (في عصر التدوين) في ذاته وبذاته، تقوده أزمته الوجودية حتماً نحو جموده وانحطاطه وتخلفه، ما لم يخفّ نفر من المثقفين العرب إلى نجدته بحقنه بالبرهان الأوروبي المتجدد أبداً بتجدد العلم. هذا ما حاوله النفر الأندلسي المغربي المتمثل في ابن تومرت وابن حزم الظاهري وابن باجة وابن طفيل وابن رشد والشاطبي وابن خلدون وابن مضاء القرطبي وابن بصال والبطروجي. لكن الجرعة البرهانية التي حقنوا بها العقل العربي كانت أضعف من أن توقف التدهور الذي دبّ فيه، فلفظها العقل العربي خارجاً ليتلقفها العقل الأوروبي بشغف، فمضى الأول في طريقه المحتوم نحو الهاوية فيما انطلق الثاني في طريقه المحتوم نحو القمة. ولكن ما قد لاحت الفرصة من جديد في عصرنا الحاضر لإعادة إحياء العقل العربي بحقنه بعد نقده بأخر صرعة برهانية تأتينا من أوروبا.

ولنستعرض هذه المسيرة "الشبنغلرية" ببعض التفصيل.

يقول الجابري في خاتمة كتابه "بنية العقل العربي": "لقد نظرنا إلى الثقافة العربية الإسلامية ككل، وميزنا فيها بين ثلاثة قطاعات يشكل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً أعني عالماً من التصورات والمعارف يكفي نفسه بنفسه، أو على الأقل يقدم نفسه كذلك، ويدخل في علاقة منافسة وصدام مع عوالم معرفية أخرى...".

ثم يقول: "اخترنا أن نسمي كل واحد من الحقول المعرفية الثلاثة، وكذا النظام المعرفي الخاص به، باسم الفعل المعرفي الذي يؤسس عملية المعرفة داخله: البيان، العرفان، البرهان".

ويشكل كل من هذه النظم المعرفية الثلاثة بنية واحدة موحدة مترابطة ومستقلة.

ومع ذلك، فإن هناك علاقات تناظر بين هذه النظم، بمعنى أن العناصر المؤسسة لكل منها تناظر العناصر المؤسسة للنظامين الآخرين. ويقول الجابري في هذا

الصدد: "وقد عمدنا إلى صياغة هذه العناصر على صورة أزواج من المفاهيم تؤسس المنهج والرؤية داخل كل نظام، فكانت النتيجة مجموعات من الأزواج الإيبستيمولوجية تشكل كل مجموعة منها بنية معرفية خاصة ويدخل كل زوج من كل مجموعة في علاقة تكافؤ وموازنة مع زوج مماثل في المجموعتين الآخرين".

أما البيان فهو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين. فموضوعه ومحور اهتمامه هو أساساً الخطاب المبين، الخطاب القرآني. وهدفه وضع القواعد والقوانين لتفسير الخطاب القرآني، واستنباط الأحكام والشرائع منه، واقتراح مقدمات عقلية لتأسيس مضمونه تأسيساً عقلياً. وللحقل المعرفي البياني محدداته وافتراضاته وسلطاته اللاشعورية التي تشكل في مجموعها العقل البياني العربي، وهو محور العقل العربي ولبه. ويرتكز العقل البياني إلى ثلاثة أزواج معرفية رئيسية هي: اللفظ / المعنى، الأصل / الفرع، الجوهر / العرض.

أما العرفان، فإن موضوعه ومحور اهتمامه هو الله وعالم الغيب، وهدفه الوصول إلى وعي مباشر لهذا العالم، أي إلى الكشف والعيان. وهو، في نظر الجابري، عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقد العرفانيون أنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر نصوصه. إنه طريقة أخرى تأويلية للتعامل مع النص المقدس توظف اللغة وتخدم السياسة. وهو يركز إلى زوجين معرفيين هما: الظاهر / الباطن، الولاية / النبوة. ويرى الجابري أنهما يناظران الأزواج الثلاثة التي يركز إليها النظام البياني.

وأخيراً وليس آخراً، فهناك البرهان، وهو استدلال استنتاجي قائم على المعرفة الفلسفية العلمية المنحدرة إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة. ويرى الجابري أن العقل البياني العربي في مرحلة صعوده استعان بالبرهان الإغريقي وطوعه في صراعه مع العرفان الذي كان يغزو الثقافة العربية من الداخل.

وكان لابد من ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان على صعيد الرؤية كذلك (علم

الكلام والفلسفة). ويرى الجابري أن البرهان في شكله العربي الإسلامي ارتكز إلى زوجين معرفيين رئيسيين هما: الألفاظ / المعقولات، الواجب / الممكن، وهما يناظران الأزواج المعرفية البيانية الثلاثة المذكورة.

هذه هي النظم المعرفية الثلاثة التي شكلت في تفاعلها معاً بنية العقل العربي. ويفرق الجابري بصورة أساسية بين مرحلة تكوين هذه النظم في الثقافة العربية الإسلامية والمرحلة التي تلت التكوين، والتي يسميها الجابري مرحلة التداخل التلفيقي. ففي مرحلة التكوين، كان التأثير المتبادل بين هذه النظم جزءاً من عملية التكوين ذاتها، بمعنى أنه كان يعزز كلا من هذه النظم ويدعمه ويرسخ وجوده. ولكن ما إن استنفدت عملية التكوين جميع الإمكانيات الدينامية القادرة على التغطية على الأزمات أو على تأجيلها أو تحويلها حتى تغير الوضع رأساً على عقب: التأثير تحول إلى تفجير والاحتكاك إلى الاصطدام. فمع بداية القرن الخامس الهجري استفعلت الأزمة الداخلية للبيان ولم تجد نفعا محاولات الإصلاح والترميم. وبصورة خاصة، فقد أخفقت محاولات القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي المعالي الجويني الأشعري، والتي كانت توفيقية في جوهرها، وسعت إلى سد هذه الثغرة أو تلك بنبد هذه المعالجة أو تلك. ويرى الجابري أن الأمر كان يتطلب طرح مشكلة الأسس ومن ثم العمل على إعادة التأسيس، إعادة تأسيس البيان. ومن جهة أخرى، فقد شهد القرن الخامس الهجري عملية المصالحة بين البيان والعرفان، مع القشيري بخاصة، كما شهد عملية المصالحة الكبرى بين العرفان والبرهان على يدي الشيخ الرئيس ابن سينا. وقد جاء ذلك كله خاتمة للمرحلة الأولى، مرحلة تكوين العقل العربي، وأساساً للمرحلة الثانية، مرحلة التداخل التلفيقي، التي دشنها الإمام الغزالي. ويقول الجابري في هذا الصدد في كتابه "بنية العقل العربي": "ويأتي الغزالي ليتوج كل ذلك بعملية التفكيك التي مارسها، مما فصح المجال لذلك التداخل التلفيقي... الذي طبع، وطبع، الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري".

ويرى الجابري أن "طوال مرحلة التداخل التلفيقي هذه، التي مازالت آثارها قائمة إلى اليوم، ظلت نفس السلطات التي تحكم العقل العربي والفكر الإسلامي هي هي".

ويرى أنه في حين أن العقل العربي في المرحلة الأولى، مرحلة التداخل التكويني، كانت تتجاذبه ثلاثة نظم معرفية يريد كل منها أن يستقل به، الأمر الذي أفسح له المجال لممارسة نوعاً من الفعالية داخل كل حقل على حدة، فإن المرحلة التالية، مرحلة التداخل التلقيني، شهدت إزالة الحواجز بين النظم الثلاثة، بحيث "أصبح العقل العربي محكوماً بسلطات تلك النظم، ولكن لا بوصفها نظاماً معرفية مستقلة، بل بوصفها نظاماً مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم البنية المحصلة وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم. وقد سهل عملية التداخل هذه، بل عملية التحصيل، ذلك التكافؤ... الذي يقوم بين تلك الأزواج: بين اللفظ / المعنى، والظاهر / الباطن، والألفاظ / المعقولات، وبين الأصل / الفرع، والجوهر / العرض، والولاية / النبوة، والواجب / الممكن".

هكذا يتكون العقل العربي ويتطور ويزدهر، ثم يفقد فاعليته ويصيبه الجمود والانحطاط وربما الأفول، في نظر الجابري. هكذا يحدد الجابري الخطوط العريضة لجدل العقل العربي.

(٣٢)

السّر الطّبقّي للعقل العربي

رأينا كيف قسّم الجابري زمن الثقافة العربية إلى مرحلتين: مرحلة تكوين العقل العربي، ومرحلة تفكيك العقل العربي والتداخل التلفيقي بين نظمه وعناصره المعرفية. ويرى الجابري أن ابن سينا هو الذي مهد السبيل أمام العقل العربي للدخول في المرحلة الثانية وذلك بتأسيسه البيان على العرفان، وأن الغزالي هو الذي قام بعملية التفكيك التي دشنت المرحلة الثانية، تلك المرحلة التي اكتملت مع الرازي وما زال مفعولها قائماً إلى اليوم.

لكن الجابري لا يرى فرقاً جوهرياً بين المرحلتين، مرحلة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ومرحلة ركودها وجمودها وانحطاطها. فليست المرحلة الثانية سوى تكريس لأسس المرحلة الأولى، وليس ازدهار الأولى سوى إفراز عَرَضِي للاستقلال النسبي الذي تمتع به في المرحلة الأولى كل من النظم المعرفية الثلاثة المكونة للعقل العربي. إذ يقول الجابري في "بنية العقل العربي": "إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوروبا، فبقي العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدتها عصر التدوين والتي كرستها كبنية محصلة عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي وما زال مفعولها قائماً إلى اليوم".

إنها نظرة حتموية إلى التاريخ الثقافي ترى حتمية المرحلة اللاحقة مكتوبة في

بنية المرحلة، وكأنه محكوم على الثقافة العربية أن تزدهر حيناً في تأزمها ثم تجمد وتنحط دهرأً، تماماً بالروحانية ذاتها التي فسر شبنغلر بها التاريخ وأوحى بها شوبنهاور وربما نيتشه.

بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك باعتباره البنية المحصلة هي الأصل، الجوهر (جوهر العقل العربي) الثاوي في الثقافة العربية في جميع مراحلها منذ عصر التدوين (عصر تكوين العقل العربي). فهذه البنية المحصلة من النظم المعرفية الثلاثة "كانت ثاوية وراء هذه النظم يوم كانت نظاماً مستقلة متنافسة، تماماً مثلما ظلت تمارس فعلها من وراء ذلك الركाम المعرفي الذي تكون بفعل عملية التداخل التلقيني الذي عرفته تلك النظم بعد تفككها"، كما يقول في "بنية العقل العربي". فهي البنية الأم لمجموعات الأزواج المعرفية التي تتمحور حولها النظم المعرفية الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان)، بمعنى أنه يمكن اشتقاق هذه المجموعات من البنية المحصلة. فتاريخ العقل العربي إذاً ليس سوى تاريخ الظهور الحتمي لهذه البنية المحصلة، تاريخ تكوينها وتحولها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، لا أكثر ولا أقل. فالنظم المعرفية الثلاثة في استقلالها النسبي ليست سوى صورة جنينية للبنية المحصلة، تماماً مثلما أن العائلة هي صورة جنينية للدولة لدى هيفل: منطق مثالي واحد يحكم الطرفين. فصورة العقل العربي التي يدعي الجابري أنه اكتشفها ثاوية في الخطاب العربي الحديث هي الصورة الناضجة المكتملة، البنية المحصلة، للعقل العربي الذي بدأ يتكون في عصر التدوين، في بداية العصر العباسي الأول. إنها بمثابة الفكرة الهيغلية للعقل العربي، تلك الفكرة التي تحكم تطور هذا العقل وتكون ثاوية في بذرته ومرحلته التكوينية. وعليه، فإن الازدهار الذي شهدته الثقافة العربية منذ عصر التدوين وحتى القرن السادس الهجري هو مجرد وهم لا يختلف في جوهره عن الجمود والانحطاط اللذين أصابا جسد الثقافة العربية في القرون السبعة الأخيرة. إنه مجرد إفراز عَرَضِي، مجرد شعاع لحظي، ناتج عن احتكاك مرحلي بين النظم المعرفية الثلاثة في مرحلة استقلالها النسبي، ذلك الاستقلال الوهمي في جوهره بالنظر إلى أن هذه النظم تشكل في حقيقتها صوراً مختلفة للبنية

المحصلة ذاتها.

بهذه الكيفية يغيب الجابري عن المسرح الثقافي العربي:

(أ) الصراعات الاجتماعية التاريخية التي شكلت الثقافة العربية وحددت مسارها.

(ب) الفرق الكيفي بين مرحلتي الازدهار والانحطاط، ذلك الفرق الناجم عن تغيرات بنوية عميقة في المجتمع العربي وفي موقعه العالمي.

(ج) الفرق الكيفي بين مرحلة الانحطاط والمرحلة الحديثة، ذلك الفرق الناجم عن التغلغل الرأسمالي الغربي في الوطن العربي والذي بدأ في مطلع القرن التاسع عشر.

وهو يفعل ذلك كله بضربة واحدة بإسقاطه إشكالات البرجوازية العربية الحديثة التابعة على التاريخ العربي الإسلامي برمته، وإعادة "اكتشافها" في ذلك التاريخ، اكتشاف ما أسقطه هو هناك.

وبهذه العملية، فإن الجابري:

(أ) يعلي شأن هذه البرجوازية التابعة التي شكلتها الإمبريالية وعلاقاتها العالمية بربطها بتاريخ حضاري مجيد وبمد جذورها قسراً إلى فجر الحضارة العربية الإسلامية، بمعنى أنه يضيف عليها تاريخاً حضارياً مجيداً لا تمت إليه بصلة جوهرية.

(ب) يغيب منشأها الوضع في منظومة العلاقات الإمبريالية بإزاحته إلى تاريخ طبقة أخرى أنجزت حضارة عظمى هي الحضارة العربية الإسلامية، وذلك بتغيب الصراعات الاجتماعية التاريخية الداخلية والخارجية المسؤولة عن ازدهار هذه الحضارة ثم أفولها، وبتغيب مرحلة التغلغل الرأسمالي الاستعماري في الوطن العربي منذ بداية القرن التاسع عشر، ومن ثم فرض علاقة تماثل وهمية بين المراحل المختلفة للحضارة العربية الإسلامية.

(ج) يزيج أزمة البرجوازية العربية التابعة من بنيتها ومن التشكيلة الاجتماعية المعاصرة التي تسيطر عليها إلى الثقافة العربية برمتها وإلى

عقل ثقافي موهوم، فتغدو الأزمة أزمة حضارة وأزمة عقل ثقافي، لا أزمة طبقة قائمة في الحاضر. ومعنى ذلك أنه يضع اللوم فيما تعانیه أمتنا اليوم من تدهور وانحطاط على العباسيين والعقل الثقافي الذي كونه! أجل! إن الجابري يسقط انحطاط الطبقات الحاكمة العربية في العصر الحديث على العصور السابقة ويسقط أزمته البنيوية على العباسيين.

ليس تحليل الجابري لبنية العقل العربي إذاً سوى تعبير عن الازدراء الاستشراقي الذي تحمله البرجوازية العربية التابعة الحديثة لذاتها، والذي تسقطه ظلماً على التاريخ العربي الإسلامي برمته. وليس مشروعه سوى تعبير عن شوق برجوازياتنا العربية الرثة إلى التماثل مع البرجوازية الإمبريالية الغربية التي خلقتها. كما إن التناقضات القاتلة لهذا المشروع ليست سوى تعبير عن عجزها البنيوي في تحقيق ذلك.

إن برجوازياتنا التابعة تقرف من ذاتها البائسة، فتحاول الهرب من حالة القرف تلك بإسقاط ذاتها على الثقافة العربية برمتها من جهة وبمحورة أشواقها حول عصر تدوين موهوم تتماثل فيه مع مثلاً الأعلى (صورته المثالية عن الغرب).

ماذا نستنتج بعد ذلك كله بصدد مفهوم العقل العربي كما يستعمله الجابري؟ إننا نستنتج أن العقل العربي الذي يتحدث عنه الجابري إن هو إلا عقل البرجوازية العربية الرثة الحديثة (البرجوازية الكولونيالية، كما يسميها مهدي عامل). هذا هو العقل البائس الذي "اكتشفه" الجابري ثاوياً في الخطاب العربي الحديث، فأصابه القرف مما رآه، فكان أن هرب من قرفه إلى الوراء، إلى التاريخ العربي الإسلامي يبحث فيه عن زاوية يودع فيها عقد هذه البرجوازية وخجلها من ذاتها وأزمته البنيوية المتفاقمة، عن مكان تبرر فيه البرجوازية العربية الرثة بؤسها المزمّن وتجد فيه بعض احترام لذاتها بالتمسح بتاريخ مجيد لا تنتمي إليه بالفعل. لكنه في الواقع لم يهرب إلى الماضي إلا بعد أن صبغه بصبغة الحاضر البائس، بعد أن أسقط عليه عقل البرجوازية العربية الرثة. بهذه العملية استطاع الجابري أن يقيم علاقة التماثل المطلوبة بين الماضي والحاضر، بين عقل البرجوازية العربية الرثة والعقل العباسي

المبدع، ملبياً بذلك حاجة سيكولوجية ملحة لدى هذه البرجوازية. ولنستذكر في هذا الصدد ما قاله مهدي عامل في كتابه العظيم "أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية": "فمجرد الإقرار بأن الأزمة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية القائمة هي أزمة الحضارة العربية، يفرض على الفكر اتباع منهج يبتعد فيه عن معالجة الأزمة الفعلية من حيث هي أزمة هذه المجتمعات في بنيتها القائمة، ليسير في اتجاه آخر هو اتجاه البحث عن أسباب هذه الأزمة في بنية الحضارة العربية نفسها، فيرتد بهذا إلى الماضي للبحث عن أسباب علة الحاضر، مستنداً في ارتداده هذا إلى منطق ضمني يقيم التماثل بين الحاضر والماضي، إذ الاثنان من جوهر ثابت - وإن تغير في مظاهره - هو الحضارة العربية... والغريب في أمر هذا المنهج... أنه يتضمن فهماً معيناً لحركة التاريخ تنعدم فيه تقطعات هذه الحركة وقفزاتها البنيوية فتظهر في شكل حركة يتولد فيها الحاضر من الماضي بعملية استمرار للماضي، لا بعملية قطع معه، لأن الحاضر موجود في الماضي نفسه، أو قل إنه ليس سوى ما وصل إليه الماضي في حركة استمراره التاريخية".

هذا الكلام ينطبق كلياً على منهج الجابري، مع أن مهدي عامل يتكلم هنا بصورة عامة عن الفكر البرجوازي العربي الحديث، الأمر الذي يؤكد الطابع البرجوازي لفكر محمد عابد الجابري.

(۳۳)

تراشنا بین الجابري وزكي نجيب محمود

إنّ البنية المحصلة للتداخل التلفيقي بين النظم المعرفية الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان) هي حقيقة العقل العربي (بالمعنى الهيفلي). هذا ما يتوصل إليه محمد عابد الجابري في نهاية كتابه "بنية العقل العربي". ولكن، كيف يعرف الجابري هذه البنية المحصلة؟ وكيف يقترح تخطيطها والخروج من مأزقها؟ لنبدأ بالسؤال الأول.

يقول الجابري في "بنية العقل العربي": "وبالنسبة لموضوعنا فالمهم من العناصر المكونة للبنية المحصلة التي نتحدث عنها هو قوتها الإيبستيمولوجية أعني السلطة المعرفية التي تمارسها على العقل الذي تؤسسه: العقل العربي". وبتعبير آخر، فإن الجابري يعرف البنية المحصلة بدلالة السلطات المعرفية التي توجه الممارسة المعرفية وتحدد مرجعيات الفكر ونقط انطلاقه، ومن ثم تحدد منهجية إنتاج المعرفة والفكر.

وما هي هذه السلطات في نظره؟

إنها ثلاث:

- (أ) سلطة اللفظ (اللفظ بوصفه كائناً قائماً في ذاته ومستقلاً عن المعنى، واللفظ بوصفه ظاهراً يثوي وراءه باطن).
- (ب) سلطة الأصل (سلطة الوسيط العرفاني، الإمام، الولي، وسلطة السلف الشاهد الذي يقاس عليه الفرع الغائب).

(ج) سلطة التجويز (التجويز البياني الذي ينفي قانون السببية في الوجود ويعزو كل حدث بمعزل عن الآخر إلى مشيئة غيبية اعتبارية هي الصورة الميتافيزيقية لسلطة الحاكم المطلق، ظل الله على الأرض، والتجويز العرفاني الذي يمنح الأولياء القدرة على خرق العادات وإيجاد الكرامات).

ويرى الجابري أن هذه السلطات هي التي تحرك العقل العربي وتحكم الثقافة العربية برمته، في شكلها القديم والحديث سواء بسواء. فهي لا تقتصر فعلها على العصر العباسي وعصور الانحطاط حسب، وإنما تفعل فعلها أيضاً في الثقافة العربية الحديثة، في الخطاب العربي الحديث، وإن كانت تلجأ هنا إلى التحايل والأحولات المتنوعة وآليات الاستتار المختلفة لإخفاء ذاتها أو صبغها بصبغة عصرية علمية السطح. لذلك نراه يلجأ في خاتمة كتابه "بنية العقل العربي" إلى محاولة مطابقة السلطات المعرفية المذكورة مع الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والتي توصل إليها في كتابه "الخطاب العربي المعاصر"، وهي: "هيمنة النموذج السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف الأيديولوجي في التغطية على جوانب النقص في المعرف، جوانب النقص في المعرفة بالواقع" - لا فرق في ذلك كله بين العقل العباسي والعقل العثماني والعقل الحديث.

ثم إنه يؤكد أن هذه الخصائص والسلطات تتداخل معاً تداخلاً عضوياً ويفترض بعضها بعضاً، فهي تجليات لعائلة معينة من الرؤى. وخلاصة ما يصل إليه الجابري بعد عناء تحليل هو أن العقل العربي "عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف في لفظه أو في معناه، وأن آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني)، وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم". ويتعبّر مكثف، فإن العقل العربي هو عقل فقهي غيبي سلفي.

وتذكرنا خلاصة الجابري هذه بما ذهب إليه زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي" من أن "في تراثنا العربي - إلى جانب عوامل القوة ... - عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد، وأنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود، لتنتلق نسيطة حرة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه". إذ "إنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض ونمهد الأرض ونحفر للأساس القوي المكين".

ويكتفي زكي نجيب محمود بذكر ثلاثة من هذه العوامل الموقفة تذكرنا كثيراً بسلطات الجابري المعرفية. فهي: "الأول - أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه، وبسبب سلطانه السياسي صاحب الرأي، لا أن يكون صاحب رأي (بغير أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم. الثاني - أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة - لا أقول إنهم أعادوه بصور مختلفة، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة، فكلما مات مؤلف، لبس ثوبه مؤلف آخر، وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً - فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء. الثالث - الإيمان بقدرة الإنسان - لا كل إنسان بل المقربين منهم - على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا، على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون - على صعيد الدولة - أن يعطلوا قوانين الدولة في أي وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها".

يلاحظ أن هناك تشابهاً كبيراً بين سلطات الجابري المعرفية وعوائق زكي نجيب محمود. والفرق بين المفكرين هو أن زكي نجيب محمود لا يذكر هذه العوائق وكأنها قدر محتوم للأمة العربية، أو كأنها حصيلة معادلة منطقية صارمة، كما إنه لا يحيطها بهالة من المفهومات المثالية ولا يحقنها بمغزى ميتا فيزيقي، كما يفعل الجابري، وإنما يحاول أن يذكرنا بتاريخية التراث وبصورته الواقعية، التراث بمعجزة وبجره، حتى يتسنى لنا أن نتعامل معه بمقلانية وصدق وأن نجابه من يحاول أن يسخر هيبة التراث ومهابته لنفايات رجعية ولترسيخ الإرهاب الفكري والاستبداد

والعادات الهمجية. أما الجابري، فإن نقده لهذه السلطات في الواقع أقرب إلى التبرير الضمني منه إلى النقد، حيث إنه ينزع موضوعياً إلى تأبيدها، وإكسابها نوعاً من الديمومة التاريخية والهبة التراثية، وربطها بتاريخ مجيد بمعزل عن شروطها الاجتماعية التاريخية الماضية والحاضرة، ومحاولة إقناعنا بأن عقل البرجوازية العربية الرثة الحديثة هو هو عقل العصر العباسي الأول والعصر الذي تلاه، هو هو عقل الثقافة العربية الإسلامية التي تفجرت بناييعها غزيرة حتى القرن السابع الهجري؛ بأن البرجوازية العربية الرثة الحديثة هي نتاج عصر التدوين، نتاج الفراهيدي وسيبويه والشافعي والمعتزلة والمنصور والمأمون، وليس نتاج الإمبريالية الغربية وتغلغل علاقات الإنتاج الرأسمالي في الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر. إنه يريد إقناعنا بأن البرجوازية العربية الحديثة شكلتها ثقافة العباسيين، لكي يغيب حقيقة أن الإمبريالية الغربية هي التي شكلت هذه البرجوازية من عناصر متنوعة من الإقطاع الشرقي في عصور انحطاطه ومن الرأسمالية الغربية في بنية معينة وظيفتها أداء دور في عملية إعادة إنتاج تبعية الوطن العربي للمراكز الرأسمالية الكبرى.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن خصائص الخطاب الحديث تبدو مماثلة لما يسميه الجابري السلطات المعرفية للعقل العباسي، إذا عزلناها عن البنى الاجتماعية التاريخية التي تقع ضمنها. لكننا نكتشف في الواقع أنها تختلف بنيوياً عن بعضها، اختلاف الدولة الرومانية الأصلية عن الدولة الرومانية المقدسة، إذا وضعناها في أطرها الاجتماعية التاريخية، حيث إنه لا يمكن فصل جوهر المنصر عن البنية التي يقع ضمنها. فدور هذه الخصائص ووظيفتها وأسسها ومركزاتها في المجتمع العربي الحديث تختلف جذرياً عن نظيرتها للسلطات المعرفية للعقل العباسي. إذاً، بهذه الحيلة المنطقية يماثل الجابري بين طبقة حديثة رثة شكلتها الإمبريالية الغربية وطبقة قديمة فتية خلقت حضارة عظيمة.

والحق أن المشكلة لا تكمن في التعرف إلى العوائق أو السلطات المعرفية الموروثة (بصورة أو بأخرى)، وإنما تكمن في الفضاء الفكري للجابري والذي يجعله عاجزاً

عن طرح الأسئلة السليمة بصدد هذه السلطات والتي تمكن المرء من رؤيتها في إطارها الحقيقي ومن فهمها في ماديتها وتاريخيتها. إن الأسئلة السليمة التي تقود إلى معرفة مادية تاريخية حقيقية بصدد هذه السلطات تقع بالفعل خارج الفضاء الأيديولوجي للجابري، ذلك الفضاء الذي يستثني إمكانية طرحها في بنيته الداخلية. فهو مثلاً يخرج عن طوره (فضائه) كلياً لو فكر في طرح أسئلة كالآتية: لماذا وكيف ظلت هذه العوائق والنزعات (السلطات) الموروثة يعاد إنتاجها في المجتمع العربي في ظل تغفل العلاقات الرأسمالية في الوطن العربي وتعزيز التبعية للمراكز الإمبريالية؟ لماذا أخفقت البرجوازية العربية بفصائلها المختلفة في تحقيق نظير عربي للثورة العلمية الكبرى وما واكبها من ثورات فلسفية وفكرية؟ وبتعبير آخر، لماذا أخفقت هذه البرجوازيات في تحديث الثقافة العربية الحديثة ورفعها إلى مستوى العقلانية العلمية؟ ولماذا عجزت الطبقة العاملة العربية حتى الآن عن قيادة حركة التحرر الوطني العربية وعن بلورة البديل النهضوي التقدمي لحكم البرجوازية؟ وما أسباب عزلة النخبة المفكرة (المنتجة للفكر) العربية عن الجماهير العربية؟ لماذا يؤدي الفكر العربي الحديث دوراً هامشياً مهمشاً في الحياة العربية الحديثة، وبخاصة في الحياة السياسية العربية، الأمر الذي يعمق العوائق والسلطات المذكورة؟ لماذا يظل الفكر العربي الحديث، بما في ذلك فكر الجابري، على هامش حياتنا؟ وأخيراً وليس آخراً، ما السبيل إلى تحرير الوعي الجماهيري العربي من قيوده الموروثة التي تحد من إبداعه وفاعليته التاريخية؟

هذه هي الأسئلة الحاسمة التي ينبغي طرحها والبحث عن إجابات نظرية وعملية عنها. بيد أن هذه الأسئلة تنبع من تربة أخرى، من فضاء فكري آخر يقع في مجال آخر، مجال الطبقة النقيض للطبقة التي يعبر عنها الجابري.

(٣٤)

نقد بیکون للبيان والعرفان

من السمات البارزة للفكر الاستشراقي أنه يجوهر الغرب ويكسبه جوهرًا عقلاً علمياً ويجوهر الشرق ويكسبه جوهرًا روحانياً أخلاقياً، فيجرد كليهما من تاريخيته ووحدته العضوية مع المسيرة العالمية للحضارة البشرية. إنها نزعة مثالية تتمثل أكثر ما تتمثل في أسطورة حضارة غربية (بناءً رُوحِي غربي) تمتد من هوميروس إلى إليوت ومن صولون إلى تشرشل (وربما جورج بوش!) من دون تغيير جوهرِي في الأسس والقواعد.

ونجد هذه النزعة الاستشراقية عميقة الفور في فكر محمد عابد الجابري. فهو يجوهر الغرب في عقل أوروبي نظري الطابع معرفي النزوع، ويجوهر الشرق في عقل عربي بياني الطابع أخلاقي النزوع، تعصف فيهما الثورات والأنواء من دون أن تصيب جوهرها بخدش. وتدفع هذه النزعة المزورة لتاريخ الحضارات إلى تغييب حدث تاريخي في غاية الأهمية، هو الثورة العلمية الكبرى، التي وقعت بين منتصف القرن الخامس عشر ونهاية القرن السابع عشر، وما صاحبها من تغيرات جوهرية في أنماط التفكير والسلوك في شتى مناحي الحياة.

إننا لا ندعي بالطبع أن الجابري ليس مدركاً لحدوث هذه الثورة العظيمة ولحجم الزلزال الذي أثارته في حياة أوروبا والعالم. إنه يعي حدوثها وجانباً من أهميتها جيداً. ودليلنا على ذلك أنه نشر كتاباً مفصلاً في فلسفة العلم وتاريخه مكوناً من

مجلدين، الأول بعنوان "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، والآخر بعنوان "المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي"، عبر فيهما عن مدى اهتمامه في هذه المسألة. ومع ذلك كله، فإننا نقول إن الثورة العلمية الكبرى مغيبة فلسفياً في فكره. وبالأحرى، فإن المغيب حقاً هو أثرها الثوري في الفكر الأوروبي، ومن ثم العالمي، والشرخ العميق الذي أحدثته في نسق التفكير الأوروبي، ومن ثم العالمي. هذا هو المغيب فعلاً في فكر الجابري. وهذا المغيب هو الذي يجعله يظن:

(أ) أن البناء الثلاثي للفكر العربي في العصر الوسيط، والمتمثل في البيان والعرفان والبرهان، يقتصر على الفكر العربي ولا يخص أيضاً الفكر الأوروبي القروسطي.

(ب) أن البرهان من طينة تختلف كيفياً عن البيان والعرفان، حيث إن الأخيرين هما من نتاج العقل الشرقي، في حين أن الأول هو من نتاج العقل الإغريقي - الأوروبي.

(ج) أن البرهان الأرسطي يمثل مرحلة من مراحل العلم (إنه علم ذلك العصر)، ومن ثم أن لا فرق جوهرياً بين البرهان والعقلانية الحديثة التي انبثقت مع العلم من قلب الوعي الأوروبي الحديث.

ونحن نعارض هذا الظن ونرى أنه يركز إلى هذا التغييب المنهجي. إذ نرى أن النظم المعرفية الثلاثة التي يتكلم عنها الجابري ليست وفقاً على الفكر العربي في العصر الوسيط، وإنما هي سمة أساسية من سمات الثقافة الإقطاعية القروسطية برمتها (العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية بصفة خاصة)، وإن كانت قد وصلت أوجها وشكلها المتكامل في الحضارة العربية الإسلامية (كما بين سمير أمين في كتابه المركزية الأوروبية). ونرى أيضاً أن هذه النظم الثلاثة تشكل في الواقع أجزاء مختلفة من البنية الأيديولوجية الإقطاعية الواحدة وتنتمي إلى العائلة ذاتها، وأن ترابطها العضوي يعود في الأساس إلى الترابط العضوي بين مؤسسات الإقطاع التي ارتكزت إليها هذه النظم.

لكننا نرى أيضاً أن محورها ومركز قوتها والتعبير الأوضح عن السلطة الإقطاعية

كان البرهان في شكله القروسطي الإقطاعي. لذلك، لم يكن الخصم الرئيسي للثورة العلمية العرفان ولا البيان في حد ذاته، وإنما كان البرهان القروسطي المستمد من أرسطو.

لقد كان العرفان والبيان أوهى (فكرياً) من أن يقفا في وجه الثورة العلمية العاتية. أما البرهان، مدعوماً من مشروعية البيان وسلطته، فقد كان خصماً عاتياً كاد أن يخنق الثورة العلمية الكبرى في مهدها. والحق أن العلم في بواكيره تحالف موضوعياً مع العرفان في وجه طغيان البرهان القروسطي. وكفيئنا أن نذكر هنا حالتي جيوردانو برونو الذي أحرقتة حياً قوى البرهان القروسطي البياني، ويوهانس كبلر الذي امتزجت فيه النزعة العلمية الرصدية مع النزعة الصوفية الفيثاغورية التحاماً عضوياً غدت به الواحدة الأخرى. بل حتى نيوتن نفسه شغل الخمس فقط من وقته الفكري في العلم. أما الأخماس الأربعة الأخرى، فقد شغلها في العرفان واللاهوت والممارسات السيمائية.

ودليلنا على ذلك أن جل النقد الذي وجهه رمزا الثورة العلمية الكبرى الرئيسيان، فرانسيس بيكون الإنجليزي وغاليليو الإيطالي، إلى الفكر القروسطي انصب على البرهان الأرسطي بصورة خاصة. ولندقق في النقد الذي وجهه فرانسيس بيكون، فيلسوف الثورة العلمية الكبرى، إلى الفكر القروسطي.

يعد فرانسيس بيكون الإنجليزي (١٥٦١ - ١٦٢٦) الفيلسوف والمبشر الأول للثورة العلمية الكبرى (١٤٥٠ - ١٧٠٠). وهو التعبير الفلسفي الأدق عن القوى الاجتماعية الصاعدة في ذلك العصر وعن طموحاتها التاريخية وعن رؤيتها للعالم، تلك الرؤية التي شكل انبثاقها على مسرح التاريخ شرطاً أساسياً من شروط نشوء العلم. فلئن عبر رينيه ديكارت عن الجناح الواقعي التسويي لهذه القوى الصاعدة، فقد عبر بيكون عن جناحها الثوري الصدامي، وعن طموحاتها التاريخية ومفزاها التاريخي. وعليه، فلئن عبر ديكارت عن التوازن الطبقي الذي كان سائداً في عصر الملكيات المطلقة، فقد عبر بيكون عن الحقبة الحديثة برمتها والتي اتسمت بصعود البرجوازية الصناعية وسيطرتها على حياة المجتمع العالمي.

ويكمن جوهر المشروع البيكوني في النقد الشامل الذي وجهه صوب الفكر القروسطي الإقطاعي في جميع أوجهه وفي بناء تصور جديد لمنهجية إنتاج المعرفة على أنقاضه تمثل في مقولته الشهيرة إن المعرفة قوة. ومن هذا المنظور، من منظور هذه المقولة، حكم بيكون على معرفة عصره ونظمها بأنها ليست معرفة بالمعنى الصحيح، وإنما معرفة زائفة، مجرد ادعاء، لأنها لم تمنح أصحابها قوة على الطبيعة.

وقد صنف بيكون "المعرفة" السائدة في عصره إلى ثلاثة أصناف: المعرفة الرقيقة Delicate، والمعرفة الخيالية Fantastic، والمعرفة الجدالية Contentious. أما المعرفة الرقيقة فهي تلك المستقاة من دراسة الآداب الكلاسيكية (الإغريقية واللاتينية). وقد شجبها بيكون على أساس أنها لا تسهم بشيء في بناء القوة، وإنما هي في جوهرها زينة وحلية يتباهى بها الأرستقراطيون. لقد أدرك بيكون جيداً الطابع والوظيفة الطبقيين لهذا النمط من المعرفة.

أما المعرفة الخيالية، فقد عنى بها بيكون شيئاً قريباً جداً من العرفان و"العلوم" المرتبطة به مثل السيمياء والتنجيم. وقد صب بيكون جام غضبه على هذا النمط من "المعرفة". فلم يكتف باعتباره مغايراً للمعرفة الحقة، وإنما اعتبره أيضاً مفسداً لهذه المعرفة، حيث إنه يوهم الناس بأنه مماثل للمعرفة الحقة، في حين أنه لا يتعدى محاكاة شكلها الخارجي فقط. صحيح أنه يشترك مع المعرفة الحقة في المرمى النهائي، وهو السيطرة على قوى الطبيعة، إلا أنه يهمل كلياً الشروط والأساليب الفعلية التي من دونها لا يمكن الحصول على المعرفة الحقة، ويلجأ إلى أساليب غير مشروعة لا تمنح الإنسان في النهاية سوى الوهم بأنه يسيطر على قوى الطبيعة.

وأخيراً وليس آخراً، فهناك المعرفة الجدالية، وهو المصطلح الذي أطلقه بيكون على ما درج الجابري على تسميته البيان والبرهان. وفي نقده للبيان (علم الكلام واللاهوت بصورة خاصة)، ركز بيكون على نقد المنهجية الجدالية الخصامية المتبعة فيه، والتي كانت تحريفاً قروسطياً للمنهج الأفلاطوني الجدلي. وهو يقر بأن البيان يسمى أيضاً إلى القوة، إلا أنه لا يسعى إلى القوة التي يفرضها البشر على الطبيعة لصالح البشرية جمعاء، وإنما يسعى إلى القوة التي يفرضها بعض البشر

على بعضهم الآخر لصالح هذه الفئة أو تلك، هذا الفرد المتسلط أو ذاك. بذلك، فإنه ليس معرفة بالمعنى الصحيح تسعى إلى استكشاف الوجود لصالح الإنسان، وإنما هي مجموعة من الوسائل والأساليب الأيديولوجية التي تهدف إلى تخدير الخصم والسيطرة عليه واستعباده. والخصم هو بالطبع غالبية البشر المسخرة لخدمة أقلية أرستقراطية وكهنوتية. لقد راعه ذلك الأسلوب الجدالي العقيم الذي اتسم به الكلام اللاهوتي والذي كان يخفي وراءه مقاصد وأهدافاً طبقية تسلطية، وأدرك جيداً السر الطبقي لهذا النظام المعرفي المعقد.

لكن سيكون لم يقصر نقده على البيان (الكلام، اللاهوت)، أو البعد البياني في ما أسماء المعرفة الجدالية، وإنما تخطاه إلى البرهان، إلى المنهج الأرسطي نفسه. إنه لم ينقد البيان والعرفان من منظور البرهان، كما فعل ابن رشد، وإنما نقد المنظومة الثلاثية القروسطية برمتها من منظور العلم وعقلانيته الآخذة بالصعود آنذاك. ولكن، كيف نقد سيكون أرسطو؟

(٣٥)

نقد بيكون للبرهان الأرسطي

لم يكتف فرانسيس بيكون بنقد البيان والعرفان. كما إنّه لم ينقدهما من منظور البرهان الأرسطي، كما فعل ابن رشد. لكنه وجه نصل نقده الحاد إلى البرهان الأرسطي نفسه، لا من منظور العرفان، كما فعل الشيخ الرئيس ابن سينا، ولا من منظور البيان، كما فعل الإمام الغزالي، وإنما قام بنقد النظم الثلاثة جميعاً (البيان، العرفان، البرهان) من منظور جديد، هو المنظور المادي العلمي، ذلك المنظور الذي نجده في "حالته العملية" (إذا استعملنا تعبير ألتوسير) في الحسن بن الهيثم وابن خلدون (انظر في هذا الصدد كتاب "في علمية الفكر الخلدوني" لمهدي عامل). وبتعبير آخر، فإن بيكون لم ينقد مكوناً من مكونات الفكر القروسطي بدلالة مكون آخر من المنظومة ذاتها، كما كان يفعل الفلاسفة الأوروبيون والعرب قبله، وإنما نقد هذه المنظومة برمتها وفي جوهرها من منظور جديد كان آخذاً في الصعود والتبلور آنذاك، متحدياً الإقطاع ومتخطياً إياه إلى آفاق جديدة لا نهائية الطابع والروح.

وبالطبع، فإن بيكون لم يكن وحيداً في ذلك الصراع المصيري، وإنما كان أحد أبرز أعلام حركة ثقافية جارفة شكلت الأساس للثورتين العلمية الكبرى والصناعية وللفكر المستنير بعامة. ففي الوقت الذي كان فيه بيكون يقوض أركان الدغمائية الأرسطية على صعيد المنطق، كان غاليليو غاليلي، مؤسس علم الفيزياء، يقوض

بمخيلاته العلمي أركان النهج الأرسطي في دراسة الطبيعة والتفكير فيها. فما كان بالإمكان تحرير منهجية إنتاج المعرفة من سلطان الأيديولوجيا - اللاهوت من دون تحطيم قلب المنظومة الفكرية القروسطية المتمثل في البرهان الأرسطي. فالتعلم الحديث لم ينشأ على قاعدة هذا البرهان، كما يوحى الجابري، وإنما نشأ على أنقاضه. ولنر كيف وجه ليكون سهامه النقدية نحو نحر البرهان الأرسطي.

رأى بيبكون أن البرهان الأرسطي كان يرمي في أحسن أحواله إلى الدلالة والبرهان، وأنه كان في أكثر الأحوال أداة إقناع وتعليم. وهذا بالضبط هو مكن قصوره في نظر بيبكون. فالبرهان والإقناع يسميان في نظره إلى غزو العقل، لا الطبيعة، إلى سيطرة بعض الناس على بعضهم الآخر، لا إلى إخضاع الطبيعة لصالح الجميع، كما يجدر بالمعرفة أن توجه. فهما يفترضان أن الحقيقة معروفة سلفاً وأن المشكلة الوحيدة تكمن في بيانها وإقناع من يجهلها بها أو تعليمه إياها. وبالمقابل، فإن بيبكون يقترح نهجاً جديداً نقيضاً، هو نهج الاكتشاف، نهج إنتاج المعرفة الجديدة، ذلك النهج الذي يحمل ازدراء كبيراً للقدر اليسير من الحقائق والمعرفة والذي كان معروفاً حتى عصر بيبكون، وشعوراً دافقاً بالقدر الهائل من الحقائق والمعارف التي كانت غائبة عن بصيرة البشرية حتى ذلك العصر، شعوراً دافقاً بما كانت الطبيعة تخبئه من أسرار وألغاز.

إن منطق بيبكون هو منطق اكتشاف، وليس منطق جدال وبرهان وإقناع. إنه منطق علوم الطبيعة، وليس منطق اللاهوت والميتافيزيقا، منطق الصناعة المتطورة، وليس منطق الزراعة التقليدية، منطق الرأسمالية الصاعدة بكل ما تحمله في باطنها من وعود لانهاية، وليس منطق الإقطاع بكل ما يحمله من طمأنينة جنينية ومحدودية، منطق بناء المعرفة وإنتاجها وتطورها، وليس منطق تعلم المعلوم مسبقاً وسلفاً، منطق التقدم، وليس منطق الجمود والسلف. إن بيبكون ينادي بتفوق اكتشاف الوقائع والحقائق الجديدة على البرهان المعلوم مسبقاً. وهناك طريق وحيدة إلى الاكتشاف، لا هي بالكشف العرفاني أو الإشراق (كما هو الحال عند ابن سينا والسهوردي الحلبي) ولا هي بالقياس الجامع (كما هو الحال عند ابن رشد وتوما الأكويني)،

وإنما بالبحث العلمي التجريبي القادر على النفاذ إلى الأسرار الفعلية للواقع المدروس (كما هو الحال عند الحسن بن الهيثم وابن خلدون وغاليليو). فمبادئ فعل الطبيعة (والمجتمع) لا تقع جاهزة على السطح لكي تلتقطها الحواس الخام، وإنما هي مستترة يستلزم استخراجها أسلوباً معقداً من البحث والدراسة والنقد المتواصل. فلا التحليل المنطقي ولا المراكمة الميكانيكية للملاحظات تكفي لذلك. فهناك حاجة متواصلة ومنهجية للتجريب النشط الذي يهدف إلى ترتيب الوقائع بصور تختلف عن الصور الاعتيادية التي نجابها في خبرتنا اليومية. إن النهج العلمي يجبر الطبيعة إجباراً على التصريح بحقائقها، تماماً مثلما أن الاستجواب الذكي يدفع الشاهد إلى الإفصاح عما شاهده بالفعل.

وقد شبه ببيكون التحليل المنطقي البحث بما تفعله العنكبوت حين تنسج بيتها من ذاتها ومن مواردها الذاتية. ولئن كان بيت العنكبوت منظماً ومرتباً، فإنه في النهاية ليس سوى مصيدة. كذلك شبه ببيكون المراكمة الميكانيكية للملاحظات بما تفعله النملة حين تراكم أكواماً من المواد الخام. أما المنهج العلمي السليم الذي ينادي به ببيكون، فقد شبهه بالعمليات التي تجريها النحلة والتي تجمع جدلياً بين أداء العنكبوت وأداء النملة. فهي تجمع المادة الخام من الطبيعة كما تفعل النملة. لكنها لا تكتفي بذلك، وإنما تخضع هذه المادة للعمل المنهجي الهادف وتحللها وتميد صوغها لكي تستخلص كنوزها الدفينة.

وينبغي الانتباه هنا إلى أن البرهان المنطقي نفسه يتحول جذرياً من حيث الطبيعة والدور في ضوء هيمنة منطق الاكتشاف. فهو يغدو نوعاً من الاكتشاف، متخطياً بذلك القياس الجامع الذي يشكل جوهر البرهان الأرسطي. ونلاحظ في هذا الصدد الاعتماد المكثف للعلم الحديث على الرياضيات المتطورة في عملياته المختلفة، بما في ذلك عملياته البرهانية، التي لا يمكن اختزال منطقتها إلى القياس الجامع وحده، وذلك بعكس العلم القديم الذي كانت الرياضيات تؤدي فيه دوراً عرضياً وكان يعتمد بصورة مكثفة على القياس الجامع والحجج الميتافيزيقية العامة. ومن جهة أخرى، فقد لمس ببيكون الطابع المحافظ للمنطق الأرسطي الصوري.

فهذا المنطق، بافتراضه أن الحقائق المهمة معلومة مسبقاً وسلفاً، يرسخ في الناس عادة العودة إلى الماضي واتخاذ مرجعاً والقبول به من دون تمحيص نظر نقدي، ومن ثم يرسخ فيهم تقديس السلف وسلطته. وعليه، فإن البرهان الأرسطي هو رديف "عقلاني" لما أسماه الجابري سلطة السلف، تلك السلطة التي يرى الجابري أنها تشكل عنصراً أساسياً من العناصر الجوهرية المكونة للعقل العربي. لذلك، فإن دعوته إلى تأسيس البيان على البرهان هي في جوهرها دعوة إلى تعزيز سلطة السلف وتثبيتها، حيث إن البرهان هو من طينة البيان. فالمنطق الأرسطي الصوري يرنو بطبعه إلى الماضي والسلف. أما منطق الاكتشاف، فيرنو بحكم آلياته الداخلية إلى المستقبل ويرتكز إلى الاعتقاد بأن التقدم المستمر هو ضمان المعرفة الأصلية واختبارها وهدفها. لذلك ينظر منطق الاكتشاف إلى المعلوم أو المعتقد مسبقاً على أنه في المقام الأول مادة للاختبار بتجارب جديدة، وليس مادة للتلقين والإذعان والطاعة. ففائدة المعلوم لا تكمن في ذاته، مهما كان هذا المعلوم مختبراً، وإنما تكمن في تسخيريه أداة لإنتاج المزيد من المعرفة، أي أداة لمزيد من البحث والتنقيب والاكتشاف.

إنّ المعلوم يغدو أداة لإنتاج المعرفة في اللحظة التي يعلم فيها، في لحظة ولادته، ولا انقلب أداة سلطوية لإعاقة المعرفة ولجم عملية إنتاجه (كما حصل مثلاً مع الماركسية في الاتحاد السوفييتي). ذلك أن قيمة الحقائق القديمة تكمن في إمكانية استعمالها للكشف عن الحقائق الجديدة.

إنّ العلم يعني غزو المجهول، لا التكرار الممل بصورة متنوعة للمعلوم مسبقاً. كما أنّ التقدم المتواصل في إنتاج المعرفة هو الضمان الوحيد لحماية المعلوم مسبقاً من الانزلاق في مهاوي الدغمائيات وسلطة السلف أو تحلله إلى خرافات وخزعبلات. إنه الاختبار والهدف للمنطق الحق الذي يفضي إلى الحقيقة. ويرى بيكون أن المظهر الرئيسي لقصور المنطق القديم هو إخفاقه في حل المشكلات الحقيقية للناس. فما الذي أحرزه المنطق القديم على صعيد تحسين الحياة وشروطها وظروفها؟ إن الشيء الوحيد الذي أحرزه هو قهر الإنسان للإنسان في التشريع والسياسة وإصدار

الأحكام. فإذا أراد المرء التعرف على ما كان ينفع الناس في العالم القديم، فعليه أن يتجه صوب الحرف والمهن التي كانت مزدرة. لكن التقدم في المهن والحرف كان متقطعاً وعرضياً في العالم، الأمر الذي يؤكد الحاجة إلى منطق الاكتشاف، إلى المنهجية العلمية، حتى يكون تقدم المهن والصناعة متصلاً وتراكبياً ومنظماً، أي حتى تكون الثورة الصناعية ممكنة.

لقد نقد بيكون السلف وسلطة المؤلف وأعلى من شأن النقد العلمي، وانتقد بشدة استنباط الأحكام منهما والاعتماد على انتظامات الظاهر والسطح، ومن ثم تسليط علاقات ومبادئ وهمية على مجريات الطبيعة. وقد رفض البرهان الأرسطي لأنه أسبغ على هذه الأحكام السلفية مشروعية "عقلانية". أما منطق الاكتشاف، فهو يهدف إلى حماية العقل من ذاته وإكسابه عادات وقيماً تمكنه من أن يطيع الطبيعة عقلياً حتى يتسنى له أن يتحكم فيها عملياً. والأهم من ذلك كله أن يكون انتقد التصور الميتافيزيقي التجريدي للعقل والذي ينزع إلى تدبر العقل بمعزل عن المجتمع والممارسة الاجتماعية. فقد كان بيكون من أوائل من أدركوا الطبيعة الاجتماعية للعقل وللبحث العلمي وأن المعرفة هي شكل معين من أشكال الإنتاج الاجتماعي. خلاصة القول إن بيكون قد أدرك أن البرهان الأرسطي شكل القلب من الفكر ما قبل الرأسمالي، الذي رأى بيكون بجلاء ضرورة تقويض أركانه حتى يتسنى لقوى الإنتاج الصاعدة المضي في صعودها والانطلاق نحو اللانهاية.

**ثقافتنا في ضوء تبعيتنا
الوعي المأزوم في الرأسمالية العربية التابعة**

(نشر عام ١٩٩١)

مقدمة عامة

هذه محاولة لمعالجة ثقافتنا العربية المعاصرة، لا بوصفها بناءً روحياً معزولاً عن هموم الحاضر وبناءه المادية، ولا بوصفها صورة معاصرة شوهاء لجوهر أزلي أبدي تجلى في نقائه في لحظة من لحظات الماضي، ولا بوصفها ساحة تصادم الماضي العربي مع الحاضر الأوروبي، وإنما بوصفها بناءً مادياً مفتوحاً يشكل جزءاً لا يتجزأ من الكل الاجتماعي العربي المعاصر، وبوصفها تجسيداً لوعي القوى الاجتماعية الفاعلة في الساحة العربية وتعبيراً عن تناقضات هذه القوى وصراعاتها وتفاعلاتها مع بيئتها. والذي يميز هذه البيئة جوهرياً هو أنها شكل من أشكال الرأسمالية التابعة، تلك الرأسمالية التي يتشابك فيها ويترابط مع أسوأ ما في أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية. وتستمد ثقافتنا المعاصرة ملامحها وهياكلها الجوهرية من خصوصية الشكل السائد للرأسمالية التابعة في الوطن العربي، تلك الخصوصية التي تتمثل أكثر ما تتمثل في الطبيعة الطفيلية الاستبدادية للدولة النمطية في المنطقة العربية، وفي تورمها البيروقراطي الفاحش، وفي الدور الاستثنائي الذي تؤديه العناصر التراثية في الأيديولوجيات السائدة.

وعليه، جاء الفصل الأول وصفاً لللامح والعلاقات والآليات الرئيسية للرأسمالية التابعة والدولة النمطية والفكر السائد في الوطن العربي.

أما الفصل الثاني، فقد تناول نشوء المؤسسة التربوية - الإعلامية في المراكز الرأسمالية الكبرى وتطورها وأسسها وعلاقاتها البنوية والدور الذي تؤديه في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج. ومن ذلك تم اشتقاق الدور الذي تؤديه هذه المؤسسة في الوطن العربي في تجديد علاقات تبعية المجتمع العربي للمراكز الرأسمالية وترسيخها، وفي تحديد الطابع الاستهلاكي النقلي غير الإبداعي للثقافة السائدة لدينا.

وفي الفصل الثالث، عالج الكتاب محنة الخطاب العربي السائد وشخص داءه عبر مقارنة التصور العربي السائد للديموقراطية مع التصور المادي العلمي لها.

أما الفصل الرابع، فقد عالج الصورة الكامنة للمرأة في الأيديولوجيا العربية السائدة، تلك الصورة التي تمكس وضع المرأة في البناء الطبقي السائد في الوطن العربي. ثم عالج إمكانية نشوء الوعي النقيض، وبين أن هذا الوعي ليس سوى وعي حركة التحرر الوطني العربية حيث إن تحرر المرأة مهمة جوهرية من المهمات التاريخية لهذه الحركة.

ويتضمن الفصل الخامس نقداً مفصلاً لمفهوم "إحياء التراث" هدفه الكشف عن منطويات هذه المفهوم وافتراضاته وتناقضاته وأسسها الأيديولوجية الاجتماعية. ويخلص هذا النقد إلى أن هذا المفهوم خاوٍ من أي مضمون نظري معرفي وأن مفزاه يكمن كلياً في وظيفته الأيديولوجية الكهنوتية.

ويعالج الفصل السادس مسألة العدمية في كل من الرأسماليتين المركزية والتابعة (المحيطية) انطلاقاً من تشخيص الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه لهذه الحالة الحضارية، ويسخرها لإلقاء الضوء على الجوانب الجوهرية للوعي المتمرد في الوطن العربي.

أما الفصلان السابع والثامن، فيعالجان العدمية بوصفها السمة البارزة للوعي البرجوازي في شكله المركزي والتابع، في تجلياتها الأدبية، وخصوصاً كما تتمظهر في شخصيتي فاوست (بطل غيته) وإيفان كرامازوف (بطل دستوفسكي).

الفصل الأول

الدولة والثقافة في الرأسمالية العربية التابعة

مقدمة

هدفنا في هذا الفصل هو الكشف عن بعض الجوانب الأساسية للاغتراب في الثقافة العربية الحديثة، وذلك باستخدام أنموذج اجتماعي اقتصادي يبرز التناقض الرئيسي وقانون الحركة الرئيسي في التشكيلات الاجتماعية العربية المعاصرة، ويموضع الأخيرة ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية العالمية التي تشكل النظام الرأسمالي العالمي.

ويجدر الانتباه إلى أن الأنموذج المطروح ليس صورة أو تمثيلاً لأي مجتمع عربي معاصر حقيقي، وإنما هو أداة مفيدة لفهم النزاعات والأحداث في الوطن العربي المعاصر. إنه في واقع الحال انعكاس تجريدي لنزعات أساسية تدخل في تركيب الجوهر التاريخي الاجتماعي والدينامية الأساسية للمجتمعات العربية المعاصرة. بذلك، فإن الواقع البنوي الذي يعكسه الأنموذج حاضر، إلى هذا الحدّ أو ذاك، في جميع المجتمعات العربية المعاصرة، مع أنه يختلف في الشكل والدرجة من مجتمع إلى آخر، اعتماداً على الخصوصيات التاريخية الاجتماعية المتنوعة.

والحق أن الأنموذج المطروح هو تجسيد معين للمنهجية المادية التاريخية، بمعنى أنه بناء مادي تاريخي معين. وهذا ما يشكل جانبه النظري.

أما جانبه الإمبريقي، فهو يتركز على إدراك الوقائع والعلاقات الآتية:

- أ - وجود نظام رأسمالي عالمي للإنتاج والتبادل يتخطى الأطر القومية.
- ب - وجود نظام رأسمالي عالمي لتقسيم العمل الاجتماعي، ووجود صراعات طبقية على الصعيد العالمي.
- ج - كون النظام الرأسمالي العالمي ينقسم بصورة عامة إلى مراكز رأسمالية متطورة وأطراف رأسمالية متخلفة.

د. الطبيعة الاحتكارية الإمبريالية للمراكز.

هـ. الطبيعة الرأسمالية للمجتمعات المحيطية.

و. الاختلاف الكيفي بين الرأسمالية المركزية والرأسمالية المحيطية.

ز. الوطن العربي جزء لا يتجزأ من النظام الرأسمالي العالمي ويسوده شكل من أشكال الرأسمالية المحيطية. بذلك، فإن النظام العربي هو في واقع الحال نظام الرأسمالية المحيطية في الوطن العربي، أعني نظام تبعية الأمة العربية للمراكز الرأسمالية. إنه نظام آليات هيمنة المراكز على المجتمعات العربية. وسأعالج في هذا الفصل بعض جوانب الاغتراب في الثقافة العربية المعاصرة في ضوء هذا النموذج. وسيتم التركيز على الاغتراب السياسي، وتختلف الإنتاج الثقافي العربي.

ولن ألجأ هنا إلى محاولة اشتقاق هذه الجوانب اشتقاقاً منطقياً من النموذج الاجتماعي الاقتصادي المطروح، التي قد تكون مهمة مستحيلة، وإنما سأكتفي بتعقيل هذه الجوانب وتوضيحها بدلالة النموذج المطروح. بذلك، فليست هذه المعالجة سوى مجموعة مترابطة من الملاحظات الأولية تسمى إلى وضع الأساس لدراسات اجتماعية تاريخية محكمة للواقع الثقافي العربي.

ولعل أقرب أنموذج إلى الدراسات المحكمة الماثلة في الذهن معالجة غيورغ لوكاتش لتناقضات الفكر البرجوازي الأوروبي بدلالة مفهوم تشييء الوعي الذي يشتقه لوكاتش من مفهوم فتشية السلع الوارد في كتاب "الرأسمال" لكارل ماركس. والأنموذج العظيم الآخر في هذا المضمار هو معالجة المرحوم حسين مروة للفلسفة العربية الإسلامية بدلالة القاعدة الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط.

وهناك محاولة عظيمة، لكن لم تكتمل، لتشريح النزعات الرئيسية في الثقافة العربية المعاصرة، والمتمثلة في النقد الثاقب الذي وجهه المرحوم مهدي عامل صوب الفكر العربي المعاصر ولغيره من أشكال البنية الفوقية. وإنه ليحدوني الأمل في أن تشكل هذه الدراسة الأولية حافزاً للاستمرار في المشروع العملي العظيم.

الرأسمالية العربية

إن نظرة سريعة إلى الآليات والسيرورات التي تشكل الواقع الاجتماعي العربي المعاصر لكفيلة ببيان أن نمط الإنتاج الرأسمالي هو النمط المهيمن في الوطن العربي المعاصر. فهو النمط الذي يحدد وتيرة التطور في المجتمع، ويدخل بصورة أساسية في تحديد بنية الدولة المعاصرة، ويشكل حلقة الاتصال الداخلية بين النظام الرأسمالي العالمي والمجتمع المحلي. كما إن القوى المسيطرة في المجتمع تحمل بصماته وتبرز على أساسه.

ومع ذلك، فإنه من الواضح أيضاً أن الرأسمالية السائدة في الوطن العربي تختلف بصورة ملحوظة عن الرأسمالية التي نصادفها في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية واليابان. فإذا نظرنا إلى المسألة بدلالة فرص العمل، ومستوى المعيشة، والإنتاجية، وحجم الإنتاج الصناعي، والتمدن، ونوعية السلع والخدمات المتوافرة، ونسبة الأمية، والتحصيل الثقافي، وفاعلية الإنتاج والتوزيع، تبين لنا مدى اتساع الهوة بين الرأسماليتين. فالحق أن الرأسمالية السائدة في الوطن العربي هي رأسمالية متخلفة، رأسمالية محيطية، لها ديناميتها ونمط تغيرها الخاصان اللذان يختلفان كيفياً عما يصادفه المرء في الغرب. ويلازم ذلك كون الرأسمالية المحيطية تركز على بناء طبقي مختلف وتمفصل مختلف للقوى الاجتماعية.

ولنفصل بعض أوجه الاختلاف الرئيسية بين الرأسماليتين:

١ - لاحظ الكثير من المنظرين التقدميين، من مثل بول بران وبول سوزي وأندرية غوندر فرانك وإيمانويل فليرستين وسمير أمين ومهدي عامل، أن الرأسمالية المحيطية تميل إلى إعادة إنتاج أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية الموجودة في التشكيلات الاجتماعية العربية، بمعنى أن تمفصل نمط الإنتاج الرأسمالي مع أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية في التشكيلات الاجتماعية المحيطية يؤدي إلى إعادة إنتاج الأنماط ما قبل الرأسمالية بصورة أو بأخرى وعلى مختلف الصعد الاجتماعية (الاقتصادي، والسياسي، والأيديولوجي، والثقافي، والعائلي) وذلك خلافاً لما حدث في المراكز الرأسمالية، حيث عمد نمط الإنتاج الرأسمالي إلى تفكيك أنماط الإنتاج

الأخرى وتدميرها على جميع الصعد. بذلك فإن الرأسماليتين تختلفان كيفاً من حيث نمط إعادة الإنتاج.

٢ - ينبغي الانتباه هنا إلى تشعب مفهوم تمفصل أنماط الإنتاج وتعقده. فهو لا يعني تعايش نمط الإنتاج الرأسمالي مع غيره من أنماط الإنتاج. كما إنه لا يقف عند القول إن نمط الإنتاج الرأسمالي يسود في بعض القطاعات، فيما تسود الأنماط الأخرى في قطاعات أخرى. فالرأسمالية في جوهرها لا تستطيع أن تتعايش مع أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، وإنما تسعى باستمرار إلى زعزعتها أو أسرها أو تدميرها إن أمكن. إنها تسعى إلى تدمير ما سبقها من أنماط إنتاج باستمرار. وتفلح في ذلك في المراكز الرأسمالية. أما في الأطراف الرأسمالية، فإنها تعيد إنتاج تلك الأنماط بصورة أو بأخرى عبر سعيها إلى زعزعتها وتدميرها. والسبب في ذلك هو أن الرأسمالية المحيطية هي رأسمالية ملجومة مقيدة لأنها رأسمالية تابعة ومقيدة بمقتضيات إعادة الإنتاج في المراكز الرأسمالية. فتبعيتها تلجمها في الواقع وتقيدها فعلياً، بمعنى أن حدودها تكمن في بنيتها الداخلية التبعية الجوهر. لذا فإنها تتشابه مع الأنماط السابقة عليها بصورة عضوية بحيث إنها تعيد إنتاج الأخيرة أو كثير من عناصرها بما يضمن إعادة إنتاج علاقات التبعية، وبحيث تتشابه عناصر متنوعة من حقب متنوعة في سيرورة العمل الواحدة أو البناء الاجتماعي الواحد. ذلك أن محدودية الرأسمالية المحيطية النابعة من تبعيتها تفقدها القدرة على صنع كثير من العناصر اللازمة لسيرورتها، فتلجأ إلى الأنماط الأخرى وتعيد إنتاج عناصرها بعد أن تطوعها بما يخدم علاقات التبعية. وتكون النتيجة:

(أ) أن الرأسمالية التابعة تستنزف الأنماط السابقة عليها من حيث الحيوية والقدرة الإنتاجية وتشوهدا وتقيدها، والعكس بالعكس. ويتمظهر هذا الاستنزاف في تدمير المهارات والحرف التقليدية، من دون التعويض عنها بحرف ومهارات رأسمالية أكثر تطوراً.

(ب) تلجأ الرأسمالية المحيطية إلى تدمير الأنماط ما قبل الرأسمالية في شكل ما أو على مستوى ما لتعيد إنتاجها في شكل آخر أو على مستوى اجتماعي آخر. فهي

قد تدمر القبيلة أو العشيرة أو الطائفة على المستوى الإنتاجي لتعيد إنتاجها على صعيد التوزيع أو السياسة أو الأيديولوجيا. وعلى سبيل المثال، فقد دمرت العشيرة في الأردن بوصفها إطاراً اجتماعياً للإنتاج المادي، أي على صعيد علاقات الإنتاج المادي، لكنه أعيد إنتاجها على الصعيدين السياسي والأيديولوجي، أي على صعيد الدولة. وكذا الحال مع الطائفة في لبنان. كذلك، فقد دمرت الأساليب ما قبل الرأسمالية لاستخراج فائض العمل ليعاد إنتاجها بصورة مشوهة على صعيد الدولة.

٢ - ينجم عن عملية الاستنزاف المذكورة لجم لقوى الإنتاج المرتبطة مع أنماط الإنتاج المتشابهة في التشكيلة الاجتماعية المحيطية وإضعاف للقاعدة الإنتاجية، الأمر الذي يؤدي إلى الهبوط المستمر لمستوى المعيشة وإلى الارتفاع المستمر لمعدل البطالة وارتفاع الأخير إلى نسب عالية جداً لآنجد نظيراً لها في المراكز الرأسمالية. ولا يجوز بطبيعة الحال عزل هذه الحالة المأساوية التي تسود المجتمعات المحيطية عن الوضع السائد في المراكز الرأسمالية الكبرى. فنجاح الأخيرة النسبي قائم على أساس الإخفاق المريع والمطلق للأولى. فالمركز والمحيط في واقع الحال ينتميان إلى النظام ذاته ويشكلان الطرفين الأساسيين فيه. فهما يرتبطان جدلياً معاً في وحدة واحدة، ومن ثم فإن الواحد منهما يكتسب وجوده وبناء الجوهرية من نقيضه. وهذا يبرز بجلاء زيف الادعاء بنجاح الرأسمالية المنقطع النظير في العصر الحديث، وهو الادعاء الذي يتم بتسليط الضوء على بضعة بلدان متقدمة كاليابان وألمانيا الغربية وبعض الولايات الأميركية وقصر الرأسمالية على المراكز المتقدمة وعزل الأخيرة عن المحيط الزاخر بالآلام والمشكلات. فإذا أخذنا النظام الرأسمالي بوصفه كلاً، تبين لنا مدى إخفاق الرأسمالية في عصرنا وعمق المشكلات البنيوية التي تعانيها. فحالة النظام الرأسمالي اليوم تذكرنا بحالة النظام الإقطاعي الأوروبي المريعة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.

٤ - هناك سمة أخرى للرأسمالية المحيطية تميزها عن الرأسمالية المركزية، وهي أن المجتمع المحيطي ينقصه الاقتصاد الموحد من حيث إن الروابط الاقتصادية المحلية بين القطاعات الإنتاجية فيه تكون في العادة واهية، الأمر الذي يتمظهر في

ضعف السوق المحلي. وهو يكتسب نوعاً من الوحدة الاقتصادية الخارجية عن طريق اللحظة السياسية، أي عن طريق جهاز الدولة المحيطية. وتشكل بعض القطاعات جزءاً لا يتجزأ من دورات إنتاجية رأسمالية متمركزة بصفة أساسية في المراكز الرأسمالية الكبرى. بذلك فإن الحركة الاقتصادية لهذه القطاعات تتحدد بمتطلبات إعادة الإنتاج الرأسمالي في المراكز، وليس لها علاقات مباشرة ووثيقة مع الحاجات والمتطلبات المحلية. كما إن تطورها النسبي لا يعكس التطور المحلي بقدر ما يعكس قدرة المراكز وديناميتها. وبطبيعة الحال، فإن تبعية هذه القطاعات لتجمعها وتحد من توسعها ونموها وتجعلها تحد من تطور الاقتصاد الوطني بوصفه كلاً. فرأسمالية هذه القطاعات تعد واحدة من الوسائل التي تقيد بها متطلبات التراكم الرأسمالي في المراكز القاعدة الاجتماعية الاقتصادية في الأطراف. كما إنها واحدة من وسائل التبادل غير المتكافئ بين المراكز والأطراف وجني الأرباح المفرطة.

والحق أن هذه الفروق وغيرها من الفروق بين الرأسماليتين، المركزية والأخرى المحيطية، تنبع في المقام الأول من الكيفية التي نشأت بها ومن الصورة التي تطورت بها. فقد جاءت الرأسمالية المركزية المتطورة في أوروبا الغربية مثلاً نتيجة لسيرورات طويلة الأمد تخللتها العديد من الشروخ ولحظات القطع والنزاعات في قلب الإقطاع الأوروبي. وتضمنت هذه السيرورات خلق شروط الحكم البرجوازي المتطورة وعناصره في أوروبا. ولتحقيق ذلك، كان على البرجوازية الأوروبية وطبقة الفلاحين الأوروبيين تحطيم الروابط والقيود الإقطاعية، وتفجير عدة ثورات على جميع الصعد الاجتماعية. وكانت نتيجة ذلك كله توسعاً لم يسبق له مثيل في القدرات الإنتاجية، والوعي، والإمكانات، والآفاق التاريخية للإنسان.

أما الرأسمالية المحيطية، فقد صنعتها البرجوازية الإمبريالية لحل بعض جوانب أزماتها التاريخية لضمان شروط أفضل للإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسماليين. ولما كانت شروط التطور الرأسمالي وعناصره قد تم خلقها في المراكز الرأسمالية، فلم يترتب على البرجوازية الإمبريالية خلقها في المجتمعات المحيطية أو مساعدة الأخيرة في خلقها. فكان كل ما احتاجت إليه هذه البرجوازية في تنفيذ مهماتها هو

تدمير بعض القوى الاجتماعية ما قبل الرأسمالية ولي بعض البنى والملاحم ما قبل الرأسمالية وتعديلها لخدمة أغراضها. والأنكى من ذلك أن البرجوازية الإمبريالية سعت إلى خلق آليات وقوى اجتماعية وأجهزة كان من مهماتها المحورية سد الطريق في وجه كثير من التحولات التقدمية التي شهدتها أوروبا إبان انتقالها من الإقطاع إلى الرأسمالية. وهكذا، فقد نشأت في الأطراف رأسمالية مشوهة احتوت وجمعت جميع الأوجه والملاحم الوحشية والبشعة للرأسمالية المركزية في مراحلها المختلفة (التراكم البدائي، رأسمالية السوق الحرة، الرأسمالية الاحتكارية) من دون أن تتضمن أيا من ملامحها وسماتها التقدمية والديموقراطية الوطنية. لقد أفلحت البرجوازية الإمبريالية في بناء رأسمالية متخلفة من عناصر ولبنات ينتمي الكثير منها إلى الحقب ما قبل الرأسمالية.

ويمكن تخلص ما سبق بالقول: إن الرأسمالية المحيطية هي تلك الرأسمالية التي تتركز شروط إنتاجها الرئيسية وعناصر إعادة إنتاجها الرئيسية في المراكز الرأسمالية. وكأمثلة على هذه الشروط والعناصر نذكر: الرساميل والقروض، المعرفة والمهارات والوسائل العلمية والتقنية، المعلومات الفنية في المجالات المختلفة، وما إلى ذلك. ويمكن القول إن الإمبريالية المحدثة Neo - Imperialism قائمة على أساس التحكم بهذه الشروط والعناصر واحتكارها. فالبرجوازية الإمبريالية تتحكم بالمجتمعات المحيطية وتطورها عن طريق احتكارها هذه الشروط والعناصر.

الدولة والأيديولوجيا والإمبريالية الثقافية

عند هذه النقطة يبرز السؤال الآتي: بعد أن يكتسب المجتمع المحيطي استقلاله الرسمي (السياسي)، لماذا يظل قابلاً في حالة التبعية والتخلف لمدة طويلة؟ ويقود هذا السؤال إلى سؤال آخر: ما آليات إعادة الإنتاج وأجهزتها في المجتمعات المحيطية؟ وبصورة خاصة، كيف تتم إعادة إنتاج الشكل الخاص لتفاعل نمط الإنتاج الرأسمالي مع أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، برغم الطبيعة المتوترة والمتفجرة لشكل التفاعل هذا؟ والجواب يكمن في طبيعة أشكال البناء الفوقي في المجتمع،

أعني الدولة والثقافة والأيديولوجيا بصفة خاصة. فكما أشار الفيلسوف الفرنسي، لوي ألتوسير، فإنه لا يمكن فهم أشكال البناء الفوقي ودورها وضرورتها في المجتمع على أساس عملية الإنتاج وحدها، وإنما ينبغي اللجوء بالضرورة إلى عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي وتدبر هذه الأشكال بدلالاتها.

لقد بين ألتوسير أن مسألة إعادة الإنتاج هي في النهاية مسألة إعادة إنتاج قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. بيد أن جانباً جوهرياً من جوانب إعادة إنتاج علاقات الإنتاج يتضمن إعادة إنتاج البعد الذاتي لقوى الإنتاج، أعني الوعي الاجتماعي (بما في ذلك أنساق السلوك الاجتماعي) للفئات والطبقات المختلفة. ولا يتحقق ذلك بأساليب اقتصادية بحتة، وإنما يتم في العادة بأساليب وأجهزة غير اقتصادية، وفي مقدمتها الدولة والأيديولوجيا والثقافة. ذلك أن الدولة والأجهزة والمؤسسات الثقافية والأيديولوجية (كالمؤسسة التربوية، والمؤسسة الإعلامية، والمؤسسة الدينية، والسينما، وما إلى ذلك) تستعمل أساليب ووسائل مختلفة للتحكم في عملية إعادة الإنتاج، ولقمع قوى التغيير والقوى الثورية.

وهذا ما يحدث أيضاً في المجتمعات المحيطة، وإن كان بصورة أخرى. فهنا أيضاً تعد الدولة والثقافة والأيديولوجيا آليات لإعادة الإنتاج. وهي تأخذ في هذه المجتمعات أشكالاً خاصة تنسجم مع دورها في إعادة إنتاج التماثل الخاص القائم بين نمط الإنتاج الرأسمالي وأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، وإعادة إنتاج علاقات التبعية والهيمنة. ولكن، وبالنظر إلى حقيقة أن الرأسمالية المحيطة هي رأسمالية تابعة ولا تشكل شبكة من الدورات المكتملة محلياً، وإنما تشكل مجرد حلقة في سلسلة رأس المال العالمي، فإنه ليس في وسع أجهزة إعادة الإنتاج المحلية ضبط عملية إعادة الإنتاج في مجملها، ومن ثم فلا بد أن تشكل حلقة في سلسلة عالمية من أجهزة إعادة الإنتاج وآلياتها، متمركزة بصورة رئيسية في المراكز الرأسمالية. وبمعنى آخر، فلا بد للدولة والأيديولوجيا والثقافة المحيطة أن تقع ضمن نظام عالمي من تقسيم العمل السياسي الأيديولوجي. فلما كانت الشروط الموضوعية لإعادة إنتاج المجتمعات المحيطة يقع جلّها في المراكز الرأسمالية، فلا بد أن تكون الشروط الذاتية المتمثلة

بالثقافة والتعليم والإعلام واقعة في المراكز أيضاً. فضبط البعد الذاتي لقوى الإنتاج، ومن ثم الآليات الذاتية لعملية إعادة الإنتاج، على الصعيد العالمي يستلزم تحكم المراكز ثقافياً وإعلامياً وتعليمياً بالمجتمعات المحيطة. كيف ينعكس ذلك على صعيدي السياسة والثقافة؟ ما الشكل العام الذي تأخذه الدولة والثقافة على أساس هذه البنية التابعة؟

الدولة المحيطة

ليس في نيتي بالطبع تقديم نظرية شاملة في الدولة المحيطة، وهي مهمة شاقة لما يتم إنجازها برغم ضرورتها القصوى، وإنما سأكتفي بتسليط الضوء على بعض المميزات الرئيسية للدولة المحيطة التي تظهر الجوانب الصارخة للاغتراب السياسي في المجتمعات المحيطة.

١ - نلاحظ أولاً أن الدولة الرأسمالية المركزية والأخرى الرأسمالية المحيطة كلتيهما تمتلك نوعاً من الاستقلال الذاتي النسبي. لكنهما تختلفان كيفياً في طبيعة الاستقلال الذي تتمتعان به. ففيما تمتلك الدولة المركزية ما يمكن وسمه بالاستقلال الوظيفي، فإن الدولة المحيطة تمتلك استقلالاً اجتماعياً مادياً. فالدولة المركزية لا تشكل قوة اجتماعية مستقلة، وإنما تشكل أداة مستقلة للحكم الطبقي، أي جهازاً طبقياً مستقلاً. أما الدولة المحيطة، فهي تشكل قوة اجتماعية مستقلة نسبياً ومتميزة عن القوى الاجتماعية الأخرى، أعني عن الفئات الطبقية الأخرى في المجتمع الأهلي، وتقع فوقها. ويعكس هذا الفرق بين الدولتين الفرق الكبير بين عمليتي نشوئهما. فقد نشأت الدولة الرأسمالية المركزية من قلب المجتمع الإقطاعي لسد متطلبات القوى الصاعدة الرأسمالية الأوروبية. ومن ثم فقد جاءت منذ البداية مرتبطة بنوياً بالطبقة البرجوازية الصاعدة، التي أدت دوراً حاسماً في بناء هذه الدولة. أما الدولة المحيطة، فقد كان الدور الأكبر في تشكيلها لقوة خارجية، هي البرجوازية الإمبريالية، التي ركبتها من عناصر، بعضها محلي وبعضها خارجي، لإحداث تحولات معينة في هذه المجتمعات ودمجها بصورة أوثق في النظام الرأسمالي

العالي. وعندما منحت المجتمعات المحيطية استقلالها الرسمي السياسي، حافظت الدولة المحيطية على استقلالها الاجتماعي المادي وعلى موضعها بوصفها جسماً وسيطاً بين المجتمع الأهلي المحيطي والنظام الرأسمالي العالمي.

٢ - ويقودنا ذلك إلى الطبقة الطبقية للدولة المحيطية. ففي حين تمتلك الدولة الرأسمالية المركزية طبيعة برجوازية محددة ومشكلة تاريخياً، وفيما تمارس برجوازية المركز سيطرتها السياسية عبر جهاز الدولة وتضبط الأخير بوسائل وآليات وأساليب مختلفة، فإن الدولة المحيطية هي الشكل الذي تنظم به البرجوازية المحيطية ذاتها بوصفها طبقة مهيمنة في المجتمع المحيطي. بذلك، فإن بيروقراطية الدولة في المجتمعات المحيطية ليست مجرد شريحة إدارية تخدم مصالح الطبقة الاجتماعية المسيطرة، كما هو الحال في المراكز، وإنما هي نفسها الطبقة الاجتماعية المسيطرة. ومن هذا المنظور، فإنها أقرب إلى الطبقات المسيطرة في التشكيلات ما قبل الرأسمالية، وبخاصة التشكيلات الآسيوية القديمة، منها إلى الطبقة البرجوازية الكلاسيكية. وهذا يعني أن الدولة المحيطية ليست مجرد أداة لإعادة إنتاج شروط الاستغلال، وإنما هي نفسها الآلية الرئيسية للاستغلال، حيث إن الأعضاء والشلل الذي ينتمون إلى البيروقراطية الحاكمة يستخرجون فائض القيمة وفائض العمل عن طريق آليات الدولة، أي بالوسائل السياسية، تماماً كما كان الحال عليه في الإمبراطوريات الآسيوية القديمة. وهذا يفسر الاستقلال المعين الذي تتمتع به الدولة المحيطية في علاقتها مع المجتمع الأهلي (المدني). فهي فوق جميع الطبقات في المجتمع الأهلي وتتمتع باستقلالية عنها بالضبط لأنها شكل تنظيم الطبقة المسيطرة. ويمكن وصف هذه الطبقة السياسية المسيطرة بالطبقة البرجوازية المحيطية.

٣ - تتسم الدولة المحيطية بقدر كبير من الطفيلية والفساد. إنها جسم اجتماعي طفيلي في جوهره، يقتات على مجتمعه، وعلى مجتمعات أخرى في بعض الأحيان. وتنبع سمة الطفيلية هذه من خصوصية السيطرة الطبقية في المجتمعات المحيطية. ذلك أن البرجوازية البيروقراطية المحيطية لا تستخرج فائض القيمة عن طريق

دورها في تنظيم الإنتاج وتدفق رأس المال الإنتاجي وفق معايير الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج، وإنما تفعل ذلك بوسائل سياسية قسرية وعلى أساس تحكمها بآليات إعادة الإنتاج التي خلقتها في الأصل البرجوازية الإمبريالية. بذلك، فليس للدولة المحيطية دور إنتاجي أصيل تستخرج فائض القيمة عن طريقه. فهي مجرد حلقة في السلسلة العالمية لإعادة الإنتاج الرأسمالي. ومن هذا المنظور، فإن الدولة الآسيوية الاستبدادية، التي كانت سائدة في الصين والهند والعالم الإسلامي، أرقى في فعلها ودورها من الدولة المحيطية الحديثة، حيث إن الأولى كان لها دور حاسم في عمليات الإنتاج الزراعي والحرفي، وفي تنظيم عمليات التبادل. بل إن امتيازاتها الطبقية كانت قائمة في الأصل على أساس هذا الدور الإنتاجي.

٤ - هناك شرح أساسي بين الشكل والمضمون في المؤسسات المحيطية. ويتضح هذا الشرح بجلاء في الدولة المحيطية. فهي تتشج برداء أوروبي عصري، لكنه رداء شكلي لا يرتكز على قوة اجتماعية محلية حقيقية. ذلك أن قشرة المعاصرة الرقيقة تخفي تحتها جهازاً سياسياً وأيديولوجياً وظيفته الوحيدة تنظيم عمليات القمع والاستهلاك وإعادة إنتاج الهيمنة الأجنبية. أما الوظائف الأخرى التي تؤديها في العادة الدولة الرأسمالية المركزية، أعني الوظائف المدنية المواطنة، فلا تؤديها الدولة المحيطية إلا شكلياً وسطحياً، وتتم في العادة على أسس ما قبل رأسمالية ومن قوى ما قبل رأسمالية في أصولها تتحرك ضمن إطار الدولة وخارجها. وبطبيعة الحال، فإن ذلك يميل إلى تقوية الأشكال ما قبل الرأسمالية وإعادة إنتاجها. وهكذا فمع أن الأسس الاقتصادية للعشائرية والقبلية والطائفية الدينية اختفت في العديد من الأقطار، إلا أن هذا البنى ما قبل الرأسمالية مازالت مؤثرة وفعالة في هذه الدول بفضل وظائفها السياسية والأيديولوجية، وخصوصاً بوصفها نظاماً ما قبل رأسمالية للإعالة والقضاء. ذلك أن النظم الطائفية والعشائرية مازالت تقدم لقطاعات واسعة من الناس في الوطن العربي الحماية والإعالة ومازالت تشكل نظاماً للحقوق والواجبات. بذلك، فإن بقاء هذه الأشكال ما قبل الرأسمالية واستمرارها برغم التطور الرأسمالي يعود بصورة أساسية إلى الطبيعة المشوهة والناقصة للدولة

المحيطة بوصفها دولة برجوازية.

٥ - وفي ضوء ذلك كله، فليس من المبالغ فيه القول إنه ليس هناك مجتمع أهلي (مدني) في الوطن العربي، مثلما أنه ليس هناك دولة، بالمعنى الأوروبي البرجوازي. فلما يتشكل النظيران.

بنية الخطاب الثقافي العربي

كيف تنعكس التبعية البنيوية والتخلف الناجم عنها على صعيد الإنتاج الثقافي؟ وبعبير أدق، كيف تتبدى هذه التبعية في منظومة علاقات الإنتاج الثقافي، أعني في بنية الخطاب الثقافي العربي؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي تدبر الكيفية التي يتم بها نفاذ المفاهيم الحديثة إلى الخطاب الثقافي العربي وكيفية استعمالها. بصورة عامة، يتم إنتاج المفاهيم والنظم المفاهيمية من قبل فئات اجتماعية استجابة لتحدي مشكلات وتطورات مختلفة تحت ظروف تاريخية واجتماعية معينة. ومع أن المفاهيم تنشأ وتتحدد تاريخياً، إلا أنها تكتسب، لحظة نشوئها وولادتها، استقلالاً ذاتياً نسبياً ووجوداً تاريخياً موضوعياً، أعني نوعاً من القصور الذاتي التاريخي، وقابلية التبادل بين الفئات والمجتمعات. بذلك، فإن المفاهيم ليست مجرد تراكم ذهنية ذاتية أو اختيارية ينتجها أفراد معزولون عن بعضهم، وإنما هي نتاجات تاريخية تعكس بنى وسيرورات اجتماعية مادية.

والنقطة الجوهرية التي ينبغي إدراكها بصدد التفاعل المفاهيمي بين الأمم هي أنه ليس في مقدور أي وعي أو أي خطاب ثقافي أن يستوعب ويهضم أي مفهوم يصطدم فيه. ذلك أن أي مفهوم يفترض عدداً من المفاهيم الأخرى والنظم المفاهيمية، بالإضافة إلى افتراضه فهماً معيناً لنمط الفئة والمجتمع اللذين أنتجا المفهوم. وحين يكون المتلقي مجتمعاً سيداً لنفسه حراً في التطور وفق تناقضاته الداخلية، لا أسيراً يتحرك بالقسر الخارجي، فإنه لا تبرز مشكلة حقيقية في هذا الصدد، حيث إن المجتمع في هذه الحال يبحث عما تمليه عليه حاجاته وقدراته، ويدخل في حوار فعال ومنضبط مع ما يقابله من أفكار ومفاهيم، فيطور خطابه تدريجياً حتى يتمكن من

استيعابها. وهذا بالضبط ما حصل للعرب في العصور الذهبية لحضارتهم الغابرة، وما حصل للأوروبيين أيضاً في مطلع الحضارة الرأسمالية الحديثة.

لكن الوضع يختلف كلياً في حال المجتمعات العربية الحديثة المحيطية الجوهر. فلدينا في هذه الحال تشكيلات اجتماعية يتدنى فيها مستوى قوى الإنتاج الثقافي بصورة مريعة بالنسبة إلى ما نشاهده في المراكز الرأسمالية، وتتعرض يومياً لوابل من المعلومات والمفاهيم التي ليس لها أي سيطرة عليها (هذا هو جوهر ما نسميه الإمبريالية الثقافية). من الواضح إذاً أن الوعي الاجتماعي في الوطن العربي ليس مستعداً على الإطلاق للتعامل مع المفاهيم والمعلومات المستوردة، وليس قادراً على استيعابها وهضمها. والمشكلة هنا شبيهة بمشكلة "نقل التقانة" من المراكز الرأسمالية إلى الأطراف. فالأطراف ليست مستعدة على الإطلاق، من حيث قاعدتها الإنتاجية المادية، على امتصاص الأجهزة والأساليب التقانية المتطورة المستوردة والمفروضة عليها من المراكز الرأسمالية إما عبر السوق العالمي وإما بطرق أخرى. فنقل التقانة في هذه الحال يحدث اضطرابات عنيفة ومدمرة في قلب الاقتصاد المحيطي المعني ويفدو وسيلة لإعادة إنتاج التخلف والتبعية. وبالمثل، فإن الأطراف ليست مستعدة على الإطلاق، من حيث قاعدتها الإنتاجية الثقافية، لامتصاص المفاهيم المستوردة والمفروضة عليها واستيعابها وهضمها. والنتيجة هي أن نقل المفاهيم يحدث اضطرابات عنيفة ومدمرة في الثقافة المحيطية المعرضة وفي الوعي الاجتماعي المحيطي، ويفدو وسيلة لإدامة التخلف والتبعية الثقافيتين.

كيف تعامل المجتمع العربي المحيطي مع هذا الفيض من المفاهيم والأفكار القادمة من الغرب؟

للالتفاف حول المشكلة، لجأ المجتمع المحيطي العربي إلى حيلة أيديولوجية لغوية، وهي ما يسمى التمريب. فبهذه الحيلة تم اختزال عملية هضم المفاهيم إلى مسألة إيجاد لفظة عربية أو معربة مقابل المفهوم المستورد، ثم اختزال معنى المفهوم إلى المعنى الأصلي لللفظة العربية المناظرة التي تمثل المفهوم رمزياً. فاللفظة العربية أو المعربة لها وظيفة رمزية فيما يتعلق بالمفهوم المستورد، وثمة فجوة تفصلها عن

الأخير. وعليه، فإذا أردنا استعمال اللفظة العربية استعمالاً سليماً، كان علينا ملء هذه الفجوة بالمعنى الحقيقي للمفهوم، الذي ينبغي ألا يشتق بالتحليل اللغوي من اللفظة المعربة نفسها، وإنما من مجمل الإطار الثقافي والاجتماعي الذي أبرز المفهوم في الأصل. لكن الذي يحدث في العادة في الثقافة العربية الحديثة هو إهمال وجود هذه الفجوة، واختزال المفهوم إلى اللفظة العربية أو المعربة المناظرة، التي تملك ضمن الإطار الثقافي العربي ظلالاً في المعنى تختلف عن المعنى الأصلي للمفهوم المستورد. ويؤدي ذلك إلى الكثير من الارتباك ويطبع الخطاب الفكري العربي بضحالة وميوعة ملحوظتين.

وكنتيجة لذلك كله، يكتسب الخطاب الثقافي المهيمن في الوطن العربي المعاصر ملامح سلبية كالاتية:

- ١ - يكتسب هذا الخطاب معاصرة ظاهرية بفضل ما يحتويه من ألفاظ لمفاهيم مستوردة. بيد أن نظرة فاحصة إلى الأمر تظهر أنه خطاب ما قبل علمي في جوهره، وأن للمفاهيم المستوردة دوراً تزويقياً لا أكثر في هذا الخطاب، حيث إنه يستعملها بصورة تخلو من العلمية.
- ٢ - يميل هذا الخطاب إلى تنقيح الفكر بتجريد الأخير من ماديته وتاريخيته، اللتين تشكلان شرطاً أساسياً لكون الفكر صورة عقلانية للعالم.
- ٣ - يميل هذا الخطاب إلى إفراغ الأفكار من محتواها، واختزالها إلى مجرد نماذج تجريدية لا تخدم سوى أغراض أيديولوجية.
- ٤ - بدلاً من أن يتعامل هذا الخطاب مع الواقع باستعمال مفاهيم ملائمة تعكس بنية إمكانية الواقع، فإنه يميل إلى معاملة الألفاظ وكأنها الواقع نفسه. فهو ينطوي على مثالية فجّة تعتبر المفاهيم المجردة حقيقة الواقع، بدلاً من اعتبارها مجرد أدوات لاستجواب الواقع واستنطاقه.
- ٥ - يميل هذا الخطاب إلى نفخ بمض الأفكار على حساب الأخرى، ثم إحاطة الأفكار المنفوخة بهالة من التبجيل والقدسية. فالحق أن الخطاب الثقافي العربي السائد هو خطاب مسياني يدور حول فكرة الخلاص المطلق، وهي

سمة تؤكد طبيعته ما قبل العلمية.

٦ - إن هذا الخطاب يمقت الدقة، ويميل إلى محو الحدود الواضحة المعالم

بين المفاهيم، ومن ثم إلى بتر علاقاتها مع الواقع الحي المتطور.

هذه بالطبع بعض سمات التبعية والتخلف ومظاهرها في الوطن العربي. إنها

مجرد مقدمة وجيزة لموضوع يحتاج إلى حشد طاقات الأمة بكاملها لفهمه وتجاوزه.

ولكن أرجو أن تشكل بداية لإطار نظري يمكن الانطلاق منه لفهم الواقع وتغييره.

فما أوجنا إلى النظرية الفاعلة وما أوجنا إلى الفعل المنظر! فلا سبيل للخلاص

من مأزقنا التاريخي سوى التحام النظرية العلمية مع الجماهير المتحركة التحاماً

جدلياً على درب الحرية والديموقراطية والتقدم.

الفصل الثاني إمبريالية التربية والإعلام

مقدمة

برغم تعدد النظريات المطروحة لمعالجة المؤسسة الإعلامية في المجتمعات المعاصرة، وبرغم تنوع هذه النظريات، إلا أنها جميعاً تقع ضمن فصيلتين: الفصيلة الإنسانية Humanistic والفصيلة الصنمية (الفتشية) Fetishistic^(١)، اللتين تركز كل منهما على قاعدة أنطولوجية معينة. ففيما تركز الفصيلة الأولى على فكرة أن الوحدة الجدلية ما بين العمل الحي Living Labour والعمل الموروث Dead Labour ضمن أطر وعلاقات موضوعية موروثية بين الجماعات البشرية هي الجوهر الحقيقي لكل حدث وبنية وظاهرة اجتماعية، فإن الفصيلة الصنمية تعتمد أساساً لها العلاقات الاغترابية المشيئة Thingified التي تشكل سطح المجتمع المعاصر. ذلك أن تركيبة المجتمعات المعاصرة تظهر العلاقات بين البشر كأنها أشياء مادية أو علاقات مادية بين المنتجات البشرية، كما أنها تكسب هذه العلاقات المشيئة من حيوية البشر وعيانية الأشياء المحسوسة بمقدار ما تجرد أولئك وتلك منهما. فتبدو هذه العلاقات (مثل رأس المال مثلاً) كأنها قوى حية واعية قادرة على اتخاذ القرارات والتحكم بمصائر الأفراد، بل وخلق ذواتهم أيضاً. وفي حال نظريات الإعلام، فإن هذا الموقف الصنمي يتجلى أكثر ما يتجلى في مدرسة مارشال مكلوهان وتشعباتها الحديثة^(٢). ومع ذلك، فإنه ينبغي الاعتراف بأن النظريات الإنسانية من الضعف والتخلف بمكان بحيث يمكن القول إن أكثر النظريات الإعلامية وأعظمها أثراً تنتمي إلى الفصيلة الصنمية. بذلك باتت الحاجة ملحة إلى تطوير تصورات الفصيلة

(١) انظر:

a- Paul M. Sweezy, The Theor of Capitalist Devel opment, Monthly Review Press, New York (1970), PP. 34- 40.

B- George Lukacs, History and Class Conciousness, Merlin Press, London (1970), PP. 83 -222

(٢) من المحاولات الذكية للدفاع عن نظرية ماكلوهان وتعزيزه للوقف الصنمي (الفنطسي) نذكر محاولة جان بوبلار في كتابه:

John Fekete, McLuhanacy: Counterrevolution in Cultural Theory, Telos, No. 15. Spring 1973, PP. 75- 123.

الإنسانية إلى نظريات شاملة محكمة تبلور التبصر الأنطولوجي لهذه المعضلة على كل صعيد ومستوى وتفصيل.

والحق أن هدف هذا الفصل يصب في هذا المسرب بالذات، حيث إنه يهدف إلى المساهمة في وضع الأسس لنظرية إنسانية شاملة تبين بجلاء كيف تنبع الحاجة إلى المؤسسة الإعلامية من صميم تاريخية العمل الاجتماعي في العصر الحديث. ولكن، لما كانت الوظيفة الإعلامية في نظرنا تفترض الوظيفة التربوية وتكملها وتتشابه عضواً معها، فقد ارتأينا أن نعالج الوظيفتين معاً ضمن إطار ما أسميناه المؤسسة التربوية - الإعلامية.

بذلك، فإننا نهدف في هذا الفصل إلى:

أ. وضع تصور نظري معين يبرز المفزى الاجتماعي التاريخي للمؤسسة التربوية - الإعلامية ويبين ارتباطاتها البنيوية بالمستويات الأساسية للمجتمع المعاصر.
ب. اشتقاق وظيفة الإعلام العالمي ودوره في المجتمعات النامية وأثره على الثقافة الوطنية في هذه المجتمعات من هذا التصور بالذات.

وسنسخر لهذا الغرض التبصرات الإنسانية الواردة في الأعمال السوسولوجية لكل من: المفكر السوفييتي أناتولي لوناتشارسكي Anatoli Lunacharsky، والفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci^(٢) والفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير Louis Althusser، وبخاصة تحليل لوناتشارسكي الفذ لطبيعة المدرسة في العصر الحديث^(١)، ومفهوم "الأجهزة الأيديولوجية للدولة" الذي وضعه ألتوسير^(٥)، وذلك بعد إزالة ما يعلق بهذه التبصرات من مخلفات النظرة الصنمية الفتشية إلى الأمور.

(٢) انظر:

Antonio Gramsci, Selections from Prison Notebooks, Lawrence and Wishart, London (1978).

(٤) انظر:

Antonio Lunacharsky, On Education: Selected Articles and Speeches, Progress, Moscow (1981).

(٥) انظر:

Louis Althusser, Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation), in: Lenin and Philosophy, New Left Review Editions, London (1977, PP. 121- 173.

بحثاً عن منهج

المؤسسة التربوية . الإعلامية مؤسسة اجتماعية تؤدي أدواراً ووظائف معينة في المجتمع. فهي شبكة من النظم والعلاقات والممارسات والسلوكيات الاجتماعية التي تسعى إلى تحقيق أهداف معينة في المجتمع وبصدد. هذه حقيقة أساسية غالباً ما يغفل عنها الناس برغم بدهيتها، أو ربما لبدهيتها، لا في ذاتها وشكلها المنطقي، وإنما من حيث منطوياتها ونتائجها العامة. فلئن كانت المؤسسة التربوية . الإعلامية مؤسسة اجتماعية، فلا بدّ أنها تلبي حاجات اجتماعية معينة تختلف باختلاف المجتمع المعني والحقبة التاريخية كليهما. ومن ثم، فلا بدّ أن تقود هذه الحقيقة البديهية إلى طرح أسئلة كالآتية:

أين تقع المؤسسة التربوية . الإعلامية في البناء الاجتماعي؟

وكيف تنبع من البنية العامة الشمولية للمجتمع؟

وما العلاقات البنيوية التي تربطها بالمستويات الأساسية والرئيسية للمجتمع؟

وأى ركن من القاعدة الاجتماعية يحدد الحاجة إلى هذه المؤسسة ويحتم بناءها؟

وإذا كانت المؤسسة التربوية . الإعلامية أكثر من مجرد تعبير واع عن رغبات الأفراد، فكيف ترتبط بحياة المجتمع ومبدأ ديناميته وشروط ديمومته؟

ولماذا تتخذ المؤسسة التربوية . الإعلامية الشكل الذي تتخذه في مجتمع بعينه وفي حقبة بعينها؟

وهل ينبع تطورها التاريخي من ذاتها، أم إنه ينبع بصورة أساسية من شمولية المجتمع ببنائه المتنوعة والمتشابكة؟

وما العلاقات البنيوية التي تربط المؤسسة التربوية . الإعلامية بالسلطتين السياسية والأيدولوجية في المجتمع؟

هذه هي الأسئلة التي سأحاول الإجابة عنها في هذا الفصل. بيد أنه ينبغي التنبيه منذ البداية إلى أن الإجابة عن هذه الأسئلة تفترض أن يكون المجيب مسلحاً بتصور أنطولوجي معين للمجتمع البشري وآليات تطوره ونموه، ومن ثم مسلحاً بمنهجية

عقلانية متماسكة نابعة من هذا التصور. فلا سبيل إلى الإجابة عن الأسئلة المطروحة من دون تحديد للعلائق الأنطولوجية بين الصّعد الاجتماعية المختلفة ودرجة مادية كل منها ومدى أسبقيتها على بعضها ومدى فاعلية كل منها في الكُل الاجتماعي. فالمؤسسة التربوية . الإعلامية عميقة الفور في تربة المجتمع، أي مجتمع. لذا، فإننا نتوقعها أن تكون على ارتباط عضوي وثيق بالقاعدة الاجتماعية، بمعنى نتوقع أن يكون وجودها منبثقاً من هذه القاعدة. بذلك، فإن تصورنا للطبيعة الاجتماعية لهذه المؤسسة يتوقف على نظرتنا إلى طبيعة هذه القاعدة وإلى طبيعة وجودها أيضاً. فهل هذه القاعدة هي البنية الاقتصادية للمجتمع، أعني مجمل علاقات الإنتاج وعلاقات إعادة الإنتاج، أم هل هي فكرية مثالية في جوهرها، كما يظن المثاليون؟ أم هل إن البنية السياسية (مثلاً: الدولة) هي التي تشكل هذه القاعدة؟ بل، ربما يذهب بعضنا إلى نفي وجود مثل هذه القاعدة، واعتبار جميع المستويات الاجتماعية مكافئة لبعضها. وقد يذهب بعضنا الآخر إلى اعتبار الأفراد، بوصفهم كائنات ميتافيزيقية أو بيولوجية أو سيكولوجية، هم القاعدة في تفاعلهم الاعتباري العشوائي مع بعضهم^(٦).

مسألة الطبيعة الاجتماعية للمؤسسة التربوية . الإعلامية إذاً ليست مسألة بريئة معزولة عن نظرتنا العامة إلى المجتمع، أعني ليست معزولة عما ننتقل منه في تفكيرنا وسلوكنا من نظم أيديولوجية، ومن ثم فإن الصورة الاجتماعية المرسومة لهذه المؤسسة تختلف باختلاف هذه النظم، أعني باختلاف المصالح التي تعبر عنها هذه النظم. هذا لا يعني بالطبع أنه ليست هناك بنية موضوعية للمؤسسة التربوية . الإعلامية ولا أن هذه البنية تتغير بتغير زاوية نظر المشاهد، ولا أنه لا يمكن للمعرفة النفاذ إلى هذه البنية لكون المعرفة في هذه الحال متجذرة في الحقل الأيديولوجي (وهذا الرأي هو شكل من أشكال الكانطية في القرن العشرين)^(٧). كل ما يعنيه

(٦) هناك تحليل مفصّل وعميق لهذه المسألة في:

Roy Bhaskar, The Possibility of Naturalism (A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences), the Harvester Press, London (1979).

(٧) من أصحاب هذا الرأي البارزين في الفكر المعاصر فيلسوف العلم المعروف توماس كون: انظر:

Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago University Press (1970).

هو أن الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها لا يمكن أن تتم في معزل عن تصوراتنا لأنطولوجية المجتمعات، سواء أكانت هذه التصورات علمية أم أسطورية. فالإطار الأيديولوجي أمر لا مفر منه في هذا الصدد. لكن السؤال هو: أي إطار أيديولوجي نستخدم؟ هل نحن كانت المؤسسة التربوية . الإعلامية بنية موضوعية يمكن معرفتها، ولئن كانت هذه المعرفة منبثقة بالضرورة من إطار أيديولوجي محدد، فأى الأطر الأيديولوجية ملائم لمعرفة هذه المؤسسة وأيها غير ملائم؟ فتتمة العديد من علماء الاجتماع يعمدون في دراساتهم ونشاطاتهم البحثية إلى طمس كثير من الجوانب الاجتماعية للبنى والممارسات البشرية، بصورة منهجية ومنتظمة، بما يشوه الصورة الكلية التي يرسمونها لهذه البنى والممارسات. وهم يفعلون ذلك إما لأن مصالحهم المباشرة والأخرى الدفينة تقتضي ذلك، وإما لأن مواقفهم الاجتماعية لا تؤهلهم لرؤية هذه الجوانب ولا تمكنهم من كشف النقاب عنها، وإما لأن قوى إنتاج المعرفة لم تصل إلى الحد الذي يؤهلهم لمعرفة هذه الجوانب. فهذه الجوانب لا تكشف أسرارها وألغازها إلا لمن كان موقعه الاجتماعي ومصلحته لا يتناقضان مع عملية الكشف هذه^(٨).

نعود إذاً إلى السؤال، أي إطار أيديولوجي يصلح لإنتاج معرفة علمية موضوعية بصدد البنى الاجتماعية كالمؤسسة التربوية . الإعلامية؟

ليس هناك إجماع في هذا السبيل بصدد الموضوعات الاجتماعية يناظر الإجماع الذي نجده في علوم الطبيعة. فلا أحد في الفيزياء مثلاً يفكر في العودة إلى البيروني أو إلى أرسطو أو حتى إلى ديكارت لحل معضلات الحركة الجاهرية. فالإطار الفكري الذي تبلور في "مبادئ" نيوتن هو الإطار الطبيعي في نظر المشيرة العلمية لحل هذه المعضلات. ولا أحد يفكر في العودة إلى الأطر الفكرية ما قبل داروين لدراسة أصل الأنواع ونشوتها.

لكن مثل هذا الإجماع ما زال مفقوداً في حال العلوم الاجتماعية. فليس هناك اتفاق عام بين علماء الاجتماع على الإطار الأيديولوجي والمنهجية الملائمين

(٨) انظر في هذا الصدد:

George Lukacs, op. cit.

لاستنطاق ظاهرات المجتمع ودراسة بناء المختلفة. وبرغم أن الماركسية أفلحت إلى حد كبير بصيغ علم الاجتماع بصيغتها الخاصة وبنمط تفكيرها الخاص، وبرغم أن أغلب المدارس السوسيولوجية الأخرى نشأت ردّ فعل على الماركسية، إلا أن الماركسية لما تهيمت على العشيرة العالمية لعلماء الاجتماع بالمعنى الذي هيمنت به النيوتنية ونظرية الكنتم مثلاً على العشيرة العلمية لعلماء الطبيعة. فما زالت المدارس الأخرى المستمدة أطرها الفكرية من كونت وديركهايم وفيبر وديلتي وهوسرل وهيدغر وتالكوت بارسونز حية ترزق وتؤثر على شرائح واسعة من العشيرة العلمية العالمية لعلماء الاجتماع.

ما السبيل إلى التمييز بين هذه المدارس من حيث صلاحية منهجياتها لاستنطاق الموضوعات الاجتماعية؟ ما المعيار والمقياس للحكم على هذه المنهجيات؟ كيف نقرّر ما إذا كانت منهجية ما علمية، أعني قادرة على إنتاج المعرفة بصدد موضوع اجتماعي ما، أم لم تكن؟ ما معيار العلمية في هذه الحال؟.

أرى أن السبيل إلى مثل هذا التمييز هو الفلسفة وتاريخها. فمن الوظائف الرئيسية للفلسفة تحديد معايير الموضوعية والعلمية عبر تحديد طبيعة كل من الذات والموضوع وتحديد العلاقات الأنطولوجية والايستيمولوجية بينهما. ويبدو لي أن تطور الفلسفة يشير بوضوح إلى أنه ثمة شرطان فلسفيان أساسيان لكون منهجية ما علمية، وهما: الإدراك المنهجي لمادية الموضوع، والإدراك المنهجي لجدلية العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المدروس. وأعني بالشرط الأول الإدراك المنهجي لكون الموضوع لا مجرد حشد من الظاهرات، وإنما كونه شبكة من الآليات والبنى والسيرورات الموضوعية التي تنتج الظاهرات علّياً. وأعني بالثاني الإدراك المنهجي للعلاقات الجدلية التي تتمثل في الوحدة العضوية القائمة في المنهجية العلمية بين التنظير والتجريب، وفي الوحدة العضوية القائمة بين منهج الاستقصاء وسيرورة الاكتشاف، وفي الطبيعة الجدلية لتطور النظرية العلمية.

ولا أريد الخوض هنا في تفصيلات هذين الشرطين ولا في غيرها من شرائط العلمية في منهجيات الدراسة، ولكن ما أود قوله هنا هو أن هذا الإدراك الفلسفي

لمادية الموضوع وجدليته يقود حتماً في حقل الدراسات الاجتماعية إلى اعتبار القاعدة الاقتصادية، أعني مجمل علاقات الإنتاج ومجمل قوى الإنتاج، هي الأساس في تحديد ظاهرات المجتمع وفي تفسيرها. فهو يقودنا إلى اكتشاف أن الظاهرات السياسية والأيدولوجية والفكرية لا تفسر ولا يمكن فهمها بدلالة ذاتها، وإنما تقودنا محاولة فهمها وتفسيرها بالضرورة إلى خارجها، إلى القاعدة المادية الاقتصادية للمجتمع. وعلى سبيل المثال، فإن التصور المثالي المحض الذي انطلق منه الفيلسوف هيجل قاده بصورة طبيعية إلى اعتبار الظاهرات والبنى السياسية والفكرية هي الأساس في بنية المجتمع، فكان أن فسرها بدلالة ذاتها وفسر المجتمع كله، بما في ذلك بناء المادية والاقتصادية، بدلالاتها^(٩). أما نقاده من الفلاسفة الألمان الشبان، الذين نشطوا بعيد موته في نهايات النصف الأول من القرن التاسع عشر، والذين كانوا ذوي نزعات مادية واضحة، فقد دفعهم إدراكهم لمادية المجتمع وجدليته إلى نقد نظرية هيجل في الدولة والدين وإلى رفض تفسيراته المثالية وقلبها رأساً على عقب، بحيث أضحت العلاقات المادية في المجتمع هي الأساس لتفسير جميع البنى الاجتماعية والظواهر الإنسانية^(١٠).

وفي ضوء ذلك كله، أعني في ضوء اتباعنا المنهجية المادية الجدلية التي تقود إلى اعتبار منظومة علاقات الإنتاج وقواه هي القاعدة والأساس في المجتمع البشري من حيث إنها هي التي تحدد في النهاية طبيعة المستوى السياسي والمستوى الأيدولوجي والمستوى الثقافي، - أقول: في ضوء ذلك، تبرز الأسئلة الآتية في أذهانتنا:

* هل تنبع المؤسسة التربوية . الإعلامية في العصر الحديث بصورة مباشرة من مقتضيات القاعدة الاقتصادية؟

* ما العلاقات البنوية التي تربط هذه المؤسسة بكل من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج؟

(٩) انظر:

Hegel, Philosophy of right, Oxford University Press, London (1973).

(١٠) انظر مثلاً:

a- Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Routledge and Kegan Paul, London (1969).

b- David Mcellian, Marx before Marxism, Penguin, London (1972).

- * ما دور هذه المؤسسة في عملية إعادة إنتاج شروط الإنتاج؟
- * من ثم، كيف ترتبط بكل من السلطتين السياسية والآيديولوجية؟
- * كيف ينمكس نمط الإنتاج السائد على شكل المؤسسة التربوية . الإعلامية ومدى استقلالها عن غيرها من المؤسسات؟
- * كيف تسخر الطبقات والفئات الحاكمة المؤسسة التربوية . الإعلامية لإبقاء هيمنتها على المجتمع قائمة؟. سأحاول أن أجيب عن هذه الأسئلة باختصار في بضع نقاط يمكن أن تشكل إطاراً لدراسة شاملة في هذه الموضوع.

تاريخية المؤسسة التربوية . الإعلامية

ينبغي التنبيه إلى أن المؤسسة التربوية لم تكتسب استقلالها الذاتي النسبي إلا في الحقبة الحديثة، أعني في الحقبة الرأسمالية من تاريخ البشرية. ففي الحقب ما قبل الرأسمالية، لم يكن لهذه المؤسسة وجود بالمعنى الصحيح، وإن كانت وظيفتها الاجتماعية موجودة بطبيعة الحال. لكن هذه الوظيفة كانت تؤدي عبر وحدات الإنتاج ذاتها، أعني عبر العائلة والمشغل والوحدة الزراعية والعشيرة، من جهة، وعبر المؤسسة الدينية من جهة أخرى، سواء أكانت هذه المؤسسة منفصلة عن الدولة أم جزءاً منها. وكانت هذه الأخيرة تمارس وظيفتها التعليمية على نطاق ضيق لم يكن يتخطى إطار الطبقات العليا وشرائح المثقفين الذين كانوا يخدمون مصالحها (أما المهارات الإنتاجية الأساسية فكانت تكتسب كلياً في وحدات الإنتاج ذاتها). لكنها كانت تمارس وظيفتها التثقيفية الإعلامية على أوسع نطاق ممكن وبأساليب كانت تلائم المستوى المهاراتي والفكري لطبقة الفلاحين.

بيد أن تطور وسائل الإنتاج، مع ما صاحبه من تشعب متزايد لتقسيم العمل الاجتماعي، أدى في الحقبة الرأسمالية إلى انفصال وظيفة التعليم وغيرها من الوظائف الاجتماعية عن كل من وحدات الإنتاج والمؤسسة الدينية وتخثرها في مؤسسة تربوية . إعلامية مستقلة نسبياً، جزء منها مرتبط بالدولة والجزء الآخر تابع للمجتمع المدني. ولم يأت هذا الانفصال بصورة تلقائية وسلمية، وإنما جاء

كنتيجة لصراعات مريرة خاضتها البرجوازية الأوروبية ضد مؤسسات الإقطاع، وفي مقدمتها المؤسسة الدينية التي كانت تشكل محور السلطة الإقطاعية لكون المستوى الأيديولوجي هو المستوى المسيطر في المجتمع الإقطاعي، ووصلت أوجها (أي هذه الصراعات) في الثورة الفرنسية الكبرى في نهاية القرن الثامن عشر. وقد هيمنت البرجوازية الأوروبية منذ ذلك على المؤسسة التربوية. الإعلامية في شقيها العام والخاص وسخرتها لتخدم أغراضها الاقتصادية والأيديولوجية. لكن ذلك لا يعني أن المؤسسة التربوية. الإعلامية في العصر الحديث حلت محل المؤسسة الدينية، كما يظن مثلاً الفيلسوف الفرنسي المعاصر، لوي ألتوسير^(١١). كلا فالذي حصل فعلاً هو أن البرجوازية الأوروبية الناشئة انتزعت الوظائف التربوية. الإعلامية من حضن المؤسسة الدينية، لأن هذه الأخيرة كانت تسخرها لصالح طبقة الإقطاعيين ووفق مقتضيات الاقتصاد الإقطاعي، وأودعتها المؤسسة التربوية. الإعلامية الحديثة الموجهة نحو خدمة مصالح الطبقة البرجوازية واحتياجات المجتمع الرأسمالي الجديد. فلم تسع البرجوازية الأوروبية إلى تحويل المؤسسة الدينية نفسها إلى مؤسسة تربوية. إعلامية تخدم مصالحها، وإنما سعت إلى تجريد المؤسسة الدينية من وظائفها المركزية وسحبها بذلك من موقعها المحوري الذي احتلته في المجتمع الإقطاعي إلى موقع هامشي لا يتعارض مع مقتضيات المجتمع الرأسمالي الناشئ^(١٢). ومن جهة أخرى، فإنها سعت إلى بناء مؤسسات جديدة أنيط بها أداء الوظائف التي انتزعت من المؤسسة الدينية. وبحكم ذلك، أخذت هذه الوظائف تؤدي أدواراً اجتماعية أخرى غير تلك التي كانت تؤديها في المجتمعات ما قبل الرأسمالية. فما هذه الوظائف والأدوار؟

الوظائف الاجتماعية للمؤسسة التربوية. الإعلامية في العصر الحديث
إذا نظرنا إلى تركيبة المؤسسة التربوية. الإعلامية في المجتمعات الرأسمالية

(١١) انظر:

Louis Althusser, Lenin and Philosophy, op.cit.

(١٢) انظر مثلاً:

Norman Hampson, The Enlightenment, Penguin, London (1984).

الحديثة المتقدمة من منظور عملية الإنتاج المادي ذاتها، بدا واضحاً أن التوجه العام لهذه المؤسسة وسياساتها وبرامجها التنفيذية ونسق أدائها ترتبط جميعاً ارتباطاً وثيقاً بعملية الإنتاج وتلبي حاجات عامة أساسية لهذه العملية. فالحق أن هذه المؤسسة تعمل على إنتاج شرط اجتماعي أساسي من شروط الإنتاج المادي الرأسمالي، وهو المهارات والكفاءات والكوادر على اختلاف أنواعها وأهدافها. وكما تعلمون، فإن هذه المهارات تشكل محور قوى الإنتاج في المجتمع، وتحدد علاقات الإنتاج، والبناء الاجتماعي برمته. وبالنظر إلى المستوى المعقد والمتطور الذي وصل إليه العمل وتقسيم العمل في المجتمع الرأسمالي الحديث، بات من الضروري فصل العملية التربوية. الإعلامية عن وحدات الإنتاج ذاتها وتزويد القوى العاملة والمنظمة بعدد من المهارات التي تفرضها المهارات الإنتاجية المباشرة، والتي تسبق من ثم تلك المهارات المباشرة. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية لبناء مؤسسة تربوية. إعلامية متشعبة ومستقلة عن وحدات الإنتاج والمؤسسة الدينية.

ههنا، في هذا التصور الوصفي البديهي بعض الشيء، يكمن مفتاح حل المعضلة النظرية المتعلقة بمنبع المؤسسة التربوية. الإعلامية وماهيتها. ذلك أن مسألة إنتاج المهارات الفنية والتنظيمية في المجتمع تقع ضمن إطار ما يسمى في الأدبيات الاقتصادية والاجتماعية عملية إعادة الإنتاج Reproduction، يعني عملية إعادة إنتاج شروط الإنتاج المادي في المجتمع الرأسمالي. وعلى سبيل المثال، لو توقف إنتاج المهارات الفنية اللازمة لاستمرت عملية الإنتاج المادي لفترة قصيرة من الزمان ثم انهارت وتوقفت. ولو توقف إنتاج أدوات الإنتاج المادي أو استخراج المواد الخام، أو لو اختل التوازن بين إنتاجها وإنتاج السلع الاستهلاكية، لانهارت أيضاً عملية الإنتاج المادي بعد برهة وجيزة أو تأزمت. من ذلك، يتضح أن أي مجتمع يعيد إنتاج شروط إنتاجه المادي في الوقت ذاته الذي يمارس فيه عملية الإنتاج المادي نفسها. ومنه أيضاً يتضح أن جذور المؤسسة التربوية. الإعلامية تكمن في عملية إعادة الإنتاج.

والحق أن عملية إعادة الإنتاج هذه هي في جوهرها عملية اقتصادية، على الأقل في المجتمعات الرأسمالية. وكان أول من لفت النظر إليها بوصفها معضلة اقتصادية

والى مغزاها ومدلولها عالم الاقتصاد الفرنسي كيني Quesnay، الذي عاش في القرن الثامن عشر. أما أول من حل معضلتها في علم الاقتصاد من حيث الجوهر والمبدأ فهو عالم الاقتصاد السياسي الألماني المعروف كارل ماركس، الذي عاش في القرن التاسع عشر. فقد أفرد ماركس لبحث هذه المسألة المجلد الثاني برمته من كتابه المشهور "الرأسمال"، حيث ناقش بإسهاب مسألة تحقيق رأس المال في عملية التبادل والتدوير والكيفية التي يعاد فيها إنتاج رأس المال الاجتماعي على الصعيد الجاهري^(١٢).

ويمكن القول إنّ مسألة إعادة الإنتاج في أي مجتمع هي في النهاية مسألة تجديد قوى الإنتاج وتجديد علاقات الإنتاج. وأعني بقوى الإنتاج كلاً من أدوات الإنتاج المستعملة فعلاً في عملية الإنتاج المادي والمهارات العاملة والمنظمة، بما في ذلك المهارات العلمية والتقنية. أما علاقات الإنتاج فهي علاقات الملكية والاستغلال القائمة بين الطبقات الاجتماعية، بما تتضمنه وما ترتبط فيه من فئات اجتماعية متنوعة. ومع أن مسألة إعادة الإنتاج في المجتمع الرأسمالي بالذات مسألة اقتصادية في جوهرها، إلا أنها تتضمن أيضاً أبعاداً أيديولوجية وسياسية في غاية الأهمية. كيف تتضمن تلك الأبعاد؟

لقد رأينا أن المؤسسة التربوية . الإعلامية تدخل في عملية الإنتاج عن طريق إعادة إنتاج جانب من قوى الإنتاج، وهو الجانب المتعلق بالمهارات والكفاءات والكوادر اللازمة لعملية الإنتاج. وهذا يدفعنا إلى الظن بأنها تدخل أيضاً في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، ومن ثم بأنها تنبع من صميم عملية إعادة الإنتاج. وإذا محصنا النظر قليلاً في هذه المسألة، تبين لدينا أن المؤسسة التربوية . الإعلامية تدخل جوهرياً في إعادة إنتاج الشروط السياسية والأيديولوجية والنفسية لعلاقات الإنتاج، بمعنى أن الكتلة الطبقية الحاكمة (في المجتمعات الرأسمالية مثلاً) تسخر المؤسسة التربوية . الإعلامية وغيرها من مؤسسات البنية الفوقية Superstructure في تجديد سيطرتها السياسية وهيمنتها الأيديولوجية بما يتضمن انصياع المجتمع لمقتضيات

علاقات الإنتاج السائدة.

والسؤال الأساسي في هذا الصدد هو: كيف تمارس الكتلة الطبقية الحاكمة سلطتها، وكيف تحافظ عليها، وكيف تجددتها، وكيف تضمن الديمومة النسبية لعلاقات الإنتاج؟.

والجواب هو باختصار (على الأقل فيما يتعلق بالمجتمعات الرأسمالية المتقدمة): أنَّ التحالف الطبقي الحاكم يمارس سيطرته وهيمنته في المجتمع بصفة أساسية عبر سلطتين وجهازين أساسيين: السلطة السياسية والسلطة الأيديولوجية^(١٤). أمَّا الأولى، فهي مركزية وعضوية الترابط ببعضها، كما إنَّ محورها هو أجهزة القمع والعنف الرسمية في المجتمع. فهي تمارس السيطرة الطبقية بقوة السلاح وباستعمال أدوات العنف، وهي تحدد الموانع والمسموحات في المجتمع بصورة دقيقة ومباشرة على صورة سنن وقوانين ودساتير وأنظمة وتعليمات. وأمَّا السلطة الثانية، فهي في العادة لامركزية. إذ إنَّها تتشكل من عدد كبير من المؤسسات المستقلة ظاهرياً التي لا تتوحد عبر هرم مركزي، وإنما تتوحد عبر أيديولوجيا الكتلة الطبقية الحاكمة. فبرغم تعدد الأهداف المعلنة لهذه المؤسسات وتنوعها وبرغم تباين الفئات الاجتماعية التي تديرها، إلاَّ أنها جميعاً تشترك في خدمة الكتلة الطبقية الحاكمة عن طريق ترسيخ أيديولوجيتها في تربة المجتمع. وفي مقدمة هذه المؤسسات في المجتمعات الرأسمالية المنظورة الحديثة: المؤسسة التربوية، والمؤسسة الدينية، ومؤسسة العائلة، والأحزاب السياسية، ونقابات العمال، والمؤسسة الإعلامية، والمؤسسة الثقافية. والحق أن السلطة الأيديولوجية هذه هي الرديف الأساسي للسلطة السياسية في المجتمع، إذ لا يمكن لأي تحالف طبقي أن يعتمد على سلطته السياسية القمعية وحدها.

مما سبق يتضح بجلاء الجوهر الاجتماعي للمؤسسة التربوية . الإعلامية في العصر الحديث. إنها، كما رأينا أعلاه، واحد من أبعاد السلطة الأيديولوجية في المجتمع، وهي السلطة التي تصوغ السلوك العام وتضمن توجهه بما يخدم مصالح التحالف الطبقي الحاكم وديمومة علاقات الإنتاج السائدة. وبعبارة أخرى، فإن

المؤسسة التربوية . الإعلامية هي واحدة مما أسماها الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير "الأجهزة الأيديولوجية للدولة". بل يمكن القول في ضوء التطورات التاريخية الحديثة إن المؤسسة التربوية . الإعلامية هي محور السلطة الأيديولوجية في العصر الحديث. فهي التي تصنع الأبواب والعقول وتهيئها للدخول في معترك الحياة، وللبقاء في إطار علاقات الإنتاج السائدة، مهما كانت هذه الأخيرة استغلالية وشاذة ومنافية لأبسط قواعد الكرامة الإنسانية. فالحق أن المؤسسة التربوية . الإعلامية لا تكتفي في إنتاج المهارات العاملة والمنظمة، وإنما تنتجها "مؤدجة" بما يضمن إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، بمعنى أن هذه المؤسسة تنتج هذه المهارات على مستويات شتى يكون كل منها مشبعاً بالروح الأيديولوجية المناسبة له وفق مقتضيات التقسيم الاجتماعي للعمل. فهي تكسب كل فوج وكل مستوى من الكوادر التي "تنتجها" من المعلومات والمعرفة والتصورات والاعتقادات والقيم ما يكفي لضمان أدائه في عملية الإنتاج بالاستكانة المطلوبة وضمان تنفيذ ما يتلقاه من أوامر بالحد الأدنى من المقاومة.

هذا إذاً هو المغزى الاجتماعي الحقيقي للمؤسسة التربوية . الإعلامية في العصر الحديث. إنها الأداة التي تضمن إعادة إنتاج الشروط السياسية والأيديولوجية والنفسية لعلاقات الإنتاج، ومن ثم فهي أداة لإعادة إنتاج علاقات الإنتاج نفسها. فهي المسؤولة عن إعادة إنتاج أبعاد أساسية من نمط الإنتاج السائد في تشكيلة اجتماعية معينة، أعني جانباً أساسياً من منظومة قوى الإنتاج ومنظومة علاقات الإنتاج كليهما. لذلك، فإن بنيتها هي انعكاس دقيق لطبيعة التحالف الطبقي المسيطر والمهيمن في المجتمع، وللتوازن الطبقي القائم في المجتمع على صعيد الأيديولوجيا.

خصوصية العملية الإعلامية

عالجنا في البنود السابقة ظاهرة المؤسسات التربوية . الإعلامية في العصر الحديث معالجة مادية جدلية، وقادنا ذلك إلى اعتبارها وسيلة أساسية من وسائل إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، شأنها في ذلك شأن غيرها من الأجهزة الأيديولوجية

للدولة. فهي تساهم في توجيه سلوك الأفراد والجماعات وتصوراتها توجيهاً أيديولوجياً يضمن استمرار الجوهر التاريخي لعلاقات الإنتاج السائدة بينهم رغماً عن التغيرات الكمية والعرضية في المجتمع. ويتعبّر آخر، فإنها تساهم في تشكيل البعد الذاتي لقوى الإنتاج المتنامية بما يضمن استمرار جوهر علاقات الإنتاج السائدة بين الطبقات الاجتماعية.

والحق أن الخوض في تفاصيل عملية إعادة الإنتاج يمكننا من فهم الكيفية التي تكمل بها العملية الإعلامية العملية التربوية. فكما يتضح من البنود السابقة، فقد عالجنا العمليتين التربوية والإعلامية بوصفهما ظاهرة مؤسسية واحدة لكوننا اعتبرنا الثانية مكملّة للأولى واعتبرنا كليتهما من طينة واحدة. والأسئلة التي تتبادر إلى الذهن في هذا المقام هي: لماذا تحتاج العملية التربوية إلى العملية الإعلامية لتكملها بالنظر إلى علاقتهما البنوية بعملية إعادة الإنتاج؟ لماذا تبرز الحاجة إلى مؤسسات إعلامية تردف المؤسسات التربوية؟ ولماذا تكون المؤسسات الإعلامية مستقلة ذاتياً عن المؤسسات التربوية برغم أن العملية الإعلامية مكملّة للعملية التربوية وأن كليتهما من الطينة ذاتها؟

تكمّن الإجابة عن هذه الأسئلة في خصوصية عملية إعادة الإنتاج في الحقبة الحديثة^(١٥). والسمة الأساسية التي تميز عملية إعادة الإنتاج في الحقبة الحديثة (الرأسمالية - الاشتراكية) من تاريخ البشرية هي أنها عملية متنامية بحكم جوهر نمطي الإنتاج الرأسمالي والاشتراكي، وليست بسيطة كما كان الحال في الحقب ما قبل الرأسمالية. ذلك أن الدينامية الاقتصادية الاجتماعية لمجتمعات الحقبة الحديثة تقضي بالضرورة بأن تتنامى قوى الإنتاج باستمرار وبوتيرة متسارعة. ومن هذا المنظور فإن الحقبة الحديثة ثورية بحكم جوهرها.

وترتبط بهذه السمة سمة أساسية أخرى تتمثل في أن عملية إعادة الإنتاج في الحقبة الحديثة عملية متعددة الدورات المتشابكة لكونها متنامية. فهناك دورة رئيسية طويلة الأمد تتعلق بتكوين المهارات والكفاءات الاجتماعية والتكنيكية الملائمة

(١٥) لعل أعظم بحث في عملية إعادة الإنتاج في المجتمع الرأسمالي في القرن العشرين هو:

Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, Monthly Review Press, New York (1968).

أيديولوجياً على شتى المستويات. وهناك دورات قصيرة الأمد تتداخل مع الدورة الرئيسية وتعنى بتطوير هذه المهارات والكفاءات وتعديلها وإعادة ضبطها حسب تغير الظروف المحلية والعالمية وتنامي قوى الإنتاج على الصعد الاجتماعية المختلفة. والحق أن اكتمال الدورة الرئيسية طويلة الأمد واستقرارها يعتمدان جذرياً على الدورات المتعددة قصيرة الأمد. ومن ثم، فإن آليات هذه الأخيرة ووسائلها تكمل آليات الدورة الرئيسية ووسائلها وتتممها. ومن ذلك تنبع العلاقة التكاملية بين العمليتين التربوية والإعلامية. ذلك أن العملية التربوية تشكل وسيلة رئيسية من وسائل الدورة الرئيسية طويلة الأمد لإعادة الإنتاج. أما العملية الإعلامية، فهي وسيلة رئيسية من وسائل الدورات قصيرة المدى واللازمة لاكمال الدورة الرئيسية واستقرارها. لذلك، فهي تكمل العملية التربوية وتضمن فاعليتها في أدائها دورها في عملية الإنتاج.

ويمكن النظر إلى هذه العلاقة على النحو الآتي: ثمة قصور ذاتي في المؤسسات التربوية ينبع من طبيعتها وبنيتها العامة ويمنعها من مواكبة تنامي قوى الإنتاج وما يرافقها من تغيرات اجتماعية. فهو تنام متشابك معقد لا يمكن التنبؤ بحيثياته ووقائعه التفصيلية. لذلك، فثمة شعور دائم في الأوساط التربوية في المجتمعات المعاصرة كافة بالتخلف الدائم للمؤسسات التربوية عن سير الحياة الاجتماعية وتطورها. وهنا تتدخل العملية الإعلامية، الأقل جذرية لكن الأكثر مرونة من العملية التربوية، فتسد هذه الثغرة بأن تعدّل الوعي الاجتماعي وتطوره وتضبطه بما يتلاءم مع التغيرات قصيرة المدى الخارجة عن نطاق تأثير المؤسسات التربوية.

هكذا إذاً تتعاون العمليتان التربوية والإعلامية، المستقلتان نسبياً عن بعضهما، لتجديد عملية الإنتاج في ضوء تنامي قوى الإنتاج وتطورها. فلولا العملية الإعلامية لحادت العملية التربوية عن هدفها الاجتماعي الاقتصادي. كذلك، فلولا ما تتمتع به العملية الإعلامية من استقلال ذاتي عن العملية التربوية، لما تمتعت بالمرونة اللازمة لتعديل أثر العملية التربوية بما يتلاءم مع التنامي السريع لقوى الإنتاج.

إمبريالية الإعلام

في البنود السابقة، اتسمت معالجتنا المؤسسة التربوية - الإعلامية ببعض التجريد، حيث إننا تناولنا مفزاهما التاريخي الاجتماعي من دون تحديد الطبيعة العيانية للتشكيلة الاجتماعية التي تتضمنها أو حدود هذه التشكيلة. وبصورة خاصة، فإننا لم نذكر ما إذا كان الصعيد الذي تمت عليه معالجة هذه المؤسسة هو الصعيد القومي أم الصعيد العالمي. لكن الحقيقة هي أنه كان هناك بالفعل أنموذج اجتماعي شكل أساس المعالجة المذكورة، وإن كان مضمراً، وهو الأنموذج الذي يمثل التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية المتطورة، أعني المراكز الرأسمالية الكبرى (الولايات المتحدة، دول أوروبا الغربية، اليابان، كندا، أستراليا).

والسؤال الذي يبرز هنا هو: كيف تنطبق المعالجة التي أوردناها على الصعيد العالمي؟

وحتى نجيب عن هذا السؤال، يتعين علينا أن ندرك أولاً أن هناك بالفعل نظاماً اجتماعياً عالمياً وأن ندرك ثانياً البنية العامة لهذا النظام ومبدأ ديناميته. ويتكون النظام العالمي من أربعة أنماط من المجتمعات هي: الدول الرأسمالية المتقدمة والدول الرأسمالية المتخلفة والدول الاشتراكية المتقدمة والدول الاشتراكية المتخلفة. وتتأرجح بعض المجتمعات في ما بين هذه الأنماط الأربعة. والمهم إدراكه هنا هو أن هذه الأنماط تترابط معاً بصورة وثيقة تكاد أن تكون عضوية، الأمر الذي يبرر اعتبارها في مجموعها نظاماً عالمياً تحكمه آليات وقوانين واحدة. وبصورة خاصة، فإنه يهمننا معرفة طبيعة العلاقات البنيوية التي تربط المراكز الرأسمالية مع الأطراف المتخلفة. فثمة دلائل عديدة تشير إلى أن تخلف هذه الأطراف هو الوجه الآخر لتقدم المراكز، بمعنى أن الآليات والسيرورات المسؤولة عن تقدم المراكز تعمل في الآن ذاته على "إنتاج" التخلف وإدامته في الأطراف^(١٦). بذلك، فإن هناك علاقات إنتاج واضحة المعالم على الصعيد العالمي تنبع من المراكز وتتخلل المراكز والأطراف معاً. وبصفتها تنبع من المراكز، فمن الواضح أن القوى الاجتماعية المسيطرة في

(١٦) انظر:

Samir Amin, Accumulation on a World Scale, Monthly Review Press, New York (1974).

المراكز هي التي تتحكم بعلاقات الإنتاج العالمية هذه، وهي التي تعتبر مسؤولة عن بقاء هذه العلاقات وتجديدها وإعادة إنتاجها. فهي صاحبة المصلحة الحقيقية في الحفاظ عليها. وهي تحافظ عليها وتعيد إنتاجها بتسخير وسائل وأدوات سياسية وأخرى أيديولوجية، وفي مقدمتها المؤسسات الإعلامية، التي تحاول عبرها التحكم بالبعد الذاتي (الوعي) لقوى الإنتاج على الصعيد العالمي. فالمؤسسات الإعلامية في المراكز الرأسمالية الكبرى موجهة إلى الخارج (المجتمعات الأخرى) بقدر ما هي موجهة إلى الداخل. وهي تتغلغل في المجتمعات الأخرى وتخلق أجهزتها الإعلامية على شاكلتها ومثالها. فالحق أن القوى المهيمنة في المراكز الرأسمالية الكبرى تحتكر الجزء الأكبر من العملية الإعلامية العالمية، بما في ذلك صناعة النبا وبثه وإنتاج البرامج الترفيهية والفنية والثقافية وإصدار الصحف والمجلات والمنشورات المتنوعة وتوزيعها^(١٧). فهي بالفعل تتحكم بهذه العملية وتوجهها وتحدد مساراتها بما يضمن استمرار مصالحها العالمية المتمثلة في النهاية بتوفير شروط إعادة إنتاج علاقات الإنتاج. فعلى الرغم من الاستقلال الظاهري لمجتمعات الأطراف، فإن قوى المراكز الرأسمالية تجد مئة وسيلة ووسيلة للنفوذ إليها والسيطرة عليها والتحكم فيها.

ويتضح معنى إمبريالية الإعلام هذه إذا أدركنا أن رأسمالية الأطراف هي "من النوع الذي تقع شروط إعادة إنتاجه خارج إطاره"^(١٨)، وأن الإمبريالية المحدثه Neo-Imperialism تكمن بالضبط في سيطرة المراكز الرأسمالية الكبرى على هذه الشروط. لذلك تحرص هذه المراكز على احتكار العملية الإعلامية العالمية، التي تشكل شرطاً رئيسياً من شروط إعادة إنتاج علاقات الإنتاج العالمية ووسيلة رئيسية من وسائلها، كما أسلفنا. وبعبارة أخرى، فإن إمبريالية الإعلام تشكل عنصراً أساسياً من عناصر الإمبريالية المحدثه، كما إن التبعية الثقافية (تبعية الأطراف ثقافياً إلى المراكز) تعد سمة أساسية من سمات الإمبريالية المحدثه. فالتبعية الثقافية ليست

(١٧) انظر في هذا المقام:

عصام حماد، نحو ثقافة وطنية معاصرة... نحو مفهوم إعلامي صحيح، الدار الأردنية للثقافة والإعلام، عمان، الأردن (١٩٨٢)، ص: ٢٧-٢٢.

(١٨) هشام غصيب، نحن والفكر المستورد، في: الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية (١٢-١٥ كانون الأول، ١٩٨٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٨٨).

مجرد انعكاس لتفوق ثقافة المراكز على ثقافة الأطراف، كما إنها ليست مجرد نتيجة للتفوق العسكري الاقتصادي للمراكز، وإنما تنبع بصورة حتمية من كل من طبيعة الإمبريالية المحدثه والوظيفة الاجتماعية التي تؤديها مؤسسات الإعلام العالمية. فارتباطهما العضوي مع عملية إعادة الإنتاج على الصعيد العالمي هو الذي يجعل التبعية الثقافية سمة أساسية من سمات الإمبريالية المحدثه.

ويتجلى ذلك في المضمون الأيديولوجي للإعلام العالمي. إذ يسعى هذا الإعلام بكامل وعيه إلى صوغ الذوق العام في البلدان التابعة لا في اتجاه إطلاق الطاقات الإبداعية للأفراد وتوسيع آفاق تطورهم، وإنما في اتجاه خلق حاجات زائفة من أجل توسيع رقعة السوق العالمي وإتمام دورة رأس مال المراكز الكبرى. لذلك، نراه يسعى إلى زرع القيم الاستهلاكية وطمس القيم الإنتاجية، وإلى ترسيخ القيم الفردية الانعزالية على حساب قيم التضامن الجماعي، وإلى إشاعة قيم الإذعان والقبول والاستسلام على حساب قيم الرفض، وإلى نشر التصورات اللاعقلانية وتوكيد التراث اللاعقلاني في التاريخ، وإلى الترويج لقيم العنف والعدوان على حساب قيم التعاون والمحبة، وإلى توكيد قيم الرضوخ والطاعة العمياء على حساب روح النقد الموضوعي والتحليل العلمي. كذلك، فهو يسعى باستمرار إلى تذرية Atomization الوعي الجماعي وترسيخ الأوهام العرقية والعنصرية التي تولد الشعور بالعجز القومي وتساهم من ثم في شل الإرادة القومية الجماعية. فهو يعمل في اتجاه دفع أمم الأطراف إلى احتقار ذاتها وتاريخها والشك في قدراتها الحضارية، الأمر الذي ينمي في صفوفها نزعات التقليد على حساب نزعات الإبداع والابتكار ويعمق فيها روح اليأس والقبول بالأمر الواقع. وهو لذلك كله يلجأ إلى استعمال الأحابيل الذكية لتزييف التاريخ وصورة العالم، والتحكم من ثم في الوجدان الشعبي والذوق العام.

خاتمة انتقالية

نخلص إلى نتيجة مفادها أن الإعلام العالمي لا يشكل تهديداً كبيراً للاستقلال الوطني في البلدان التابعة حسب، وإنما يشكل أيضاً آلية رئيسية من آليات تبعية هذه

البلدان للمراكز الرأسمالية الكبرى بالنظر إلى وظيفته الاجتماعية وطبيعة هيمنة هذه المراكز. فهو، في سعيه إلى توجيه السلوك والذوق العام في هذه البلدان بما يخدم مقتضيات التراكم الرأسمالي في المراكز، إنما يعمد إلى تذرية الوعي الوطني، وحرف التغيير الاجتماعي عن مساره الطبيعي النابع من الحاجات الداخلية للتنمية الحضارية، وطمس روح الإبداع الحضاري، وإضعاف فاعلية قوى الإنتاج الوطنية وتوجيهها نحو خدمة مقتضيات التراكم الرأسمالي في المراكز الكبرى بدلاً من أن توجه إلى سد الحاجات المادية والثقافية والروحية للمجتمع المعني.

ولكن، وبعد هذا التحليل، لا بدّ أن يبرز السؤال الملح الآتي: ما السبيل إلى مجابهة هذا الإعلام العالمي الذي يهدد استقلالنا الوطني وتطورنا الحضاري؟ ما الإعلام البديل المطلوب؟

من الواضح أن الإجابة الوافية عن هذا السؤال المصيري لا تعالج في دراسة أو دراستين من هذا القبيل، وإنما تستلزم بذل جهود جماعية مكثفة على الصعيدين النظري والعملي كليهما. لذا نكتفي بالقول هنا إنّ الإعلام البديل المطلوب ينبغي أن يكون إعلاماً تصنعه قوى وطنية تدرك بعمق طبيعة المرحلة التاريخية التي تمر فيها الأمم التابعة، وتدرك جيداً مهمات النهوض الحضاري التي تستلزم هذه المرحلة تحقيقها، ومن ثم أن يكون إعلاماً يعزز القيم والمواقف والأفكار وأنماط السلوك والاتجاهات الوطنية التي تصب في اتجاه تحقيق هذه المهمات.

الفصل الثالث

بحثنا عن الديمقراطية

"في معرض نقدنا الفكر العربي المعاصر"

الغريق والقشة

إن الغريق، بحكم وضعه الحرج، يلجأ إلى تبسيط الأمور بصورة كاريكاتيرية، فيتشبث بقشة. ونحن العرب، كالغريق (أو ربما بوصفنا نعيش في محنة كمحنة الغريق)، نبسط أوضاعنا إلى حد المهزلة. فتارة نتشبث بقشة ما نظنه يمثل العقيدة التي بزغت في صورتها شمس حضارتنا الغابرة، مع أنه في واقع الحال ليس أكثر من أنموذج أجوف يعكس خواءنا الحضاري؛ وطوراً نتشبث بقشة ما نظنه الاشتراكية، في حين أنه في أغلب الأحيان ضرب من الاحتكار والاستبداد الشرقي لا أكثر؛ وتارة أخرى نتشبث بقشة أنموذج غربي مستورد أفرغ من محتواه وأهدابه وحوله، متوهمين في ذلك كله أن خلاصنا في عالمنا المعقد هذا ينبع في تمامه من هذا الأنموذج الجاهز أو ذاك.

عبادة الأصنام

ثم إننا بدأنا في الآونة الأخيرة، في سعيينا الدؤوب إلى مزيد من القش والهباء، نتمسك بقشة جديدة برزت مؤخراً على سطح الإعلام العربي، وهي قشة الديمقراطية. فبدأنا نردّد نغماتاً قديماً قديماً مفاده أن لا خلاص لأمتنا العربية مما تعانيه من تخلف وتبعية وفرقة وعنف عشوائي إلا بالديموقراطية، وذلك من دون تمحيص نظر ولا تدقيق بصر في معنى الديمقراطية ومبادئها ومقوماتها التاريخية. فهي في قاموسنا العربي المبجل لفظة جديدة جميلة أخرى أفرغناها من محتواها لننصبها صنماً نعبده ونبجله، وربما نذرده يوماً، كما فعل أجدادنا في الجاهلية بأصنامهم التي صنعوها من التمر. أجل، نحن أمة العروبة التي دخلت

التاريخ من أوسع أبوابه، بتحطيم أصنامها ودوسها بسنابك خيول فرسانها. ها نحن نلخص مأساتنا المتشعبة، التي تتداخل وتتشابك بل وتنصهر فيها تناقضات التاريخ وتياراته جميعاً، في لفظة واحدة، في عصا العصر السحرية: الديمقراطية.

الخطاب العربي المعاصر

ولا عجب في صدور ذلك عنا. فهذا النمط من التفكير الصنمي هو ما تميّز به الخطاب الثقافي العربي منذ أمد بعيد، منذ ما قبل إرهابات النهضة العربية الحديثة بعقود، وهو ما يميّز منهجية التفكير العربي الحديثة حتى يومنا هذا. فهو يطبع المثقف العربي النمطي بطابعه الخاص الذي يقف حائلاً بينه وبين المنهجية العلمية الموضوعية، والذي يتخطى في كثير من الأحيان الفروق الأيديولوجية القائمة بين الفئات المختلفة التي تشكل طبقة المثقفين العرب المعاصرة. من ثم، فلا بد أن هذا الداء المستفحل في الخطاب العربي المعاصر يعكس علة موضوعية في البنية الأساسية للمجتمع العربي من حيث علاقاته الداخلية وارتباطاته الخارجية، ولا بد أنه يعكس أيضاً علة مزمنة مستديمة في البنية الثقافية العربية، تستلزم إزالتها ثورة ثقافية جذرية إلى جانب الثورة الاجتماعية العامة.

محنة الخطاب العربي المعاصر

الخطاب العربي المعاصر "يتقه" الفكر والأفكار، مهما بلغت أهميتها وبلغ نبيلها. فهو (أولاً) يجردُها (أي الأفكار) من واقعيّتها بتجريدِها من تاريخيّتها وماديتها اللتين تجعلان منها صورة عقلانية لقلب الواقع. وهو (ثانياً) يفرغ الفكرة من محتواها المتشعب فيحيلها مجرد أنموذج تجريدي خاو يؤدي وظيفة الوهم الأيديولوجي لا أكثر. وهو (ثالثاً) لا يتعامل مع الواقع عبر ما ينتجه من مفهومات تعكس بنى الواقع، وإنما يتعامل مع هذه النماذج الخاوية وكأنها الواقع. فهو ينشأ في الوهم في كل لحظة من تاريخه، مستيضاً به عن الواقع الحي. وهو يمارس نوعاً من المثالية الفجة باعتباره المفهوم المجرد ليس أداة يستنطق بها الواقع، وإنما باعتباره إياه حقيقة

الواقع التي يقيس بها عناصر الواقع وصوره. وهو (رابعاً) ينزع إلى التهويل المطلق، فيبلغ حماسه للفكرة حد أن يرفعها إلى مصاف الإله المخلص، فيجرد بذلك الأفكار الأخرى من قيمتها الذاتية ويحيلها مجرد كواكب سيارة تستمد نور قيمتها من شمس الفكرة المؤلهة. إنه إذاً خطاب مسياني Messianic (نسبة إلى المسيح، المخلص لدى العبريين القدماء والمسيحيين الأوائل) يتمحور حول فكرة الخلاص المطلق، ومن ثم فهو ينتمي إلى فكر ما قبل الثورة العلمية، تلك الثورة التي نسفت المبرر المعرفي للخطاب المسياني من أساسه.

وهو (خامساً) يكره التحديد بطبعه، فيلجأ في العادة إلى تضخيم الفكرة بعد تعريفها من محتواها حتى تفقد معالمها وحدودها، فتفقد معناها المحدد وصلتها بالواقع. فحين يتناول الديمقراطية مثلاً، فإنه يتناولها في المطلق، ولا يحدد نوع الديمقراطية المقصود، ولا إمكاناته في المجتمع العربي المعاصر، ولا طبيعة الفئات الاجتماعية التي تصبو إلى تحقيقه وترفع راياته بالفعل. كما يصمت عن التناقضات الجلية التي تنخر جسد ثلة من ألوان الديمقراطية والتي تجعلها تتعايش مع أقسى أنواع الاستغلال والاعترا ب والشقاء (مثلاً الديمقراطية الإغريقية والرومانية والأمريكية الحديثة). فتراه يوهم الجماهير العربية بأن خلاصها من العبودية والتبعية والاستغلال إنما يكمن في عصا سحرية تنتظر من يؤمن بها من الزعماء العرب: الديمقراطية. وبدلاً من أن يبرز قضية الديمقراطية بوصفها بعداً من أبعاد المحنة الحضارية المتشعبة الأبعاد التي تمر بها الأمة العربية، فإنه يختزل هذه المحنة بكل حيوتها وتشعبها وتعقدها إلى تصويره الهزيل للديموقراطية. إنه بحق خطاب اختزالي في صميمه.

لذا نراه يصمت عن مثل الأسئلة الآتية: كيف تتحقق الديمقراطية وتثبت في المجتمع؟ هل تتولد فعلاً نتيجة حوار بين المثقفين والمسؤولين؟ هل تتولد نتيجة القناعات الشخصية للزعماء؟ أم هي عملية تاريخية موضوعية طويلة الأمد تنبع من نضال الشعب المشروط تاريخياً؟ وهل يعني تحقيق الديمقراطية في المجتمع (على فرض أننا نعرف ما المقصود من هذه اللفظة) زوال التبعية والتخلف والظلم

والاستغلال في أشكالها المتعددة؟ هل إن الديمقراطية هي فعلاً السلاح الكافي لتحقيق مطالب الشعوب العربية وأمانها؟ إن الخطاب العربي المعاصر يصمت عن ذلك، فيردد مثلاً على لسان علي محمود عمر: "إن مشكلة الديمقراطية تمثل الآن ما يشبه الروح في الحلق وإن حلها يمثل قوة الحياة وعودة الروح للملايين الجماهير العربية"^(١). وتراه يردد على لسان المشاركين في ندوة "إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي" التي عقدت في الرباط في ١٧-١٥ نوفمبر ١٩٨٠: "أجمع المشاركون على محورية قضية الديمقراطية وموقعها الحاسم في العملية النضالية لتحقيق أهداف الأمة العربية في التحرر والتقدم المجتمعي، وعلى دورها المركزي في بناء القاعدة الشعبية. كما اعتبروا أن الديمقراطية شرط مصيري لتحقيق وحدة التراب العربي ووحدة الأمة العربية"^(٢). (كذا^(٣)).

وكذلك: "أجمع المشاركون على رفض التضحية بالديمقراطية بحجة مقتضيات التنمية الاقتصادية، وأكدوا مشاركة الجماهير في التنمية وإنجازها في إطار من الحريات الفردية والجماعية وبالارتكاز على سيطرة الأمة العربية على مواردها الطبيعية"^(٤).

وأيضاً: "رأى المشاركون أن للديمقراطية دوراً حاسماً في تجديد النهضة العربية وإطلاق كل طاقات الخلق والإبداع للأمة العربية وإحياء تراثها من منظور علمي"^(٥).

وأخيراً وليس آخراً: "ساد التدخلات تساؤل ورغبة يتعلّقان بالبحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسمى للتوفيق بين واقع التعدد والتنوع، وبين الالتزام بأهداف التحرر الوطني والتوحيد القومي والتقدم الاجتماعي"^(٦). وهذا ليس سوى محاولة للمواءمة بين الآلهة القديمة (آلهة الستينيات) والآلهة الجديدة.

ومع ذلك... ومع ذلك كله، فإننا، نحن العرب، جادون بالفعل في البحث عن

(١) علي محمود عمر، حركة التحرير العربية، إلى أين؟، دار المسيرة، ١٩٧٩، ص (٢١٧).

(٢) مذكور في: الدكتور محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، دار الطليعة في بيروت والمركز الثقافي العربي في الدار البيضاء، ١٩٨٢، ص (٩٠).

(٣) المصدر ذاته.

(٤) المصدر ذاته.

(٥) المصدر ذاته.

الديموقراطية قلباً وقالباً.

كيف السبيل إلى التوفيق بين هذا وذاك؟ كيف السبيل إلى "تحجيم" مفهوم الديمقراطية في وطننا العربي، وتعيين حدوده، وإزالة هالة الصنمية والقدسية عنه، ومن ثم تحديد دور الديمقراطية في حركة التحرر الوطني العربية المعاصرة؟.

مادية الديمقراطية

قلنا إننا نبحث عن الديمقراطية قلباً وقالباً. لكنه ينبغي التأكيد أنه ليس من شأن الفرد المفكر أن يبحث عنها قلباً. فهذا من شأن الطبقات الاجتماعية، تلك البنى الاجتماعية المتصارعة معاً التي تقفل فعلها الظاهر عبر الأفراد (بوصفهم بؤراً اجتماعية) والعلاقات الاجتماعية القائمة بينهم. يكفي الفرد المفكر إذاً في فعله الثقافي النظري أن يبحث عنها قالباً، أعني أن يبحث عن معناها الدفين في عمق أشواق كل واحد منها، مزيلاً بذلك عن مفهومها الشائع ما يحيط به من حجب وهالات صنمية واغترابية.

وينبغي التأكيد أيضاً أن معنى الديمقراطية لا يتحدد عبر التعريفات المجردة العامة، كأن نقول مثلاً: إن الديمقراطية هي "حكم الشعب لذاته"، أو إنها "مشاركة الجماهير في الحكم وصنع القرارات العامة"، أو إنها "الآلية الحرة التي تمارس بها الجماهير سيطرتها على الدولة". هذه تعريفات خاوية لفرط عموميتها، ويتعين من ثم أن تأتي في نهاية البحث لا في أوله. أما الطريقة المثلى في سبر أغوار المعنى الحقيقي للديموقراطية، ومن ثم في استيعاب مضمونها الحي نظرياً وعملياً، فهي، في يقيني، دراسة اللحظات الحاسمة في تاريخ الديمقراطية، أعني دراسة الأنظمة الاجتماعية، الموسومة بالديموقراطية من جانب الجماعة العلمية العالمية، دراسة بنيوية مفصلة تأخذ على عاتقها بيان سماتها الرئيسية، والكشف عن مقوماتها الاجتماعية، ومن ثم حدودها التاريخية.

وأول ما ينبغي إدراكه في هذا المقام هو مادية الديمقراطية، ومن ثم ضرورة تحديد الشروط الاجتماعية في أي فهم حقيقي للديموقراطية. فالديموقراطية

لا تنبع من رغبات ذاتية لبعض الأفراد أو جلهم، ولا هي وقف على عرق مميز. كذلك، فإنها لا تنبع من نظام أخلاقيات أو عقيدة يقال إنهما منزلان من مصدر غيبي لا يرقى إليه العقل البشري. كلاهما إمكانية الديمقراطية إنما تنبع من شروط مادية اجتماعية محددة صنعتها أجيال مشروطة تاريخياً تحت ضغط ضرورات مادية اجتماعية معينة. فالأمر ليس أمر هذا العرق أو ذاك، كما ادعى ويدّعي عقائديو الغرب ومنظروه وسياسيوه (ابتداءً بغويينو، ومروراً بسيسيل رودز وونستون تشيرتشيل، ووصولاً إلى رونالد ريفان وجورج بوش وأرييل شارون وإسحاق شامير). كذلك، فإن المسألة ليست مسألة هذه العقيدة أو تلك، إلا من حيث كون العقيدة بعداً من أبعاد تراث تاريخي فاعل في اللحظة الحاضرة بفعل ماديتها التاريخية. ذلك أنه ثمة مقومات اجتماعية موضوعية تحدد إمكانية الديمقراطية بتحديد طبيعة الطبقات الاجتماعية السائدة، وعلاقاتها الداخلية والخارجية، ودرجات نضجها وهيمنتها، ومثلها العليا ومطامحها، وأنماط سلوك الأفراد الذين "ينتمون" إليها. وهذا ما يبينه جلياً المؤرخ الإنجليزي المعروف، بيرى أندرسون Perry Anderson. في دراسته المقومات المادية للمجتمعات الأوروبية القديمة، وجوهر الكيفية التي انتقلت بها هذه المجتمعات من نمط الإنتاج العبودي إلى نمط الإنتاج الإقطاعي^(١). إن دراسة أندرسون هذه فهي دراسة قيمة وكاشفة تستحق أن يطلع عليها القارئ العربي الجدي وأن يستعمل مفهوماتها وأنماطها الفكرية العميقة في فهم تاريخه وحاضره والمفلف بحجب كثيفة من الأوهام الأيديولوجية. فهو يستند في دراسته هذه إلى منهجية علمية عميقة يرتبط فيها التنظير المتناسك والدقيق (دقة التنظير الألتوسيري Althusserian) بالأدلة والبيانات التاريخية ارتباطاً جديلاً مكيناً، بحيث لا يفرق المرء عند استعمالها ولا يتيه في خضم من الأدلة المتنافرة والمبهمة المعنى، وفي الآن ذاته لا تشكل المفهومات النظرية المستعملة قيوداً تشوه الواقع وتحشره بين ثناياها الضيقة، وإنما تشكل مرشداً يقود الباحث إلى المعرفة الحقيقية، النظرة والمنظمة.

(١) انظر:

Perry Anderson, Passages from Antiquity to Feudalism, New Left Review Edition, London (1978).

بحثنا عن نهج دراسة

وفي معرض بحثنا عن نهج دراسة للديموقراطية أو غيرها من الظواهر الاجتماعية والتاريخية، تلفت النظر إلى أنه ليس ثمة سؤال حقيقي لا ينطوي على إطار نظري. ذلك أن معنى السؤال ومفراه ينبعان بحكم ماهيتهما الجدلية من إطار نظري محدد، وإن كان مستتراً في أغلب الأحيان. بذلك، فإن تحديد نمط الأسئلة التي يستلحق بها الباحث موضوعه لهو في واقع الحال تحديد للإطار النظري الذي ينطلق منه الباحث. فسر البحث إنما يكمن فيما ينطوي عليه من أسئلة. وكلما غالى الباحث في إخفاء أسئلته وحجبها بالتعقيدات الفنية والمفاهيمات الأكاديمية المبهمة عن أنظار القارئ، ازداد احتمال أن يكون بحثه أيديولوجياً، لا علمياً. فعلمية البحث أو أيديولوجيته إنما تتجلى في نمط الأسئلة المطروحة.

فما هو إذاً نسق الأسئلة الذي ينطوي عليه نهج الدراسة الذي يبلور التبصرات المذكورة في البند السابق، وفي مقدمتها ما قلناه بصدد مادية الديموقراطية وتاريخيتها وجوهرها الاجتماعي؟

إذا أخذنا الديموقراطية الأثينية، وهي أقدم الديموقراطيات في تاريخ البشرية، موضوعاً عيانياً لبحثنا، اعتمدنا أسئلة كالاتية محوراً منهجياً للدراسة:

* ما نمط الإنتاج الذي كان سائداً في الحضارة الإغريقية الكلاسيكية؟

* ما الماهية المادية الاجتماعية للحضارة الإغريقية الكلاسيكية؟

* ما السمات الرئيسية والميزة للديموقراطية الأثينية؟

* كيف (ولماذا) تميّزت أثينا، مهد الديموقراطية، عن غيرها من المدن الإغريقية، التي لم يَرَقْ أي منها إلى مستوى أثينا، لا من حيث شمول ديموقراطيتها ولا من حيث عمق إنتاجها الحضاري وسطوعه؟

* ما الدور الذي أداه التوازن الطبقي في أثينا في إرساء دعائم الديموقراطية؟ وما الشروط المادية (مثل موقع أثينا الجغرافي، وهيمنتها التجارية، ونوعية فائض إنتاجها) لذلك التوازن؟

* ما الدور الذي أداه نمط الإنتاج العبودي، الذي قامت على أساسه الحضارتان

الإغريقية والرومانية، في تحديد مفهوم الحريات الديمقراطية في أثينا، ونمط التناقضات التي قوضت أركان الديمقراطية الأثينية^٩.

بيد أن طرح المسألة على هذه الصورة العلمية الجافة بعض الشيء، التي تهدف إلى الكشف عن السر المادي وراء المظهر الأخاذ، لا يعني البتة أننا نقلل من شأن الديمقراطية الأثينية أو جمال مفهومها وبنيتها الداخلية، ولا أهميتها ومفزاها بوصفها شاهداً تاريخياً حياً على نبل الذات البشرية وشوقها الجوهرى إلى الحرية، ولا التقليل من دورها التاريخي العظيم بوصفها حافظاً طويالاً كونياً. كلا فتحن لا ننكر الدور الأساسي الذي أداه مثاليها في بناء مفهوم الديمقراطية الليبرالية الحديثة (النموذج البريطاني، والهولندي، والفرنسي، والأميركي)، بل ولا ننكر دوره في تصور (وبناء) الديمقراطية الاشتراكية. كما إننا لا ننكر أثره الحاسم على الفكر الأوروبي الحديث؛ أو، على الأقل، عمالقة هذا الفكر العظيم. ألم يعتمد الفيلسوف هيجل في كتاباته المبكرة (اللاهوتية) مثلاً اجتماعياً أعلى، وأداة نظرية طويالاً لنقد مجتمعه وفهم الثورة الفرنسية^(٧)؟ ثم، ألم يشكل هذا المفهوم الأساس اللاواعي للتصور المثالي الذي وضعه ماركس في شبابه (قبل أن يفدو ماركسياً) للمجتمع الاشتراكي^(٨)؟

نعم! إننا لا ننكر ذلك البتة. فتحن ندرك جيداً البعد الرومانسي لذلك النظام السياسي الفذ (الديموقراطية الأثينية). لكن إدراكنا هذا لا يعمينا عن نقائص المجتمع الذي أفرز ذلك النظام، ولا عن تناقضاته التناحرية الداخلية، ولا عن قسوته الطبقة، ولا عن نسبيته التاريخية. فتحن ندرك أيضاً أن صرح الحرية المميز الذي انطوت عليه هذه الديمقراطية لم يكن معلقاً في الهواء، وإنما قام على قاعدة من العبودية المطلقة المميزة أيضاً. نحن إذاً بهذه المنهجية لا نكشف السر المادي وراء الديمقراطية الأثينية مثلاً لإدانتها، وإنما نموضعها مادياً في دق التاريخ لإعطائها حقها، لا أكثر ولا أقل.

(٧)

George Lukacs, The Young Hegel, Merlin Press (1975).

(٨)

Karl Marx, Early Writings, Penguin (1974).

شروط الممارسة العلمية

إننا ندرك تمام الإدراك أن بعض القراء قد يعترضون على صيغة الأسئلة المطروحة أعلاه، وقد لا يرون أي مبرر منطقي لطرحها. لكنني أعتقد بصدق أن هذا النسق من التساؤل (المادي) هو ضرورة تقتضيها "علمية" التفسير الذي نصبو إليه وموضوعيته، من حيث إن الإدراك المنهجي لمادية الموضوع هو شرط جوهري من شروط المنهجية العلمية ذاتها، وإن التجريب، الذي يشكل بعداً جوهرياً من أبعاد المنهجية العلمية، يفقد مبرره المنطقي في غياب هذا الشرط. فالبدائل الوحيدة لهذا النسق المادي العلمي من الاستنطاق هي الغيبية والمثالية والمادية الميتافيزيقية الفجة؛ وهي جميعاً بدائل قَبْلِيَّة a priori الطابع، وليست في حاجة إلى منهجية علمية خاصة لدراسة التاريخ وإنتاج المعرفة بصدده. فهي تلجأ، باعترافها وبحكم افتراضاتها، إلى طرق أخرى غير المنهجية العلمية التاريخية من أجل بناء تصور لها للتاريخ. وعلى سبيل المثال، فإن البديل الغيبي "يفسر" مهابة البناء الثقافي الإغريقي باللجوء إلى مفهوم "المعجزة"، فيقول بأن هذه المهابة هي معجزة حَبَّت الآلهة به الأمة الإغريقية لغاية في نفوس هذه الآلهة يعجز العقل عن معرفتها. وهو بذلك ينفي الحاجة إلى دراسة علمية بممارسة منهجية عقلانية استنطاقية يرتبط فيها التنظير بالتجريب ارتباطاً جدلياً مكيناً. فلما كان منطق التاريخ، إن كان له منطق، نابهاً من عقل الآلهة ومزاجها، اللذين لا يرقى إليهما العقل البشري، فليس في مقدور الإنسان من حيث المبدأ معرفة منطق التاريخ. بذلك نرى أصحاب البديل الغيبي يلجأون في العادة إلى الاستكانة النظرية والاستسلام الذهني أو إلى طرائق وطقوس لاعقلانية (صوفية وسحرية وما شابه ذلك) للنفاذ إلى "الجوهر اللاتاريخي" للتاريخ عن طريق الارتقاء الحدسي إلى مزاج الآلهة.

أما البديل المثالي، الذي وصل إلى أوجه في الفيلسوف الألماني العظيم هيغل، والذي عبر عنه بوضوح رائد فلسفة الظاهراتية Phenomenology إدموند هوسرل في مقالته الموسومة "الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي"^(٩) -أما هذا البديل، فهو لا

(٩)

Edmund Husserl, Phenomenology and the Crisis of Philosophy, trans. Quentin Lauer, Harper (1965).

يرى أي غرابة في مهابة البناء الحضاري الإغريقي بالنظر إلى هزالة القاعدة المادية المباشرة، أو على الأقل لا يرى ما يستلزم البحث في علاقة هذا البناء بتلك القاعدة. فالحق أنه لا ينظر إلى هذا البناء على أنه من صنع البشر بلحهم ودمهم، وإنما ينظر إليه على أنه مظهر من مظاهر العقل (الروح) المطلق، أو قل مرحلة عليا من مراحل تطور العقل المطلق. وعليه، فإن هذه المهابة الحضارية تنبع من ذاتية العقل المطلق، ومن ثم فإن مشكلة تفسيرها لا تكمن في ذاتها ولا في علاقاتها الواقعية، وإنما تكمن في العقل المطلق. لكن معرفة العقل المطلق (وهي في النهاية معرفة العقل المطلق لذاته) لا تستلزم منهجية علمية تستنطقه من الخارج، وإنما تكمن في العملية المثالية الجدلية التي بها يفصل العقل المطلق ذاته في التاريخ.

وأخيراً وليس آخراً، فإن البديل المادي الميتافيزيقي لا يأخذ بعين الاعتبار خصوصية العلاقات الإنسانية الاجتماعية ولا استقلاليتها الذاتية النسبية ولا تميزها الكيفي عن العلاقات المادية الفيزيائية المحض، وإنما يعتبرها مجرد مظهر سطحي، مجرد إفراز عرضي فائض، للتفاعلات والعلاقات البيولوجية والفيزيائية والكيميائية. بذلك فإنه ينفي ضرورة تواجر منهجية علمية خاصة لدراسة التاريخ والعلاقات الاجتماعية وينظر إلى التاريخ في النهاية على أنه فرع من فروع البيولوجيا أو الفيزياء. فهو لا يكتفي بنفي مادية الموضوع، وإنما ينفي وجود الموضوع في حد ذاته، وذلك باسم مادية بيولوجية أو فيزيائية فجّة هي في الواقع مادية ميتافيزيقية (انظر في هذا المضمار نقد هوسرل لهذا النمط من المادية في "الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي"). وبنفيه الموضوع، فإنه بطبيعة الحال ينفي الحاجة إلى منهجية علمية خاصة لدراسته. والحق أن هذا البديل يؤدي في النهاية إما إلى عرقية (هتلر ومن لف لفه)، وإما إلى الاعتقاد باستحالة فهم التاريخ واستيعاب ظواهره علمياً لاستحالة استنتاجه بيولوجياً وفيزيائياً (هذا هو موقف ليو تولستوي في "الحرب والسلام" مثلاً).

خاتمة انتقالية

لقد بدأنا هذا الفصل بنقد الاستعمال الاغترابي الصنمي لمفهوم الديمقراطية، والسائد في مجتمعنا العربي، وذلك بنقد الخطاب العربي المعاصر المهيمن على صعيد الثقافة العربية المعاصرة. ومع ذلك، فقد اعترفنا بأن هذا المظهر الزائف يخفي وراءه حنيناً قومياً وجماهيرياً عميقاً يحتل فيه الشوق إلى الديمقراطية مكاناً مهماً. وكان هذا الإدراك حافزاً لنا للبحث عن المعنى الحقيقي للديموقراطية وعن دورها في حركة التحرر الوطني العربية. لكننا لم نتعد في ذلك تحديد المقومات العامة للأرضية المنهجية لبحثنا واستقصائنا.

هذه إذاً مجرد بداية لمحاولة وضع مفهوم الديمقراطية في إطاره الصحيح الذي "يحجمه" ويحدد دوره في مجتمعنا العربي المعاصر. وإننا لنأمل في أن نطبق ما حددناه من مقومات منهجية عيانياً في دراسات لاحقة.

الفصل الرابع

صورة المرأة العربية في أيديولوجيا الرجل في الرأسمالية العربية التابعة

لست أظن أن الكثيرين سيخالفونني الرأي إن قلت إن أغلب الرجال لا يمتثلون في قرارة نفوسهم بأن للمرأة قضية اجتماعية خاصة فيها بوصفها امرأة، لا تقل حدة ولا مأساوية عن قضية التمييز العرقي مثلاً. بل لعلهم لا يدركون ذلك البتة، شأنهم في ذلك شأن السيّد الروماني الذي لم يكن يدرك ما ينطوي عليه نظام العبودية من قسوة وشذوذ وانحلال. فهم يرون أن العلاقات السائدة بين الرجل والمرأة هي علاقات طبيعية أزلية وأبدية يحكمها جوهر ثابت في طبيعة الرجل والمرأة كليهما، وأنها في أساسها علاقات فيزيولوجية ثابتة تقع خارج إطار المجتمع والتاريخ.

ولما كان الرجل النمطي في مجتمعنا يغفل البعد الاجتماعي التاريخي لهذه العلاقات، فهو يغفل أيضاً عنصر الاستغلال والقهر في هذه العلاقات، والذي هو عنصر اجتماعي محض في طبيعته. ولكن من الخطأ أن نظن أن الرجل يفعل ذلك عن عمد وسبق إصرار، أو أن ثمة عنصر شرف فيه يدفعه إلى اتخاذ مثل هذا الموقف. كلا فالرجل النمطي لا يشعر بأي ذنب إزاء موقفه هذا. بل، هناك كثير من الرجال يتعاطفون مع المرأة ويكنون الود والنيات الحسنة تجاهها على مستوى الوعي الظاهر، وينظرون إلى أنفسهم على أنهم أصدقاء للمرأة. ومع ذلك فإنهم يشاركون في منظومة القهر والاستغلال للمرأة من حيث لا يدرون ومن دون أن يدركوا ذلك بتاتاً. فهم قد يعاملون المرأة بقدر كبير من الاحترام الشكلي والرفقة. لكنهم لا يدركون أن ما يظنونونه احتراماً ورقة قد يكون الشكل البريء الجميل لما يمارسه المجتمع من قهر واستغلال للمرأة.

المسألة إذاً ليست مسألة موقف واعٍ ومدرك في أغلب الأحيان، وإنما هناك

ظروف مادية طبقية تخلق علاقات مادية موضوعية معينة تنطوي على استغلال وقهر معينين، وتخلق إلى جانبها تركيبة ذهنية معينة في الذي يمارس الاستغلال تقيه الذنب وتحول بينه وبين الرؤية العقلية السليمة. ذلك أن علاقات الاستغلال هذه تخلق تركيبة أيديولوجية معينة في ذهن الرجل تجعله يففل البعد الاجتماعي لعلاقته بالمرأة، وتخلق في ذهن المرأة تركيبة أيديولوجية مناظرة تخمد عنصر التمرد والثورة والاحتجاج في نفس المرأة. فهي تجعل الرجل ينظر إلى المرأة نظرة استعمادية مشيئة من دون أن يدرك أنه يفعل ذلك. وتنطوي هذه النظرة على تحليل صورة المرأة إلى جملة من السمات المجردة العامة، ثم اختزالها إلى سمة وحيدة تبرر استغلالها وقهرها. ذلك أن أيديولوجية الرجل تختزل صورة المرأة إما إلى عضو تناسلي متحرك وإما إلى مصنع للأطفال وإما إلى خادمة أو عبدة على صعيد البيت، وإما إلى الوظائف الثلاث مجتمعة وفي آن. وقد ظلت هذه النظرة مهيمنة منذ بدء المجتمع الطبقي وحتى يومنا هذا، حيث إن وضع المرأة العبودي في العائلة النووية لم يتغير جذرياً مذ ذاك.

وكما أسلفت، فإن هذه النظرة اللإنسانية تكمن في قلب التركيبة الأيديولوجية (اللاواعية في طبيعتها) لذهن الرجل. لذلك، فإن الرجل النمطي لا يشعر بمحنة المرأة في المجتمعات الطبقية ولا بمطالبها المشروعة. ذلك أن هذه الأيديولوجيا تتغلغل في صميم شعوره ووجدانه حتى إنه يشعر بالفعل بأنه ليست للمرأة احتياجات ثقافية وروحية وفكرية، وكأن احتياجاتها جميعاً تتركز في الجنس وإنجاب الأطفال والرعاية المنزلية. فهي تنسيه أن للمرأة دماغاً لا يقل قدرة عن دماغ الرجل، وأن بنيتها الفيزيولوجية تؤهلها لممارسة جميع النشاطات والأعمال التي يمارسها الرجل في مجتمع اليوم.

لكن الأنكى من ذلك كله هو أن المرأة في كثير من الأحيان، وبفعل التركيبة الأيديولوجية ذاتها، تتصرف وفق هذه الصورة المزيفة لقلب الواقع لتؤكد هذا الاعتقاد الزائف لدى الرجل وتعززه. وإن ذلك ليذكرنا بالعلاقة بين المستعمر والمستعمر، التي أوسعها فرانتس فانون، بطل الثورة الجزائرية، دراسة وبحثاً.

فالمستعمر لا يكتفي بخلق صورة وهمية عن المستعمر تنسجم ومصالحه وتبرر ممارساته القمعية اللاإنسانية، وإنما يعمد أيضاً إلى ترسيخ هذه الصورة الزائفة في نفس المستعمر حتى تصبح واقعاً ملموساً. وعليه، فإن الخطوة الأولى في مسيرة التحرر لدى المرأة تكمن في تحررها من الأيديولوجيا السائدة النابعة من سيادة الرجل في المجتمعات الطبقية. والحق أن إمكانية هذا التحرر تعتمد بصورة أساسية على الوضع الطبقي للمرأة. لكن المجال ههنا لا يسمح في تناول علاقة الاعتماد هذه بالتفصيل الذي تستحقه.

ويقودني ذلك كله إلى سؤال ممض لا مفر منه:

هل إن الرجل، كائناً ما كان موضعه في المجتمع، مخوّل في الحقيقة للحديث عن قضية المرأة؟ أم إن التركيبة الأيديولوجية التي تكلمت عنها آنفاً تتسرّب إلى ذهنه من دون أن يشعر هو في ذلك، بحكم وضعه المهيمن في المجتمع؟ ما الضمانات التي تبرر تكلمي عن قضية المرأة بموضوعية برغم أنني رجل أنتمي إلى الفئة المسيطرة والمهيمنة في المجتمع؟

ينبغي الاعتراف بصدق بأنه ليست هناك ضمانات نهائية لذلك، الأمر الذي يدعو الرجل المهتم في هذه القضية إلى مراجعة نفسه وسلوكه ونقد مواقفه بصورة مستمرة. ومع ذلك، فثمة عوامل خاصة تكسب كلامي قدراً من الموضوعية، أو، على الأقل، توفر له قاعدة موضوعية. وهذه العوامل هي:

١. إيماني الراسخ بأن القهر والاستغلال، كائناً ما كان لونهما، مألّهما إلى زوال، بمعنى أنهما ليسا حالتين أبديتين أو دائمتين. فالتقدم الكيفي للمجتمع البشري القائم على نمو وسائل الإنتاج وعلاقاته كفيل بإزالة أسبابهما ومسوّغاتهما.

٢. إيماني بأن المجتمع المثالي المنشود هو ذلك الذي لا يعوق، بل يعزز ويسارع، عملية التفتق المتوازن والطبيعي لقدرات الفرد الكامنة، أعني عملية خلق الفرد لذاته خلقاً حراً. وهذا ينطبق، سواء أكان الفرد ذكراً أم أنثى، أبيض أم أسود.

٣. كوني أنتمي إلى أمة ممزقة مسحوقة مزقتها الإمبريالية الغربية، وفي مقدمتها الصهيونية العالمية، أشلاء، وشرذمتها، وقهرتها، وشلتّ إرادتها، ونهبت ثرواتها،

وطمست إنسانيتها. وهذا القهر التاريخي الشامل للأمة برمتها يخلق إمكانية (وهي مجرد إمكانية بطبيعة الحال) أن يتخطى الرجل زاويته الضيقة وإطاره الأيديولوجي إلى زاوية نظر إنسانية رحبة تنبثق من موقع طبقة شمولية تتبع شموليتها من كونها لا تطالب في حقوق خاصة بها بقدر ما تطالب في حقوق الإنسانية جمعاء؛ طبقة هي كليا من نتاج المجتمع الحديث، وتمثل مشكلته وخلاصه في أن. وهذه النظرة الشمولية التي تنبثق من هذا الموقع تخلق إمكانية أن يكون المرء علمياً وموضوعياً في تحليله ظاهرات المجتمع والتاريخ، وفي طرحه الأسئلة والتساؤلات الصحيحة بصدد هذه الظاهرات، بمعنى أن يدرك منهجياً مادية الموضوع وجدلية علاقاته وتشابكاته وشمولية ارتباطاته. ذلك أن وضع القهر القومي الذي تعانيه أمتنا العربية يخلق إمكانية أن يكون انتقال الإنسان من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج بمثابة انتقال من حضارات ما قبل الرأسمالية إلى الحضارة الحديثة بكل ما تنطوي عليه من جنون واستهتار فكري وجراءة وتشعب ولا نهائية. وينجم عن هذه الصدمة الحضارية الممضة فضاء واسع من الاحتمالات، يقع بين قطبين متطرفين يحددان ماهيته، وهما:

أ. قذف المفكر العربي إلى قلب الإطار الأيديولوجي السائد، حيث تنصهر في وجدانه أساليب الاستغلال الاجتماعي في أشكاله التاريخية المختلفة ويغدو ناطقاً بلسان القهر عبر التاريخ.

ب. قذفه خارج هذا الإطار كليا إلى نقطة تمكنه من رؤية العلاقات الإنسانية على حقيقتها، أعني في ماديتها وجدليتها، ومن ممارسة المنهجية العلمية الاجتماعية في نقائها وعارية من التحيزات الموروثة.

٤. كوني أنتمي إلى أمة نائرة بالضرورة على نظام الاستغلال العالمي بحكم كونها بؤرة تجمع تناقضات التاريخ برمتها، حيث تدور صراعات العصر المصيرية وأعتى المارك وأشرسها ضد الإمبريالية الغربية، ممثلة بالصهيونية العالمية والعسكرية الأمريكية. فهذا الوضع المميز خلق بالضرورة حركة تحرر وطني مميزة أيضاً من حيث أعباؤها ومسؤولياتها وواجباتها ومهامها التاريخية. وفي هذا المقام، يبرز

نسق الأسئلة الآتية: ما مهمات حركة التحرر الوطني العربية؟ وما شروط إدراكها وتنفيذها؟ وما السبيل إلى تحقيقها؟

ولا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة بالدقة العلمية المطلوبة إلا في ضوء الفهم العلمي الدقيق لطبيعة العلاقة التي تربط مجتمعنا العربي على شتى المستويات والأصعدة بالمجتمعات الغربية، وما ينطوي عليه ذلك من فهم علمي للطبيعة الإمبريالية للمجتمعات الغربية والمراحل التي خاضتها أوروبا في مسيرة التحرر من الإقطاع والخصوصية الاجتماعية للرأسمالية الطفيلية السائدة في مجتمعنا العربي. ويقودنا ذلك كله إلى إدراك مدى راديكالية المتطلبات والمهمات التي تستلزمها الممارسة السليمة الفاعلة لحركة التحرر الوطني العربية، ومن ثم إلى التشكيك في جميع الثوابت والبدهييات، وإعادة النظر في جميع المعتقدات والعلاقات الموروثة، بما في ذلك العلاقات النمطية السائدة بين الرجل والمرأة، والتركيبية الاجتماعية للعائلة النووية النمطية في الوطن العربي، ووضع المرأة العربية وموضعها في كل من العائلة وعلاقات الإنتاج وعلاقات إعادة الإنتاج والبنى الفوقية في مجتمعنا العربي. فما هو مثلاً دور العائلة النووية النمطية في الوطن العربي في طمس روح التمرد والاستقلالية والحرية في نفس المواطن العربي وفي كبت قدراته الكامنة وإفسادها، وفي تشويه نموه وتطوره، وفي إدامة حال تخلفه وعجزه؟ وإلى أي مدى يستطيع الرجل العربي أن يحرر نفسه مما يعوق تقدمه من دون أن يساهم في حركة تحرر المرأة العربية من قيودها الكثيرة؟ وما طبيعة ارتباط نظرة الرجل العربي النمطي إلى المرأة بباقي أركان التشكيلة الأيديولوجية السائدة التي تعوق تقدم المجتمع العربي وتعوق خروجه من مأزقه التاريخي؟ وكيف يمكن أن يرتقي الرجل العربي إلى مستوى المسؤولية الحضارية الحديثة والعقلية العلمية القادرة على مقارعة الإمبريالية إذا ظل أسيراً للنظرة التقليدية تجاه المرأة بصفة خاصة؟

قضية المرأة إذاً تدخل في صميم اهتمامات حركة التحرر الوطني العربية، وتدفع الإنسان العربي الوطني إلى محاولة التجرد من تحيزات التقاليد والتخلي عن امتيازاته التقليدية التي تعوق تحرره الشامل. ذلك أن متطلبات حركة التحرر

الوطني العربية ومهامها تدفعه إلى إدراك الحقائق الآتية بصدد المرأة:

أ - قول الاشتراكي الفرنسي شارل فورييه أن درجة تحرر المرأة هي المقياس الطبيعي لدرجة التحرر العام في أي مجتمع.

ب. حقيقة أن العائلة هي بنية اجتماعية مرتبطة عضواً مع باقي بنى المجتمع، وأنها من ثم تخضعه إلى قوانين التاريخ والمجتمع، لا إلى قوانين الفيزيولوجيا، شأنها في ذلك شأن البنى الطبيعية. بذلك، فإن العلاقات السائدة بين الرجل والمرأة ليست علاقات ثابتة أو طبيعية، وإنما هي علاقات اجتماعية قابلة للتغيير وفق التناقضات الكامنة فيها وفي غيرها من العلاقات الاجتماعية.

ج . حقيقة أن العائلة في المجتمعات الطبيعية هي صورة مصغرة لعدة بنى طبيعية.

د . حقيقة أن قضية المرأة لا يمكن فصلها بأي شكل كان عن قضية المجتمع في شموله. ذلك أن علاقات استعباد المرأة تحتل موضعاً مهماً في المنظومة الشاملة لعلاقات الاستغلال والاستعباد الطبيعية. صحيح أن لهذه العلاقات قدراً من الاستقلال الذاتي يمكن الناس أحياناً من تعديلها بصورة ملموسة من دون تغيير يذكر في المنظومة الشاملة. لكن هناك حداً لما يمكن تحقيقه بهذا الأسلوب. وإن أردنا تخطيه، تعين علينا أن نحدث تغييراً جذرياً في المنظومة العامة. ومعنى ذلك أن عبودية المرأة هي الوجه الآخر لعبودية الرجل. فلا حرية شاملة للرجل من دون حرية شاملة مماثلة للمرأة.

هـ . حقيقة أن الرأسمالية الكولونيالية المتخلفة السائدة في بلادنا العربية تعتمد بطبيعتها إلى تجديد أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، بما تنطوي عليه من علاقات استعباد في العائلة النووية، للمرأة بصورة خاصة، وذلك بعكس الرأسمالية المتقدمة السائدة في المراكز الإمبريالية، والتي تعتمد إلى إزالة الأنماط القديمة. وهذا يؤكد أن تحرر المرأة وتغيير بنية العائلة العربية هما مهمتان أساسيتان من مهمات حركة التحرر الوطني العربية، حيث إنهما ضرورتان لكسر قيد تبعيتنا للإمبريالية الغربية.

نحن إذاً نعارض ما ذهب إليه الدكتورة نوال السعداوي في مقدمة كتابها الموسوم "بالوجه العاري للمرأة العربية" من أنه: "لن يحرر النساء إلا النساء أنفسهن، وبعد أن يصبحن قوة سياسية لها قدرتها على الفعل واتخاذ القرارات الكبرى. وهذا لن يتم إلا من خلال قوة نسائية منظمة واعية بحقوقها وأهدافها".

فلما كان "اضطهاد المرأة يرجع أساساً إلى النظم الطبقيّة الأبوية في المجتمع البشري كله"، كما تؤكد لنا الدكتورة سعداوي نفسها في الكتاب ذاته، فلن نتحرر النساء إلا بتحرر المجتمع برمته، ومن ثم فلن يحررهن إلا حركة التحرر الاجتماعي الشامل التي تقودها الطبقة العاملة على الصعيد العالمي، بنسائها ورجالها، لأنها هي الوحيدة القادرة على تقويض أركان النظم الطبقيّة الأبوية إلى غير رجعة. نحن، بطبيعة الحال، نؤيد وجود قوة نسائية منظمة واعية بحقوقها وأهدافها، بالنظر إلى ما تتمتع به قضية المرأة من استقلالية نسبية ضمن إطار القضية العامة للاستقلال في المجتمع. لكننا نرى أنها تفقد فاعليتها وتنحرف عن مسارها السليم وعن أهدافها ما لم تكن مرتبطة بصورة عضوية بحركة التحرر الاجتماعي العالمي الشامل، وما لم تشكل جزءاً لا يتجزأ من هذه الحركة التاريخية.

هذه حقائق أساسية ينبغي إدراكها جيداً. لكن النقطة الجوهرية هي أن نسمى إلى ترجمة هذا الإدراك فعلاً وعملاً على أرضية الواقع، وأن نغيّر العالم وفقاً له.

الفصل الخامس

هل يمكن أن يكون التراث موضوعاً للإحياء؟

منطق الاستتار في مفهوم إحياء التراث

في هذا الفصل، أريد أن أستطلق مفهوم إحياء التراث، الذي اكتسب في الآونة الأخيرة زخماً اجتماعياً أيديولوجياً مميزاً، ومن ثم أن أبين مواطن الاستتار والصمت فيه، ومبلغ ما يعانيه منه هذا المفهوم من غموض وتعقيد. فهو في ظاهره بريء وشفاف، لكنه في الواقع مضمخ بالذنب الأيديولوجي حتى الثمالة. ولا سبيل إلى التحرر من سطوته الأيديولوجية التنويمية إلا بتعريته والكشف عن عوراته ومواطن الصمت الأيديولوجي فيه.

ويتجلى الذنب الأيديولوجي، الذي يضمن مفهوم إحياء التراث، في أولى صورته، في الدعوة المستمرة إلى ضرورة إحياء التراث من دون دعوة مماثلة إلى معرفة شروط إحياء التراث. ولعل الخطوة الأولى على درب الكشف عن تفاصيل هذه العورة الأيديولوجية هي بيان أهم هذه الشروط. فما شروط إحياء التراث؟

من البديهي أن لا سبيل إلى إحياء التراث من دون معرفته في تفاصيله وأركانه وأشكاله. لكن المعرفة في هذه الحال، في حال تراث توقف فعله في الماضي ولم يبق منه في وجداننا القومي سوى نزر يسير من مخلفات مشوهة، ليست تلقائية ولا تأتي بوصفها تحصيلاً حاصلاً. كلا! فالمعرفة في هذه الحال لا تأتي إلا كنتيجة للدراسة المكثفة والبحث المضني والتنقيب العميق.

وهنا تبدأ المشكلة الحقيقية. فإجراء دراسة مكثفة كالمطلوبة تستلزم في دورها عدة شروط قد لا تتوافر حالياً في مجتمعنا العربي بصورة كافية. فهل لدينا من الباحثين المؤهلين ما يكفي لدراسة تراثنا دراسة شاملة وموضوعية أمينة؟

نظرة واحدة إلى حجم الإنتاج المعرفي العربي مقارنةً بنظيره الاستشراقي كقيلة بإقتناعنا بأن الجواب هو أننا لا نملك حتى حفنة بسيطة من الباحثين المؤهلين بالفعل في هذا المضمار. هذا ناهيك بنوعية الإنتاج. فقلّما تجد إنتاجاً معرفياً عربياً حديثاً تتوافر فيه أساسيات البحث من أمانة علمية ودقة وتسلسل منطقي وعمق استنطاق. ولا يكفي ذكر عدد حملة الشهادات في هذا المجال. فحتى لو كانت الشهادة في مستوى قيمتها الاسمية، تظل هناك حقيقة أن البعد الأكاديمي لا يشكل سوى بعد واحد من مقومات التأهيل في مجال حيوي مصيري من هذا القليل.

والحق أن دُعاة إحياء التراث، بصمتهم الأيديولوجي عن هذه الحقائق، يعمدون إلى تجريد هذا المفهوم من معناه الحقيقي كيما يسخروه مجرد أداة أيديولوجية في صراعاتهم الفكرية والسياسية. وتراهم أحياناً يلجأون إلى التعويض عن هذا الصمت (الذنب) بدعوة العلميين العرب إلى تحويل جهودهم في اتجاه دراسة تراثنا وإحيائه، وكأنهم يبالغون بذلك سحب فيزيائينا وكيميائينا ورياضيينا ومهندسينا وأطباءنا وجيولوجيينا، على قلتهم وضعف كفاءاتهم بصورة عامة، من مشاغلمهم ومختبراتهم وحواسيبهم وصوامعهم حيث ينتمون، لإجراء دراسات لم يدرّبوا ولو يؤهلوا جيداً من أجل إجرائها.

من الواضح إذاً أن الحل الحقيقي يكمن في تدريب (أو ربما إفران) كادر من المؤهلين لهذه الغاية. وهذا بطبيعة الحال ليس بالأمر السهل. إذ إنه يتطلب التزاماً قومياً على أعلى المستويات وثورة في صميم نظامنا التربوي والإعلامي وانقلاباً في سلم أولوياتنا التنموية. إنه يتطلب في واقع الحال خلق أنماط جديدة من المثقفين العرب تربطهم علاقات جديدة بالحركات الاجتماعية والسياسية العربية.

هذا كله من ناحية. ومن ناحية أخرى، ينبغي طرح السؤال الجوهرى الآتي عند تدبر مسألة إحياء التراث: ما المنهجية التي ينبغي اتباعها في دراسة تراثنا؟ ما المنهجية المناسبة لذلك؟ وما شروط اتباع المنهجية المناسبة؟ هل نعود إلى التراث نفسه لاستلهام هذه المنهجية وأدواتها، ونهمل ما حصل من تطورات علمية عالمية مذهلة في هذا المجال؟ وهل من الممكن أن يتم استلهام من دون إطار فكري نظري

مسبق ومنهجية استنطاق معينة مسبقاً، ننطلق منهما؟ فالتراث، بحكم كونه جسماً معقداً من النواتج الحضارية المترابطة، لا يمكن أن يكون أحادي البعد، لكنه يزخر بالأطر الفكرية والمنهجيات المتباينة والمتناقضة معاً. بذلك، فاستلهامه ينطوي على عمليتي الانتقاء والنقد. لكن هاتين العمليتين لا يمكن أن تتما من دون إطار نظري ومنهجية مسبقين.

ولئن شئنا أن يكون منطلقنا النظري المنهجي لاستلهام التراث ما خلفه تراثنا من عناصر في وجداننا الحضاري، ولئن أبينا إلا أن تكون منهجية بحثنا نابعة من صلب التراث، ألا يعد فعلنا انغلاقاً فكرياً ونوعاً من العرقية نمقتهما في غيرنا؟ وعلى أي حال، فما بالنا لا نتورع عن تبني المنهجيات "المستوردة" في دراستنا الطبيعية بفروعها المتشعبة، لكننا نجبن عن استعمال ما طورته أوروبا من منهجيات فعالة في علوم التاريخ والاجتماع لدراسة تاريخنا وتراثنا؟.

وقد يقول بعضنا إن هذا الفصل بين منهجيات علوم الطبيعة ومنهجيات علوم التاريخ هو بيت القصيد. فهل يعقل أن يعامل المرء ابنه مثلاً كما يعامل رجل العلم جهاز الحاسوب في معمله؟ ثمة وشائج وجدانية خاصة تربطنا بهذا التراث ولا تربطنا بغيره، ولا بد أن ينعكس ذلك على المنهجية التي نستعملها في دراسة تراثنا. ولكن، مذ متى يحكم المرء على ولده وفق ما يقوله ولده عن ذاته؟ مذ متى يحتكم الطبيب إلى المريض لتشخيص دائه؟.

من البديهي في ضوء ذلك كله أن قبولنا خصوصية العلاقة بيننا وبين تراثنا لا يعني مطلقاً أن نقصر بحثنا عن منهجية استنطاق على تراثنا وحده. إنه قد يعني ضرورة أن نطور منهجية خاصة تلائم خصوصية موضوعنا، لكنه بالتأكيد لا يعني التقوقع ضمن إطار التراث. فإذا أردنا أن نطور مثل هذه المنهجية فكيف نفعل ذلك؟ إن المنهجيات العلمية الموضوعية لا تنبع من العدم ولا من مزاجيات الأفراد والأمم. علام إذاً نبني ما نريد تطويره من منهجيات؟.

من البديهي أن المنهجيات لا تنبع من قرارات واعية نتخذها، وإنما تنمو نمواً عضوياً من أرض الواقع الحي وفق ما نخوضه من تجارب وما نعانيه من صراعات

اجتماعية وحضارية وما يتولد فينا من حاجات. ولكن، دعونا نصمت جدلاً عن هذه الحقيقة، ونفرض مشروعية الأسئلة التي طرحناها أعلاه، أولاً من أجل مقارنة الوهم الأيديولوجي الذي نقارعه على أرضيته وبلغته الخاصة، وثانياً من أجل إبراز العنصر الذاتي في المشروع الحضاري الذي نتحدث عنه لكونه محور سجالنا، وثالثاً من أجل بيان ضرورة العنصر الموضوعي عبر افتراض غيابه.

نمود إذاً إلى سؤالنا: علام نبني ما نريد تطويره من منهجيات لاستنتاج تراثنا؟.

لا مفر من القول بأن علينا أن نبدأ باستنتاج الذات الحاضرة لمعرفة الأسس النظرية الكامنة والأخرى الظاهرة لتفكيرنا وسلوكنا الحضاري المعاصر. ينبغي أن نبدأ من الواقع الحي في بعده الذاتي والموضوعي لكشف النقاب عما يسيّرنا في فكرنا وسلوكنا من افتراضات وأطر نظرية وتصورات فلسفية كامنة، ومن ثم للكشف عن بنية الإدراك الجماعي في المجتمع العربي وأصوله والتيارات والقوى المحلية والعالمية التي تضافرت لتشكيله. فنحن لا نجابه التراث من داخله وبعناصره، وإنما نجابهه بذات حضارية مختلفة عنه، وإن كانت مرتبطة فيه بصورة أو بأخرى. علينا أن نبدأ بفهم هذه الذات، ثم بتسليط نصل النقد عليها من منطلق ما يمتورها من تناقضات داخلية متجذرة في قلب المجتمع، حتى يتسنى لنا استخلاص صورة مبدئية عما نريد تطويره من منهجيات ملائمة لاستنتاج التراث. ينبغي إذاً البدء بنقد الذات وما يعلق فيها من تحيزات وخرافات وافتراضات. لكن السؤال الجوهرى الذي يبرز ههنا هو: ما شروط نقد الذات؟ أي الأنماط الثقافية وأي الفئات الاجتماعية تشمر بالحاجة إلى نقد الذات وتستطيع، بحكم موقعها الاجتماعى، ممارسة نقد الذات؟ سؤال كبير يستلزم مقالة منفصلة من دون ريب. لكنه يؤيد مبلغ تشعب قضية إحياء التراث وتمعدها وعمقها.

ولكن، كيف يتم نقد الذات؟ إنه يستلزم أدوات نظرية وعملية معينة. ومن الواضح أن هذه الأدوات مستمدة من الذات نفسها ومن بيئتها الحضارية التي تهيمن عليها الذات الأوروبية. فإذا ما نظرت الذات العربية الحديثة إلى داخلها، وجدت في

الواقع أنها وليدة تيارات وقوى حضارية حديثة، وأن بنيتها العامة تعكس تشابك هذه التيارات وتمازجها وتطورها، وإن كانت عناصرها مستمدة من الحاضر الأوروبي والماضي العربي كليهما. بذلك، فإن فهم الذات لذاتها، ومن ثم نقدها لذاتها، يستلزمان فهمنا العصر الحديث الذي أنتج هذه الذات وشكلها، بمعنى أن شرطاً أساسياً من شروط معرفة الذات ونقدها هو معرفة العصر الحديث ونقده. ذلك أن الذات العربية تجد أن أدوات نقدها الذاتي التي تتبناها وتجلها وتقدرها نابعة في الواقع من قلب العصر الحديث في صورة مؤلة ومتخلفة وقبيحة من صوره العديدة. وهكذا، فإنها، عبر النقد الذاتي، لا تكشف خصوصيتها ولا خصوصية أرواتها، بقدر ما تكشف تخلفها وعجزها المتمثلين في فشلها المتكرر في استعمال أدوات النقد الذاتي الحديثة المتوافرة في بيئتها.

من الواضح إذاً أننا، في محاولتنا بناء منهجية ملائمة لاستنطاق تراثنا، لا نستطيع مطلقاً إهمال تجربة العصر الحديث في هذا المضمار، وهي تجربة غنية آتت أكلها في كثير من الميادين، وبخاصة في ميدان التاريخ. لكن هذه التجربة متجذرة في التراث الأوروبي الحديث، الذي بدأ جدياً بالنهضة الأوروبية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. وهذا يعني أن لا سبيل إلى التعمق في المنهجيات العلمية الحديثة وتمثلها إلا بالعودة إلى التراث الأوروبي الحديث، إلا بإحياء التراث الأوروبي الحديث في وجداننا الحضاري مثلما فعل الأوروبيون في مطلع نهضتهم بالتراثين الإغريقي والعربي الإسلامي... ماذا؟ إحياء تراثنا ينطوي بالضرورة على محاولة إحياء التراث الأوروبي الحديث في صميم وجداننا، محاولة أن نعائنه ونعيشه بكل جوارحنا ونتمثل تناقضاته ونحاول تركيب منطق في وجداننا؟ نعم، هذا بالضبط ما قاد إليه تحليلنا.

نخلص إلى القول إذاً إنَّ شروط إحياء التراث التي قادنا إليها تحليلنا النقدي حتى الآن هي:

١. ضرورة معرفة التراث عن طريق دراسته.
٢. ضرورة إحداث تغييرات جذرية في مؤسساتنا وفي آليات إعادة الإنتاج في مجتمعنا

وفي العلاقات التي تصل المستويات الأساسية في مجتمعنا ببعضها، وذلك من أجل خلق أنماط جديدة من المثقفين العرب قادرة على تشكيل جماعة علمية عربية مؤهلة أكاديمياً واجتماعياً وسياسياً لدراسة التراث واستنطاقه.

٣. ضرورة تحديد المنهجيات الملائمة لدراسة التراث وتحديد شروط تطبيقها.

٤. ضرورة معرفة الذات العربية الحديثة.

٥. ضرورة إجراء نقد ذاتي لاستخلاص ما نحتاجه من منهجية وأدوات معرفية لدراسة التراث.

٦. ضرورة إحياء التراث الأوروبي الحديث في وجداننا. ويقودنا ذلك كله إلى السؤالين الآتيين: ما شروط إحياء التراث الأوروبي في وجداننا الحضاري؟ وما منطويات إحياء التراث العربي الإسلامي؟.

منطق القدسية في مفهوم إحياء التراث

في البند السابق، حاولت إبراز مواطن الصمت والاستتار الأيديولوجية في مفهوم إحياء التراث، عن طريق تحديد الشروط الإبيستيمولوجية (المعرفية) لعملية إحياء التراث. فذكرت أن عملية معرفة التراث تسبق منطقياً عملية إحيائه، لأننا لا نستطيع أن نحیی ما لا نعرفه جيداً، اللهم إلا إذا كان يشكل جزءاً من ذاتنا وبنيتنا الوجدانية، حيث تكون حيويته شرطاً أساسياً من شروط معرفته الحقيقية، وهو ما لا ينطبق على تراثنا بالذات الذي لم يبقَ منه في ذاتنا وبنيتنا الوجدانية سوى بضعة مخلفات مشوهة.

ثم بينت أن مسألة معرفة التراث ليست بالمسألة الهينة الخالية من التعقيدات المفهومية والمنهجية العميقة، وأن الصمت عن عنصر الإشكال فيها إن هو إلا محاولة أيديولوجية لتجريد مفهوم إحياء التراث من ماديته وواقعيته التاريخية بغية استعماله حجاباً لستر عورات الواقع وأداة أيديولوجية في الصراعات الاجتماعية والسياسية المختلفة. إذ أشرت إلى أن معرفة التراث تنطوي على دراسته، وهذه في دورها تستلزم توافر شروط مادية ومعنوية معينة، وفي طليعتها توافر جماعة علمية عربية

قادرة على استنطاق التراث استنطاقاً علمياً ينتج المعرفة العلمية، وذلك من حيث تأهيلها الأكاديمي وعلاقاتها الخاصة بالحركات الاجتماعية والسياسية الموجودة في مجتمعنا العربي، بالإضافة إلى توافر نوع من الإجماع على إطار للمنهجيات العلمية الملائمة لدراسة التاريخ والتراث، يأخذ بعين الاعتبار خصوصية العلاقة التي تربطنا بهذا التراث من دون المساس بعلميته.

وقلنا إن توافر جماعة علمية من هذا القبيل يستلزم تغييرات جذرية في آليات إعادة الإنتاج وفي نظمنا التربوية والإعلامية والأسرية والسياسية، تجعلها قادرة على إفراز أنماط جديدة من المثقفين العرب الفعّالين. ثم بيّنا أن مسألة المنهجية في استنطاق التراث ليست مسألة تقنية بحثة يمكن حلها باتباع أساليب أزلية حيادية وبريئة، أو بمجرد التسلح بالإيمان بهذا التراث ومكوناته وعناصره، وإنما هي في النهاية صورة من صور أزمة الواقع المعاصر من حيث إنها تنبثق من قلب هذا الواقع وتعكس تناقضاته وصراعاته، ومن ثم فإن حلها يستلزم معرفة الذات ونقدها من الداخل. لكن الشرط الأساسي لتحقيق ذلك هو معرفة حضارة العصر التي هي امتداد طبيعي للتراث الأوروبي الحديث. وعلى ذلك كله، فإن دراسة التراث جدياً تستلزم أولاً إحياء التراث الأوروبي الحديث في وجداننا.

وانتهينا بطرح السؤالين الآتيين: ما مقومات التراث الأوروبي وأسسهِ وسماته الجوهرية؟ وما المنطويات العملية لإحياء التراث؟ فالوسيلة المثلى لمعرفة المعنى الحقيقي الدفين في أي مفهوم وعلاقته الحقيقية بالواقع هي بسطه على أرضية الواقع العملي.

ولنرجئ الإجابة عن السؤال الأول إلى دراسات لاحقة، مركزين في هذا الفصل على السؤال الثاني.

والمشكلة الأولى التي تجابهنا على صعيد التطبيق هي مشكلة ترجمة ما ننتجه من معرفة في صدد التراث إلى لغة الواقع وعلى أرضيته. إذ ينبغي ألا تظل هذه المعرفة رهينة الأبراج الأكاديمية العاجية، وإنما يتعين أن تتسرب إلى الأجهزة التربوية والإعلامية والسياسية والشعبية بحيث تغور في صميم الوجدان المؤسسي

والشعبي، والا فقدت مبرراتها وأهميتها العملية. فالحق أن تنشئة المواطن وبناء وجدانه التاريخي وفق حقيقة تراثه وتاريخه هما آلية أساسية من آليات الوجود القومي وسيرورة الانتماء الوطني.

لكن السؤال هو هل إن هذه الأجهزة الثقافية مهيأة لاستقبال المعرفة المنتجة علمياً ومنهجياً في صدد تراثنا؟ هل إنها قادرة على تحمل الحقائق القاسية التي تبرزها المنهجية العلمية، أم إن بنيتها الأيديولوجية وما يعلق فيها من أوهام تلفظ بالضرورة، وبحكم ماهيتها، مثل هذه الحقائق خارجاً؟ وعليه، فهل تحتاج هذه الأجهزة إلى تطهير أيديولوجي وتثوير بنيوي حتى تتمكن من استيعاب حقيقة التراث الضروري للبناء القومي المصري؟ ولعل صعوبة المسألة تبتدئ في أوضح صورها في السؤالين الآتين: هل إن القيم التي تسود أجهزتنا الثقافية تنسجم والروح العلمي للعصر حتى تتمكن من تحمل نور الحقيقة العلمية ونتائجها المبررة في كثير من الأحيان، وهل تسمح الفئات المهيمنة في مجتمعاتنا بتسرب الحقيقة العلمية بصدد تراثنا، مجردة من هالات التقديس، إلى أذهان طلبتنا وجماهيرنا؟.

من الواضح أننا ما طرحنا هذه الأسئلة إلا للإجابة عنها بالنفي. والنفي في هذه الحال يعدل القول إن شرطاً أساسياً من شروط إحياء التراث معرفياً ونقدياً في الوجدان القومي لهو إحداث ثورة ثقافية تغير كيفياً من أجهزتنا الثقافية وعلاقاتها بغيرها من الأجهزة والبنى في مجتمعنا العربي. وهذا شرط آخر يصمت عنه دعاة إحياء التراث لأن ذكره وإبرازه لا ينسجمان مع وظيفتهم الأيديولوجية في المجتمع.

ولكن يجدر الانتباه هنا إلى أن دعاة إحياء التراث لا يستعملون هذا المفهوم بالصورة المبينة أعلاه. فلا يختلف اثنان على ضرورة إحياء التراث بهذا المعنى، بوصف ذلك آلية أساسية من آليات الوجود القومي لأي شعب ولأي أمة. ذلك أن عملية الانتماء القومي تستلزم توافر أجهزة وأساليب لتعريف المواطن بتاريخ أمته وإحياء أحداثه وصور أبطاله وعظمائه في وجدانه. ولا تستثنى من ذلك أي أمة على وجه الأرض. فأي خلل يحل في تلك الآلية إنما يكون انعكاساً لخطب جسيم ألم بالأمّة، وعلة فتكت فيها وفككت أو اصلها وأفقدتها إرادتها وحريتها واستقلالها، كما

حدث ويحدث لأمتنا العربية.

لكن دعاة التراث لا تعنيهم هذه الآلية الكونية، ربما لأنهم غير معنيين أصلاً بالحاضر الذي يروونه زائفاً، إلا من حيث إمكانية بعث الماضي الذي يروونه مقدساً فيه. فهم يرون خصوصية مميزة في التاريخ العربي لها أبعاد ميتافيزيقية مصيرية، ومن ثم فلا يمكن أن يقنعوا بالمعنى المطروح أعلاه لإحياء التراث. فالحق أنهم غير معنيين بعملية البناء القومي، وإن كان ذلك يدخل بصورة محدودة في قاموس بعضهم، بقدر ما يعنون بإعادة الحياة الفعلية إلى التراث. ذلك أنهم لا ينظرون إلى التراث على أنه وسيلة لغاية، مثلاً لتحقيق البناء القومي على أسس عصرية وتقدمية تضمن مساهمة الأمة العربية في بناء الحضارة الحديثة وفي تحرير الإنسانية مما يكبلها من قيود مادية ومعنوية. كلاً بل إنهم يعتبرون التراث غاية في حد ذاته ويأملون بذلك في إحياء هذه الغاية بكل تفصيلاتها في حياتنا المعاصرة. أو هذا على الأقل ما يصرحون به.

إحياء التراث يعني لدى دعاة أن نعيش عناصره ومشكلاته وقضاياها وتناقضاته، أن نجعلها تخصصاً في لحظتنا الراهنة وفي مواجهة حياتنا المعاصرة، أن نعنى بها ذهنياً ووجدانياً ونحيي روح التراث بنا ونحيي روحنا الضائعة الممزقة به، أن نجعل التراث يتحرك عبر وجداننا الراهن، أن نجعله يتطور من جديد بالنظر إلى اللحظة الراهنة عبره ومن منظوره. أجل، هذا هو معنى إحياء التراث لدى دعاة.

ولكن، هل يمكن فعل ذلك بالتراث كله؟ أو ما العناصر التراثية التي يمكن إحيائها بهذا المعنى؟

من الواضح أننا لا نستطيع إهمال تراثنا وطرحه جانباً وكأنه لم يكن. ومن الواضح أيضاً أننا لا يجوز أن نعامله كغيره من الموضوعات، ولا أن نحشره ضمن الإطار الأكاديمي حسب. فلا مفر من الإقرار بأنه ثمة وشائج وعلاقات خاصة تربطنا فيه، وشائج لغوية وأيديولوجية وقيمية. فهو يدخل في صميم وجداننا الحضاري الحالي، بمعنى أنه يشكل قوة مادية في مجتمعنا الراهن، وإن كان يفعل ذلك على صورة بضعة مخلفات مشوهة. إنه إذاً يمس بالفعل قضايانا المعاصرة والمستقبلية. ولكن،

هل يعني ذلك إمكانية إحيائه بالمعنى الذي يطرحه دعاة إحياء التراث؟
 في الرد عن هذا السؤال، قد يزعم بعض دعاة إحياء التراث أنه: لئن كان في مقدور الأوروبيين إحياء التراثين الإغريقي والروماني في عصر النهضة على جميع المستويات (في التشريع والفن والنحت والأدب والموسيقى والفلسفة والعلم والسياسة)، فلم لا يكون في مقدور عرب اليوم إحياء التراث العربي الإسلامي؟

لكن هذه المقارنة تصمت عن فرق أساسي بين الحالتين، وهو أن أوروبي النهضة، حين عمدوا إلى بعث التراثين الإغريقي والروماني، إنما لجأوا إلى إحياء حضارتين متفوقتين على الحضارة الأوروبية التي ورثوها عن العصور الوسطى بصورة ملحوظة وعلى جميع المستويات. فبعثهم هذين التراثين إذاً كان انعكاساً لمولد إدراكهم لواقع تأخرهم وجمودهم من ناحية، وتعبيراً عن رغبتهم في التطور والحقا بركب السلف المبدع الخلاق. وعلى أي حال، فمن المؤكد أن دافعهم إلى إحياء هذين التراثين لم يكن الشعور بقديسيتهما ولم يكن الرغبة في نفي حاضريهم ومستقبلهم باسم قدسية الماضي، وإنما كان على العكس من ذلك تماماً. إذ كانوا يريدون استعمال عناصر ما أحيوه ومكوناته لبنات في بناء حاضريهم ومستقبلهم، ومن ثم فقد انصب تركيزهم على البعد النقدي لما أحيوه، وكانوا يسعون باستمرار إلى نقده وتخطيه ونقضه جديلاً. أضف إلى ذلك أن بعثهم التراثين الإغريقي والروماني جاء استجابة لحاجات مادية معينة تمثلت في نشوء طبقات وفئات جديدة تسعى إلى توسيع ذاتها التوافقية إلى اللانهاية عن طريق التعبير الذاتي الحر، وإلى كسر احتكار الإقطاع وهيمنته، وإلى فهم العالم الذي كانت تسعى إلى غزوه وامتلاكه وتشكيله على شاكلتها. فوجدت ضالتها الثقافية في التراثين الإغريقي والروماني (بل وفي التراث العربي الإسلامي، برغم محاولاتها المتكررة إنكار ذلك، لأسباب متعلقة بأطماعها الاستعمارية والعرقية).

وليست هذه حالنا بالطبع. فنحن. بدعوتنا إلى إحياء تراثنا، لا نسعى إلى إحياء حضارة متفوقة على حضارة عصرنا بغية تخطي عصرنا وجموده، وإنما نرعى إلى إحياء حضارة ما قبل الرأسمالية في عصر تسود فيه حضارة متطورة

تفوقت على الحضارات ما قبل الرأسمالية جميعاً بمراحل وأشواط عديدة. وإنني لأقول قولِي هذا برغم إيماني العميق بمبقرية تراثنا وعظمته اللتين لا ينكرهما سوى المتعصبين والعرقيين. وأقوله أيضاً برغم إدراكي الممض لتناقضات الحضارة الحديثة ومعضلاتها وأمراضها السرطانية الفتاكة، بل وبرغم جنونها؛ ذلك الجنون الجامح الذي حدا فيلسوفاً عظيماً مثل "روجيه جارودي" إلى أن يكفر بالحضارة الحديثة وينبذها ويلجأ إلى تراثنا ظناً منه أنه يستطيع أن يستمد منه الحلول الشافية للمعضلات الانتحارية التي تنخر جسد عصرنا الحديث. ولكن، لئن كانت الحضارات السابقة ما قبل الرأسمالية، ومنها حضارتنا الغابرة، أقل جنوناً وأكثر توازناً واتزاناً من حضارة عصرنا، فإنه من الصعب جداً (وربما من المستحيل) الزعم بأنها تجاريها من حيث درجة التطور والرقى، اللهم إلا إذا أنكرنا البعد المادي لمفهوم الحضارة جملة وتفصيلاً وأعطينا لهذا المفهوم معنى ضبابياً مفرطاً في المثالية ولا يمت بصلة إلى الواقع. فنظرة واحدة إلى أساليب الإنتاج المادي والمعنوي في الحضارات السابقة مقارنة بنظيرتها في حضارتنا المعاصرة كفيلة بإقناعنا ببداية تلك الحضارات الغابرة بالنسبة إلى حضارة العصر. أضف إلى ذلك كله أن الدعوة إلى إحياء التراث في حالتنا ليست نابعة من مقتضيات مادية، كما هو الحال مع أوروبا عصر النهضة في صدد التراثين الإغريقي والروماني، وإنما تنبع من مقتضيات أيديولوجية بحتة مرتبطة بما نحقق به التراث من قدسية.

من الواضح إذاً أنه ثمة فروق جذرية بين حالة إحياء التراثين الإغريقي والروماني في أوروبا عصر النهضة والدعوة إلى إحياء تراثنا العربي الإسلامي في عصرنا. بذلك فإن إمكانية الأول لا تعني على الإطلاق إمكانية الآخر. وبذلك أيضاً نعود إلى سؤالنا الجوهرى: هل يمكن إحياء التراث في مجمله بالمعنى الذي يقصده دعاة إحياء التراث؟ أو، ما العناصر التراثية التي يمكن إحيائها بهذا المعنى؟.

المطلوب: استنطاق التراث لا إحياءه

العودة إلى التراث أم التحرر من التراث؟ هكذا تطرح قضية التراث في مجتمعنا

العربي في العادة. وهي تطرح بهذه الصورة لطمس القضية الأساسية في هذا المضمار، وهي قضية التحرر من إشكالية إحياء التراث وأيديولوجيته. فتراثنا في حد ذاته ليس حاضراً، لا ذاتياً ولا موضوعياً، حتى نعود إليه أو نتحرر منه. أو قل إن العودة إليه أو التحرر منه فعل وهمي لأن فضاء إمكاناته التاريخية يقع خارج أفق اللحظة التاريخية الراهنة. فما هو حاضر فينا وبيننا إنما هو صورنا الأيديولوجية الفجة عن تراثنا والنابعة من إطار اجتماعي حضاري مميز محوره التخلف والتجزئة والتبعية، وعناصره مستمدة من عصور انحطاط الحضارة العربية الإسلامية من ناحية، ومن التراث الأوروبي الحديث من ناحية أخرى.

وعليه، فإن من يدعو إلى التحرر من التراث لهو الوجه الآخر لمن يدعو إلى العودة إلى التراث، لأن كليهما يفترض الوهم ذاته، ويكرس إطار التخلف ذاته. أجل! كلاهما يكرس إطار التخلف ذاته عن طريق تزوير الماضي به (بالإطار) وتزويره بالماضي. فكل ما يفرق بينهما هو أن الداعي إلى التحرر من التراث ينزع إلى تأكيد عناصر التراث الأوروبي (أو صوره المشوهة) في هذا الإطار، فيما ينزع صنوه الداعي إلى العودة إلى التراث إلى تأكيد مخلفات عصور الانحطاط العربية الإسلامية وعناصرها فيه، لكن كليهما ينزع إلى قلع العنصر من الإطار الذي يكسبه معنى وحضوراً حياً، مشوهاً بذلك العنصر والإطار معاً. ثم إن كليهما يتقادى مخاطبة الإطار في حد ذاته ونقده، ويكتفي بتأليه عنصر معين فيه ورفعته إلى مرتبة الإطار العام الشامل، وذلك للتعويض عن الإطار الحقيقي. بذلك، فإن كليهما يساهم في خلق مشكلة وهمية (مشكلة إحياء التراث أو قتله) لصرف النظر عن المشكلة الحقيقية، وهي تحرر الأمة من إطارها الاجتماعي الواقع الذي يتسم بالتخلف والتبعية. وهي حيلة قديمة جديدة غالباً ما تلجأ إليها الأيديولوجيات المحافظة.

وبالنظر إلى ذلك كله، فإن أهمية دراسة التراث ومعرفة علمياً لا تنبع من ضرورة ذلك في عملية البناء القومي العصري حسب، وإنما تنبع أيضاً من كون قضية التراث محور الصراع الأيديولوجي، والشكل الأساسي الذي يتعبر فيه هذا الصراع، في مجتمعنا العربي المعاصر. ذلك أن كشف النقاب عن حقيقة التراث ومعناه هو الوسيلة المحورية لدى من يسعون إلى تقدم الأمة في صراعهم ضد من يشدها إلى الخلف.

فهو كفيل بهدم قلاع أيديولوجيات التخلف والتقوقع وتجديد التبعية والتجزئة، تلك الأيديولوجيات التي تكبل تخيلنا وعقلنا ووجداننا بقيود الوهم والتحيز، وتشلنا عن التحرك في اتجاه جوهر الواقع بغية تخطي إطاره. ذلك أن التصورات المثالية الفجة لتراثنا والسائدة في واقعنا هي الأساس الذي يقوم عليه صرح أيديولوجيات الجمود والتخلف والتبعية. فاسحب البساط من تحت هذه التصورات، تسحب أيضاً من تحت هذا الصرح، الذي يقيدنا إلى واقع التخلف والتجزئة والتبعية. لكن هذه العملية تتجهر في الكشف العلمي عن حقيقة التراث، والذي هو في الآن ذاته كشف عن زيف الصور الأيديولوجية للتراث التي تصنعها بعض الفئات والمؤسسات ذات النفوذ في مجتمعنا. إنه إذا السلاح الفكري الرئيسي الذي ينبغي إظهاره في وجه المضللين الذين يسمون إلى إبقائنا سجناء الواقع المسوخ. لكن الخطوة الأولى نحو إظهار هذا السلاح هي نقد مفهوم إحياء التراث وإبراز بنيته ووظيفته الأيديولوجيتين. فهو الذي يقود إلى الكشف عن زيف طرح القضية على أنها قضية التحرر من التراث أو العودة إليه، والكشف عن عنصر الوهم فيه. وكما أسلفنا، فإن الوظيفة الأساسية للأيديولوجيا هي التضليل عن طريق خلق مشكلات وهمية تقود المرء إلى طرق مسدودة وتمنعه من رؤية المشكلات الحقيقية وتدبرها.

لذلك كله، ففي البندين السابقين اللذين تناولنا فيهما مفهوم إحياء التراث (منطق الاستتار ومنطق القدسية في مفهوم إحياء التراث)، انصب نقدنا على بيان الشروط الإبستمولوجية والمادية الاجتماعية الأساسية لهذا المفهوم، وإظهار جوهره الأيديولوجي عن طريق بيان التناقض المادي الفعلي القائم في واقع الحال بين هذا المفهوم وشروطه الفعلية، من حيث إن تحقيق شروطه يقضي بإزالة الحاجة الاجتماعية إليه، ومن حيث إنه يفترض كثيراً من الأولويات التنموية والحضارية التي تجعله ثانوياً. إذ بيناً أن دراسة التراث ومعرفته تسبقان إحياءه، إن كان لإحيائه معنى محدد، وأن المعرفة الموضوعية السوية تستلزم توافر جماعة علمية عربية أصيلة قادرة على استنطاق التراث، وتستلزم أيضاً تسخير منهجية علمية موضوعية نابعة من معرفة الذات العربية المعاصرة ونقدها. ثم أكدنا ضرورة إنتاج مثل هذه المعرفة محلياً وتسخيرها في عملية البناء الوطني التقدمي وبناء الوجدان

الحضاري العربي. لكننا ميزنا في الآن ذاته بين هذه العملية التي لا تخص أمتنا وحدها ومفهوم إحياء التراث كما يستعمله دعاة الإحياء. فلولا تميّز معانهم تميزاً يعكس خصوصية القوى الاجتماعية المتناحرة على الساحة العربية، لما لجأ هؤلاء إلى صوغ هذا المفهوم المعين، ولا إلى تحويله إلى شعار أيديولوجي لمقارعة الخصوم.

والحق أن بيت القصيد في كل ما قلناه يكمن في اقتران مفهوم "الإحياء" بمفهوم "التراث". إنه يكمن في العملية الأيديولوجية التي يتم بها انتقاء مفهوم "الإحياء" وربطه (ربما عنوة) بمفهوم "التراث". هذا الاقتران (التعسفي) هو السر الأيديولوجي لمفهوم "إحياء التراث". فنحن نفهم أن يكون التراث موضوعاً للمعرفة (الفكر)، ونفهم أن يكون أيضاً موضوعاً للاستمتاع (الأدب والفن)، لكن لا نفهم بالسهولة ذاتها أن يكون التراث موضوعاً للإحياء.

إننا نفهم أن يسعى العرب إلى معرفة تاريخهم، وإلى تسخير هذه المعرفة في استنطاق الذات العربية المعاصرة ونقدها، وفي عملية البناء العصري التقدمي، وفي الصراعات الاجتماعية والأيديولوجية المحتدمة في مجتمعا العربي. فكما أسلفنا، فإن جوهر التصورات الأيديولوجية المحافظة السائدة في الوطن العربي هو الصورة المثالية الفجة عن التراث التي يحملها المواطن العربي النمطي.

ونفهم أيضاً أن يسعى العرب إلى البحث عن دُررهم الأدبية والفلسفية والفنية الضائعة أو المنسية (بما في ذلك الفولكلور الشعبي)، وإلى الكشف عن روعتها وعبقريتها، وإلى إبرازها على الصعيدين العربي والعالمي لكي يستمتع بها الإنسان المعاصر أينما كان. لكن هذه العملية ليست عملية إحياء بقدر ما هي عملية استرداد وإبراز للتراث بوصفه موضوعاً للاستمتاع الجمالي. لكننا لا نفهم بالسهولة ذاتها أن يتم إحياء التراث بالمعنى الذي ينطلق منه دعاة إحياء التراث، وهو أن نعيش عناصر التراث ومشكلاته وقضاياها وتناقضاته، وكأنها مشكلاتنا وقضايانا، أن نجعلها تخصنا في لحظتنا الراهنة وفي مواجهة حياتنا المعاصرة، أن نعني بها ذهنياً ووجدانياً، ونحيي روح التراث بنا ونحيي روحنا الضائعة الممزقة به، أن نجعل التراث يتحرك عبر وجداننا الراهن، أن نجعله يتطور من جديد بالنظر إلى اللحظة الراهنة عبره ومن منظوره، أن نشكل سلوكنا الاجتماعي والحضاري ونبني الحاضر

وفقه وعلى شاكلته ومثاله، أن نطوع الحاضر من أجل إحياء الماضي بدلاً من تطويع الماضي لكي يخدم الحاضر والمستقبل، أن نعتبر التراث رمزاً للحقيقة والقيمة المطلقين، ومن ثم أن نبعثه حياً لذاته. أجل، نحن لا نفهم إحياء التراث بهذا المعنى. والسبب في ذلك هو أن مفهوم الإحياء بهذا المعنى مضمخ بالذنب الأيديولوجي حتى الثمالة، من حيث إنه ينطوي على تصور أيديولوجي معين للتاريخ نجد من الصعب عقلنته.

إنّه ينطوي أولاً على أن للتراث جوهرأً ذهنياً يتخلل كل حدث من أحداثه وكل بنية من بناء المتشعبة. وهو ينطوي أيضاً على أن هذا الجوهر الذهني أزلي وأبدي، بمعنى أنه الروح الخالدة للوجود المادي والوجود التاريخي (في كل مكان وزمان)، وأنه لا يستمد حياته ولا وجوده من اللحظات التاريخية التي تجسد فيها على صورة تراث حضاري معين.

وهو ينطوي على ذلك كله بالضرورة. فلا معنى حقيقياً لإحياء بنى حضارية من بنى الماضي، كانت تستمد حياتها وديناميتها وفاعليتها بصورة أساسية من ظروف تاريخية اجتماعية معينة، زالت منذ زمن إلى غير رجعة. فاستحالة تكرار اللحظة التاريخية وإعادةتها، وارتباط البنية المراد إحيائها ارتباطاً جوهرياً بهذه اللحظة، هما بمثابة نفي إمكانية إحياء البنية المعنية.

لا بد إذاً أن ينطوي مفهوم الإحياء على افتراض أن ثمة بنى "خالدة" لا يفرزها المجتمع بقدر ما تفعل فعلها فيه من خارجه، وتستمد حيويتها ومعناها من مصدر "خالد" يقع خارج إطار المكان والزمان على صعيدي الطبيعة والتاريخ كليهما. إحياء التراث إذاً هو في واقع الحال عملية "استخراج" لهذه البنى الخالدة من مادة التراث ولحظات تمظهرها فيه، ثم تشكيل حياتنا العربية المعاصرة وفقاً لها وعلى صورتها ومثالها.

بذلك، فإن مفهوم إحياء التراث ينطوي بالضرورة على فلسفة معينة، على أيديولوجيا معينة، محورها الفصل بين المقدس الخالد والمدنس الزائل في التاريخ. إنه إذاً مجرد شكل استتاري لإطار أيديولوجي فاعل في اللحظة الراهنة من تاريخنا. فما الدعوة إلى إحياء التراث إذاً سوى دعوة إلى تبني هذه الصورة المثالية للتراث،

التي لا تمت بالضرورة بصلة إلى التراث الحقيقي، وتمكس جانباً من واقعنا المعاصر أكثر مما تمكس التراث في حقيقته. من ثم فإن الدعوة إلى إحياء التراث هي دعوة إلى تبني الإطار الأيديولوجي المذكور أعلاه، وإلى احتلال موقع معين في صراعات واقعنا وعصرنا. والحق أن كون هذه الدعوة مجرد دعوة إلى تشكيل حياتنا المعاصرة وفق ما تظنه بعض الفئات الأيديولوجية جوهرأ خالداً يعني في واقع الحال أنها محاولة من قبل هذه الفئات للسيطرة أيديولوجياً على كل وجه من أوجه المجتمع العربي، لا أكثر ولا أقل. هذا إذاً هو المعنى الحقيقي لإحياء التراث الذي يتستر خلف الإحياءات الوطنية والقومية لهذا المفهوم. إنه مجرد محاولة أيديولوجية لإيقاع المواطن العربي في شرك فئات أيديولوجية لاهوتية معينة، وإبقائه مقيداً ضمن سجن واقع التخلف والتجزئة والتبعية. فالمطلوب إذاً ليس إحياء التراث، وإنما استنطاق التراث، بما يخدم عملية استنطاق الواقع العربي المعاصر بهدف الخروج من مأزقه، وذلك بالسعي نحو تشكيل جماعة علمية عربية أصيلة وقادرة على تسخير المنهجية العلمية في دراسة الظواهر الإنسانية.

هذه هي النتيجة التي أوصلنا إليها تحليلنا:

إحياء التراث مفهوم أيديولوجي محض خال من أي مضمون نظري أو معرفي. إنه شكل استتاري لأيديولوجيا سلفية كهنوتية معينة، محورها الصورة الفجة عن التراث الكامنة في وجدان المواطن العربي النمطي، التي ورثها عن عصور انحطاط الحضارة العربية الإسلامية.

بمعنى آخر، فإن مفهوم إحياء التراث يجسد الدعوة إلى رضوخ المواطن العربي إلى نمط معين من التفكير الأيديولوجي، ونمط معين من الجماعات الأيديولوجية الكهنوتية، يشدانه في النهاية إلى إطار التخلف والتجزئة والتبعية الذي يعيش ضمنه. فالمطلوب إذاً هو استنطاق التراث علمياً بما ينسجم ومقتضيات تحرر الإنسان العربي من إطار واقعه المتخلف. فلا خلاص ولا تحرر للإنسان العربي من هذا الإطار إلا بالعلم والحقائق القاسية النابعة من ممارسته.

الفصل السادس

العدمية في الرأسماليتين المركزية والتابعة

من المبادئ الجوهرية الراسخة التي استقتها الجماعة العلمية المعاصرة من دراسة التاريخ الحديث، ومعاملة معضلاته وآلامه، ذلك الارتباط الحتمي بين أي مظهر من مظاهر الوجود الاجتماعي وعلائق الإنتاج السائدة فيه. وإذا أردنا التحقق من ذلك، فما علينا إلا أن ننظر إلى الأثر الجوهري الذي تركه نمو الرأسمالية في أوروبا في القرون الخمسة الأخيرة على النفسية الأوروبية، وإلى التحول الكيفي الذي طرأ على الوجدان الأوروبي الحديث بفعل هذا النمو.

فقد نتج عن التغيرات المستمرة في البنيتين الاقتصادية والسياسية التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية تمزق وجدائيّ وأزمات حضارية حادة لم يشهد لها العالم مثيلاً من قبل. ذلك أن التقسيم الرأسمالي للعمل جرّد الأشياء والعلائق الإنسانية من عضويتها، ومن قيمتها الداخلية، وأحالتها مجرد سلع مقدارية تباع وتشتري. بل إنه حوّل الكيف نفسه إلى مقدار، فجرّد بذلك الحياة الإنسانية والنشاط الإنساني ذاتهما من معنهما الحقيقي، الفكري والوجداني على حد سواء.

ومع أن الأوروبيين بدأوا يشعرون بوطأة هذه التجربة (الجديدة من نوعها في التاريخ البشري) منذ مطلع الحقبة الرأسمالية، إلا أن هذا الشعور المبهم لم يتحول إلى إدراك شامل واضح المعالم إلا منذ هزيمة الثورة الفرنسية (هزيمة نابوليون الذي جسدها، في الواقع) على يد قوى الإقطاع الأوروبي عام ١٨١٥. فقد شهدت الحقبة، التي تلت هذه الهزيمة وسبقت الحرب العالمية الأولى، أربع محاولات فكرية ووجدانية فذة في هذا الصدد كانت بمثابة التجسيد الحي لإدراك هذه التجربة ومعاناتها. ففي الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، ظهرت هذه المعاناة بجلاء على شكل "مَلَل ميتافيزيقي" في مسرحية غيورغ بيشنر Georg Buchner الدرامية

"موت دانتون". وفي الأربعينيات من القرن ذاته، عبّر فيلسوف الدنمارك الأكبر زيرن كيركغور عن اليأس الحضاري المطلق، الذي نجم عن هذه التجربة الممّضة، أبلغ تعبير، بدلالة مفهوم لاهوتي، هو "الداء حتى الموت". ولم تمض بضعة عقود بعد ذاك حتى تناولها الروائي الروسي العملاق، فيدور دوستوفسكي، في جميع أبعادها و ألوانها في رواياته الدرامية الذائعة الصيت. ولقد لخص دوستوفسكي الجنون الحضاري الناجم عنها في آخر روائعه (الإخوة كارامازوف) بالمبارة: "كل شيء حلال". لكن أعمق تحليل فلسفي نظري لهذه الأزمة تمّ على يدي الفيلسوف الألماني، فريدريش نيتشه، الذي عانى الأزمة في جميع جوانبها في حياته الفردية نفسها. وقد أطلق عليها اسم أزمة العدمية Nihilism في آخر كتاب ألفه، وهو كتاب "الإرادة نحو القوة" The Will To Power الذي نشر بعد موته. والحق أن ما ظهر بصورة متفرقة في عصر نيتشه (على شكل وضعية Positivism على النطاق الفلسفي، وطبائعية Naturalism على نطاق الأدب، وإرهابية أناركية Anarchism على نطاق العمل السياسي) ما لبث أن ظهر في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين في جميع مناحي الحياة الأوروبية، وتجلّى بصورة مكثّفة في شخص أدولف هتلر، وحزبه النازي، وذيوله من أحزاب فاشية أخرى، كالصهيونية مثلاً.

ولقد أدرك نيتشه أن الصورة التي ظهرت بها العدمية في عصره لم تعدّ كونها بداية مبهمّة لا أكثر، بل دليل أنه يقول في مقدمة كتابه المذكور:

"إن ما أسرده مهنا لهو تاريخ القرنين القادمين. إنني أصف ما هو آت لا محالة. ما لم يعدّ من الممكن أن يأتي مختلفاً عما أصف: إنني أصف مقدم العدمية. ذلك أن إمكانية سرّد تاريخ المستقبل في هذا الحال تنبع من كون الضرورة نفسها تفعل فعلها هنا. إن هذا المستقبل ليتبدّى، حتى في هذه الآونة، بألف صورة وصورة، وإن هذا القدرّ ليعلم عن ذاته في كل مكان.. فالجميع صاغون لسماع موسيقى المستقبل هذه".*

لكن نيتشه لم يعزّ العدمية إلى نمو الرأسمالية في حدّ ذاته، وإنما عزاها إلى

* Friedrich Nietzsche, The Will To Power, Weidenfeld And Nicholson, London (P 1968). P.3.

التناقضات الذاتية للأخلاقية المسيحية الأوروبية. وأياً كانت التصورات لمكانها، فإن قلة من المفكرين الأوروبيين يشكّون في وجودها وملاحظتها.

إن العدمية مرض حضاري ينطوي على وُجوم بنيوي Structural Melancholia في الوجدان الحضاري يُفقد الجماعة المصابة به إحساسها واقتناعها الداخلي بالثبات والنظام والتحديد، ويفقدها إيمانها بمفهومَي القيمة والهدف (أو المطاف) في حدّ ذاتهما، من دون أن يفقدها في الآن ذاته حاجتها إليهما. ثم إنه يحيل العالم في نظرها إلى ركام، بمعنى أنه يجرد صورتها للوجود من روابطها القَبليّة الأساسية التي تجعلها عالماً، فيعكر التجانس بين الوجود والذات الإنسانية. ولا أريد الخوض هنا في تفاصيل هذه الحالة المريعة ولا فيما تفرزه من سلوك جنوني وثقافة مريضة يائسة في المجتمع. إذ إن هذه الحالة تستوعب ثلاثة أرباع الحضارة الأوروبية في المئة سنة الأخيرة، لا أقل. يكفي أن أقول هنا إنّ حالة اليأس المطلق والضياع النفسي والتمزق الوجداني التي تتولد عن العدمية تُكسب العلاقات السائدة بين الطبقات والفئات الاجتماعية طابعاً مميزاً من العنف العشوائي والجنون المدمر والشذوذ السلوكي، وتعمل على إعاقه حركة التحرر والتقدم. وإذا ابتغى القارئ الكريم مثلاً ساطعاً على ذلك، فما عليه إلا أن يقرأ رواية "الشياطين" لدستوفسكي لكي يرى عمق التشويه الذي يصيب العمل الثوري والنيّات الليبرالية الطيبة في ظلّ العدمية.

وكما أسلفنا، فإن نيتشه قد فسر ظهور هذا المرض الحضاري الخطير باعتباره نتيجة حتمية لتناقضات الأخلاقية المسيحية الأوروبية. فهو قد رأى أن الأيديولوجية المسيحية أدت دوراً أساسياً في تشكيل الوجدان الحضاري الأخلاقي في أوروبا، وتركت بصماتها على جذوره وحاجاته البنيوية. أو قل إنها قد خلقت حاجات بنيوية في النفس الأوروبية ما لبثت أن اكتسبت وجوداً ذاتياً واستقلالية ذاتية. لكن التطورات الاجتماعية والفكرية السريعة التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية قادت المجتمع الأوروبي إلى اكتشاف السرّ الاجتماعي الفكري لهذه الأيديولوجية، فكان أن تزعزع إيمانه بأسسها ووعودها (الحياة الأخرى، الجنة، ملكوت الله) وافتراساتها (وجود الله، المخلص، العقاب، والثواب). بذلك فإنه جرد الوجود من الهالة المطمئنة

التي لفتت بها الآيديولوجية المسيحية، ولكن من دون أن يجرد طريقته في النظر إلى الأمور من الأسس المسيحية التي تشكلت بموجبها ذاته الحضارية. فظل يحكم على الوجود وذاته وفق معايير وأسس أخلاقية مسيحية، أو قل دينية، في أصلها. فظهر في نظره خاويين، لا معقولين، ومجردين من المعنى والنظام الداخليين. لقد أزال البناء الآيديولوجي المسيحي من أفق حياته من دون أن يزيل جذوره التي بقيت عالقة في ذاته الحضارية في صورة معايير وأسس أخلاقية عامة. والحق أن الآيديولوجية المسيحية قد سعت إلى تفويض أركان ذاتها بدعوة أتباعها إلى التزام جانب الصدق في الفكر والممارسة وإلى البحث عن الحقيقة مهما كلف الثمن. ومن هنا جاء قول نيتشه بأن العدمية نبتت من تناقضات الأخلاقية المسيحية.

ولكن ما شأن الأمة العربية بذلك؟ أليست العدمية مرضاً أوروبياً؟ لم هذا الاهتمام بمرض اجتماعي أوروبي في مكمنه وملامحه؟

الحق أن هذا المرض ليس وقفاً على أوروبا وحدها. إنه ظاهرة عامة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرأسمالية التي تشكل نظاماً عالمياً، وإن كانت قد تفتقت في أوروبا الغربية. ثم إن ما قاله نيتشه عن المسيحية ينطبق في الواقع على معظم الآيديولوجيات الدينية، إن لم يكن كلها. بذلك، فإن تحليله للعدمية يملك قيمة كونية وأهمية عامة من حيث إنه يخص الإنسان بصفته إنساناً وأينما وجد. بل يمكن القول إن الصورة التي تتبدى بها العدمية في الشرق المسحوق هي أشد فتكاً وأبشع منظراً وأعرق أثراً منها في موطنها الأصلي (أوروبا الغربية). فلئن كان تأثير الصدمة (صدمة نمو الرأسمالية الذي ولد العدمية) على أوروبا قد امتد على مدى عدة قرون، ولئن كان العالم الأوروبي قد بدأ يتقبل واقع الصدمة، أو هكذا يبدو، بعد أن مر بتجربة أكتوير الأحمر وجحيم أدولف هتلر، فإن الوضع الحضاري السائد في عالمنا الراهن، الذي تحدده مقتضيات الرأسمالية العالمية وسوقها العالمي، ليضطر الشرق المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، إلى قطع هذه المرحلة الانتقالية الصاعقة في بضع سنوات فقط. كذلك، فإن كون هذا التغيير السريع لا ينشأ من تناقضات الشرق الذاتية، وإنما يفرض عليه فرضاً من الخارج، يزيد من حدة التمزق الذي يصيبه، ويحيله في

بعض الأحيان إلى ركّام لا يشكّل مجتمعا بالمعنى الصحيح، ويحمّله أعباء الرأسمالية ومساوئها من دون أن يزوّده بحسناتها وطرائق التخفيف من حدّتها. وكل هذا يُكسب العدمية في الشرق الأوسط المعاصر طابعاً فريداً من العنف والشذوذ والألم. وإذا تمجّز الغالبية الساحقة من مفكري الشرق المعاصر عن تحمل هذه العبء الحضاري الثقيل، فإنها تلجأ إلى تطرّف عشوائي لا معقول لا نجد مثيله إلا في روايات دستوفسكي وكافكا الكابوسية. ويدفع الرعب الناجم عن هذه الصدمة الحضارية المريعة بعضهم إلى التوقّع ضمن القوالب الحضارية الماضية التي أصابها التحجّر والعفن.

والحق أن هذه العملية المدمرة ما زالت في أطوارها الأولى في الشرق وإن كانت آثارها بادية بجلاء في بعض بقاع الشرق المتطورة نسبياً. لكنني أتوقّع أن تؤدي دوراً بالغ الأهمية في العقدين القادمين. بل يمكن القول في هذا الصدد إنّ الشرقي المسحوق هو المخوّل في المقام الأول للتعبير عن أزمة الحضارة الحديثة وبحثها. ذلك أن مظاهرها في الشرق المعاصر ليست وفقاً على الوجدان الجماعي، كما هو الحال في الغرب، وإنما هي فردية البعد أيضاً، بمعنى أنها تتبدّى على نطاق الوجدان الفردي أيضاً. والحق أن في مقدور الفرد الشرقي أن يقطع المراحل التاريخية الأساسية، التي قطعتها أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة، في فترة لا تتجاوز بضعة سنوات. إن في مقدوره أن يكون التاريخ الأوروبي الحديث مجسّداً. أن يتحمل بوصفه فرداً عبء حضارة كاملة.

الفصل السابع

جدل التحرر أم الداء حتى الموت؟

بين الضمير والكينونة

جدل التحرّر؟ أليس يتمّ هذا التعبير عن تفاؤل صارخ وخاو لا يجد ما يبرره في الواقع المرّ؟.

نحن ندّعي، في دعوتنا إلى الاستغراب، أننا في مجرى بلورة أزمة الإنسان المعاصر بكل ما تنطوي عليه من تشعبات اقتصادية وسياسية وثقافية. وهذه الصيرورة تتم، بلا ريب، عن جدل حاد، عن دياكتيك حامي الوطيس، لم يحلم حتى هيفل نفسه بمبلغ تعقده وتشعبه ولا نهائية صورته وأشكاله. وعلى أي حال، فإن هذا، في نهاية المطاف، هو شأن أي أزمة كائنة ما كانت. فلا يجوز نعتها أزمة لو خلت من الجدل. كذلك، لا مفرّ من الإقرار بأن أزمنا هي أزمة تحرّر. فلا ريب في أنها مرتبطة ارتباطاً جذرياً بعبودية الإنسان للإنسان عبر عبوديته للأصنام الاقتصادية والسياسية والثقافية والأيديولوجية، التي يخلقها هو نفسه عفواً عبر خلقه اغتراباً لنفسه في التاريخ.

إن موضوعنا، أزمنا، محنتنا، إذاً تتضمن حتماً الجدل والتحرر، كلّاً على حدة. ولكن، ما الذي يجعلنا نقاءل ونعتقد أنها تتضمن أيضاً حتماً جدل التحرّر؟ أليس هذا التفاؤل مجرد مظهر من مظاهر تلك العبودية لأوهامنا التي خلقناها قصداً لكي ننسى وضعنا الجنوني؟ ألسنا إذاً ندور في حلقة مفرغة؛ ننفذ عن أنفسنا غبار العبودية ونستحم بمائها الآسن في آن؟ فما الذي يمنع أن يكون الجدل الكامن في هذه المحنة الخائفة هو جدل الموت، لا جدل التحرر. جدل البؤس اللامتناهي، لا جدل السعادة الأبدية؟.

ربما هذا على أي حال ما توحى به إلينا هواجسنا الوجدانية باستمرار. هذا ما يعكسه داء العصر. الداء حتى الموت. الذي لا يني ينخر قلوبنا نخرًا. بل، هذا ما يؤكد لنا باستمرار كياننا الوجداني المكثوم عبر الوجوم البنيوي الذي يلتهمه التهامًا. إذ، ألسنا التعبير الفردي الحي عن هذا الداء وتلك المحنة؟ وما العجب في ذلك؟ فليست كينونتنا سوى لحظة من لحظات الموت. لا مجال للمراوغة في ذلك.

لكن ضميرنا الإنساني الشامل، المنبثق من التزامنا التاريخي العلمي بتغيير الواقع، يأبى ذلك؛ يأبى الانصياع إلى الواقع، مهما تمادى الواقع في بقائه ورسوخه. بل، لا تسَلْ عن مدى هذا التمرد على الواقع وذلك النزاع المير بين الضمير التاريخي والكيونة الوجدانية المعاصرة! فالكون برمته يتأجج بنيرانه؛ كل ما هو موجود وكل ما يمكن أن يكون موجوداً. ذلك أن إنسان ما بعد النهضة الأوروبية بعامه، وما بعد الثورة الفرنسية بخاصة، لا يعرف حدوداً لإنسانيته ولا لنشاطه الجدلي الحرّ. وهو لا يرضى، في أي حال من الأحوال، بأي قباب تحدّه مهما بلغ نبها وقداستها ونفاستها.

وهكذا، فإن جدل التحرّر لا يعبر عن أي حتمية تاريخية أو واقع آني لحظي. ليس على نطاق الوعي الثقافي على الأقل. بل يبدو أنه ينقض كليهما بوعي وإصرار. إنه يعبر عن الضمير البشري الشامل في صراعه مع الكيونة الإنسانية الآتية المحدودة. إنه يعبر عن منطق الإدراك البشري اللامتناهي في صراعه مع عشوائية الوجود الزمني المعذب. إنه، بعبارة أدق، يعبر عن التزام عملي نحو المستقبل، لا عن واقع آني يقتات على آلام الماضي والحاضر كليهما.

أقول: التزام عملي، وليس أي التزام. إنه التزام الإنسان نحو ذاته بوصفه كائناً اجتماعياً مدركاً وواعياً، وليس التزامه نحو أصنامة وأوهامه اللاهوتية والميتافيزيقية؛ التزامه نحو الأرض الصلبة في كل قسوتها، وليس التزامه نحو السماوات الضبابية بليونتها. فهو ينبثق من تربة الواقع المشربة بالدماء، وليس من هواجس حماه، ويتخذ الواقع المادي نقطة انطلاق لنشاطه الإدراكي في شتى صوره. وبفضل هذا الالتزام، فإنه يقي ذاته الانزلاق في مهاوي كيانه الوجداني بأن يقي نفسه النظر إلى الوجود

عبر هذا الكيان.

وهكذا، فإنه يستخدم هذا الكيان، بدلاً من أن يصبح أداة في يديه، لبلورة الواقع ورفعته إلى حيز الإدراك البشري. وهذه هي الخطوة الأولى على درب تخطي هذا الواقع، وذلك لكون الواقع لا يتغير من تلقاء ذاته، وإنما يتغير عبر فعل الذوات المدركة.

ولكن، كيف يتم له ذلك؟ كيف يسخر الإنسان هذا الكيان لبلورة الواقع ورفعته إلى حيز الإدراك والوعي؟ وما السبل التي تمكنه من ذلك؟ كيف يتبلور الواقع ثقافياً، ومن ثم علمياً؟ كيف يسخر الإدراك الكيان الوجداني المكشوف مادة خاماً لصوغ صورة دقيقة لعمق أعماق الواقع وخفاياه؟ كيف يضع الإدراك الكيان الوجداني المكشوف وجهاً لوجه أمام تناقضاته الداخلية؟ وكيف يطور من الداخل؟ ما السبيل الإدراكي للكشف عن تناقضات الواقع، وإمكاناته، الكامنة في صميمه، عبر بيان حدود الكيان الوجداني المكشوف ومواطن قصوره؟ وخلاصة القول، كيف يرفع الضمير الملتزم الكيان الوجداني المكشوف إلى مستوى الإدراك الذاتي، على درب تحويله إلى منهج عمل وتغيير؟

ما الأدب

أسئلة متعدّدة ضاربة جذورها في عمق أعماق الوجود. لكننا لن نجيب عنها بصورة مباشرة، وإنما سنفعل ذلك عبر الإجابة عن السؤال الآتي: ما الأدب؟ ما الطبيعة الجوهرية لهذا النشاط الحضاري الاجتماعي الأساسي؟ من البديهي أن الإجابة عن هذا السؤال ليست بالأمر الهين السهل. فما فتئ الفلاسفة وعلماء الاجتماع والنفس والفيزيولوجيا يحاولون الإجابة عنه منذ كان الأدب، من دون أن يتوصلوا إلى أي إجماع في هذا الصدد. وعلى أي حال، فلن نجيب عنه الآن بالتفصيل، وإنما سنرجئ ذلك إلى كتب لاحقة خاصة بهذا الموضوع. أما في هذا الفصل، فسنتناول هذا السؤال فقط بما يمس قضيتنا المتعلقة بمحنة الإنسان المعاصر بعامة، والإنسان العربي بخاصة (والمتمثلة على هذا الصعيد بالسؤال: جدل

التحرر أم الداء حتى الموت؟).

واننا لننطلق من المقولة الأساسية بأن الأدب، بوصفه ممارسة إبداعية محضاً، هو النشاط الإدراكي الحضاري الرئيسي الذي يبلور الأوضاع الاجتماعية الموضوعية على صعيد الوجدان الثقافي، أو قل على صعيد البعد الوجداني للبنية الثقافية، ويرفعها من ثم إلى حيز الإدراك البشري. وهو بذلك وسيلة أساسية من وسائل الإدراك والمعرفة. بل إن هذه الصفة هي القاعدة المشتركة بينه وبين العلم.

ولنفصل هذه المقولات المثيرة للنقاش بمزيد من الدقة.

إن الأدب (بل الفن بصورة عامة) هو شكل من أشكال الحياة الإنسانية، يخلقه المجتمع البشري (المبني على نمط معين من أنماط الحياة العضوية) لسد حاجات معينة تنبع من اللحظة التاريخية. بذلك، فإن الأدب متجذر في المجتمع البشري الذي يشكل وسيط التعامل بين الفرد والبيئة الطبيعية. فهو نشاط إدراكي يثور المجتمع البشري وجدانه عبره ويطور حياته ويكشف عن أركان وإمكانات جديدة في عالم وجدانه. بل إن الأدب ليس سوى الشكل التخيلي الظاهر للوجدان الحضاري الاجتماعي. ومن جهة أخرى، وانطلاقاً من طبيعته بوصفه نشاطاً بشرياً يظهر الوجدان الحضاري، فإنه الوسيلة التي يجدد بها الوجدان الحضاري ذاته جديلاً، بمعنى أن الوجدان الحضاري يتخلف عن ركب مسيرة الحياة البشرية في حال انعدام الأدب أو كبحته. وهذه الأخيرة في دورها لا تلبث أن تتخلف عن إمكانات مستقبلها المرتبطة بالوجدان الحضاري.

إن هذه النظرة الاجتماعية إلى الأدب تعارض مقولة "الفن للفن" معارضة تامة. لكنها تتجنب في الآن ذاته اختزال الأدب، وما يحمله من معنى حضاري حي ينبض وتوتراً جديلاً يربطه بالحياة، إلى غيره من الأنشطة الحضارية، أو إلى مجموعة من الحقائق والأوهام التي تدخل ضمن نطاق الأخلاق أو الدين أو العلوم الإنسانية. فالأدب ركن أساسي من أركان الحياة الإنسانية ولا يمكن الاستعاضة عنه بغيره. إنه بعد أساسي من أبعاد الوجود الإنساني.

صحيح أنه يستحيل علينا أن نفهم معنى العمل الأدبي ونستوعب قيمته الفنية

إذا لم نضعه في سياقه التاريخي وإطاره الحضاري، الاجتماعي والنفساني، وإذا لم نفهم أولاً الخلفيات العلمية والاجتماعية والتراثية والنفسانية. لكن هذا لا يعني أن معناه وتفسيره يكمنان خارج نطاقه. إذ إن العمل الأدبي هو نفسه شكل من أشكال التفسير. وقد يحدث أن يعرف المرء هذه الخلفيات ويفهمها جيداً على صعيد الإدراك العلمي والعملية ويعجز في الآن ذاته عن استيعاب المعنى الحقيقي للعمل الفني المنبثق عنها، تماماً كما أنه قد يفهم قوانين المادة غير العضوية من دون أن يفهم قوانين المادة العضوية الحية المنبثقة عنها.

إن معنى العمل الفني يكمن في داخله. وكل ما تفعله معرفتنا لخلفياته هو أنها توفر مرجع الإسناد التاريخي الذي يمكننا من قراءة هذا المعنى وفهمه. وعلى أي حال، فإن الأدب ليس مجرد أداة ترفيهية أو تعليمية، وإنما هو شكل من أشكال الاستكشاف والمعرفة، من حيث إنه يعمد إلى توسيع الوجدان الحضاري وتعميقه. إنه ليس مجرد مجموعة من الحقائق أو الأوهام المعروفة مسبقاً موضوعة في قالب جميل مشوق، وإنما هو العملية التي يتم بها إبراز الوجدان الحضاري وتطويره. بل حتى حين يعالج الأدب حقائق قديمة ومطورة أو موضوعات أزلية، فإنه يكشف عن أركان وعلاقات ومعانٍ جديدة كانت كامنة في الحقائق المألوفة.

بذلك، فإن الرمز الأدبي ليس مجرد شكل من أشكال المتعة الجمالية، أو صورة من صور التخيل الفردي، وإنما هو بنية إدراكية تنبع من أعماق التاريخ، حاملة بين جوانبها معنى التاريخ وعناصره الجوهرية التي تقرر ماهية تطوره. بذلك، يمكن اعتباره الوسيلة المثلى لوصف الأحداث التاريخية ودفع معناها الدفين إلى حيز الإدراك البشري.

ولكن، أي رمز أدبي يبلور كيافتنا الوجداني الذي لا يكلّ عن التفني بجدل الموت والزوال؟ أي رمز أدبي يرفع منطق الواقع الحي، الذي ينخر قلبه الداء حتى الموت، إلى حيز الإدراك البشري؟ أي رمز أدبي يصور ذلك الصراع المصيري بين الضمير الملتزم والكينونة الوجدانية في كل حيويته وعنفوانه؟ هذا ما سنجيب عنه في البند اللاحق.

الأسطورة، ظل التاريخ ومفتاح التأريخ

في البندين السابقين، ومن منطلق اعتبارنا الأدب الوسيلة الرئيسية لرفع الوجدان الحضاري المكثوم إلى حيّز الإدراك ولبيان تناقضاته الداخلية التي تعكس تناقضات الواقع الاجتماعي، تساءلنا عن ماهية الرمز الأدبي المحوري الذي يبيلور كيانه الوجداني المعاصر (الذي لا يكلّ من التغني بجدل الموت والزوال) ويجابه هذا الوجدان ذاته إدراكياً عبره، والذي يصوّر الصراع المصيري بين الضمير الملتزم والكينونة الوجدانية الآنية بكل حيويته وعنفوانه.

ويمكن وضع هذا التساؤل في صورة أدق على النحو الآتي: ما الرمز الأدبي الذي يجسد وجدانياً عنصر التأزم الحضاري في الحقبة الرأسمالية من تاريخ البشرية ويحدد إطارها الوجداني العام؟ ما الرمز الأدبي الذي يمثل الظل (الانعكاس) المتطور للوجدان الحضاري الحديث نشأ في عصر النهضة الأوروبية وتطور بأطراد منذ ذلك؟.

وإني لأقترح هنا أن الرمز الأدبي المبتغى إن هو إلا الشخصية الأسطورية الألمانية المشهورة، الدكتور فاوستوس، أو فاوست Faust. فمن هو فاوست هذا؟.

تحدثنا الأساطير الألمانية القديمة، التي نمت وشاعت إبان العصور الوسطى، عن علامة ألماني، اسمه الدكتور فاوستوس أو فاوست، لم يدع مجالاً من مجالات المعرفة المتوافرة في العصور الوسطى إلا طرقه. وكان "عيبه الأكبر". على الأقل من المنظور الديني. أنه لم يكن يعرف القناعة ولا الكفاية ولا الرضى. فمضى يلتهم المعرفة التهاماً، متنقلاً من علم إلى آخر، لاهثاً وراء كل قديم وكل جديد. بيد أنه لم يصل إلى قرار يريح إدراكه. بل إن شكوكه ازدادت حدة. وازداد يأسه من قدرة العقل على النفاذ إلى الحقيقة ضراوة، وألح عليه الشعور بعيب المعرفة البشرية بإصرار، كلما نما اطلاعه المعرفي واتسع. فتراه يقول في مسرحية غيته الموسومة باسمه (فاوست): "ندور ونحوم في طرق ملتوية وأخرى مستقيمة، وأنا أعلم تمام العلم أن الجهل قدرنا المحتوم، وإني والله لكاره ذلك حتى الثمالة". ففقط من المعرفة والعقل البشري وانطلق في طريق اللامعقول المتمثل في السحر. وقاده ذلك بالضرورة إلى الشيطنة، حيث بلغ به القنوط حداً أن عقد صفقة مع إبليس (مفستوفيليس)، أمير الظلام، منحه بموجبها روحه مقابل وعد إبليس بأن يوفر له ما يبتغيه، ويرضى ما يتقد في

ذاته من شهوات ورغبات آنية زائلة، لكن صعبة المنال، حتى يحين موعد موته. وكان له ما أراد (مارغريت الطاهرة، وهيلانة طروادة الخلافة، وما إلى ذلك). وظل يتردى في مهاوي الرغبات وغرائب التجارب الحسية، من دون أن يروي ذرة واحدة من ظمئه إلى الوجود والخلّاص، حتى آن موعد منيته، فالتقط إبليس روحه الممذبة وأودعها نار جهنم.

وليست مأساة الدكتور فاوستوس تلك سوى مأساة الإنسان المعاصر المنبثقة عن أزمته الحديثة ومحنته التاريخية. فليس هذا الرمز الأسطوري الأدبي سوى التجسيد الحي الأنقى والأوضح للروح الأوروبية الحديثة. إذ إنه يمثل حدوده وصورته الروحية Spiritual Image. على حدّ تعبير رائد الظاهراتية هوسرل، وجوهره الهدف في Telos، وإطار تصوّره الفكري والوجداني، وتناقضاته الثقافية، أصدق تمثيل.

ولعل خير دليل على ذلك هو حقيقة أن "فاوست" ظاهرة تاريخية حديثة كلياً نشأت بنشوء العصر الحديث، وميّزت حقبتنا عن أي حقبة مضت. فهي قد لازمتها منذ بدئها وتطورت معها مواكبة ما ألمّ بها من تغيرات كيفية. وقد يعترض بعضهم بالقول: إن فاوست ظهر أول ما ظهر في إدراك الإنسان وتخيله في أثناء العصور الوسطى، تلك العصور التي أرست قواعد حياتها وتفكيرها على الاعتقاد بمحدودية الإنسان وتطوره حول محور ثابت يعكس اعتماد الإنسان والكون على الذات الإلهية اللامحدودة. وهو اعتقاد يناقض الروح الحديثة تمام التناقض. كيف يتسنى لنا إذاً أن نقول إن فاوست يعكس الروح الحديث ويميزه عن الروح الماضي، مع أنه ولد وترعرع في العصور الوسطى، وهي نقيض عصر النهضة والعصور التي تلتها؟

ولكن، علينا أن نتذكر أن فاوست لم يظهر في تلك الآونة إلا على شكل أسطورة دينية الروح والمرمى. على صورة إنذار ديني مبهم يحذر من الأخطار الكامنة المحيطة بالفكر الديني الآمن المستقر، الذي كان مهيمناً آنذاك في المجتمع الأوروبي. وكانت، شأنها شأن غيرها من الأساطير الدينية، تستقي معناها من العبرة الدينية التي تحملها، وليس عبر تمثيلها الحياة والذات البشرية. ولم يبدأ فاوست يتبلور بوضوح وتكامل إلا إبان النهضة الأوروبية وما بعدها، الأمر الذي يؤكد ارتباطه الوثيق بروح الإنسان الحديث. ولكن، من هذا الإنسان الحديث الذي لا نبجح نتكلم عنه؟ إنه ليس سوى الإنسان الأوروبي الحديث الذي تبلور أول ما تبلور بوصفه ظاهرة اجتماعية

واضحة المعالم إبان النهضة الأوروبية. ومع أنه كان وفقاً على القارة الأوروبية باديء ذي بدء، إلا أن طبيعته التوسعية التوافقة إلى اللامتناهي أبت أن يظل محصوراً ضمن حدود ثابتة، مادية كانت أو روحية، فانطلق يتفشى في القارات والمجتمعات الأخرى. وما إن شارف القرن التاسع عشر على الانتهاء حتى كان قد أتم إيقاع القارتين الأمريكيتين وشبه القارة الروسية بين برائثه، مرسخاً أقدامه في صميمها تمام الرسوخ. وها هو ذا الآن يتفشى كالنار في الهشيم في صميم مجتمعات ما يسمى العالم الثالث، غير عابئ بتقاليدها ولا قوالبها الحضارية الأخرى.

وتتجلى بنية هذا التوسع والتطور في بنية تطور أسطورة فاوست في الأدب والفنون والأوروبية المعاصرة. فقد ظهر فاوست على شكل أسطورة دينية مبهمة إبان العصور الوسطى، كما أسلفنا. إلا أن تلك الأسطورة ما لبثت أن نمت وترعرعت تحت الظروف المعقدة التي صاحبت بزوغ فجر النهضة الإنسانية الوثنية في أوروبا حتى تخطت إطارها الأسطوري من أوسع أبوابه. إذ ذاك تفشت فعمت جميع مرافق الحياة الأوروبية. بل لم يستقر لها بال حتى طبعت تلك الحياة بطابعها، وخلقتها على شاكلتها، وسيّرتها من أجل صبغ الحياة الإنسانية المعاصرة برمتها بصبغتها.

فإذا ما أنعمنا النظر في تاريخ أوروبا الحديث، لاحظنا ظهور فاوست على مسرح الأدب الأوروبي الرفيع في أعمال فنية فذة ومصيرية، كلما مرّ المجتمع الأوروبي بأزمة تاريخية حادة أو منعطف كفي رئيسي، الأمر الذي يدعم رأينا بوجود علاقة جذرية بين الروح الأوروبية المعاصرة وفاوست. فها هو ذا الشاعر الدرامي الإنجليزي "كريستوفر مارلو" يبلور فاوست على شكل مسرحية درامية بعنوان "التاريخ المأساوي للدكتور فاوستوس" في منتصف القرن السادس عشر، في أوج النهضة الأوروبية وبدء الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية. ثم، ها هو ذا يعود إلى الظهور في عصر الثورة الفرنسية (النهضة القومية الألمانية) على شكل ملحمة درامية لشاعر ألمانيا الأكبر "غيته" ليلبغ فيها ذروة الإبداع الأدبي. وها هو ذا أخيراً يظهر مهزوماً على صفحات رواية الأديب الألماني العملاق "توماس مان" الموسومة باسم "الدكتور فاوستوس"، وذلك في عصر الثورة البلشفية والحربين العالميتين اللتين واكبتها. (ولا يفوتنا هنا أن نذكر ظهور فاوست جلياً على صعيد الموسيقى الأوروبية في السيمفونية الثامنة للموسيقار النمساوي الكبير "غوستاف مالر"، وذلك في مطلع الحقبة الإمبريالية

من تاريخ الرأسمالية).

وهكذا نرى أن فاوست قد لازم التاريخ الأوروبي الحديث ملازمة الطفل لأمه، أو ربما ملازمة الأم لطفلها (إذا نظرنا إلى الأمر تجاوزاً بعيون مثالية). فعندما ألف مارلو مسرحيته الذائعة الصيت في مأساة الدكتور فاوستوس، كانت روح الحقبة الحديثة لا تزال في طور المخاض تحاول جاهدة التخلص من شوائب الماضي العالقة فيها. وقد انعكس هذا الوضع الصعب في المصير القاتم الذي آل إليه فاوست في المسرحية. إذ انتهت المسرحية بسقوط فاوست في مهاوي الردى الأبدى (برائن إبليس وجحيمه). بيد أن الروح الأوروبية سرعان ما تخطت حالة المخاض هذه وأخذت تكتسب هوية فريدة عمادها اللانهائي، حتى كانت الثورة الفرنسية. عند ذاك، حطمت هذه الروح الفتية قيود الماضي بصورة حاسمة لتحلق مهيمنة في رحاب العالم الأوروبي. وعبر غيته عن هذا النصر الحاسم الذي أحرزته الروح الأوروبية الفتية بأن جعل الملائكة، في نهاية رائعته "فاوست"، تختطف روح فاوست، حال خروجها من جسده، من أيدي إبليس وأعوانه لتودعها الجنة، ناقضة بذلك اتفاق الدم الذي كان فاوست قد عقده مع إبليس.

ولكن، يبدو أن الطموح الفاوستي، بطابعه اللامحدود، ومتطلباته الميتافيزيقية، لا يتناسب مع طبيعة الإنسان البيولوجية والنفسانية. بذلك، يبدو أن هناك تناقضاً مطلقاً بين هذا الطموح والوجود الإنساني. وقد بدأ هذا التناقض يتجلى بالفعل في إدراك الإنسان الأوروبي في القرن التاسع عشر، وبالتحديد عقب الهزيمة المرة التي منيت بها روح الثورة الفرنسية ممثلة بنابوليون بونابارت أمام جحافل الإقطاع الأوروبي. وبرز هذا التناقض بادئ ذي بدء على النطاق الفردي فقط. فظهر على شكل جنون ميتافيزيقي في بعض الأوساط الفلسفية والأدبية الأوروبية. وبصورة خاصة، فقد ظهر على شكل ملل ميتافيزيقي في مسرحية "غيورغ بيشنر" Buchner الموسومة باسم "موت دانتون". وبعد عقد من موت بيشنر، ظهر على شكل يأس ميتافيزيقي في فلسفة "كيركفور" الوجودية، وبخاصة في كتابه "الداء حتى الموت". ثم إن الروائي الروسي "فيدور دوستوفسكي" عبر عنها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بالفكرة القائلة "إن كل فعل حلال". وأخيراً، وليس آخراً، لخصها الفيلسوف الألماني "فريدريش نيتشه" في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بفكرة

"موت الله"، التي عبر عنها بصورة درامية صارخة في مطلع رائعته، "هكذا تكلم زرادشت".

وكان من الطبيعي أن يعمد هؤلاء إلى مطّ القوالب الأدبية والفلسفية وتشويهها للتعبير بفاعلية عن هذه التناقض. إذ عمد كيركفور إلى إعادة صوغ قصة إبراهيم (في العهد القديم) للنيل من هيغل وجدله، فيما لجأ نيتشه إلى تحويل الفلسفة إلى نوع من الشعر النثري المتوتر الذي ينفث حمماً تمردية. أما دستوفسكي، فقد عمد إلى مطّ القالب الروائي وتحويله إلى دراما ليفي بالفرض.

وما إن بزغ القرن العشرون حتى بدأ هذا التناقض يأخذ طابعاً جماعياً، سياسياً ونفسانياً واجتماعياً، وصل ذروته في اللاعقلاني الفاشي "أدولف هتلر" ورايخه الثالث. (ذكرنا هتلر مثلاً، ولم نذكر هاري ترومان، الذي فاقت جرائمه جرائم هتلر بشاعة. والسبب في ذلك هو أن هتلر مثّل هذا التناقض من حيث إنه مثل الإمبريالية بصورة ممقدة غير مباشرة. أما ترومان، فكان تعبيراً فجاً مباشراً عن الإمبريالية الأميركية).

بيد أن تدمير الرايخ الثالث لم يقضِ على هذا الداء الذي ما بعده داء، وإنما زاده حدة، وزاد الرغبة في القضاء عليه إلحاحاً. وما هو ذا الآن يتفشى بجنون ملحوظ في مجتمعات ما يسمى العالم الثالث عبر العلاقات الإمبريالية التي تربط هذا العالم المكلوم بالعالم الغربي. فناهيك بالقول إنّ عالمنا اليوم يرزح تحت وطأته، ويبعث كالمحموم عن منقذ ينقذه، وطريق خلاص تخرجه من هذه المحنة التي تهدد كيانه ووجوده أيما تهديد.

الفصل الثامن

إيفان كرامازوف أم إرنستو تشي

(حول إمكانية التقدم في التاريخ)

حول رفض التاريخ

مأساة الإنسان أنه حواس بلا عقل في طفولته، وعقل بلا حواس في شيخوخته. بل ربما كان هذا هو شأن الإنسانية مجتمعاً وحضارة وتاريخاً أيضاً، كما يعتقد مؤلف "أفول الغرب"، الفيلسوف الألماني، "أوزفالت شبنفلر". وهو احتمال ينبغي تدبره في هذه اللحظة من تأملاتنا، حتى وإن أدّى جدل تطورها وتناميها إلى نفيه لاحقاً.

وبصورة خاصة، فإن المأساة تكمن في أن الحواس لا تلتحم مع العقل التحاماً جديلاً في شعلة واحدة متكاملة تنبض حياة ونشاطاً إلا في برهة وجيزة من حياة الفرد لا تتجاوز خمس سنوات، أو ربما عشر سنوات على الأكثر، لدى أغلب الناس. لكن هذا الالتحام شرط جذري من شروط تفجر الإبداع الإنساني الذي لا يجد الإنسان ذاته الإنسانية الحقة ولا سعادته الأصيلية من دونه. والأنكى من ذلك أن أغلبنا يبذل طاقة هذه الشعلة لا في المساهمة في خلق الطبيعة على شاكلته، ومن ثم في خلق ذاته، كما يجب، وإنما يبذرها في خلق أوهام وصور خيالية زائفة يغذي عليها حرمانه الصامت وينفّس بها عن الكبت الخانق الذي ينشأ وترعرع فيه.

والحق أن هذه المساوية القائمة تتضاعف حدتها في قلب المرء حين يكون واعياً ومدركاً لوجودها وعناصرها. ذلك أنه، في هذه الحال، يشعر بكل كيانه بقيمة هذه الطاقة الإبداعية النادرة التي تهدر هباء، فيثور على واقعه ويتحدى ما يحيط به من مسكنات وأصنام مقدسة، ومن قوى طبيعية ووجدانية ساخرة تتقاذفه يمناً ويسرة، فلا سيطرة لديه عليها ولا قدرة على كبح جماحها، ومن علاقات اجتماعية فاسدة مبنية على الخوف واللامعقولية.

والحق أنه لو كانت هذه المساوية مجرد وضع مؤقت وطارئ، ما تكرر رفض

الإنسان لواقعه وتمرده عليه بمثل الوتيرة التي يديها تاريخ البشرية. فهذه المساواة إنما تكمن، حتى هذه اللحظة على الأقل، في جوهر الإنسان بوصفه إنساناً، مكونة أحد عناصره الأساسية التي تحد ماهيته، ومن ثم معينة الهيكل العام لتطور تاريخ البشرية، وفضاء إمكانات مصير الإنسان.

وتتمظهر هذه المساواة على صعيد التاريخ في ندرة العصور الذهبية في الحضارات الإنسانية المتعاقبة وقصر مدتها. فها هو ذا العصر الذهبي للحضارة الإغريقية يتألق على حين غرة، مطلقاً علينا من أعماق البربرية والجمود الغيبي، كالمنارة المشعة، حاملاً بين طياته المفعمة بالإبداع المتوهج درر التراجم الإغريقية: إسكيليوس، وسوفوكليس، ويوريبيديس؛ تلك الدرر التي تشكل أروع مثال على التحام الشكل بالمضمون، والعقل بالحواس، أو قل التحام "أبولو" بـ "باخوس"، كما عبّر عنه فريدرش نيتشه في مؤلفه المعروف، "مولد التراجم". ها هو ذا يحزّر العقل من ربقة الضرورة البيولوجية وروتين الحياة اليومية وخصوصيات الحس وقيود التصورات الخرافية، لينطلق حراً في رحاب الفكر النظري، مبدعاً الهندسة المستوية، ومادية طاليس وديموقريطس، ومثالية أفلاطون، وواقعية أرسطوطاليس. ها هو ذا يبرز على حين غرة ليبهر أبصار الحضارات اللاحقة، وها هو ذا يغبت وهجه فجأة ولما يمض على مولده قرن من الزمان. وما القرن في عمر التاريخ ليندثر في بحر البربرية الذي انبثق منه، مخلفاً وراءه مجرد ذكرى باهتة.

وتمضي قرابة ألف عام قبل أن تتألق الشعلة من جديد، في صورة أخرى وفي مكان آخر: في بغداد العصر العباسي الأول، عاصمة الدولة العربية الإسلامية. ومرة أخرى، تتفجر ينابيع الإبداع الإنساني، في سلسلة من الروائع الأدبية والفلسفية والعلمية، برهنة من الزمن لا تشفي الغليل. وسرعان ما تعود عشوائية التاريخ إلى ابتلاع شعلة الإبداع تلك التي يلتحم فيها الفكر بالحياة، تاركة الإنسان فريسة للضياع والخواء واليأس الممض.

وتعيد القصة نفسها في عصر النهضة الأوروبية والثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وتعود إلى البزوغ في عصر الثورة الفرنسية والنهضة الألمانية

في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. وفي كل من هذه الطفرات، تتقد الجمرة بضع سنوات خاطفة، ثم لا تلبث أن تخبت على حين غرة في سلسلة من النكبات والمآسي، لتظل على هذه الحال بضعة قرون من الزمان، تماماً كما هي الحال مع الفرد الإنساني الذي يظل يتأرجح ما بين الحواس في عشوائيتها إبان الطفولة والعقل في حكمته الثقيلة الخالية من وهج الحياة إبان الشيخوخة، من دون أن يفلح في التوفيق بينهما إلا في فترة وجيزة من حياته تكاد أن لا تذكر. لا عجب إذاً أن تصور ابن خلدون (وشبنغلر وهيدغر من بعده بكثير) التاريخ على صورة دورات متكررة من البناء والانحلال (الهدم)، أو قل على صورة تكرار مملّ للدورة ذاتها في الجوهر.

ولعل خير تجلٍ لهذه المأساوية الوجودية التاريخية على صعيد الأدب هو شخصية فاوست Faust الألمانية الأسطورية. إذ إنها، في نظرنا، محور ما سوف نطلق عليه لاحقاً اسم أدب الاستغراب.

وفاوست هذا، كما تصوّره الأساطير الألمانية والأدب الأوروبي، هو مفكر وفيلسوف ألماني معذب، يعاني أزمة انفصام حاد بين حواسّه وعقله. فهو يعيش ويتصرف كأنه عقل بحث، متناسياً حواسّه الظمأى التي لا تفتأ تصليه بنارها الخفية وزعيقها المكبوت، وعاجزاً عن الجمع بينها وبين العقل. ويظل كذلك حتى يصل إلى حال انتحارية من اليأس من الإنسان ومن معارفه، فيعلن رفضه لهذا الواقع المرّ وتمرّده عليه بعقد صفقة مع مفسطوفيليس (إبليس) - رمز الرفض والسلبية - ويلقي ذاته في خضم حواسّه الجامحة برغم أنف عقله.

بيد أن فاوست لا يمتلئ، على صعيد الأدب، المأساوية التاريخية موضوع بحثنا حسب، وإنما يمتلئ أيضاً إرهابات فجر جديد خارج إطارها تتمثل في التمرّد عليها ورفضها القاطع. فالرفض هو جواب الإنسان المدرك الواعي عن واقعه المأساوي.

ولكن، أليس هذا الرفض في النهاية توكيداً للدورة المأساوية من حيث إنه يصب فيها في النهاية ويشاركها رقصة التكرار الممل؟

قد يكون كذلك. ولكن لماذا لا نقول إن الرفض المطلق هو النقيض الحقيقي للواقع

المأساوي الذي يفرضه هذا الواقع من صميمه، مؤكداً طبيعة الإنسان التاريخية الجدلية، تلك الطبيعة التي تأبى في قرار ذاتها أن يقيدها أي مطلق وأي ثبات؟ فلنتابع هذه الإشكالية بمزيد من التمحيص.

ولنبداً بتحويل مرجع إسنادنا من صعيد الميتافيزيقا إلى صعيد الصيرورة المادية التاريخية. وبتعبير آخر، فلنتحول من التكلم عن الرفض كأنه فكرة مجردة محض إلى التكلم عنه بوصفه صيرورة تاريخية في قراره.

عند ذاك، نجد لزماً علينا أن نفرق بين الشكل الذي ظهر فيه الرفض قبل الثورة الفرنسية، التي تمثل لانهاية التراث الأوروبي الحديث في أكمل صورها وأوضحها، وبين الشكل الذي ظهر به الرفض في أثناء هذه الثورة وبعدها. فهناك فرق نوعي بينهما. ذلك أن الثورة الفرنسية والحروب النابوليونية التي رافقتها فتحت آفاقاً لانهاية أمام الإنسان وأطلقت طاقات وإمكانات كامنة لم يعرف لها التاريخ مثيلاً من قبل. فجاء الرفض بعد هزيمة نابوليون والإحباط الممض الذي نجم عنها لانهاية الطابع، متخطياً كل قيد وكل حد. فهذا هو ذا الفيلسوف الدنماركي كيركغور Kierkegaard يتشبث بالإيمان الديني الفردي المطلق برغم أنف الثورة العلمية والثورة الصناعية والثورة الفرنسية الكبرى. وهذا هو ذا الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه يتشبث باللمحة الزائلة المؤلمة وبواقع الحياة المرّ برغم أنف الموت والوعود المستقبلية المسيانية Messianic (نسبة إلى المسيح أو المخلص في التوراة) الدينية منها والعلمانية.

على أن أبلغ صورة لهذا الرفض المطلق هو ما جاء على لسان إيفان، أحد أبطال رواية دستوييفسكي المشهورة، "الإخوة كرامازوف"، في معرض حوار فلسفي طويل دار بينه وبين أخيه أليوشا. إذ يقول إيفان: "ليس الله هو ما أرفض. كل ما في الأمر أنني، وبكل احترام، أعيد إليه البطاقة (يعني البطاقة التي دخل بموجبها العالم). إنني لا أقبل العالم الذي خلقه الله، وإنما أرفضه رفضاً قاطعاً".

هل ثمة ما هو أشد وأكثر جذرية من هذا الرفض؟ إنه الرفض الذي ما بعده رفض. إنه الرفض الذي ما انفكت تعلنه الحضارة الحديثة منذ القرن الماضي. إنه

الرفض الفاوستي، رفض إيفان كرامازوف.

بيد أن هذا الرفض الفردي الميرر وليد فورة عشوائية تعكس اليأس المطلق الذي تتردّى فيه كثير من قطاعات المجتمع الإنساني المعاصر. ومن ثم، وكما تدلّ تجربتنا التاريخية والأدبية، فهو يؤدي حتماً إلى الجنون فالحلاك. ودليلنا المياني على ذلك المصير الذي آل إليه كرامازوف نفسه في "الإخوة كرامازوف"، وهو الجنون فالحلاك، ومصير الرايخ الثالث والجماعات والفرق الأناركية الفوضوية والأخرى الانتحارية الاستشهادية المتناثرة هنا وهناك في طول عالم اليوم وعرضه. فالرفض وحده لا يكفي في عالم اليوم. فإذا أراد الرفض أن يتخطى رفضه إطار الدورة المأساوية، وأن يتفادى المشاركة في رقصة التكرار التاريخي المملّ، فعليه أن يكون قادراً على إحداث تغيير نوعي منظم ومنظر، ومن ثمّ قابل لأن يتحكم فيه الإنسان، في وضع الإنسان المأساوي. لكن مثل هذا التغيير يتطلب فهماً عميقاً لهذا الوضع ولآلياته وبناءه الداخلية.

ولما كان العلم هو الأداة المثلى لمثل هذا الفهم، فإن شحن هذا الرفض بالروح العلمية، والعكس بالعكس، هما شرط أساسي لتحرير الرفض من إطار التكرار التاريخي المملّ ولإكسابه القدرة على إحداث تغييرات نوعية في المجتمع الإنساني. بذلك، فإن المنهجية العلمية هي شرط أساسي من شروط الالتحام الجدلي بين العقل والحواس، وشروط نمو الإبداع البشري. بل إن جوهر العلم يكمن بالضبط في مثل هذا الالتحام الجدلي.

وعلى ذلك كلّ، يكون ردنا على ما جاء على لسان إيفان كرامازوف أعلاه كالآتي: "ليس العالم هو ما أرفضه... فالعالم هو أصلاً ما هو، لذا لا يسعني إلا أن أقبله. أما الإنسان فهو أصلاً ما ليس هو. لذا لا يسعني إلا أن أرفض وضعه. وإن الرفض في هذه الحال هو أبلغ وأعمق قبول للإنسان. فرفض الإنسان وواقعه المأساوي هو قبول لإمكانات يخلقها هذا الرفض، وليس شجباً للإنسان ووجوده. بل، هكذا تتم عملية خلق الذات لذاتها: عن طريق الرفض. وبتعبير آخر، فإن عملية خلق الإنسان لذاته تتضمن الرفض بوصفه عنصراً أساسياً من عناصره".

بقي أن نؤكد على ضرورة كتابة تاريخ الرفض بالنسبة إلى المستغرب (نقيض المستشرق) النمطي. ولئن عالج الأديب الفرنسي "ألبير كامي" تاريخ الرفض في الحقبة الرأسمالية من تاريخ البشرية من حيث الخطوط العامة على الأقل، وذلك في كتابه المشهور "المتنرد"، فإن المطلوب اليوم هو تخطي الإطار المثالي الذي انطلق منه كامي، ووضع ما عالجه على أسس مادية علمية مكينة تكشف عن عمق أعماق الموضوع.

التاريخ وفق إيفان كرامازوف

يرى كاتب هذه السطور أن طمس التفكير في معضلي الخلق والموت يشكل وظيفة أساسية من وظائف الفكر اللاهوتي الميتافيزيقي في المجتمع البشري. لكن هذا الفكر يضرب عصفرين بحجر بأن يطمس التفكير فيهما، ويستمد أهميته منهما في آن. ذلك أنه يعمد إلى إيهام المرء بأنه الوسيط الفعلي بين الإنسان وهاتين المعضلتين، وبأنه لا شغل له ولا شاغل سوى أن يعنى بهاتين المعضلتين. ومما لا شك فيه البتة أنه يتخذ بالفعل من هاتين المعضلتين محوراً لتصوره العام، ونظمه الفكرية المختلفة وطقوسه وممارساته وابتهالاته، ولكن بعد أن يجردهما من واقعيتهما المادية وينزع عنصر الإشكال منهما ليلحقه بموالم أيديولوجية من نسج خياله، وفيها من الأحابيل الأيديولوجية وأساليب القمع والإرهاب الفكريين ما يضمن تلاشي هذا العنصر وتبخره بصورة تلقائية لا واعية. وهو بذلك كله يضيء على نفسه، وعلى الفئات التي تمثله وتنتجه وتعيد إنتاجه، هيبة وسلطة وسحراً، ما ظل العقل البشري محدوداً ومن ثم عاجزاً حيال معضلي الخلق والموت. ومن هنا جاء العداء الدموي الذي تكنه هذه الفئات (والمؤسسات التي تهيمن عليها) للفئات المادية العقلانية من علميين وفلاسفة، والتي تمثل قوى اجتماعية صاعدة يستلزم مبدأ وجودها معرفة الحقيقة. وإلا فكيف لنا أن نفسر حرق جيوردانو برونو وإذلال غاليليو غاليلي واضطهاد الداروينيين؟

فرصيد هذه الفئات اللاهوتية الميتافيزيقية من الهيبة والسلطة والوقار إنما ينبع من إبقاء معضلي الخلق والموت خارج إطار العقل، ونفيهما بالتظاهر بتوكيدهما،

وتحويل ما يعلق فيهما من رهبة ولفز وهيبة إلى تلك الفئات ذاتها. من ثم، فإن محاولة إدخال هاتين المعضلتين ضمن دائرة العقل تهدد وجود هذه الفئات، ومن يقف وراءها من قوى اجتماعية، في الصميم.

ولكن، مما يساعد هذه الفئات على استمرار هيمنتها وإطالة أمدّها الظروف الاجتماعية العامة في كثير من المجتمعات التي تحول بين الجماهير المريضة ومنجزات العلم والفلسفة وطرائقهما وأدواتهما الفكرية، فيبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه، أمام الفئات اللاهوتية الميتافيزيقية للهيمنة والسيطرة. فبصورة عامة، لا يستطيع أن يحتمل التعرض لهاتين المعضلتين إلا من وصل حداً من النضج العقلي والوجداني ومن امتلك من أدوات المعرفة والاستطاق ما يؤهله لإدخالهما ضمن دائرة العقل والمنطق. لذا، فإن الجماهير كثيراً ما تلجأ إلى التفريط بحريتها واستقلالها، وإلى تسليم زمام أمورها إلى الفئات اللاهوتية الميتافيزيقية، لقاء ما تقدمه هذه الفئات من أوهام وحجب أيديولوجية تحميها من لفز الوجود والتفكير فيه. ولذلك أيضاً تسعى الفئات اللاهوتية الميتافيزيقية دوماً إلى السيطرة على الأجهزة الأيديولوجية الجماهيرية، لمنع نور الفكرين العلمي والفلسفي العقلاني من النفاذ إلى عقول الجماهير.

وهي تبرّر ذلك بادعاء أن المعرفة والحرية تفسدان الجماهير لأن الجماهير بطبعها ليست مهيأة لاستقبالهما والانفتاح عليهما. فهما بمثابة حمل ثقيل بالنسبة إلى الجماهير، يدفعانها إلى الجنون، فالإقتتال والدمار (ألم تعتبر التوراة شجرة المعرفة والحرية مصدر كل شر في حياة البشر؟). فلئن كانت تسعى إلى منع الحرية والمعرفة وأدواتهما عن الجماهير، فإنها لا تقبل ذلك خوفاً على ذاتها، وعلى هيمنتها النابعة من احتكارها وسائل الإنتاج الفكري الجماهيري، وإنما تفعل ذلك حرصاً على مصلحة الجماهير وسعادتها وحفاظاً على هدوء بالها واتزانها. إنها تقدم خدمة ما بعدها خدمة إلى الجماهير بدافع حبها الإنسان ومصالحته. فلئن كانت الجماهير في نظرها غير مؤهلة لنيل المعرفة والحرية (وهما صنوان لا يفترقان)، فإن ذلك مرده إلى كون الجماهير بطبعها وجوهرها، أي بحكم كونها جماهيراً، ضعيفة ولاعقلانية

ومستعبدة، وليس مرده إلى أن الجماهير لا تملك ولا يسمح لها أن تملك وسائل نيل المعرفة والحرية. فهي إذاً تبرر دورها الأيديولوجي في المجتمع بتحويل واقع تاريخي آنى إلى حقيقة مطلقة ينقسم المجتمع بموجبها إلى غالبية ضعيفة جاهلة مستعبدة في جوهرها وإلى أقلية من الصفوة قادرة على تحمل "لجنة" المعرفة والحرية.

ولعل خير تعبير عن هذا التصور وذلك التبرير ما ورد على لسان إيفان كرامازوف في الباب الموسوم بقاضي التفتيش الأعظم في رائعة دوستوفسكي "الإخوة كرامازوف". ففي هذا الباب والبابين اللذين يسبقانه، تدور المحاور الحقيقية الأولى والأخيرة بين إيفان كرامازوف وأخيه الراهب "أليوشا". وفي هذه المحاور، يتصور إيفان عودة الناصري إلى مدينة إشبيلية في القرن السادس عشر الميلادي، يوم كانت محاكم التفتيش في ذروة سطوتها وجبروتها استجابة لابتهاال المؤمنين، الذين ما انفكوا يحلمون بعودته مذمماته قبل خمسة عشر قرناً من تلك اللحظة. وما إن يقع عليه نظر الجمهور الظامئ إلى الخلاص حتى يدركوا أنهم أمام المخلص المنتظر، فيسارعوا إلى الالتفاف حوله ابتغاء البركة والشفاء. وفيما هم يتدافعون حوله، يتبركون به، ويمرضون عليه مرضاهم وموتاهم، إذا برئيس محاكم التفتيش، أو ما يسمى قاضي التفتيش الأعظم، رمز السلطة الاستبدادية، يخرق صفوفهم والشرر يتطاير من عينيه الفائرتين في تجاعيد وجهه الهرم، وإذا به يأمر حرسه بإلقاء القبض على الناصري وإيداعه السجن، من دون أن يحرك أي من الجمهور الفقير ساكناً لحماية الناصري والدفاع عنه.

وفي غياهب السجن، يفصح قاضي التفتيش الأعظم للناصرى، في واحد من أبلغ الاعترافات وأعمقها في تاريخ الأدب العالمى، عن فلسفته في الحرية والاجتماع، تلك الفلسفة التي دفعته إلى إلقاء من يحكم ويمارس السلطة باسمه في غياهب السجن. ولما كان هذا الاعتراف يمبر في رأينا عن الجوهر الخالص لوجهة نظر الفئات اللاهوتية الميتافيزيقية، ويمثل تصورها لذاتها وللوجود الاجتماعى برمته، فإننا نجمله هنا في الفقرات الآتية:

"ها قد عدت إذاً ثانية أيها الناصري. واني لأسالك بالله، لماذا؟ أمن أجل

بليلة أوضاعنا، تلك التي بذلنا الغالي والنفيس من أجل إيصالها إلى ما وصلت إليه من استقرار وهدوء نسبيين؟ أجل! لقد دفعنا ودفعت الإنسانية معنا الثمن غالياً حتى تمكنا من ضبط الأمور والسيطرة عليها. خمسة عشر قرناً من الزمان ونحن نحاول جاهدين لم شملهم وضبط عواطفهم الهوجاء وإنقاذ ما يمكن إنقاذه باسمك أيضاً. أسمعني؟ خمسة عشر قرناً من العذاب والجنون والقتل والذبح. ولماذا؟ لأنك شئت أن ترفع من منزلة البشر جوراً وظلماً بأن تمنحهم المعرفة والحرية. ها قد مارسوا حريتهم فانظر إلى النتيجة! أهذا ما أردته لهم فعلاً؟.

لماذا عدت إذا؟ أتريدكم أن يمارسوا الحرية، من جديد؟ ألا يكفي ما أريق من دماء وما ارتكب من حماقات وجرائم باسم الحرية على أيدي من لا يستحقون أن يمارسوا الحرية؟ إنك لا تملك حق إظهار أي من أفاض العالم الذي جئت منه. فليس ثمة ما لا يطيقه الناس والمجتمع أكثر من الحرية. لكنك صممت على منحهم الحرية ضد كل الآراء السديدة والتحذيرات الحكيمة التي سمعتها آنذاك. هاهو ذا التاريخ يثبت لك ولغيرك أن الإنسان قد خلق كائناً أخط وأصغر مما كنت تتصور بكثير. فالصفوة فقط هي الوحيدة القادرة على تحمل ما سبق أن منحت البشرية من حرية. لكن الصفوة لا تشكل سوى نسبة صغيرة من مجمل البشرية. فهل يعني ذلك أن هذه الأقلية هي الوحيدة التي يعنيك أمرها بحق؟ ولكن ماذا بشأن آلاف الملايين من الجماهير العادية؟ ألا تستحق اهتمامك ومحبتك؟ ولكن لو كنت فعلاً تفكر في أمرها وخلاصها لما منحتها ما لا قبل لها على تحمله.

أما نحن، فإنه يهمنا حقاً أمر هذه الجماهير الحاشدة. إننا نشفق عليها، فنمنحها ما يبعث الراحة والسعادة في قلوبها، لا أكثر ولا أقل. أجل! إننا نحبها أكثر مما نجلها، لأننا نعرفها على حقيقتها، ولا نتوهمها أعلى وأنبىل مما هي عليه في الواقع. فما فائدة إجلالها لما ليس فيها؟! لقد عرض عليك روح البرية الحكيم (إبليس) أن تحول الحجارة إلى خبز، لكنك رفضت ذلك رفضاً باتاً، لأنك احترمت البشرية أكثر من أن تكثفي بمنحها مجرد خبز أرضي زائل وعادي. فقد شئت أن تمنحها خبز السماء من معرفة وحرية. رباه! لكم تستشيط نفسي غضباً حين تستذكر حجم

الخطأ الذي ارتكبته بنيد خبز الأرض مقابل خبز السماء الوهمي.

لقد برزت أمامك فرصة ذهبية لتوحيد صفوف البشر، حول محور من السعادة والراحة الدائمتين. لكنك نبذتها. ومن أجل ماذا؟ من أجل حرية وهمية تلقي من المسؤولية على كاهل من يمارسها ما لا قبل لجل الناس على تحملها. وماذا كانت نتيجة منحهم الحرية؟

لقد شرعوا في ممارستها بالتمرد عليك وعلى اسمك وأتباعك. وظنوا أنهم قادرون على بناء برج بابل اللعين من دون مساعدتنا. لكنهم لم يكملوه، وإنما كانت النتيجة أنهم ظلوا يتذابحون حتى سثموا الدماء. عند ذلك شرعوا يبحثون عنا حتى وجدونا قابعين في مخابئنا، فخرخوا ساجدين أمامنا، وألقوا تحت أقدامنا الحمل الثقيل الذي حملتهم إياه عنوة.

خمس عشرة قرناً من البؤس والدماء! آه، لو أنك استمعت إلى نصيحة روح البرية الحكيم، لو فرت على الناس هذا العناء والشقاء. لكنك أثرت أن تمنح أولئك البؤساء المساكين المعرفة والحرية. أثرت أن تمنحهم ما لا يفيغونه. ومذ ذاك وهم جادون في البحث عمن يحمل المسؤولية ويتحملها عنهم، وبصورة خاصة عمن يتحمل عنهم مسؤولية توزيع الخبز الأرضي، الذي صنعه بأيديهم، عليهم وعلى أبنائهم. ففيما يتحول الخبز إلى حجارة في أيديهم، فإن حجارته تتحول إلى خبز في أيدينا.

لقد منحتهم ما لا يريدونه ولا يطيقونه وحرمتهم ثالث السعادة المقدس: المعجزة، واللفز، والسلطة. فأنت لم تدرك وقتها أن السعادة والحرية نقيضان لا يمكن أن يلتقيا لدى الغالبية. أما نحن فنذكر ذلك جيداً. لذا فقد اخترنا أن نهب الناس السعادة والهدوء، وأن نقيهم سعي الحرية اللاهب. وها إننا في طريقنا إلى تحقيق ذلك بمنحهم إلهاً كونياً يعبد الجميع ودولة كونية واحدة يطيعها الجميع. فسرّ سعادة الأغلبية إنما يكمن في الطاعة والعبادة الجامعتين. أما المعرفة والحرية فاتركهما إلى الصفوة القادرة على تحملهما وتحمل ما تولدانه في النفس البشرية من شقاء وقلق ورعب. فالغالبية فاسدة وشريرة وضعيفة في جوهرها ولا تستحق سوى السعادة النابعة من العبودية. إنهم الآن يموتون بسلام، ويرحلون سعداء،

واسمك المقدس على شفاههم، وهم لن يجدوا شيئاً بعد القبر سوى الموت. لكننا سنحتفظ بهذا السر الرهيب في قلوبنا. وسنظل من أجل سعادتهم نغريهم بمكافأة السماء والخلود.

وهكذا، فأنت ترى أننا لسنا في حاجة إليك الآن. لقد قلت كلمتك منذ خمسة عشر قرناً. فامشِ واطركننا في سلام".

هذا هو منطق تفكير الفئات اللاهوتية الميتافيزيقية، عبر عنه دستوفسكي في "الإخوة كرامازوف" على لسان قاضي التفتيش الأعظم بعمق لا نجد نظيره في الأدب العالمي برمته. ولئن كان هذا التلخيص لا يفني المرء عن قراءة الأصل، إلا أنه يبلور الفكرة الأساسية ويبرز منطق هذا التفكير بجلاء. وهو، كما نرى، منطق استعملائي يقسم البشرية بصورة مطلقة إلى صفوة خلقت لتحكم وأغلبية ضعيفة فاسدة خلقت لتستعبد.

المغزى الأدبي لإيفان كرامازوف

في معرض معالجته الواقعية الأوروبية من حيث مضمونها الاجتماعي، يشير الناقد والفيلسوف المجري المعروف "غيورغ لوكاتش" إلى أن اللبنة الأساسية في البناء الروائي الحديث هي الأنموذج أو النمط الاجتماعي Social Type الذي يبرز العام عبر فعل الخاص، ويوحد بين المجرد والعياني في صورة عضوية تعكس جانباً من جوهر الواقع.

كيف ينسجم هذا الطرح اللوكاتشي مع ما طرحنا في الفصل السابق بصدد كون فاوست Faust الصورة الروحية (حسب تعبير "هوسرل") للحضارة الأوروبية الرأسمالية، أو قل قالباً من قوالب التعبير الرئيسية للوجدان الحضاري الحديث؟ فمن الواضح أن فاوست، بهذا المعنى، لا يقع في مجمله ضمن إطار الأنموذج أو النمط الاجتماعي اللوكاتشي، وإن كان يحمل بعض سماته. فهل نحكم عليه إذاً بأنه لا يمت بصلة إلى الواقعية، وأنه يقع ضمن تراث آخر خارج نطاق الواقعية؟ ولكن، هل نستطيع فعلاً أن نخرج رواية توماس مان "الدكتور فاوستوس" مثلاً خارج

إطار الواقعية ونحن نعلم جيداً أن مان في جميع أعماله الرئيسية يعد المثال الأعظم للواقعية الأوروبية، باعتراف لوكاتش نفسه في المقام الأول؟ وهل نستطيع أن ننكر الروح الواقعية التي يتخلل كل مشهد من مشاهد فاوست "غيته"، وبخاصة تلك التي تصف العلاقة المأساوية بين فاوست ومشوقته مارغريت؟ من غير المعقول إذاً أن نخرج فاوست خارج الواقعية، لكن من غير المعقول أيضاً أن نعتبره مجرد أنموذج أو نمط اجتماعي لوكاتشي. كيف نوفق إذاً بين هاتين الحقيقتين اللتين تبدوان متناقضتين؟

الحل يكمن في تقسيم الواقعية إلى قسمين رئيسيين: الواقعية الاجتماعية والواقعية الحضارية، حيث تمثل الأولى الواقعية المألوفة بأشكالها المتنوعة (الواقعية النقدية، الطبائعية، الواقعية الاشتراكية)، وتمثل الثانية ما أسماه التراث الدستوي فسكي. وهذا الأخير يعتمد لبنة أساسية في بنائه الأنموذج أو النمط الحضاري الذي يشكل فاوست أوضح مثال عليه. من الواضح إذاً أن هذا التراث، وإن كان يحمل اسم دستوي فسكي، إلا أنه لم يبدأ ولم ينته به. فهم يضم، إضافة إلى أعمال دستوي فسكي الروائية، فاوست غيته (بصفة خاصة)، ورواية "الدكتور فاوستوس" لتوماس مان (شخصية "ليفركين"، بصورة خاصة)، و"ذئب البراري" لهيرمان هسه، و"القلعة" لفرانتس كافكا، و"هنري الرابع" لبيراندلو، و"كاليغولا" لألبير كامي، وغيرها. ولئن وسمت هذا التراث باسم دستوي فسكي، فلنكوني أعتبر أعمال فيدرو دستوي فسكي الأنموذج الأمثل الذي يحدد أركانه وسماته بوضوح.

ومن الملاحظ من الأمثلة المطروحة أعلاه أن هذا التراث لا يقتصر على شكل أدبي معين. فهو يضم الملحمة والدراما والرواية، بل والقصة القصيرة أيضاً (كافكا مثلاً). لكنه يميل بصورة عامة إلى توكيد العنصر الدرامي. بل إنه يعتمد في كثير من الأحيان إلى تحويل الأشكال التقليدية الأخرى إلى نوع من الدراما. وكفيينا أن نذكر هنا أن روايات دستوي فسكي أقرب من حيث البنية واللفة إلى مسرحيات شكسبير منها إلى الروايات التقليدية (مثلاً: ترغنيف، بلزاك، فلوير). بل ذهب بعض النقاد المرموقين (جورج ستاينز مثلاً) إلى اعتبار هذه الروايات مجرد

مجموعة من المشاهد الدرامية المطولة تتخللها فترات قصيرة من السرد الوصفي. ويكمن سر نجاح دستوفسكي في تحويل الشكل الروائي إلى نوع من الدراما في الارتباط الجدلي المكين الذي يحققه ببراعة فائقة بين الإيماء واللفظة في أعماله. ومع ذلك، يظل الشكل الأدبي عرضياً في تحديد جوهر هذا النمط من الواقعية (الواقعية الحضارية أو التراث الدستوفسكي). والذي يحددها بحق هو نوعية الشخوص الروائية أو الدرامية التي تشكل لبناتها الأساسية. فهي لا تشكل نماذج اجتماعية آنية محددة، على غرار ما نصادفه عند تولستوي وبلزاك وستيندال وتشيفوف وديكنز وغوركي وشولوخوف وفلوير وزولا وديفو ومان (في كثير من أعماله)، بقدر ما تشكل ما أسميه نماذج حضارية تعكس عبر تصادماتها أزمات حضارية إدراكية عامة. تذكر مثلاً "إيفان كرامازوف" و"الأمير ميشكين" و"ستافروغين" و"كيريلوف" و"شاتوف" و"راسكولنيكوف" و"سفيدريغاييلوف" في دستوفسكي. فهي كائنات حضارية تنبض واقعية وكأنها مصنوعة من لحم ودم، وإن كانت رمزية في صميمها حيث إنها لا تجسد واقعاً حياتياً بقدر ما تجسد واقعاً ثقافياً أو بنية ثقافية معينة. فهي تجسيدات واقعية لبنى وأفكار ورموز ثقافية تومئ إلى المستقبل بقدر ما تمثل صيرورة الحاضر وتنبع من أعماق الماضي. ولا تنبع واقعيتهما من كونها أنماطاً اجتماعية، تلخص جوهر طبقات وفئات اجتماعية برمتها، بقدر ما تنبع من كونها تمثل ذوات اجتماعية ممكنة، لكن غير محتملة، تجسد نزعات حضارية غائرة في قلب المجتمع المعني. فهي إذاً رموز واقعية تنبض حياة اجتماعية وتكشف جانباً من تناقضات البنية الثقافية في ماديتها لكونها واقعية. فأنت لا تشك لحظة واحدة في واقعية إيفان كرامازوف مثلاً من حيث إمكانية وجود أمثاله في المجتمع البشري. لكنك تعلم أنه رمز للإلحادية الوجودية، التي تمثل نزعة من النزعات الحضارية الرئيسية في الحقبة الحديثة، وأن وجوده الاجتماعي بوصفه فرداً غير محتمل. وقل الشيء ذاته عن: ستافروغين (أحد أبطال "الشياطين" لدستوفسكي) الذي يمثل النزعات الثورية العدمية الانتحارية في الحضارة الحديثة، وليفركين (بطل "الدكتور فاوستوس" لتوماس مان)، الذي يمثل

ما آلت إليه العبقرية الألمانية من انحراف في العصر النازي، وعن سفيدريغاييلوف (أحد أبطال "الجريمة والعقاب" لدستويفسكي) الذي يمثل نزعة الملل الحضاري المدمرة في الحضارة الحديثة. وبرغم واقعتها الجلية، فإنك تشعر أن هذه النماذج الحضارية تختلف جذرياً عن "أنا كارينينا" أو "فرونسكي" أو "دولي" أو "كيتي" أو "أليكسي ألكساندروفيتش" (من "أنا كارينينا" لتولستوي)، أو عن "نتاشا" أو "إلين" (من "الحرب والسلام" لتولستوي)، والتي لا تقل واقعية عن الأولى.

ولئن استلزم ظهور الواقعية الاجتماعية بزوغ الرأسمالية وهيمنتها في المجتمع الأوروبي، فإن ظهور الواقعية الحضارية يستلزم، إضافة إلى ذلك، توافر شروط مادية أخرى وتداخل تيارات حضارية معينة وتضافر عوامل اجتماعية مختلفة. فلكي تجسد الواقعية الحضارية في أعمال أدبية فذة (خالدة)، فإنه ينبغي أن يظهر الروح الحضارية في شبابه أو شيخوخته وفي طفولته في آن، أعني أن يكون قد نما وترعرع في مجتمع ما وبدأ يبرز في مجتمع على صلة حضارية بالمجتمع الأول، في آن واحد. عند ذاك، تبرز إمكانية نشوء أفراد في المجتمع المتخلف قادرين على أن يعانون في بضعة سنوات ما احتاج المجتمع المتقدم إلى بضعة عقود (وربما قرون) لمعاناته. أو قل إنهم قادرون على تجسيد تاريخ الروح الحضاري المعني برمته بمعاناة جميع مراحلها وتمثلها وتكثيفها في الذات الفردية. بمقدورهم إذاً أن يكونوا تاريخ الروح الحضاري المعني مجسداً، أن يتحملوا بوصفهم أفراداً عبء حضارة كاملة. وعلى سبيل المثال، فإن ما ظهر في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر على صورة ثورة عارمة، حطمت قيود قرون عديدة من الإقطاع والعبودية والمحدودية في قلب الواقع الاجتماعي الاقتصادي، ظهر في ألمانيا، التي كانت متخلفة كثيراً عن فرنسا آنذاك، وكانت في بواكير نموها الرأسمالي، على صورة "فاوست" (غيته) "وظاهراتية" (هيفل) "والسمفونية السابعة" (بيتهوفن). وقل الشيء ذاته عن روسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من حيث علاقاتها بأوروبا الغربية.

"وانظروا الآن الشرق المسحوق تتمزق أوصاله الحضارية وهو يعاني الصدمة الحضارية في أوجها. فلئن كان تأثير صدمة الخروج من محدودية حقبة ما قبل

الرأسمالية قد تبعثر على مدى عدة قرون في أوروبا، ولئن كان العالم الأوروبي قد بدأ يتقبل هذا الواقع الجديد، أو هكذا يبدو بعد أن مرَّ في تجربة أكتوبر الأحمر ونقيضها المتمثل في جحيم أدولف هتلر، فإن الوضع الحضاري السائد في عالمنا الراهن ليضطر الجزء المتخلف إلى قطع هذه المرحلة الانتقالية الصاعقة في بضع سنوات. وهذا هو السبب الذي يحدونا إلى القول أن الشرقي المسحوق هو المخول في المقام الأول للتعبير عن أزمة الحضارة الحديثة وحلها. إذ إن ظهورها في الشرق المعاصر ليس وقفاً على البنى والمؤسسات الاجتماعية، وإنما هو فردي الأبعاد أيضاً، بمعنى أنها تتبلور في الفرد الشرقي أيضاً وفي مقدور هذا الأخير أن يعاني في بضع سنوات ما عاناه المجتمع الأوروبي الحديث في بضعة قرون من مراحل تاريخية. بمقدوره أن يكون التاريخ الأوروبي الحديث مجسداً، أن يتحمل بوصفه فرداً عبء حضارة كاملة".

(كما جاء في مقدمة مسرحية "غسق الآلهة" التي نشرتها منذ بضع سنوات).

ويمكن التعبير عن ذلك بدلالة الروح الفواستي والداء حتى الموت على النحو الآتي.

مما لا شك فيه أن "الداء حتى الموت"، وهو الذي يصيب الذات الحضارية الطامحة إلى اللانهاية متى أدركت محدوديتها الوجودية، نشأ أول ما نشأ واتخذ شكلاً محدد المعالم في العالم الأوروبي. فهو داء أوروبي يتخلل اليوم جميع المؤسسات والبنى الاجتماعية في الغرب. وهو بادٍ منذ القرن التاسع عشر في كل شكل ثقافي غربي، فلسفة كان أو أدباً أو موسيقى أو رسماً. لكنه لا يظهر اليوم متجسداً في فرد أوروبي بعينه برغم أنه يتخلل كل ركن من أركان العالم الغربي، وذلك لانعدام الظروف المادية لتحقيق ذلك، وفي مقدمتها موت الفرد في العالم الغربي المعاصر. لكن العكس بالضبط هو ما ينطبق في العالم غير الأوروبي. ذلك أن المحنة الفواستية لما تعلن عن نفسها جماعياً في العالم غير الأوروبي، لأسباب متعلقة بتبعيته هذا العالم للعالم الأوروبي وبآليات تجديد تخلفه. أما الفرد غير الأوروبي فهو طيف معذب يهيم بين ظلال الحضارة الأوروبية، التي تتسرب إلى عالمه عبر السوق العالمي، وأطلال البنى الاجتماعية الموروثة. وهذا الوضع الشاذ هو الذي يكسب الفرد غير الأوروبي

إمكانية أن يكون تجسيدا للروح الفاوستي. فظهور هذا الروح الفاوستي في طفولته في العالم غير الأوروبي، جنبا إلى جنب مع ذاته في شيخوختها في العالم الأوروبي في أن، يولد إمكانية أن يتمكن الفرد غير الأوروبي الحساس حضارياً من أن يستوعب في كيانه الوجداني الروح الفاوستي في مراحل الجدلية المختلفة في فترة زمنية قصيرة نسبياً. ولما كانت هذه العملية غير قابلة للانعكاس لكونها تاريخية في صميمها، فلا يتسنى للفرد الأوروبي المعاصر أن يفعل الشيء ذاته.

ومعنى ذلك كله أن شروط ظهور الواقعية الحضارية متوافرة بصورة خاصة في الشرقيين العربي والإسلامي، وأن الأدب، الذي يستكشف به الشرق المعاصر ذاته عبر استكشاف العالم الأوروبي، والذي يمكن وسمه بأدب الاستغراب، لا بد أن يعيل إلى الواقعية الحضارية في روحه وانطباعه العام.

خاتمة : بين إيفان وإرنستو تشي

من ذلك يتضح أن إيفان كرامازوف يمثل واقعاً فعلياً وتياراً حضارياً حقيقياً في الحضارة الحديثة، وبخاصة في مجتمعات العالم الثالث. إنه، في واقع الحال، يمثل تزامناً نهائياً صيرورة حضارية معينة وبتأثيرها في أن. وهو يتسم بالآتي:

١. الإيمان بلا تاريخية التاريخ (تكراره المل).
 ٢. الإيمان بأن التقدم هو سمة عارضة في حياة البشر على صعيدي الفرد والجماعة كليهما.
 ٣. الرفض المطلق للعالم باسم عذاب البشرية.
 ٤. التآرجح بين الشفقة عديمة الجدوى والقسوة النابعة من اليأس.
 ٥. ممارسة العنف العشوائي الاعتباري.
 ٦. الالتزام بمنطق استملائي يقسم البشرية بصورة مطلقة إلى صفوة خلقت لتحكم وأغلبية ضعيفة فاسدة خلقت لتستعبد.
 ٧. الإيمان بأن الأغلبية لا تستحق الحرية لأنها لا تستطيع تحملها.
- وفي المقابل، لدينا أنموذج تاريخي حقيقي يقدم البديل لإيفان كرامازوف في

كل هذه السمات، وهو الثوري الأمريكي اللاتيني إرنستو تشي غيفارا. فهو يتسم بالآتي:

١. الإيمان بجدلية التاريخ وحقيقة التقدم التاريخي.
 ٢. رفض الواقع الراهن باسم المستقبل الممكن.
 ٣. الإيمان بالعلم والجماهير في وحدتهما الجدلية أداة للتغيير ومرشداً وقاعدة للرفض.
 ٤. إحلال الغضب الثوري العقلاني محل الشفقة والعنف العشوائي.
 ٥. الإيمان بأن البشر سواسية كأسنان المشط، وبأن جميع البشر أهل للحرية من حيث المبدأ، ومتى توافرت الشروط المادية والأخرى المعنوية الملائمة لذلك.
 ٦. الإيمان بأن الحرية هي جوهر الإنسان في التاريخ، أي "إن الحرية هي فكرة الروح التاريخي"، كما عبر عنه فيلسوف الجدل غيورغ فلهلم هيغل.
- وأما بعد... إيفان كرامازوف أم إرنستو تشي؟

مقومات التصور الثوري للديموقراطية

(نشر عام ١٩٩٢)

مقدمة

المنهج الماديّ الثوري

هناك طائفة من السيرورات الاجتماعية التاريخية التي تستلزم ممارستها والانخراط فيها فهمها وفهم علاقاتها المتشعبة مع كل من الذات والموضوع. ولعل الديمقراطية في مقدمة هذه السيرورات. لكن كون فهمها جزءاً لا يتجزأ من ممارستها لا يعني أنّها أخلاقية المنشأ أو ميتافيزيقية الأصل أو ذاتية المصدر. كلاهما ليست مجرد حق من حقوق الإنسان ولا مجرد رغبة مجموعة من المثقفين ولا مجرد مطلب عصري ولا هي تنبع من شوق ميتافيزيقي إلى الحرية كامن في قلب الإنسان أنّى كان وأتّى وجد. إنّها في المقام الأول سيرورة اجتماعية تاريخية موضوعية تنبع تحت ظروف تاريخية معينة، وترتبط ارتباطاً بنيوياً بتركيبات اجتماعية معينة، وتمثل مرحلة معينة من الرقي البشري وصبو الإنسان إلى ضبط مسيرته الحضارية. من ثم، فلا سبيل إلى فهمها في موضوعيتها التاريخية إلا بتسليط الضوء على منابقتها في التشكيلات الاجتماعية التي شهدت، والكشف عن العلاقات البنوية التي تربطها بهذه التشكيلات في بناها المتشعبة، وبخاصة طبيعة ارتباطها بملاقات الإنتاج وقوى الإنتاج السائدة وبطبيعة الطبقات الاجتماعية الرئيسية وصراعاتها المتشعبة وبالظروف السياسية والأيدولوجية السائدة.

وبصورة خاصة، فعلينا تحديد العلاقة البنوية بين الديمقراطية وبين كل من الطبقات الاجتماعية الرئيسية في العصر الحديث؛ بمعنى أنه علينا تحديد القوى الاجتماعية المؤيدة والأخرى المناهضة للديموقراطية وأسباب ذلك. فما طبيعة القوى الاجتماعية التي تجد في النظم الديمقراطية تحقيقاً "سياسياً" لذاتها، وما طبيعة القوى الأخرى التي تجد في تلك النظم تهديداً لذاتها وطمساً لها وقيداً على فعلها؟ وما الشروط السياسية والاقتصادية والآيديولوجية لتحقيق الديمقراطية في أي من أشكالها الشائعة في العصر الحديث؟ وهل إن الديمقراطية هي سيرورة ثابتة الجوهر، أم إنها عائلة من السيرورات يختلف أعضاؤها عن بعضهم باختلاف التحالفات الطبقية الحاكمة؟ فهل إن الديمقراطية التي طبقها أحرار أثينا هي نفسها من حيث الجوهر التي طبقها البرجوازيات المتقدمة اليوم؟^(١) وهل هي ذاتها التي تنادي بها وتسعى إليها الطبقة العاملة في المراكز الرأسمالية المتقدمة؟ ما دور الطبقات الحديثة المنشأ، كالبرجوازية الصناعية والبروليتاريا، من جهة، والطبقات القديمة المنشأ، كطبقة الفلاحين والبرجوازية الصغيرة، من جهة أخرى في تحقيق الديمقراطية السائدة حالياً في المراكز الرأسمالية الكبرى؟ وما التوازنات الطبقية اللازمة لديمومة هذا النمط من الديمقراطية؟

هذه أسئلة أساسية لاستنطاق مفهوم الديمقراطية.

ولكن كيف السبيل إلى الإجابة عن هذه الأسئلة؟ كيف السبيل إلى الكشف عن هذه العلاقات البنوية؟ كيف السبيل إلى النفاذ إلى باطن الأمور وبناءها الداخلية؟ هناك لحظات في التاريخ تتميز عن غيرها في أنه تتوافر فيها شروط ومقومات تمكن الباطن الكامن من الظهور والبروز إلى السطح، فتظهر الأمور على حقيقتها عارية لا تستر عوراتها الحجب ولا الأوهام الآيديولوجية. تلك هي لحظات الثورات الاجتماعية الكبرى، التي تمزق حجب السطح وأوهامه لتتجلى البنى والسيرورات الاجتماعية بكل دقائقها وتفصيلاتها. ولا يستثنى من ذلك سيرورة الديمقراطية.

(١) حول الأساس المادي للديموقراطية، انظر:

Anderson, Perry, Passages from Antiquity to Feudalism, New Left Review Editions, London (1974), pp. 18 -44.

فجوهرها الصراع الطبقي يتجلى بكل وضوح في تلك اللحظات الحاسمة، لحظات الحقيقة التاريخية. لذا، فسنأخذ من الثورات الحديثة مختبراً لتصوراتنا ومرشداً لأفكارنا وأداة لتحليلاتنا، وسنركز على تلك السمات الجوهرية للديمقراطية التي لها أساس مباشر بهيوم المواطن العربي وواقعه الساخن.

الفصل الأول

المغزى الاجتماعي التاريخي للديموقراطية الليبرالية

لننفاذ إلى جوهر الديمقراطية الليبرالية (البرجوازية)، قد يكون من المفيد أن نبدأ بالقول إنّ وجود برلمان ليس ضماناً في حد ذاته على وجود ديموقراطية في المجتمع؛ بمعنى أنّ البرلمان والانتخابات البرلمانية ليست شرطاً كافياً لوجود الديمقراطية. إذ يمكن أن يسخر البرلمان أداة لطمس الديمقراطية وقواها في المجتمع. وعلى سبيل المثال، ففي عام ١٧٨٩، وتحت ضغط الأرسقراطية الإقطاعية، أحيى الحكم المطلق في فرنسا برلماناً تعود جذوره إلى القرن السابع عشر. وكان هذا البرلمان في جوهره ومبدئه الأساسي وطريقة أخذه القرارات وكرماً للأرسقراطية الإقطاعية وأداة تنفيذية وأيديولوجية في يدها لنهب الطبقات الأخرى واستغلالها وضبطها. وقد عبر إحياء البرلمان الأرسقراطي عن عزم قوى الإقطاع (الحكم المطلق، النبلاء، الكهنوت) على توحيد صفوفها في وجه جماهير الشعب بقيادة البرجوازية. فما كان من البرجوازية سوى أن خلقت برلمانها البرجوازي الشعبي من

رحم البرلمان الأرستقراطي بسحب مندوبيها ومؤيديها من الأخير وإعادة تنظيمهم في برلمان جديد مبني على أسس ومبادئ وفلسفة جديدة. ثم إنها استعملت هذه الأداة السياسية الجديدة سلاحاً لانتزاع التنازلات السياسية من الحكم المطلق وتحويل الأخير إلى حكم دستوري. وبطبيعة الحال، فقد تمّ ذلك كله بدعم من الجماهير الشعبية وتحت حمايتها. إذ لما حاول الملك لويس السادس عشر سحق البرلمان الجديد، انتفضت جماهير باريس غضباً واحتلت سجن الباستيل، رمز الطغيان والاستبداد المطلق، وتسلمت لتجابه جنود الحكم المطلق، فكان ذلك إيذاناً ببدء الثورة الفرنسية الكبرى^(٢). والنقطة المهمة هنا هي أنّ أهمية البرلمان لا تكمن في شكله المؤسسي، وإنما تكمن في مضمونه الطبقي. كذلك، فهو لم يشكل ليكون عنصر استقرار وروتين انتخابي، وإنما استعمل أداة فعالة للصراع ضد الطبقة الحاكمة ولانتزاع الحقوق والحريات، أولاً لإجبار الحكم المطلق على تقديم التنازلات الدستورية، وثانياً لسحب السلطة السياسية منه وإلغاء امتيازاته. فلم يكن البرلمان غاية في حد ذاته، ولم يحقق بمجرد وجوده الديمقراطية في المجتمع، وإنما سخر أداة من ضمن عدة أدوات أخرى لنيل الحقوق والحريات ضمن إطار الديمقراطية البرجوازية. إنه إذاً أداة صراع طبقي، وإطار سياسي تمارس طبقة أو تحالف طبقي الفعل السياسي الجماعي عبره. وكما يتضح بجلاء من مثال الثورة الفرنسية المطروح أعلاه، ومن الواقع السائد في المراكز الرأسمالية المتطورة اليوم، فإنّ البرلمان لا يكتسب فاعليته من ذاته ولا من مؤسسيته، وإنما يكتسبها من القوى الاجتماعية المؤثرة، إما من الفعل الجماهيري المباشر وإما من التنظيمات والأحزاب والأجهزة الجماهيرية الأخرى.

ويؤكد هذا التصور للبرلمان وقائع الثورة الإنجليزية في منتصف القرن السابع عشر. فقد تنامت قوة البرجوازية الإنجليزية في غضون القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر وتفشّت الرأسمالية في مساهمات المجتمع

(٢) انظر في هذا الصدد: جورج ليفيبر، عصر الثورة الفرنسية، تعريب الدكتور جلال يحيى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية (١٩٧٠).

الإقطاعي حتى إن شرائح واسعة من الأرستقراطية الإنجليزية تبرجزت وتشابكت مصالحها مع مصالح البرجوازية المدينية وتحولت ملكيتها للأرض إلى الشكل الرأسمالي. وكانت نتيجة ذلك أن سيطرت البرجوازية وحليفاتها الأرستقراطية المبرجزة على البرلمان الإنجليزي؛ بمعنى أن البرلمان الإنجليزي اكتسب طابعاً برجوازياً لا إقطاعياً، بعكس ما حصل في فرنسا عشية الثورة الفرنسية الكبرى. لذا، حاول الحاكم المطلق شارل الأول تجميد البرلمان الإنجليزي وتجاهله أطول فترة ممكنة. لكنه اضطر إلى استدعائه في مطلع الأربعينيات من القرن السابع عشر، بفعل إفلاس خزينة الدولة وتراكم الديون عليها. وكان من الواضح منذ البداية أن العلاقة بين الحاكم المطلق والبرلمان لم تكن علاقة مؤسسية فنية محضاً، وإنما كانت علاقة تناحرية، علاقة صراع طبقي بين الإقطاع، الذي مثله الحاكم المطلق، والبرجوازية، التي مثلها البرلمان. وقد تمظهر هذا الصراع التناحري بين الطرفين في مسألة توزيع الصلاحيات بينهما. وبصورة خاصة، فقد أصر كل من الطرفين على أن يكون الجيش تحت إمرته، فانتهى الأمر بأن شكل كل منهما جيشه الخاص به، فدخلت إنجلترا في حرب أهلية مريرة بين جيش الحاكم المطلق وجيش البرلمان انتهت بانتصار البرجوازية. وأكبر دليل على أن قوة البرلمان لم تنبع من ذاته ولا من شرعيته، وإنما نبعت من الطبقات الاجتماعية التي كان يمثلها، أن الجيش الذي انبثق ظاهرياً وشكلياً من البرلمان لم يمثل لأوامر البرلمان كلياً، إذ سرعان ما دب الخلاف بينهما بصدد الموقف من الحاكم المطلق وإجراءات أخرى، وأثبت الجيش بمواقفه الثابتة وفعله الصارم أنه أكثر تمثيلاً للبرجوازية وأكثر عزماً على دحر الإقطاع وإزالة آثاره من البرلمان. وتفاقم الخلاف بينهما حتى أدى إلى تقليم أظافر البرلمان وتقييد صلاحياته ولفظ العناصر الأرستقراطية خارجه، وانتهى بأن حل الجيش البرلمان ومارس حكم البلاد بصورة مباشرة. والذي حدث فعلاً هو أن التحالف البرجوازي دعم البرلمان فظل الأخير أداة فعالة لتنفيذ مآربه وتحقيق مهماته التاريخية. فما إن بدأ البرلمان في التقاعس عن ذلك، وما إن تبلور الجيش بوصفه أداة أكثر فاعلية حتى وضعت البرجوازية ثقلها كله وراء الجيش. ويمكن

القول إن الصراع الذي نشب بين البرلمان والجيش مثل صراعاً طبقياً حاداً بين الأرستقراطية المبرجزة والبرجوازية الكبيرة، من جهة، وبين البرجوازية الوسطى والبرجوازية الصغيرة (في المدن والأرياف) من جهة أخرى. بيد أن حكم الجيش لم يدم طويلاً. إذ سرعان ما انهار بعد موت أوليفر كرمويل، زعيم الثورة الإنجليزية. فاستغتمت فلول الحكم المطلق هذه الفرصة لتعود إلى إنجلترا وتستلم مقاليد الحكم هناك. وحاولت إعادة عقارب الساعة إلى الوراء، وأرادت فرض حكمها المطلق الإقطاعي على المجتمع الإنجليزي البرجوازي، لكن، هيهات. ذلك أن قوى الثورة كانت قد أجرت من التحويلات الجوهرية في علاقات الإنتاج وبناء ما جعل من المستحيل إعادة الحكم المطلق وأساليبه الإقطاعية. ولما تمالى الحكم المطلق في تعديه على حقوق الناس المكتسبة، انتفضت قطاعات واسعة من البرجوازية وأطاحت بالحاكم المطلق واستبدلت به حاكماً جديداً انصاع لشروط البرجوازية ورضي بالحكم الدستوري^(٢). وكانت الملكية الدستورية في الواقع تمثل تحالف الأرستقراطية المبرجزة (برجوازية الريف) مع البرجوازية المدينية (الصناعية والتجارية) وتمثل التوازن الاستراتيجي القائم بين الطرفين.

نستخلص من ذلك كله الدروس الآتية:

(أ) أن الديمقراطية ليست مسألة فقهية أو قانونية. وهي ليست مسألة مؤسسات شكلية؛ بمعنى أنها ليست مسألة فك السلطات الثلاث (التشريعية، والتنفيذية، والقضائية) عن بعضها، وليست مسألة إيجاد رقابة على السلطة التنفيذية من جانب السلطة التشريعية، وإنما هي مسألة صراع طبقي على "السلطة السياسية بين الطبقة الحاكمة والطبقة النقيض تسمى عبره الأخيرة إلى بناء أطرها وأدواتها المعبرة عنها وعن قدراتها، وإلى استعمال هذه الأطر والأدوات "الديموقراطية" لتحطيم الأطر والأجهزة والأدوات السياسية للطبقة الحاكمة واستبدال أطرها وأجهزتها وأدواتها

(٢) انظر في هذا الصدد:

Poulantzas, Nicos, Political Power and Social Classes, New Left Review Editions, Verso, London (1978), pp. 168- 173; Moore, Barrington, Social Origins of Dictatorship and Democracy, Penguin Books, London (1984), pp. 3- 39.

بها. ومن هذا المنظور فإن الديمقراطية تمثل دكتاتورية طبقة أو تحالف طبقي. وهذا لا يعني بالطبع أن كل طبقة تعبر عن دكتاتوريتها بشكل من أشكال الديمقراطية. كلا فالأرستقراطية الإقطاعية مثلاً كانت تعبر عن دكتاتوريتها الطبقية بأطر ومؤسسات هي أبعد ما تكون عن الديمقراطية، كالمؤسسة الدينية، ومؤسسة الملكية المطلقة^(٤). وبالمقابل، فإن البرجوازية تنزع إلى التعبير عن دكتاتوريتها الطبقية بما يسمى الديمقراطية البرجوازية، التي يعد البرلمان (المنتخب من المواطنين المتساوين شكلياً) أهم مظاهرها. صحيح أن البرجوازية قد تلجأ إلى تسليم السلطة السياسية المباشرة إلى فئة منها أو من البرجوازية الصغيرة (مثلاً: الطغمة المالية، كما حدث في فرنسا أيام حكم الملك لويس فيليب بين عام ١٨٣٠، ١٨٤٨^(٥)؛ البونابرتية، كما حصل في فرنسا أيضاً ما بين ١٨٥١ و ١٨٧٠^(٦)؛ الحزبان الفاشي الإيطالي والنازي الألماني^(٧)). لكنها لا تفعل ذلك إلا تحت ظروف استثنائية قاهرة تدفعها إلى التخلي بصورة مؤقتة عن دكتاتوريتها الطبقية المثلثة بالديموقراطية البرجوازية والقبول مؤقتاً بدكتاتورية فئة (أوليغارشية) أو دكتاتورية فرد. لكن، ما إن تتلاشى هذه الظروف أو تخف وطأتها حتى تعود البرجوازية إلى ممارسة دكتاتوريتها الطبقية عن طريق البرلمانات والمجالس النيابية المألوفة. فالمؤسسات الديمقراطية البرجوازية، كالبرلمان مثلاً، هي الأطر والأدوات والأجهزة السياسية التي تمارس البرجوازية

(٤) انظر في هذا الصدد:

Amin, Samir, Class and Nation, Historically and in the Current Crisis, Monthly Review Press, New York (1980), Chs. 3, 4; Anderson, Perry, Passages from Antiquity to Feudalism, op. cit., pp. 147 -172; Anderson, Perry, Lineages of the Absolutist State, New Left Review Editions, Verso, London (1979), pp. 1 -59.

(٥) انظر مثلاً:

Marx, Karl, The Class Struggles in France: 1848 to 1850, in: Marx, Surveys from Exile, Penguin, England (1977), pp. 35- 41.

(٦) انظر التحليل الرائع الذي يقدمه ماركس لظاهرة البونابرتية في:

Marx, Karl, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, in: Marx, Surveys from Exile, op. cit., pp. 143- 249.

(٧) انظر بصفة خاصة التحليل المتعمق الذي يقدمه نيكوس بولانتساس لظاهرة الفاشية في كتابه:

Poulantzas, Nicos, Fascism and Dictatorship, New Left Review Editions, Verso, London (1979).

(بوصفها طبقة) عن طريقها دكتاتوريتها الطبقية. فالبرجوازية تستعمل هذه المؤسسات في مرحلة صعودها الثوري لتحطيم مؤسسات الإقطاع وتحويل علاقاته إلى علاقات رأسمالية. ثم إنها تستعملها في مرحلة سيطرتها وأقولها لممارسة هيمنتها ودكتاتوريتها ضد الطبقات العاملة ومنع الأخيرة من تنظيم نفسها وبناء أطر دكتاتوريتها الطبقية^(٨).

(ب) أن الكلام عن السلطات الثلاث وضرورة فصلها عن بعضها ورقابة السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية فيه قدر كبير من الوهم الأيديولوجي. فتمايز هذه السلطات عن بعضها هو تمايز شكلي في المجتمعات الحديثة، بما في ذلك المجتمعات الرأسمالية المتطورة، هدفه إخفاء ما يكمن خلف هذه المظاهر من سلطة طبقية موحدة. فالبرلمان في المجتمعات الحديثة ليس إطاراً للتنظيم الذاتي للجماهير، وإن كانت الأيديولوجية البرجوازية تحاول جاهدة أن تظهره بهذا المظهر، وإنما هو جهاز من أجهزة الدولة الحديثة، ومن ثم فهو يشكل جزءاً لا يتجزأ من الدولة البرجوازية الحديثة. فهو لا يتحدد ولا يفهم بعلاقته مع الجماهير التي يفترض أنها تنتخب أعضائه وأنه ينبع منها، وإنما بعلاقته مع الدولة الحديثة؛ أي بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الدولة الحديثة. بذلك فالسؤال عن طبيعته ومغزاه يفترض السؤال عن طبيعة الدولة الحديثة ومغزاه الاجتماعي التاريخي^(٩). إذ إن وظيفة البرلمان ومضمونه الطبقي يتحددان عبر تحديد وظيفة الدولة الحديثة ومضمونها الطبقي. والحق أن

(٨) انظر ما يقوله في هذا الصدد ماركس وإنفلز حول ثورة عام ١٨٤٨ في ألمانيا:

Marx, Karl, The Revolutions of 1848, Penguin, London (1978).

(٩) حول تطور نظرة ماركس وإنفلز إلى الدولة، انظر:

Draper, Hal, Karl Marx's Theory of Revolution, 2 Volumes, Monthly Review Press, New York (1977).

أما لينين، فزبدة نظريته إلى الدولة تتركز في كتابيه "الدولة والثورة" و"الثورة البروليتارية والمرشد كاوتسكي":

Lenin, V.I., The State and Revolution, Collected Works, Volume 25, Progress, Moscow (1964), pp. 383-491; Lenin, V.I., The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky, Collected Works, Volume 28, Progress, Moscow (1965), pp. 229325-.

وبصدد المعالجات الماركسية المحدثة لطبيعة الدولة، انظر:

Poulantzas, Nicos. Political Power and Social Classes. op. cit.; Burlatsky, Fyodor. The Modern State and Politics. Progress. Moscow (1978).

هذا التحديد أساسي لفهم مقولة إن المؤسسات الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي هي الأطر التي تمارس البرجوازية عن طريقها دكتاتوريتها الطبقية.

(ج) يتضح مما سبق أن الملكية الدستورية ليست مطلباً ديمقراطياً بالفعل، وإنما هي تعبير عن حالة من التوازن والتحالف الطبقيين، وعن حالة غير مكتملة من الديمقراطية البرجوازية. فهي في الأصل عبرت عن التوازن الطبقي التحالفي بين طبقة ملاك الأراضي الأستقراطيين المبرجزين والبرجوازية، والذي اكتسب طابعاً ملموساً من الاستقرار عقب ثورة عام ١٦٨٨ في إنجلترا، والتي أطاحت بالحكم المطلق إلى غير رجعة. وقد ظل هذا التوازن قائماً طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لكن مركز جاذبيته ظل يتحرك في اتجاه البرجوازية حتى أضحت الهيمنة السياسية من نصيب البرجوازية عقب عام ١٨٢٢، وإن ظلت الأستقراطية المبرجة تتمتع بنفوذ كبير حتى يومنا هذا. والنقطة المهمة هنا هي أن نشوء الملكية الدستورية واستمرارها استلزم ظروفاً خاصة جداً لم تتوافر مثلاً فيما بعد في فرنسا، الأمر الذي حدا فرنسا إلى التراجع بين الحكم المطلق والجمهورية البرلمانية رداً من الزمن حتى استقر الحال على الجمهورية البرلمانية. فكون إنجلترا أول بلد شهد ثورة برجوازية وكونها أول مجتمع ساد فيه نمط الإنتاج الرأسمالي وكون الملكية المطلقة في إنجلترا ظلت ناقصة غير مكتملة حتى لحظة اندثارها، بعكس ما حصل في فرنسا - كل ذلك ساهم في نشوء ظروف خاصة جداً مكنت التحالف الطبقي المذكور، ومن ثم الملكية الدستورية، من النشوء والاستمرار. وهذا يشير إلى أن انتقال الملكيات المطلقة إلى ملكيات دستورية في العصر الحديث ضعيف الاحتمال. وعلى أي حال، وكما وضح كارل ماركس في نقده كتاب السياسي الفرنسي "غيزو" عن الثورة الإنجليزية^(١٠)، فإن هذا الانتقال لا يمكن أن يتم بصورة سلمية، كما يتوهم بعض المصلحين وبعض التجمعات السياسية في الوطن العربي، ولا يمكن أن

Marx, Karl. Review of Guizot's Book on the English Revolution, in: Marx, Surveys from Exile, op. cit., pp. 250- 255. (١٠)

يأتي كنتيجة للحوار والإقناع، حيث إنه ينطوي على صراعات طبقية حادة. فقبل أن تصبح إنجلترا ملكية دستورية، كان عليها أن تمر أولاً في طور الجمهورية البرلمانية والدكتاتورية العسكرية وأن تعود مؤقتاً إلى نوع مهزوز من الحكم المطلق - حقبة كاملة من الثورات والثورات المضادة تفصل بين الحكم المطلق والملكية الدستورية.

(د) لقد بينا أعلاه أن البرلمان ليس ضماناً أكيدة على وجود الديمقراطية في مجتمع ما. وبالمقابل، فإن الديمقراطية ليست بالضرورة برلمانية. فيمكن أن يكون هناك ديمقراطية من دون برلمان. هذا ما بينه لينين في كتابه "الثورة البروليتارية والمترد كاوتسكي" وما أثبتته الشعب السوفييتي بالفعل في تجربة السوفييتات في الفترة ١٩١٧-١٩٢٣، وهي فترة حكم لينين للاتحاد السوفييتي^(١١). فكما أفرزت البرجوازية الفرنسية عام ١٧٨٩ مؤسساتها الديمقراطية، وفي مقدمتها البرلمان، والتي مارست عن طريقها دكتاتوريتها الطبقية، فقد أفرزت البروليتاريا الروسية عام ١٩١٧ أطرها التنظيمية ومؤسساتها الديمقراطية، وفي مقدمتها السوفييتات والنقابات، والتي مارست عن طريقها دكتاتورية البروليتاريا. ومثلما استعملت البرجوازية الفرنسية أطرها الجديدة لتحطيم الدولة الإقطاعية وإقامة الدولة البرجوازية على أنقاضها، فقد استعملت البروليتاريا الروسية أطرها لتحطيم الدولة الإقطاعية ثم الدولة البرجوازية لتقيم على أنقاضهما الدولة البروليتارية. وقد عد لينين السوفييتات أشكالاً للديمقراطية متقدمة على البرلمانات. ومع ذلك، فإنه لم ير أن هناك تناقضاً بالضرورة بين السوفييت والبرلمان. فالأمر يعتمد على المضمون الطبقي لكل منهما. فلو تحول البرلمان الروسي إلى أداة في أيدي البروليتاريا الروسية إبان الثورة البلشفية، ما اضطر لينين إلى حله عام ١٩١٨. لكنه في الواقع تحول إلى أداة في أيدي الثورة المضادة وبؤرة لها وسلاح موجه إلى قوى الثورة. فما

(١١) انظر مثلاً:

Trotsky, Leon, The History of the Russian Revolution, Pluto Press, London (1979).

كان من لينين سوى أن حله باسم السوفييتات، باسم الديمقراطية البروليتارية، باسم دكتاتورية البروليتاريا^(١٢). فهو لم يقع في فخ الأيديولوجيا البرلمانية، كما وقع غيره من زعماء الاشتراكية العالمية آنذاك.

(١٢) انظر مثلاً ما يقوله لينين في هذا الصدد في:

Lenin, V.I., *The Constituent Assembly Elections and the Dictatorship of the Proletariat*, Collected Works, Volume 30, pp. 262269- and 271275-.

وحول موقف روزا لوكسمبورغ الناقدة لخطوة لينين في حل الجمعية التأسيسية، انظر:

Geras, Norman, *Luxemburg and Trotsky on the Contradictions of Bourgeois Democracy*, in: Blackburn (ed.), *Revolution and Class Struggle, a Reader in Marxist Politics*, Fontana-Collins, Glasgow (1977), pp. 302313-.

أما موقف كارل كاوتسكي الذي أدان هذه الخطوة إدانة شديدة، فيمكن الاطلاع على تفصيلاته في:

Salvadori, Massimo, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938*, New Left Review Editions, London (1979).

وقد جرت بعض المحاولات في المقدين الأخيرين لإحياء موقف لوكسمبورغ في الغرب والاتحاد السوفييتي؛

انظر مثلاً:

Medvedev, R., *Leninism and Western Socialism*, Verso, London (1981); Hodgson, G., *Socialism and Parliamentary Democracy*, Spokesman, England (1977).

الفصل الثاني

التصور الثوري للحقوق والحريات الديموقراطية

هناك نزوع لدى كثير من الناس، وفي الوطن العربي بالذات، إلى اختزال الديموقراطية إلى حق الانتخاب فقط، وإلى عملية الانتخابات البرلمانية بالذات، بمعزل عن الحقوق الأخرى والأوضاع الاجتماعية التاريخية. لكن قليلاً من التمحيص في التاريخ الحديث يدل على أنّ حق الانتخاب ليس سوى جزء لا يتجزأ من منظومة حقوق حديثة تشكل في مجموعها وعلاقاتها معاً الديموقراطية السياسية في شكلها المتعارف عليه اليوم. فليس هناك أدنى معنى لحق الانتخاب بمعزل عن حرية القول والاعتقاد والصحافة والنشروحق التجمع الشعبي والتشكيل الحر للأحزاب السياسية والنقابات والروابط والنوادي والجمعيات والمجالس واللجان وحق تنظيم المسيرات الشعبية والاشتراك فيها (حق التظاهر) وحق الدعوة إلى الإضرابات العمالية وتنظيمها والمشاركة فيها وضمان استقلال القضاء عن مراكز القوة في الدولة وما

إلى ذلك. فهذه الحريات والحقوق هي شرط ضروري لوجود الديمقراطية في أي شكل حقيقي من أشكالها. فمن دون هذه الحريات والحقوق يفقد المواطنون أبسط أدوات التعبير عن حريتهم وإرادتهم وأبسط أسس اتخاذ القرار الحر. وهذا لا يعني أنّ هذه الحقوق كافية لكي يعبر المواطنون عن إرادتهم بحرية، لكنها بالتأكيد ضرورية لذلك.

وينبغي التأكيد هنا على أنّ الشعوب الغربية لم تحصل على هذه الحقوق السياسية بيسر وسهولة، ولم تكتف بالضغط على نظمها الإقطاعية من الخارج ومحاولة إقناعها بضرورة منح هذه الحقوق ومطالبتها بتقديم التنازلات، وإنما خاضت صراعات حادة وقامت بثورات عارمة شكلت في مجموعها منظومة اللحظات الحاسمة في التاريخ الحديث. وكما أسلفنا، فقد كان موضوع هذه الصراعات والثورات الدولة (السلطة السياسية) بمؤسساتها وآلياتها ونخبها وأيديولوجياتها وأسسها الاجتماعية والاقتصادية. والنقطة الجوهرية هنا أنّ طبيعة السلطة الإقطاعية لم تكن تسمح بتقديم تنازلات ديموقراطية. لذا، كان من الضروري تحطيم الدولة الإقطاعية وإقامة دولة من نوع جديد (النوع البرجوازي) تسمح بنيتها وأسسها الاجتماعية الاقتصادية بممارسة الديمقراطية وتقديم التنازلات السياسية والاجتماعية ضمن حدود سلطة الطبقة البرجوازية. وقد ساهمت في ذلك كل الطبقات الاجتماعية السائدة في المجتمعات الغربية، وفي مقدمتها البرجوازية الصناعية والبروليتاريا. ولئن كانت الحركة الديمقراطية قد تصدرتها البرجوازية الصناعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، فقد انتقلت قيادتها بصورة عامة إلى البروليتاريا عقب ثورات عام ١٨٤٨ الأوروبية.

هناك إذا علاقة جدلية متينة بين منظومة الحقوق والحريات الديمقراطية وبين الثورات الاجتماعية. فالثورات هي الوسيلة الأساسية لتحقيق الديمقراطية الحقيقية. وأساس ذلك أنّ تحقيق هذه الحقوق والحريات وديمومتها يستلزمان ضمانة مادية تتمثل في إقامة علاقات قوة بين الطبقات الاجتماعية تضمن تحقيق

هذه الحقوق والحريات. ويستلزم ذلك تحطيم علاقات القوة السابقة أو تحويلها، وبخاصة على الصعيد السياسي، حيث تكون هذه العلاقات مباشرة ومكثفة^(١٣).

وبمعنى آخر، فإنّ ذلك يستلزم الفعل الثوري الذي يهدف إلى إحداث تغييرات نوعية في علاقات القوة بين الطبقات الاجتماعية. وفي حال أوروبا الغربية، فإنّه يمكن القول إنّ الشرط الأساسي لسيادة الحقوق والحريات الديمقراطية هو وجود برجوازية قوية وقادرة على تنظيم الإنتاج جنباً إلى جنب مع طبقة عاملة صناعية (بروليتاريا) قوية ومنظمة ضمن إطار المجتمع البرجوازي. إذ كان للبرجوازية الصناعية الأوروبية فضل كبير في بناء الدولة الغربية الحديثة ذات المؤسسات التي تسمح بممارسة الحقوق والحريات الديمقراطية، بل تقوم عليها في الأحوال التاريخية العادية. ومن جهة أخرى، فإنّ وجود طبقة عاملة قوية ومنظمة في المجتمعات الغربية هو ضمانة أكيدة على سيادة الحقوق والحريات الديمقراطية واستمرارها وتوسيع فعلها وإفشال محاولة النكوص عنها (من جانب البرجوازية وفئات اجتماعية أخرى). والنقطة الجوهرية هنا أنّ الحقوق والحريات الديمقراطية تستلزم إقامة علاقات قوى تكون لصالح الطبقات الاجتماعية التي تستفيد من الديمقراطية أو تتحمل وجودها. وعلى هذا الأساس، فإنّه يمكن القول إنّ إمكانية الحقوق والحريات مكتوبة في بنية الدولة البرجوازية الغربية الحديثة وإنّ تحققها مكتوب في بنية المجتمع البرجوازي الغربي الحديث، وبخاصة في كونه يحوي طبقة عاملة قوية ومنظمة.

ومع ذلك كله، فإنّه ينبغي تأكيد أنّ الحقوق والحريات الديمقراطية، وفي مقدمتها حق الانتخاب العام، ليست حقوقاً مطلقة قائمة بذاتها أو نابعة من عالم أخلاقي مثالي خارج المجتمع البشري بتناقضاته الدائمة. كلاهما فوجودها لا يكمن في شكلها الأخلاقي أو الفقهي أو القانوني، وإنما يكمن في النظم والآليات والبنى التي تحكم ممارستها الفعلية وتطبيقها الفعلي في المجتمع البشري، وفي مضمونها

(١٣) حول خصوصية الصعيد السياسي وعلاقته مع الصعيد الاجتماعية الأخرى، انظر:

Marx, Karl, Letter to Friedrich Boite (November 23, 1871), in: Marx, Karl and Engels, Friedrich, Selected Works, Progress, Moscow (1982), pp. 671- 674.

وانظر أيضاً:

Poulantzas, Nicos, Political Power and Social Classes, op. cit., pp. 1158-.

الأيديولوجي وأساسها الاجتماعي الاقتصادي. فهي تفترض مجموعة من المفاهيم والتصورات التي تتناقض بصورة عامة مع السائد في الواقع الاجتماعي، الأمر الذي يجعل منها أداة أيديولوجية لبناء الوعي الزائف، وأداة لإعادة إنتاج الواقع الذي تناقضه شكلياً. وهذا ما تثبته بصورة خاصة تجربة المجتمعات الغربية الليبرالية، حيث أفلحت البرجوازية الغربية في تسخير هذه الحقوق والحريات بدهاء لممارسة هيمنتها وتفتيت وعي الطبقات الأخرى وتزييفه والحد من قدرتها على تنظيم ذاتها سياسياً. ويمكن القول إن ممارسة هذه الحقوق والحريات في الغرب انقلبت، في ظل سيطرة الاحتكارات، إلى آلية لزرع الأوهام الأيديولوجية في نفوس الطبقات العاملة وإلى مدرسة لبناء الوعي الزائف وممارسة الوهم الأيديولوجي. ولكن ينبغي الانتباه إلى أن نجاح البرجوازية الغربية في ذلك ما كان ممكناً لولا قدرة هذه البرجوازية على تأمين أساس مادي لهذا الوهم مستمد بصورة أساسية من النظام الإمبريالي الذي يمكن البرجوازيات الغربية من تحقيق فائض اقتصادي ضخم من الاقتصاد العالمي^(١٤). فالبرجوازية في المجتمعات الرأسمالية تملك من الموارد وأدوات القوة ما يمكنها بصورة عامة من تسخير هذه الحقوق في صالحها. والحق أن هذه الحقوق والحريات لا تمارس بالفعل من جانب الأفراد والجماعات إلا بمقدار ما يملك أولئك الأفراد وتلك الجماعات من أدوات ممارستها. لكن عملية ممارسة هذه الحقوق في ذاتها تعمل على تغييب هذه الحقيقة عن وعي الناس لما تنطوي عليه من مضامين أيديولوجية مستترة تناقض هذه الحقيقة. بل يمكن القول إن مفهوم الحق نفسه ينطوي على أسس تتناقض مع مفهومي العدالة والمساواة^(١٥). إذ كما يقول كارل ماركس في "نقد برنامج غوثا": "إن كل حق هو تطبيق لقدر متساو

(١٤) انظر مثلاً:

Amin, Samir, Unequal Development, Monthly Review Press, New York (1976); Taylor, J.G., From Modernization to Modes of Production. Macmillan, London (:1979).

(١٥) انظر في هذا الصدد:

Della Volpe, Galvano, Rousseau and Marx and Other Writings, Lawrence and Wishart, London (1978).

على أشخاص مختلفين عن بعضهم... لذلك فإنّ الحق المتساوي هو ظلم وخرق للمساواة"^(١٦). فالحقوق تفترض ازدواجية أو حالة انفصامية معينة، بين الصعيد الفقهي السياسي والصعيد المدني (الاجتماعي الاقتصادي)، بين المواطن Citizen أو الإنسان السياسي السياسي Homo Politicus والبرجوازي أو الإنسان الاقتصادي Homo Oeconomicus^(١٧). ولكونها تفترض هذه الحالة بصورة مستترة (أي أيديولوجياً)، فإنّها تكرسها.

ولعل أعمق نقد وجه إلى ممارسة الحقوق والحريات الديمقراطية في المجتمعات البرجوازية هو النقد الذي وجهه إليها لينين في الربع الأول من القرن العشرين. ويمكن تلخيص هذا النقد في النقاط الآتية:

١- ركز لينين في نقده على بيان طبيعة الدولة في المجتمع البرجوازي والدور الذي تؤديه في هيمنة البرجوازية على المجتمعات الرأسمالية، وبخاصة في ضبطها البرجوازية الصغيرة وشرائح من الطبقة العاملة. إذ بين لينين كيف تتحكم المؤسسات والاحتكارات المالية والبنوك بالبرلمان وكيف تسخر الجهاز البيروقراطي الإعلامي العسكري في تقنيت وعي الطبقات المحكومة وكسر تحالفاتها ومنع تبلورها وفي رشوة القيادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لهذه الطبقات بمنحها مواقع ذات امتيازات في هذا الجهاز. ويضرب لينين مثلاً على ذلك الديمقراطية البرجوازية الروسية التي انبثقت عن ثورة شباط (فبراير) ١٩١٧، والتي اقتصر عملها على سحب المواقع والامتيازات البيروقراطية من الشرائح البولييسية الأتوقراطية ونقلها

(١٦) ورد هذا الاقتباس في الواقع في كتاب لينين "الدولة والثورة":

Lenin, V.I., The State and Revolution, op. cit., p. 645.

وهي الطريقة التي لخص بها لينين تعليق ماركس على مفهوم الحق في "نقد برنامج غوثا":

Marx, Karl, Critique of the Gotha Programme, in: Marx, Karl, The First International and After, Penguin, London (1974), pp. 345- 348.

(١٧) انظر ما يقوله غلفانو ديلا فولبي في هذا الصدد في:

Della Volpe, Galvano, Rousseau and Marx, op. cit., p. 49 -70.

انظر كذلك ما يقوله ماركس في:

Marx, Karl, On the Jewish Question, in: Marx, Karl, Early Writings, Penguin (1975), pp. 212- 241.

إلى قيادات البرجوازية الصغيرة والوسطى^(١٨). وهكذا رأى لينين أنّ سيطرة البرجوازية على جهاز الدولة (التوائم أصلاً مع هذه السيطرة) يمكنها من السيطرة على العملية الانتخابية وعلى غيرها من الممارسات المتعلقة بالحقوق والحريات الديمقراطية.

٢ - وجّه لينين نقداً مركزاً إلى البرلمان في النظم البرجوازية واعتبر البرلمانات حوائناً للكلام ولخداع الطبقات المسحوقة وانتقد الطابع البرجوازي لتقسيم العمل السياسي المتمثل في فصل السلطات الثلاث عن بعضها. وقد فرق لينين بين مبدأ الانتخاب والشكل البرلماني لتطبيق هذا المبدأ. فهو لم يشك لحظة في ضرورة هذا المبدأ وضرورة وجود مؤسسات تمثيلية في المجتمع الاشتراكي. لكنه انتقد النظم البرلمانية البرجوازية في تطبيقها هذا المبدأ وتسخيرها في إبعاد الطبقات الكادحة عن الإدارة والسياسة وفي تكريس فوقية الدولة بالنسبة إلى المجتمع المدني^(١٩). وقد أكد لينين أنّ البرلمان يمثل جزءاً لا يتجزأ من الدولة البرجوازية، التي تعد في جوهرها أداة لقمع الطبقات الكادحة، وأنه لا يمثل إرادة الشعب أو مشيئته ولا يعد شكلاً من أشكال التنظيم الذاتي للشعب. وأوضح لينين مراراً وتكراراً أنّ نقد البرلمان والنظم البرلمانية لا يعني نقد المجالس التمثيلية ولا نقد مبدأ الانتخاب ولا نقد الديمقراطية، ولا يهدف إلى تقويض أركان الديمقراطية، وإنما يهدف إلى تحويل المجالس التمثيلية من حوائن كلام ونقاش إلى مؤسسات شعبية فعالة وعاملة^(٢٠).

(١٨) انظر ما يقوله لينين في هذا الخصوص في:

Lenin, V.I., *The State and Revolution*, op. cit., p. 422-427.

Ibid., p. 423.

(١٩)

(٢٠) انظر في هذا الصدد ما يقوله ماركس عن كومونة باريس في:

Marx, Karl, *The Civil War in France*, in: Marx, Karl, *The First International and After*, op. cit., pp. 187-268.

وانظر ما يقوله لينين في:

Lenin, V.I., *The State and Revolution*, op. cit., Ch. 3.

والحق أنّ لينين، وماركس من قبله، فرقا بين البرلمان والمجالس الشعبية واعتبرا تقسيم العمل المتجسد في الفصل بين السلطات الثلاث، وبخاصة بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية، أداة برجوازية للحد من فاعلية الديمقراطية. لذا، طالبا بأن تكون المجالس المنتخبة مجالس فعالة وعاملة وتنفيذية بالإضافة إلى كونها تشريعية^(٢١). وكان مثالهما الأكبر على ذلك هو كومونة باريس (١٨٧١). أمّا العملية الانتخابية البرلمانية، فقد اعتبرها في جوهرها عملية دورية يقرر الشعب بموجبها أي شريحة من الطبقة الحاكمة ستتولى مهمة تمثيله وقهره في البرلمان^(٢٢). وكان لينين يرى أنّ الشؤون الفعلية للدولة في الجمهوريات الرأسمالية الديمقراطية تدار من وراء الكواليس وينفذها القائمون على دوائر الدولة ووزاراتها وهيئات أركانها. أمّا البرلمان، فينطاط به الكلام لخداع العامة^(٢٣). وكان لينين يرى أنّ ضمانه ألاّ تتحول حرية الرأي والنقاش إلى مجرد خداع تكمن في أن يمارس نواب الشعب العمل التنفيذي وينفذوا القوانين التي يشرعونها ويختبروا النتائج المتحققة، وفي أن تتم محاسبتهم بصورة مباشرة من جانب منتخبهم فاليهيات التمثيلية تظل تؤدي دوراً أساسياً في المشروع اللينيني، لكن الذي يرفض ويلغى هو البرلمانية بوصفها نظاماً خاصاً، أي بوصفها تقسيماً للعمل بين السلطات الثلاث وبوصفها توفر موقفاً متميزاً للنواب فوق الشعب الذي انتخبهم^(٢٤).

(٢١) هناك نقد مكثف من منظور اشتراكي لفكرة إلغاء الفصل بين السلطات في المجتمع الاشتراكي في: Della Voipe, Galvano, Rousseau and Marx, op. cit., Ch. II (The Problem of Egalitarian Liberty in the Development of Modern Democracy, or, the Living Rousseau) and Appendix I (More on Socialist Legality).

(٢٢) انظر:

Marx, Kal, The Civil War in France, op. cit., p. 210.

(٢٣) لعل المثل الأكبر على ذلك هو الممارسات والقرارات التي كانت تتخذها الإمبريالية الأميركية إبان الحرب الفيتنامية. فقرار قصف كمبوديا، الذي كان له دور أساسي في تدمير نسيج المجتمع الكمبودي المنكوب، اتخذه نيكسون وكسينجر بالتشاور مع كبار العسكريين الأميركيين، وبمعزل عن المجالس التمثيلية الأميركية.

(٢٤) لوحظ بوضوح دور البرلمان في توفير موقع متميز للنواب وفي رفعهم فوق منتخبهم في التجربة البرلمانية الأخيرة في الأردن، حيث تحول البرلمان إلى حانوت كلام ومدرسة لترويض النواب الراديكاليين.

٢ - هناك مفهوم جوهرى كامن في ثنايا التصور الثوري للديموقراطية كما تبلور بصورة خاصة في ماركس وإنفلزولنين، وهو مفهوم "بنية اتخاذ القرار في الدولة". فهناك بنية مستترة لاتخاذ القرار في الدولة تعكس علاقات القوة السائدة في المجتمع وطبيعة الطبقة الحاكمة والمهيمنة في المجتمع. ولما كان الشكل الذي تمارس فيه الحقوق والحريات الديموقراطية، وفي مقدمتها حق الانتخاب، في المجتمعات الرأسمالية يعطي الانطباع بأن نواب الشعب هم الذين يتخذون القرارات نيابة عن الشعب وبالتشاور المستمر معه، وبأن القرارات السياسية المتخذة في الدولة البرجوازية تعبر عن إرادة الشعب (الأغلبية) ورغباته، فمن الواضح أن الديموقراطية السائدة في المجتمعات الرأسمالية (الديموقراطية البرجوازية) هي واحدة من الآليات المادية الأساسية التي تساهم في خلق الوعي الزائف لدى الناس ونوع متميز من الفتشية السياسية Political Fetishism يناظر الفتشية الاقتصادية التي تكلم عنها ماركس في "رأس المال" ^(٢٥). فهي تساهم في خلق حجب أيديولوجية تحد من رؤية الناس لواقعهم التناحري. وقد بذل لينين جزءاً كبيراً من جهده الفكري والسياسي في محاولة جدية لشق هذه الحجب السميكة، التي بلغت من الفاعلية حداً أن وقع في شباكهها أعتى الاشتراكيين في الربع الأول من القرن العشرين، بمن فيهم زعيم الأممية الثانية، كارل كاوتسكي ^(٢٦). ولعل الخطوة الأولى على درب التحرر من الأوهام البرلمانية هي وضع عملية اتخاذ القرار موضع التساؤل والشك بطرح أسئلة كالاتية:

كيف تؤخذ القرارات بالفعل وليس ظاهرياً؟ ومن الذي يتخذها؟ ولصالح أي طبقة اجتماعية تتخذ؟ وما قوة الهيئات التمثيلية؟ وما مدى مساهمتها

(٢٥) انظر:

Marx, Karl, Capital: a Critique of Political Economy, Volume 1, Progress, Moscow (1986), Part 1, Ch. 1, Section 4.

(٢٦) انظر:

Salvadori, M., Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880- 1938, op. cit..

المستديمة في اتخاذ القرارات؟ ومن الذي يتحكم بالفعل بالقوى البرلمانية؟ يرى لينين أنّ الدولة البرجوازية تعمل بألف حيلة وحيلة على منع الكادحين من المشاركة في عملية اتخاذ القرارات وإدارة شؤون الدولة. فالذي يشارك بالفعل في اتخاذ القرارات في الدولة البرجوازية هم القائمون على البورصة والبنوك والمؤسسات المالية الكبرى والاحتكارات. وبالمقابل، فإنّه يرى أنّ الدولة السوفيتية، أي الدولة التي تركز إلى سوفيتات العمال والفلاحين والجنود، تعمل على دفع الكادحين إلى المشاركة فيها وإلى توفير الفرص والشروط لذلك. والسبب في ذلك أنّ الدولة السوفيتية ليست دولة بالمعنى الصحيح، وإنّما دولة في طور الذوبان، حيث إنّها تركز إلى التنظيم الذاتي للشعب^(٢٧).

وعلى أي حال، فقد رأى لينين أنّ ظروف حياة الكادحين في المجتمعات الرأسمالية فيها من العوائق الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية والتعليمية والثقافية ما يحول دون أنّ تتمكن الطبقات المسحوقة من التعبير الحر عن إرادتها السياسية، ودون أنّ تتمكن من المشاركة الحقيقية في الحياة السياسية، أي في عملية اتخاذ القرارات النافعة لها وفي إدارة شؤون الدولة بما يضمن مصالحها. ويقول لينين في هذا الصدد في "الدولة والثورة": "إنّ الحرية في المجتمع الرأسمالي تظل دوماً شبيهة بما كان سائداً في الجمهوريات الإغريقية القديمة: حرية لمالكي العبيد. فبالنظر إلى ظروف الاستغلال الرأسمالي، فإنّ عبيد الأجر المحدثين (أي البروليتاريين) يطحنهم الموز والفاقة إلى حدّ أنّهم لا يكونون معنيين بالديموقراطية ولا بالسياسة. ففي الأيام العادية، يكون محظوراً على غالبية الشعب الانخراط في الحياة العامة والسياسية"^(٢٨). فإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة أنّ البرجوازية تملك أدوات التعبير وأجهزة الإعلام والتربية والتعليم والصحف والمطابع والمصانع وقاعات الاجتماع

(٢٧) حول كون الدولة الاشتراكية دولة في طور الذوبان، انظر:

Lenin, V.I., The State and Revolution, op. cit., Ch. V, pp. 456-474; Balibar, Etienne, On the Dictatorship of the Proletariat, New Left Review Editions, London (1977).

(٢٨) انظر:

Lenin, V.I., The State and Revolution, op. cit., Ch. V, Section 2, p. 460.

وما إلى ذلك، بات من الواضح أنَّ الرأسمالية تفرض قيداً موضوعياً إثر قيد على ممارسة الحقوق والحريات الديمقراطية حتى تحيلها مجرد شكليات أيديولوجية^(٢٨). لكن، وكما أسلفنا، فإنَّ هذه الشكليات تؤدي دوراً أيديولوجياً أساسياً في المجتمع الرأسمالي بأنَّ تطمس حقيقة أنَّ المجتمع المدني هو أساس الدولة الرأسمالية، وفي خلق الوهم الأيديولوجي بأنَّ الدولة الرأسمالية كينونة مستقلة تملك قواعدها الفكرية والأخلاقية والتحررية الخاصة بها^(٢٩). والهدف الذي وضعه ماركس، ومن بعده لينين، نصب عينيها هو تحويل الدولة من جهاز فوق المجتمع إلى جهاز تابع للمجتمع وفي خدمته. وعلى هذا الأساس، فإنَّه يمكن القول إنَّ الديمقراطية تشكل جوهر الفكر الماركسي الثوري. ويجدر التنبيه هنا إلى أنَّ سمة أساسية من سمات البيروقراطية الطبقية، بمن في ذلك أعضاء الأحزاب الذين تحملهم الانتخابات البرلمانية إلى سدة الحكم، أنَّ أفرادها يصبحون سادة المجتمع (المدني) بدل أن يكونوا تحت تصرف المجتمع^(٣٠). وهم في الواقع يكتسبون هذه السمة من كونهم شركاء في الهيمنة الطبقية. فهم ليسوا مجرد أداة في يدي طبقة تقع خارج الدولة (الطبقة الحاكمة).

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنَّ انتخاب حزب أو فرد انتخاباً حراً، وفق معايير الديمقراطية البرجوازية وعلى أساس الحقوق والحريات الديمقراطية المتعارف عليها، لا يعني مطلقاً أنَّ هذا الحزب أو هذا الفرد يمثل الناخبين أو الشعب؛ بمعنى

(٢٩) يمالج لينين هذه المسألة بصورة مستفيضة في:

Lenin, V.I., *The State and Revolution and the Renegade Kautsky*, op. cit.; Lenin, "Democracy" and Dictatorship, *Collected Works*, Volume 28, pp. 368- 372; Lenin, *Theses and Report on Bourgeois Democracy and the Dictatorship of the Proletariat*, First Congress of the Communist International (March 2 -6, 1919), *Collected Works*, Volume 28, pp. 457- 467; Lenin, *Deception of the People with Slogans of Freedom and Equality*, First All-Russia Congress on Adult Education (May 6-19, 1919), *Collected Works*, Volume 29, pp. 350- 357 and pp. 373-376.

(٣٠) انظر النقد الذي يوجهه ماركس إلى التصور المثالي للدولة في:

Marx, Karl, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, in: Marx, Karl, *Early Writings*, op. cit., p. 57-198.

(٣١) هناك مقارنة مفيدة بين تصور ماكس فيبر للبيروقراطية والتصور اللينيني لها في:

Wright, Erik Olin, *Class, Crisis and the State*, New Left Review Editions, Verso. London (1979), Ch. 4.

يجسد إرادتهم وينفذ برنامجهم الداخلي. كلاً لا تتحدد الطبيعة الاجتماعية الطبقة لحزب بعدد الأصوات التي يحصل عليها ولا بطبيعة من يصوت له. فالأحزاب اليمينية تحصل في كثير من الأحيان على نسبة ملموسة من أصوات العمال والفلاحين. فالذي يحدد طبيعة الحزب هو في المقام الأول المصدر الاجتماعي الذي يستمد الحزب القوة السياسية والانتخابية منه. فهذا المصدر هو الذي يزود الحزب بالموارد المادية والأيدولوجية التي تمكنه من التأثير على الجماهير وكسب أصواتها، ومن ثمّ فهو الذي يحدد بنية الحزب وسياسته وممارساته ويتحكم به وهو في سدة الحكم. وبتمبير آخر، فإنّ الناخبين يشاركون في إيصال الأحزاب إلى سدة الحكم، لكنهم لا يشاركون في تشكيلها ولا في تسييرها وهي في سدة الحكم. وبصورة عامة، فإنّ البرجوازية بشرائعها المختلفة هي التي تشكل معظم الأحزاب الرئيسية والمتنفذة في المجتمع الرأسمالي، وهي التي تسييرها وهي في سدة الحكم. لكن العملية الانتخابية والحريات الديمقراطية المرتبطة بها تخلق الوهم الأيدولوجي لدى العديدين بأنّ الناخبين هم الذين يتحكمون بالأحزاب التي ينتخبونها ويسيرونها، وبأنّ هذه الأحزاب تمثل الإرادة الشعبية. لذلك، يسعى الثوريون إلى إيجاد آليات فعالة تضمن سيطرة الناخبين الأحرار على المنتخبين والنواب. وهناك ثلاث آليات شكلت عصب التفكير الثوري في هذا الصدد، وهي:

- ١ - أنّ تشكل الطليعة المنظمة للطبقات العاملة مصدراً لقوة الأحزاب؛
- ٢ - أنّ تكون المواقع البيروقراطية ومواقع اتخاذ القرار جميعاً انتخابية، وأنّ يكون لدى المجالس والهيئات واللجان الانتخابية الحق في استدعاء النواب المنتخبين في أي لحظة؛
- ٣ - ألا ترتبط بأي موقع من هذه المواقع امتيازات خاصة وأنّ يكون المائد المادي لهذه المواقع قريباً من متوسط ما يتقاضاه العمال المهرة^(٣٢).

(٣٢) أساس هذا التصور الإجراءات التي اتخذتها كومونة باريس (١٧٨١) في الفترة الوجيزة التي عاشتها.

انظر:

Marx, Karl and Engels, Friedrich, On the Paris Commune, Progress, Moscow (1976).

ومع كل ذلك، مع كل هذا الإدراك لسلبات النظم البرلمانية الليبرالية، فإن حاملي التصور الثوري هم أول المدافعين عن هذه الحقوق والحريات الديمقراطية المرتبطة بها ضد القوى الاستبدادية التي تهدف إلى تضيق الحريات أو إلغائها. فهم لا يسمعون، بنقد هذه النظم، إلى إلغاء هذه الحريات والحقوق أو الحد منها، وإنما يسمعون إلى توسيعها وتعميقها كيفياً، وإزالة العوائق المادية الاجتماعية التي تقف حائلاً بينها وبين الجماهير الشعبية، وإكسابها مضموناً اجتماعياً حقيقياً. وهم يعتبرون الديمقراطية الليبرالية قفزة كبيرة إلى الأمام مقارنة بالنظم السياسية التي كانت سائدة ما قبل الرأسمالية أو في المرحلة الانتقالية بين الإقطاع والرأسمالية. لكنهم، مع ذلك، لا يعتبرون الديمقراطية الليبرالية نهاية المطاف ولا الهدف النهائي للطبقات العاملة. فقد رأى ماركس ولينين أن بعض المشكلات الرئيسية التي تعانيها الطبقات الكادحة في المجتمعات الرأسمالية أو تلك التابعة لها لا يمكن حلها عن طريق البرلمان والديموقراطية الليبرالية. فالبرلمان وحق الانتخاب العام ليسا بديلاً عن الثورة الشعبية والحرب الأهلية في نهاية المطاف^(٢٢).

وبصورة عامة، فإن التاريخ الحديث يشهد أن الكادحين، وفي مقدمتهم البروليتاريا والقوى الاشتراكية، كان لهم الفضل الأكبر في حمل راية الديمقراطية والدفاع عن

(٢٢) يمثل هذا الرأي أحد الأوجه الرئيسية للفكر اللينيني. بيد أن جل الشيوعيين الأوروبيين المعاصرين يعارضون اليوم هذا الرأي معارضة كاملة. وقد برز هذا التيار المعارض في الحركة الشيوعية الأوروبية في خمسينيات القرن العشرين، وظل يتنامى حتى تبلور في سبعينيات القرن العشرين في موقف متماسك محدد أخذ يعرف بالشيوعية الأوروبية. وقد قاومت الأحزاب الشيوعية في بلدان أوروبا الشرقية هذا التيار في بادئ الأمر، إلا أن مقاومتها تداخت مع استلام ميخائيل غورباتشوف منصب الأمين العام للحزب الشيوعي السوفييتي في منتصف ثمانينيات القرن العشرين.

ويسود اليوم في بلدان أوروبا الشرقية نوع من التبجيل الصنمي للانتخابات البرلمانية وغيرها من أوجه الديمقراطية الليبرالية. انظر:

Carillo, Santiago, Eurocommunism and the State, Lawrence and Wishart, London (1979); Gorbachev, Mikhail, Perestroika: New Thinking for Our Country and the World, Collins, London (1987) Claudin, Fernando, Eurocommunism and Socialism, New Left Review Editions, London (1978).

الحقوق والحريات الديمقراطية. ففي الثورة الفرنسية الكبرى، كان لكونمونة باريس وكادحيها من "السان كيلوت" Sans Culottes دور حاسم في تدمير الإقطاع وترسيخ الحقوق والحريات الديمقراطية في المجتمع الفرنسي^(٢٤).

وفي ثورات عام ١٨٤٨ في أوروبا، أدت البروليتاريا الدور الرئيسي في الضغط من أجل تحطيم معوقات الديمقراطية الليبرالية^(٢٥). وفي فرنسا بالذات، وحين ترددت البرجوازية الصناعية، التي بدأت وقادت ثورة شباط (فبراير) ١٨٤٨، في إلغاء الملكية وإعلان الجمهورية الديمقراطية، زحفت البروليتاريا الباريسية بقيادة راسبيل Raspail إلى مقر الحكومة البرجوازية المؤقتة وأمرتها بإعلان الجمهورية^(٢٦). وكانت البروليتاريا الألمانية والقوى الاشتراكية هي التي قادت معركة الديمقراطية في الفترة الواقعة بين إعلان الوحدة الألمانية وبدء الحرب العالمية الأولى. كذلك، فقد كان للاتحاد السوفييتي والأحزاب الأوروبية الحليفة له الفضل الأكبر في دحر النازية والفاشية وتحرير أوروبا منها وتوفير الأرضية المناسبة لبناء الديمقراطية الليبرالية من جديد. وتؤدي القوى اليسارية حالياً دوراً رئيسياً في النضال من أجل نيل الحقوق والحريات الديمقراطية في مجتمعات العالم الثالث.

ولكن، ما الأساس النظري لهذه الظاهرة؟ لماذا تنصدر الطبقات العاملة الكفاح من أجل نيل الحقوق والحريات الديمقراطية، حتى في ظل الديمقراطية الليبرالية، مع أن هذه الأخيرة تمثل الشكل الطبيعي لحكم البرجوازية، لدكتاتورية البرجوازية؟ ويمكن الجواب عن هذه الأسئلة في التصور الثوري لطبيعة الدولة بعامة، والدولة الرأسمالية بخاصة. ذلك أن ماركس وإنفلز ولينين اعتبروا الدولة في جوهرها أداة

(٢٤) حول دور "السانكيلوت" والبعاقبة في الثورة الفرنسية الكبرى، انظر ما يقوله غرامشي في: Gramsci, Antonio, *The Modern Prince*, in: Gramsci, *Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, London (1978).

(٢٥) انظر:

Marx, Karl, *The Revolutions of 1848*, op. cit.

(٢٦) انظر مقدمة كتاب:

Marx, Karl, *The Class Struggles in France 1848 to 1850*, op. cit.

قمع وقهر، كائناً ما كانت الطبقة المسيطرة^(٢٧). فهي قد أنشئت لهذا الغرض في المقام الأول. وحتى الدولة الاشتراكية (دكتاتورية البروليتاريا) تنشأ لهذه الغاية، لقهر البرجوازية وحلفائها وقمعهم في هذه الحال. وكما يقول إنغلز في رسالة بمثلها إلى أوغست بيبيل August Bebel عام ١٨٧٥: "... طالما أنّ البروليتاريا تستعمل الدولة، فإنّها لا تستعملها لصالح الحرية، وإنّما لكبح خصومها. وفي اللحظة التي يصبح فيها من الممكن التكلم عن الحرية، تكون الدولة بوصفها دولة قد توقفت عن الوجود"^(٢٨).

هنا يبرز المفزى السياسي للحقوق والحريات الديمقراطية. فهي في جوهرها قيود تحد من سلطة الدولة البرجوازية وفعلها القمعي في المجتمع البرجوازي. فتقييد سلطة الدولة البرجوازية يكافئ إطلاق حريات الجماهير بالقدر ذاته. فلما كان الأصل في بناء الدولة البرجوازية هو قمع الطبقات العاملة ومنعها من تنظيم ذاتها^(٢٩)، فإنّ أي حق ديموقراطي يحدّ من سلطة الدولة البرجوازية ودائرة فعلها القمعي يعدّ مكسباً للجماهير الكادحة ويخفف وطأة دكتاتورية البرجوازية عليها، وإنّ كان لا يلغيها. لذلك، فمن الطبيعي أنّ تسعى البروليتاريا وتكافح من أجل نيل الحقوق والحريات الديمقراطية وأنّ ترحب بأي تنازل من هذا القبيل تقدمه السلطة الحاكمة. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه التنازلات لا تحل المشكلات الأساسية التي تعانيها الطبقات الكادحة في المجتمع البرجوازي، لكنّها توفر المجال أمام هذه الطبقات لإيجاد حلول جذرية لمشكلاتها. فهي تتيح لها الفرصة لتنظيم نفسها وتميز مواقعها وبناء قوتها وخوض صراعاتها. ومن هذا المنظور، فإنّ للديموقراطية

(٢٧) حول نشوء الدولة وتطورها، انظر:

Engels, Friedrich, The Origin of the Family, Private Property and the State, Selected Works, op. cit., pp. 461- 583.

(٢٨) انظر:

Engels, Friedrich, Letter to August Bebel, in: Marx, Engels and Lenin, On the Dictatorship of the Proletariat, (a Collection), Progress, Moscow (1984), p. 120.

(٢٩) انظر في هذا الصدد:

Wright, Erik Olin. Class Crisis and the State. op. cit., Ch. V; Poulantzas, Nicos. Political Power and Social Classes. op. cit.

الليبرالية وجهين: وجه تستغله البرجوازية في خداع الجماهير الشعبية وممارسة دكتاتوريتها، ووجه تستغله البروليتاريا في بناء قوتها وتنظيم ذاتها. ومن هنا جاء قول ماركس في المقدمة التي أعدها لبرنامج حزب العمال الفرنسي عام ١٨٨٠ بأن حق الانتخاب العام سلاح ذو حدين. فالبرجوازية تستغله لخداع الطبقات العاملة واكتساب الشرعية لهيمنتها ونظام استغلالها. لكنه يمكن أن يستغل من جانب الطبقة العاملة أداة للتنظيم الذاتي على جميع الأصعدة^(٤٠). فالشكل الديمقراطي الليبرالي لدكتاتورية البرجوازية هو الشكل الأمثل للحركة وبناء الذات بالنسبة إلى البروليتاريا، مع أنه يظل شكلاً لدكتاتورية البرجوازية. ويمكن القول إن هذا الشكل يمثل نوعاً من الحرب الباردة غير المباشرة بين البرجوازية والطبقة العاملة. أما الفاشية مثلاً فهي بمثابة حرب ساخنة ومباشرة تشنها البرجوازية الاحتكارية وحلفاؤها في صفوف البرجوازية الصغيرة على الطبقة العاملة. لكن كليهما يشترك في جوهر واحد: دكتاتورية البرجوازية. لذلك، نرى أن المطالب الديمقراطي كانت تحتل دوماً مركز الصدارة في برامج الأحزاب الاشتراكية في مجابهة الأنظمة الأوتوقراطية والاستبدادية الأخرى. وعلى سبيل المثال، فإن جل المطالب التي تضمنتها البرامج التي وضعها إنغلز وماركس عشية ثورة ١٨٤٨ في ألمانيا وفي أثنائها^(٤١)، وبرنامج حزب العمل الديمقراطي الاجتماعي الروسي الذي وضعه بليخانوف في نهاية القرن التاسع عشر^(٤٢)، كانت تعنى بالحقوق والحريات الديمقراطية الليبرالية.

(٤٠) انظر:

Marx, Karl, Introduction to the Programme of the French Workers' Party (1880), in: Marx, Engels and Lenin, On the Dictatorship of the Proletariat, (a Collection), op. cit., p. 131.

(٤١) انظر:

Marx, Karl and Engels, Friedrich, The Demands of the Communist Party in Germany, in: Marx, the Revolutions of 1848, op. cit., pp. 109111-.

(٤٢) انظر:

Plekhanov, Georgi, Programme of the Social Democratic Emancipation of Labour Group and Second Draft Programme of the Russian Social Democrats, in: Plekhanov, Selected Philosophical Works, Volume I, Progress, Moscow (1977).

وبرغم النقد الذي وجهه ماركس وإنغلز ولينين صوب الديمقراطية الليبرالية السائدة في المجتمعات البرجوازية العريقة كبريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأميركية، وبرغم اعتقادهم الراسخ بأن الحقوق والحريات الديمقراطية في حد ذاتها لا تحل المشكلتين الرئيسيتين اللتين تجابهان الطبقات العاملة في المجتمعات الرأسمالية، وهما: الاستغلال والاعترا ب، إلا أنهم كانوا يدركون جيداً أن هذه الحقوق والحريات هي حقوق وحريات فعلية وأنها ليست مجرد أحيولات ذاتية تشهرها الدولة البرجوازية من خارج ذاتها لخداع الجماهير الشعبية. فهي تدخل في صميم تركيب الدولة البرجوازية الليبرالية وتحدد فضاء فعلها، ومن ثم فهي ليست مجرد حلى خارجية تزين الدولة البرجوازية نفسها بها. ولئن كانت الديمقراطية الليبرالية تنطوي على قدر كبير من الخداع للجماهير الشعبية، كما أسلفنا، فإن الخداع الذي تنطوي عليه هو خداع مادي راسخ يدخل موضوعياً في آليات الدولة الليبرالية وبنائها وسيرورتها الداخلية، وهو ليس مجرد حجاب ذاتي تخفي به الدولة الليبرالية عوراتها، وليس مجرد كذبة خارجية تسخرها هذه الدولة للفت الأنظار بعيداً عن جوهرها. فالديموقراطية الليبرالية الأصلية تمثل تاريخاً طويلاً من الصراع الاجتماعي وتعكس علاقات قوة متميزة. أما الدولة الاستبدادية المزينة ببعض مظاهر الديمقراطية، فهي تمثل علاقات قوة أخرى تختلف كلياً عن نظيرتها للدول البرجوازية الليبرالية.

وعلى سبيل المثال، فقد كان ماركس يعتبر الدولة الألمانية الموحدة (مثلاً كما كانت عليه عام ١٨٧٥) دولة استبدادية عسكرية بوليسية إقطاعية مزينة بأشكال برلمانية لا حول لها ولا قوة^(٤٣). ورأى ماركس أنه من العبث والغباء الظن بأنه يمكن فرض تنازلات أو مطالب على هذه الدولة بالطرق الشرعية. واعتقد ماركس أن الدولة البرجوازية الليبرالية (الديموقراطية المبتذلة حسب وصفه) تظل أرقى بكثير

(٤٣) انظر:

Marx, Karl, Critique of the Gotha Programme, in: Marx, Engels and Lenin, On the Dictatorship of the Proletariat, op. cit., p. 123.

من ذلك النمط البروسي من "الديموقراطية" الذي لا يتخطى أطر ما تسمح به أجهزة المخابرات.

بذلك فإن التصور الثوري يؤكد الديمقراطية الليبرالية من جهة: يؤكد في مجابهة قوى الاستبداد والفاشية، لكنه يرفضها بوصفها غاية أو نهاية للمطاف من جهة أخرى، حيث إنه يدرك تعارضها الفعلي مع مبدأ المساواة ومبدأ العدالة. لذلك، يسعى حاملوه إلى توسيع إطار فعل الحريات الديمقراطية بما ينسجم مع المبدأين المذكورين.. كيف يتم ذلك؟ كيف يتم توسيع إطار فعل الحريات بحيث تنسجم مع المساواة والعدالة؟

سنخصص الفصل اللاحق للإجابة عن هذا السؤال.

الفصل الثالث

دكتاتورية البروليتاريا من منظور الديمقراطية

كما أسلفنا، فإنَّ جوهر النقد الذي وجهه ماركس وإنغلز ولينين صوب الديمقراطية الليبرالية هو أنَّها تتعارض مع المساواة والعدالة، وأنَّها، في المحصلة النهائية، لا تمثل الإرادة الفعلية للأكثرية، وأنَّما تمثل دكتاتورية الأقلية (دكتاتورية طليعة الطبقة البرجوازية). فإذا عرَّفنا الديمقراطية بأنَّها حكم الأغلبية، الحكم الفعلي للأغلبية، باتت الديمقراطية الليبرالية شكلية بما هي ديمقراطية، وبات تحقيق المساواة والعدالة شرطاً أساسياً لوجود الديمقراطية. لكن المساواة في عرف التصور الثوري تعني إزالة الطبقات الاجتماعية. وعليه، فإنَّه لا معنى للسعي إلى الديمقراطية الفعلية من دون تنفيذ برنامج لإزالة الطبقات الاجتماعية^(٤٤). وبتعبير آخر فإنَّ الديمقراطية الفعلية تنطوي على الاشتراكية بما هي حقبة تصفية

(٤٤) نجد بذور هذا التصور للمساواة في فكر جان جاك روسو، كما بين غلفانو ديلا فولبي في كتابه: Della Volpe, Galvano, Rousseau and Marx, op. cit.

الطبقات الاجتماعية والمرحلة الانتقالية بين الرأسمالية والشيوعية. وهذه الأخيرة هي الحالة التي تنعدم فيها الطبقات الاجتماعية وشروط وجودها. فالطريق إلى الشيوعية هي الطريق إلى الديمقراطية الفعلية، أي حكم الأغلبية الفعلية. فال مساواة الاجتماعية والاقتصادية (أي المساواة من حيث الملكية وفرص الارتقاء وشروط الحياة الإنسانية) تضمن أن تفرز ممارسة الحقوق والحريات هيئات وبنى سياسية واقتصادية واجتماعية تعبر بالفعل عن إرادة الغالبية وتضمن أن تتحكم الغالبية بشروط حياتها إلى الحد الذي يسمح به تطور الحضارة. ومن هذا المنظور، فإن الديمقراطية الفعلية والاشتراكية هما وجهان لعملة واحدة. فامتلاك الأغلبية العاملة لوسائل الإنتاج والتوزيع وإعادة الإنتاج يتيح لها الفرصة للتعبير الحر عن إرادتها ويوفر أرضية الحكم الفعلي، لا الشكلي، للأغلبية. كما أن الملكية الجماعية لا تكون فعلية إلا عن طريق الممارسة المستمرة للحقوق والحريات الديمقراطية من دون عوائق. فهناك علاقة جدلية بين الملكية الجماعية والديمقراطية الفعلية. فالواحدة تمثل شرط الأخرى. وعلى سبيل المثال، يقول لينين في "الدولة والثورة" في معرض تعليقه على التحليل الذي قدمه إنفلز للإجراءات التي اتخذتها كومونة باريس لتحويل الدولة من سيد المجتمع إلى خادمه: "ههنا يقترب إنفلز من الحد الفاصل الذي تتحول عنده الديمقراطية المنسجمة مع ذاتها إلى اشتراكية من جهة، وتستلزمها من جهة أخرى"^(٤٥). ويقول أيضاً: "إن الديمقراطية المنسجمة مع ذاتها مستحيلة في ظل الرأسمالية"^(٤٦). ويعني بالديمقراطية المنسجمة مع ذاتها الديمقراطية الفعلية التي تسعى إلى المساواة الاجتماعية الفعلية. ولكن كيف السبيل للانتقال من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية الفعلية القائمة على المساواة (الديمقراطية الاجتماعية، كما يسميها الفيلسوف الإيطالي، غلفانو

(٤٥) انظر:

Lenin, The State and Revolution, op. cit., Ch. IV, Section 5, p. 452.

(٤٦) من هنا جاء وصف ماركس وإنفلز في "البيان الشيوعي" لصراع البروليتاريا ضد البرجوازية بأنه "معركة الديمقراطية".

ديلا فولبي^(٤٧)، أو الديموقراطية المنسجمة مع ذاتها، كما يسميها لينين؟ ما القوى الاجتماعية المؤهلة لتحقيق ذلك؟ وما العوائق التي ينبغي إزالتها لذلك؟.

يرى التصور الثوري أنَّ القوى الاجتماعية المؤهلة حقاً للانتقال من الديموقراطية الليبرالية إلى الديموقراطية الاجتماعية هي الطبقة العاملة الصناعية (البروليتاريا). ذلك أنَّ البروليتاريا تتميز عن غيرها من فئات الكادحين في أنَّ الرأسمالية هيأتها لتنظيم ذاتها على جميع الصعد، حيث إنَّها تحتل الموقع المركزي في الاقتصاد الرأسمالي. فهي على اتصال عضوي مع آخر ما صنمته الحضارة الرأسمالية على الصعيدين التقني والثقافي^(٤٨). لذلك، فهي الطبقة المبادرة إلى خلق الأطر الديموقراطية الثورية، كالسوفييتات، التي تستخدمها لتنظيم الفئات العاملة الأخرى وتحشيدتها حول الطليعة البروليتارية وقيادتها، وهي أكثر الفئات العاملة قدرة على ممارسة الحقوق والحريات الديموقراطية، والتعبير عن ذاتها.

ولكن، كيف تستطيع البروليتاريا أن تحقق انتقال المجتمع الرأسمالي من الديموقراطية الليبرالية إلى الديموقراطية الاجتماعية؟

يرى كارل كاوتسكي، الذي كان أحد أكبر رموز ما أسماه لينين التيار الانتهازي في الحركة الاشتراكية العالمية في الثلث الأول من القرن العشرين، أنَّ البروليتاريا يمكن أن تحقق هذا الانتقال بحصول أحزابها على أغلبية انتخابية تمكنها من السيطرة على كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية. وبعد ذلك، وعلى أساس الديموقراطية "الخالصة" أو المنسجمة مع ذاتها، يتم تنظيم الاشتراكية^(٤٩).

وقد انتقد لينين هذا الموقف بشدة، على اعتبار أنَّه يركز إلى جملة من المغالطات فندها لينين في كتابيه المعروفين "الدولة والثورة"، "الثورة البروليتارية والمرتد

Della Volope, Galvano, Rousseau and Marx, op. cit., pp. 71 -74.

(٤٧)

(٤٨) عن تفوق البروليتاريا على غيرها من الطبقات في هذا المضمار، انظر:

Marx, Karl, Economic and Philosophical (Paris) Manuscripts, in: Marx, Early Writings, op. cit., pp. 279400-; Marx and Engels, The Manifesto of the Communist Party, in: Marx, the Revolutions of 1848, op. cit., pp. 62- 98.

(٤٩) هذا هو الأساس الذي تقوم عليه الأحزاب الديموقراطية الاجتماعية، كالحزب الاشتراكي في فرنسا وإيطاليا، وحزب العمال في بريطانيا، والحزب الديموقراطي الاجتماعي في ألمانيا الغربية.

كاوتسكي"، وفي غيرهما من الكتابات. ولعل المغالطات الرئيسية التي سلط لينين عليها الأضواء هي:

١ - اعتقاد الأحزاب الاشتراكية الانتهازية (البرجوازية الصغيرة) بأن سلطة الدولة تستمد من الانتخابات الرسمية. وفي المقابل، يرى لينين أن سلطة الدولة تستمد من الطبقة المسيطرة، ومن ثم فإن جهاز الدولة هو في النهاية أداة تسخرها الطبقة الحاكمة لتحقيق أهدافها الطبقية. فهيمنة البرجوازية مثلاً مكتوبة في بنية جهاز الدولة البرجوازية ونسق فعله، بما في ذلك البرلمان والعملية الانتخابية. فالبرجوازية لا تستمد سلطتها السياسية من الانتخابات الرسمية. بل إن الأخيرة هي التي تستمد سماتها الرئيسية من سلطة البرجوازية.

٢ - اعتقاد الأحزاب الاشتراكية الانتهازية بأن الدولة في المجتمع الرأسمالي حيادية ولا طبقية في بنيتها الداخلية، وبأنها تصلح لتحقيق هدف البروليتاريا الرئيسي في الانتقال من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية الاجتماعية. أما لينين، فيرى أن للدولة البرجوازية وظيفة مكتوبة في بنيتها الداخلية يتمثل جانب أساسي منها في منع البروليتاريا من تنظيم نفسها وتحقيق أهدافها، ومن ثم، فإن البروليتاريا في حاجة إلى بناء نمط آخر من السلطة السياسية ينسجم في بنيته الداخلية مع أهدافها التاريخية. وهكذا، فإنه يتعين على البروليتاريا بناء الدولة البروليتارية في الوقت الذي تعمل فيه على تحطيم الدولة البرجوازية.

٣ - اعتقاد الأحزاب الاشتراكية الانتهازية بأن البروليتاريا تستطيع حل مشكلاتها التاريخية، المتمثلة بالاغتراب والاستغلال والبطالة والحرب والقمع، بالانتخابات وممارسة الحقوق والحريات الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي. أما لينين، فقد رأى أن البروليتاريا لا تستطيع حل هذه المشكلات إلا بتدمير الدولة البرجوازية وبناء الدولة البروليتارية على أنقاضها، أي إلا بالثورة الاجتماعية وربما بالحرب الأهلية.

٤ - اعتقاد هذه الأحزاب بإمكانية حصولها على أغلبية انتخابية في المجتمع الرأسمالي. أما لينين، فقد رأى أنه ما دامت البرجوازية تحكم وتسيطر على الدولة، فلا سبيل (إلا فيما ندر) لأن تحصل البروليتاريا على تأييد فئات الكادحين الأخرى. فهو يرى أنه ينبغي على البروليتاريا أولاً الإطاحة بالبرجوازية واستلام السلطة السياسية، ثم العمل على استعمال الدولة البروليتارية من أجل الحصول على تأييد غالبية الشعب العامل^(٥٠). وبتعبير أدق، ينبغي عليها الإطاحة بالبرجوازية وإقامة سلطة السوفييت، ثم تدمير جهاز الدولة البرجوازية ومحو تأثير الأحزاب الاشتراكية الانتهازية على غالبية الجماهير غير البروليتارية بسد حاجاتها الاقتصادية بصورة ثورية على حساب المستغلين^(٥١). هذا هو الشرط الأساسي للحصول على تأييد الأغلبية. فإذا لم تحقق البروليتاريا ذلك، ظلت تراوح مكانها وتعمق استغلال البرجوازية لها. فإقناع الجماهير الكادحة ليس فعلاً تبشيراً، وإنما هو عملية مادية كفاحية تمس حياة هذه الجماهير وخبرتها الاجتماعية في الصميم. فلا تستطيع البروليتاريا أن تصل إلى الجماهير الكادحة الأخرى وتؤثر في صميم حياتها في ظل ظروف المجتمع الرأسمالي. فهي لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بتدمير سلطة البرجوازية وبناء دولتها البروليتارية، أي بإقامة دكتاتورية البروليتاريا.

وعليه، فإنّ الجواب الذي قدّمه لينين عن الأسئلة التي طرحناها في مستهل هذا البند هو أنّ الانتقال من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية الاجتماعية

(٥٠) من أبرز المحاولات التي جرت مؤخراً لإيجاد أساس نظري متين لهذه المقولة اللينينية المحاولتان الآتيتان:

Balibar, E., On the Dictatorship of the Proletariat, op. cit.; Therborn, Goran, What Does the Ruling Class do when it Rules? State Apparatuses and State Power Under Feudalism, Capitalism and Socialism, New Left Review Editions, London (1978).

(٥١) انظر مثلاً:

Lenin, Can the Bolsheviks Retain State Power? In: Lenin, On the Dictatorship of the Proletariat. op. cit., pp. 263 - 276.

يتم عبر إقامة دكتاتورية البروليتاريا، بل إن هذه الأخيرة هي هي الديمقراطية الاجتماعية.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن الانتقال إلى الديمقراطية الاجتماعية لا يتم بمجرد توسيع الحقوق والحريات الديمقراطية وتكثيف ممارستها في المجتمع الرأسمالي. فمهما توسع إطار هذه الحريات، فإن الدولة البرجوازية تظل تجسيدا لدكتاتورية البرجوازية. فليست هذه الحقوق والحريات الديمقراطية سوى قيود تحد من سلطة الدولة البرجوازية، أو تغير من شكل الممارسة البرجوازية لدكتاتوريتها. وعلى أي حال، فإن البرجوازية اكتسبت مهارة استعمال هذه القيود نفسها أداة أيديولوجية لتعزيز دكتاتوريتها. بذلك، فإن الحقوق والحريات الديمقراطية تفسح المجال أمام البروليتاريا لبناء قدرتها الذاتية والأساس المادي التنظيمي لحل مشكلاتها التاريخية، لكنها ليست الحل لهذه المشكلات. فهذه الحقوق والحريات قد تحد من دكتاتورية البرجوازية، لكنها لا تلغيها. وعليه، فإن البرجوازية تظل تمارس دكتاتوريتها ضد الطبقات الكادحة وتظل تمنع الأخيرة من ممارسة الديمقراطية الفعلية حتى في أكثر الجمهوريات ليبرالية. فلا سبيل إذاً إلى توسيع الديمقراطية توسيعاً فعلياً في المجتمع البرجوازي إلا بتفكيك دكتاتورية البرجوازية، أي بتحطيم الدولة البرجوازية وتهشيمها. وفي هذه الحال، فإن تهشيم الدولة الليبرالية لا يعني الحد من الحقوق والحريات الديمقراطية، وإنما يعني تحطيم العائق الأساسي للديموقراطية الفعلية. فالدولة البرجوازية تهشم فقط بوصفها عائقاً لتوسيع نوعي للديموقراطية. فليس بمقدور الطبقات الكادحة ممارسة الديمقراطية بالفعل إلا بإزالة دكتاتورية البرجوازية الواقعة عليها والتي تمنعها من ممارسة ذلك.

ويقول لينين في "الدولة والثورة" في هذا الصدد: "بيد أن كومونة باريس استعاضت عن آلة الدولة المهشمة، (فقط) بديموقراطية أوسع: إلغاء الجيش، وانتخاب المسؤولين كافة وعلى أساس استدعائهم متى دعت الحاجة إلى ذلك" (٥٢).

بيد أن تهشيم الدولة البرجوازية لا يعني القضاء على البرجوازية وغيرها من الطبقات المستغلة، وإنما يعني هزيمتها بوصفها طبقة حاكمة وتجريدها من سلاح مهم تشهره في وجه الطبقات الكادحة. وعليه، فإن البروليتاريا لا تكتفي بتهشيم الدولة البرجوازية، وإنما تسعى إلى خلق جهاز دولة جديد على أنقاض الدولة البرجوازية يجسد دكتاتوريتها الطبقيّة الواقعة على الطبقات المستغلة. ويكون هدف هذه الدولة قهر الطبقات المستغلة وتحشيد الجماهير الكادحة حول الطليعة البروليتارية وتصفية علاقات الاستغلال وشروطه المادية تمهيداً لتصفية ذاتها وإقامة المجتمع اللاتطبقى الشيوعى. ويقول لينين في هذا الصدد في رسالة وجهها في ٢٧ أيار (مايو) ١٩١٩ إلى العمال الهنغاريين: "بيد أن جوهر دكتاتورية البروليتاريا لا يكمن في استعمال القوة، أو حتى بصورة رئيسية في ذلك. إن سمته الرئيسية هي تنظيم الفريق المتقدم للشعب العامل، طليعة الشعب العامل، القائد الأوحد للشعب العامل، أي البروليتاريا، التي تهدف إلى بناء الاشتراكية، وإلغاء تقسيم المجتمع إلى طبقات، وتحويل أبناء المجتمع قاطبة إلى شعب عامل، وإزالة أساس استغلال الإنسان لأخيه الإنسان" (٥٢).

ولكن، حتى يتسنى لدكتاتورية البروليتاريا أن تؤدي هذه المهمات، فلا بد أن تكون في مضمونها الإيجابي تجسيدا للديمقراطية الاجتماعية القائمة على المساواة والعدالة. وهذا يعني أن دكتاتورية البروليتاريا هي ديمقراطية فعلية للغالبية الكادحة ودكتاتورية واقعة على الأقلية المستغلة في آن واحد. فهي باستمرار تسعى إلى جذب الكادحين إلى السياسة والمشاركة في إدارة شؤون المجتمع وفي عملية اتخاذ القرار السياسى، وتسعى إلى وضع الموارد المادية والمعنوية في أيدي الكادحين التي تتيح لهم إمكانية الممارسة الفعلية للحقوق والحريات الديمقراطية. فدكتاتورية البروليتاريا هي في جوهرها تنظيم طليعة المضطهدين بوصفها طبقة حاكمة من أجل قهر القاهرين وتحرير الكادحين من قيودهم، شريطة أن تنمو هذه الطليعة نمواً مطرداً

Lenin, Greetings to the Hungarian Workers, in: Lenin, On the Dictatorship of the Proletariat, (٥٢) op.cit., pp. 413-417.

مع بقائها طليعة للمضطهدين (وهذا ما لم يتحقق في الاتحاد السوفيتي مثلاً، حيث تحللت دكتاتورية البروليتاريا بعد موت لينين إلى دكتاتورية البيروقراطية العمالية). وعلى هذا الأساس فإن الديمقراطية البروليتارية هي أقصى ديموقراطية يمكن الحصول عليها. والأصل في دكتاتورية البروليتاريا أن تكون دولة زهيدة التكاليف وديموقراطية الأساس في كل وجه من وجوها بحيث يكون جهازها البيروقراطي صغيراً وتحت تصرف الجماهير المنظمة. فلئن كانت الديمقراطية لا تمس سوى جزء من جهاز الدولة (السلطة التشريعية مثلاً)، في حال دكتاتورية البرجوازية، فإنها تمس كل جزء من أجزائها في حال دكتاتورية البروليتاريا. ويتجسد هذا الالتزام الكامل بالديموقراطية في سعي الطليعة البروليتارية إلى اقتلاع الامتيازات كافة من جميع أجهزة الدولة^(٥٤).

بيد أن التحليل المقدم أعلاه قد يثير السؤال الآتي: كيف يمكن لدكتاتورية أن تجسد الديمقراطية الفعلية؟ كيف يمكن لدولة أن تكون دكتاتورية وديموقراطية في آن واحد؟ ألا يتناقض هذا التحليل مع أبسط مقومات المنطق؟

وعلى سبيل المثال، يعرف كارل كاوتسكي الدكتاتورية بأنها إلغاء الديمقراطية وبأنها الحكم المطلق الفردي غير المقيد بأي قانون، بأنها في الواقع أوتوقراطية لا تختلف عن الاستبداد إلا من حيث إنها إجراء طارئ مؤقت. لذا، يرى كاوتسكي أن تعبير دكتاتورية البروليتاريا هو تعبير عديم المعنى في حد ذاته، لأنه لا يجوز منطقياً اقتران اللفظة الأولى باللفظة الثانية، وأنه مجرد تعبير مجازي يشير إلى الحالة التي تسود حين تستلم أحزاب البروليتاريا السلطة السياسية عن طريق الانتخابات البرلمانية^(٥٥).

(٥٤) يعد هذا الالتزام ركناً أساسياً من أركان الماركسية الكلاسيكية. وعليه، فإن الخرق الفاضح لهذا الالتزام من جانب ستالين والأنظمة الستالينية شكل انحرافاً خطيراً عن الماركسية اللينينية وتشويهاً كبيراً لأسسها. وعلى هذا الأساس، فإنه من المضحك حقاً اعتبار انهيار الأنظمة الستالينية في أوروبا الشرقية في الآونة الأخيرة انهياراً للماركسية اللينينية وللشيوعية، كما تدعي البرجوازية الغربية وأذناها في العالم الثالث.

(٥٥) هذا ما ورد في فقرة من كتاب كاوتسكي "دكتاتورية البروليتاريا"، أوردها لينين في "الثورة البروليتارية والمرشد كاوتسكي".

Lenin, the Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky, op. cit., p. 234.

ويمري لينين في "الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي" الوظيفة الأيديولوجية لهذا التعريف الاعتباري ظاهرياً ببيان أحاديته ولا جدليته، وعجزه عن وصف الواقع وتفسيره. ويضرب مثلاً على ذلك تطبيق هذا التعريف على الديمقراطية الإغريقية القديمة. فاعتماد المدن الإغريقية القديمة على الرق وانتفاضات العبيد وثوراتهم المتكررة في تلك المدن دلت على أن الدولة الإغريقية القديمة كانت في جوهرها دكتاتورية الأسياد مالكي العبيد. لكن ذلك لم يتعارض مع كون الحكم في كثير من المدن الإغريقية القديمة حكماً ديموقراطياً مباشراً^(٥٦). وهذه الحقيقة في حد ذاتها تدل على هزال تعريف كاوتسكي وبعده عن الواقع. فالسؤال الجوهرى هنا هو: ديموقراطية لمن وفي أي أوساط اجتماعية؟^(٥٧) فالدكتاتورية لا تعني بالضرورة إلغاء الديمقراطية للطبقة التي تمارس الدكتاتورية ضد غيرها من الطبقات، لكنّها بالضرورة تعني إلغاء الديمقراطية (أو تضيقها مادياً إلى حد إلغائها عملياً) للطبقات التي تمارس ضدها الدكتاتورية.

ويقودنا ذلك إلى التعريف الذي يأخذ بعين الاعتبار شمولية الظاهرة وفيها حقها ويعكس بناها الداخلية. ووفق هذا التعريف، فإنّ دكتاتورية طبقة ما هي تنظيم الطبقة لذاتها بوصفها طبقة حاكمة واستعمال القوة لقهر الطبقة النقيض وضرب مقاومتها ومنعها من تنظيم نفسها وتصنيفتها إن أمكن. ولا يرى التصور الثوري تناقضاً مطلقاً بين الدكتاتورية والديموقراطية. فكل دولة تقريباً هي ديموقراطية من جانب ودكتاتورية من جانب آخر. فالجانبان يفترضان بعضهما. فالديموقراطية الليبرالية هي ظاهرياً ديموقراطية لكل "مواطن" و"فرد"، بالمعنى البرجوازي بالطبع. لكنّها كذلك بالفعل للبرجوازية فقط. وهي في الواقع دكتاتورية بالنسبة إلى الطبقات الكادحة. أمّا الدولة البروليتارية، فهي ديموقراطية للكادحين لكنّها دكتاتورية في مجابهة الطبقات المالكة والمستغلة. والحق أنّ أي مجتمع طبقي ينطوي على وجود دكتاتورية. فالدكتاتورية لا تقتصر على اللحظات الاستثنائية

Ibid., p. 235.

(٥٦)

Lenin, On the Dictatorship of the Proletariat, op. cit., pp. 424 - 434.

(٥٧)

التي تصدر فيها الحريات وتفرض الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية، وإنما تنطبق على حكم الطبقة الاجتماعية المعنية بصورة عامة. فحتى الأحوال العادية في المجتمعات الطبقيّة تنطوي على حرب أهلية، وإن كانت في هذه الأحوال حرباً باردة أو مستترة. والفرق بين الأحوال العادية والأحوال الاستثنائية لا يكمن في أنّ الثانية دكتاتورية والأولى غير دكتاتورية، وإنما يكمن في أنّ الأولى تنطوي على حرب أهلية باردة ومستترة وفي أنّ الثانية تنطوي على حرب أهلية ساخنة ومعلنة. لكن الجوهر واحد: دكتاتورية الطبقة. وفي حين أنّ أيديولوجيّ البرجوازية لا يفتأون يؤكدون الطبيعة الديمقراطية الكاملة للدولة البرجوازية الحديثة ويتغنون بها، معتبرين عنصر القوة والقهر فيها مجرد طارئ أو شكل من أشكال ممارسة الديمقراطية أو حمايتها، وذلك بهدف خداع الجماهير وتزييف وعيها، فإنّ لينين مثلاً لا يخفي هذا الجانب في الدولة البروليتارية، وإنما يؤكد أنه موجود لتحطيم الطبقات المالكة المستغلة والعلاقات التي تقوم عليها هذه الطبقات.

ولكن، وبعد هذا وذاك، يظل هناك سؤال جوهرى ينتظر الإجابة من سيرونة التاريخ وسيرونة المعرفة كليهما: لئن كانت الدولة البروليتارية هدفها قمعي وقهري بما هي دولة، فما ضمانات ألا يقع قمعها على الأغلبية وأنّ يوجه فعلاً لتصفية الطبقات والفئات المستغلة؟ هذا هو سؤال العصر الذي يطرحه علينا بإلحاح تاريخ القرن العشرين وأحداثه. والجواب ليس جاهزاً في بطن النظرية وإنما ينتظر سيرونة تاريخية بكاملها وكفاحاً طويلاً لتجسيده وبلورته. وهنا بالذات تبرز أهمية مقولة لينين بأنّ النظرية ليست مصنعة أو مخزناً للإجابات الجاهزة، وإنما هي مرشد للفعل التاريخي.

خاتمة

تناولت هذه الدراسة الأسس التي يقوم عليها التصور الثوري للديمقراطية في أشكالها المختلفة، متخذة من الثورات الاجتماعية الكبرى في التاريخ الحديث مختبراً وأساساً تجريبياً لها. ففي الفصل الأول تناولت الدراسة المضمون الطبقي لمؤسسات الديمقراطية الليبرالية. وفي الفصل الثاني، قدمت الدراسة نقداً مفصلاً للحقوق والحريات الديمقراطية كما تمارس في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وبينت حدودها وعلاقتها بكل من جهاز الدولة البرجوازية والواقع المادي للطبقات الاجتماعية الرئيسية في المجتمع البرجوازي. وشكل هذا النقد أساساً لمعالجة مفهوم دكتاتورية البروليتاريا من منظور الديمقراطية في الفصل الثالث. ويكمن جوهر هذه المعالجة في التمييز بين الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الاجتماعية، حيث يرى التصور الثوري أن دكتاتورية البروليتاريا هي آلية الانتقال من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية الاجتماعية، وأنها تنطوي على الديمقراطية الاجتماعية. والنقطة الأساسية، التي تشكل محور هذه الدراسة والخيط الرئيسي الرابط بين فصولها، هي أن إقامة الديمقراطية، كائنًا ما كان شكلها، تعني إنشاء مؤسسات سياسية واجتماعية جديدة تعكس واقعاً طبقياً جديداً، وأن كل ديمقراطية طبقية في جوهرها.

ويظل هناك بالطبع العديد من الأسئلة المعلقة التي لم تعالجها هذه الدراسة والتي لا يجد بعضها إجابات شافية عنه في ظل الظروف التاريخية السائدة، وفي مقدمتها

السؤال عن معنى الحقوق والحريات الديمقراطية ومعنى الشرعية Legality في المجتمع الاشتراكي، والسؤال عن الآليات التي ينبغي توافرها لتحول دون تحول الدولة والبيروقراطية البروليتارية من خادم المجتمع إلى سيده، والسؤال عن علاقة دكتاتورية البروليتاريا في قطر ما مع محيطه الرأسمالي، وغيرها من الأسئلة^(٥٨). وهناك أيضاً السؤال المهم المتعلق بتطبيق التصور المطروح للديموقراطية في الدراسة على الواقع العربي، وبإمكانية استعماله لدراسة إمكانية إقامة ديموقراطيات ليبرالية في الأقطار العربية ومدى قدرة مثل هذه الديموقراطيات، إن كانت ممكنة، على حل مشكلات الجماهير العربية، والمسارات الواجب اتباعها للحصول على الحقوق والحريات الديموقراطية في الأقطار العربية. ونأمل في أن نعالج هذه المسائل الحيوية في دراسات قادمة.

هشام غصيب الأعمال الفكرية 3



تشكّل الأعمال الفكرية (١٩٧٦-٢٠٠٦) للمفكر الأردني العربي هشام غصيب، حصيلة نضال فكري دؤوب من أجل بناء الأعمدة الفلسفية للثقافة التقدمية في الأردن والعالم العربي. وفي مواجهة خيارٍ "استيراد" الأفكار الجاهزة والردة السلفية، أطلق د. غصيب، جديده، المتمثل في مشروع الاستغراب، ومضمونه الأساسي التملك النقدي للفكر الغربي، تاريخاً واتجاهات وصراعاً، من موقع التجاوز. استغراب د. غصيب هو «سيرورة استملاك حركة التحرر العربية، تجربة الثورة الثقافية العلمية الكبرى التي صاحبته نشوء الحضارة الرأسمالية وتطورها، من موقع النقيض في النظام الرأسمالي العالمي، أي من موقع الثورة العالمية والتحرر القومي».

وهذا الضرب من "الاستغراب" ليس جديداً تماماً، إذ شكّل، بالفعل، مضمون جوانب من مساهمات ماركسيين عرب كبار من أمثال سمير أمين وصادق جلال العظم ومهدي عامل وغالب هلسا - السلف الأردني الكبير لهشام غصيب -، لكن ميزة الأخير هي، بالإضافة إلى اشتغاله المتأثر على هذا المحور، هي ضخامة المشروع الذي أنجزه على مدار ثلاثين عاماً من الكدح الفكري - المتواصل. وقاري أعمال د. غصيب، يفاجأ بطابعها الموسوعي الذي لم يترك فكرة أو مفكراً في تاريخ الفلسفة الغربية، من دون معالجة عارفة ناضجة نقدية.

إلا أن غصيب، لم يكن، خلال هذه السنوات الثلاثين، منفصلاً عن الصراعات السياسية والفكرية الحية، لاثداً في مكتبته لانجاز عمل موسوعي، بل كان دائماً في قلب تلك الصراعات. وقد أنجز موسوعته في "الاستغراب" في خضم المعارك الفكرية والسياسية التي شهدتها الأردن والعالم العربي، خلال الفترة، وتلظى بنارها.

ناهض حتر

يشتمل هذا الجزء على الأعمال التالية:

غسق الآلهة أو الداء حتى الموت، مسرحية درامية في ستة فصول، ١٩٧٩، آلهة الغسق. (ثانية)
درامية ميتافيزيقية في فصل واحد، ١٩٩٥، هل هناك عقل عربي؟، قراءة نقدية لمشروع محمد
عابد الجابري، ١٩٩٢، ثقافتنا في ضوء تبعيتنا - الوعي المأزوم في الرأسمالية العربية التابعة،
١٩٩١، مقومات التصور الثوري للديمقراطية، ١٩٩٢.

دار فورزا الأردنية للنشر والتوزيع

P.O. Box 927851 Amman 11190 Jordan
Tel. +962 6 5606 263 - Fax +962 6 5606 362
E-mail: wardbooksjo@yahoo.com