



مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة العربية المعاصرة

(مواقف ودراسات)

بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني
الذي نظّمته الجامعة الأردنية

عبد الكريم اليافي
ماهر عبد القادر محمد علي
محمود أمين المالم
ناطيف نصار
ناهض حنّان
هشام غصيب

سالم يفوت
سهيل فرح
صلاح قنصوة
طيب تيزيني
عادل ضاهر

ابراهيم بدران
احمد الربمي
احمد ماضي
البخاري حمانه
توفيق سلوم
حسن حنفي



مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة العربية المعاصرة

(مواقف ودراسات)

**بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني
الذي نظّمته الجامعة الأردنية**

**عبد الكريم اليافي
ماهر عبد القادر محمد علي
محمود أمين المالم
ناطيف نصّار
ناهض حنّان
هشام غطيب**

**سالم يفوت
سهيل فرح
صلاح قنطوة
طيب تيزيني
عادل ضاهر**

**ابراهيم بدران
احمد الربمي
احمد ماضي
البخاري دمانة
توفيق سلوم
حسن حنفي**

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي
العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية/ ابراهيم بدران [وآخ.].
٥٠٠ ص.

يشتمل على فهرس.
١. الفلسفة العربية. أ. بدران، ابراهيم. ب. المؤتمر الفلسفي
العربي (٢: عمان: ١٩٨٧).
181.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعري» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٨٨

الطبعة الثانية: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٠

المحتويات

تقديم ٧

استهلال

- افتتاح المؤتمر أكرم زعير ١٣
كلمة رئيس الجامعة الأردنية د. عبد السلام المجالي ١٦
كلمة عميد كلية الآداب في الجامعة الأردنية عبد الكريم غرايه ١٩
كلمة رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر د. أحمد ماضي ٢١

القسم الأول

إشكاليات العقل الفلسفي العربي

- الفصل الأول: دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي د. صلاح قنصوة ٢٥
الفصل الثاني: اسهام في نقد النظام الكلي د. ناصيف نصار ٤٩
الفصل الثالث: الجذور المعرفية والفلسفية للنقد
الأدبي العربي الحديث والمعاصر أ. محمود أمين العالم ٧١
الفصل الرابع: الوجه الآخر للفنان أو العلاقة
بين الأثر الفني وحياة الفنان د. عبد الكريم اليافي ١٠٣

القسم الثاني

فلسفة العلم وعلم الفلسفة

- الفصل الخامس: الفلسفة والفكر العلمي د. سالم يفوت ١٢٧

الفصل السادس: اتجاهات الفكر الفلسفي العلمي	
منذ بداية القرن العشرين د. ماهر عبدالقادر محمد علي	١٤٧
الفصل السابع: محاولة تفسير اجتماعي لنشأة	
العلم العربي - الاسلامي وتطوره د. أحمد الربيعي	١٨٩
الفصل الثامن: حول مفاهيم العلم في العقلية العربية د. ابراهيم بدران	٢١٥
الفصل التاسع: من أجل فلسفة عربية للتاريخ د. البخاري حمادة	٢٤١

القسم الثالث

الفلسفة والفكرويات (الايديولوجيات)

الفصل العاشر: الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان	
(اشكالية العقل والعلم والايمان) د. سهيل فرح	٢٥٧
الفصل الحادي عشر: الفلسفة والسياسة في فكر سعادة د. عادل ضاهر	٢٧٧
الفصل الثاني عشر: مهدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني د. ناهض حتر	٣٠٩
الفصل الثالث عشر: سلامة موسى والفلسفة د. أحمد ماضي	٣٣٣

القسم الرابع

تراث الفلسفة وفلسفة التراث

الفصل الرابع عشر: الفلسفة والتراث د. حسن حنفي	٣٦٩
الفصل الخامس عشر: فيما بين الفلسفة والتراث د. طيّب تيزيني	٤٠١
الفصل السادس عشر: أفكار منهجية حول المسألة التراثية د. توفيق سلوم	٤١٣
الفصل السابع عشر: نحن والفكر المستورد د. هشام غصيب	٤٢٩

الملاحق

ملحق (١) محضر الجلسة الختامية للمؤتمر الفلسفي العربي الثاني	٤٦٣
ملحق (٢) البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي العربي الثاني وتوصياته	٤٦٥
ملحق (٣) النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية	٤٦٨
ملحق (٤) برنامج المؤتمر	٤٧٧
ملحق (٥) المشاركون في المؤتمر	٤٨٣
فهرس	٤٨٥

القِسْمُ الأوَّلُ

إِسْكَالِيَّاتُ الْعَقْلِ الْفَلَسَفِي الْعَرَبِي

الفصل الأول

دور المنهج العليّ في النقد الفلسفي العربي

د. صلاح قنصوه^(*)

١ - الوعي الفلسفي والفكر

ربما يتيسر لنا تجلية ما نقصده بالنقد الفلسفي إذا ما عمدنا الى تحديد ما نعنيه بالفلسفة، فينبغي الاعتراف بأنها ليست تخصصاً لا يقربه الا من أوتي مناهجه وأدواته، كما أنها ليست علماً بين علوم يختص كل منها بموضوع معين أو ظواهر بعينها. فالفلسفة نظرة كليّة، وموقف شامل، واتجاه عام. وبالتالي، فإن الخطاب الفلسفي لا يصدر بالضرورة عن متخصصين بقدر ما يأخذ صاحبه بالتجريد والعمومية والشمول. وقد يتأسس أو ينطلق من تخصصات معينة، فحينئذ قد يتشرب بصيغة التخصص الأصلي أو طابعه العام، إذا ما كان علوماً طبيعية أو اجتماعية أو تاريخاً أو أدباً. ومهما يكن من أمر التخصص الأصلي، فلا بد أن يتميز الخطاب الفلسفي بالنسقية التي تضم الآراء والمواقف المتناثرة والمتباعدة الى محور واحد يجعلها منسقة لا اضطراب فيها أو تعارض.

فلم يعد الخطاب الفلسفي اليوم، كما كان قديماً، وعاءً يضم جميع العلوم الطبيعية والانسانية التي لم يبق التخصص فيه شيئاً، أو حزمة من المعارف التي ما لبث أن انفرط عقدها الى تخصصات محددة.

فإذا كان في وسع العلوم أن تقول شيئاً في كل موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها، لا تعدوها. ولا بد أن تبرز الحاجة الى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً الى وحدة أو في موضوع واحد، يتخطى به تفصيلات عناصرها، ويعقد الصلات بينها، ويسد فجواتها. فالعلم، أو الوجود، أو الحياة بكل جوانبها، والانسان بكل فاعلياته لا يصلح أن يكون موضوعاً لعلم واحد من العلوم. وستظل للفلسفة مهمتها الخاصة وأسلوبها المتميز في

(*) جامعة الزقازيق.

تناولها لكل الموضوعات. فهي اذاً موقف من العالم والعصر والمجتمع. موقف يستوعب جوانب الانسان كافة. وكل مشكلة أو موضوع أو قضية، يمكن أن تكون مادة أو مضموناً للفلسفة، بشرط أن تدرس جميعاً في شمولها، وعلى أساس من نسق متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب الانسانية.

فمهمتها هي استيعاب أو استرداد ما هو عيني واقعي مباشر، ولكن من طريق ما هو مجرد كل شامل. وهناك من الفلسفات ما تبرر واقعها الراهن، أو تتحسر على ماض ذهبي، أو تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد. وهي في هذه المواقف المتباينة تسعى الى أن تجعل الناس على وعي بالتزاماتهم الأساسية، وآثارها المترتبة عليها.

وعلى هذا النحو، فإن النسق الفلسفي (أو المذهب) للفلسفة لا يظل مغلقاً على نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف تتحدد فيه المشكلات التي يتناولها وفقاً لحركته.

فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوماً. ولا تصبح أي قضية مشكلة فلسفية لأنها وردت في قائمة وضعت سلفاً، وحظيت باتفاق أهل الاختصاص، بل «تصير» مشكلة فلسفية لأن طائفة من الأسئلة لا تزال تتجمع وتشابك ملحّة في طلب الجواب. ولا ريب أنّ هذه الاسئلة هي تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حثت عليها، أو أنتجت أوضاع ثقافية مادية وروحية جديدة.

فقد كانت مشكلات العلوم الطبيعية والاجتماعية اليوم هي من بين مشكلات الفلسفة في العصور القديمة، كما اضيفت مشكلات أصول الدين والشرعية الى مشكلاتها في العصور الوسطى. ولكنها اليوم فقدت مشروعيتها الفلسفية لتحفظ بمشروعيتها الخاصة في مجالاتها المستقلة.

وتصوغ الفلسفة آراءها فيما يشبه «الفرضيات» الواسعة وليس «الفروض» التي تتطلب التحقق العلمي المباشر، وهي افتراضات صادرة عن التأمل، أو التحليل، أو الاستدلال، أو الحدس، كما أنها مؤسسة على التجريد والشمول من أمور عينية وتفاصيل متنوعة. وعلى الرغم من أن الفلسفة، إذا ما قورنت بالعلم، بعيدة عن الوفاء بمطلب التحقق العلمي المباشر لقضاياها أو افتراضاتها، الا انها أقرب وألصق بالفعل الانساني المباشر. فالعلم، رغم انغماسه في المعطيات المباشرة، والتزامه بالتحقق الفوري من صحة فروضه، إلا أنه لا يحدد لنا كيف نتخذ قراراً، أو نختار موقفاً في حياتنا اليومية والعامة.

أما الفلسفة، فهي التي تفاضل بين المواقف، وتضع المعايير، وتبحث على قيم دون أخرى. وكل عبارة عامة لا تتعلق مباشرة بتخصص معين أو علم بعينه، هي عبارة فلسفية مهما قد يبدو من سذاجتها. ونحن في حياتنا اليومية نمارس نوعاً أو مستوى هابطاً من الفلسفة حينما نطلق أحكاماً عامة على الحياة أو الكون أو العصر أو البشر. والواقع أننا ننتقل من حكم الى آخر متناقض وفقاً لتقلبات مزاجنا أو ظروفنا اليومية. ولكن ما يصلح أن يصدق عليه عنوان الفلسفة فهو مجموعة الاحكام التي لا تنطوي على تناقض، ويمكن أن تلتزم في

نظرة نسقية مشتركة مهما تعددت أو اتسعت الأوضاع والمجالات التي نتخذ منها موقفاً بمقتضى ما نطلقه من أحكام ازاءها. ومن ثم، فعندما تُغيب الفلسفة بعنوانها ومذاهبها ومصطلحاتها المألوفة في بعض البلدان التي تنظر الى الفلسفة بعين الريبة، أو تسلط عليها سيف التكفير والمروق، فإن الموقف الفلسفي قائم دون أن يحمل عنوانه، لأنه موقف كلي من الحياة، ونظرة شاملة للعالم والانسان لها انحيازها الخاص. فلسنا نخيرين اذاً بين أن تكون لنا فلسفة أو نمتنع عن تداولها، لأن الاختيار الحقيقي إنما هو بين أمرين، أن نصوغ فلسفتنا عن وعي وعلى اتفاق مع مبدأ معقول، أو أن نمارسها دون وعي وبمحض الصدفة أو حسب اللزوم.

ولئن كانت العلوم المختلفة تتناول موضوعاتها بصيغة التقرير المحايد الذي يصف، أو يفسر، ما هو كائن، فإن ما يبقى للفلسفة هو الحديث عما ينبغي ان يكون حتى اذا أعلنت بعض المذاهب ان الحديث عما ينبغي أن يكون «ينبغي» الا يكون شاغلاً للفلسفة، وحسبها تحليل ما هو كائن. فكل تقرير فلسفي، هو في نهاية الأمر، دعوة صريحة أو مضمرة لما ينبغي أن يكون عليه الانسان فكراً وسلوكاً. ومعظم الفلسفات، رغم ما تحمله من لهجة تقريرية، هي اطار معياري يؤلف الانحياز والإيعاز محتواه، مهما يتخفى في رداء تنكري من العلم أو الدين أو أي مجالات سبق لها نيل الخطوة والاعتراف من الناس. وهكذا، فليس من اللازم أن نبحث عن الفلسفة اليوم تحت العنوان نفسه، ولعل من الأفضل أن نكتشفها أو نعثر عليها تحت ما يطلق عليه الفكر لأن اصطلاح الفلسفة اليوم في بلادنا يقترن بالمذاهب الفلسفية المعاصرة التي نشأت في الغرب عبر تاريخ طويل. ومن قبيل الترف غير المبرر، أو التسرع في الحكم، ان نقصر الممارسة الفلسفية على قوالبها التي صيغت بعيداً عنا.

والفكر، اصطلاح محايد لأنه لا يثير، مثل اصطلاح الفلسفة، سخطاً أو توجساً أو سوء ظن. ولذلك سنستخدمه معادلاً فلسفياً في الحالات والفترات التي يغيب عنها اصطلاح الفلسفة أو المذهب، طالما كان خطاباً عاماً موجّهاً للوعي دون تخصص.

٢ - النقد الفلسفي

يحسن بنا قبل أن نغامر بتعريفه أن نعرض لمواقف ثلاثة للفلسفة بالمعنى الذي أسلفنا بيانه. فهناك أولاً الموقف الذي يصدر عن عجز عن المواجهة وغياب المشاركة في تقرير مسار الشؤون الجوهرية للأمة، فلا يبقى للمفكر سوى تبرير الوضع الراهن ولكن عن طريق التسامي بما هو سائد من أمور، وتصعيده الى مستوى المطلق والمسلمات والمثل العليا، واحاطة المصالح القائمة بإطار من القداسة والرسوخ. ويستعير المفكر في وشيه لهذا الاطار كل ما يتاح له من النصوص الدينية والتاريخ والمعارف العامة.

ويتفق الموقف الثاني مع الأول في تبرير الجمود وتقديسه ولكن من خلال الاعتصام بما ليس للمفكر فضل في حيازته وصنعه، وهو ما يولد به الانسان مثل الجنس والدين واللغة. وهو هنا يستعيز عن إفلاسه وافتقاره الى الكسب والمبادرة بالحماسة المشبوبة والتعصب الدموي. ويغتصب بذلك مآثر المتطهر الشهيد. وقد يضم الى هذا الموقف، الفكر الذي لا

يملك سوى تراثه القديم، ولا يعترف من الزمن بغير ما جرى في الماضي الذي لا يكف عن ترديده واستعادته.

بينما يقنع الموقف الثالث من أبعاد الزمان بالقمة الظاهرة من الحاضر الذي يطفو على موجاته التي لا تكف عن التشكل والانحلال. ويتأمل الأحداث وهي تنزلق على السطح الأملس لوحه دون أن يبذل جهداً لفهمها أو تعمقها. فالحوادث والوقائع لديه تجري وقد انفلتت من قانون يحكم حركتها، أو نظام يحدد مسارها، وبالتالي يغلب على تأملاته طابع التحليل الجزئي الذي يتعامل مع موضوعاته «بالقطعة» «وحسب اللزوم».

ويتهيء المفكر من هذا الطراز الى أن يأوي الى ركن آمن ينعم فيه بالدعة والاستسلام.

أما النقد الفلسفي، فهو ما يحتل الطرف المضاد لهذه المواقف جميعاً. وهو لا يختلف عن سائر المواقف في انحيازه المعلن لأن الفلسفات كلها، تصرّحاً أو إضماراً، لا تتخذ موقف الحياد من أوضاع المجتمع والعصر. بيد أن أسلوبها في التعبير والتناول يسلك التجريد والشمول الذي يخفي في أكثر الأحيان المشكلة الأصلية الحافزة على البحث، وكذلك الهدف المصوب اليه، ولا ينبغي أن نخترل المسافة بين الفكر الفلسفي وموقف الفيلسوف من مشكلات عصره ومجتمعه، لأن العلاقة بين الوعي الفلسفي والواقع المباشر لحياة الفيلسوف، ليست علاقة شفافة بحيث يمكن أن نقرأ على الفور انحيازه الخاص، فهذا قد يصلح في العلوم الاجتماعية. أما الفلسفة فهي تمثل قمة التجريد والكلية، وتطرح مشكلاتها في نطاق أعم فئات التصنيف النظري مثل الكون والوجود والمعرفة والقيم. ويضاف الى ذلك أن هذا النمط من الطرح قد اكتسب استقلالاً نسبياً عبر تاريخ طويل من إثارة المشكلات والمسائل واقتراح اجاباتها وحلولها على الوجه الذي اتاح لها ان تصنف بدورها في مذاهب ونزعات. ورغم ذلك الاستقلال النسبي للفلسفة وتباعدها عن التناول المباشر للأوضاع السياسية والاجتماعية، فإن تاريخ الفلاسفة يُكشّف دوماً بمواقفهم السياسية والاجتماعية، ولقد عرفنا الكثير من مواقف فلاسفة اليونان والاسلام والعصور الوسطى، وبدايات العصر الحديث كذلك.

فلم يعد في وسع الفلاسفة أو المفكرين في هذا القرن وكذلك القرن الماضي بوجه عام، الاعتصام بعزلتهم النظرية بوصفهم النخبة أو الخاصة المستنيرة بعد أن اتسعت رقعة الدور الذي تلعبه الجماهير في مشاركة السلطة في تسيير الأمور. ومن ثم اخترقت الفلسفة، والفكر النظري معها، أسوار المشكلات التجريدية التقليدية لتنتفتح على كل ما يتصل بالتنوير في كل مجالات الحياة، وعندئذ أعلن الاعتراف بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة، ولكن على انحاء شتى ووجهات نظر متعددة، ومتعارضة أحياناً. فإذا ما أهملنا المواقف التبريرية والاطلاقية السابقة لتبقى لدينا ما نسميه بالنقد الفلسفي، وهو الوقفة الايجابية من أوضاع المجتمع والعصر ومطالبها.

وربما يسلط مصطلحا الاغتراب والتموضع ضوءاً على الدلالة الدقيقة للنقد الفلسفي

بوصفه قهر الاغتراب. فالاغتراب يعني ببساطة ضياع الذات في موضوعات العالم، بينما يعني «التموضع» تحقيق الذات في تلك الموضوعات.

ومن هنا يكون الفكر الفلسفي في حال الاغتراب مستقلاً معزولاً عن مبدعيه المباشرين من البشر، ومصوباً في قوالب ومسلّمات صكّتها من قبل المؤسسات ذوات المصلحة في ترسيخ الوضع السائد.

أما الفكر في حال التوضع أو النقد الفلسفي، فيسعى الى توضيح الافكار وردها الى جذورها وأصلها في الممارسة الاجتماعية واستشراف مستقبل أكثر تقدماً.

وفي الاغتراب يفقد الوعي دوره وجوهره بوصفه تمايزاً وموقفاً مواجهاً للموضوعات، فيغدو متجانساً ومتواطئاً معها. ويتحول المفكرون الى نوع من «الكورس»^(١) الذي يردد ويؤمن على ما يجري. بينما الفكر الناقد يسعى الى الحصول على عضوية عاملة في تشكيل ما يجري من أمور.

ويفترض النقد الفلسفي أن العالم أو الواقع قابل للفهم، كما انه خاضع للتغيير بمقتضى ما ينطوي عليه من نقص، وأنّ للفلسفة، أو للفكر بوجه عام، دوره في فهم هذا العالم وإدراك جوانب النقص فيه التي ينبغي أن يتوجه الى استكمالها. وأن على الفكر أن يتولى هذه المبادرة.

فالنقد الفلسفي هو الذي يدرك المأزق، كما يدرك إمكان الخروج منه، كما يتحمل المسؤولية إزاء ما يقترحه من مخارج، وهو في هذا كله على وعي صريح بالعقبات التي تحول دون الانجاز والمشاركة.

وفي الاغتراب قد يشغل الفكر بالغايات البعيدة على حين يلحّ النقد الفلسفي على البحث في العلل القريبة لأغراض النقص من أجل تجاوزها وتعديل مسارها، مزوداً بما يملكه الانسان من امكانيات.

والفلسفة المغترية تمضي في دروب وأزقة صنعتها الاجابات السابقة، ولم تشقّها الاسئلة. بينما يقف النقد الفلسفي «قبل» البدايات وخلف المسلّمات لي طرح التساؤلات، ويضع المشكلات من جديد.

ولا بدّ إذاً من أن يتميز النقد الفلسفي بإحلال الحركة محل السكون، والصيرورة محل الوجود، والتغير محل الثبات، والنسبة محل الاطلاق، والتسامح أو الانفتاح محل التعصّب والانغلاق.

ولا يظهر النقد الا في فترات الاختار والفوران المؤذنة بالتحول؛ ومن ثم يحتل النقد الفلسفي، كوعي ايجابي، الحلقة الوسطى بين الوصف والتفسير من جهة، والتغير من جهة

(١) جوقة.

أخرى. ومتى كان النقد الفلسفي رفعاً للوعي الى مستوى الواقع المعاش، ليس بمعنى التجانس معه ومسايرته، بل بمعنى القدرة على ادراك ما يمور داخله من تفاعلات، والمساعدة على أن تشق نتائجها الطريق الى الوجود، فلا بد أن يتزود النقد الفلسفي بالعلم والمعرفة أداةً ومنهجاً.

ولا يعني هذا أن يكون الناقد الفلسفي مشتغلاً بالعلم متخصصاً فيه، بل يكفي أن يتخذ اطاراً مرجعياً يدعم به دعوته. فالعلم هو إعادة اكتشاف العالم الذي يألفه الإنسان منذ عهد قديم. والنقد أيضاً يسعى الى إعادة اكتشاف الواقع وممكناته التي ينطوي عليها، وكأنه توليد لما يحمله في جوفه. الا أن النقد يضيف الى ذلك إعادة اكتشافه لما يملكه الانسان أيضاً من قدرات لإعادة صوغ الواقع.

فالنقد اذاً هو التنوير، الذي يعني في نهاية التحليل تحريراً لكل ما يصنعه الانسان واخضاعه لقدراته التي تتكشف جميعاً حول العقل بوصفه معياراً ودليلاً مرشداً.

وللعلم سبيلان للتأثير: فله محتوى معرفي هو النتائج التي تسفر عنها ممارساته وأبحاثه. ولكن هذا المحتوى متغير متحول. أما ما يظل راسخاً في العلم فهو المنهج. ومن ثم، فإن الذين يفيدون من العلم خارج نطاقه المتخصص إنما يعتمدون على منهجه أكثر مما يعتمدون على نتائجه المتقلبة. وقد يصدق هذا الفارق في قوة التأثير فيما يتصل بالعلوم الطبيعية، إلا أن العلوم الاجتماعية، ومن بينها التاريخ والسياسة والانثروبولوجيا^(٢) تؤثر أيضاً بنتائجها مثلما تؤثر بمنهجها. وذلك لأن نتائجها ومعلوماتها الجديدة قد تحدث أحياناً ما يشبه الثورة والانقلاب على الآراء التقليدية التي رسخت بطول التردد والتكرار، وأحيطت بما لها من التقديس والتوقير اللذين استعارتهما من مصادرها التي تتألف عادةً من رجال الدين وسدنة السلطة بمقتضى دورانها حول الدولة والمجتمع والانسان.

٣ - النقد الفلسفي في الصراع بين السلفية والتنوير

ولننظر في الدلالات التي اقترنت بالعلم والمنهج في مجتمعنا العربي قبل بواكير النهضة أو التنوير في بدايات القرن التاسع عشر حتى نشأة الجامعة المصرية.

استقر مفهوم العلم والعلماء أول الأمر عنواناً على الدراسات الدينية ورجال الدين الاسلامي، بحيث أطلق على شهادة التخرج في الأزهر اسم «العالمية»، وظلت كلمة «عالم» مخصصة للدارس في الأزهر المرتدي لزيه الخاص، ولا تزال «هيئة كبار العلماء» في مصر دليلاً على هذا التخصيص.

وظل العلم يعني مجموعة منظمة من المعارف القابلة للحفظ، وهي معارف لا تتعلق بدراسة الكون أو الانسان، بل تقنع بدرس النصوص الدينية التي سرعان ما انتقلت مهابتها

(٢) الإناسة: Anthropologie.

الى الكتب التي وضعها بعض الباحثين القدامى حولها، ولذلك كان المنهج المتبع هو «الشرح على المتن»، ولم يعد المتن، أي النص الأصلي للمؤلف، جهاداً حافزاً على الحوار والمناقشة بقدر ما أصبح باعثاً على الشرح ووضع «الحواشي» وصوغ «التعليقات» بحيث أصبح الكتاب الواحد أحياناً أربعة كتب بما أضيف إليه من شرح، وحاشية، وتعليق. واقتصر العلم على ما يمكن أن يضيفه «العالم» من هذه التهميشات بهدف حفظها واستظهار الطلاب لها.

ولا شك ان مضمون المعارف في العلوم الدينية مثل الفقه والتفسير والحديث وأصول الفقه وعلم الكلام أو التوحيد، كان نتاجاً لقدرات ابداعية لقدامى الباحثين الذين اصطنعوا لها منهجاً عقلياً مستثيراً. إلا أن المتأخرين لم يبذلوا جهداً مماثلاً بل قنعوا بما قدمه الأولون أساساً للشرح والتعليق والحفظ. وقد سوغ لهم ذلك ان مصطلح «الحكم» في العلوم الدينية لا يعني «الفعل» الذي يمارسه الباحث للتمييز بين ما هو صادق أو كاذب كما يعني الحكم في المنطق، بل الحكم هو حكم الله في أفعال العباد من حيث الإباحة أو التحريم، وما بينهما من درجات الندب والكراهية. ومن ثم كانت الاحكام موضوعاً للدراسة والحفظ، وليست فعلاً واجتهاداً من الباحث الذي استخدم فيه مصطلحاً آخر في المنطق، هو «التصديق».

ولقد ازدهر من العلوم الدينية في عصر النهضة الاسلامية القديم، علم الحديث، وعلم أصول الفقه. وكان الوعي بالمنهج لدى الباحثين صريحاً منتجاً. فقام علم الحديث على نوع من النقد العلمي من حيث الرواية والدراية. وقد تفرّع الى نقد «السند» أو الاسناد أي الإخبار عن طريق المتن لتصفيته من الانتحال والوضع واستخدم ما يسمى «بالعدل والتجريح». ثم نقد «المتن» من جهة شكله ومضمونه، أي لفظ الخبر ومدلوله وعرض المتن على وقائع التاريخ المعاصرة للرسول، وكذلك على مطالب العقل بحيث لا يخالفها. ثم ما يسمى «بالتحمل والاداء» أي التحديث بالخبر باعتبار الشخص متحملاً بوصفه تلميذاً أو متلقياً، ومؤدياً بوصفه شيخاً أو استاذاً أو محدثاً. وأشهر طرقه السماع والقراءة والاجازة والمناولة والمكاتبة. وعلى أي حال، فهذه المطالب أو الشروط جميعاً انما تعتمد على لون من الاستقراء الذي يعتمد العلم نمطاً رئيسياً للاستدلال.

أما علم أصول الفقه فقد استهل منهجاً جديداً ملائماً هو ما يسمى بالمنطق الاصولي وقد دفع الى نشأته اتساع المشاكل وتنوع المطالب التي واجهت الفقه بحثاً عن القاعدة في الحكم على الأفعال استمداداً من الأدلة الشرعية، أي الكتاب والسنة، واستخداماً لما يسمى بقياس الغائب على الشاهد، أي قياس الأشباه بالأشباه، ومناظرة الأمثال بالأمثال.

ففي العصر الأول، عصر التفتح والازدهار، كان منهجاً يغلب عليه الاستقراء، لأنه لم ينزل من النص ليستخلص منه تفاصيله المطوية فيه كما يصنع الاستنباط، بل كان يدرس ويجرب المواقف الجديدة ويحاول أن يبلغ بها تعميماً يقارب أو يناظر، بدوره، التعميم المعتمد على الموقف الجزئي المذكور في النص، فقد كان يسعى، إذاً، الى ان يتجاوز الجزئي الذي ذكر في النص الى ما يسمى «بالوصف» أو العلة، وهو التعميم، أي حكم أو قاعدة الإباحة

أو التحريم . كان اذاً عملية منهجية تركيبيّة تأخذ الجزئيات عن النص لتصل بها الى تعميم ، في الوقت نفسه الذي تدرس فيه التفاصيل الجديدة لترتفع بها الى تعميم يقارن بالتعميم المستخلص من النص ، فهنا يكون الحكم .

وقد أدى تطبيق هذا المنهج على محتوى يختلف عن المحتوى الديني الى تقدم البحث التجريبي في الكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية التي انصرفت عن الاستنباط الاغريقي القائم على المنطق الصوري والماهيات الثابتة . وكان ذلك نتيجة طبيعية لسياق حضاري جديد . فقد فرضت الفتوح العربية على المجتمع خروجاً على العلاقات القبليّة البدوية المحدودة الآفاق ، فخلقت حاجات اجتماعية انشأت بدورها علاقات إنسانية واسعة ولدت مع اتساع الرقعة والافتقار الى خبرات الأمم الاخرى . وحدث نوع من التلاقح بين العقلية العقائدية والعقلية العلمية نظراً وعملاً . وتزاوجت ثقافات متباينة وأثمرت مركباً ثقافياً جديداً احتلت فيه الفلسفة قمة رفيعة بدلالاتها التقليدية التي تضم معها العلم تأملاً وتطبيقاً . وواصل الفلاسفة سعيهم الى إذابة ما يعترضهم من جمود عقائدي بمحاولة التأليف بين ما سُمّي بالعلوم النقليّة والعقلية (أو علوم الأوائل) والتوفيق بين الحكمة والشرعية وذلك ترسيخاً لمكانة الفكر الحرّ في نطاق الثقافة السائدة التي غلب عليها الطابع الديني .

وعند تدهور الحضارة العربية الاسلامية احتجب دور الفكر الحر وأُخلى الساحة لسدنة السلطان ليوجهوا خطابهم الى الرعية التي أريد لها ان تنعم بإغفاءة العقل الناقد . ولم يعد الاجتهاد الديني باعثاً متجدداً وخالقاً للقيم على تحول المنهج الاصولي نفسه الى نوع هزيل من الاستنباط المغرق في التفاصيل والمواقف المفترضة . وقد أثر هذا بدوره على سائر جوانب الثقافة . فمهما تكن الوقائع الجديدة نادرة أو كثيرة العدد ، فإنها تدرج على الفور في نسق نظري سابق يقوم على المائلة بين ما يعتقد انها نظائر وأشباه ، وتوقف الاجتهاد الذي كان يعني بذل الجهد في الفهم والحكم ، وهو بعينه ما يمكن أن يتوازي مع المعنى الدقيق للمنهج ، من حيث هو ممارسة التفكير خارج المحفوظ والمنقول . وقد أغلق باب الاجتهاد إشاراً للعافية والسلامة بعد ان اصبح العالم العربي الاسلامي عالماً مغلقاً مكتفياً بذاته أو أريد له ذلك .

وفي الوقت الذي ذوت فيه شجرة الحضارة العربية الاسلامية ، ازدهرت البذرة التي عبرت الجانب الآخر من العالم الاسلامي لتثمر في تربة النهضة الاوروبية وعصر التنوير حيث رحبت بها الحاضنة الحضارية الفتية الجديدة ، واينعت ثمارها في الثورة الفرنسية التي نقلت الحملة الفرنسية بعض رموزها ومثلها الى مصر في نهاية القرن الثامن عشر . فأصابته البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تغيرات عميقة . ولكن ليس عن طريق التأثير الثقافي المباشر للحملة الفرنسية ، بل عبر تقويض الحملة لسلطة المماليك المادية والمعنوية وما ارتبط بها من سلطة التفويض العثماني . وهنا استطاع الشعب المصري أن يفرض اختياره «محمد علي» والياً على مصر . وهو الذي تمكن من استئاف منجزات الثورة الفرنسية ، ولكن في ظل شروط تفاعلت معها الجماهير المصرية .

وكانت السلطة تستمد مشروعيتها من فكر ديني راكم. ومن ثم كانت الحاجة الى مصدر آخر للسلطة التي ابتدوها «محمد علي» بتعطيم التوازن القديم بين سلطة علماء الدين وسلطة المماليك. فقد كان هؤلاء العلماء أقرب الى السادة الاقطاعيين، كما كانوا شيوخ الطوائف الحرفية أيضاً. ولقد وصفهم الجبرتي بأنهم كانوا يأخذون الجعالات والهدايا من أصحاب الأرض ومن فلاحيتها بحجة حمايتهم ومقابل صيانتها، كما هجروا مذاكرة المسائل ومدارسه العلم الا بمقدار حفظ الناموس، كما جاء على لسان «الجبرتي».

وكان الأزهر، معقل هؤلاء السادة ومنبر الثقافة السائدة، أوسع الهيئات ثراء بما كانت تدره الأوقاف المرصودة له. وقد سبق لعلماء الدين وشيوخ الطوائف هؤلاء مباركة الأوضاع التي كانت قائمة في الدولة العثمانية اعترافاً بشرعية تلك السلطة والدعوة إلى طاعتها.

وعندما استولى «محمد علي» على السلطة، مضت التغيرات المادية سريعاً مقترنة ببناء جيش قوي بعد القضاء على المماليك، الحليف القديم لهؤلاء العلماء.

ولذلك لم يبادر هؤلاء الى تحقيق ما أراده النظام الجديد من جعل الفقه مسيراً للأوضاع الجديدة. فران على معظمهم الصمت والجمود، فلم يقدموا بديلاً قومياً من التشريعات الاجنبية التي استقدمت لتواجه المطالب العصرية للنظام الجديد الذي كانوا في شغل عنه، أو حجبوا عنه.

وهنا حدثت الفجوة بين الوعي الذي كان سائداً، وهو ما يمثله علماء الدين، وبين التغيرات البنائية الجديدة. ومن ثم كان الوعي السائد، في غياب وعي جديد بالتغيرات السريعة، وعياً بمصالح سابقة ولى زمنها. ولأن أصحاب هذا الوعي الذي تجاوزته التغيرات كانوا علماء دين، فقد أطلق عليه اسم الفكر الاسلامي. ومن ثم أصبح متناقضاً، دون مبرر حقيقي، مع المعطيات الجديدة. وهكذا خصص الوصف الاسلامي أو الشرعي عنواناً على النظام السابق، بينما نزع التسمية عن الممارسات الجديدة، وما اقترن بها من نظم للإدارة والتعليم والتصنيع، بينما الواقع أننا كنا بازاء حالتين من الممارسة الاجتماعية والسياسية، احدهما متخلفة والأخرى متقدمة، وجدت الأولى غطاءها التبريري عند علماء الدين الذين كانوا يقومون بالافتاء خدمة لمصالح مختلفة وكان من الممكن ان يقوموا بالخدمة نفسها للمرحلة الجديدة لو اتفقت مع مصالحهم، ولم يكن ذلك متاحاً بطبيعة الحال.

وهكذا برزت الحاجة الى تأليف جديد ملائم يحتفظ بالغطاء الشرعي القديم ولكنه يحمل محتوى ثورياً جديداً. وكان «رفاعة الطهطاوي» هو الممثل البارز والرائد لهذا التأليف من حيث هو امام ديني للبعثة العلمية لفرنسا. فعاش تجربة مكثفة احتوى فيها أبرز منجزات الثقافة، واستطاع أن ينقلها في مؤلفاته وترجماته الى مواطنيه باللغة العربية.

وقد عاش في فرنسا فترة صدام حاد بين أنصار الجمهورية وعودة الملكية، حيث استخدمت كل أسلحة الفلسفة التي شحذتها من قبل كتابات فلاسفة العقل والتجريب والتاريخ. وتيسر له ان ينقل نتائج هذا الصدام بعد أن أتيح له أن يشاهد ويقرأ أدوات

الحجاج والحوار في قمة صقلها وتبلورها ونضجها. وقدّم تجربته في عدّة مؤلفات استوعبت معظم إشعاعات التنوير، وقدّمت مشروعاً نموذجياً لما نعينه بالنقد الفلسفي الذي تطلّبت المرحلة التي عاشها في عصره. وكانت الساحة المادية التي مهدها «محمد علي»، مهياة لاستقباله، والتحرك معه.

قدّم «رفاعه» فكراً فلسفياً، وإن لم يكن تحت عنوان صريح للفلسفة، ولكنه كان واعياً بها، حيث عرض لتصوّر معين عن مراحل تقدم الإنسان من حالة «السادجية» إلى حالة «الترقي»؛ ودافع عن وحدة المعرفة والحضارة الإنسانية التي تفضي إلى ضرورة الإتصال والتواصل، فالإتصال هو استئناف ما أعيق نموه من تراث مستنير، والتواصل هو الانفتاح على خبرات سائر الأمم.

وكان «رفاعه» واعياً دور المنهج العلمي رغم اختلاف التسميات. وكان اكتشافه الأول في مجال التاريخ، والثاني في نطاق الفلسفة والعلم. فقد أدرك الفارق بين كتابة التاريخ في العالم الإسلامي والعالم الغربي. فبينما كان يغلب على الأول مجرد الرواية التي لا تميز بين الوقائع والخرافات، قام الثاني على المقارنة والتحليل والنقد.

أما في نطاق الفلسفة والعلم، فقد كان على دراية بالنقد الموجه إلى الفكر الارسطوطاليسي الذي جحد في منطق التقليدي، وقرأ بنظرة فاحصة منطق «بور رويال» (Port-Royal)، ومذهب «كوندياك»^(٣) الذي أشار إليه «بقنديلان» الذي غير فيه منطق أرسطو.

استطاع «رفاعه» إذاً باتصاله بهذا التيار الجديد أن يفيد من العلم من جانبيه، فقد استطاع أن يلم بالتأثيرات الجديدة لعلوم الفلك والجغرافيا والتاريخ والسياسة. وبذلك أتيح له أن يمسخ الزمان والمكان بنظرة «بانورامية» فسيحة غيرت كثيراً من المسلمات والمأثورات القديمة، كما تيسر له أن يدرك أهمية المنهج العلمي الذي أضفى عليه شرف استرداد الروح الصاعد لمنجزات الماضي في النهضة الإسلامية. فالمنهج الجديد في نظره هو فنّ «التحسين والتقبيح العقلين» الذي يجعله الافرنج أساساً (أي منهجاً) لأحكامهم السياسية التي تستأثر لديه بكل إجلال وتقدير.

ويلاحظ هنا أن «رفاعه» يحاول دوماً أن يصوغ محتوى ذلك الاطار المنهجي العلمي بعبارة أو مصطلح اللغة الكلامية أو الفلسفية أو الإسلامية.

ويتسع النقد الفلسفي لديه، بالمعنى الذي اقترحنه، لكل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في عصره، ولكن على أساس من منظور علمي بحيث يجعل التعليم شرطاً لأي نوع من التقدم. وهو تعليم لا يقوم على التلقين والحفظ للنصوص الدينية، بل تحصيل لما يبلغه الإنسان من اكتشافات للعالم والإنسان معاً، استلهاماً لمنهج أصحاب التراث،

(٣) Étienne Bonnot de Condillac (١٧١٥ - ١٧٨٠)، فيلسوف فرنسي.

وليس احتذاءً بهم وترديداً لأقوالهم . ولذلك لا يمل من اللاحاح على أهمية العلوم التي يسميها العلوم الحِكْمِيَّة (أي الفلسفية) والعلوم الحَقِيقِيَّة (أي الطبيعية) والأدبية (أي الانسانية)، والعلوم البرآنية والفنون والصنائع .

والذي يهمننا من «رفاعه» انه كان علامة صريحة ومضيئة تكشف عن دلالة النقد الفلسفي التي تشير بدورها الى مضمون النهضة أو التنوير . فالنهضة في أي عصر أو أي مجتمع ، نموذج تحدد معالنه في أمرين : فهي نوع من تعبئة قوى الوعي . والتعبئة لا تكون إلا احتشاداً لما هو موجود، ولكنه مفرق مشئت خلال الزمان والمكان .

وهي كذلك : رفض لما هو مبذول من الممارسة المستقرة والمعرفة المؤسسية التي أوصدت الطريق أمام الانطلاق والتقدم . ومن ثم تمثل النهضة في محاولة إعادة اكتشاف الذات والعالم معاً ، تمهيداً للتمكين من السيطرة والتحكم فيهما . وإذا ، فمضمون الدعوة الى النهضة هو نفسه مضمون النقد الفلسفي الذي يعني من جهة : الاكتشاف أو إعادة الاكتشاف ، والاسترداد والاستيعاب لكل الامكانيات ، كما يعني التجاوز والانفتاح على الغير بهدف التغيير والانطلاق والإبداع في آن واحد .

وقد رافقت النقد الفلسفي أو حركة التنوير ، حملات «ابراهيم باشا» الى الشام التي استهدفت انجاز مشروع قومي عربي . وقد أدت الى نقل النموذج المصري الوليد في التعليم والإدارة والتصنيع الى مجتمعات الشام التي كانت راسفة في أصفاد الخلافة العثمانية . وقد تداخلت خيوط الرواد من مصر والشام في نسيج تنويري واحد يغلب عليه طابع الحداثة والعلمية في كل شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية .

ورغم الانتكاسات السياسية من بعد «محمد علي» ، الا أن هبوب الرياح وعصفها بالكثير من المسلمات هزاً الطمأنينة التي كانت راسخة من قبل ، ولم يعد في وسع السلطات المكرسة للتبعية أن تقهر الفكر بالمسير على النمط القديم .

ظل الفكر الفلسفي ، بما ينطوي عليه من حديث علمي ، حظاً مشتركاً بين المفكرين الذين لا ينتمون الى تخصص علمي بعينه بقدر ما يضمهم هم مشترك هو تحقيق المشروع القومي الذي يمثل أفق النهضة بكل تياراتها المتعددة . حتى أنشئت الجامعة المصرية التي اقترنت أيضاً بتحديث الجامعة الأزهرية وتنظيم مقرراتها . فهنا أعلن التخصص لأول مرة ، وتحددت الفوارق الفاصلة بين الفلسفة والعلوم والآداب ؛ ولكن على المستوى الرسمي ، واصل النقد الفلسفي طريقه دون عقبات التخصص والتسميات . فقد خاطب هذا النقد جمهوراً واسعاً بهدف صياغة رأي عام . وتمحورت القضية الأساسية حول مواجهة التبعية الصريحة .

وكان من الممكن أن تزداد المشكلة تعقيداً لانبهام الهوية أو الانتفاء الذي تعددت روافده الدينية والعرقية . غير أن فكرة الدولة القومية كانت هي الباعث والهدف الذي شق مجرى رئيسياً تدفقت فيه الدعوات المتعارضة الى انتفاءات مختلفة . فهكذا كان الحال مع

«الأفغاني» الذي دعا الى الجامعة الاسلامية، ومع «مصطفى كامل» الذي توثقت صلاته بالدولة العثمانية. فقد كان لكل منها تأثيره البالغ العميق الذي تجاوز هدفه الاصلي المعلن ليصب حماسه في المجري الرئيسي للمشروع القومي الذي غزلت خيوطه من تعاليم التنوير، فقد أشعل تلامذة الأفغاني الثورة العراقية، وساهم في تأسيس جمعية أو حزب مصر الفتاة. كما نجحت دعوة مصطفى كامل في الاستكتاب القومي لانشاء الجامعة المصرية.

ورغم وحدة الهدف القومي، فقد احتدمت الخصومة بين الرؤى النقدية الفلسفية: بين الذين يجعلون الدين والتراث اطارهم المرجعي وأولئك الذين يجعلون الفكر الحديث، بما ينطوي عليه من فلسفة وعلم، مرجعهم الصريح.

ففي مواجهة تيار السلف نشأ تيار التجديد الذي كانت الجامعة الأهلية تعبire ومجاله، التي أعلن «أحمد لطفي السيد» في دستورها الدعوة الى «حرية التفكير والنقد على وجه الاستقلال، لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال».

وإذا ما كان «رفاعة» في القرن الماضي داعية لهذا التيار الصاعد فقد برز «طه حسين» منذ العقود الأولى للقرن العشرين، ممارساً واعياً للنقد الفلسفي، وان دار منهجه حول قضايا الأدب والتعليم على وجه الخصوص. وثمة علامتان بارزتان تُحدّدان اطار هذا النقد. الأولى هي رسالته للدكتوراه في الجامعة المصرية (١٩١٤) في «تجديد ذكرى أبي العلاء» وكانت أول رسالة مقدمة للجامعة، والثانية كتابه: في الشعر الجاهلي الذي أصبح عنوانه في العام التالي: (١٩٢٦) في الأدب الجاهلي. أعلن في الأولى اصطناعه للمنهج العلمي كما يفهم منه في العلوم الطبيعية لدراسة الأدب والتاريخ. فالأعمال الفنية جميعاً وكذلك حوادث التاريخ «أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية، يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء». وعلى هذا النحو، يمكن أن نتوقع كيف تمضي دراسته لأبي العلاء لآخرين غيره.

وفي كتابه الثاني يبسط أدواته ومقاييسه التي يستخدمها في النقد، وهي الأدوات والمقاييس التي يستخلصها من مفهوم واسع للعلم سواء من جهة محتواه المعرفي أم من جهة منهجه. فهو يعرض المصطلحات الماثورة التي ذاعت كثيراً منذ زمان طويل وهي «البيئة والحكم والثقافة» من ثنايا المعارف التي بلغت مختلف العلوم التي يجمعها، كما يقول اللفظ الفرنسي (l'érudition).

أما المنهج، فهو يعترف بأنه «المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث». وهو الذي يقوم على الشك في كل المسلمات، والموضوعية بكل ما تحتويه من قيم علمية.

ولقد تابع طه حسين هذا اللون من النقد الفلسفي في كل شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية بحيث يكاد يقترب من نموذج النقد الفلسفي كما طرحناه آنفاً. وربما لم يعن بغزارة ما يقدمه من معلومات، كما يحرص زميله «العقاد» لأنه كان يلح دائماً على أهمية المنهج التي

كان يعقد لها مقدمات معظم كتبه وفصولها الأولى . فكان دائماً يوقظ وعي قارئه ويجهد في إغرائه على مشاركته في البحث ومناقشة نتائجه .

ومهما يختلف أصحاب الرأي من غير السلفيين مع وجهات نظره ومواقفه، فإنهم يتابعون، حتى دون وعي صريح، طريقته ومنهجه . ولذلك لن يكف أصحاب الاتجاهات المداجية للسلطة أو المدبرة نحو الماضي، عن الخصومة معه .

٤ - الاتصال والانقطاع بين الفلسفة والعلم

نشأت في إطار التعليم المدني علاقات متعددة الاتجاهات بين الفلسفة والعلم . وهي علاقات لا تماثل مقابلها في الغرب بعد الاعتراف الصريح باستقلال العلوم عن الفلسفة في منتصف القرن التاسع عشر . فلأن العلم قد تقدم عندهم في أحضان الفلسفة، كما كان الحال في الحضارة العربية الإسلامية قبل ركودها منذ قرون طويلة، قامت علاقة وثيقة بين الفلسفة كنظرة شاملة مذهبية وبين العلم . فالكثير من العلماء، بعد أن يفرغ من بحثه العلمي، يحاول أن يؤسس نظرية كلية فلسفية على نتائج بحثه، أو يجتهد في الارتفاع بنتائجه الخاصة إلى مستوى التفسير الشامل للكون والإنسان والمجتمع . وقد دعم هذه الصلة ما بلغته العلوم الإنسانية من نمو، بوصفها معابر انتقال آمنة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية . حدث هذا في الغرب، ولكن عندما استقلت الفلسفة بقسم لها في الجامعة المصرية، نشأت بعيدة عن العلم الذي استقل بكليياته وأقسامه . ومن ثم فلم يكن للعلاقة بينهما أن تنمو نمواً طبيعياً، لأن كليهما لم يكونا ثمرة لغرس سابق ممتد، بل كانا أقرب إلى أن يكونا فسيلة أو شتلة غرست من خارج الثقافة السائدة . فقد توقفت الفلسفة الإسلامية التي ازدهرت منذ زمان طويل عن مواصلة النمو هي وما تضمنته من علوم عربية تجريبية كانت ناضجة في زمانها . ودرست الفلسفة العربية ومعها العلم العربي كحقيبة متفضية في تاريخ الفكر الإنساني، ولم يحاول الباحثون فيها مواصلة المسيرة امتداداً وتوسعةً من معطياتها ونتائجها، ولم تعد حافزاً على تطورها والاجتهاد فيها . وكان ذلك أمراً طبيعياً لطول فترات الركود التي أقامت سداً وحاجزاً بينها وبين الحاضر .

أما العلم الحديث، فقد اكتسبت منزلته، ليس من باب البحث والدراسة الطويلة الممتدة كما حدث في أوروبا عبر حوار وصراع مريرين، بل من باب التكنولوجيا ومؤسسات الدولة الحديثة . ومن ثم كان مدعوماً بقوة ليست مستمدة من أصحاب الفكر والبحث بقدر ما كانت مستعارة من منزلته العملية والعسكرية والصناعية .

ولذلك كانت العلاقة الفكرية بين العلم وغيره من مجالات الثقافة غير ناضجة أو ملائمة لعقد حوار حقيقي يشارك فيه الجميع . فكل طرف من أطراف الحوار أو الخصومة يستل أسلحته ويقوم حججه من خارج البحث .

فتدريس الفلسفة الإسلامية، في جامعاتنا، يضم علم الكلام والتصوف وتاريخ العلم

العربي، لا يزال أقرب لطريقة الشرح على المتون، ويُعامل ما تنطوي عليه من بذور وأجنة تقدمية على أنها مكتشفات أو مقتنيات متحفية تثير الإعجاب والتقدير وليس بوصفها محطات لاستئناف المسير.

وفي مجال التخصصات الفلسفية الأخرى تدرس المذاهب المتعددة، ويجري بينها الحوار دون أن تجد لها سبيلاً لإزالة عجمتها وفك عقدة لسانها في خطاب الجماهير العربية، وتظل حديثاً مبهماً، أو رطانة خاصة بفريق من المتخصصين.

أما العلوم، فلم تدخل عنصراً مؤثراً في نسق الثقافة العربية، بل ظلت جُزراً معزولة. وربما استطاع بعض المشتغلين بها أن يبلغوا مستوى رفيعاً في بحوثهم، ولكن انجازاتهم تصبح رقعة زاهية في ثوب الثقافة المهلهل، لأن خطوط اتصالها ليست مفتوحة على سائر عناصر الثقافة المحلية التي لا تنفتح وتصب فيها، فهي ليست خيوطاً في نسيج الثقافة بقدر ما هي خطوط أنابيب تمر عبر المجتمع دون أن تتدفق آثارها فيه.

فلا نتوقع على المستوى الرسمي الأكاديمي أن تقوم بين الخطاب الفلسفي والعلم صلة تفهم عميق بالقدر الذي نجده في الغرب الذي طالت لديه فترة الحضانة الفلسفية للعلوم. وتتكشف العلاقة بين الفلسفة والعلم في أنقى صور تدريسها في الجامعة على مستويات أو محاور ثلاثة:

يظهر المستوى الأول في تعريف الفلسفة التي يجعل منها «العلم الكلي» حتى دون تصريح، حيث يشار إلى علوم جزئية ونظرية وعملية وتطبيقية تقف في مقابلها.

ويبدأ المستوى الثاني في التمييز بين ما يسمى بالعلوم «المعيارية» وهي التي تتحدث عما ينبغي أن يكون، على حين تبحث العلوم «الوضعية» فيما هو كائن، بحسب التعبيرات التقليدية الماثورة. وتتباعد العلاقة، على هذا المستوى، بين الفلسفة والعلم، وتغدو المقارنة، أو رسم الحدود بينهما وكأنها نوع من المناقشة أو إثبات متطرف للذات.

أما المستوى الثالث، فيتعلق بالتعامل المباشر مع المنهج العلمي الذي جرى تقليد مدرسي بإلحاقه بالمنطق وفروعه.

ففي كتاب المنطق التوجيهي للدكتور أبو العلا عفيفي (١٩٣٨) صنف مناهج البحث في مختلف العلوم تحت عنوان «المنطق التطبيقي». ثم تلاه د. محمود قاسم سائراً على الدرب نفسه في كتابه المنطق الحديث ومناهج البحث (١٩٤٩)، على أساس أن المنطق القديم منطق «صوري» بينما المنطق الحديث منطق «مادي» ينصب على الوقائع والتجارب والملاحظات. ولا أدري كيف تستقيم تسمية نوع من المنطق بالتطبيقي أو المادي، وكأن المنطق مجموعة من الوصفات والارشادات وعليها تطبيقها، فالناس جميعاً يريدون لتصرفاتهم كلها أن تكون منطقية. فالصحيح إذاً هو تطبيق المنطق في شؤون الحياة كافة، وليس ثمة منطق تطبيقي يقف

في مقابل المنطق الصوري . وبالتالي، ليس من الإنصاف ان نفرد لمناهج البحث العلمي اسم المنطق التطبيقي .

وكذلك القول بمنطق «مادي»، فهو تناقض في الحدود، لأن المنطق، أي منطق، صوري بحكم تعريفه ووظيفته لأنه لا يتعلق بمحتوى معين، أي لا يتعلق بأشياء دون أشياء، بل لا بد أن يكون صورياً كلياً، وبالتالي فارغاً من المحتوى «المادي» .

ولا شك في مدى العون الذي تقدمه المعرفة بالمنطق في مناهج البحث، الا أنه عون تتكافأ سائر المجالات في تلقيه والإفادة منه .

والواقع ان الفارق الجوهرى بين المنطق والمنهج هو ان الأول يُعنى بالفرض والبرهان، بينما يؤدي الثاني الى الاكتشاف . ولا بد للاكتشاف من استخدام أنماط منطقية للاستدلال، ولكنها ليست هي نفسها خطوات المنهج بل اطارها الفارغ فحسب وهي أنماط الاستدلال التي تضم الاستنباط والاستقراء وغيرهما . فهي لا تستنفد المنهج بل يوظفها المنهج بوصفها أنماط استدلال تشارك العلوم وغيرها من مجالات الفكر والسلوك في استخدامها .

ولم يكن من قبيل المصادفة اذاً ان تندرج فلسفة العلوم التي يحتل المنهج العلمي قلبها ومحتواها الرئيسي، تحت تدريس المنطق في بلادنا . وقد دعم هذا الاتجاه سيادة النزعة الوضعية المنطقية لدى د. «زكي نجيب محمود»، وهي نزعة تجعل من الفلسفة بأسرها، وليس فلسفة العلم، تحليلاً منطقياً . وقد كان ذلك إيذاناً بمواصلة ذلك التقليد، وهو أن يقوم اساتذة المنطق من بعده بتدريس فلسفة العلوم .

وما دام الاستاذ للمادتين واحداً، فقد استقر في الازدهان انهما طرفان لشيء واحد . ولا ريب ان المنطق أداة مهمة للبحث في فلسفة العلوم، كما هو الحال في أي فروع فلسفية، غير انه لا يكفي وحده لمعالجتها في غياب الإلمام بعلوم الطبيعة والإنسان، والافتقار الى منظار فلسفي شامل .

ومن هنا أصبحت فلسفة العلوم من أقل مجالات الفلسفة حظاً من العناية والعمق . وقد تدرس أحياناً تحت عناوين أخرى مثل «المنطق الاستقرائي»، أو «مناهج البحث» لتكرر تحتها القسمة العنيدة بين ما يسمى بالمنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي، وتميز العلوم وفقاً لهذه القسمة الجائرة .

ولا شك ان الإلمام بالعلوم ومنهج البحث العلمي يتفاوت لدى اساتذة الفلسفة، مما أدى الى انفراد موقفين من العلم بالساحة الفلسفية : فإما الشعور بالاستعلاء الذي يتملّق الغرور والجهل، وهو الموقف السائد؛ وإما الشعور بالأتضاع والتبعية تقليداً للنزعة وضعيّة سادت أوروبا في مطلع هذا القرن .

وقد برز في الساحة الفلسفية مدافعون ذوو أصوات عالية عما يطلق عليه «الفلسفة العلمية»، وهي وصف عام تولّع باطلاقه بعض الفلسفات على مذاهبها في عصرنا الحديث

الذي أصبح فيه العلم فارس الحلبة. ويبرر هذه التسمية عند أصحابها تأثرهم بنجاح نظرية رائجة من نظريات العلم، أو محاولاتهم احتذاء مناهج العلم، فهكذا يجري المذهب الفلسفي عند أصحاب هذا الاتجاه، وقد بدا كما لو كان عَرَضاً فلسفياً لبعض النتائج العلمية السائدة أو محاكاة من بعض الوجوه لما يصطنعه العلماء من مناهج وأساليب.

ويبدو أن الهدف هو رفع قيمة المذهب الفلسفي في سوق الفكر عن طريق استعارة ما رسخ للعلم من سمعة طيبة ناتت به عن ميادين الخصام والشقاق التي لا تسفر عن حسم أو اتفاق كما نعهدها في مجال الفلسفة.

ومن هذه الفلسفات الوضعية المنطقية وفلسفات التحليل، وتضم أيضاً مذاهب كبرى مثل الفنونولوجيا والماركسية على الطرف المضاد لها. فالأولى تقنع بدور التابع، بينما لا تكتفي المذاهب الكبرى بالدور المتواضع للمذهب الفلسفي إزاء العلم، بل تحاول أن تحتوي العلم داخلها.

غير أن الفلسفة العلمية بهذا المعنى تفسد الفلسفة والعلم معاً. فهي بوصفها فلسفة عجزت عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لأنها أثقلت من خطواتها، وضيق من شمولها بتعلقها بصحة نظرية أو نظريات علمية معينة أو ارتئانها بقوانين محددة، أو التزامها الصارم بقواعد منهجية كانت صالحة في عصرها. ولأنها استعارت لنفسها صفة العلم، فرضت عليه أن يترئث في تطوره بحيث تلائم خطواته قضبانها الحديدية وإلا خرج عن الخط المرسوم الذي وضع تصميمه في مرحلة سابقة. وحسب العلم أن ينصرف إلى مجموعة من الاجتهادات والتأويلات التي تدور حول النصوص الأصلية للموتى العظام.

فالفلسفات «العلمية» التي تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطوره، مثل الفلسفات الوضعية والتحليلية، إنما تعني في نهاية الأمر أن يكف الفكر عن اختيار موقف شامل من العالم والحياة والمجتمع، وكأنها تضرر الدعوة إلى تجميد الأمر الواقع، وإغراق الفكر في تفاصيل الحياة المبعثرة التي تُترك للمتخصصين، كل في مجاله، دون أن يزاوئ قدرته على التجريد والشمول التي تتيح له مزاولة النقد الفلسفي.

أما الفلسفات التي تضع العلم تحت وصاية الفلسفة مثل الفنونولوجيا والماركسية، فإنها تحتكر مستودع الحقيقة، وعلى الناس جميعاً إذا ما عزفوا عن الانحراف، أن يلتزموا مبادئها «ومناهجها».

والذي يعنينا من بعض الاتجاهات التي تنادي بهذه الفلسفة العلمية أو تلك، هو الدلالة التي يَخْصُون بها المنهج العلمي. فمنهم من يجعلها دلالة هزيلة فيقصرها على نوع من التحليل الذي يفكك معاني الألفاظ أو يحفر تحتها بحيث لا يؤدي من استعماله لما يدعوه بالمنهج العلمي إلى وجهة نظر فلسفية شاملة، واطار معياري يضم مطالب النقد الفلسفي بمدلوله الذي سلف بيانه.

ومنهم من يخلط بين المنهج العلمي والمحتوى المعرفي، أو وجهة النظر، فتتسع دلالة بحث تشمل ما يؤمن بصحته من المبادئ والأفكار التي تؤلف إطاره المرجعي أو منحاه النظري والعقائدي.

ولكن يظل «الفلسفة العلمية» إن لم تعامل كمصطلح مستقل، دلالة واسعة مقبولة. وذلك عندما تشير إلى أي فلسفة تفيد من العلم في عصرها ولا تعتصم بعزلة التأمل المقطوع الصلة بما يجري في واقعها، ولكن بشرط ألا تعفي نفسها من وظيفة الفلسفة وتتخلى عنها للعلم ليقوم بدورها بدلاً منها، أو تعكس الوضع، فالأمران سواء في إفساد الصلة بين الفلسفة والعلم.

ولا تقف العلاقة بين الفلسفة والمنهج العلمي، المبنية على سوء التفاهم، أو سوء الفهم عند هذه المستويات والمجالات السابقة فحسب، بل تعدوها إلى منطقة ذات جدارة نسبية، ولكن لها أهميتها البالغة في تجلية دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي. وهي منطقة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية.

فقد خرج علم الاجتماع وعلم النفس من قسم الفلسفة الذي جعلها مادتين دراسيتين من بين فروع الفلسفة. ولقد تخرج معظم الباحثين في علم النفس وعلم الاجتماع اليوم من أقسام الفلسفة القديمة قبل أن تستقل وتنشق عنها في أقسام الاجتماع وعلم النفس. ورغم هذا الاستقلال، فإن أساتذة الفلسفة لا يتخذون موقفاً موحداً إزاء هذه العلوم. فلا تزال قضية العلوم الإنسانية في مرحلة «الاشكالية» وليس المشكلة. فإشكالية العلوم الإنسانية تعني أن عناصر القضية وجوانبها لم تتحدد بعد بحيث يمكن تصنيف الباحثين وفقاً لحلولهم المقترحة لمسائلها كما يحدث في المشكلة. فما زال السؤال القديم مطروحاً، وهو: هل هي علوم حقاً؟ ولا تزال الكتابات والندوات حول هذا السؤال تشغل اهتمام المفكرين. ولا شك أن هذا التساؤل أو هذه الإشكالية إنما تكشف عن قصور بالغ في فهم طبيعة المنهج العلمي عند الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة.

أما في حقل العلوم الاجتماعية نفسها، فقد انقسم باحثوها إلى فريقين: يحاول الأول أن يؤكد استقلاله وتميزه عن الفلسفة التي أحاط اسمها أحياناً سوء السمعة في مجتمعنا العربي، بالتزامه الحرفي بالتقنيات الكمية والمؤشرات السطحية مثلما هو الحال في النزعة السلوكية في علم النفس، والنزعة الامبريقية في علم الاجتماع، وهما يسرفان في العناية بالتفاصيل، بينما يقتصدان في، أو يمتنعان عن استخدام المفاهيم التي تعاون على استيعاب الظاهرة وربطها بالسياق الاجتماعي أو النفسي الشامل الذي يؤدي إلى مزيد من التعمق والاستيعاب. وتنتأى هذه النزعات بأصحابها عن المخاطرة بمواجهة الواقع الاجتماعي، قانعة بممارسة الطقوس المنهجية التي تكرر التجزئة والسطحية تحت عناوين علمية جذابة. على حين يفرط الفريق الآخر في التعميم والتجريد محتفظاً بصلاته الوثيقة بالفلسفة، ولكن على المستوى التأملي الذي لا يبلغ به نتائج علمية يمكن أن يعقد الاتفاق حولها بين سائر الباحثين طالما كان على علاقة سيئة بالمختبرات والتجارب.

وقد يضاف الى هذين الفريقين، فريق ثالث تتنادى أصواته اليوم لانشاء علوم انسانية اسلامية خالصة، وكأنها تقوم بديلاً من تلك العلوم التي نشأت في الغرب. وهي في النهاية لا تخرج عن احتمالين: إما انها تضع نظريات علمية صاغها غربيون ولكن تحت لافتات اسلامية بعد أن تفرض تأويلاً متعسفاً لآيات وأحاديث شريفة. وإما انها لا تقدم سوى مضمون أخلاقي فضفاض تحت مصطلحات تذكرنا بعلم الكلام القديم لدى المعتزلة والاشاعرة.

وليست هذه المحاولات مواجهة حقيقية للتبعية بقدر ما تصلح فحسب في خلق شعور بالاكتماء والرضا عن النفس، ولكنها تدير ظهرها منصرفاً عن المشاركة الايجابية فيما يقدمه الآخرون، مما يترتب عليه تعميق للتبعية التي تصبح العقابة الوحيدة للتوقف عن الانتاج الحقيقي في العلم والعمل على السواء.

٥ - النقد الفلسفي والنقد المتعالي

كانت الجامعة واعدة بالكثير في بدايات تأثيرها على صياغة الرأي العام، وجرى تدريس الفلسفة في أقسامها على أيدي اساتذة تأثروا بروافد متعددة، وقدموا تنوعاً فسيحاً من ألوان المذاهب والتيارات، مما خلق استجابة عميقة لدى قاعدة عريضة من الطلاب، احتلت من بعد مواقع مؤثرة في الحياة الثقافية.

ولكن ما لبث الفكر أن وقع تحت رقابة غليظة من السلطة التي فرضت توجهاتها التي تميزت بالتقلب والانتقال المبالغت من قطب إلى آخر، وجعلت من الفكر إحدى أدواتها الرئيسية في المناورة، فلم تهيم فرصة هادئة لانضاج المواقف الفكرية واستقرارها.

وبدلاً من أن يكون النقد الفلسفي رفعاً للوعي الى مستوى الواقع المعاش، قنع كثير من المفكرين بأن يكون الفكر وعياً «باتجاه الريح» الذي يهب أحياناً من قمم السلطة مباشرة، أو من سفوح الديماغوجية^(٤) حيث يؤمن لنفسه حظوة مؤكدة هنا أو هناك. على حين فر المفكرون الآخرون الى الكتابة في موضوعات محايدة لا تثير ريبة السلطة أو سخطها. وتكاثر الرسائل الأكاديمية التي تقف عند التفاصيل المهنية والمقارنات السطحية التي لا تعني أحداً أو تقدم إبداعاً بعيداً عن النظرة الشاملة والموقف الكلي. كما أسرف الباحثون في التخصص في الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام والتصوف بالدلالة التي تجعل من التخصص دراسة في علم الآثار أو الحفريات دون نظرة منهجية توثقها في سياق تاريخي، أو مسيرة يمكن مواصلتها.

وإذا ما تعلق الخطاب الفلسفي بالقضايا والمذاهب المعاصرة، فإن المفكر غالباً ما يصب لعنته على فلسفات راديكالية معينة ويعلن التزامه بفكر فاتر آمن لتسهيل انضمامه عضواً

(٤) Démagogie : الدماوية.

بهيئات التدريس أو مناصب الجامعة، فالترشيح والتعيين لا بد أن يتوجا بموافقة جهات الأمن شأن سائر الوظائف.

ولا بد من الاعتراف بأن الأمة العربية تواجه اليوم مرحلة انكسار وانحسار، ومن ثم أصبح الوعي السائد مشتتاً، لأنه يواجه طريقاً يكاد يكون مسدوداً. فالناس مشغولون بمشكلاتهم اليومية وصرايحهم من أجل البقاء. وبدلاً من مواجهة الفكر للخصوم الحقيقيين الذين أفرغوا محتوى انتباههم الى وطن واحد وأهداف مشتركة، أداروا ظهورهم لهم واستداروا الى الداخل الذي لم يعد ميسراً بانفراج قريب. وكان لا بد من البحث عن قضية أو قضايا بديلة تستهلك فيها الطاقات، وتشتعل الخصومات، وعن هدف أو قيمة يبرر أو يغلف تلك الخصومات تغليفاً مثالياً.

ورغم التنوعات الهائلة العدد في طريق طرح المأزق الراهن لدى أصحاب هذه «المثالية الزائفة»، إلا أنهم يشتركون جميعاً، مع تفاوت في درجة العمق أو السطحية، وتفضيل أجهزة اصطلاحية معينة، يشتركون في اختزالهم الطريق الطويل بين الوسائط والمجالات المحددة من جهة، والأهداف المعلنة من جهة أخرى. فإنهم يقفزون مباشرة الى المثل والقيم العليا.

والواقع أن الخلاف الحقيقي لا ينبغي أن يكون دائراً حول هذه المثل والقيم العليا، بل يبدأ الخلاف عند التحديد النوعي للمشكلات القائمة، والخطوات المؤدية الى حلها تحقيقاً لهذه المثل والأهداف في نطاق أوضاع وشروط معينة، فهناك يمكن أن تتعدد الاجتهادات والبرامج. في حين أن ما يواجهنا من هذه المثاليات الزائفة، في معظم الأحيان، هو التفكير القائم على الدخول في «دور منطقي» وهو الذي تتحول فيه، أو تنتقل، النتيجة أو المطالب والأهداف الى الشروط والوسائل التي تحققها.

ولا ريب أن الصور المختلفة لهذه المثالية الزائفة قد نتجت بأسرها من غياب شرط منهجي أساسي هو «إعادة تعريف الواقع»، بدلاً من تكرار كلمة «واقع» بكثرة تحجب فهمه وتحليله.

فتحديد أي نقطة أو موقع على خريطة الواقع لا بد أن يعتمد على إحداثيين متعامدين، أحدهما (الإحداثي الرأسي) هو البعد الزماني، والثاني (الإحداثي الأفقي) هو الوضع الاجتماعي. فليس الواقع مجرد شريحة توصف بالاشارة الى الـ «هنا والآن» التي يمكن أن تلتقطها عين الكاميرا أو جهاز التسجيل. فعلى البعد الزماني سنجد أن بعض ما يوجد الآن سيستقر في اللحظة التالية، وبعضه سيندثر تماماً، بينما هناك جديد لا يرى الآن سينبثق في لحظات تالية. وعلى الوضع الاجتماعي تتفاوت المواقع الاجتماعية وتتعارض الفئات في مصالحها ومواقفها من أحداث أو وقائع يشترك الجميع في مواجهتها. ومن مجمل هذا كله يتشكل ما يسمى بالواقع الذي لا يمكن أن تعدّه موضوعاً مطروحاً خارجاً عنه.

وإعادة تعريف الواقع، على هذا النحو، جهد بالغ المشقة، وينطوي على تبعات

جسيمة والتزام قد لا تحمد عقباه. ولذلك يسقط مفكروننا من حسابهم العلاقة الوثيقة بين السياق التاريخي والاجتماعي من جهة، والافكار من جهة أخرى. وربما يذكر البعض هذه العلاقة لاثبات الموضوعية وحسن النية، ولكن لكي يمضي بعدها في سبيله دون أن يزعج نفسه أو قارئه باستخلاص نتائجها الضرورية.

ومهما يكن من أمر تنوعات «المثالية الزائفة»، إلا أنها جميعاً تتصف بأنها غلط من النقد المتعالي.

وهي لا تنتمي جميعاً الى موقف سياسي أو فكري موحد، ولكنها تطل من مرصد بعيد على وقائع المأزق الراهن فتختزلها الى بعد واحد ييسر عليها عمليات التحليل والتفسير، ومن ثم العلاج.

فهناك من ينطلق من افتراض وجود «عقل عربي» ويمضي متحمساً في تعقب مراحل تكونه وبيان عناصر تركيبه. ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتوقع من هذا الافتراض أن يؤدي الى نتائج متماثلة في كل زمان، لأن هذا العقل العربي المزعوم أقرب ما يكون كياناً ميتافيزيقياً تتباين من حوله شتى التصورات. ولا أحسب أن هذا الافتراض شيء مفيد لأنه أمر تعسفي مفروض على وقائع التاريخ وأحداثه، وليس هناك بنية عقلية مستمرة للأمة، أو منهج واحد ثابت للتفكير. وأقصى ما يمكن أن نفترض وجوده هو صبغة سائدة للثقافة ما تلبث أن تتغير من عصر الى عصر عبر المراحل المختلفة من الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وربما أفضى ذلك الزعم بوجود عقل عربي الى التسليم بكل الافتراضات العنصرية السيئة السمعة.

ومن ألوان «النقد المتعالي» التناول المسطح للمشكلات وردها الى عامل وحيد يُختار من بين عوامل متعددة، ويجري تكريسه تفسيراً لكل صور الانحراف مثل القول بغياب الفكر العلمي، أو الضمير الديني، أو استخدام التكنولوجيا. وهو بحث يحمل سمة النقد وحماسه ولكنه لا يبذل أدنى جهد في التحليل الشامل للسياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فحسبه الوعظ والتفريع بأساليب لغوية متنوعة.

وهناك أيضاً المشروعات الحضارية والنهضوية التي تنطلق دعواتها جميعاً من شعور عميق بالاحباط القومي الذي نشأ عن الوعي بالهزيمة والعجز عن إعادة البناء. وكان لا بد لهذا الشعور أن يشق قنوات متعددة من النقد الذاتي تصب جميعاً في هدف مشترك هو استعادة ما يسمى «الهوية» عن طريق إعادة رسم حدودها وتصميم معالمها. وتتراوح المشروعات الحضارية والنهضوية، في هذا الصدد، بين قطبين على متصل واحد، هما ما يسمى «التحديث» من جهة، والالحاح على ما يسمى «الخصوصية» من جهة أخرى.

والمتصل الواحد الذي يجمع تلك المشروعات هو ما يسمى في علم النفس الاجتماعي «تغيير الاتجاهات» (attitudes) إزاء مجالات الواقع المتعددة. فهي تعنى جميعاً بالجوانب

النفسية والعقلية، وتلح على إبراز أهمية الأفكار والمثل والقيم العليا، ولا شأن لها بالبنية أو القاعدة المادية التي تشكل الأساس الاقتصادي - الاجتماعي للأمة. ولا توظف المعطيات التاريخية إلا بوصفها واجهات متحفية ينتقي منها المفكر ما يؤكد هذه السمات النفسية والعقلية التي تتخذ أساساً لرسم ملامح الهوية المنوّه عنها عند كل مشروع من تلك المشروعات.

فهي تتفق إذاً في تأمين المسافة البعيدة والانفصال عن أي شبهة في الدعوة الى تغيير جذري في بنية المجتمع. فهذه في نظرهم مسألة مبتذلة لا ينبغي التورط في تناولها، وحسبها نقل تبعات المعركة أو هموم البناء الى مجال الفكر والسلوك الفردي في أغلب الأحيان.

ولا ريب أن مفهوم النهضة أو الحضارة سواء أهاب بالتحديث الليبرالي أم أشاد بالجوانب المنتقاة من عصر ذهبي قديم، هو مفهوم آمن لا يعرض صاحبه للمساءلة من جهات الضبط والتحقيق. بل إنه يخلع على أصحابه رداء المهابة والتوقير. فهو لا يواجه المشكلات الفعلية التي يعانيها المواطنون بأن ينازلها في مجالها وحقلها الأصلي في الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ أصحابه بالمجال العقلي والنفسي الذي يتخذون منه التعريفات المستعارة للمشكلات، بحيث تظل أيديهم نظيفة ناعمة ونائية عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلي.

وعلى هذا الوجه تقوم شعاراتهم ومشروعاتهم المثالية بوظيفة المخاء أو الأقنعة التي تذود عنهم غبار المعارك الحقيقية في الساحة الموضوعية المادية بأوضاعها ومشاكلها.

ويعبر هذا النوع من «الوعي المستعار» عن الوضع الراهن للانحسار أو الركود والعجز عن إعادة انتاج الذات المادية للأمة. ففي غيبة الانتاج الحقيقي يتقهقر الوعي ليصبح مستهلكاً لصيغ جاهزة من المعلبات الثقافية.

فالمواطن لم يعد يملك ماضيه لأنه قد فرّ من بين يديه الى غير رجعة. كما لا يملك حاضره لأن الحاضر يملكه الأقوياء خارج الحدود. ومن هنا عليه إما أن «يستهلك» ما هو جاهز في الماضي، أي التراث، وهو ما لم تنتجه بأنفسنا بل انتجه الأسلاف. وإما أن «يستهلك» ما يفقد عليه من الخارج، وهو جاهز لا يصنعه بنفسه.

وفي الحالين، ينأى أصحاب المشروعات الحضارية والنهضوية عن مخاطرة الانتاج مؤثرين السلامة والعافية باستهلاك ما انتجه الغير، السلف أو الغرب، مستخدمين لها تسميات مثيرة وجذابة.

كما يعبر هذا الوعي المستعار عن الوضع الذي خلفته الهزيمة والانكسار بحيل نفسية هي آليات الإحلال والإبدال. فبالنسبة الى أصحاب مشروعات التحديث البديل الفكري للاستسلام الكامل للعدو هو في الدعوة الى الاحتذاء الشامل بالنموذج الليبرالي الغربي.

وأما بالنسبة الى انصار الخصوصية والتراث، فيستبدل بالتقهقر العسكري نوع آخر من التقهقر هو الارتداد أو العودة الى الماضي المجيد. وعوضاً عن المواجهة المرة المذاق للنتيجة

المحتومة للهزيمة سنجد جنة العصر الذهبي في انتظارنا.

ويتبين مما تقدم من دعوات أو انتقادات أو مشروعات، أنها تشترك جميعاً في صدورها عن منبر عالٍ جداً يستخدم أصحابه كلمات كبيرة عساها تمنحهم حق القيادة دون استحقاق.

لقد أصبح المفكر العربي «مفكراً موسمياً» لا يلتزم بقضية حقيقية بقدر ما يساير شعارات الجماعات أو الفئات التي تملك صوتاً عالياً مهدداً. فهو ينجح للمسايرة عوضاً عن المبادرة حفاظاً على مبدأ «التقية»، ليس ازاء السلطة الحالية فقط، بل وايضاً ازاء القوى المتوقع قفزها الى السلطة ايضاً. وفي هذا الجو المشحون بشعارات تطبيق الشريعة وتكفير المجتمع وعلان الجهاد المقدس، تطلق قنابل الدخان لتأمين الفرار من المشكلات الحقيقية، ويبحث كل مفكر عن نجاته الخاصة باثبات تعاطفه مع هذه الشعارات إما حرصاً على رأسه اذا ما تولت الجماعات الإسلامية السلطة، وإما طمعاً في قطف الثمار قبل أن تقع في أيديها.

أما علماء الدين فإنهم يتطلعون الى أن يكون لهم في الوضع المنتظر مكاتب أو بيوت خبرة دينية، مثلما يصنع رجال الأعمال من المهنيين في عصر الانفتاح، ولذلك يعلنون عن بضاعتهم وخبرتهم الخاصة بطرق اعلانية، ذات طابع عنيف أبرزها توجيه السباب المباشر الى كل مفكر آخر عبر كل وسائل الاعلام الحكومية، التي تعبر عن ارتياحها لهذه الاتجاهات الجديدة، لأنها تصرف النظر عن المشكلات الحقيقية التي تواجه النظام.

فالمشكلات التي تواجهنا اليوم لا تحدّد أو تواجه صراحة، وكذلك تكون الحلول على المستوى نفسه من افتقار التحديد، ولكن يستعاض عن غموضها واتساعها بشيء آخر هو طريقة عرضها كما لو كانت اكتشافاً جديداً جاء بعد تنقيب عميق مُضْن. فالحل هو العودة الى الدين، ويكرّس الحديث عن الدين كما لو كان أمراً نسيه الناس، وأننا بصدد فك رموزه وكشف أسرارهِ. وهكذا تمتلئ الصفحات وتتراحم الندوات بالحديث عن الدين المكتشف حديثاً. وكأن كل القرون الماضية، والمراجع المتعددة، والكلّيات المتخصصة، والدروس في مستويات التعليم كافة، فضلاً عن ممارسة الشعائر، كل ذلك إنما كان مجرد لفائف بردي ودفائن لم يكشف عنها النقاب بعد!

ويكاد يتفق أصحاب «المشالية الزائفة» فيما يمكن ان يُطلق عليه «المنهج السحري». ويقوم على دعامتين، الأولى: استخدام الألفاظ بوصفها أقانيم مقدسة، فتتحول المصطلحات والمفاهيم من أدوات لعرض الأفكار والبرهنة عليها الى كيانات تنفخ فيها الحياة، أو إلى رقى أو تعاويذ تحل المشاكل جميعاً بتردها المتصل الذي يلح على الأذن والعين. وبذلك يتحوّل «المجرد» الى «وهم» «العيني المحسوس» بنزع الكلمة من سياق استعمالها وتطوره، فتعرّف الأشياء والوقائع باسمائها، ويستثار الشغب بين الالفاظ والشعارات ويكتفى بوضع عملات لفظية قليلة نديرها بين أصابعنا ونستمع برنينها على الرخام البارد للفكر التجريدي. والدعامة الثانية للمنهج السحري هي التعريف المستعار للواقع. فلا يواجه المفكر المشكلات الفعلية بمنزلتها في مجالها وحقلها الأصلي، إقتصاداً أو سياسة، بل يلوذ بمجال أو أفق بعيد

آخر يستعير منه التعريف مثل النهضة والهوية والأصالة وعصر الرسالة. ويهدف ذلك القفز على الواقع الى تأمين المسافة النائية والانفصال عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلي بروح انتهازية، ولكن في إهاب الرصانة والقداسة.

أما دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي، فلا يقوم على تطبيق خطواته واجراءاته واصطناع أدواته، بل يقوم على الالتزام بقيمه التي تحث على الاشتغال به، والتي تساق ممارسته، ثم تلاحق نتائجها. فهي تبدى في روح المخالفة أو الرفض التي يكشف عنها التصدي للمشكلات إما بطرحها طرحاً جديداً، وإما بحلها حلاً غير مسبوق. ويشترط ذلك إنكاراً لأي سلطة خارج البحث.

كما تتجلى في روح النقد الذي ينطوي على القدرة على الحكم والاختيار بين المواقف بأن يلتزم المفكر بامتحان كل البراهين التي يمكنها ان تقود قراره في اتجاه دون آخر، امتحاناً نزيهاً خالياً من التحامل أو المحاباة. وأن يضع في اعتباره جميع الحجج المتعارضة التي لا يلبث أن يؤلف من بينها موقفه النهائي دون أن يغفل بعضها أو يغالط في عرضها.

وإذا كان المنهج العلمي قائماً على التسليم بالاحتمية، الا ان المفكر لا يوليها قيمتها الا اذا استطاع فهمها ومواجهتها بحيث تستوعبها حرته متى كان قادراً على معرفة أين ومتى يسايرها، أو يقابلها في منتصف الطريق، أو يعدّل من مسارها. فالاحتمية الاجتماعية أو التاريخية، يدخل البشر بوعيهم وارادتهم عنصراً أساسياً في تشكيلها، لأنها حتمية منهجية وليست جبراً أو محتومية ميتافيزيقية.

وتتسم ممارسة المنهج العلمي بسيمات ثلاث جوهرية. فالأولى هي التراكم الذي يعني الاتصال والاستمرار بين معارفه وإنجازاته السابقة، كما يعني التآزر بين أقاليم المعرفة المختلفة حيث تتبادل بينها المشكلات والحلول.

والسمة الثانية هي الثورية، وهي النقيض الجدلي للسمة الأولى حيث تتقوض المعرفة القديمة وتُقوض معها حكم العادة والالفة الذي يمكن أن يعوق طريق الاكتشاف.

فهناك يكون التصحيح المتصل لمبادئ الأساس وتقويم جذري للنتائج. ثم سرعان ما يؤلف النقيضان، التراكم والثورية، السمة الثالثة وهي التقديمية. فتتراكم المعارف حتى تصل الى الدرجة التي تشرع وقائع جديدة في إعادة النظر فيها، أو ينقلب الوضع القديم للمشكلة، فيشير ذلك توتراً في عمليات البحث الذي لا يلبث ان يحفز الى المضي بخطى متلاحقة الى الأمام.

وهنا قد يباح لنا ان نقرر أنه بمقدار ما يتمثل الموقف الفلسفي، أو الفكري بوجه عام، هذه القيم وتلك السمات، يكون نقداً فلسفياً.

وما يثير الدهشة في وطننا العربي أن النقد الفلسفي ربما يتوافر لدى مفكرين خارج أسوار الجامعات بأكثر مما يتوافر عند المشتغلين الأكاديميين بالفلسفة. وإذا ما زاوله القليل منهم

فإنما يزاولونه على مبعدة، تطول أو تقصر، عن المشكلات الأكاديمية الماثورة في الفلسفة. وليس هذا قصوراً بطبيعة الحال، بل هو تأكيد على مضمون النقد الفلسفي، كما يقترحه هذا البحث.

ولم نعرض في حديثنا لأسماء بعينها تمثل ما قدمناه من مواقف في الحقبة الراهنة، فقد كان حسبنا أن نقترح النماذج التي يتفاوت نصيب كل مفكر أو مشغل بالفلسفة منها. وما أشرنا إليه من أعلام إنما كان بدوره أمثلة بارزة ناصعة لا يحجب نورها ما ساهم به غيرهم من الرواد والمفكرين.

الفصل الثاني

إسهام في نقد النظام الكلي

د. ناصيف نصّار(*)

١ - الفلسفة والسياسة

ينعقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني في عمّان، بدعوة مشتركة من الجامعة الأردنية ومركز دراسات الوحدة العربية، تحت عنوان: الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة. وأخال أنه يرمي في وجهته العامة إلى إكمال أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الذي انعقد في عمّان أيضاً، لأربع سنوات خلت، من أجل البحث في موضوع الفلسفة في الوطن العربي المعاصر. ولا شك في أن الموضوع يستحق البحث والتمحيص، بأشكال عدة، وعلى خطوات متعاقبة، حتى تتضح أبعاده وجوانبه، وتتلور صورته، في أذهان المشتغلين بالفلسفة، أولاً، وفي أوساط المعنيين بها، بدرجة أو بأخرى، في جميع البلدان العربية. إلا أن الوصول به إلى هذه الغاية يتطلب تنظيمًا دقيقاً ومرناً للخطوات اللازمة له، وتكاملاً بين الجهود المبذولة في سبيله، وتنامياً في العمليات الهادفة إلى معالجته. ويبدو لي أن اعتماد عنوان الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة، يعبر عن شعور لدى أصحاب الدعوة إلى هذا المؤتمر بضرورة التعمق في بحث بعض جوانبه كموضوع ثقافي، وبضرورة التقدم في توضيح صورة الفلسفة وتمتين موقعها في الحياة الثقافية العربية. ولكن، يبدو لي في الوقت نفسه أن عبارة الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة تتحمل تفسيرات عدة، يمكن أن تبعدنا عن التحديد المضبوط اللازم للتقدم في البحث والمناقشة. فما هو معنى واو العطف في هذه العبارة؟ هل المطلوب بحثه هو موقع الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم هو مكانتها وتأثيرها في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم هو الوضع الحاضر لاتجاهات التفكير الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم أنه المهمة أو الدور أو المنهج الذي ينبغي للفلسفة أن تخطط له وتضطلع بتحقيقه لخدمة الثقافة العربية حاضراً ومستقبلاً، أو لخدمة البشرية من خلال الثقافة العربية؟ طبعاً، إنّ هذه الأسئلة

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

مترابطة، ولكن التركيز على الواحد منها يقتضي توجهاً غير التوجه الذي يقتضيه التركيز على الآخر. فالسؤال الأخير لا يجد المعالجة الملائمة عند المؤرخ للفلسفة في الثقافة العربية. وإنما يجده عند الفيلسوف في هذه الثقافة. والسؤالان الأولان يتطلبان معايير لا يتطلبها السؤال الثالث. وإني لأفترض أن اللجنة التحضيرية الداعية إلى هذا المؤتمر لا تستبعد أياً من هذه الأسئلة، انطلاقاً من أن واو العطف بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة تعني التفاعل، إيجاباً وسلباً، بينهما، والتفاعل الحي لا يمكن البحث فيه بفصل الحاصل عن المرغوب فيه أو بفصل المنشود عن الراهن، واحتراماً منها لاستعدادات المشاركين ونزعاتهم المتباينة بالنسبة إلى قضية الفلسفة وحضورها وفعلها في الثقافة العربية. ولكن، مع هذا الافتراض، يبقى موضوع «الفلسفة والسياسة»، كموضوع فرعي تحت عنوان «الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة»، في حاجة إلى تفسير خاص.

تطرح اللجنة التحضيرية الداعية إلى هذا المؤتمر أربعة محاور لبحث علاقة التفاعل بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة، وهي: الفلسفة والفن، الفلسفة والتراث، الفلسفة والفكر العلمي، والفلسفة والسياسة. وما يهمني هنا من هذه المحاور الأربعة المحاور الرابع، إذ إنه المحور الذي رأت اللجنة التحضيرية أن أكتب بحثاً حوله. وفي الحقيقة، لا يمكن النظر إلى هذا المحور من الزاوية نفسها التي ننظر منها إلى الفلسفة والفن، أو إلى الفلسفة والفكر العلمي، أو إلى الفلسفة والتراث. فالفن والفكر العلمي والتراث شؤون ثقافية يمكن أن تقوم بينها وبين الفلسفة علاقات اتصال وتفاعل مباشرة، ولا يثير طرحها في إطار السؤال عن العلاقة بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة مشكلة جدية، بينما السياسة في ماهيتها الخاصة نشاط عملي قوامه تدبير المصالح العامة في المجتمع، وليس بينها وبين الفلسفة، من هذه الجهة، علاقة اتصال وتفاعل مباشرة. الفلسفة والسياسة ميدانان مختلفان في الطبيعة. وما يمكن أن ينشأ بينهما من علاقات ينتج من كون السياسة تستطيع أن تمتد إلى جميع شؤون المجتمع، بما فيها الشؤون الثقافية، ومنها الفلسفة، ومن كون الفلسفة تستطيع أن تتخذ موضوعاً لها جميع النشاطات الانسانية، بما فيها النشاط السياسي. وفي الواقع، ينتج عن جدلية السياسة والثقافة في المجتمع قطاعات مشتركة، متوسطة بين الفاعلية السياسية البحتة والفاعلية الثقافية البحتة، تدل عليها عبارة السياسة الثقافية وعبارة الثقافة السياسية دلالة واضحة. فمن هذه الجهة، تتحول العلاقة بين الفلسفة والسياسة إلى علاقة بين الفلسفة والثقافة السياسية، ويصبح اندراج محور الفلسفة والثقافة السياسية متماشياً تماماً مع مقتضيات الموضوع العام الذي هو الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة.

إذا صح هذا التفسير، وجب علينا، تعيين السؤال الذي نستحسن معالجته بين الأسئلة العديدة التي يمكن إثارتها حول العلاقات بين الفلسفة والثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة. هل توجد فلسفة بالمعنى الحضري في الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية؟ هل السياسة موضوع بحث وتأمل في دوائر الفلسفة في الجامعات العربية وعند الفلاسفة العرب المعاصرين؟ وإذا ميزنا في الثقافة السياسية بين الفكر السياسي المتبلور والفكر السياسي

الضماني، واعتبرنا الفوارق بين الفكر السياسي العلمي والفكر السياسي الايديولوجي، فكيف تبدو لنا وضعية الفلسفة السياسية في الثقافة السياسية العربية المعاصرة؟ وهل ثمة مشكلة تستأثر بالاهتمام وتحتل الصدارة في الثقافة السياسية، أو بالأحرى في الثقافات السياسية العربية وتستحق أن يركز عليها النظر الفلسفي تركيزاً تاماً؟ وما هو المطلوب لتعزيز الفلسفة السياسية في الثقافة العربية؟ وهل يوجد تأثير للنشاط الفلسفي غير السياسي في الفكر السياسي العربي المعاصر؟ هذه الأسئلة تصلح مداخل لطرح مجمل علاقات التفاعل بين الفلسفة والقطاع السياسي من الثقافة العربية المعاصرة. ففي الإمكان الانطلاق منها لتبيان الخصائص الايديولوجية للفكر السياسي السائد في البلدان العربية، وكيفية تعاطي هذا الفكر مع الفلسفة على أساس طبيعته الايديولوجية، أو لتبيان قوة التقاليد العميقة الجذور في التاريخ وفي التكوين النفسي، التي تمنع الثقافة السياسية العربية المعاصرة من الانفتاح على النظرة الفلسفية إلى السياسة واستيعاب بعض مفاهيمها، كالمواطنة، وبعض مذهبها، كالديمقراطية، استيعاباً حقيقياً، أو لتحليل تأثير بعض النظريات الفلسفية، كنظرية اللغة، على الصعيد السياسي، واحتياط الثقافة السياسية السائدة ضد تأثير بعض المناهج الفلسفية، كمنهج الشك أو المنهج الجدلي، أو لغير ذلك من الأغراض التي تفيد في تحليل الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية، على اختلاف خصوصياتها، وفي تخطيط الدور الذي ينتظر الفلسفة في هذه الثقافة. إلا أننا، في هذا البحث، لن نتقيد بأي من هذه الأسئلة بمفرده، ونختار أن نضع أنفسنا على تقاطع الفكر السياسي المبلور والفكر السياسي الضمني في الثقافة العربية المعاصرة، ونتجاوز مستوى التحليل الوصفي إلى مستوى التحليل النقدي. ففي كتابات سابقة، تعرضنا للتمييز بين النظرة الفلسفية والنظرة الايديولوجية إلى السياسة، وطرحنا بعض المهمات على العقل السياسي العربي، وحاولنا شق الطريق للقيام بشيء من تلك المهمات. وفي حدود هذا البحث، نود التقدم خطوة على هذه الطريق، بتركيز النظر على فكرة واحدة من الأفكار التي تشكل قوام الثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة، وهي فكرة النظام السياسي الكلي. ونعتقد أن تركيز النظر على هذه الفكرة يدخلنا إلى صلب العلاقات بين الفلسفة والسياسة ويتجاوب مع رغبة اللجنة التحضيرية لهذا المؤتمر، ويفتح الباب لمراجعة جدية لبنية الثقافة السياسية العربية. إن النقد الفلسفي للسياسة واجب على الفلسفة وخدمة للسياسة. وهو واجب أساسي وخدمة جليلة عندما يتعلق الأمر بفكرة النظام السياسي الكلي.

٢ - النظام السياسي الكلي

نعني بالنظام السياسي الكلي ما يعبر عنه بمصطلح التوتاليتارية^(١)، ونقول اختصاراً النظام الكلي بالمعنى نفسه. فالنظام السياسي الكلي والنظام الكلي والتوتاليتارية أسماء لمسمى واحد. فما هي ماهية هذا المسمى؟ وما هي قيمته؟ وما الذي ينبغي أن نحله في محله؟

(١) العقيدة الكلية، الكلائية (الكل بالكل)، Totalitarisme.

سنحاول الإجابة عن هذه الأمثلة بقدر ما يمكن من الجلاء والإحاطة. ولكن قبل ذلك، لا بد من بعض الملاحظات التوضيحية.

إن مصطلح النظام السياسي الكلي حديث النشأة، ظهر في الفكر السياسي الغربي لوصف بعض الأنظمة السياسية، وخصوصاً النظام السوفياتي والنظام النازي. ونحن عندما نستخدمه للتفكير في الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية، نفترض أنه يجد ما يطابقه بين الأنظمة القائمة للأقطار العربية وثقافتها السياسية. ولكن افتراضنا هذا لا يعني أن الأنظمة السياسية العربية، من حيث انطباق مصطلح النظام السياسي الكلي عليها، هي نسخة عن أصل، سواء أكان النظام السوفياتي أم غيره، ولا يعني أننا نستخدم مصطلح النظام السياسي الكلي تماماً كما يستخدمه هذا أو ذاك من فلاسفة السياسة وعلمائها في الغرب، مع العلم أنه توجد فوارق كثيرة بينهم في شأن تعريفه وشرحه. للأنظمة السياسية العربية تواريقها وخصوصياتها التي لا بد من أن تنعكس في المفاهيم العامة التي نستخدمها للتفكير فيها. فإذا استخدمنا مفهوم النظام الكلي للتفكير فيها، فإننا نستخدمه لشيوعه الذي يسهل التفاهم من جهة، ولقيمته المعرفية وقابليته للانفتاح على حقائق التجارب السياسية العربية وخصوصياتها التاريخية من جهة ثانية.

وبعد، فليست الأقطار العربية المعاصرة، بأنظمتها وثقافتها السياسية، على الدرجة نفسها من انطباق مفهوم النظام الكلي عليها. إنها تتوزع على درجات، وبعضها، مثل لبنان، يصعب ربطه بمفهوم النظام الكلي. ولكن يبدو لنا أن هذه الدرجات هي درجات في التحقق والظهور، ولا تترجم فوارق جوهرية في النزعة العميقة. فصورة النظام الكلي تجذب جميع البلدان العربية، وكل واحدة منها تستلهمها، بشكل أو بآخر، وتحقق منها ما يتيسر لها بحسب معطياتها وظروفها الخاصة. غير أن هذا واقع تاريخي، وليس قدراً محتوماً. والمهمة الأولية للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية.

ولا شك في أن المقاربة السوسيولوجية^(٢) كفيلة بإلقاء أضواء كثيرة على واقع الأقطار العربية لجهة الفوارق بينها في استلهاهم صورة النظام الكلي وتجسيدها في مؤسساتها، الأمر الذي يفيد في الكشف عن الشروط الواقعية للتغيير المنشود. ولكننا، في هذا البحث، نكتفي بالمقاربة الفلسفية، ونركز التحليل النقدي على النمط العام للنظام الكلي، كما نتصوره من خلال تجارب دول متنوعة عبر العالم ومنها تجارب الأقطار العربية المعاصرة، دون النظر في أصناف هذه التجارب ومراتبها بالنسبة إلى مدى تحقيقها لنمط النظام الكلي. ويمكننا بلوغ ما نصبو إليه بواسطة جملة من الخطوات تناول ماهية النظام الكلي ومنطق تصنيف الأنظمة السياسية: أنظمة كلية وأنظمة غير كلية، وبعض عيوب النظام الكلي والخصائص الرئيسية للنظام الأفضل من نمط النظام الكلي.

(٢) المقاربة العلمية للاجتماعيات: Approche sociologique.

٣ - أسس النظام الكلي

يتأسس نمط النظام الكلي على واقع وعلى محاولة نفي هذا الواقع . أما الواقع فإنه ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص في التشكيل السياسي للمجتمع ، وأما محاولة نفي هذا الواقع ، فإنها بالضبط محاولة لتغيير العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بكيفية تؤدي في نهاية المطاف إلى إلغاء القطاع الخاص ودمج الأفراد كلياً في الدولة . فلما كانت القضية كلها متعلقة بثنائية القطاع العام والقطاع الخاص ، وجب أن نشرح أولاً مضمون هذه الثنائية .

تتصدر ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص من ماهية المجتمع السياسي نفسها . فالمجتمع السياسي هو المجتمع بوصفه كلاً منظماً تنظيمياً عاماً ، وليس المجتمع بوصفه كلاً منتجاً ، أو كلاً مؤمناً ، أو بوصفه غير ذلك . التنظيم العام للمجتمع ، بأفراده وجماعاته ، وبأنشطاته المختلفة ، هو المعنى الحقيقي للمجتمع السياسي كمجتمع سياسي . والمجتمع السياسي المستقل هو الدولة بمعناها الأول . ففي الدولة ، بهذا المعنى ، يقع الأفراد ضمن التنظيم العام الذي تقتضيه أو تفرضه ، بقدر ما لهم معها روابط ومصالح مشتركة لا يتيسر الحفاظ عليها دون تنظيم معين . أما الروابط والمصالح والأنشطة التي تتعلق بإرادتهم الخاصة من حيث هم كائنات فردية عاقلة وحرّة ، فإنها تبقى متروكة لهم خارج وجودهم السياسي . ففي كل دولة ، ينقسم الوجود الاجتماعي للأفراد إلى وجود عام ، هو وجودهم كأعضاء في مجتمع واحد مستقل ، وإلى وجود خاص ، هو وجودهم كأفراد يتميزون فيما بينهم بفوارق لا يمكن نفيها أو تجاوزها أو تدميرها أو تجاهلها ، وكذلك ينقسم نشاطهم الاجتماعي إلى نشاط عام يدور حول تأمين وجودهم المستقل ومصالحهم العامة في إطار هذا الوجود المستقل ، وإلى نشاط خاص يدور حول تلبية حاجاتهم الخاصة وتحقيق نزعاتهم الخاصة . وهذا الانقسام المحايث لطبيعة الوجود الاجتماعي للإنسان ليس انشطاراً مدمراً لوحدة الكائن الانساني ، وإنما هو انقسام جدلي يطبع وحدة الكائن الانساني بطابع لا نجد مثيلاً له في سائر الكائنات . فالعام والخاص في المجتمع السياسي المستقل متلازمان ومتفاعلان . وهذان التلازم والتفاعل يتشكلان ، في الواقع ، بمختلف أشكال الانسجام أو التناقض أو التوتر .

هذا هو المعنى الأصلي لثنائية العام والخاص . إنه يتعلق بانقسام البشر إلى مجتمعات سياسية مستقلة بعضها عن بعض ، وبالطبيعة الجدلية لبنية الوجود الاجتماعي للبشر في هذه المجتمعات السياسية المستقلة . ولكن هذا المعنى يندمج ، أو يتوارى ، في التجربة السياسية العينية ، خلف المعنى الذي يعيشه الناس عموماً عندما يمارسون حياتهم السياسية اليومية ، وهو المعنى المرتبط بالمعنى الثاني للدولة . فالمعنى الأول للدولة يتجه إلى لحظة تكوين الدولة كوحدة سياسية عليا وقيامها كوحدة مستقلة ، أي حرة وسيدة على نفسها . أما المعنى الثاني فإنه يتجه إلى الحياة الداخلية للدولة ويبرز أهمية عملها وموقعها بالنسبة إلى المجتمع . فالدولة ، بهذا المعنى ، هي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تتولى تدبير الشؤون العامة للمجتمع ، أو بعبارة أخرى ، تنظيم المصالح المشتركة لأفراد المجتمع وإدارتها . إنها مؤسسات وأجهزة

متخصصة في تحقيق سلطة الدولة بالمعنى الأول. ولهذا تشكل قطاعاً متميزاً، يُصطلح على تسميته القطاع العام، ويقابله القطاع الخاص الذي هو مجال المعاملات بين الأفراد باعتبار ما يعود لهم كأفراد مسؤولين عن أنفسهم، كل في حدود شخصيته وعلاقاته مع الآخرين. وما ينبغي إدراكه في هذه النقطة من ثنائية العام والخاص في الدولة هو أن الدولة كمجموعة مؤسسات وأجهزة متخصصة في إدارة حياة المجتمع السياسي المستقل وتنظيمها لا تتمتع وحدها بوظيفة الاهتمام بالشؤون العامة لهذا المجتمع. فكل فرد من أفراد المجتمع السياسي المستقل يتمتع بهذه الوظيفة مبدئياً وإن كان من الناحية العامة لا يقوم بها إلا بالتعامل مع المؤسسات والأجهزة المتخصصة لها. كل فرد في المجتمع السياسي المستقل، من حيث هو عضو عامل فيه، هو موجود سياسي، وله الحق في أن يمارس نشاطاً سياسياً، سواء أكان في المؤسسات والأجهزة العامة أم خارجاً عنها. الوجود السياسي والنشاط السياسي شائعان في المجتمع السياسي المستقل، مبدئياً، دون امتياز ودون احتكار. فالشأن العام هو شأن جميع أفراد المجتمع، وما يهم جميع أفراد المجتمع هو شأن سياسي. وليس اختصاص مجموعة معينة من المؤسسات والأجهزة بالاهتمام بالشأن العام سوى إجراء عملي، مرتبط بضرورات تقسيم العمل وبالفاعلية والاستمرارية في تأدية العمل. ولا يلزم عنه بالضرورة احتكار للوجود السياسي والنشاط السياسي.

هكذا يتضح لنا أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص تفترض انقسام العلاقة الاجتماعية للإنسان إلى علاقة عامة، هي محور العلاقة السياسية، وإلى علاقة خاصة، متفاعلة مع العلاقة العامة بقدر ما هي محتاجة إليها. كما يتضح لنا أن الاهتمام بالعلاقة العامة ليس وقفاً على القطاع العام، إذ إنها موضوع لجميع أعضاء المجتمع السياسي المستقل، وليس لأولئك الذين يعملون في المؤسسات والأجهزة التي يتشكل منها القطاع العام فقط. وفي الحقيقة، يهتم القطاع العام بالجانب العام من وجود الإنسان الاجتماعي، ولا يمكنه أن يفعل ذلك دون الاهتمام بالجانب الخاص من هذا الوجود. إن المعاملات المتروكة لحرية الأفراد ورغباتهم تستدعي شيئاً فشيئاً التنظيم. والتنظيم لا يتأق في النهاية إلا من المؤسسات العامة العليا. ومن هنا كان التشريع في الدولة إما للحياة العامة وإما للحياة الخاصة لأفراد المجتمع. والقطاع الخاص يدور نشاطه حول ما هو غير مشترك بين أعضاء المجتمع المتشكل في دولة. ولكنه لا يستطيع تحديد نشاطه وتطويره دون الرجوع إلى العلاقة السياسية التي تشمل وظيفتها الدفاع عن المصلحة العامة وحمايتها من طمع المصالح الخاصة وإقامة الحماية للمصلحة الخاصة نفسها من طمع المصلحة الخاصة وعدوانها. وهذا يعني أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص هي ثنائية دينامية معقدة، وخاضعة بطبيعتها لحركة دائمة تتركز في العلاقة بين طرفيها وفي مدى التناسب بينهما في النظام الشامل للمجتمع.

هذا هو مضمون ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص من الوجهة الفلسفية. إنها ثنائية تضافية لا تعرف الثبات والجمود. القطاع العام يؤكد نفسه بوجود القطاع الخاص وبالعلاقة به، والقطاع الخاص يؤكد نفسه بوجود القطاع العام وبالعلاقة به، إلا أن تأكيد القطاع العام

لنفسه يمكن أن يتم في حدود نطاقه الذاتي. كما يمكن أن يتم على حساب نطاق القطاع الخاص. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القطاع الخاص. مما يعني أن جدلية التفاعل بين القطاع العام والقطاع الخاص يمكن أن تكون توسعية لمصلحة أحد الطرفين. والمشكلة الحقيقية في هذه الجدلية هي أن تحديد نطاق القطاع العام وبالتالي تحديد نطاق القطاع الخاص، هو نفسه موضوع جدل ونزاع، إذ لا حدود ثابتة فاصلة بينهما. ولما كانت القوى الاجتماعية لا تعرف سلطة أعلى من سلطة الدولة، فإن سعيها لتحديد هذا النطاق يتجه بالضرورة وجهة الاستيلاء على سلطة الدولة. ومن هنا نفهم تعدد الأشكال التي اتخذتها العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص عبر التاريخ. ففي كثير من المجتمعات السياسية، ظل التمييز بين مفهوم القطاع العام ومفهوم القطاع الخاص قابلاً في سبات وعيها النظري. وفي بعض المجتمعات السياسية، كالمجتمعات الإغريقية، كانت العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص، في الوعي السياسي النظري على الأقل، ماثلة لمصلحة القطاع العام، بينما كان العكس في بعض مجتمعات القرون الوسطى الأوروبية، إن لم يكن في مجملها. وفي هذا العصر، نشهد تجارب متباينة جداً لتشكيل العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بصورة واعية ومخططة. ولهذا نشعر بأن حظوظنا في التوصل إلى إدراك الحقيقة في هذه المشكلة من مشكلات الفكر السياسي أكبر من حظوظ السابقين لنا.

بعد هذا الشرح الموجز لماهية القطاع العام والقطاع الخاص والعلاقة بينهما، نستطيع تحديد نمط النظام الكلي وتبيين خصائصه العامة. فالنظام الكلي هو نظام يسعى بعزم وتصميم، إلى توسيع نطاق القطاع العام إلى حد إلغاء القطاع الخاص ودمج أفراد المجتمع كلياً في الدولة، بحيث ينتفي التمييز بين العام والخاص في الوجود الاجتماعي للأفراد. لنشرح عناصر هذا التعريف، ففي شرحها سبيل لمزيد من الوضوح ولتجنب الالتباس.

نقول إن النظام الكلي يسعى بعزم وتصميم إلى تحقيق هدفه، للدلالة على شيئين: النزعة النضالية الواعية التي يحملها النظام الكلي في تكوينه الذاتي، والشك في إمكانية بلوغ هدفه بلوغاً تاماً. النظام الكلي يهدف في النهاية إلى إلغاء القطاع الخاص. ولكنه يعلم تماماً أن هذا الهدف بعيد المنال بعد أن افترضه ممكناً. فمن وجهة منطقه الذاتي، السعي سمة جوهرية له. ومن وجهة نظرنا، القائمة على الطبيعة الجدلية لبنية المجتمع السياسي، السعي سمة جوهرية له، لأنه لن يبلغ هدفه كما يشتهي. وهذا السعي، المتسلح بالعزم والتصميم، يحتاج بطبيعة الحال إلى تبرير كاف، وإلى تصوّر للمراحل التي ينبغي اجتيازها. وسنرى في الصفحات الآتية، كيف يستخدم النظام الكلي العقيدة الكلية لتبرير هدفه وسعيه إليه.

ونقول إن النظام الكلي يريد، من وراء توسيع القطاع العام إلى حد إلغاء القطاع الخاص، دمج الأفراد كلياً في الدولة. وهذا يعني أنه يريد تأطير جميع النشاطات الاجتماعية في مؤسسات الدولة وأجهزتها، أو إخضاعها لها إخضاعاً تاماً. ففي مجال النشاط السياسي، وهو المجال الأكثر دقة وتأثيراً، لا يقبل النظام الكلي أن يكون في الدولة نشاط سياسي خارجاً عن مؤسسات الدولة العامة. فالنشاط السياسي في النظام الكلي هو النشاط الرسمي، هو نشاط

المؤسسات الرسمية، أي نشاط الجماعة السياسية القابضة على هذه المؤسسات. ولا نشاط سياسياً خارج هذه المؤسسات. وفي مجال النشاط الاقتصادي، يريد النظام الكلي أن تكون جميع عمليات الانتاج والتوزيع والتبادل في قبضة القطاع العام أو تحت إشرافه المباشر. التجارة الخارجية، والانتاج الزراعي والانتاج الصناعي، والاستهلاك، وتحسين مستوى المعيشة، والعلاقات بين الأفراد في جميع قطاعات النشاط الاقتصادي، كلها أمور تتولى تنفيذها أو تنظيمها، مباشرة أو بإشراف دقيق، أجهزة الدولة، دون غيرها. وفي مجال النشاط التربوي والتعليمي، يشدد النظام الكلي على ضرورة التحاق جميع التلامذة والطلاب بمدارس الدولة وجامعاتها ومعاهدها، وتلقيهم التربية والمعارف بحسب أنظمة الدولة وتوجيهاتها. وفي مجال وسائل الاتصال والإعلام، يحرص النظام الكلي على حصر كل وسائل الاتصال والإعلام، وبخاصة الوسائل الجماهيرية منها، في مؤسسات الدولة وأجهزتها، لأن الإعلام والدعاية ركيزتان من ركائزه الكبرى. وهكذا دواليك بالنسبة إلى سائر النشاطات الاجتماعية لأفراد المجتمع السياسي. وعندما ينعدم وجود مؤسسات سياسية واقتصادية وتربوية وتعليمية وإعلامية خارج القطاع العام، يصبح تعلق الأفراد بالدولة، عن طريق مؤسساتها وأجهزتها، أكثر من ارتباط تفاعلي. إنه يصبح تبعية تامة، يترجمها النظام الكلي بأنها اندماج تام.

ما هو المعنى النهائي لاندماج الأفراد كلياً في الدولة؟ إنه التطابق التام بين الوجود الخاص والوجود العام في وجود الناس الاجتماعي. إنه سيطرة السياسي كلياً على كل الوجود الاجتماعي، وتسييس كل شيء في المجتمع بصورة مباشرة من وجهة النظر المؤيدة للدولة، وتحويل القوى الانسانية الناشطة في المجتمع إلى قوى متاهية مبدئياً مع سلطة الدولة، وعملياً مع سلطة الحاكمين. إنه، باختصار، تعطيل للجدلية التي تحرك القوى الانسانية في المجتمع، وقوى البحث عن الأحق والأحسن والأفضل والأجمل، والأنفع والأشهى، والأجل والأجد والأبقى والأكبر. وهذا التعطيل يختلف شكله بحسب العقيدة التي يستخدمها النظام الكلي. فالنظام الكلي الذي يرد الوجود العام لأفراد المجتمع إلى وجود قومي عنصري يخضع القوى الانسانية لأفراد المجتمع لمقتضيات التماهي مع القومية العنصرية ومع إرادة الحكام العاملين لتحقيق هذه القومية دون معارضة، قائمة أو ممكنة. وكل نظام كلي يرد الوجود العام لأفراد المجتمع الذي يسطر سيادته عليهم إلى وجود جماعي مقدس حتى تسهل عليه عملية محو الأفراد أمامه.

يتبين من هذا الشرح أن الخصائص الرئيسية للنظام الكلي هي الخصائص الثلاث الآتية:

أ - احتكار القطاع العام للنشاط السياسي. وهذا يعني منع الأفراد والجماعات أو الجمعيات من مزاولة النشاط السياسي بكيفية حرة وربط مزاولته بالانتساب إلى الجماعة المسيطرة على مؤسسات الدولة وأجهزتها.

ب - ارتكاز الحكام المسيطرين على مؤسسات الدولة وأجهزتها والمحتكرين للنشاط

السياسي، على عقيدة كلية تبرر احتكارهم للنشاط السياسي وامتداد سيطرتهم إلى سائر النشاطات في المجتمع.

ج- توسيع نطاق القطاع العام، بحيث يصبح شاملاً لكل الوظائف والمصالح في الوجود الاجتماعي للأفراد، ويمتد إلى جميع أفراد الدولة. وهذا ما يمكن تسميته دولة المجتمع (Etatisation de la société).

هذه الخصائص الثلاث متكاملة فيما بينها. فالخاصة الأولى لا تكفي وحدها لجعل النظام السياسي كلياً. إنها الشرط الضروري لقيام النظام الكلي، وحصولها يؤذن بإمكانية اتجاه النظام السياسي نحو النظام الكلي. إن احتكار القطاع العام للنشاط السياسي يعني، في العمق، رفض الحق في المعارضة. ورفض الحق في المعارضة يعني، في حالة النظام الكلي، أن أهل الحكم لا يستبدون بالحكم طمعاً بالحكم ومزاياه وامتيازاته، كما هي الحال في الأنظمة الاستبدادية أو الديكتاتورية البسيطة، وإنما يستبدون به ويمنعون نشوء أي معارضة لهم لا اعتقادهم أنهم يمتلكون النظرة الشاملة الصائبة التي ينبغي للمجتمع أن يسير بموجبها ويهتدي بهديها. ولولا هذا الاعتقاد، لكان احتكارهم ضرباً من ضروب الاستبداد البسيط، الذي يتجدد وتتحسن أساليبه باستمرار. وهنا ينبغي أن نذكر أن علماء السوسيولوجيا السياسية، من أمثال الفرنسي ريمون آرون (١٩٠٥ - ١٩٨٣) (Raymond Aron)، عندما يدرسون الظاهرة التوتاليتارية، يشددون على عنصرين فيها: عنصر الحزب السياسي وعنصر الايديولوجيا التي يندفع بها الحزب السياسي في سيطرته الكلية على الدولة والمجتمع. وفي رأينا أن النظام الكلي لا يقتضي بالضرورة أن يكون أهل الحكم عبارة عن حزب سياسي بالمعنى الحصري. فالأحزاب السياسية تنظيماً متجذرة في بعض الدول، ويمكن أن تكون إحدى الوسائل لتحقيق النظام الكلي. ولكن ألا يمكن تحقيق النظام الكلي عن طريق تنظيماً أخرى؟ والايديولوجيا أيضاً ظاهرة تفرض نفسها في بعض البلدان. ولكنها ليست وحدها التي يمكن الارتكاز عليها كأساس للنظام الكلي. فالدين يستخدم، في بعض الدول، لتأسيس النظام الكلي وتوجيهه. وفي دول أخرى، يقع الارتكاز على شيء مركب بتسوية مبهمة بين الدين والايديولوجيا. ولذلك نقول إن كل عقيدة كلية يرفعها الحكام إلى مستوى عقيدة رسمية للدولة، سواء أكانت ديناً معيناً أم ايديولوجيا معينة أم شيئاً مركباً منهما، يمكنها أن تشكل قاعدة لنظام سياسي كلي. فالعقيدة الكلية تدفع معتققيها، بطبيعة نزوعها، إلى الاستيلاء على الدولة وإلى احتكار النشاط السياسي فيها وإلى استخدام وسائل الاتصال والاعلام للنفوذ إلى النفوس، واحتكار تلك الوسائل إذا أمكن، والامتداد عبر أنظمة الحياة التعليمية والتربوية والاقتصادية والقروية ليشمل تأثيرهم جميع الأفراد وجميع النشاطات في المجتمع. ومن هنا يبدو لنا أن التركيز في نقد النظام الكلي، ينبغي أن يكون على جانبه العقائدي قبل غيره من الجوانب التي تستحق النقد.

وقبل الانتقال إلى هذه الخطوة من بحثنا ولكي يكون انتقالنا إليها تدريجياً، يحسن بنا أن نتابع تحديد نمط النظام الكلي عن طريق التساؤل عن منطق التصنيف الذي ينتج فكرة

النظام الكلي. فالتصنيف في الفلسفة، كما في العلوم، وسيلة مفيدة جداً، إذ إنها تزيد التعريف وضوحاً، والمفهوم ضبطاً، والعلاقات بين المفاهيم تحديداً وترتيباً.

٤ - تصنيف الأنظمة السياسية: الكلي، المنكمش، المنفتح

يمكن تصنيف الأنظمة السياسية بالرجوع إلى معايير عدة. ومن الملاحظ أن تنوع التجارب السياسية وتغيرها عبر العصور يحمل الفلاسفة والعلماء على إعادة النظر، من عصر إلى عصر أو من حقبة إلى حقبة، في التصنيف الرائج واقتراح تصنيف جديد لاستيعاب الجديد في تلك التجارب. وهكذا يحاول الفلاسفة والعلماء في هذا العصر تخطيط معايير عدد الحكام وكيفية ممارستهم للحكم ومصدر السلطة والدستور، واستخدام معايير جديدة من نوع كيفية تطبيق القاعدة الديمقراطية بالنظر إلى الأساس الجماعي للدولة أو عدد الأحزاب المشاركة قانونياً في الحكم. ومهمهم ينصب على تفسير نظام الحكم، أي آلية تولي السلطة وممارستها في الدولة. فما هو المعيار الذي يستخدمونه للوصول إلى النظام الكلي؟

في الواقع، لا يُعنى مُنظِّرو النظام الكلي بهذا السؤال، على ما نعلم، عناية كافية. فانصرفهم إلى تحليل النظام الكلي وتفسيره يأتي في الأغلب من باب التصدي له دفاعاً عن الديمقراطية البرلمانية أو الديمقراطية الرئاسية. والفكرة المهيمنة في كتاباتهم هي فكرة التعارض بين النظام الكلي والنظام الديمقراطي القائم خصوصاً على احترام حرية الأفراد في اختيار ممثليهم في الحكم. وفي الحقيقة، لا مجال للشك في صحة هذا التعارض، كما هو مطروح ومشروح في الفكر السياسي الغربي المعاصر. ولكن النظام الكلي لا يعارض الديمقراطية، كما تعارض، مثلاً، الأنظمة الدستورية الأنظمة غير الدستورية، أو أنظمة الحق الإلهي أنظمة الإرادة الشعبية. إن لعبة النفي بين الديمقراطية والنظام الكلي لعبة حقيقية بقدر ما تأتي الديمقراطية تجسيدا للنظام الذي يعارض النظام الكلي في المبدأ الذي انبثق منه، أعني السيطرة الشاملة والتامة للدولة على المجتمع والقوى الانسانية المتحركة فيه. فالنظام الكلي ليس نظاماً بالمعنى المتعارف عليه، أي بالمعنى المتصل بالمنطق الداخلي للحكم، وإنما هو نظام بمعنى آخر، متصل بكيفية تعامل الدولة مع المجتمع. وفي الحقيقة، تختلف التصنيفات المتعلقة بالدول نفسها عن التصنيفات المتعلقة بالأنظمة السياسية. فبالنسبة إلى الدولة نفسها، يمكن اعتماد معايير متفاوتة في معناها السياسي، كمعيار الشكل الذي ينتج دولة بسيطة ودولة مركبة، أو كمعيار الأساس القومي الذي ينتج دولة قومية ودولة غير قومية. ومنطقياً، تصنيف الدول نفسها يسبق تصنيف الأنظمة السياسية. والالتباس الذي يصيب مفهوم النظام الكلي ناتج من كونه أقرب تصنيف متعلق بالدول نفسها من التصنيفات المتعلقة بأنظمة الحكم السياسية. فالمعيار الذي يضبط حقيقته هو معيار العلاقة بين الدولة والمجتمع، أو بتعبير أدق منطق تعامل الدولة مع المجتمع. هذا المنطق يشمل موقف الدولة من المجتمع ومدى تفاعلها معه ووسائل هذا التفاعل وكيفية تصحيح مساره. ومن الطبيعي أن يحصل تداخل بين منطق

تعامل الدولة مع المجتمع ونظام الحكم المعتمد في الدولة . ولكن النقطة التي ينبغي إدراكها هنا هي أن منطقاً محدداً لتعامل الدولة مع المجتمع يمكن أن يتماشى مع أكثر من نظام حكم بعينه . فعلى العموم ، تنقسم الدول ، بالنسبة إلى منطق تعاملها مع المجتمع ، إلى دول تتصف بالطابع الكلي ، ولذلك يمكن التحدث عن دول كـلية كمرادف لما نعنيه بالأنظمة الكـلية ، وإلى دول تتصف بالطابع المنكمش ، وثالثاً إلى دول تتصف بالطابع المنفتح . ولذلك ، كما نتحدث عن أنظمة كـلية ودول كـلية ، يمكننا أن نتحدث عن أنظمة منفتحة ودول منفتحة ودول منكمشة وأنظمة منكمشة ، مع الإشارة إلى أن الانفتاح والانكماش هنا لا يصفان موقف الدولة من الدول الأخرى وهو ما يسمى علاقاتها الخارجية ، بل يصفان موقفها من المجتمع الذي هي دولته . فالدولة المنكمشة هي نقيض الدولة الكـلية ، إذ إن مبدأها هو الاقتصار على أقل ما يجب على الدولة في المجتمع ، كالحماية الخارجية والأمن الداخلي والعدلية . أما الدولة المنفتحة فهي الدولة التي تعيش جدلية التفاعل مع المجتمع باحترام حدودها كدولة وبتحمل مسؤوليتها التنظيمية والإدارية المتنامية ، دون طمع في القضاء على القطاع الخاص ، ودون احتكار للنشاط السياسي ، ودون تقاعس عن أداء مهماتها في بلورة جوانب التكافل والتضامن بين أفراد المجتمع . والمشكلة في عصرنا هي مشكلة الصراع بين الدولة الكـلية والدولة المنفتحة ، إذ يبدو أن الدولة المنكمشة لا تجد اليوم من يطالب بها . ونحن نذكرها في هذا التحليل لتبين موقع النظام الكلي في التصنيف الذي ينتمي إليه تبيناً تاماً . وعليه ، إذا ظهرت الديمقراطية بمظهر التعارض مع النظام الكلي ، فذلك لأنها محاولة تحقيق جذبي وواع للدولة المنفتحة ، وليس لأنها المحاولة الوحيدة الممكنة لتحقيق هذه الدولة . فالدولة الكـلية يمكن أن تتحقق عبر أنظمة حكم مختلفة ، كالنظام السوفياتي ، والنظام النازي ، والنظام الشيعي في صيغته الخمينية . وكذلك الدولة المنفتحة ، فهي ممكنة التحقيق عبر أنظمة حكم مختلفة .

لتصنيف الدول على أساس منطق تعاملها مع المجتمع وظيفتان رئيسيتان : وظيفة نظرية ووظيفة نقدية . فعلى الصعيد النظري ، يساعدنا على تمييز ماهية غلط النظام الكلي وإدراكه على حقيقته ، في نفسه أو بمقارنته مع ما يعارضه ، كما في غلط النظام المنكمش وغلط النظام المنفتح . ويساعدنا تالياً على إحراز تقدم في التفسير الموضوعي للتاريخ السياسي وتطور الدول . وعلى الصعيد النقدي ، يفيدنا في الكشف عن قيمة كل من النظام المنكمش والنظام الكلي والنظام المنفتح ، إذ إن كل واحد من هذه الأنظمة ينطوي على حكم على النظامين الآخرين ، وعلى تفضيل لطريقة تعامل مع المجتمع ، وعلى أسلوب للتعاطي مع مزاياه وعيوبه . وهذه أمور لا بد من اعتبارها عندما نمارس النقد على هذه الأنظمة من وجهتنا الفلسفية الخاصة . وفي الواقع ، إننا نشعر ، في ضوء هذا التصنيف ، أننا أقدر على فهم غلط النظام الكلي وتفنيد فضائله ونواقصه . ونعتقد أننا أحسن استعداداً لنقد جانبه العقائدي الذي نودّ التركيز عليه الآن .

٥ - دور العقيدة الكلية

ذكرنا أن الشرط الأول للنظام الكلي هو احتكار الجماعة الحاكمة في الدولة للنشاط السياسي، وأشرنا إلى أن هذا الشرط لا يكفي وحده لنشوء النظام الكلي. وفي الحقيقة، إن قضية احتكار النشاط السياسي تستحق بحثاً خاصاً، لا من وجهة دراسة النظام الكلي، بل من وجهة دراسة الحياة السياسية في الدول إجمالاً. إذ إن تاريخ الأنظمة السياسية يسمح لنا باستخلاص أن القاعدة العامة هي ميل كل الجماعات الحاكمة، أياً كان النظام السياسي وأياً كانت الدولة، إلى الاستئثار بالنشاط السياسي، تدعيماً لحرية تصرفها في ممارسة السلطة السياسية، وبالقول بأن الاعتراف بشرعية العمل السياسي خارجاً عن القطاع العام - وهو الأمر الذي يسمح بتعدد الجماعات السياسية وبالمعارضة العلنية - إنما هو ظاهرة لا تزال محدودة، إن لم تكن استثناءً مزعجاً. وليس من المدهش أن يكون ثمة طابع خاص للاحتكار السياسي المؤدي إلى النظام الكلي. ولكننا لن نتعمق هنا في تحليل هذه النقطة. إذ نعتقد أن الحلقة المركزية في نشوء النظام الكلي هي ارتكاز الجماعة الحاكمة، المستأثرة بالعمل السياسي في الدولة، على عقيدة كلية تبرر بها حكمها وشمول سيطرتها على المجتمع. وبناء عليه، نذهب إلى أن التحليل النقدي للنظام الكلي يجب أن ينصب، بعد تبين ماهية العامة لهذا النظام، على الدور الذي تلعبه العقيدة الكلية في بنيتها وفي روحه العامة.

تكون العقيدة كليةً عندما تؤكد أنها تشمل تماماً جميع شؤون الإنسان في المجتمع، وفي علاقته بالعالم من وجهتي الوجود والواجب، وتؤكد أنها العقيدة النهائية التي ما بعدها عقيدة. بهذا المعنى، نلاحظ أن العقائد الكلية تتباين فيما بينها، شمولاً وانغلاقاً، فضلاً عن تباينها في نظام الحقائق الذي يشكل قوامها. ومن حيث المبدأ، تنزع كل عقيدة كلية إلى الغاء غيرها من العقائد أو إلى استيعابه وضبطه تحت سيطرتها، وخصوصاً بعد أن تصبح عقيدة رسمية للدولة. فالعقيدة الكلية هي بطبيعتها عقيدة فردية وسلطوية. أما التعايش والتوفيق، فإنهما حالتان تفرضهما ظروف التاريخ، وليس لهما حساب في طبيعة العقيدة الكلية. وانطلاقاً من نزعتها الجوهرية هذه، تتحرك العقيدة الكلية لتشكيل المجتمع تشكيلاً شاملاً، مما يعطي الجماعة الحاكمة في الدولة الحق في احتكار القوة المسلحة، من حيث إنها مؤمنة على سلطة الدولة، والحق في احتكار وظيفة التفكير والإقناع. وهذا يفتح الباب لمختلف أنواع الاقتران بين القوة والإقناع، كاستعمال القوة تارة واستعمال الإقناع طوراً، أو كاستعمال الإقناع بالقوة بدلاً من استعمال قوة الإقناع.

فما هي القيمة النظرية للعقيدة الكلية، من حيث أنها كلية؟

وما هو المبرر لجعل العقيدة الكلية عقيدة رسمية للدولة؟

وما هي نتائج سيادة عقيدة كلية على الدولة والمجتمع؟

تلك هي الأسئلة التي يدور حولها التحليل النقدي للنظام الكلي في جانبه العقائدي. ولنبدأ بالإجابة عن السؤال الأول.

أ - تطرح العقيدة الكلية نفسها كنظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة، إلى جميع شؤون دنيا الانسان (المجتمع والدولة والتاريخ والأخلاق والاقتصاد والتربية والعلاقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة). وتدعي لنفسها الحق والقدرة على تشكيل دنيا الانسان، وجوداً وسلوكاً، تشكيلاً كاملاً. فهل يجوز، عقلاً، قبول هذا الادعاء وذاك الطرح؟ إن الطموح إلى الشمول الكامل في معرفة الانسان والعالم، وتالياً في معرفة ما يجب أن يكون عليه الانسان، طموح مشروع، يجد أساسه في نزوع الانسان إلى معرفة كل شيء معرفة تامة. ولكن أين هي العقيدة التي برهنت بالفعل على وصولها إلى الشمول الكامل في تفسير دنيا الانسان وتجربته في العالم؟ إن وضع الانسان في العالم لا يسمح له بالنظر إلى نفسه وإلى العالم إلا من زاوية جزئية، من نقطة معينة، من داخل العالم. فالكمون في العالم يحجب عن نزوع الانسان إلى معرفة كل شيء معرفة تامة، إمكانية الاحاطة الكاملة بالعالم من زاوية كلية مطلقة، ولذلك لا يستطيع الانسان الوصول إلى أكثر من الشمول المحدود. فكل نظرة شاملة إلى الانسان والعالم هي نظرة غير كاملة، تفوتها حقائق كثيرة، ليس في الجزئيات والتفاصيل فقط، وإنما في الأصول والمبادئ الأولى. النظرة الشاملة إلى الانسان والعالم هي محاولة لجمع مجموعة معينة من الحقائق في نظام يرتاح إليه الإنسان ويرتكز عليه لتحديد مصيره. فوظيفتها النفسية والعملية هي سبب المغالاة في تفسير قيمتها النظرية، أي تحويل شمولها المحدود إلى شمول كامل.

قد يبدو هذا الكلام على محدودية العقيدة الكلية من حيث هي كلية، من البديهيات النافلة. ولكن الواقع يدل على أن الملايين من بني البشر، ومن كل القارات والطبقات، لا يزالون يرون أن العقيدة الكلية هي نظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة إلى الإنسان والعالم. ومهما يكن من أمر، فالتذكير بالشمول المحدود لكل عقيدة كلية أمر ضروري في نقد النظام الكلي. وينبغي عطفه على تذكير آخر، وهو التذكير بالنسبية التاريخية لكل عقيدة كلية. فكل عقيدة كلية تنشأ في تفاعل وثيق مع حضارة معينة، ومع وضعية معينة من الصراع الاجتماعي الكبير، وتأتي وجهة نظر شاملة وجديدة لحل هذا الصراع. فمهما أرادت لنفسها من التعالي على التاريخ ومن القبض على المطلق، أو مهما نسبت لنفسها من فهم منطق التاريخ ومعناه الكامل، فإنها لا تستطيع أن تكون صالحة كما هي لكل الأزمنة والأمكنة، أي لكل الحضارات والصراعات الاجتماعية. العظمة في العقيدة الكلية لا تقدر أن تحفظها من صدمة التاريخ، التاريخ الخلاق الذي يستوعب طموح العقيدة الكلية ويتجاوزها بما يبدعه من مشكلات وأحداث وأشكال. فما تطرحه العقيدة الكلية من طابع نهائي لنظام حقائقها وقيمها ليس سوى تعبير عن رغبة في الاستمرار أطول مدة ممكنة في التاريخ.

هذه هي، عقلاً، القيمة النظرية للعقيدة الكلية، من حيث إنها كلية. ولكن المشكلة هي أن العقيدة الكلية لا تحتكم إلى العقل لإثبات قيمتها النظرية إلا بصورة محدودة. فاستخدام العقل، سواء في الدين أم في الايديولوجيا، مشروط أساساً بموقف إيماني. والمواقف الايمانية تتعدى الحجج العقلية، وتتمتع بقدرة هائلة على التلاعب باستعدادات الجماهير لتقبل

الحقائق من الأقوياء وأصحاب اليقين المطلق. ولا سبيل لمعالجة هذه المشكلة إلا بنمو الثقافة العقلية في المجتمع. فعندما تنمو الثقافة العقلية في المجتمع، يصبح من الممكن، على نطاق واسع وعلني، بحث ما يعود إلى قوة الايمان الدافعة للانسان وما يعود إلى قوة العقل المضيفة أمامه. ومعروف من خلال التاريخ أن نمو الثقافة العقلية في المجتمع يرجع إلى شيوع التفكير العلمي والتفكير الفلسفي في مختلف طبقات المجتمع، وبخاصة طبقة النخبة القائدة.

ب - الطابع الكلي للعقيدة الكلية وللنظام الكلي الذي يجعل من العقيدة الكلية عقيدة رسمية للدولة، هو إذاً طابع مزعوم، يقوم على وهم. ولكن هل يكتفي الحكام في النظام التوتاليتاري بهذا الطابع حتى يبرروا جعل عقيدتهم عقيدة رسمية للدولة، وبالتالي للمجتمع كله؟ إن تمكن الحكام من الارتكاز على عقيدة كلية، تعلن أنها تمتلك الحقيقة الشاملة والنهائية حول الإنسان، ما هو وما يجب أن يكون، وتبرر دولتهم وحكمهم بأسلوب يقيني قاطع، يعفيهم إلى حد كبير من مشقة الدفاع عن شرعية سلطتهم والبحث عن سبل تأمين طاعة المحكومين لهم. ولكن هذا لا يكفي في النهاية، لكي يتمسكوا بالعقيدة الكلية عقيدةً رسميةً للدولة والمجتمع. فثمة حجتان يراهما كل نظام كلي لازمتين كافيتين، ويلجأ لهما، ضمناً أو صراحةً، لتبرير سيادة العقيدة الكلية في الدولة. وهما ضرورة العقيدة للدولة، ووحدة المجتمع وتماسكه. فالحجة الأولى تقول بأن الدولة، كسلطة أمر وتوجيه، لا بد لها من الرجوع إلى نظام قيم معينة تستمد منه أوامرها وتوجيهاتها. والعقيدة هي التي تعطي الدولة نظام القيم المطلوب. وكلما كانت العقيدة أشمل، كانت في نظرهم أفضل. والحجة الثانية تقول بأن سيادة العقيدة الكلية في الدولة والمجتمع هي أفضل السبل لتأمين وحدة المجتمع السياسي وتماسكه. إذ إن العقيدة الكلية تقوم على وحدة الحقيقة ووحدة النظرة إلى الحقيقة. وهاتان الوحدتان من الروابط الأساسية بين أفراد المجتمع الواحد. وعلى العكس، إذا تعددت العقائد في المجتمع الواحد، تطرق إليه التفسخ والتناقض، وأصبحت الدولة فيه معرضة للوهن.

هاتان الحجتان دعامتان من الدعائم الرئيسية للنظام الكلي. ولكنها لا تصمدان أمام الفحص الدقيق. فما تقوله الحجة الأولى ينطوي على حقيقة، ولكن ينبغي تحديد هذه الحقيقة بدقة، حتى لا يستنتج منها ما لا يصح استنتاجه. إن السياسة أمر وتوجيه. ومن حيث هي كذلك، تفرض نظام قيم معينة، وتحتاج إلى مصدر يعطيها هذا النظام. فكل انسان يقوم بفعل سياسي يحتاج إلى نظام قيم معينة، وليست الدولة كمجتمع سياسي مستقل هي المحتاجة إلى مثل هذا النظام. بعبارة أخرى، الحكام يحتاجون في أعمالهم التشريعية والتنفيذية إلى عقيدة تحدد لهم القيم والغايات الضابطة لسياساتهم، ومجال هذه العقيدة هو مجال الخير المشترك أصلاً. فإذا كان الحكام يتمتعون بحق تطبيق تفسيرهم للخير المشترك في الدولة فإنهم لا يتمتعون وحدهم بحق التفكير في هذا الخير المشترك. وقد يتغير الحكام، ويتغير نظام الحكم، وتتغير تبعاً لذلك العقيدة المسيطرة المحددة والمفسرة للخير المشترك وتبقى الدولة كمجتمع سياسي مستقل هي نفسها، مما يعني أن الدولة كمجتمع سياسي مستقل لا يقتضي

قيامها واستمرارها بالضرورة عامل العقيدة، ولا تقتضي حياتها أن تكون عقيدة الحكام فيها عقيدة كلية. إن أسباب قيام الدول، أي المجتمعات السياسية المستقلة، كثيرة وليست رابطة العقيدة سوى سبب من تلك الأسباب، يتوافر في حالة، ولا يتوافر في حالات. وعليه، ليس من الضروري للدولة أن ترتبط بعقيدة حتى تكون دولة، ولكن من الضروري للحكام أن تكون لهم عقيدة ما، في مجال الخير المشترك الذي هم مسؤولون عنه. ولا يستطيع الحكام فرض عقيدة على الدولة كلها إلا بقدر ما يذهبون إلى التهاوي الكلي معها. وفي هذا السياق يترابط احتكار النشاط السياسي مع احتكار التفكير العقائدي. وهما أمران يتنافيان مع حق كل عضو في الدولة كمجتمع سياسي مستقل في أن يكون له رأي سياسي، وفي أن تكون له حرية اعتقاد تامة فيما لا علاقة له بالخير المشترك.

ج - يقودنا هذا التحليل مباشرة إلى مشكلة الوحدة والتماسك في المجتمع السياسي. فهل ربط الدولة بعقيدة كلية شرط للحفاظ على وحدة الدولة وقوتها؟ الجواب عن هذا السؤال في حالة الدولة العقائدية المركبة، أي الدولة التي تقوم على رابطة العقيدة وتجمع أقواماً أو قوميات مختلفة، فوريّ وبديهي، ولكن دولة من هذا النوع ليست سوى دولة امبراطورية تستخدم العقيدة الكلية لتوسيع وشرعة سيطرة شعب من الشعوب على شعب أو مجموعة من الشعوب المجاورة له. فإذا استثنينا هذه الحالة، نجد أن العقيدة الكلية كعقيدة رسمية تؤدي، في ظروف خاصة كظروف الحرب مع عدو طامع، إلى الحفاظ على تماسك الدولة وتعبئة قوى المجتمع، وفي الظروف العادية تؤدي إلى إضعاف الدولة والمجتمع تحت غطاء من القوة الظاهرة. فالوحدة والقوة الحقيقيتان في الدولة تنبعان من الانتماء والولاء لها. والانتماء والولاء للدولة يتعززان باحترام الدولة لأعضائها وحقوقهم الانسانية، وبإخلاص حكامها في الحفاظ على مصالحها الحيوية والكمالية، وببقاء سلطتها في نطاق الحياة السياسية. إن سلطة الدولة سلطة سياسية، وليست سلطة اعتقادية، ولا يضيرها تعدد العقائد السياسية وغير السياسية في المجتمع الذي تشخصه سياسياً. فالتعدد العقائدي طبيعي في كل المجتمعات السياسية. والمشكلة هي مشكلة تنظيمه حتى لا يمتد تأثيره ويهدد سلامة المواطنين وأمنهم. والعقائد الكلية تعرفه، في داخلها، في شكل انحرافات وانقسامات وانشقاقات ومذاهب متعارضة، وتحاول عبثاً التغلب عليه بالتأويل أو التطهير أو النقد الذاتي أو التحريم أو الاضطهاد، مما يعني أن دعوى وحدة النظر إلى الحقيقة في المجتمعات السياسية ساقطة أساساً.

وهكذا يتبين أن تفسير النظام الكلي لدور العقيدة الكلية في الدولة يشوبه خلط والتباس كثير. فمن ضرورة العقيدة على صعيد الحكم لا يصح استنتاج ضرورة ربط الدولة بعقيدة، ومن الحق في فرض تفسير الخير المشترك لا يصح استنتاج الحق في فرض تفسير شامل للانسان والعالم، ومن وحدة السلطة في الدولة لا يصح استنتاج وحدانية السلطة على جميع مستويات الوجود والنشاط الانسانيين. ونتائج هذا التفسير خطيرة جداً، على صعيد الفكر السياسي وعلى صعيد الحياة الثقافية عموماً. ولعل أخطر نتيجة على صعيد الفكر السياسي هي الذهاب

إلى أن سلطة الدولة هي سلطة اعتقادية وإلى أن تحقيق الخير المشترك في مجتمع سياسي مستقل يتطلب عقيدة كلية، وبالتالي عقيدة واحدة في هذا المجتمع. إن احتكار النشاط السياسي واحتكار التفكير العقائدي يؤديان في النهاية إلى رأي واحد لرجل واحد يحكم الدولة ويقود المجتمع بسيادة مطلقة. ومهما بلغت العقيدة من الصواب والشمول، ومهما بلغ الحاكم من الحكمة والإخلاص، فإنه من الصعب أن يكون تحقيق الخير المشترك في الدولة عن طريق احتكار الحكام للتفكير العقائدي أفضل وأدوم من تحقيقه عن طريق المشاركة الحرة لجميع القوى المفكرة في المجتمع.

إن فرض عقيدة كلية في الدولة يقفل الباب أمام أي تحرك للفكر السياسي خارجاً عن الحدود التي ترسمها العقيدة ومفسروها الرسميون. ومن شأن هذا الاقفال أن يصيب الفكر السياسي بالضمور والانقباض، وشيئاً فشيئاً بالتجمد والتصلب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مجمل الحياة العقائدية، إن لم تستطع إيجاد سبل وأشكال للتعبير عن نزعاتها في ظل هيمنة العقيدة الكلية. ولكن الأدهى من ذلك هو الانقباض والوهن اللذان يصيبان الحياة العقلية، المتمثلة بالعلوم والفلسفة. فالنظام الكلي الذي ينظر إلى الحقيقة من منظور عقيدته الكلية لا يقبل من العلم والفلسفة إلا ما يتناسب مع نظرياته ويخدمها. وقد يكون تعامله مع العلم على درجات، إذ إن علوم الطبيعة والرياضيات لا تمس جوهر نظرياته بقدر ما تمسها العلوم الانسانية. وكذلك قد يكون تعامله مع الفلسفة على درجات. إلا أن الحذر في تعامله مع الفلسفة، والتحفظ تجاه مناهجها ومذاهبها، أشد وأعمق. والعقيدة الدينية أشد حذراً وتحفظاً، بطبيعة تكوينها، من العقيدة الايديولوجية تجاه النشاط العقلي الحر. فكيف إذا كانت عقيدة رسمية للدولة؟

أما الفنون فإنها مبدئياً أقل من الفلسفة والعلوم إثارة لتدخل العقيدة الكلية بضوابطها وتحريماتها. ولكن، في الواقع، لا تتورع العقيدة الكلية عن التأثير فيها، واستخدامها، بالنفاذ المباشر إليها أو بالتسامح مع ما لا يعارضها معارضة صريحة، كما لا تتردد في التضييق على ما لا تستسيغه منها أو في منعه منعاً باتاً.

وقد يُخَيَّل إلى بعضهم أن النظام الكلي هو محاولة تحقيق لما طرحه أفلاطون من مثال الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم. فالعقيدة الكلية تكشف عن الحقيقة وعن الخير وعن الواجب. فمن الحظ السعيد أن تكون عقيدة للحكام والدولة. نعم، يحاول النظام الكلي أن يحقق، بشكل ما، المثال الذي طرحه أفلاطون لتخليص المجتمعات السياسية من الشرور التي تنتابها. ولكن العقيدة الكلية التي يركز عليها النظام الكلي ليست هي بالضبط الفلسفة التي قصدها أفلاطون. ومهما حاولت أن تستوعب الفلسفة، فإنها ستبقى شيئاً، والفلسفة شيئاً آخر. ومن جهة ثانية، ليست الوحدة الأفلاطونية بين الفلسفة والسياسة سوى مثال. إذا كان معناه التفاعل الخلاق بين الفلسفة والسياسة، فهو يتطابق مع ما نذهب إليه ونقول به. وإذا كان معناه دمج الفلسفة والسياسة في فعل واحد ووظيفة واحدة، فهو لا يتوافق مع ما نراه من علاقة سليمة بين الفلسفة والسياسة. ولذا، لسنا أفلاطونيين بهذا المعنى.

٦ - نتائج سيطرة عقيدة كلفة على الدولة

إن نتائج سيطرة عقيدة كلفة على الدولة والمجتمع هي، في الدرجة الأولى، نتائج ثقافية، لأن العقيدة الكلفة هي نفسها نشاط ثقافي، ظهورها وتأثيرها يغيران أولاً الحقل الذي تنبت وتزدهر فيه. ولكن وصولها إلى الحكم يمنحها القدرة على التأثير في جميع حقول النشاط الانساني في المجتمع، ولذلك لا يمكن الا حاطة بنتائج سيطرة عقيدة كلفة على الدولة والمجتمع إلا بتحليل كيفية تشكيلها وتوجيهها للنشاط التربوي والتعليمي وللنشاط الاقتصادي وللنشاط الاعلامي ولللاقات بين الرجل والمرأة ولللاقات التبادلية مع الدول والمجتمعات الأخرى. العقيدة الكلفة عندما تسيطر على الدولة والمجتمع، تندمج تماماً في بنية النظام الكلي، ويتعدّر بالتالي فهمها بمعزل عن الحركة الشاملة لهذا النظام، فهي في هذه الحالة، علة وأداة، مرجع وإطار، نص وتفسير، حضور وغياب. ومصيرها هو مصير النظام كله. إلا أننا لا نهدف في هذه الدراسة إلى الا حاطة بكل جوانب النظام الكلي. فما قلناه عن العقيدة الكلفة فيه يسمح لنا بتصور المعالم العامة للحياة التي تجري فيه.

نقطة الاستقطاب الرئيسية في غط النظام الكلي هي فكرة الكل. ففي هذه الفكرة تكمن قوة النظام الكلي، ويكمن ضعفه أيضاً، فالتشديد على الكل والاعتبار الأساسي للكل والتقديم القاطع للكل، أمور تجد أساسها في أسبقية الكل على الأجزاء. ولكن كيف ينبغي أن نفهم هذه الأسبقية على صعيد المجتمع السياسي المستقل حتى تكون جدلية الكل والأجزاء لمصلحة المجتمع كله، لا لمصلحة بعض أفراد أو بعض جماعاته؟ هذا هو السؤال الذي تواجهه فلسفة العلاقة بين الدولة والمجتمع، ويحجب عنه النظام الكلي بصورة متطرفة. إننا نشعر بوجود المجتمع ككل شعوراً غامضاً أو واضحاً، من خلال تجارب مختلفة. ومن أقوى تلك التجارب، إن لم تكن أقوىها، تجربة الدولة. إن كلفة المجتمع تتحدد وتظهر أشد ما يمكن عندما يؤلف بأفراده وجماعاته جسماً سياسياً مستقلاً، فمن الطبيعي أن يكون النظر إلى المجتمع من وجهة نظر الدولة خاضعاً لفكرة الكل ومقتضياتها. ولكن الأسبقية التي تنشأ في هذه الحالة هي أسبقية وظائفية فقط، وليست أسبقية مطلقة. إن وظيفة الدولة كمجتمع سياسي مستقل أن تؤكد وجود أجزاء المجتمع في كل مستقل، ونسبتهم إلى كل مستقل، وقيمتهم بارتباطهم بكل مستقل، وسلامتهم بانتظامهم في كل مستقل، ولكن هذه الوظيفة ليس من شأنها أن تؤكد أسبقية مطلقة للسياسي على سائر النشاطات الإنسانية. القوة السياسية في المجتمع ليست أعلى من سائر القوى الإنسانية، قوة المعرفة وقوة الفن وقوة العمل والانتاج وقوة الضمير وسواها، إلا من حيث تنظيمها لها وتوفير الإطار العام لتحركها. وفيما عدا ذلك، لا يبعد أن تكون القوة السياسية أدنى من غيرها تعبيراً عن أصالة وعظمة التجربة الإنسانية في العالم. إن وظيفة الدولة كقطاع عام أن تهتم بمصلحة الكل وبالمصالح المشتركة لأجزائه. ولكن ليس من شأن هذه الوظيفة أن تمهد أو أن تبرر الغناء القطاع العام للقطاع الخاص في المجتمع أو محاصرته في أضيق نطاق ممكن. فالقطاع العام الذي يمثل الكل ليس بالضرورة أفعل وأفضل من القطاع الخاص الذي يمثل الأجزاء. وعليه، لا يجوز لمصلحة

المجتمع الانساني، تحميل فكرة أسبقية الكل على الأجزاء في فلسفة العلاقة بين الدولة والمجتمع أكثر مما تتحمل حقاً.

فالنظام الكلي يتطرق في النظر إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع، من زاوية الكل الذي تمثله الدولة، إلى حد دولة المجتمع وإعطاء هيمنة امبريالية للسياسي أو بالحري للسياسي - العقائدي، على سائر القوى والنشاطات الإنسانية. ويدعم وجهة نظره هذه بطموح يعلنه بأشكال مختلفة، وهو ما يمكن تسميته طموح الوحدة والقوة. ولكن ما هي الوحدة التي يسعى النظام الكلي إلى تحقيقها؟ إنها وحدة التماثل والمتماثلين، لا وحدة التنوع والمختلفين، وحدة اختزال الكثرة، لا وحدة استيعابها وتنظيمها. وما هي القوة التي يسعى النظام الكلي إلى تأمينها؟ إنها قوة مؤسسات الدولة وأجهزتها، لا قوة أفراد الشعب، كأفراد وكشعب، قوة الجماعة الحاكمة الصارمة، لا قوة المواطنين المندفعين بثقة لتحسين قدراتهم وحظوظهم في الحياة. من هذه الزاوية، يبدو منطقياً أن يكون النظام الكلي نظاماً مغلقاً على نفسه، مكتفياً بنفسه، ناقلاً فكرة العناية الإلهية والاتكال على الله على مستوى الدولة، مشجعاً لثقافة المذبة والدعاية المنظمة، حاذقاً في استخدام أساليب الضغط والترهيب والترغيب، حازماً في منع أو تحييد كل أشكال المعارضة ومتقناً لاستغلال فكرة العدو وعملائه.

إننا نعلم أن كل واحد من عناصر هذا التصور الاجمالي لنمط النظام الكلي يستدعي شرحاً مطوّلاً، غير أنه في استطاعتنا اكتناؤه مدلولات تلك العناصر بطريقة أخرى، لا تقل فائدة عن الشرح المطول، وهي طريقة التبيين بالضد والنقيض. وقد أشرنا سابقاً إلى أن نقيض النظام الكلي هو النظام المنكمش، وإنّ ضده هو النظام المنفتح. وذكرنا أن نمط النظام المنكمش لا يلهم أحداً في هذا العصر. وعليه، فإننا نرى أن إظهار الخصائص الرئيسية لنمط النظام المنفتح يكفينا لبلوغ المراد.

الخاصة الأساسية للنظام السياسي المنفتح هي السعي إلى توسيع نطاق القطاع العام، على أساس جدلية منفتحة بين القطاع العام والقطاع الخاص، ضمن الحدود والصلاحيات الملزمة لماهية السياسة. ويعني ذلك أن النظام المنفتح يريد للدولة حقوقاً كاملة، ولكن في نطاقها كدولة، ويريد أن تقوم بواجباتها كاملة بحسب ما يقتضي الحفاظ على سلامة المجتمع وتقدمه. فالدولة هي الدولة، وليست الدين، ولا الفن، ولا المعرفة، ولا ما شابه من النشاطات الإنسانية. سلطتها إذاً محددة ومحصورة بماهيتها. فلا شأن للدولة في قضايا الاعتقاد والفن والمعرفة إلّا من حيث انعكاسها على النظام العام في المجتمع. ولا علاقة للحكام بقضايا الاعتقاد والمعرفة والفن، إلّا من جهة مسؤوليتهم عن النظام العام في المجتمع. الحاكم لا يحق له بوصفه حاكماً أن يصدر أحكاماً اعتقادية أو فنية أو فلسفية أو علمية. وليس الحكم الذي يحق له إصداره في نطاق عمله كحاكم، أعلى أو أدنى - في الفضل والشرف - من الحكم الذي يحق للمؤمن في مجال الإيمان، وللفيلسوف في مجال الفلسفة، وللعالم في مجال العلم، وللفنان في مجال الفن. هاتان الحقيقتان يحاول النظام السياسي المنفتح أن يسير في

ضوئهما، متجنباً الانحراف والوقوع في امبريالية السياسة، وهي في الحقيقة شديدة الجاذبية،
قوة الاغراء، حتى في المجتمع الذي يتيح لجميع قوى الانسان أن تنشط وتزدهر.

وسائر الخصائص التي يتميز بها النظام المفتوح هي، بمعنى ما، وجوه أو جوانب أو
نتائج لهذه الخاصة الأساسية. فالنظام المفتوح يعطي اعتبار الكل، وما يستتبعه هذا الاعتبار
من وحدة وقوة، كل ما يجب له. ولكنه لا يذهب إلى طمس فردية الأفراد، وإلى حجب المبادرة
الفردية، وإلى خنق الحرية الفردية على صعيدي التفكير والعمل. بين الكل والأجزاء جدلية
تبادلية يحترمها النظام المفتوح، ويحاول أن ينميها لمصلحة المجتمع كله. فالاهتمام بالكل لا
يقتضي أن يكون الحاكم وحده حراً، والمحكومون في الأغلال. ولا يستلزم أن يكون الفرد
مواطناً صالحاً، ولا شيء غير ذلك. الفرد مواطن من جهة انتماؤه إلى الدولة. ولكن هذه
الجهة ليست الجهة الوحيدة في وجوده. ولذلك لا يجب النظام المفتوح طغيان المواطنة، أي
اختصار وجود الفرد بعضويته في الدولة، وإنما يجب المواطنة الكاملة التي لا يشوبها طغيان.

ومن البديهي، بعد ذلك، أن يقوم النظام المفتوح على إباحة النشاط السياسي لجميع
المواطنين. فالمواطنون جميعاً مسؤولون عن الخير المشترك والمصالح المشتركة. ولا يتميز القطاع
العام عن القطاع الخاص، على صعيد هذه المسؤولية، إلا بالحق في الأمر والتطبيق. فالتفكير
في الخير المشترك والمصالح المشتركة، بصورة حرة وعلنية، مباح لكل من يشعر بالقدرة عليه،
وذلك ضمن أصول وقواعد معينة. أما نقل التفكير في الخير المشترك والمصالح المشتركة إلى
حيز التنفيذ الذي يلزم الجميع، فإنه عائد للحاكم وحده. ومن هنا، تحويل النظام المفتوح
للمعركة على الحكم، وعلى نظام الحكم، إلى معركة علنية وسلمية بين المواطنين وتنظيماتهم
السياسية، في شكل معركة مضبوطة بقواعد محددة بين أهل الحكم وأهل المعارضة. وقد
ينجم عن هذا التحويل شيء من عدم الاستقرار، أو شيء من الاضطراب. ولكن ذلك يبقى
أفضل من المؤامرة والفتنة، والقهر والخوف. الثقة صفة من الصفات الأساسية للحياة
السياسية في الدولة المفتوحة. وهي صفة لطيفة تُغرس في النفوس بالتربية والممارسة.

النشاط السياسي رأي وعمل. وإباحته لجميع المواطنين تعني التسليم بالأمر الطبيعي في
المجتمعات السياسية، وهو تعدد الآراء السياسية، الذي هو وجه من وجوه التعدد العقائدي
في المجتمع. ونستطيع ترجمة هذا المعنى نفسه بالقول بأن الدولة المفتوحة هي الدولة الحرة،
وهي دولة الحرية العقائدية. إنها دولة حرة، لا بمعنى أنها لا تخضع لدولة أخرى وحسب،
ولأنها بمعنى أنها لا تخضع لعقيدة تستخدمها كأداة لها، أيضاً. وهي دولة الحرية العقائدية، لا
بمعنى أنها تترك للمواطنين أن يختاروا معتقداتهم السياسية وغير السياسية وحسب، وإنما بمعنى
أنها لا تقبل سيطرة عقيدة كلية على القطاع العام، أيضاً. الدولة المفتوحة لا ترى إلى الخير
والحقيقة من خلال عبودية الأذهان، فهي لا تخشى تعارض العقول، واختلاف الآراء، بل
ترى فيهما علامة على حسن سياستها وسبيلاً إلى مزيد من الخير والحقيقة.

إلا أنها، في احترامها لفردية الأفراد ونشاطهم الحر، فكراً وعملاً، لا تنسى لحظة

واحدة أنها هي المسؤولة عن وضع ثروة المجتمع في خدمة المجتمع، وعن تأمين العدالة الاجتماعية، وعن تأمين الخدمات العامة، وعن توظيف قسم من الثروة العامة في مجالات البحث والانتاج التي تعود على المجتمع بالنفع والازدهار. الدولة المفتوحة ليست منسحبة من التفاعل مع المجتمع ومشكلاته وحاجاته، وليست فارضة وصاية كاملة على المجتمع. ليست دولة طفولية، وليست دولة متجبرة. إنها تطمح إلى أن تكون دولة راشدة. والدولة الراشدة تعرف كيف تضطلع بمسؤوليتها في قيادة المجتمع وانماؤه، وكيف تنشئ المؤسسات والأجهزة لبلوغ أغراضها بالضغط على القطاع الخاص أو بالتعاون معه، بحسب إمكانياتها ومقتضيات المرحلة التاريخية التي هي فيها.

٧ - الفلسفة ضد النظام الكلي

نخلص من هذا العرض الموجز لنمط النظام المفتوح، في مقابل نمط النظام الكلي، إلى جملة نتائج حول العلاقة بين الفلسفة والسياسة، نختم بها هذه الدراسة.

من الواضح أن الفلسفة، الحريصة على حريتها وفاعليتها المستقلة، لا تؤيد النظام الكلي. وذلك، على الأقل، لسببين عامين: الأول، هو أنه لا يفسح في المجال الثقافي الذي يشكله لدور خاص للفلسفة؛ والثاني، هو أنه يقوم على تفسير خاطيء لنطاق سلطة الدولة في المجتمع. ولنشرح هذين السببين، باستعادة بعض ما قلناه سابقاً.

يكرس النظام الكلي سيطرة عقيدة كلية على جميع مجالاته وصُعدّه، والعقيدة الكلية تطرح تصوراتها عن الانسان والعالم؛ عما هو كائن وعما يجب أن يكون، بكيفية قطعية ونهائية، وتفرض قبولها كحقائق ثابتة، يمكن شرحها، وأحياناً تأويلها، ولكن لا يمكن الشك في صحتها، وانطلاقاً من هنا، لا تقبل أن يحتفظ العقل الفلسفي بحريته في البحث عن الحقيقة، وأن يطرح مناهج ومذاهب تتفق وتعاليمها، وقد لا تتفق. فبالنسبة إليها، الفلسفة المقبولة، إذا كان ثمة مجال لقبول الفلسفة، هي الفلسفة التي تؤيد تعاليمها وتدعمها بالحجة والبرهان. وهذا يعني أن النظام الكلي يتعاطى مع الفلسفة على قاعدة أن الفلسفة خاضعة للعقيدة وخادمة لها. وهذه القاعدة هي بالضبط ما ترفضه الفلسفة اليوم، كما رفضت بالأمس القاعدة القائلة بأن الفلسفة خادمة للأهوت أو للشرعية. ففي مجال البحث عن الحقيقة، والخير والواجب، تنطلق الفلسفة من أنه مجال مفتوح لكل قوى المعرفة في الانسان، وفي طليعتها العقل بوظائفه المختلفة، ولا يقتضي تنظيم المشاركة فيه اعتماد منطق الخضوع والاختضاع. فكما يحق للعقيدة، كلية أو غير كلية، أن تطرح تصوراتها على أذهان الناس وأفئدتهم، يحق للفلسفة أن تطرح تصوراتها أمام عقولهم وإرادتهم العاقلة، دون استئذان من سلطة عقائدية أو سياسية. إذ لا سلطة على العقل سوى سلطة العقل نفسه.

وإذا أمعنا النظر في دوافع الموقف العدائي الذي يقفه النظام الكلي من الفلسفة، فإننا نجد أن أقواها وأشدّها حساسية يتعلّق بنطاق السياسة والدولة في المجتمع. فالنظام الكلي يريد، عن طريق فرض عقيدة كلية، بسط سلطة الدولة على جميع قوى الإنسان في المجتمع.

أي أنه يريد تحويل سلطة الدولة من سلطة محدودة النطاق إلى سلطة غير محدودة النطاق. وهذا التحويل ينزع عن سلطة الدولة الصفة الشرعية التي تتمتع بها بحسب طبيعتها، ويضيف عليها صفة السيطرة التسلطية التي هي لب الجور في العلاقات الاجتماعية. فإذا كانت العقيدة الكلية ترى سبيلاً إلى تسوية هذا التحويل، فالفلسفة ترى فيه خطأ فادحاً وخطراً جسيماً على كرامة الإنسان ومصلحة المجتمع الإنساني. ولذلك لا تستطيع النظر بعين الارتياح إلى ما يمكن تسميته سياسة تسييس كل شيء في المجتمع واخضاعه لسلطة الدولة، أي، عملياً، لسلطة الحكام المؤتمنين على سلطة الدولة. فالخلاف من هذه الجهة بين النظام الكلي والفلسفة هو خلاف سياسي في الصميم. والسبب الأول لتفضيل الفلسفة للنظام المفتوح يعود لكونه ينبنى على التفسير السليم لعلاقة الدولة والمجتمع.

وبما أن النظام المفتوح يحقق الفكرة الفلسفية السليمة عن علاقة الدولة بالمجتمع وقوى الإنسان في المجتمع، فإنه لا يخشى على نفسه من الفلسفة، ومن أن تحتل مكانة خاصة في المجال الثقافي الذي يتشكل فيه. ففي النظام المفتوح لا تعرف الحياة السياسية التصلب، ولا تهوى الرتابة. مشكلاتها متجددة على الدوام، ضمن نظام الحكم القائم، وحول نظام الحكم الأنسب. ومن واجب الفلسفة أن تساعد النظام المفتوح، بفاعليتها التحليلية والنقدية، على معالجة مشكلاته، ما تعلق منها بنظام الحكم القائم، وما تعلق بنظام الحكم الأنسب. وعندما تقوم الفلسفة بهذا الواجب، لا تقوم بأكثر من تطوير الثقافة السياسية السائدة في المجتمع تطويراً عقلانياً. وعن طريق هذا التطوير تتوخى إعلاء سلطان العقل في الحياة السياسية والاقتراب ما أمكن من مثال الوحدة بين الفلسفة والسياسة.

ومن أجل أن يتم التفاعل بين الفلسفة والسياسة في الدولة المفتوحة على أفضل وجه، لا بد من أن تفسح الدولة في نظامها التربوي لتعليم الفلسفة على أوسع نطاق، ومن أن تشجع على قيام الجمعيات الفلسفية وعلى انتشار الكتابات الفلسفية على اختلاف أنواعها. كما أنه لا بدّ للفلسفة من أن تمارس فعلها بثقة وأصالة، في مواجهة قوى اللاعقل وعبودية الأذهان ومجابهتها.

وبهذه الفكرة نختم هذا الاسهام في نقد النظام الكلي، آمليين أن يكون مساعداً على الخروج من مسالكه، أو تنبيهاً لتجنب الانخراط فيها.

الفصل الثالث

الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر

أ. محمود أمين العالم (*)

أولاً: مدخل عام

كانت الفلسفة منطلقي الأول إلى النقد الأدبي. كنت مهموماً بالبحث في مفهوم الضرورة متجلباً في مختلف التعبيرات الانسانية، سواء أكانت إنتاجاً علمياً في مجال الطبيعة أو المجتمع أو النفس، أم كانت إنتاجاً ابداعياً في مجال الفكر أو الأدب أو الفن.

وكان مفهوم الضرورة ينحل في ذهني في مفهوم الشكل أو الصورة التي يتخذها هذا التعبير أو ذاك، أو بتعبير آخر، ينحل في العلاقات الكلية التي توحد بين عناصر جزئية متناثرة مستقلة، توحيداً حميماً متصلاً وإن تنوعت مظاهره، سواء أكانت هذه المظاهر قانوناً علمياً، أم قاعدة موضوعية، أم نسقاً فكرياً، أم معادلة رياضية، أم قياساً منطقياً أم بنية أدبية أو فنية.

على أن جهدي توقف عند بحث في مفهوم المصادفة في الفيزياء الحديثة. ولم يتح لي أن أواصل المسيرة البحثية إلى غير ذلك من المجالات العلمية الأخرى، لملاسات عملية لا محل لذكرها هنا. وإن يكن قد أتيح لي ذلك الأمر بشكل عام - لا يرقى إلى مستوى البحث المنهجي الدقيق - في مجال الأدب. وهكذا كان ما يشبه انقطاعي - إلى حد ما - للنقد الأدبي. على أني كنت أحس طوال ممارستي النقدية أنني أواصل منطلقي الفلسفي الأول وإن اقتصر على مجال محدود خاص هو البحث عن مفهوم الضرورة وحدودها وآلياتها في الإبداع الأدبي. لست أقصد من هذا الاستعانة الواعية المقصودة برؤية فلسفية معينة في الممارسة النقدية، وإنما

(*) باحث وفيلسوف عربي (جمهورية مصر العربية)؛ مجلة «قضايا فكرية».

أقصد ما وراء هذه الممارسة النقدية من جذور معرفية (ابستمولوجية) وايدولوجية هي التي كانت تحدد التوجهات المنهجية في هذه الممارسة. بتعبير آخر، كان النقد الأدبي هو في ذاته، تنظيراً أو تطبيقاً، ممارسة فلسفية. والقضية ليست قضية شخصية، بل أزعج أن النقد الأدبي باختلاف اتجاهاته ومدارسه هو امتداد تطبيقي للفلسفة، بمستوى أو بآخر، في مجال محدد هو مجال الإبداع الأدبي، أي هو إنتاج نظري مادته وموضوعه وقائع الابداع الأدبي.

فإذا كانت الفلسفة بمعناها العام هي محاولة للكشف عن القوانين الكلية في الوجود الطبيعي والانساني بشكل عام، فإن النقد الأدبي هو محاولة كذلك - وبخاصة في جانبه النظري - للكشف عن القوانين الكلية في التعبير الأدبي بشكل خاص. إنه امتداد تطبيقي تخصصي لفرع من فروع الفلسفة هو علم الجمال. وهو بحث عن العام في الخاص أو هو اكتشاف لخصوصيات العام في واقع خاص هو واقع التعبير الأدبي، وهو في هذا ينطلق من جذور معرفية وايدولوجية هي التي تحدد مناهجه ونتائج النظرية والتطبيقية على السواء.

ولهذا كان من الطبيعي أن يرتبط موقف أفلاطون من الشعر بفلسفته العامة، وأن يصدر مفهومه للمحاكاة من العلاقة داخل هذه الفلسفة بين المثال والظلال وظلال الظلال. وكان من الطبيعي كذلك أن يختلف معه أرسطو حول هذا المفهوم باختلاف فلسفته الموضوعية عن فلسفة أفلاطون المثالية.

وفي الفلسفة العربية الاسلامية القديمة كان للشعر خاصة نظرية متكاملة داخل النسق العام لهذه الفلسفة وخصوصاً عند الفارابي وابن سينا وابن رشد^(١). ولم يقف الأمر عند ترجمة كتاب الشعر لأرسطو أو تلخيصه ومعالجة بعض موضوعاته تحليلاً وتفسيراً، بل كانت لهم اجتهاداتهم النظرية الخاصة. حقاً، لقد فصلوا بين النقد النظري والنقد العملي ووقفوا عند حدود النقد النظري واقتصروا فيه على النظر في الشعر والخطابة. وأقاموا نظرتهم هذا على رؤيتهم العقلية العامة. فجعلوا الشعر قياساً من أقيسة المنطق الخمسة. وهو أدنى الأقيسة التي يتصدّرها البرهان، ولهذا حاولوا أن يستخلصوا القوانين الكلية للشعر «مطلقاً» بين الأمم عامة، وربطوا بين الشعر والمعرفة، وإن يكن مصدر الشعر قوة حسية من قوى العقل هي قوة المخيلة، مما يجعل المعرفة الشعرية عندهم لا تبلغ مرتبة اليقين ولا ينطبق عليها الحكم بالصدق أو الكذب، فهي معرفة تخيلية يتدخل العقل لضبطها وتقييدها.

ولقد قال هؤلاء الفلاسفة بنظرية المحاكاة ولكنهم عبّروا عنها على نحو يختلف عن المفهوم الأفلاطوني وإن كان تطويراً للمفهوم الأرسطي. فالمحاكاة عندهم ليست تقليداً للقائم أو الممكن، إنما هي نوع من التشبيه والاستعارة. ولهذا فالتعابير الشعرية من هذه الزاوية هي تعابير «كاذبة بالكل» على حد تعبير الفارابي، لا بالمعنى الأخلاقي وإنما بالمعنى التخيلي أي عدم المطابقة الحرفية. والشعر عند هؤلاء الفلاسفة عمل تخيلي غائي محرك مؤثر في المتلقي

(١) استفدنا في هذه الفقرة كلها من: ألفت الروبي، «نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين: من الكندي حتى ابن رشد»، (أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية البنات، ١٩٨٢).

ودافع للسلوك المحقق للسعادة . ولهذا فهو ليس خارج المدينة الفاضلة بل هو جزء من تعاليمها . وهو يحمل صفتين ، صفة المتعة واللذة ، وهو من هذه الناحية يعتبر لعباً ، وصفة النفع والفائدة ، أي هو لذة نافعة . ولقد ميزوا بين الشعر والخطابة على أساس التخيل الذي هو الصفة الأولى للشعر ، إلى جانب صفة أخرى هي الوزن الذي يعدُّ بعداً من أبعاد التخيل . وقد قارنوا في عملية التخيل بين التشبيه والاستعارة في الشعر وهما أساس المحاكاة ، وبين الاستقراء والتمثيل أساس الخطاب البرهاني . وربطوا بين الموسيقى والمعنى والانفعالات في الشعر ، رغم قولهم باستقلال كل منها في البنية الشعرية . وقد لا نستطيع أن نتبين تأثيرات مباشرة صريحة لنظريات هؤلاء الفلاسفة حول الشعر على النقاد والبلاغيين العرب ، وإن كنا نجد بعض أوجه التشابه والتماثل في بعض الأقوال والأحكام النقدية والبلاغية . على أننا قد نتبين هذا التأثير بشكل محدد عند حازم القرطاجني الذي استفاد من نظرية الشعر الأرسطية في نظريته البلاغية ، ويكاد أن يكون - كما يقول د . عبدالرحمن بدوي - صاحب أول محاولة عربية في علم الجمال^(٢) .

على أننا لو ألقينا نظرة عامة سريعة على النقد العربي القديم وتحوله إلى علم للبلاغة سنجد جذوراً ابستمولوجية وفلسفية واضحة ، هي ثمرة الخبرة الحيوية والاجتماعية والأدبية العربية الخاصة ، فضلاً عن تأثيرات بعض الترجمات الفلسفية اليونانية ، في مجال الشعر والخطابة خاصة .

ومن التعسف أن نسعى إلى إيجاد أساس واحد لدى النقاد والبلاغيين العرب لمواقفهم النقدية والبلاغية . فهناك في الحقيقة أكثر من مدرسة وأكثر من موقف . ولعلنا نجد سمة عامة هي السمة التجزيئية في النظر إلى العمل الأدبي . وإن وجدنا بعض شذرات وإشارات إلى النظرة الكلية . وإلى جانب هذا قد نجد حرصاً على المعيار الأخلاقي النفعي في الحكم الأدبي ، كما نجد كذلك رفضاً لهذا المعيار الأخلاقي النفعي . وقد نجد اهتماماً بالمعنى - وبالمعنى العقلي خاصة - في الأدب ، أكثر من الاهتمام باللفظ ، على حين قد نجد كذلك اهتماماً باللفظ أكثر من الاهتمام بالمعنى . وقد نجد حرصاً على التوازن بين اللفظ والمعنى ، أو ارتفاعاً من اللفظ إلى القول بالنظم أو نظام التعبير واتخاذاً أساساً للحكم على المعنى والقيمة . وقد نجد تأكيداً للقيمة المعرفية للأدب كما نجد رفضاً لهذا والتأكيد على القيمة الشكلية الجمالية الخالصة . وقد نجد رؤية نقدية تقوم على مفهوم للزمن يجعل من الماضي معياراً للجودة ، كما نجد مفهوماً مناقضاً يجعل الجودة فوق التحديد الزمني . وقد نجد أساساً شبه بيولوجي يربط بين الحكم الجمالي والتشبيه الانساني . فالهيئة الإنسانية هي مصدر التقويم الجمالي الأدبي ؛ فالانسجام والتناسق والتوازن أو التكامل بين الروح والجسد هي بعض عناصر جمال الهيئة الإنسانية وهي كذلك عناصر جمال التعبير الأدبي . والجمال الأدبي قد يكون مصدره

(٢) عبدالرحمن بدوي ، حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة (القاهرة: [د.ن.] ،

(١٩٦١) ، ص ٦ .

الفصاحة الظاهرة المباشرة عند ناقد، وقد يكون مصدره عند ناقد أو بلاغي آخر هو المعنى الثاني الخبيء لا المعنى الأول الظاهر، أو هو القيمة الوسط بين التلميح والتصريح^(٣). وتبرز هذه الأحكام النظرية النقدية والبلاغية في التطبيقات والممارسات النقدية المختلفة.

هذه بعض الأسس التي نتيبها في الأحكام النقدية والبلاغية القديمة والتي تختلف من ناقد إلى آخر ومن بلاغي إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية وثقافية إلى مرحلة تاريخية وثقافية أخرى. ولهذا قد يكون من التعسف تعميم الحكم على قيم التعبير الأدبي العربي القديم والقول بأن السيادة فيه كانت للفظ على حساب المعنى، أو للسجع الرتيب الزخرفي على حساب الفكر العقلاني، اللهم إلا إذا وقفنا عند كاتب بعينه أو لحظة محددة في التاريخ الأدبي والاجتماعي.

والواقع أن الخطاب الأدبي العربي القديم والحديث، سواء الابداعي منه أم النقدي، لا يزال يحتاج إلى دراسة واجتهاد لتحديد جذوره ودلالاته الاستمولوجية والايديولوجية في مراحل التاريخ والاجتماعية المختلفة.

وما أكثر ما نجد في الدراسات الأوروبية عامة من عناية خاصة بتحديد الدلالات الفلسفية العامة للأعمال الأدبية والنقدية، بردها إلى النظريات الفلسفية المختلفة مثل النظرية الجمالية عند كانط، أو النظرية الواقعية التاريخية عند هيغل أو الحداثة عند كروتشي وبرغسون أو المادية الجدلية أو النفسية أو البيولوجية أو الوجودية أو النقدية (مدرسة فرانكفورت) أو الوضعية أو الشكلية والألسنية البنيوية إلى غير ذلك. وهناك مدرسة تبرز هذه الأيام هي الهيرمنيوطيقا - رغم جذورها القديمة التي تعود إلى القرن التاسع عشر أو إلى ما قبل ذلك - لتجعل من مهمتها الأساسية تفسير النصوص وكشف دلالاتها الفلسفية في علاقتها بالذات صاحبة النص، أو المفسرة للنص. ويمتد مفهوم النص في هذه المدرسة ليشمل النص الديني والنص التاريخي والنص العلمي والنص الأدبي والنص الفني والنص النقدي والنص الفلسفي، إلى غير ذلك^(٤).

على أننا نعتقد - في حدود علمنا - أنه لا توجد حتى اليوم في الدراسات الأوروبية دراسة شاملة للنقد الأدبي الأوروبي عامة تكشف جذوره الاستمولوجية والفلسفية. حقاً إننا نجد - كما أشرنا - العديد من الدراسات التي تشير إلى الدلالات الفلسفية العامة لهذه المدرسة النقدية أو تلك، وقد نجد بداية اهتمام بما يسمى بنقد أو ما وراء النقد (Métacriticism)؛

(٣) استفدنا في هذه الفقرة كلها من: محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٥)؛ توفيق الزبيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي (تونس: مطبوعات سراش للنشر، ١٩٨٥)، و

[Abdel Fattah Kilitau], «Sur le métalanguage métaphorique des poéticiens arabes», *Poétique* (Paris), (avril 1979).

(٤) لعل من أواخر الكتب المعبرة عن هذا الاتجاه كتاب لعدد من المفكرين بعنوان:

Le Texte comme objet philosophique (Paris: Institut catholique, 1987).

ولكننا لا نكاد نعثر على تلك الدراسة الشاملة للجذور الاستعمارية والفلسفية للنقد الأدبي عامة في مدارسه المختلفة.

ولسنا نزعم أننا نقوم بهذه المحاولة في هذه الدراسة. وإنما حسبنا أن نقدم مدخلاً تخطيطياً عاماً نأمل أن يكون تمهيداً لمثل تلك المحاولة فيما يتعلق بالنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر خاصة.

ولسنا نغالي أو نتجنى إن قلنا إن مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر - عامة - هي أصداء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم استعمارية وايدولوجيات. على أن هذا القول لا يعني - كما يسارع البعض إلى الزعم - أن هذه التيارات النقدية العربية ليست إلا تيارات وافدة مستوردة، مستجلبية ومفروضة فرضاً على واقعنا الأدبي الخاص. ولعل هذا يدفعنا إلى معالجة سريعة لحقيقة قضية التأثير والتأثر - إن التأثير بتيار فكري أو أدبي أوروبي لا يعني غربته عن واقع خبرتنا الحية، أو غربتنا نحن عن واقعنا بوقوعنا تحت تأثير هذا التيار أو ذاك إلا إذا كان استنساخاً بليداً وتقليداً أعمى وتكراراً مسطحاً، التأثير بفكر أجنبي أياً كان، لا يمكن أن يتحقق ويتحول إلى بنية فكرية محلية وطنية، ما لم يكن في الواقع المحلي الوطني من المعطيات الموضوعية ما يتيح لهذا التأثير أن يتبين ويتحقق ويتشرب. ولهذا قد نختلف مع عبدالله العروي مثلاً عندما نسب نماذج للفكر الديني والسياسي والتقني في الفكر العربي الحديث إلى بنية اجتماعية خارجية أوروبية أساساً. لا شك في التأثير الأوروبي، ولكن الاقتصار على هذا يعني إغفال أثر البنية المحلية الخاصة التي سمحت بهذا التأثير بل وأتاحت له التبين والتحقيق والانتشار. وفضلاً عن هذا، فما أكثر الأفكار الأوروبية التي يتم التأثر بها، بتمثلها نقداً وتكيفاً وتعديلاً بما يتلاءم واحتياجات الواقع الوطني الخاص.

وليست هذه من ناحية أخرى دعوة إلى الاكتفاء بالتأثر بالآخر الأوروبي وقفل باب الاجتهاد والإبداع الخاص. وإنما هي محاولة لتحديد معنى تأثرنا بالأفكار الأوروبية وحدوده. إن التيارات النقدية العربية عامة كما ذكرت هي أصداء لتيارات نقدية في الفكر الأوروبي، إلا أنها في الحقيقة إلى جانب ذلك تعبير عن وقائع ومعطيات تاريخية اجتماعية موضوعية عربية.

وليست التأثيرات الأوروبية سواء في الفكر عامة أم الفكر النقدي خاصة إلا نتيجة للترابط والتداخل والتفاعل بين صراعاتنا السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والأوضاع الاستعمارية العدوانية السائدة في العصر الذي نعيش فيه، فضلاً عن طبيعة التوازن بين القوى المتصارعة الداخلية والخارجية المختلفة.

والنقد الأدبي العربي الحديث منذ مطلع القرن العشرين حتى اليوم، رغم ما نتبين فيه من تأثيرات أوروبية، وبسبب هذه التأثيرات، يكاد يرتبط بمختلف ظواهر الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري طوال هذا التاريخ. بل نقول إنه في اتجاهاته المختلفة أحد التجليات البارزة للفكر النظري العربي الحديث عامة.

وإذا كنا نتبين في مجال الفكر محاولات منذ أواخر القرن التاسع عشر خاصة، لبلورة بعض الاتجاهات الفكرية مثل السلفية والقومية والليبرالية والعلمية والوضعية تعبيراً عن أوضاع وملابسات سياسية واجتماعية مختلفة، فإن النقد الأدبي قد حمل كذلك ولا يزال يحمل قسماً بعض هذه التيارات الفكرية الأولى، والتي لا تزال تواصل حياتها في واقعنا الاجتماعي والثقافي عامة.

في البداية، كانت المرحلة هي مرحلة التعرف على الذات القومية، وتحديدتها وبلورتها في مواجهة السيطرة العثمانية من ناحية، والتدخل الغربي من ناحية ثانية، والتخلف الاجتماعي والتمزق القومي من ناحية ثالثة. وكما راح الفكر النظري السياسي يبحث عن هويته الذاتية والاجتماعية والقومية، راح النقد الأدبي كذلك، يبحث عن معالم هذه الهوية ومعاييرها وشرائطها في الأدب الذي أخذ يبرز في هذه المرحلة تعبيراً عنها. وهكذا كانت النشأة الأولى للنقد الأدبي العربي الحديث مرتبطة بالحركة الفكرية العامة التي كانت تمتحن القيم والتصورات القديمة، وتبحث لنفسها عن ملامح وقيم وتصورات «قديمة - جديدة»، تتلاءم مع ذاتها، وتتلاءم مع احتياجات مجتمعتها، وتتلاءم مع ضرورات عصرها وخصائصه. كانت الملامح الأولى لأسئلة النقد الأدبي العربي الحديث هي ذاتها ملامح الأسئلة الإشكالية لعصر النهضة، وإن اتخذت سمات أدبية، ونستطيع أن نحدد هذه الملامح الأولى لهذه الأسئلة في الملاح الثلاثة الآتية:

١ - ما العمل؟ القطيعة مع التراث ارتباطاً بالعصر؟ أم التجديد ارتباطاً بالتراث؟ أم العودة الكاملة إلى التراث والقطيعة مع العصر؟ أم التوفيقية بين هذا وذاك؟ وهكذا تصبح كلمة الإحياء، هذه الكلمة التوفيقية، هي الرمز والمفتاح لتلك المرحلة كلها، حيث لا إحياء، بل تقليد باسم التجديد وتجديد في إطار التقليد. ولكن مع هذا تبرز اتجاهات للتمرد وللقطيعة مع التقليد تطلعاً للتجديد، ولكن بغير قطيعة. مجرد توفيقية جديدة أكثر حيوية وتفتحاً!

٢ - بروز الأنا، الأنا الذاتي والأنا الاجتماعي والأنا القومي والأنا الوطني، يطرق أبواب الواقع السياسي والاجتماعي وكذلك الواقع الأدبي والنقدي متسائلاً عن مكانته في المجتمع وفي العصر، متردداً بين القديم والجديد، بين الأنا والآخر، بين الداخل والخارج.

٣ - يأخذ الأدب إبداعاً ونقداً في الخروج من الفصاحة اللغوية، والزخرف الشكلي اللفظي، إلى التعبير الوجداني الذاتي، الشخصي والوطني والقومي، أي يخرج إلى مجال البحث والتساؤل والقلق، والتمرد. «يخرج إلى» أو «يخرج على» ولكنه في الحقيقة «يدخل في»، أي يبحث عن الخارج في الداخل، في أعماق الذات، أو يقف بين الداخل والخارج.

لعلنا نلمح هذه الارهاصات الأولى للحركة النقدية بخاصة منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر عند قسطاكي حمصي في كتابه منهل الرواد (١٩٠٧) أو قبل ذلك في فلسفة

البلاغة لجبر شموط (١٨٩٩) أو في كتابات الشيخ حسين المرصفي ثم بعد ذلك في كتابات شبلي شميل وفرح انطون وأمين الريحاني والمنفلوطي ونجيب حداد ومحمد المويلحي وجورجي زيدان وعشرات غيرهم. إلا أن البلورة النقدية النظرية الحقيقية لم تتحقق إلا في مدرسة الديوان أو ما يمكن أن نسميها بشكل عام المدرسة الوجدانية.

ثانياً: المدرسة الوجدانية

الوجدان كلمة غنية في اللغة العربية تجمع بين مفهومين هما الوجود والوجد، ولهذا تكاد تقترب من المعنى البرغسوني للحدس لا بالمعنى الديكارتي ذي البعد العقلائي. إنها المعرفة التي تتحقق بها علاقة حميمة بالشيء. وهي تجمع بين إدراك الوجود والاندماج الانفعالي العاطفي فيه، مما يجعل من هذا الإدراك ادراكاً جَوَانِيّاً. ولهذا يصدق د. عثمان أمين في تسميته لفلسفة العقاد عامة - الذي نعهده رائد هذه المدرسة النقدية - الفلسفة الجوانية. على أن هذه المدرسة النقدية الوجدانية أو الجوانية، لا تقف عند حدود الكتاين اللذين أصدرهما العقاد والمازني تحت عنوان الديوان، أو كتابات العقاد والمازني اللاحقة في مجال النقد الأدبي عامة، تنظيراً وتطبيقاً. وإنما تمتد لتشمل كتابات عبدالرحمن شكري وجبران خليل جبران وخليل مطران والغربال لميخائيل نعيمة، وتمتد حتى تشمل كذلك - في تقديري - الكتابات النقدية المرتبطة بمدرسة أبولو الشعرية، بل تمتد لتشمل كذلك التطبيقات المختلفة لعلم النفس على الدراسات الأدبية سواء عند العقاد نفسه أم عند أحمد محمد خلف الله في كتابه من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، أو عند محمد النويهي في كتابه عن أبي نواس أو عند دراسات الشيخ أمين الخولي البلاغية، أو عند عز الدين اسماعيل في تطبيقاته النقدية النفسية، أو عند مصطفى سويف في دراسته النفسية العلمية لظاهرة الإبداع الشعري، أو في التطبيقات الدقيقة لعلم النفس على الآثار الأدبية في دراسات مصطفى سويف ومصري حنورة ويحيى الرخاوي وغيرهم. ورغم الاختلاف بين هذه المعالجات النقدية والدراسات العلمية، سواء من حيث المنهج أم من حيث المستوى أم من حيث الدلالة الفلسفية، إلا أنها جميعاً تعكف على دراسة الأدب وتقويمه من زاوية مدى تعبيره عن نفسية مبدعة، أو تحليل عناصره ومعطياته الداخلية في ذاتها أو في ارتباطها بمبدعها من زاوية مناهج ونتائج علم النفس تدقيقاً، أو بالخبرة النفسية عامة. ولهذا فإن بعضها قد يخرج عن حدود النقد الأدبي إلى حدود علم النفس الأدبي. ولكنها مع هذا تمثل جميعاً هذا الاهتمام بالوجدان النفسي الذاتي في التعبير الأدبي سواء عاجلته معالجة وجدانية انطباعية، أم تحليلية عقلانية عامة أم علمية مدققة بحسب مناهج ونتائج محددة.

وقد يكون هناك ما يجمع بين هذه الدراسات والمعالجات رغم اختلاف مناهجها - في أسسها وجذورها الاستمولوجية والفلسفية العميقة - إلا أن اختبار هذا الفرض، يحتم الدراسة التحليلية التفصيلية لهذه الدراسات والمعالجات النقدية والعلمية المختلفة مما لا تسمح به هذه الدراسة المحدودة. ولهذا سنقتصر هنا على تحديد معالم هذه المدرسة الوجدانية أو

الجوانية في أول تعبير نظري لها في «الديوان» وعند العقاد بوجه خاص.

نقرأ في مدخل الجزء الأول من كتاب الديوان الفقرة التالية:

«وأجز ما نصف به عملنا - إن أفلحنا فيه - انه إقامة حد بين عهدين، لم يبق ما يسوغ اتصالهما، والاختلاط بينهما». إنها إذاً نقلة نظرية أو قطيعة ابستمولوجية، لو صح التعبير، بين مرحلتين في النقد الأدبي. أما مضمون هذه النقطة الجديدة فتلخصها الفقرة التالية «وأقرب ما نُمِيز به مذهبنا انه مذهب إنساني، مصري، عربي، إنساني لأنه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصاً من تقليد الصناعة المشوهة، ولأنه ثمرة لقاح الفرائح الإنسانية ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة، ومصري لأن دعائه مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية، وعربي لأن لغته عربية. فهو بهذه المثابة أتم نهضة أدبية ظهرت في لغة العرب منذ وجدت»^(٥).

من المقتطفات السابقة نستطيع أن نتيين النقاط التالية:

١ - تأكيد القطيعة مع ما سبق من فكر نظري أو على حد تعبير ميخائيل نعيمة في الغربال هو يعلق على الديوان: «إن مصر تصفي اليوم حسابها مع ماضيها»^(٦).

٢ - تأكيد الرؤية الكلية. فهي ليست قطيعة جزئية أو إجرائية عملية، بل ترتبط بموقف شامل، يجمع بين المصرية والعربية والانسانية. ولكن المهم هنا هو كلية «الرؤية» المذهبية النظرية.

٣ - تأكيد الذاتية النفسية للأدب لصدوره عن طبع لا عن صنعة، مع التأكيد على الانسانية الشاملة لهذه الذاتية، لا من حيث وحدتها الوجدانية فحسب، بل من حيث التفاعل واللقاح المشترك بين النفوس جميعاً.

٤ - تأكيد الخصوصية المصرية كأثر من آثار الحياة المعاشة، والخصوصية العربية كأثر من آثار اللغة، والعمومية الانسانية كأثر من آثار الوجدان المشترك والتلاحق الثقافي.

ومن هذه النقاط يتضح لنا ما سبق أن أشرنا إليه من ارتباط حركة النقد الأدبي الحديث منذ نشأتها الأولى بالتطور الفكري والاجتماعي والقومي العام، وبروز الأنا الذاتي والاجتماعي والقومي في خضم صراع بين التراث والتجديد، وفي إطار عصر إنساني جديد.

ولم يكن من المصادفة أن يصدر الجزء الأول من الديوان عام ١٩٢١، أي بعد اندلاع ثورة عام ١٩١٩. والواقع أنه رغم فشل هذه الثورة في تحقيق أهدافها التحررية الوطنية والديمقراطية، إلا أنها زلزلت كثيراً من القيم والتصورات وفجرت حركات سياسية واقتصادية وفكرية وأدبية وفنية عديدة. ولهذا يمكن القول بأن مدرسة العقاد الوجدانية أو الجوانية كانت

(٥) عباس محمود العقاد وإبراهيم عبدالقادر المازني، الديوان في النقد والأدب، ط ٢، ج ٢ (القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٢١)، ج ١.

(٦) ميخائيل نعيمة، الغربال: مجموعة مقالات نقدية، سلسلة المطبوعات، ٣ (مصر: المطبعة العصرية، ١٩٢٣)، ص ٢٠٦.

تعبيراً عن هذه الثورة في النقد الأدبي، ولعلها، كما سوف نرى، قد عبّرت كذلك عن فشلها، وبخاصة عندما انتقلت من التنظير إلى الممارسة والتطبيق.

والواقع أن جوهر التنظير النقدي عند العقاد هو القطيعة مع التقليد والتجريد الخطابي والتقارير الوعظي والقيود المعوقة للحركة الحية عامة، سواء أكانت حركة علمية أم حركة فكرية أم حركة ابداعية أدبية. أو بتعبير آخر، إن جوهر التنظير الجديد عند العقاد هو الحرية النابعة من أعماق الذات الإنسانية، أي هو التحقق الذاتي الحرّ فعلاً وتعبيراً. ولهذا فهو يعرف الجمال لا بالتناسب في العلاقات بين عناصر، وإنما يعرفه بالحرية. إن هناك قيوداً وقوانين ضرورية تسيطر على كل شيء، وبمقدار التحرر ذاتياً من هذه الضرورة، يتحقق الجمال. فالشكل في الأدب هو انتظام وضرورة، ولكن الأدب الحق هو الذي يختار الأشكال التي تعبر عن معاشة حية وتساعد على تحرير المعنى وإبرازه، لا طمسه أو تقييده.

ولهذا فعلينا، في الأدب، أن نبحث عن الجمال في معانيه ودلالاته الباطنة التي يعبر عنها، ويحررها ويخرج بها من التحميم الضيق لقوالب الأشياء الساكنة إلى حرية الانسان.

وعن مفهوم الحرية هذا في فلسفته الجمالية يصدر مفهوم الذاتية والحيوية والفردية والوجدانية كقيم أساسية في كل أدب حقيقي. فأدبٌ خالٍ من الإحساس بذاتية صاحبه وشخصيته ليس أدباً. فالمهم في الأدب ليس البحث عما يقال وإنما عَمَّن قال «فالكلام جزء من الانسان وإذا أحببت أن تفهم الكلمة فافهم المتكلم». ولهذا فالأدب عنده هو صورة نفس صاحبه، وتاريخ حياته الباطنة. ومهمة الناقد أن يبحث عن الأديب في أدبه وأن يستخرج صورته النفسية الحية من أدبه. فالأدب الحق هو التعبير عن الذات الإنسانية لا في عموميتها وإنما في خصوصيتها المشخصة الحية. ليس معنى هذا الانعكاف على المهوم الذاتية الخاصة في الأدب، وإنما اكتشاف الخواص الذاتية الشخصية الحية في كل ما يتناوله الأديب من موضوعات ذاتية أو اجتماعية أو تتعلق بالطبيعة الخارجية والخبرات الانسانية عامة. ولهذا كان رأيه في التشبيه والاستعارة بأنها لا يعبران عن مشابهة حسية بين ظاهرة وأخرى وإنما تصوير الشيء بالتعبير عن أثره في النفس^(٧).

ومن هذا المنظار كانت معركته الحادة مع الشاعر أحمد شوقي خاصة، واتهامه شاعرية هذا الشاعر بالسطحية والتقديرية والصنعة والخطابية غير النابعة من أعماق نفسية صادقة أو خبرة شخصية حية. وكان نقده هذا في الحقيقة نقداً لمفهوم عام للأدب أكثر منه نقداً موجهاً بشكل خاص لأحمد شوقي. ووراء هذا النقد كانت تكمن هذه الجذور الاستمولوجية والفلسفية المتمثلة في القطيعة مع الماضي. ومع القيود، كما تتمثل في مفاهيم المعاشة الحية الذاتية، والفردية، والشخصية، والطبع والحيوية، فضلاً عن المفهوم العام للحرية سواء أكانت ذاتية أم سياسية أم اجتماعية أم تعبيرية.

(٧) العقاد والمازني، المصدر نفسه.

ولا شك أنّ هذه المفاهيم كانت مرتبطة بمعطيات ومواقف صراعية واستقلالية يحتدم بها الواقع المصري في السنوات العشرين الأولى من هذا القرن في مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية. كما كانت تغذيها تأثيرات لفلسفات مختلفة كالفلسفة التطورية التي كان يبشر بها شبلي شميل، فضلاً عن مختلف الفلسفات ومذاهب النقد الأوروبية الحديثة وبخاصة تلك التي تتركز في الجانب الفردي والذاتي والنفسي والحيوي عامة.

لقد كانت هذه المفاهيم تسيطر على فكر العقاد النقدي النظري. إلا أنه في التطبيق كان يتجه في كثير من الأحيان إلى ما يناقضها منذ البداية، أي منذ كتاباته الأولى في الديوان. فقد كان يستعين بكل المناهج التي أعلن القطيعة معها، كالتحليل المعنوي العقلي للشعر أو التقويم البلاغي اللفظي، أو التمسك بالمعايير الشكلية من عروض وقافية، أو محاكمة للشعر على أساس نظرية الإحالة المنطقية، أو نظرية السرقات الأدبية أو المطابقة مع المعلومات التاريخية ومنطق الوقائع الخارجية إلى غير ذلك. بل لقد انعكس هذا التطبيق في إبداعه الأدبي الشعري نفسه الذي كان يغلب عليه الطابع الفكري المجرد كما انعكس في موقفه الحاد ضد حركة التجديد الشعري في الخمسينات والستينات باسم القيم التقليدية. وهكذا قام نوع من الفصام أو الازدواجية بين دعوته النقدية النظرية إلى الحرية والحيوية الذاتية وبين ممارساته النقدية والابداعية ومواقفه العملية التي اتسمت بالتمسك بالقيود الشكلية ومعارضة التجديد وسيادة المنطق الصوري في التقويم الأدبي، على أن الجانب الوجداني الذاتي ظل رغم هذا، الطابع الغالب على أحكامه الأدبية عامة.

وهكذا لم تتحقق القطيعة الاستمولوجية والفلسفية بين النقد الوجداني والنقد التقليدي، بل وقفت مدرسة الديوان الوجدانية عند ثنائية توفيقية قلقة بين القطيعة مع الماضي والتمسك به، بين الحيوية الذاتية والصورة المنطقية، بين التجديد والتقليد. ولعل هذا معنى من معاني تعبير هذه المدرسة النقدية، منذ بدايتها، عن ثورة عام ١٩١٩ وعن فشل هذه الثورة في الوقت نفسه.

ثالثاً: مدرسة الذوق الفني

لعل طه حسين هو أبرز معبر عن هذه المدرسة النقدية التي لا تقف عند كتابات طه حسين وإنما تمتد إلى العديد من النقاد والباحثين وبخاصة إلى الجامعيين منهم. وقد لا يختلف طه حسين عن العقاد من حيث جوهر موقفهما الايديولوجي، فكلاهما يصدران عن رؤية ليبرالية إصلاحية، وكلاهما يمثلان صعود الأنا الذاتي والأنا الاجتماعي والأنا القومي في مواجهة الماضي التقليدي و«الآخر» الأوروبي وفي احتضان لهما في الوقت نفسه. ولكن لعل فكر طه حسين أن يكون معبراً عن شريحة فكرية أكثر عقلانية وعلمانية وأشد تفتحاً ديمقراطياً من فكر العقاد. وقد نتبين هذا في موقفهما من النقد الأدبي. فهما يلتقيان - في تقديري - في التوفيقية بين الجانب الوجداني والجانب العقلاني في تقويم الأدب، على أنه إذا كانت توفيقية العقاد يسودها الجانب الوجداني، فإن توفيقية طه حسين يسودها الجانب العقلاني. إن النقد

عند طه حسين ومدرسته عامة، هو نقد فني علمي، وذوقي تأثيري انطباعي في وقت واحد. وإن جنح أكثر إلى الجانب العقلاني العلمي. ولهذا قد تتسم مدرسة طه حسين بأنها أقرب إلى الدراسة الأدبية منها إلى النقد الأدبي.

لقد بدأ طه حسين نشاطه النقدي متأثراً بالنقد اللغوي والمعنوي التقليدي، ثم سرعان ما تحول عنه في رسالته الجامعية الأولى التي كرّسها لدراسة أبي العلاء المعري، متبنياً منهج الحتم التاريخي والطبيعي عند تين (Taine) خاصة، مخضعاً العمل الأدبي للبحث عن عوامله وعلله الطبيعية والاجتماعية. ولكن سرعان ما يخرج على هذا المنهج منتقداً إياه في دراسته الأولى عن الشعر الجاهلي، محاولاً الجمع بين منهج البحث العلمي ومنهج الذوق كأساسين لمنهج النقد الأدبي. على أننا في هذا الكتاب لا نجد امتزاجاً وتناسجاً بين هذين المنهجين يوحدهما في منهج جمالي واحد، وإنما نتبين سيادة منهج التحليل العقلي في دراسته الأدبية مستعيناً إلى ذلك بالمذهب الديكارتي في الشك المنهجي، إلى جانب سيادة النهج الذوقي والتأثيري أو الانطباعي في مجال التطبيق النقدي، وإن امتلأ هذا المنهج الذوقي نفسه بظلال من منهجه التحليلي العقلاني. ورغم التأثير الصريح للمنهج الديكارتي العقلاني، فإنني أكاد استشعر، بل أتبين، استمرار المنهج التاريخي الطبيعي، رغم نقده له وتحليله عنه. فجوهر هذا المنهج الذي تبناه عن «تين» هو محاولة تقريب الدراسة الأدبية والنقد الأدبي من المنهج العلمي، بل علمنة النقد والدراسة الأدبية، لا تأثراً بمناهج العلوم الطبيعية فحسب، بل بمنهج «علم الحياة» (البيولوجي) ونظرية التطور خصوصاً وما كشفتته من قوانين موضوعية في المملكة الحيوانية بمعناها العام. وأزعم أن هذه النظرة إلى الحتمية الطبيعية والتاريخية، أو ما يمكن أن نسميه بسيادة قانون الضرورة بين الواقع الموضوعي والتعبير الأدبي ظل جذراً راسخاً في النظر النقدي عند طه حسين، وإن اتخذ مستويات أخف حدة، وأشد مرونة وأكثر حرية من استخدامه الأول لها في رسالته الجامعية عن أبي العلاء المعري. ولهذا أرى أن المنهج الديكارتي العقلاني الشكّي كان مجرد المنهج الاجرائي الذي تبناه طه حسين في دراسته الأدبية، أما مفهوم الضرورة والحتمية التاريخية والطبيعية فهو الجذر العميق لمدرسته الأدبية عامة، سواء في الجانب الدراسي أم الجانب النقدي. وقد أزعم كذلك أن هذا هو الجذر العميق لدراساته الأخرى التاريخية بخاصة، وإن كان الحديث عن هذا الأمر يخرج عن حدود دراستنا هذه.

على أننا نلاحظ هنا بشكل عابر أن منطلقاً فكرياً واحداً قد انتهى إلى موقفين مختلفين عند كل من العقاد وطه حسين. فلا شك أن نظرية التطور كانت من بين التأثيرات التي شكلت رؤيتهما الفكرية عامة. إلا أنها اتخذت عند العقاد مساراً يغلب عليه الطابع الحيوي الذاتي الفردي، واتخذت عند طه حسين مساراً يغلب عليه الطابع العقلي والعلمي.

ولعل هذا الجذر الفكري في رؤية طه حسين النقدية بوجه خاص هو الذي يفسر استخدامه الملتبس لمفهوم الصدق الفني كمعيار للتقويم النقدي.

فالصدق الفني عند طه حسين هو التعبير عن الاحساس الشخصي بلغة تلائم حياة

العصر والذوق السائد فيها «فالجمال الأدبي [كما يقول] يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة ومشاكلها»^(٨). ومفهوم الحياة عند طه حسين يختلف عن مفهوم الحياة الذي سبق أن عرضنا له عند العقاد. فالحياة عند طه حسين هي العصر، أي الحياة في التاريخ وليست مجرد الخبرة الإنسانية الحيّة، أي مجرد الحياة، كما هي في الرؤية العقادية^(٩). والصدق الفني عند طه حسين ليس صدقاً أخلاقياً وإنما هو صدق تعبيرى، هو حرية التعبير وحقيقته، هو «الحقيقة - الحياة» مرتبطة بـ «الحقيقة - التعبير - الحرية».

وإذا لم يكن الأدب صادقاً في تعبيره، فمعنى هذا أنه ليس حراً، وإنما تقيده التقاليد أو تقيده القيم الأخلاقية أو القيم الدينية السائدة، ويصطنع بسبب هذا مشاعر وأحاسيس لا تعبر بصدق عن الحقيقة. وليس معنى هذا أن طه حسين كان ضد الأخلاق أو الدين السائدين، وإنما كان ضد المعوقات التي تعوق حرية التعبير الصادق عن الحقيقة المعاشة. ولهذا فالحرية دليل الصدق الفني وهذا الصدق تعبير عن الحرية.

وإذا كان الجمال عند العقاد هو الحرية، فإن الحرية عند طه حسين هي الصدق الذي يفضي بدوره إلى الجمال الفني من حيث إنه تعبير عن صدق شعوري متلائم مع حقيقة، أي مع بيئة وعصر.

هل يقترب هذا المفهوم للصدق الفني من المحاكاة اليونانية سواء عند أفلاطون أم عند أرسطو؟ الحق، إن الصدق الفني عند طه حسين لا يعبر عن محاكاة، وليس مجرد صدق اجتماعي تاريخي، وإنما هو أساساً صدق شعوري وإن ارتبط بالضرورة بواقع تاريخي حي. ولهذا فهو صدق فني وليس مجرد صدق كمحاكاة لما في النفس أو لما في الواقع الخارجي. ولعلنا نتبين هذا في قوله عن أبي نواس «فلم يكن أبو نواس مؤثراً للصدق لأنه صدق، لم يكن واعظاً أو ناسكاً، وإنما كان شاعراً يصدق في شعره ويجب أن يتحدث إلى الناس بما يفهمونه، فينال موضع الإعجاب والفتنة. كان يحب الصدق حباً عملياً أو قل كان يحب الصدق حباً فنياً»^(١٠).

ولهذا فالصدق الفني هو ما يتركه في سامعه أو قارئه من انفعال بما يحمله من صور ودلالات عبر تركيبه الخاص. والكذب في الشعر بهذا المعنى هو صدق فني إذ استطاع أن يحقق هذا الانفعال، أي أن يحقق تصديقاً فنياً.

ولكن هل مجرد القول بفنية الصدق يجعلنا نمتلك معياراً للحكم النقدي؟ لا، بالطبع. والحق أن طه حسين أثار قضية الصدق الفني - وهي قضية مهمة - دون أن يقدم معياراً دقيقاً

(٨) طه حسين، حديث الأربعاء، ج ٣، الفصل الخاص بنقد الرافعي.

(٩) يقول العقاد في بعض شعره:

قالوا	الحياة	قشور	قلنا	فأين	الصميم
قالوا	شقاء	فقلنا	نعم	فأين	النعيم
إن	الحياة	حياة	ففارقوا	أو	أقيموا

(١٠) حسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٤.

إجرائياً للحكم بمقتضى هذا الصديق الفني. على أنه قدّم معياراً عاماً هو الذوق، ذوق الناقد المدرب المثقف. غير أنه استعان بهذا المعيار الذاتي الغامض في نقده الأدبي التطبيقي، أما في مجال الدراسات الأدبية، فقد استعان بالتحليل العقلاني بحثاً عن العلل والأسباب النفسية والبيئية والتاريخية والموضوعية عامة في تفسير الظواهر الأدبية وتقويمها كذلك. وهكذا يمكن القول بأن طه حسين كان عقلانياً ذا توجه تحليلي نفسي اجتماعي تاريخي في دراسته للأدب، وكان ذوقياً انطباعياً في ممارسته النقدية وإن اختلطت معالجته الذوقية الانطباعية بعناصر عقلانية تحليلية. على أنه كان يخرج في كثير من الأحيان عن هذين التوجهين مستعيناً ببعض المناهج التقليدية أو العلمية الخالصة، كوقوفه عند الألفاظ المفردة، أو التقويم اللغوي الخالص وتسليحه بالتفسير النفسي الخالص أو التفسير الاجتماعي الخالص، أو معالجته لمفهوم الصديق، لا كصديق فني وإنما كمطابقة وتناظر مع الواقع الفعلي، أو استعانتها بالتفسير الجغرافي، أو بالحكم الديني، أو عودته إلى بعض الأساليب الإجرائية القديمة مثل الموازنات والتفسير المعنوي والسرقات إلى غير ذلك^(١١). ولهذا يمكن القول بأن طه حسين رغم جذوره الفكرية المحددة التي تبرز في منهجه النقدي العام الذي يتراوح بين العقلانية والذوقية والانطباعية بشكل توفيق، ورغم أن السيادة كانت فيه للعقلانية، فإنه كان كذلك انتقائياً، وبخاصة في نقده التطبيقي.

وتمتد مدرسة طه حسين العقلانية الذوقية عند كثير من النقاد والدارسين وبخاصة من الجامعيين. ولعل أبرز هؤلاء هو محمد مندور. ويقسم بعض الباحثين^(١٢) مذهب مندور النقدي إلى مراحل ثلاث: المرحلة الذوقية والمرحلة التحليلية والمرحلة الأيديولوجية. ولكن في الحقيقة - رغم صحة التقسيم - أراه تقسيماً خارجياً لا يتعمق المفاهيم النظرية والاجرائية في خطاب مندور النقدي. ففي أعماق هذه المراحل الثلاث يسود - في تقديري - منهج واحد هو المنهج الذوقي الانطباعي، رغم ما قد ينجح أحياناً إلى الجانب الدراسي التحليلي أو إلى التقويم الأيديولوجي الاجتماعي. وهو في هذا قد يختلف عن طه حسين الذي كان يغلب على منهجه الطابع التحليلي العقلاني كما سبق أن أشرنا. ولعل هذا يعود إلى موقف كل منهما من العلم بشكل خاص. لقد كان فكر طه حسين كما أشرنا من قبل يركز على مفاهيم الحتمية التاريخية والطبيعية، وعلى العقلانية الديكارتية من الناحية الاجرائية، ويمنح نحو علمنة الدراسات الأدبية عامة. أما محمد مندور فكان يقف موقفاً متوازناً من العلم متأثراً في ذلك بفلسفة هنري بوانكاريه وبخاصة بكتابه قيمة العلم، وكان يرى أن العلم لا يقوم على أساس موضوعي وإنما على مواصفات نسبية، ولهذا فلا سبيل إلى معرفة الحقيقة علمياً. ويقول «إنني أنكر الإنكار كله أن يستطيع العلم أن يحل محل نفسي في إدراك حقائق الأشياء»، وكان يرفض أية محاولة لتطبيق العلم على الأدب ويقول «الذين يريدون فهم النفس البشرية بفضل نظريات علم النفس إنما

(١١) لعلنا نتيين هذا بوجه خاص في دراسته للمتنبي، وفي أغلب مقالات حديث الأربعاء، بخاصة المتعلقة بالأدب الحديث.

(١٢) بخاصة كتاب: محمد برادة، محمد مندور وتنظير النقد العربي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩).

يريدون تشريع فراشة بسكينة بصل^(١٣). ولا شك أن مندور كان محقاً في نقده للمغالاة في استخدام المناهج العلمية النفسية أو الاجتماعية في تحليل الأدب، فذلك يخرج بالأدب من مجال النقد الأدبي إلى مجال آخر، ولكنه باسم هذا النقد يكاد يصل إلى رفض الوعي النظري والإدراك العلمي لوقائع التعبير الأدبي. ولهذا كان يتخذ من الذوق فيصلاً أساساً في الحكم الأدبي، ولكنه ليس الذوق على إطلاقه، بل الذوق المعلل. ولهذا كان يتحدث عن الاستعانة بروح العلم لا بالعلم نفسه في المعالجة النقدية، وهذا ما كان يعود به - بشكل أو بآخر - إلى مستوى من العقلانية في الحكم النقدي.

على أنه ظل طوال حياته النقدية - رغم تنوع واختلاف مراحلها - متمسكاً بمبادئ مدرسة لانسون التي تقوم على المنهج التاريخي، لا التاريخي في تقديره، أي متابعة مختلف النصوص الأدبية في تسلسلها التاريخي لمعرفة خصائصها الذاتية والقيام بالدراسة المقارنة بين أساليبها المختلفة. ومندور يتسلح بهذا النهج في دراسته «للقند المنهجي عند العرب»، مؤكداً أن الذوق ينبغي أن يكون من مراجع الحكم النهائي في الأدب ونقده، كما يؤكد على ضرورة النظر في المراحل المختلفة للنقد وأساليب التعبير الأدبي لضمان سلامة الحكم النقدي. وهو يعرف النقد عامة بأنه دراسة النصوص والتميز بين الأساليب المختلفة^(١٤).

وفي كتابه الميزان الجديد يبرز مفهوم الشعر المهموس كميّار للحكم على الشعر، تأكيداً للمعيّار الذوقي والأسلوبي معاً. على أنه في دراسته الأدبية التي قام بها بعد عام ١٩٥٢ كان يغلب الطابع التحليلي العقلاني بشكل عام إلى جانب معياره الذوقي، وإن تخلّى عن مفهوم الشعر المهموس وأخذت تبرز الدلالة الاجتماعية والايديولوجية في تقويمه الأدبي. ولا شك أن بروز هذه الدلالة هو ثمرة لأمرين: الأول، هو انشغاله طوال عضويته في حزب الوفد من عام ١٩٤٤ حتى عام ١٩٥٢ بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية انشغالاً كان يغلب عليه الطابع الليبرالي الاصلاحى التقدمي بشكل عام. والأمر الثاني هو المناخ السياسي والاجتماعي العام الذي اشاعته ثورة عام ١٩٥٢.

وفي هذه المرحلة صاغ عبارة «النقد الايديولوجي» تمييزاً لمذهبه النقدي. ولا شك أن القول بالنقد الايديولوجي قد يعبر عن تمييز صحيح في النظرية والممارسة النقدية بين نقد يهتم بالدلالة الايديولوجية للأدب ونقد آخر لا يهتم بها، بل يطمسها ويتغافل عنها وينكرها إنكاراً اكتفاءً بالقيمة الجمالية الخالصة. ولكن هذه العبارة «النقد الايديولوجي» قد تخفي في الحقيقة أن كل عمل نقدي إنما يتضمن موقفاً ايديولوجياً وإن لم يعر صاحبه ذلك أو لم يقصده قصداً.

على أنه في هذه المرحلة الأخيرة من حياة مندور التي برزت فيها الدلالة الايديولوجية والاجتماعية للأدب في ممارساته النقدية، وأخذ يهتم فيها بما يسميه الوجدان الاجتماعي أو

(١٣) محمد مندور، الميزان الجديد، ص ١٩٢.

(١٤) مندور، النقد المنهجي عند العرب، «المقدمة».

الوجدان العام في مواجهة الوجدان الفردي أو الذاتي، لم يتخلَّ عن الاستعانة^(١٥) بالمعيار الذوقي في التقويم النقدي، بل أخذ في الوقت نفسه يستعين ببعض المفاهيم التي كان يرفضها في الماضي مثل مصطلحات العلوم النفسية والاجتماعية، ونظرية التطور، فضلاً عن تفسيره للشعر تفسيراً معنوياً خالصاً دون العناية بالتحليل والمقارنة بين الأساليب النصية، أو حتى تحليل النصوص والأساليب تحليلاً اجتماعياً أو ايديولوجياً معمقاً.

ولا شك أن لمدور قيمة تنويرية كبيرة في حياتنا الثقافية المعاصرة. ولكنه رغم ما أضافه من أبعاد اجتماعية في ممارساته النقدية في مرحلة ما بعد قيام ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، ورغم تطوره بشكل عام في مفاهيمه ومواقفه السياسية والاجتماعية عن مدرسة طه حسين، إلا أنه يعد امتداداً لإستمولوجياً وفلسفياً لهذه المدرسة في مجال النقد الأدبي سواء في ازدواجيتها الذوقية العقلانية، أم في انتقائيتها بشكل عام.

رابعاً: النظرية النقدية الاسلامية

قد لا تكون هذه النظرية أصداء مسموعة في الخطاب النقدي العربي الحديث والمعاصر. فليس لها تطبيقات ذات أثر أو أهمية، وتكاد تقتصر على التعبير النظري الخالص، اللهم إلا بعض تطبيقات هامشية أو أمثلة هنا أو هناك. ولهذا لم نطلق عليها اسم مدرسة واكتفينا باعتبارها النظري. ولكن قد تكون الأوضاع الراهنة في الوطن العربي الذي أخذت تسود فيه الاتجاهات السلفية الأصولية مؤذنة ببروزها في الأيام القادمة. ولهذا قد يكون من الضروري الإشارة إليها.

وتتمثل هذه النظرية في قيمة مثالية محددة ثابتة قَبْلِيّاً، هي الرؤية الاسلامية أو التصور الاسلامي كمعيار للحكم والتقويم الأدبي والفني عامة. ولعل من أوائل المبادرين إلى التعبير عن هذه النظرية سيد قطب، الذي بدأ شاعراً ناقداً من أنصار مدرسة العقاد وانتهى إلى قائد فكري بالغ التأثير في الحركة الاسلامية المتعصبة الراهنة. ومع هذا التطور في الموقع الفكري العام، تطور كذلك في موقعه النقدي الخاص. وهو في تقديري تطور له منطق الداخلي المتسق، فما أقرب المسافة بين الوجدانية أو الجوانية وبين الرؤية الدينية. ولعلنا نجد هذه الجذور في صورة مبكرة في كتاب سيد قطب التصوير الفني للقرآن (الصادر عام ١٩٤٥ عن دار المعارف المصرية). ففي استخلاصه الأخير لمنهج القرآن في التصوير يقول: «إن المعاني الذهنية والحالات المعنوية لم تستبدل بها صورٌ فحسب، ولكن اختيرت لها صور حية وقيست بمقاييس حية، ومرت خلال وسط حي»^(١٦). ثم يشير في الهامش إلى أن العقاد هو الذي وجهه إلى أفراد هذه السمة القرآنية بعد أن وردت في ثنايا الكتاب متفرقة.

(١٥) محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د.ت.])، ص ٢٢٨ -

٢٣٨.

(١٦) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ١٩٨.

ولعلنا نجد في هذا بالفعل امتداداً للمذهب العقادي في تفسير التشبيه والاستعارة، كما نجد هذا المفهوم متطوراً بعد ذلك في كتابات سيد قطب الأخيرة مرتبطاً ارتباطاً حمياً برؤيته الإسلامية للحياة والموقف منها. ففي كتابه في التاريخ: فكرة ومنهاج يقول: «إن النظرية الإسلامية لا تؤمن بسلبية الإنسان في هذه الأرض، ولا بضالة الدور الذي يؤديه في تطوير الحياة، ومن ثم فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي لا يهتف للكائن البشري بضعفه ونقصه وهبوطه، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياته بأطياف اللذائذ الحسية أو بالشهير الذي لا يخلف إلا القلق والحيرة والحسد والسلبية وإنما يهتف لهذا الكائن بأشواق الاستعلاء والكلافة ويملا فراغ حياته ومشاعره بالأهداف البشرية التي تُطوّر الحياة وترقيها، سواء في ضمير الفرد أو في واقع الجماعة»^(١٧). «والأدب والفن المنبثق من التصور الإسلامي أدب أو فن موجه بحكم أن الإسلام حركة تطوير مستمرة للحياة. فهو لا يرضى بالواقع في لحظة أو بجيل ولا يبرره أو يزينه لمجرد أنه واقع. فمهمته الرئيسية تغيير هذا الواقع وتحسينه والإيماء الدائم بالحركة الخالقة المنشئة لصور متجددة من الحياة، وقد يلتقي في هذا مع الأدب أو الفن الموجه، بالتفسير المادي للتاريخ. يلتقي معه لحظة ثم يفترقان»^(١٨). ونقطة الافتراق بالطبع هي قول المادية الجدلية بالصراع الطبقي، أما الإسلام فهو «لا يقيم حركته التطويرية على الحقد الطبقي بل على الرغبة في تكريم الإنسان ورفعته عن درك الخضوع للحاجة والضرورة وإطلاق إنسانيته المبدعة عن الانحصار في الطعام والشراب وجوعات الحسد على كل حال»^(١٩). والفن الإسلامي - كما يقول محمد قطب - ليس من الضروري هو الفن الذي يتحدث عن الإسلام «وإنما هو الفن الذي يرسم الوجود من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود» والواقعية الإسلامية كما يقول أيضاً «تصوّر الواقع الحادّث ولكنها تصوره مقيساً إلى ما ينبغي أن يكون عليه البشر في حياتهم السوية»^(٢٠).

ونلاحظ أن التصور الإسلامي للأدب والفن في منظور سيد قطب ومحمد قطب، لا يقف عند حدود التعبير عن الحياة بشكل حي مطلق، وإنما هو التعبير أساساً عما هو إيجابي فيها، بل عما ينبغي أن يكون فيها. ولهذا فهو بالضرورة دعوة توجيهية، بحسب تصور قبلي، مسبق، هو التصور الإسلامي. إنها إذاً تعبير عن رؤية مثالية من ناحية، ودعوة توجيهية قصّدية ذات منزع إرادي، من ناحية أخرى. والتصور الإسلامي للواقع الإنساني - كما يعبر عن ذلك عماد الدين خليل - يدين ما في هذا الواقع من توتر بين الإنسان والعالم، ويعمل على تحقيق التواء بينهما وخلق توتر آخر غير هذا التوتر البدائي الهدام، توتر من نوع جديد يخلقه «في أعماق المؤمنين» يدفعهم إلى أهداف وغايات بعيدة وإن تكن ذات مستويات ومراحل، البعض يكتفي فيها بمرحلة أولى، والبعض يتوقف عند منتصف الطريق، ولكن هناك من يستطيع أن يواصل السير إلى آفاق بعيدة، وهم «نفر معدود امتلكوا من التوتر أقصاه ومن الإرادة حداها الأعلى، ومن الشوق واليقين أعماقه». ومن ثم فإن الملا الأعلى قد استقبلهم - بعد رحلتهم المضنية - استقبال الأبطال، وألقى عليهم ربه نور وبركاته، وأظلمهم بظله ومسح على قلوبهم بيده... فجاء

(١٧) سيد قطب، في التاريخ... فكرة ومنهاج، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٧ - ١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨ - ١٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٠) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٦٢.

تعبيرهم الباطني والأدبي والفني روائع خالدة في بناء الحضارة الإسلامية^(٢١). ويشير كنهانج لهؤلاء إلى رابعة والغزالي والجيلاني والرومي. وبهذا يكاد يقترب مفهوم الأدب الإسلامي في أرقى مستواه من الأدب الصوفي، الذي يتحقق فيه الامتزاج والوثام بين الإنسان والعالم، دون أن يعني هذا إلغاء ذاتية الإنسان أو تغليب الجانب الروحي فيه على الجانب المادي، وإنما هو التوازن بين الجانبين، فالإسلام «يقدم مخططاته على أساس (هذا) التوازن»^(٢٢) والإسلام «بعقيدته وتنظيمه المعجزين هو القادر وحده على انقاذ الإنسان من محتته... وتوحيد كيانه»^(٢٣). ولهذا فهو يمتدح رواية السمان والخريف لنجيب محفوظ ويرى أنه أسهم في إبراز التجارب الانسانية السليمة كالعبث واللاجدوى والازدواج والهروب واليأس والقنوط، ولكنه حاول كذلك أن يضع البديل إزاء هذه المآسي، فجعل التصوف والرحيل والإرادة والأمل قيماً موجبة يستطيع الإنسان أن ينتصر بها على عذابه، وإن أخذ عليه أن بعض مواقف روايته من أدباء الغرب^(٢٤). وكما يسود مفهوم التوازن في التصور الإسلامي للأدب والفن، يسود هذا المفهوم كذلك في النقد الإسلامي، كما يقول عماد الدين خليل: «فالنقد الإسلامي لا يتشبه بموضوعية ما أنزل الله بها من سلطان، ولا يفقد في الوقت نفسه مقوماته الذاتية ومعاييرها المستقلة ويذوب في العمل الذي ينقده، لا هذا ولا ذاك. لا هو بالتجريد الرياضي الميت ولا بالذوبان الصوفي الهيمان... النقد هو موازنة فذة نادرة بين الذات والموضوع»^(٢٥). على أن الذي يحكمه في النهاية هو التصور الإسلامي للإنسان والكون. على أننا نلاحظ الاقتصار في النقد الإسلامي على المضمون العقيدي وحده، دون الاهتمام بالصياغة أو التقنية التعبيرية، بل إنه يدعو إلى قبول مختلف الأشكال والتقنيات النابعة من الخبرات الانسانية والأوروبية عامة. وهو لا يرفض من الأشكال والتقنيات «إلا ما ارتبطت بمضامينها وأصبح من الصعب فصل أحدها عن الآخر»^(٢٦). ونلاحظ اتساق هذا الموقف من الأشكال والتقنيات الأدبية والفنية مع موقف الفكر الإسلامي السلفي عامة من رفضه للفلسفات والنظريات العلمية والقيم الغربية عامة، وتقبله في الوقت نفسه للمناهج والأساليب التكنولوجية فحسب دون أسسها النظرية العلمية.

هذه هي الخطوط العامة للرؤية الإسلامية للأدب والنقد الأدبي كما يعبر عنها دعاء الحركة الإسلامية الجديدة، وهي كما أشرنا من قبل تركز على تصور مثالي قبلي ثابت يتسم بالشمول الكوني والتوازن القيمي أساساً، كما تركز على دعوى غائية إرادية لتحقيق هذا التصور تحقيقاً أدبياً، بصرف النظر عن الشكل الذي يمكن أن يتخذه، لكن بشرط ألا

(٢١) عماد الدين خليل، في النقد الإسلامي المعاصر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٢)، ص ٢٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤. انظر أيضاً: أحمد بسام ساعي، «النظرية الإسلامية في النقد الأدبي:

الواقع والحقيقة والفعل»، المسلم المعاصر، السنة ١١، العدد ٤١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤ - كانون الثاني/يناير ١٩٨٥).

يتناقض مع مضامينه النابعة من تصوره الديني . وعلى هذه المرتكزات يتأسس الحكم النقدي وهو حكم مضمون قيمى مثالى خالص .

خامساً: النظرية النقدية الوسطية

لعلنا نجد أصولاً حديثة لهذه المدرسة في كتاب التعادلية لتوفيق الحكيم وإن كانت تعود إلى أبعد وأعمق من هذا في تراثنا العربي الاسلامي عامة، كما نجدها كذلك في دعوة زكي نجيب محمود إلى فلسفة عربية تقوم على الثنائية كما عبر عن ذلك في كتابه تجديد الفكر العربي .

أما تعادلية توفيق الحكيم فهي تعبير عن علاقة دينامية بين طرفين متعارضين تسعى لتحقيق التوازن بينهما تجنباً لابتلاع أحدهما للآخر . وهي في الحقيقة علاقة توازنية مختلة إذ يطغى فيها بشكل عام الطرف المعنوي الروحي الوجداني على الطرف العقلي المادي .

على أن رؤية توفيق الحكيم هي رؤية عامة للحياة والفن ولا يجعل فيها سمة خاصة بالأدب العربي . ولكنها نابعة من رؤية ليبرالية اصلحية اجتماعية وإن اتخذت من الكون والتاريخ والأدب مسرحاً كلياً لها^(٢٧) .

أما زكي نجيب محمود فهو يجعل من الثنائية مبدأً راسخاً في ضمائرنا يشكل جوهر الفلسفة العربية عامة، بل تنبثق منه أحكامنا في مختلف الميادين^(٢٨) إنها الثنائية بين الخالق والمخلوق، بين الروح والمادة، بين العقل والجسم، بين المطلق والمتغير، بين السماء والأرض . وهو يؤكد هذه الثنائية في مجال الأدب والفن كذلك . فجمال الفن عند غيرنا كما يقول هو في تشكيل اللون أو تشكيل الصوت أو تشكيل الحجر، تشكيلات تمتع الحواس أولاً وقبل كل شيء آخر . . . أما الفن عندنا فهو في هندسة تشكيلاته . . . هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة^(٢٩)، أي أنه يجمع بين المتعة الحسية والذهنية . والروح العربية مهما غاصت في تفاصيل العالم الأرضي فهي تظل مشرّبة إلى الثابت الدائم الذي لا يتغير ولا يزول، وهي تفرق تفرقة واضحة بين عالمين: عالم الكائنات المتناهية في وجودها بمكان وزمان معينين، وعالم اللامتناهي الذي يتعالى عن أي صفة تحدد له مكاناً أو زماناً . . . إن الأرض عندنا أرض والسماء سماء ولا اختلاط بينهما ولا خلط^(٣٠) . على أنه سرعان ما ينتقد طغيان طرف من هذه الثنائية على طرف آخر في حياتنا الأدبية والفنية . «فالليار يهبط عليك من عل ولا ينبثق من طويتك، فكانت الأولوية في حياتنا الفنية كلها بشكل عام لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون .

(٢٧) انظر: محمود أمين العالم، توفيق الحكيم مفكراً وفناناً ([د.م.]: دار شهادى، ١٩٨٥)، الفصل الخاص بالتعادلية، ص ٧٥ وما بعدها .

(٢٨) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٢٧٤ .

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٨ .

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

فالرسوم أشكال هندسية والقصائد تفعيلات موزونة. وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعاً... وبيات الفن شكلاً بغير مضمون»^(٣١).

والغريب أن هذا الحكم بشائية الشكل والمضمون، وهذا النقد لطفيان الشكل في الفن، هو نقيض ما كان يدعو إليه زكي نجيب محمود، من قبل، من الشكلية والفنية الخالصة مما يجعله من أوائل الداعين إلى النظرة الوضعية والبنائية في الأدب والفن كما سوف نرى في فقرة لاحقة. ولكن لعل دراساتنا الأخيرة في مجال الفكر العربي الاسلامي قد عدلت من تلك الرؤية القديمة. ولكن تبقى على أية حال، رؤيته الوسطية الثنائية وتأكيده على الثنائية باعتبارها قلبية غريزية قومية (عربية) مما يوحد إستمولوجياً على الأقل بينه وبين النهج الاسلامي القبلي التوازي.

على أن أبرز المعبرين عن هذه الرؤية الوسطية في الأدب والنقد الأدبي هو عبد الحميد ابراهيم في كتابه الوسطية العربية. ففي هذا الكتاب الضخم ثلاثة فصول مكرسة للجمال والفن والأدب في ضوء فلسفته الوسطية العامة التي يعتبرها الفلسفة العربية الأصيلة التي تتجسد في القرآن الكريم والحكمة الدينية عامة، والسلوك الأخلاقي ورؤية الطبيعة والتاريخ فضلاً عن الأدب والفن. وتقوم هذه الوسطية على مفهوم التجاوز، لا التجاوز، بين المتناقضات. إنها الحد الأوسط لا بالمعنى الأرسطي، وإنما بالمعنى الذي يحتفظ فيه طرفان متناقضان بوجودهما معاً دون أن يلغي أحدهما الآخر. والنخلة عند عبد الحميد ابراهيم هي رمز هذه العلاقة التجاوزية. فهي «تقف شاخة توحى بالحياة، في وسط يوحى بالموت، وتضرب بجذورها في أعماق التربة، وترتفع في السماء وكأنها تبحث عن المطلق»^(٣٢).

وهذه الوسطية كما يقول عبد الحميد ابراهيم هي سمة للحضارة العربية الاسلامية وللتراث الشرقي والحضارة السامية عامة. وهو في الحقيقة يكاد يتبنى في هذا فلسفة شبنغلر التاريخية القائلة بأن لكل حضارة روحاً خاصة بها، بل هو يستفيد بشكل مباشر من منظور شبنغلر للحضارة العربية الاسلامية^(٣٣). على أن هذه الوسطية إلى جانب طبيعتها العربية، بل نزعتها السامية، تمتد بجذورها في تراث ديني «فهي تبت في نفوس أبنائها روح الأنبياء وحماسة القديسين وتضحية الشهداء، وتطعمهم بطابع السكينة الذي يحل الصراع أو الدفع بين الناس» بطريقة سليمة، ربما تكون نتائجها أضمن لسلامة الصحة النفسية والعلاقات الاجتماعية^(٣٤).

وهنا نلاحظ عمق الرابطة بين مفهوم الوسطية العربية والتصوير الاسلامي العام لدى أصحاب الدعوات الاسلامية الجديدة كما عرضنا في الفقرة السابقة.

والرؤية الجمالية العربية عند عبد الحميد ابراهيم «لا تقف دون الطبيعة وتحاكيها، بل تسمو

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٣٢) عبد الحميد ابراهيم، الوسطية العربية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص ٢٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

فوقها وتتطلع نحو المطلق. وهي جمالية تقوم على الحركة المغلقة بالسكون، ولا تصل إلى حد السكون الجامد ولا إلى حد القلق المرّضي، وهي جمالية تقوم على الوضوح والتمايز بين الأشياء، والألوان المتقابلة غير المتداخلة^(٣٥). وهو يطبق هذا المفهوم على الأدب فيرفض القول بالوحدة العضوية التي يعدّها نتيجة للتأثر بأرسطو وبالحضارة الأوروبية عامة. أما الحضارة العربية فلا يعرف أدبها هذه الوحدة العضوية التي تنصهر داخلها العناصر المختلفة، وإنما تعرف الوحدة التركيبية التي تحتفظ فيها العناصر بالاستقلال داخل الوحدة. فالطبيعة العربية تختلف عن الطبيعة اليونانية، لا تعرف التداخل ولا تعقيد الألوان ولا فناء بعض الأشياء في بعض. إنها تقدم الشيء ونقيضه دون أن يفنى أحدهما في الآخر^(٣٦). وهو يسعى لبيان هذا في الشعر العربي وفي القرآن وفي منهج التأليف الأدبي وفي الأدعية الماثورة وفي الأدب العربي المعاصر. ولكنه يؤكد أساساً في بنية المجتمع العربي نفسه «فالتركيب الاجتماعي عند العرب يختلف عنه عند الإغريق. فهو بسيط لا يعرف التعقيد ولا الطبقة. (وهو) يقوم أساساً على نظام القبيلة، التي يتساوى فيها الأفراد، فالكل فرد أو وحدة تتساوى أمام الحقوق والواجبات، والكل يعلو بعلو القبيلة. والكل يدافع عن القبيلة دون أن يفنى فيها، تماماً مثل حبات الرمل قد تتضام فيما بينها وتشكل كتياً عالياً، ولكنها لا تندمج ولا تفنى فلكل حبة استقلالها»^(٣٧).

ونستخلص من هذه الخطوط العامة للنظرية النقدية الوسطية، أنها أولاً مرتبطة بنظرية حضارية تجعل لكل حضارة سمات مطلقة خاصة، ولهذا فهي نظرية قومية سامية في جوهرها وليست نظرية عامة، وهي تركز على ثوابت قبلية جوهرية بخاصة في التكوين الحضاري. وهي ثانياً نظرية ذات بعد ديني أساسي في تكوينها النظري والقومي. وهي ثالثاً تتسم بالثنائية التجاورية بين العناصر المتناقضة المشكلة لموضوعاتها؛ بل بالتجاورية بشكل عام بين العناصر المكوّنة للعالم الطبيعي والاجتماعي والتعبيري، وتجمع بين التجاور والاستقلال والوحدة الخارجية، وتكاد بهذا أن تكون تعميماً مسطّحاً لخبرة اجتماعية وطبيعية مستمدة من العلاقات الاجتماعية القبلية والتضاريس الصحراوية. وهي في جوهرها تعبر عن رؤية توازنية غير صراعية تكاد توحد بينها وبين النظرية النقدية الإسلامية.

سادساً: المدرسة النقدية الجدلية

لعل هذه المدرسة من أبرز المدارس النقدية التي سادت خلال سنوات الخمسينات والستينات خاصة، وذلك في غمرة تصاعد المد النضالي الوطني والاجتماعي العربي. ورغم خفوت هذه المدرسة في السبعينات والثمانينات، إلا أنها في تقديري لا تزال تشكل أبرز الاتجاهات في النقد الأدبي العربي المعاصر سواء من الناحية النظرية الخالصة أم التطبيقية.

وإذا كانت النظرية الوسطية التي عرضنا لها في الفقرة السابقة تقول بالتجاورية بين

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٩ - ٤٥٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

العناصر التي تشكّل الظواهر عامة، والظاهرة الأدبية خاصة، فإنّ هذه المدرسة تقول بالتجاوزية بين عناصر هذه الظواهر، بل بين مختلف الظواهر الواقعية والتعبيرية بعضها البعض، بما يعني الطبيعة التفاعلية والتداخلية والصراعية بينها جميعاً، ومما يفضي باستمرار إلى قيم أكبر، أو بما يعني اتسامها جميعاً كذلك بالطبيعة التاريخية المحايثة الكامنة في صميم بنيتها وبنية ما بينها من علاقات، وهذا في تقديري هو معنى جدليتها.

ونستطيع أن نحدد هذا في مجال النقد الأدبي بأن نقول إنّ جوهر الدراسة النقدية الجدلية هو تأكيدها على العلاقة الموضوعية التفاعلية - تأثيراً وتأثراً - بين الواقع الاجتماعي الطبقي وبين الابداع الأدبي سواء من حيث مضمون الأدب أم من حيث شكله الفني، ثم حرصها على محاولة كشف البنى وآليات هذه العلاقة المضمونية - التشكيلية في تجلياتها وسياقاتها المختلفة الذاتية والاجتماعية والتاريخية عامة. حقاً أنها تقول بأولوية المضمون على التشكيل، إلا أنها لا تغفل عن الأثر الفعال للتشكيل في تحديد معالم المضمون، ولا تغفل عما بينهما من علاقة عضوية حميمة.

وإذا كانت هذه هي الدلالة النظرية العامة في تقديري لهذه المدرسة النقدية، فإنها قد تختلف في الممارسة التطبيقية من حيث مدى إدراك واكتشاف هذه العلاقة الجدلية بين مقومات العمل الأدبي وعناصره ودلالاته. ولهذا تتراوح الممارسة النقدية لهذه المدرسة في أغلب الأحيان بين نظرة آلية جامدة لهذه العلاقة تجعل من الأدب انعكاساً مباشراً واستنساخاً حرفياً للواقع الاجتماعي المحدّد، أو نظرة إنسانية عامة تجعل منه تعبيراً فضفاضاً دون دلالة اجتماعية محددة، أو نظرة ايديولوجية خالصة، تجعل منه مجرد نص دلالي، بصرف النظر عن قيمته التشكيلية الفنية، أو تمتلك النظرة الجدلية الصحيحة للعلاقة بين أدبية الأدب وواقعية الواقع بتأكيدها على خصوصية واستقلالية التعبير الأدبي دون أن تنفي معلوليته أو انعكاسه الابداعي غير المرآتي لواقع الخبرات الذاتية - الاجتماعية من ناحية، ودون أن تنفي من ناحية أخرى فاعليته المؤثرة في هذا الواقع، ودون أن تغفل من ناحية ثالثة قيمته الفنية في ارتباطه بهذه المعلولية وهذه الفاعلية.

ولعلنا نجد البدايات الأولى لهذه النظرية النقدية الجدلية في الثلاثينات وبداية الأربعينات في كتابات عصام حفني ناصف وسلامة موسى ومجلة الطليعة السورية وعمر فاخوري ومفيد الشوباشي ورثيف خوري وغير ذلك من الكتابات الرائدة، إلا أنها أخذت تنضج وتتلور مع الأربعينات والخمسينات والستينات مع تبلور النضال الوطني - الاجتماعي واحتدامه وبروز التنظيمات السياسية الثورية المختلفة.

وكان من أهم المعبرين عنها في هذه المرحلة مجلة الثقافة الجديدة اللبنانية وحسين مروة وعبدالرحمن الشرقاوي وعبدالرحمن الخميسي وعلي الراعي ولويس عوض ومحمد دكروب وصلاح حافظ وإبراهيم عبدالحليم وغيرهم. ولكن لعل كتاب في الثقافة المصرية لعبدالعظيم أنيس وكاتب هذه السطور الذي صدر في بيروت عام ١٩٥٥، أن يكون التعبير النظري

والتطبيقي الذي حدد معالم هذه المدرسة في تلك المرحلة. إلا أن هذه المدرسة استمرت بعد ذلك تعبر عن نفسها بمستويات مختلفة كذلك، تتراوح بين الرؤية التطبيقية المحددة والرؤية الانسانية الفضفاضة العامة، بين المعالجة المضمونية الخالصة والمعالجة الجدلية الصحيحة في كتابات أجيال جديدة مثل ابراهيم فتحي ونبيل سليمان وبنى العيد وفريدة النقاش ورضوى عاشور ومحمد كامل الخطيب ولطيفة الزيات وعبدالمحسن طه بدر والشاوي والعوفي وغالي شكري وشكري عياد ورجاء النقاش وصبري حافظ ومحمد حافظ دياب وغيرهم.

وقد لا نستطيع القول بأن كل هؤلاء النقاد الذين عبروا نظرياً أو تطبيقياً عن هذه النظرية بأشكال ومستويات مختلفة، ماركسيون، إلا أنهم جميعاً بشكل أو بآخر قد تأثروا بالماركسية واستلهموها في تصوراتهم وتطبيقاتهم النقدية، ولهذا فإن المادية الجدلية والتاريخية تعدّ الأساس المنهجي بشكل عام لهذه المدرسة النقدية. وقد تختلف وتنوع الجذور الاستمولوجية والفلسفية هؤلاء النقاد باختلاف وعيهم الاجتماعي وإدراكهم العلمي وكفاءتهم وخبرتهم الذاتية، إلا أن الجذور الاستمولوجية العامة لهذه المدرسة النقدية تتمثل في العلاقة التفاعلية الجدلية بين ثنائيات تفضي دائماً إلى وحدة قيمة جديدة تتجاوز هذه الثنائيات، بين المعنى والمبنى، بين المضمون والصياغة، بين الدلالة والتشكيل بين الواقع والقيمة، بين الآني والتاريخي، بين الجزئي والكلّي، بين الموضوعي والسياقي، بين المعرفي والإبداعي، بين الموضوعي والذاتي، بين التنوع والوحدة، بين النسبي والمطلق، بين هذه الثنائيات المتفاعلة المتداخلة وغيرها يتوتر ويرتعش الإبداع الأدبي؛ وعلى هذه الثنائيات، تركز المعالجة المنهجية في النقد الجدلي. وإذا كانت المدرسة الوجدانية والمدرسة الذوقية تتخذان من الذاتية مرتكزاً للحكم النقدي رغم العلاقة التوفيقية مع التحليل العقلاني، وإذا كانت النظرية الإسلامية والنظرية الوسطية تستندان إلى ثوابت مثالية قَبْلِيّة، فإن المدرسة الجدلية رغم استنادها إلى تلك الجذور الاستمولوجية والفلسفية عامة، لا تسعى وينبغي ألا تسعى إلى فرض هذه الجذور فرضاً على العمل الأدبي المدروس، وإلا وقعت في مثالية تتعارض مع فلسفتها نفسها، وإنما تسعى إلى اكتشاف آلياتها نفسها في قلب النص الأدبي، وفي علاقة هذا النص بسياقه التاريخي الأدبي والتاريخي الاجتماعي، وتقويم النص الأدبي في ضوء هذا كله.

ومن هنا يتضح المعنى الحقيقي لمفهوم الانعكاس الذي تقول به النظرية الجدلية، ولمفهوم الواقعية الذي تتبناه كذلك.

فالأدب كما تذهب هذه النظرية، وكما أشرنا من قبل، له أساسه المعرفي بمعلوليته للواقع الذاتي - الاجتماعي - التاريخي. فهو تعبير ذاتي عن خبرة موضوعية. ولكن هذا الانعكاس وهذا التعبير هما انعكاس وتعبير إبداعيان بالضرورة، وإلا فقد الأدب أدبيته وأصبح مجرد وثيقة معرفية اعلامية أو اجتماعية أو نفسية. والجذر المعرفي للأدب لا ينفي إبداعيته، وإبداعيته لا تطمس جذره المعرفي، وليس في الأمر ثنائية، بل وحدة متموضنة، تتمثل في وحدة الشكل والمضمون في بنية النص الأدبي. أما واقعية الأدب فلا تعني كذلك الدعوة إلى نص تقريرى أو خطابي أو تسجيلي متطابق مع مرجع موضوعي أو ذاتي، ولا تعني

الدعوة إلى نصّ تبشيري تحريضي توجيهي مباشر، ولا تعني الدعوة إلى نص متفائل بالضرورة أو متشائم بالضرورة، يعبر عما في الحياة من ايجابية فقط أو سلبية فقط، ولا تعني فرض شكل أو أسلوب محدد من أشكال وأساليب التعبير، وإنما الواقعية في المنظور الجدلي هي دلالة وقيمة كامتتان في بنية النص الأدبي، تعبّران عما في الواقع من صراعية وتاريخية متجهة متصاعدة متقدمة في اتجاهها العام. وهذه الدلالة والقيمة ليستا فقرة هنا أو فقرة هناك أو خاتمة أخيرة للنص الأدبي، وإنما هما المضمون العام للنص وليس مجرد فكرة في النص، وإنما هما أساساً أثره الموضوعي العام.

ولهذا فالالتزام في الأدب بحسب هذه النظرية، لا يتعلّق بموقف الأدب المنشئ للنص وإنما أساساً بالمضمون المتقدم الكامن في البنية الفنية للنص وليس المعنى الشعاري الهاتف، أو الزاعق كما يقال. على أن النظرية الجدلية لا تقصر أدبية الأدب على الأدب ذي المضمون التقدمي الواقعي وحده، وإنما تقوم وتقدّر مختلف الاجتهادات والابداعات الأدبية وإن وجدت في الأدب الواقعي عامة، أرفعّ التعبيرات الأدبية من حيث القيمة الفنية والدلالية.

وفي ضوء هذا كله تتحدد القسمات الأساسية لما يمكن أن نسميه النقد الجدلي. إنه أولاً - كما أشرنا من قبل - ليس بالنقد الايديولوجي، كما يشاع عادة، فكل نقد في إطار هذه النظرية يتضمن جذراً ايديولوجياً. ليس معنى هذا أن النظريات النقدية عامة تفرض ايديولوجياتها على النص الذي تنقده، وإنما بمعنى أن كل ممارسة نقدية تتضمن بالضرورة جذراً ابستمولوجياً وفلسفياً. والنظرية الجدلية لا تزعم - في تقديري - علميتها الكاملة، وهي تغرق بين الدراسة العلمية للأدب التي يمكن أن تحقق لنفسها العلمية، وبين النقد الأدبي الذي سيظل يحتفظ إلى حد كبير بهامش ايديولوجي مهما بذل من جهد للاقتراب من الموضوعية والعلمية، وذلك للبعد الداتي والموقف المتضمن بالضرورة في النقد الأدبي وبخاصة في جانبه التقويمي.

والنظرية الجدلية لا تدرس الأدب كوثيقة نفسية أو اجتماعية، وإنما - كما أشرت - كعمل ابداعي وكيان جمالي له خصوصيته التعبيرية وله دلالاته المؤثرة. وهو يحلّل البناء الداخلي للنص الأدبي في تشكيلاته ودلالاته الجزئية والعامة، ويسعى في الوقت نفسه لتحديد العلاقة بين هذا النص في سياق التاريخ الأدبي، وفي سياقه التاريخي والاجتماعي الخاص الذي نشأ فيه. إنه يدرس الخارج الاجتماعي والتاريخي والتراثي الأدبي في داخل النص من خلال البنية التشكيلية - المضمونية، وفي إطار هذا الخارج الاجتماعي - التاريخي التراثي كذلك. وهو لا يحلّل النص الأدبي في سكونيته، وإنما كبنية جمالية صراعية معبرة عما يحتدم به الواقع الاجتماعي من علاقات وقوى وقيم وتصورات مختلفة متمايزة وبالتالي متصارعة.

إلا أن هذه السمات النظرية العامة للنقد الجدلي التي قد نستخلصها من بعض وثائق النقد العربي المعاصر، قد لا نجد لها في التطبيق والممارسة على هذا المستوى النظري نفسه، فما أكثر ما يغلب عليها في التطبيق والممارسة الجنوح إلى الجانب الدلالي المضموني على حساب التحليل البنيوي الداخلي، أو إلى النظرة التجزئية المعزولة عن السياق العام أو في الجنوح إلى

رؤية ثنائية توفيقية بين المضمون والشكل، وبالتالي اختلال الأساس الجدلي في العلاقة بينهما. وما أكثر كذلك ما تفتقد النظرية الجدلية في التطبيق والممارسة العمليات التحليلية الإجرائية مما يجنب بها إلى أحكام تجريدية تفويجية أيديولوجية عامة دون سند موضوعي في النص نفسه. على أنه في السنوات الأخيرة برزت في النقد الجدلي عند بعض النقاد العرب اتجاهات نحو تنمية المناهج والعمليات التحليلية والإجرائية تأثراً في ذلك باتجاهين:

الاتجاه الأول هو المتمثل في البنيوية التكوينية التي تنسب إلى لوسيان غولدمان الذي يعد امتداداً للنقاد المجري جورج لوكاتش. ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه محمد بنيس ومحمد برادة وجابر عصفور. أما الاتجاه الثاني فهو المتمثل في منجزات المدرسة السوفياتية وبخاصة في أعمال باختين ولوثان. ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه يميني العيد وسيد البحراوي وأمينة رشيد.

على أن هذا لا يضيف جديداً إلى جوهر النظرية الجدلية، وإنما يعمق موضوعيتها بما يتضمن من إدراك أعمق وتقويم أقدر للنص الأدبي في بنيته الداخلية وسياقه الأدبي والاجتماعي والتاريخي. ورغم هذا لا يزال التفسير الاجتماعي المباشر هو الغالب في التطبيق عند بعض من يتبنون هذه النظرية الجدلية، ولهذا يظل كذلك الجانب النظري في هذه المدرسة الجدلية حتى الآن أعمق من جانبها التطبيقي، ولعل مصدر هذا، في تقديري، أن الجانب التطبيقي لم يستطع بعد أن يضيف جديداً في خبرتنا العربية إلى الجانب النظري، وأسأل: هل يرجع هذا الضعف في مستوى التطبيق النقدي إلى افتقار هذا التطبيق حتى الآن إلى مناهج إجرائية محددة، أم يرجع إلى عدم توافر النصوص الإبداعية التي تسهم في تنمية قيم جمالية جديدة، وبالتالي التي تسهم، في تنمية أساليب إجرائية وتصورات نقدية جديدة، أم يرجع إلى ضعف مستوى الفكر النظري عامة والنقدي الأدبي بوجه خاص، أم هو نتيجة لعدم توافر الشروط الديمقراطية الملائمة التي تنضج الحوار الفكري النقدي العميق في بلادنا العربية؟ أم يرجع إلى هذه الأسباب جميعاً مجتمعة؟

وتبقى بعد ذلك كلمة أخيرة، قد يكون من المستغرب أن أختتم بها هذه الفقرة الخاصة بالنقد الجدلي، فهي كلمة تتعلق بالنقد الوجودي. فمن المعروف أن الوجودية تتعارض مع الماركسية بصرف النظر عن محاولة سارتر إقامة جسر بينهما. على أن تأثير النقد الوجودي في الوطن العربي قد تحقق على نحو يقربه إلى جانب من جوانب النقد الجدلي، بل يكاد يخلط بينهما. ذلك أنه في الخمسينات والستينات، في مرحلة المدّ الوطني والاجتماعي، تبنى بعض النقاد مفهوم الالتزام الأدبي تأثراً بفلسفة سارتر. على أن الواقع أن مفهوم الالتزام السارترى قد انتقل إلى الوطن العربي وتم توظيفه النقدي بمعنى يختلف تماماً عن المفهوم السارترى. فهو لم يقف عند حدود المسرح والرواية، كما هو الحال في فلسفة سارتر، بل تعداه إلى الشعر والفن التشكيلي والفن عامة، على خلاف مفهوم سارتر له. وهو لم يكن تعبيراً عن الاختيار الحر لموقف ما، كما هو الشأن عند سارتر، وإنما كان يتضمن اختياراً محدداً هو الاختيار الوطني القومي التقدمي.

وهكذا استخدم مفهوم الالتزام استخداماً لا يتفق تماماً مع المفهوم السارترى . وما أكثر المفاهيم التي يتم معها ذلك بانتقالها من سياق فكري واجتماعي إلى سياق فكري واجتماعي آخر، على أني أردت أن أخلص من هذا إلى أنه قد قامت في الخمسينات والستينات حركة نقدية يمكن أن نطلق عليها اسم النقد الوجودي . ولعل هذه الحركة قد تأثرت بترجمات بعض كتب سارتر وكامو أكثر من تأثرها بكتاب الزمان الوجودي لعبدالرحمن بدوي، أو للفصل الذي كتبه عن الشعر الوجودي في كتابه الانسانية والوجودية في الفكر العربي، ولقد كانت مجلة الآداب آنذاك من أكثر المنابر تعبيراً عن هذا التيار النقدي الوجودي الذي لم يدم طويلاً، ولم ينم حوله تحديد نظري، أو ممارسة تطبيقية اللهم إلا ما كان يتم فيه من الخلط بين التحليل النفسي والتحليل الوجودي والخلط بين مفهوم الالتزام عند سارتر ومفهومه في النقد الجدلي، وما كان يبرز في بعض كتابات مطاع صفدي وفي كتابات ناقد مصري توقفت كتاباته النقدية منذ تلك السنوات رغم ما كان يبشر به من عمق وجدية هو محي الدين محمد .

ولهذا قد يكون من المتعذر الحديث عن مدرسة أو نظرية في النقد الوجودي، وإن يكن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة .

سابعاً: المدرسة النقدية الوضعية والبنوية

في عرضنا للنظرية النقدية الوسطية، أشرنا إلى الرؤية الثنائية التي يقول بها زكي نجيب محمود في مجال النقد الأدبي كجزء من رؤيته الشاملة للتراث العربي عامة . على أننا نتبين في الكتابات القديمة لزكي نجيب محمود رؤية تختلف اختلافاً كبيراً عن هذه الرؤية الثنائية، وتكاد تكون رؤية أحادية جمالية شكلية خالصة .

ففي كتابه فلسفة وفن^(٣٨) يرفض مبدأ المحاكاة في الفن والأدب سواء أكانت محاكاة لما هو داخل الذات أم لما هو خارجها . ويذهب مذهباً آخر خلاصته، على حد تعبيره، أن ينصبّ تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ولا تنفذ من خلاله إلى نفس الفنان ولا إلى العالم الخارجي بماضيه وحاضره . بل نقف عنده هو ذاته، فنرى كيف تأتلف عناصره مما قد يؤدي إلى حسن موقعه على «ذوق» المتذوق «أي نحصر أنفسنا في العمل الفني نفسه، فلا نسمح لأي عامل خارجي أن يتدخل في حكمنا كنفس الفنان ومشاعره أو حوادث التاريخ أو الأساطير الدينية أو غير الدينية أو المبادئ الأخلاقية أو الأفكار الفلسفية أو المذاهب السياسية . فلا يجوز لناقد، بناءً على هذه المدرسة الجديدة، أن نسأله عن لوحة مثلاً، قائلين: ما مغزاها؟ وما معناها؟ . . . لأنه لا مغزى ولا معنى في الفنون . . . هل نسأل عن جبل أو نهر أو عن شروق أو غروب قائلين: ما مغزى؟ وما معنى؟ . . . وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء العمل الفني، لأنه خلق وإنشاء وليس كشفاً عن أي شيء كان موجوداً ثم جاء الفن ليصوره»^(٣٩) .

(٣٨) زكي نجيب محمود، فلسفة وفن (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣)، ص ٢٢٠ .

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

وفي بحث آخر له بعنوان «الشعر لا يبنى» يقول: «إن الفن ليس له معنى ولا ينبغي أن يكون له معنى إلا إذا أراد صاحبه أن يجعل منه مسخاً بين العلم والفن»^(٤٠) وبهذا يصبح الأدب والفن في رؤية زكي نجيب محمود واقعاً انطولوجياً مستقلاً. وليست مهمة النقد الأدبي والفني إلا أن تكشف وتحدد وتصف ملامح بنائه الداخلي المغلق المكتفي بذاته كأنه ذرات ليبنتز الروحية الخالية من النوافذ، دون السعي إلى تحديد أي دلالة لهذا العمل. وهي في تقديري رؤية وضعية تركز على الأسس الاستمولوجية لهذه الفلسفة والتي تكتفي بوصف الروابط الخارجية بين الظواهر وتحديد التشابه الخارجي بينها دون الغوص في داخلها بحثاً عن القوانين والآليات التي تفسر حركتها وتغيرها وتطورها وتاريخيتها عامة.

وفي قلب هذه الرؤية الوصفية الوضعية يقوم مفهوم الثبات والتوازن. وفي تقديري أن توجه زكي نجيب محمود بعد ذلك إلى القول بالثنائية في النقد الأدبي وفي فكره الفلسفي عامة، لم يكن خروجاً عن جوهر هذه الفلسفة الوصفية التوازنية، بل يؤكد، فضلاً عن أنه يجعل من الوضعية نبتة عربية الجذور، عندما يقول بالتوازن بين الجانب العقلي والجانب الروحي. فالفلسفة الوضعية في صيغتها الأمريكية خاصة، تحتضن هذه الثنائية المتوازنة بين العقل والايمن. على أني أردت أن أقول إن الرؤية الشكلية أو البنيوية بخاصة الألسنية للأدب هي كذلك في صميمها رؤية وضعية لأنها رؤية سكونية تجزئية غير تفسيرية وغير تاريخية، دون أن ننكر أن لها جذوراً في فلسفة كانط، الجمالية خاصة، كما يذهب فؤاد زكريا^(٤١).

ولقد كان زكي نجيب محمود رائداً من روادها الأوائل في الوطن العربي. ولعلنا نجد نقاداً وباحثين آخرين قد تبناوا هذا الرأي كذلك دون أن يكون لهم التوجه الفلسفي الواضح الذي لزكي نجيب محمود مثل رشاد رشدي، الذي كان يذهب إلى ما يسميه بالنظرية الموضوعية^(٤٢) في الأدب تأسيساً على مذهب ريتشارد النقدي. والحقيقة أنها نظرية وضعية وليست موضوعية، أو نظرية تقول بالفن للفن، وكذلك شأن مصطفى ناصف في كتابيه الأساسيين نظرية المعنى في النقد العربي ودراسة الأدب العربي، وإن يكن على مستوى دراسي وإبداعي أعمق من رشاد رشدي وزكي نجيب محمود لتخصصه واستيعابه للتراث الأدبي العربي خاصة^(٤٣).

ولا نستطيع الزعم بأن المدرسة البنيوية التي أخذت تبرز وتنتشر وتؤثر في بعض الممارسات والتطبيقات النقدية في السنوات العشر الأخيرة هي امتداد منهجي لهذه التوجهات

(٤٠) المصدر نفسه، انظر فصل: «الصورة في الفلسفة والفن»، وفصل: «تحليل الذوق الفني».

(٤١) فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ط ٢ (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٨٦).

(٤٢) انظر: رشاد رشدي، ما الأدب؟ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، [د.ت.]، ص ٢٧.

(٤٣) مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد الأدبي (القاهرة: دار العلم، ١٩٦٥)، ودراسة الأدب

العربي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د.ت.]).

السابقة. فهي في الحقيقة، شأن أغلب المدارس النقدية العربية، صدى لمذاهب أوروبية وإن تكن لها في تربة الواقع العربي الراهن ما يتيح لها حق المواطنة والانتشار والتأثير.

وتستند هذه المدرسة إلى نظرية دوسوسير الألسنية، فضلاً عن مكتشفات ليفي شتراوس الأنثروبولوجية. ولقد سبق أن عرضنا لها عرضاً نقدياً عام ١٩٦٦^(١) وأطلقنا عليها اسم «الهيكلية»، إلا أنها لم تبدأ في البروز والتأثير في النقد العربي المعاصر إلا خلال السنوات الأخيرة. ظهرت في البداية في ترجمات بعض المقالات والكتب النظرية ثم تبناها بعض النقاد وأخذوا يطبقونها على بعض النصوص الأدبية القديمة والحديثة.

ولعل من أبرز المعبرين عنها نظرياً وتطبيقياً: أدونيس وصلاح فضل، وفريال غزول وسيزا قاسم، وخالدة سعيد وكمال أبو ديب، واعتدال عثمان وعبدالله محمد الغدامي وعبدالكريم الخطيبي وعبدالفتاح كيليطو وآخرين.

وتحصر البنيوية دراستها في النص، في بنيته اللغوية أساساً، دون نظر إلى الذات المبدعة للنص أو الدلالة الأيديولوجية له، أو مصدره المرجعي، أو سياقه التاريخي. والبنيوية تسعى إلى إقامة النقد الأدبي على أساس علمي باستبعاد كل قيمة معيارية ومحاولة الكشف عما هو ثابت كلي في الابداع الأدبي، الذي يهب للأدب أدبيته. وهي لا تدرس عناصر النص، بل بناء المكوّن له أو أنظمتها التي يتشكل منها نظامه العام. وإذا كانت البنيوية تستند اجرائياً إلى ألسنية دوسوسير، فإنها تستند إلى مفهوم ابستمولوجي هو تشابه ووحدة البنى التي تتشكل منها العمليات الذهنية، وتتجلى هذه الوحدة في مختلف الانساق المتعلقة باللغة والأساطير والأنساب القديمة ومختلف النصوص التعبيرية عامة. إنه الثبات التنظيمي أو التشكيلي القائم في قلب البنية الداخلية العميقة لمختلف النصوص التعبيرية الانسانية وبخاصة التعبير الألسني الأدبي. وكما يدرس العالم الطبيعي أو الكيميائي مادة دراسته بعزلها عن مختلف تشابكاتها، يقوم الناقد البنيوي كذلك بعزل النص الأدبي الذي يدرسه عزلاً إجرائياً عن انساق المجتمع التاريخي والذات المبدعة، فيدرسه دراسة باطنية كنص مجرد الوجود، محددًا بناء الداخلية التي تشكل بناءه العام سواء أكان زمنياً أم مكانياً أم ايقاعياً إلى غير ذلك. ولهذا تستعين البنيوية بالمعادلات الرياضية والأشكال الهندسية في كثير من الأحيان لتحديد هذه العلاقات البنيوية داخل النص الأدبي. وهي تسعى بهذا، كما أشرنا، إلى تقريب النقد الأدبي من العلم إن لم يكن علمته تماماً. وبهذا فهي تستبعد من دراستها كل جانب معياري وتقويمي، مقتصرة على الجانب الوصفي الخالص. وهذا ما يجعل هذه المدرسة، في تقديري، امتداداً منهجياً للفلسفة الوضعية، لإغفالها للبعد المعرفي الدلالي، والقيمي، وللطبيعة الاجتماعية التاريخية للعمل الأدبي. وفي تقديري كذلك أنها امتداد للتيار التقني في الفكر المعاصر، الذي يرفض الأيديولوجيا باسم العلمية فيقع في أيديولوجيا تقنوقراطية هي تغطية وتعمية عن أيديولوجيا كامنة هي الأيديولوجيا الرأسمالية العالمية الجديدة في أعلى مراحلها الاحتكارية الشمولية.

(٤٤) محمود أمين العالم، ثلاثية الرفض والهزيمة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، «المقدمة».

على أننا لو طرحنا جانباً محاولة هذه المدرسة إقامة فلسفة بنيوية شاملة، ووقفنا عند حدود عملياتها الاجرائية المحددة، لوجدنا أنها تحقق في كثير من الأحيان نتائج باهرة في الدراسات الأدبية والانثروبولوجية والاجتماعية المحددة، كمرحلة أولى وصفية من مراحل الدراسة.

وإذا أردنا أن نقارن بين المنهج البنوي والمنهج الجدلي، لقلنا ان البنيوية هي المنطق الصوري الذي يعبر عن الحالات السكونية في العلاقة بين الأشياء، والذي هو ضرورة من ضرورات العمليات الاستدلالية، ولكن لا يمكن الاكتفاء به في دراسة طبيعة ما يحدث من تغير وتطور في حركة الأشياء، وهو ما يقوم به المنهج الجدلي.

على أننا لسنا هنا بصدد التعرض للبنيوية بشكل عام، وإنما التعرض لها من حيث انها أخذت تشكل مدرسة من مدارس النقد الأدبي العربي المعاصر. وفي تقديري أنه إذا كانت المدارس النقدية التي عرضنا لها من قبل تعبر عن الأنا الوطني أو الأنا القومي أو الأنا الديني أو الأنا الاجتماعي في مجمل تاريخنا المعاصر، وفي مختلف تجلياته الاجتماعية والفكرية الصراعية، فإن هذه المدرسة تعبر عما يمكن أن نسميه الأنا التقني أو الأنا الوضعي رغم أنها لا تحتفل بأنوثتها. وفي تقديري أنه رغم المظهر العلمي الذي تتخذه هذه المدرسة، فهي جزء من ظاهرة عامة في حياتنا الفكرية والاجتماعية المعاصرة هي العناية بالتكنولوجيا لا كوسائل إجرائية فحسب، بل كنزعة أو كأيديولوجيا مظهرية شكلانية شاملة، في انفصال كامل عن الواقع الانتاجي والاجتماعي والفكري. إن التكنولوجيا - في أرقى مظاهرها - أخذت تنتشر في الوطن العربي وبخاصة في أشد البلاد تخلفاً من الناحية الاجتماعية وإن تكن أكثر ثروة، لا للإنتاج الصناعي أو المعرفي أو العلمي أو الاجتماعي أو الثقافي، بل للاستمتاع والاستهلاك والبذخ وإخفاء ما وراء ذلك من تخلف اجتماعي ومعرفي وقيمي وابداعي. لست بهذا أدين الطابع الاجرائي في البنيوية، وإنما أنبه إلى ارتباطها وتلازمها كنزعة، بالنزعة التكنولوجية الوضعية المستشرية في الوطن العربي، والتي تسعى للتضليل بالمظهر العلمي السطحي لطمس الصراعات الاجتماعية والفكرية.

والحقيقة أن البنيوية في ممارساتها العربية، لا تستند إلى أسسها وجذورها الاستمولوجية التي نشأت عليها في أوروبا، فهي لا تُستخدم في الوطن العربي كنظرية أساساً، وإنما كمناهج وعمليات اجرائية فحسب. ولهذا فإنها، في تقديري، تتخذ أو تحاول أن تتخذ في السياق العربي ونتيجة لمعطياته الوطنية والاجتماعية الخاصة دلالاتٍ لعلها تختلف عن دلالاتها الأوروبية، كما حدث بالنسبة إلى بعض المفاهيم الأوروبية الأخرى التي سبق أن عرضنا لها. ففي كثير من التطبيقات العربية، ننبين تداخلاً بين البنيوية ومناهج أخرى، أو ننبين تعديلاً للمنهج البنوي ليستجيب للظواهر التي تعبر عنها التعبيرات الأدبية العربية والمناخ الايديولوجي العربي عامة.

فهكذا نجد مثلاً سيزا قاسم في دراستها البنيوية المقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، تدمج

في هذه الدراسة البعدين الدلالي والتاريخي . وفي رأيها أن هذا التحليل البنيوي لا يتعارض مع النظرة التاريخية فهو إذ يسعى لتحديد معالم البنية، كما تقول، إنما يتضمن الدلالة كذلك^(٤٥). حقاً، إننا قد نجد في مفهومها للتاريخ نظرة خارجية للتاريخ باعتباره مراحل زمنية مختلفة تتم فيها المقارنة بين الأعمال الأدبية، كما نجد أن مفهومها للدلالة في العمل الأدبي أقرب إلى مفهوم المعنى . وأياً ما كان الأمر، فإننا نجد أن هذه المحاولة البنيوية عند سيزا قاسم تحاول أن تخرج عن حدودها البنيوية الشكلية نحو الآفاق الدلالية والتاريخية رغم محدودية هذه الآفاق عندها، وكذلك الشأن في الدراسة البنيوية البالغة القيمة التي قام بها كمال أبو ديب للشعر في كتابه جدلية الخفاء والتجلي . يكفي أن أشير إلى تحليله البنيوي لقصيدة «كيمياء النرجس» لأدونيس لبيان هذه الحقيقة . فلقد قام بتحليل بنيوي دقيق لهذه القصيدة^(٤٦) سواء من جانبها اللغوي أو النحوي أو الإيقاعي، أم حداثتها الزمنية أو المكانية أو الدلالية . وحاول أن يوفق، بكثير من الذكاء والحنكة، بين الجانب الصياغي الشكلي الخالص والجانب المضموني الدلالي العام . وفي تقديره أنه استطاع بالفعل أن يتخطى وأن يتجاوز، إلى حد ما، الحدود الشكلية الخالصة إلى ما هو أبعد منها من الناحية الدلالية المضمونية . ولعله في هذا ينتسب منهجياً إلى المدرسة البنيوية التكوينية أكثر مما ينتسب إلى المدرسة الألسنية . على أنه في الحقيقة في منطقة وسطية توفيقية بينهما، وإن يكن الجانب الشكلي هو الأكثر طغياناً . على أن المهم أنه لم يقف عند الحدود الشكلية الخالصة للمدرسة البنيوية، بل حاول أن يتجاوزها دلالياً، بل إنه يعد كتابه مشروعاً تأسيسياً كما يقول لا لمجرد مذهب نقدي جديد، بل لجهد ثوري لتغيير رؤيتنا العربية للعالم وتجديدها .

ونستطيع أن نتبين الأمر نفسه في الدراسة البنيوية القيمة التي قامت بها فريال غزول تحليلاً لألف ليلة وليلة^(٤٧)، فرغم الطابع البنيوي لهذه الدراسة، ما أكثر ما تعرضت له الباحثة للدلالات والقيم والايديولوجيات مما لا يتفق مع المنهج البنيوي .

ونستطيع أن نؤكد هذا بالنسبة إلى مدرسة أدونيس النقدية . وإن كان هذا الأمر يحتاج إلى دراسة خاصة، لا تحتملها هذه الدراسة العامة . فرغم أن أدونيس يحرص على تأكيد أن شاعرية الشعر إنما تقوم أساساً على بنيتها التعبيرية، ويرفض إدخال أي دلالة تاريخية أو اجتماعية أو ايديولوجية في تقويم الشعر، ويعتبر أن كل ثورة شعرية إنما تقوم ثورة في البنية التعبيرية وحدها، ويكاد مفهوم الحداثة والابداع عنده أن يكون مقصوراً على مفهوم القطيعة البنيوية اللغوية عن المؤلف السائد، مما يجعل من التجربة الشعرية عنده رؤية انطولوجية مجردة مطلقة خالية من الزمانية والتاريخية والموضوعية، بل تكاد تكون شكلاً من أشكال

(٤٥) سيزا أحمد قاسم، بناء الرواية: دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٤٦) كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، انظر الفصل السادس، ص ٢٦٢ - ٣٠٨ .

(٤٧) Feryal Ghazzoul, *The Arabian Nights: A Structural Analysis* (Cairo, 1980). (٤٧)

الجدل الأفلاطوني أو الوجد الصوفي الصاعد أبداً نحو المثال، والباحث أبداً عنه، أقول رغم هذا كله، ما أكثر ما نجد إشاراتٍ وتحديداتٍ أيديولوجية دلالية تتخلل أحكامه الأدبية. وفي الدراسة البنيوية التي قام بها الغدامي للشاعر السعودي حمزة شحاته في كتابه الخطيئة والتكفير^(٤٨) نستطيع أن نتيين جذراً أيديولوجياً دينياً مسيطراً. لست أقصد بهذا نقداً لهذه التطبيقات العربية للمدرسة البنيوية، وإنما أردت أن أبرز، فحسب، أن هذه التطبيقات تكاد تتبنى من هذه المدرسة بعض معانيها العامة دون أن تستوعب جانبها النظري ذا الجذور العميقة في الفكر الأوروبي، ولهذا فهي تكاد تقتصر في تبنيها لهذه المدرسة على جانبها الاجرائي فحسب. ولعل هذا هو ما يتيح لهذا التطبيق العربي، بل يفرض عليه أحياناً، أن يتطعم ويتلاقح بمناهج أخرى مختلفة ومتعارضة نتيجة لما تزخر به التربة العربية من أوضاع ومعطيات فكرية واجتماعية مختلفة عن الأوضاع والمعطيات الأوروبية. ولهذا يختلف ويتراوح مستوى التطبيق النقدي للمدرسة البنيوية بين ناقد عربي وآخر، باختلاف الموقف الفكري لكل منها. وهكذا نستطيع القول بأن المدرسة البنيوية في تطبيقها العربي لم تتحدد بعد جذورها النظرية أو قسماها المنهجية الإجرائية، وإن كان الجانب الاجرائي الخالص فيها أكثر بروزاً وتحديداً من جانبها النظري، وذلك على خلاف المدرسة الجدلية، التي يعد جانبها النظري أكثر بروزاً وتحديداً من جانبها الإجرائي.

ثامناً: كلمة أخيرة

في ضوء هذا التخطيط العام لحركة النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ولجذوره المعرفية والفلسفية وتوجهاته المنهجية، نستطيع أن نستخلص الملاحظات التالية:

١ - إن النقد العربي القديم مرتبط من الناحية النظرية بالفلسفة العربية الإسلامية القديمة المتأثرة بالفكر اليوناني؛ على أنه في الممارسة تنوع وتعدد أسسه الاستمولوجية والفلسفية. ولهذا فمن التعسف أن يتقلص حكمنا عليه في مفهوم استمولوجي أو فلسفي واحد، رغم الطابع العام لنظرته التجزيئية.

٢ - يكاد تاريخ النقد الأدبي العربي المعاصر أن يتواكب مع تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر. إنه الفكر النظري العربي في اتجاهاته المختلفة عامة متجلباً ومتجسداً في مجال النقد الأدبي.

٣ - إن التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدي هي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية، وإن كانت استجابة في أغلب الأحيان لاحتياجات اجتماعية موضوعية أسهمت في استيعابها وتشكيلها تشكيلاً خاصاً يتلاءم وهذه الاحتياجات، ويعبر عنها بمستوى أو بآخر.

٤ - إن هذه المدارس النقدية العربية الحديثة والمعاصرة تتراوح معاييرها ومحاور إشارتها بين

(٤٨) عبدالله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير (جدة: [د.ن.]، ١٩٨٥)، ص ١١٩ - ٢٤٣.

الذات الوجدانية الخالصة، أو الذات العقلنة، أو القيمة المثالية الثابتة المقدسة أو القيمة العنصرية المزدوجة الطبيعة، أو التوتر الصراعي الجدلي الذاتي - الموضوعي، أو القيمة الشكلية التقنية.

٥ - على أن الطابع الأغلب لمختلف هذه المدارس النقدية هو طابع التوفيقية والانتقائية والضعف المنهجي.

٦ - يكاد الخطاب النظري المجرد في أغلب هذه المدارس النقدية العربية، يبرز على الممارسة التطبيقية، باستثناء المدرسة البنيوية التي يقوم فيها الطابع الاجرائي بغير تأسيس نظري تقريباً، رغم حديثها العام عن هذا الأساس النظري، ورغم مظهرها العلمي، وتكاد تكون تعبيراً عن نزعة تقنوقراطية وضعية في الفكر العربي المعاصر.

٧ - نتيجة لغلبة الخطاب النظري على الجانب التطبيقي الإجرائي في بعض المدارس النقدية العربية وبخاصة المدرسة الجدلية تضعف ممارساتها وتطبيقاتها، التي تفضي بدورها إلى تسطيح الخطاب النظري نفسه وعدم تطويره وتعميقه. ولهذا، فإن مستقبل هذه المدرسة رهن بتنمية جانبها العلمي والتجريبي والإجرائي. ونتيجة لغلبة العمليات الإجرائية في المدرسة البنيوية وهامشية أساسها النظري، تفقد هذه العمليات الاجرائية طابعها المنهجي الخاص المحدد، ويدفع بها هذا إلى ما يشبه المنهج البراغماتي أو الميوعة المنهجية عامة التي تضاعف من ميوعة الفكر النظري عامة رغم فائدتها من الناحية التطبيقية الموضعية.

٨ - تكاد المدرسة النقدية الجدلية والمدرسة النقدية الوضعية - البنيوية أن تتصدرا ساحة الفكر النقدي العربي المعاصر، وتقوم بينهما مواجهة صراعية على المستوى المنهجي والفلسفي.

ويشكل هذا، في تقديري، جوهر المواجهة الصراعية الفكرية في بلادنا العربية عامة لا في مجال النقد الأدبي وحده. إنها المواجهة بين الفكر المادي الجدلي والفكر الوضعي التقني. ورغم المظهر العلمي للفكر الوضعي التقني، فإنه يتضمن بشكليته وثنائيته التوفيقية وجذوره الاقتصادية الليبرالية أرضية صالحة لتنمية الفكر اللاعقلاني، سواء أكان شوفينية قومية ضيقة أم سلفية دينية متعصبة. وما أكثر ما نجد في مختلف البلاد العربية من تحالفات فكرية ومشروعات اقتصادية مشتركة بين الفكر الوضعي التقني والفكر الشوفيني القومي والفكر الديني المتعصب، رغم ما يثور بينها كذلك من خلافات ومصادمات وتنافس.

٩ - إن الضعف النظري والتطبيقي في النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، إنما يرجع إلى ضعف الفكر النظري النقدي عامة، في ممارساتنا السياسية والاجتماعية والتي تتسم بالتوفيقية وبالتعارض بين ما هو نظري وتطبيقي، كما يرجع إلى تخلف المستوى التعليمي والثقافي، وهامشية، بل انعدام، الحوار والتفاعل الديمقراطي وضعف البنية الاقتصادية - الانتاجية العربية عامة وتبعيتها للتقسيم الرأسمالي الدولي للعمل، فضلاً عن تصاعد واستشراء الفكر اللاعقلاني المتعصب الشوفيني والسلفي، وتصاعد الفئات الرأسمالية والطفيلية

والسمسارية، وازدياد نفوذها وسيطرتها على أغلب الأنظمة العربية وتكريسها للتخلف في مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

١٠ - إن مستقبل الفكر العربي، بل إن المستقبل العربي نفسه رهن بامتلاكنا العلمي النقدي، لحقائق ومشكلات عصرنا العلمية والتكنولوجية والعسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية والسلامية والفكرية والثقافية، وترجمة هذا الامتلاك العلمي النقدي ترجمة عملية في مختلف شؤون حياتنا العربية، في مراعاة لخصوصياتنا المادية والمعنوية والتراثية، وفي غير عزلة عن، أو استعلاء نخبوي على، جماهيرنا الشعبية وقواها المنتجة، بل بالانخراط العملي معها في التغيير الجذري لواقعنا العربي والمشاركة الفعالة في حماية حضارة عصرنا وتطويرها إلى غير حد. بغير هذا لن يكون انشغالنا الفلسفي إلا اغتراباً فلسفياً عن الفلسفة بل عن الحياة نفسها.

الفصل الرابع

الوجه الآخر للفنان

العلاقة بين الأثر الفني وحياة الفنان

د. عبدالكريم اليافي (*)

بعض الجواهر يبدو بلون واحد مهما تقلّب النظر فيه، وبعضها يبدو بلونين أو أكثر إذا نظر إليه من وجوه شتى.

ويذكر البدرى في كتابه الجميل نزهة الأنام في محاسن الشام أنه رأى بالشام الكرمة الواحدة تطرح العنب الأبيض والأسود والأحمر، ورأى بوادي النيرين شجرة توت تطرح التوت الأبيض والأسود.

أما الإنسان فهو على خلاف الجماد والنبات يتمتع تمتعاً طبيعياً بالحرية. فهو أشد تلوناً من الجواهر وأكثر عطاءً من الكرمة. وآثاره الفنية أشهى من العنب وأدهى من بنت العنب كما أنها أعلى قيمة أحياناً من الجواهر.

في الأدب العربي القديم نقرأ هذا البيت المتشائم:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت انسان فكدت أطيرُ

ونرى فيه بعداً فلسفياً عميقاً. إن الخوف من الانسان آت من حرية الإنسان بالمعنى الواسع للحرية. ذلك انه إذا عرفنا ردّ فعل الحيوان إزاء شيء ما، فلنستألف بالضبط ردّ فعل الانسان تلقاء واقع معين. ذلك أن انفكك القول عن العمل وتفاوت الظاهر والباطن من الأمور الممكنة المتعارفة.

ولعل أكثر التفاوت بين الأثر الفني وحياة الفنان يقع في العهود المضطربة المتقلّبة. ولعل أبلغ مثال نوره ما حصل للشاعر الألماني شيلر والموسيقي الكبير بتهوفن في العهد الرومنسي، وكيف اختلفت ثمرات انتاجهما الفني عما عايناه من تبايرج وعائناه من محن.

(*) جامعة دمشق.

أصبح شيلر سنة ١٧٨٥ بمدينة مَنهايم يعيش في بؤس أسود، ويعاني قلقاً نفسياً عميقاً مبرحاً. قد ناله الاخفاق من كل وجه وأطبق عليه الشقاء. يرتطم أول عدد من الصحيفة التي يحاول أن يصدرها بعقبات لا تذلل، ويثور به الرأي العام فيضطره إلى مغادرة تلك المدينة. وهو يذعن لهذا الاضطرار من دون كره شديد لأنه بذلك يبتعد عن أسرة فون كالب، إذ بدأ منذ عشرة أشهر بينه وبين الزوجة شارلوت غرام قد يعرضهما للأراجيف ولسوء القالة. ها هو ذا إذاً يجمع أمره فيسافر إلى ليزينغ أول آذار/ مارس. وهناك يفكر في أن يترك حرفة الأدب وأن يرجع إلى دراسة الحقوق التي بدأها في الأكاديمية الحربية التي لم يحفظ منها إلا ذكرى أشبه ما تكون بذكرى السجن. بيد أنه لا يستطيع متابعة هذه الدراسة لأنها لم تُرضه. لذلك يبدأ بدراسة الطب. ولكنها لا ترضيه أيضاً. ويسعى أن يخلص من هذا القلق بأن يخاطب مرغريت، بنت صاحب المطبعة الذي يطبع له منشوراته. غير أن هذا الأب المتبصر، يضمن بكرمته على هذا الفقير التاعس الذي كان فوق تعاسته مريضاً، ضعيف البنية.

كتب شيلر قبل أن يترك مَنهايم إلى أصدقائه في ليزينغ رسالة يبوح فيها ببؤسه وشقائه جاء فيها:

«أكتب إليكم يا أخلائي من قلب ضيق لا يوصف ضيقه. أصبحت لا أطيق المقام هنا. لقد عذمت منذ اثني عشر يوماً في سريرة نفسي أن أقول لهذه الدنيا وداعاً. إن البشر وعلاقاتي والأرض والسماء كل ذلك يبدو لي بغيضاً ممقوتاً. لست أجد هنا نفساً تملأ فراغ قلبي، ولا لي من صديقة أو صديق. حتى من كان عزيزاً عليّ تبعدني عنه دواعي التحفظ والصيانة... لقد برد وريد الشعر في وجه قلبي فلا أخفّ إلى الأندية التي كنت أختلف إليها. لم أعرف قط يوماً من أيام السعادة. ابكوا عليّ ولايح بذلك. لم أعرف قط يوماً من أيام السعادة لأن الشهرة والاعجاب وكل ما يغري بحرفة الأدب لا تعدل لحظة من لحظات الحب والصدقة».

كان شيلر إذ ذاك سادراً حزيناً ضاقت عليه الدنيا وأحاط به الحزن حتى تخايل له الموت. أليس هذا الوقت مناسباً للشاعر كي يغني أله، وينثف شجاءه، ويرتل أنشودة الحزن؟ كلا! إن شيلر وقد أطبق عليه الحزن سيصوغ للسرور نغمة خالصة. فهو يؤلف في تموز/ يوليو قصيدته المشهورة «أنشودة الفرح». وقد اتفق في ذلك الوقت أن لقي طالباً يدرس اللاهوت شقيقاً بهم أن ينتحر، فهو يصلي قبل أن يلقي بنفسه في النهر خلاصاً من الشقاء.

لقد اشتبكت تعاسة شيلر من جهة، ومرارة هذه الحادثة المؤلمة من جهة أخرى، فخرج من هذا الاشتباك ترتيل الفرح وتمجيده، ترتيل الفرح الغائب يتلامح في الخيال بين حنادس الشقاء:

«أيها الفرح! أيها النور الإلهي! يا وليد الجنة المحبوب! ندخل في محرابك أيها الملاك السماوي ونحن سكارى من سناك. أيها الفرح! أيها الخافز القوي للطبيعة السرمدية! نرى أعلامك تتموج من خلال النعوش المنفرجة. الحزن والفقير هما ذان قد أقبلنا إلينا ليفرحا مع الفرحين».

استلهم بتهوفن أنشودة الفرح هذه وصاغها في الموسيقى سنة ١٨٢٣ فكانت موضوع السمفونية التاسعة.

وتدل الوثائق على أن بتهوفن حاول أن يصوغ أنشودة الفرح هذه في الموسيقى منذ ثلاثين سنة حين كان فتى في الثانية والعشرين من عمره. فبقيت تلك الرغبة تعمّر قلبه حتى سنة ١٨٢٣ حين بلغ من العمر اثنتين وخمسين سنة. فهل معنى ذلك أن الفتى انتظر أن يتذوق أفويق السعادة ويكتحل بأنوار السرور ويتعرّف أعماق الفرح حتى يسكب في موسيقاه خوالج تلك السعادة التي تذوّقها ويصور ألوان الفرح المزهوة التي تعرّفها؟ وهل كانت تلك السنة ١٨٢٣ أوجاً للسعادة والفرح عنده؟

لقد عاش بتهوفن شقيّاً بائساً في أغلب حياته ولو انحنى أمامه الملوك. أحب أو خطب أربع مرات فلم تحفل الفتيات بحبه وأثر بعضهن عليه الشيوخ المتمولين. ثم مات له أخ وكان له ابن فكفل بتهوفن ابن أخيه. ولكن هذا الولد كان شديد الطيش زاد شجون عمه وأفنى ما عنده من بُلغ المعاش.

كتب بتهوفن في سنة ١٨١٨ ما يلي: «أراني في عدم شديد أخشى أن يضطّرني إلى التسأل. ومع ذلك ينبغي أن أظاهر بالكفاف». ثم كتب إلى بعض الرجال البارزين في عصره أمثال المؤلف الموسيقي شيروبيني والشاعر غوتي يسترفدهما قليلاً من مال أو بلغة من كفاف فلم يرسلوا إليه شيئاً، بل لم يتنازلا إلى كتابة جواب له.

راودته فكرة الانتحار، فهل يفعل؟

ولكنه قال في حين سالف: «سأسك بالقدر من شدة فلن يستطيع أن يجنني تماماً». فهو يصرف اهتمامه عن الحياة وينغمس في الفن ويحاول أن يخلّق في أجوائه البعيدة وأن يستشفّ فيها أنوار الفرح الخيالية. كتب في ذلك العهد: «هذا خريف العمر يقبل وأريد أن أشبه تلك الأشجار الخسبية التي إذا هزّت ساقطت بثمراتها الناضجة الشهية».

ولكن داء ما زال شبحه يخيفه منذ أمد ويقرب منه شيئاً فشيئاً حتى أصاب رميته. فقد أطبق عليه الصمم وحرّمه حتى متعته الوحيدة وهي تلك الأصوات التي كان يجد فيها عزاءه وسلواه ونعيمه. فليصدق إذاً وقد بلغ القنوط منه مبلغه بالفرح النابر، ولينجز تلك الرغبة القديمة الدفينة فليغنّ أنشودة الفرح وليسكب تلك المعاني التي تغنى بها قبله شيلر موسيقى خالدة، وليكتب آخر سمفونية له. بيد أن الآلات جميعها كأنها لا تكاد تكفيه لتصوير الفرح الذي تذوقه في حياته وتجسيم السعادة التي سبر أغوارها في سالف أوقاته. لذلك يلجأ في آخر السمفونية إلى الأصوات البشرية فيجعلها تواكب الأنغام لعلها تستنفذ الإلهام:

«أيها الفرح! أيها النور الإلهي! يا وليد الجنة المحبوب! ندخل في محرابك أيها الملاك السماوي ونحن سكارى من سنائك!».

لجأ بتهوفن وشيلر إلى جو خيالي حين ضاقا ذرعاً بواقعهما، لعله يضمن لهما ولو بالوهم نصيباً من الروح وتسكين التباريح، فصوّراً بالموسيقى وبالشعر غير ما عاشاه وما كابداه. ومن هنا يستبين لنا بعض وظائف الفن، فهو بلسم يجدي وإن كان لا يشفي، يسكن ولكنه لا يبرئ. إنه ضرب من التنفيس عن الكرب أحياناً ولجوء إلى عالم لا واقعي.

ولكنه أيضاً صناعة قد تعود على صاحبها بالكسب كغيرها من الصناعات . إنه حرفة ، كما سنرى ، تسوّغ للفنان أن يعالج موضوعات تعود عليه بالربح وتكفل له بلوغ المعاش . فالتفاوت بين حياة الشعراء والفنانين وشخصياتهم وآثارهم الفنية ممكن ، بل هو كثير الاحتمال .

هذا الاحتمال ووجوه درسه المفكر الفرنسي شارل لالو الذي كان أستاذاً لمادة علم الجمال في السوربون (باريس) دراسة مستفيضة في كتبه . فبعضها يحمل عنوان «الفن بعيداً من الحياة» . وبعضها يحمل عنوان «الفن قريباً من الحياة» . وهو يحصر وجوه الاحتمال هذه في خمسة ضروب من العلاقات يدعوها بالعقد النفسية الفنية ، إذ هو متأثر ببحوث التحليل النفسي وهي عقدة الهروب ، وعقدة الصناعة ، وعقدة الاقتصاد ، وعقدة التداوي بالمثل ، وعقدة الذاتية .

لفظ العقد لا يتضمن خفضاً ولا تقرّظاً ولا إشارة إلى مرض نفسي أو غيره وإنما هو عبارة تقصد إلى التصنيف ، لأن صاحبها متأثر ببحوث فرويد كما تأثر بمدرسة دوركايم الاجتماعية التي تدرس الظواهر من «الخارج» دراسة موضوعية . ويجوز أن نقول في مكان العقد «غوّجات» ، وهذا لفظ أحدث لأنه يقابل في الوقت الحاضر ما يدعى في علم الاجتماع «موديلات» . ولكننا نتابع هنا تعبير «لالو» بعض المتابعة .

في مثال شيلر ويتهوفن تتضح عقدة الهروب والانطلاق من اسار الواقع . أما عقدة الصناعة فهي تحمل الأديب والشاعر والفنان أياً كان على توخي الاجادة مترسماً مراعاة الأحوال واقتضاء الصروف واتجاه الأرزاق دون الاهتمام بالواقع أو التقيد بالصدق .

حدّث بعض الكوفيين قال : «مررت ببشار وهو متبطّح في دهليزه فكأنه جاموس . فقلت : يا أبا معاذ من القائل :

في حلّي جسم فني ناحل لو هبّت الريح به طاحا

قال : أنا . قلت : فما حملك على هذا الكذب؟ والله إني لأرى أن لو بعث الله الرياح التي أهلك بها الأمم الخالية ما حركتك من موضعك . فقال بشار : من أي البلاد أنت؟ قلت : من أهل الكوفة . فقال : يا أهل الكوفة لا تدعون ثقلكم ومقنّكم على كل حال»^(١) .

في أسرار البلاغة للجرجاني : «فكم جواد بخله الشعر ، وبخيل سخاه ، وشجاع وسمه بالجبن ، وجبان ساوى به الليث ، وذئ ضعة أوطاه قمة العيوق ، وغبي قضى له بالفهم ، وطائش ادعى له طبيعة الحكم» .

قال ابن سلام : «كان كثير مدّعياً ولم يكن عاشقاً ، وكان جميل صادق الصبابة والعشق» . وروى عن أبي عبيدة أنه قال : «كان جميل يصدق في حبه وكان كثير يكذب» .

وجاء في العمدة : «وللشعراء أسماء تخف على ألسنتهم وتخلو في أفواههم فهم كثيراً ما يأتون بها زوراً

(١) أبو الفرج الأصفهاني ، الأغاني ، ونهاية الأرب .

نحو ليلي وهند وسلمى ودعد ولبنى وعفراء وأروى وريّا وفاطمة وميّة وعلوة وعائشة والرباب ومُجَل وزينب ونعم وأشباههن. ولذلك قال مالك بن زغبة الباهلي، أنشده الأصمعي:

وما كان طبيبي حبها غير أنه يقام بسلمى للقبوا في صدورهما
وأما عزة وبشينة فقد حمّاهما كثيرٌ وجيل حتى كأنها حرما على الشعراء. وربما أقي الشعراء بالأسماء الكثيرة في القصيدة إقامة للوزن وتحلية للنسب^(٢).

وقد قال الشاعر:

كلّ ينبغي على ليلاه متخذاً ليل من الناس أو ليل من الخشب
إذ تغزل بقوسه التي كانت مصنوعة من الخشب.

يقول قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر:

«إن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقاً بل إنما يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كائناً ما كان أن يجيده في وقته الحاضر».

يروى أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين النكتة التالية:

«قيل لبعض الفلاسفة: فلان يكذب في شعره. فقال يراد من الشاعر حسن الكلام والصدق من الأنبياء».

يقول بول فاليري: «لست مجنوناً بالأدب. ولكن الإنسان إذا اشتغل به فلا ينبغي أن يتمدح بالصدق. الحرفة قبل كل شيء».

كان الكسندر دوما الكاتب الروائي الفرنسي يسمي آثاره بضاعة. وكان يعلن مرات أنه يصرف مائتي ألف فرنك في السنة، فهو مضطر إلى أن يكسب هذا المبلغ مهما كلف الأمر.

ويقول المفكر الفرنسي هنري دولاكروا: «الأثر الفني هو صناعة وشغل. لا يدع الإنسان إلا إذا اشتغل».

أوجين دولاكروا رسّام فرنسي مشهور. آثاره تصور مذابح وحرائق وكوارث وضحايا وأستاراً مهتوكة وأطفالاً تدوسهم الخيل. ولكن كان لطيف المعشر أنيقاً رقيق الحواشي من نوع «الجنّات»^(٣). ولذلك قيل فيه: «طاقة ريجان على قوّة بركان».

جاء في مذكراته اليومية: «يوم شغل دون انقطاع. حس كبير وعذب بالعزلة والاطمئنان والسعادة العميقة».

كتب أيضاً: «ما أغرب حياتي. لا أفكر إلا في روبنس وفي موتزارت. شغلي الشاغل خلال الأسبوع ذكرى لحن أو صورة. أخف إلى الشغل كما يخفّ غيري إلى أحبانهم».

(٢) العمدة، ج ٢، ص ١٦٥.

سأل الكاتب الفرنسي آلان (Alain) نحاتاً: هل يعشق الفن؟ هل يعشق الجمال؟
فأجاب النحات: إنما تعشق الحرفة.

على أن ثمة مثلاً غريباً على التناقض بين الأثر الفني وشخصية الفنان لا بد لنا من
الإلمام به، وهو يوضح عقدة الصناعة وإبتغاء الكسب.

الحسين بن أحمد أبو عبد الله بن حجاج شاعر وكاتب مطبوع كطبع أستاذه ابن
الرومي، مجيد إجادته. ولكنه أشد فحشاً وإقذاعاً منه. صرف جل شعره إلى المجون
والسخف. وليس في تاريخ الأدب العربي على سعته من يباريه في هذا المجال مع علو شأنه في
الشعر، حتى قيل أنه في درجة امرئ القيس. يقول صاحب معجم الأدباء فيه: «يدخل شعره
في عشر مجلدات أكثره هزل مشوب بالفاظ المكذبة والخلدتين والشطار. ولكنه يسمعه أهل الأدب على علته
ويتفكّهون بشمراته ويستملحون بنات صدره المتهتكات ولا يستقلون حركاتهن لحفّتها وإن بلغت في الخفة غاية
الغايات». ويقول فيه أيضاً: «لقد مدح الملوك والأمراء والوزراء والرؤساء فلم يخل شعره فيهم مع هية
المقام من هزل وخلاعة، ولم يعدّه مع ذلك من الشناعة. وكان عندهم مقبولاً مسموعاً غالي المهر والسعر وكان
يتحكم على الأكابر والرؤساء بخلاعته ولا يحجب عن الأمراء والوزراء مع سخافته، يستقبلونه بالبشاشة
والإكرام، ويقابلون أساءته بالاحسان والانععام. وناهيك برجل يصف نفسه بمثل قوله:

رجل يدّعي النبوة في السخف	ف ومنذا يشك في الأنبياء
جاء بالمعجزات يدعو إليها	فأجيبوا يا معشر السخفاء
خاطر يصفع الفرزدق في الشعر	ونحو (ينال) أم الكسائي

لقد عاش في عصر المتنبي. ولكن المتنبي كسفه وأخل ذكره وأخذ ناره كما كسف غيره
وأخلهم وأخذ نيرانهم. ولذلك لا بد له ولأمثاله من سلوك طرق آخر يمتازون في سلوكها أياً
كانت. يعلل هو سخفه ومجونه وهزله في قوله يصف الشاعر:

وإنما هزله مجنون يمضي به في المعاصر أمري

ويقول الثعالبي فيه: «وكان طول عمره يتحكم على وزراء الوقت ورؤساء العصر تحكم الصبي على
أهله، ويعيش في أكنافهم عيشة راضية، ويستثمر نعمة صافية ضافية، وديوان شعره أسير في الأفاق من الأمثال
وأسرى من الخيال». كان ديوان شعره يباع بخمسين إلى سبعين ديناراً. كان شيعياً مات ببغداد
عام ٣٩١ هـ/١٠٠١ م وأوصى أن يدفن في مشهد الكاظم بن جعفر الصادق عند رجليه
ويكتب على قبره: «... وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد...»^(٣). لم يرد أن تفارقه الفكاهة حتى
بعد الموت. وكان معاصره الشاعر ابن سكرة وهو مثله في الهزل والمجون والإضحاك. وكان
يقال في بغداد: «إن زمانا جاد بابن سكرة وابن الحجاج لسخي جدأ» وهذا يدل على مكانة الإضحاك
في زمن اشتدّ العبوس فيه وكثرت الحوادث السياسية والفتن الداخلية والاضطرابات الدينية.

لقد حقق له هذا الهزل مكانة مرموقة لدى الملوك البويهيين: عز الدولة وعضد الدولة
وصمصام الدولة وبهاء الدولة ووزرائهم جميعاً. وكانت له كما سلف آنفاً، دالة عليهم.

(٣) القرآن الكريم، «سورة الكهف»، الآية ١٨.

كم رغبنا حين كتبنا هذه السطور أن نستشهد بشيء لاذع من هزله ومجونه. ولكن حرارة فكاهته وفحشها يمنعان من ذلك.

قد يعنّ لنا أن نتصور شخصية ابن حجاج من شعره فنراها ضاحكة متهتكة متبذلة. ولكن رويداً. يسعفنا أبو حيان التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة بنص يستبين لنا منه كماله وهدوؤه ووقاره وسمته ورزاقته بحيث تتجاوز شخصيته شخصية قائد مجرب محنك مثل ذي الكفایتين وذلك على خلاف شعره تماماً. كتب أبو حيان بقلمه البليغ:

«وأما ابن حجاج فليس من هذه الزمرة بشيء، لأنه سخيّف الطريقة، بعيد من الجد، قريع في الهزل، ليس للعقل من شعره منال، ولا له في قرصه مثال، على أنه قويم اللفظ، سهل الكلام، وشبائله نائية بالوقار عن عادته الجارية في الخسار، وهو شريك ابن سكرة في هذه الغرامة، وإذا جد أقمى وإذا هزل حكى الأقمى.

وله مع ذي الكفایتين مناظرة طيبة. قال [الوزير]: ما هي؟ قلت: لما ورد ذو الكفایتين سنة أربع وستين [أي بعد الثلاثمائة] وهزم الأتراك مع أفتكين، وكان من الحديث ما هو مشهور، سأل عن ابن حجاج، وكان متشوقاً له لما كان يقرأ عليه من قوافيه، فأحب أن يلقاه، لأنه ليس الخبر كالمعاينة، والمسموع والمبصر كالأنثى والذكر ينزع كل واحد منهما إلى تمامه، فلما حضره أبو عبد الله احتبسه للطعام، وسمع كلامه، وشاهد سمته، واستحلى شبائله، فقام من مجلسه، فلما خلا به قال: يا أبا عبد الله، لقد والله قد تَهت عُجْباً منك، فأما عجبى بك فقد تقدم، لقد كنت أفلي ديوانك، فأتمنى لقاءك، وأقول من صاحب هذا الكلام؟ أطيّش طائش، وأخفّ خفيف، وأغرم غارم؛ وكيف يجالس من يكون في هذا الإهاب؟ وكيف يقارب من ينسلخ من ملابس الكتاب وأصحاب الآداب؟ حتى شاهدتك الآن، فتهاكت على وقارك وسكون أطرافك، وسكوت لفظك، وتناسب حركاتك، وفرط حيائك، وناضر ماء وجهك، وتعادل كلك وبعضك. وأنتك لمن عجائب خلق الله وطرف عباده، والله ما يصدق واحد أنك صاحب ديوانك، وإن ذلك الديوان لك، مع هذا التنافي الذي بين شعرك وبينك في جددك. فقال أبو عبد الله: أيها الأستاذ، (وهل) كان عجبى منك دون عجبك مني! لو تقارعنا على هذا لفلجت عليك بالتعجب منك، قال: لأنى قلت إذا ورد الأستاذ فسألنى منه خلقاً جافياً، وفظاً غليظاً، وصاحب رواسير^(٤)، وأكل كوامخ، وجبلياً ديلمياً متكاثراً متعاطلاً، حتى رأيتك الآن، وأنت الطف من الهواء، وأرق من الماء، وأغزل من جميل بن معمر، وأعذب من الحياة، وأرزن من الطود، وأغزر من البحر، وأبهى من القمر، وأندى من الغيث، وأشجع من الليث، وأنطق من سحبان، وأندى من الغمام، وأنفذ من السهام، وأكبر من جميع الأنام. فقال أبو الفتح وتبسم:

هذا أيضاً من ودائع فضلك وباعث تفضلك، ووصله وصرفه.

لقد دعى ابن حجاج هو نفسه هذا التناقض بين سمته ووقاره وهندامه من جهة، ومضمون شعره من جهة مقابلة. وهو القائل:

تراي ساكناً حانوت عطر فإن أنشدت ثار لك الكنيف

من كل هذا يتضح حرج الناقد أو المفكر حين يريد أن يستخلص صورة لشخصية شاعر أو فنان من شعره أو آثاره الفنية. في تراثنا الأدبي الفكري الواسع أمثلة عديدة تنبّه على

(٤) اللفظ غامض، وإذا لم يكن محرفاً فهو فارسي يتألف من روا بمعنى يليق، وسير بمعنى شعبان، ويكون مؤدى معناه صاحب نهم. والأرجح أنه دواسر جمع دوسر بمعنى الكتية.

وجوب الاحتراز من ذلك، وتجعلنا لا ننساق إلى الأحكام الحتمية عند دراسة الأدباء والشعراء والمفكرين والفنانين، مثلما انساق زعيم الأدب العربي طه حسين وراء طائفة من النقاد الفرنسيين أمثال تين وسانت بوف حين كتب في حديث الأربعاء:

«الأم تقصد إذا عرضت لشاعر من الشعراء وأردت أن تقرأ شعره وتفهمه ثم تنقده؟ تقصد فيما أظن إلى أشياء: الأول أن تصل إلى شخصية الشاعر فتفهمها وتحيط بدقائق نفسه ما استطعت فتعرف كيف أحس ما أحس وكيف شعر بما شعر ثم كيف وصف احساسه وأعرب عن شعوره. الثاني أن تتخذ هذه الشخصية وما يؤلفها من عواطف وميول وأهواء وسيلة إلى فهم العصر الذي عاش فيه هذا الشاعر والبيئة التي خضع لها هذا الشاعر والجنسية التي نجم منها هذا الشاعر».

إن زعيم الأدب الحديث يريد أيضاً أن يخرج الناقد من دراسة شعر الشاعر إلى الحكم على المجتمع وعلى الجنسية أو القومية التي ينتسب إليها الشاعر وفي هذا من المبالغة ما فيه كما سنرى.

لقد أدرك عبد الله بن المعتز، قبل طه حسين بقرون، الوجه الآخر للشاعر. رُوي أنه كان يقول: «أربعة من الشعراء سارت أسماؤهم بخلاف أفعالهم فأبو العتاهية سار شعره بالزهد وكان على الالحاد، وأبو نواس باللواط وكان أذن من قرد، وأبو حكيمة سار شعره بالعتة وكان أهب من تيس، ومحمد بن حازم سار شعره بالقناعة وكان أحرص من كلب»^(٥).

نعود إلى حديث الأربعاء وإلى الأحكام الحتمية التي أطلقها مؤلفه على الحسن بن هانيء: «إن أبا نواس لم يكن جاداً ولا صادقاً حين كان يتغزل بالنساء وإنما كان مازحاً أو بعبارة أصح كان غادعاً وكان كذاباً، كان مغروراً وكان مفتوناً، وكان مع هذا كله شاعراً يريد أن يطرق أبواب الشعر جميعها ومنها الغزل بالنساء. فتغزل بهن حتى لا يفوته هذا الفن». ثم يقول: «لم يكن أبو نواس يحب النساء وكان ينفر منهن نفوراً شديداً». هذا ولا غرو أن ابن المعتز كان أقرب عهداً وأصدق حكماً وأنفذ فهماً لطبيعة الفن وهو من أربابه الكبار.

هنالك في تاريخ الفن ما يدعو إلى تبيين فجوات أخرى بين الفنان وفنّه، إذ يكتفي الفنان بأن يصوّر في فنّه أموراً وأحوالاً وأفعالاً لم يعملها ولا زاوها. ليس ذلك هروباً من الواقع وإنما هو تحقيق في الفن لرغبات لم ينجزها الفنان، بل اكتفى بتصويرها وعرضها. وهو ما يدعو لالو «عقدة الاقتصاد» كأن الفنان اقتصد فاقتصر على القول أو الوصف دون الفعل.

كتاب الفضيلة أو بول وفرجيني الذي ترجمه المنفلوطي ترجمة فاقت الأصل، مؤلفه برناردان دوسان بيير. الرواية قلّ أمثالها في تصوير البساطة والصفاء والحب البريء والطيب والطهارة. ولكن المؤلف الفرنسي كان في حياته قاسياً، وعراً الجانب، مزعجاً، عاش في نزاع دائم مع أصحابه ومع أهل بيته.

(٥) انظر ترجمة ابن المعتز في: شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.

إيميلي برونتي كتبت رواية من أعظم الروايات في الأدب الانكليزي، تصور عنف الحب وتحلل أغواره النفسية. ومع ذلك عاشت عيشة مطردة فارغة لم تحب أحداً ولم يحبها أحد. ماتت عذراء في التاسعة والعشرين من عمرها في بيت أبيها. ومثلها أختها شارلوت برونتي.

وعلى العكس عاشت جورج إيليويت عيشة حرة وهي مع ذلك تنوّه في كتبها بقيمة الدين الذي لم تلتزم بتعاليمه، وبقيمة الزواج الذي استغنت عنه.

في الأدب العربي نورد مثالين بارزين أولهما أبو العتاهية وثانيهما الشريف الرضي.

أبو العتاهية، اسماعيل بن القاسم، كان إلى جانب ما مرّ من إلحاده في كلام ابن المعتز من أشد الناس بخلًا وإمساكًا. أخباره منشورة في كتاب الأغاني.

حدّث محمد بن عيسى الخزيمي، وكان جار أبي العتاهية، قال:

«كان لأبي العتاهية جار يلتقط النوى، ضعيف، سيء الحال، عليه ثياب متجمّل، فكان يمر بأبي العتاهية طرفي النهار، فيقول أبو العتاهية: اللهم أغنه عما هو بسيله، شيخ ضعيف سيء الحال عليه ثياب متجمّل، اللهم أجنه، اصنع له، بارك فيه. فبقي على هذا إلى أن مات الشيخ نحواً من عشرين سنة. والله ان تصدق عليه بدرهم ولا دائق قط، وما زاد على الدعاء شيئاً. فقلت له يوماً: يا أبا اسحاق إني أراك تكثّر الدعاء لهذا الشيخ، وتزعم أنه فقير مقلّ، فلم لا تتصدق عليه بشيء؟ فقال: أخشى أن يعتاد الصدقة، والصدقة آخر كسب العبد، وإن في الدعاء خيراً كثيراً».

قال محمد بن عيسى الخزيمي هذا: «وكان لأبي العتاهية خادم أسود طويل كأنه محراك أتون. وكان يجري عليه في كل يوم رغيفين. فجاءني الخادم يوماً فقال لي: والله ما أشبع. فقلت: وكيف ذاك؟ قال: لأنني ما أفتر من الكدّ، وهو يجري عليّ رغيفين بغير إدام. فإن رأيت أن تكلمه حتى يزيدني رغيفاً فتؤجر. فوعده بذلك. فلما جلست معه مرّ بنا الخادم فكهرت لإعلامه أنه شكّا إليّ ذلك، فقلت له: يا أبا اسحاق كم تجري على هذا الخادم في كل يوم؟ قال: رغيفين. فقلت له: لا يكفيانه. قال: من لم يكفه القليل لم يكفه الكثير. وكل من أعطى نفسه شهوتها هلك. وهذا خادم يدخل إلى حرمي وبناتي فإن لم أعوده القناعة والاقتصاد أهلكني وأهلك عيالي ومالي. فمات الخادم بعد ذلك، فكفّته في إزار وفراش له خلّق. فقلت له: سبحان الله! خادم قديم الحرمة طويل الخدمة واجب الحق تكفّته في خلّق! وإنما يكفّيك له كفن بدينار. فقال: إنه يصير إلى البلى. والحيّ أولى بالجديد من الميت. فقلت له: يرحمك الله أبا اسحاق! فلقد عوّده الاقتصاد حياً وميتاً».

هذه القصة تشير أيضاً إلى بخله على أهل بيته، بل كان بخيلاً على نفسه، قال الجاحظ حدثني ثمامة قال: «دخلت يوماً إلى أبي العتاهية، فإذا هو يأكل خبزاً بلا شيء. فقلت: كأنك رأيته يأكل خبزاً وحده. قال: لا، ولكني رأيته يتأدّم بلا شيء. فقلت: وكيف ذلك؟ فقال: رأيت قدّامه خبزاً يابساً من رقاق فطير وقدحاً فيه لبن حليب. فكان يأخذ القطعة من الخبز فيغمسها في اللبن ويخرجها ولم تتعلّق منه بقليل ولا كثير. فقلت له: كأنك اشتبهت أن تتأدّم بلا شيء، وما رأيت أحداً قبلك تأدّم بلا شيء».

ديوانه حافل بالزهد والحث على انفاق المال والتحرر من رقّ المال:

إن القناعة بالكفاف هي الغنى	والفقر كل الفقر في الأموال
أبقيت مالك ميراثاً لمالكه	فليت شمري ما أبقي لك المال
يا طالب الدنيا يشقّل نفسه	ان المخفّ غداً لأحسن حالا

إِنَّا لَفِي دَارِ نَرَى الْإِكْثَارَ لَا
أَخِيَّ إِنِّ الْمَالُ إِن قَدِمْتَهُ
يَبْقَى لِصَاحِبِهِ وَلَا اقْتِلَالًا
لَكَ لَيْسَ إِن أَخَّرْتَهُ لَكَ مَالًا

قال ثمامة بن أشرس: «أنشدني أبو العتاهية:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَمْتَنِقْ مِنَ الْمَالِ نَفْسَهُ
أَلَا إِنَّمَا مَالِي الَّذِي أَنَا مُنْفَقُ
تَمْلِكُهُ الْمَالُ الَّذِي هُوَ مَالُكَ
وَلَيْسَ لِي الْمَالُ الَّذِي أَنَا تَارِكُهُ
إِذَا كُنْتُ ذَا مَالٍ فَبَادِرْ بِهِ الَّذِي
يَحِقُّ وَإِلَّا اسْتَهْلَكَتَهُ مَهَالِكُهُ

فقلت: من أين قضيت بهذا؟ فقال: من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيته، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت. فقلت له: أتؤمن بأن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه الحق؟ قال: نعم. قلت: فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بدرة في دارك ولا تأكل منها ولا تشرب ولا تزكي ولا تقدمها ذخراً ليوم فقرك وفاقتك؟ فقال: يا أبا معن! والله إن ما قلت لهو الحق، ولكني أخاف الفقر والحاجة إلى الناس. فقلت: وبم تريد حال من افتقر على حالك وأنت دائم الحرص، دائم الجمع، شحيح على نفسك، لا تشتري اللحم إلا من عيد إلى عيد؟ فترك جواب كلامي كله. ثم قال لي: والله لقد اشتريت في يوم عاشوراء لحماً وتوابله وما يتبعه بخمسة دراهم: فلما قال لي هذا القول أضحكني حتى أذهلني عن جوابه ومعاتبته. فأمسكت عنه وعلمت أنه ليس ممن شرح الله صدره للإسلام».

قال صاحب الأغاني فيه: «وكان أبخل الناس مع يساره وكثرة ما جمعه من الأموال.

وهو لا يكتفي ببخله وحرصه ويصمت، بل كان ينمي على غيره الحرص والبخل. قال أبو العتاهية:

سَأْتَنَعُ مَا بَقِيَتْ بِقُوتِ يَوْمٍ
تَعَالَى إِلَهُ يَا سَلَمُ بْنُ عَمْرٍو
وَلَا أَبْفِي مَكَاثِرَةَ بِمَالٍ
أَذُلُّ الْحَرَصُ أَعْنَاقُ الرِّجَالِ
أَلَيْسَ مَصِيرُ ذَاكَ إِلَى الزَّوَالِ
هَبِ الدُّنْيَا تَسَاقِ إِلَيْكَ عَفْوَاً

فلما بلغت الأبيات سلماً قال: ويلى عليه! كثر الدور ويزعم أي حريص وأنا في ثوب هذين؟ ثم قال:

مَا أَقْبَحَ التَّزْهِيدِ مِنْ وَاعِظٍ
لَوْ كَانَ فِي تَزْهِيدِهِ صَادِقاً
يَزْهَدُ النَّاسُ وَلَا يَزْهَدُ
أُضْحَى وَأَمْسَى بَيْتُهُ الْمَسْجِدُ
يَخَافُ أَنْ تَنْفَدَ أَرْزَاقُهُ
وَالرِّزْقُ عِنْدَ اللَّهِ لَا يَنْفَدُ
وَالرِّزْقُ مَقْسُومٌ عَلَى مَنْ نَرَى
يُنَالُهُ الْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ

أما ثاني المثلين فهو الشريف الرضي يطمح إلى سدة الخلافة ويجد في نفسه وفي نسبه مزايا تحوله إياها. وهو يبحث في كل ما حوله ومن حوله لاستعانتة في الوصول إلى هدفه دون أن يفعل شيئاً. بل هو في طموحه لا يستند إلى التنديد بالاضطراب المتفشي في الدولة العباسية ولا إلى المناداة بالإصلاح أو العدالة الاجتماعية إلا لغواً ولا يبدأ بمجابهة الواقع والدعوة إلى التغيير والتبديل والثورة، بل يكتفي بأن يشن غارات شعرية بليغة في شعره يتوهم فيها النجاح أو يرجوه فيقتصر على الأحلام:

نَبَّهْتُهُمْ مِثْلَ عَوَالِي الرِّمَاحِ
فَوَارِسُ نَالُوا الْمَنَى بِالْقَنَا
إِلَى الْوَعْيِ قَبْلَ غُومِ الصَّبَاحِ
وَصَافَحُوا أَعْرَاضَهُمْ بِالْصَفَاحِ
لِغَارَةِ سَامِعِ أَنْبِيَائِهَا
يَغْضُ مِنْهَا بِالزَّلَالِ الْقِرَاحِ

ليس على مضرها سبة ولا على المجلب منها جناح
دونكم فابتدروا غنمها دمي مباحات ومال مباح

ثم يقول:

فأرم بمينيك ملياً نر وقع غباري في عيون الطلاح
وارق على ظلمك هيهات أن يُزعزع الطود بمرّ الرياح
لاهمّ قلبي بركوب العلا يوماً ولا بلّ يدي السباح
إن لم أنلها باشتراط كما شئت على بيض الظبي واقتراح
أفوز منها باللباب الذي يفي الأمان نيله والصرّاح

ويقول أيضاً في قصيدة جميلة:

ولولا الجوى لم أبغ إلا مدامة بطمن القناء إبريقها الودجان
إذا سكر المسال من قطراتها سقيت حميها أغرّ يمان
ولي أمل لا بدّ أحمل عبثه على الجرد من خيفانة وحصان
وكل رعود الشفرتين كأنه سنا البرق إما جدّ في الللمان
وأسمر مزمار الكموب كأنه قرا الذئب مجبول على المسلان
فإن أنا لم أركب عظيماً فلا مضى حسامي ولا روى الطعان سناني

ما سلف ذكره من العقد النفسية الثلاث يجعل الأثر الفني بعيداً من حياة الفنان. أما
العقدتان الباقيتان وهما التداوي بالمثل والذاتية فتصوران حياة الفنان أو تقربان منها. وهنا
نستشف الوجه الحقيقي للفنان سافراً أو من وراء التحليل النفساني.

وما إن نذكر التداوي بالمثل حتى يبتدر الذهن البيت المعروف:

تداويت من ليلي بليلى من الهوى كما يتداوى شارب الخمر بالخمر
وبيت الأعشى:

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها
ومطلع قصيدة أبي نواس:

دع عنك لومي فإن السوم إغراء ودأوني بالتي كانت هي الداء
كما يبتدر الذهن العلاج العربي القديم: آخر الدواء الكي.

لفظ التداوي يضعنا في ميدان مشترك بين الطب النفسي والطب الجسمي، وهما في
واقع الأمر صنوان حتى أن هنالك ما يدعى بالطب الجسمي النفسي.

يكاد تاريخ المداواة كله يتلخص في طريقتين: المداواة بالضد وهو أن يوفر للمريض ما
يعوزه وأن يعدل مزاجه المنحرف بما يرده إلى السواء على حد تعبير الأقدمين. فالمصاب بالبرد
يدفأ والسيء التغذية أو السغل تحسن تغذيته وهلمّ جراً... والمداواة بالمثل وهي متنوعة تشمل

على الوقاية والعلاج. وما اللقاحات التي تعطى إلا أشكال لهذا النوع إذ هي مصول لمفرزات بعض الجراثيم أو هي جراثيم مضعفة الصُّولة تزرَق حيناً بعد حين وبكميات متدرجة الزيادة أحياناً لتنبيه خلايا الجسم واستحداث الأجسام الضدية أو الدواحر وتكوين المناعة.

ويمكن أن نلحق به الطريقة الصينية وهي الأبر أي الوخز بالإبر. على أن مجال التداوي بالمثل يفيض عن نطاق الطب ليفضي إلى نطاق التأثير مطلقاً. لقد كان السُّحرة عند الأقوام البدائية والكهّان إذا أرادوا أن يؤذوا عدوهم صوّروه وطعنوا الصورة بالحرايب، وهم إذا أرادوا استكثار طريدة من الصيد أكثروا من صورها على جدران كهوفهم.

أما في الفن فقد انتبه أرسطو منذ القديم إلى وظيفة المسرح وهي تصفية النفس من شوائب الأهواء التي تضر بها ودعا ذلك بالتطهير. وشاع اللفظ اليوناني الدال عليه وهو «كتريسيس» (Catharsis). فإذا شهد المرء مسرحية أو فيلمًا سينمائيًا في العصر الحاضر يعالج مشكلة نفسية أو مأساة، خففت المشاهدة ما يعتلج في نفسه من هموم كما يخفف «المُسَهِّل» الطبي ما بالجسد من سموم إذ يفيد اللفظ اليوناني الأصلي معنى المسهل.

كان أرسطو راضياً عن وظيفة المسرح هذه. ولكن بعد قرون جاء الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو وحكم على المسرح حكماً قاسياً، فقد لاحظ ملاحظة حصيفة، وهي أن المسرح يصفّي الأهواء التي ليس لها بذور في النفوس ويستثير الأهواء التي لها في النفوس بذور. فتمثيل الجريمة أو الفحش ينهي عنهما نفوساً نقية ولكنه يثيرهما في النفوس المستعدة الغافية.

على أن المداواة بالتمثيل المسرحي دخلت في العصر الحاضر في علم الاجتماع الأمريكي بأسلوبين أصبحا متعارفين وهما السيكدودراما والسوسيدودراما^(٦). يعالج الأول الأحوال والعلاقات الناشئة المنحرفة والثاني قضايا زيادة الانتاج وحسن التعاون في الأعمال^(٧). ولا شك أن مسرح الدمى والصور المتحركة يمكن في بعض الأحيان إلحاقهما بهما.

لقد عرف مجنون ليلي طريقة المداواة بالمثل هذه فكان يبيت لواعجه الشعر:

فما أشرف الأيفاع الا صباية ولا أنشد الأشعار الا تداويا

ولكن هيهات للشعر أن يشفيه مما هو فيه. قصته قصة المحبين الذين يحبون الحب صدقاً وعهداً ووفاء. هنا يأتي ذكر العالم الكاتب الشاعر الألماني غوتي (Goethe) من كبار الدولة البروسية. وهو من سن العشرين إلى الخامسة والسبعين لم ينصرف عن قضايا الحب. كان يعرف كيف ينهي مغامراته بلباقة وتوفيق دون أن تؤدي إلى نتائج وخيمة تقع تبعاتها عليه. كانت تلك المغامرات من جميع الأنواع. أحب مرة عاملة بسيطة وعاش معها ثم اضطر

(٦) احتدام فردي (Psychodrame) واحتدام جمعي (Sociodrame).

(٧) انظر: عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع.

إلى تزوجها اعترافاً منه بفضلها إذ أنقذته من خصام وقع بينه وبين جنديين كادا يطلقان النار عليه . كان غالباً بعد أن يقطع علاقته الغرامية يؤلف قصيدة أو يكتب رواية فيسكن عاطفته وينسى الماضي . ومن مغامراته أنه صاحب حين كان طالباً «لوي» خطيبة صديقه «كستتر» . ثم أحس أنه يحبها حباً شديداً . وهو يريد أن يضع حداً لهذا الحب فيسافر فجأة . يحاول النسيان والسلوان فيلهو ويتسلى ولكنه لا يفلح ويبقى سادراً بعض الوقت حتى تقع حادثتان تهيان حيرته . وذلك أن موظفاً دبلوماسياً ينتحر من حب مخفق ثم يطلب إليه صاحب الثوى الذي كان يسكن فيه أن يغادر بيته . وعندئذ تجلى له موضوع رواية فرتر رأساً فكتبها دفعة واحدة . وبعد ذلك وجد نفسه قد شفي من حبه .

قال لراهب انكليزي : «تحكمون على كتاب أساءت فهمه عقول ضعيفة فخلص العالم من بقية رؤوس بليدة لا قيمة لها ولا تستطيع أن تعمل شيئاً خيراً من اطفاء ما بقي من ذبالتها الضعيفة . لقد حسبني بذلك خدمت الانسانية واستحققت شكرها» .

وقال أيضاً لكاتب : «إن النتائج لا تهمي . إذا كان ثمة مجانين تضر بهم قراءة كتاب فرتر فلليدين وللضم» .

بيد أن ثمة شعراء وكتاباً مفتونين بأنفسهم تملكهم حب الذات ، فهم فيما ينظمون أو يكتبون إنما يتحدثون عن أنفسهم إما تقوية لما يشعرون ودعماً لما يحسون ، وإما إعجاباً بنزواتهم كما أعجب نرجس (Narcisse) بنفسه على الشكل الذي تحدث عنه الأسطورة اليونانية .

يقول أبو نواس :

ألا فاسقني خمرأً وقل لي هي الخمر ولا نسقني سرأً إذا أمكن الجهر
فبح باسم من تهوى ودعني من الكفى فلا خير في اللذات من دونها ستر
كان هذا الفاسق الضال كان قبل توبته يريد أن يؤكد لذته في الشراب ، بالقول وبالشعر وبالاعلان .

أما النرجسية فهي صفة من صفات عمر بن أبي ربيعة الذي يدعي أنه وكّل بالجمال يتبعه ولكنه كان مفتوناً بصباه يشبّ بنفسه حين يشبّ بالغواني :

بينما ينمّتنني أبصرني دون قيد الميل يعدو بي الأغر
قالت الكبرى : أما تعرفنه قالت الوسطى : بل ، هذا عُمر
قالت الصغرى وقد تيمّنها : قد عرفناه وهل ، يخفى القمر ؟

لقد تداول طائفة من المفكرين والشعراء تلك الأسطورة أسطورة نرجس . هل نذكر هنا بول فاليري (Paul Valéry) حين نوّه في قصيدة له أن الانسان لا يحب شيئاً غير ذاته :

«إنما أنا نرجس الحبيب مشغوف بماهيتي وحدها .
كل ما عداها لديّ دون قلبه حجاب

كل ما عداها ان هو الا غياب
أحب... أحب... ومن ذا الذي يمكنه أن يحب شيئاً غير ذاته.

أو أن الفيلسوف الفرنسي لويس لافيل في كتابه الصغير الممتع ضلال نرجس، يشير إلى أن الفتى اليافع لما رأى صورته في صفحة الماء وعشقها أراد أن يعانقها فكلما اقترب ولامس الماء اضطربت الصفحة واضطربت صورته معها وهذا يدل على أنه لا معنى ولا امكان لمحبة الانسان نفسه. وفي الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي تحليل بارع لحب الانسان نفسه وحبه غيره.

الكاتب الفرنسي القديم «مونتيني» (Montaigne) لا يتحدث في كتابه بحوث إلا عن ذاته. يقول فيه: «أنا ذاتي التي أصورها. أنا نفسي مادة كتابي... لا أجرؤ فقط في الكلام على نفسي وإنما أتكلم على نفسي ليس غير. أضل حين أكتب شيئاً غير ذلك».

في تاريخ الفكر العربي كتب وفصول من السير الذاتية. نذكر منها المنقذ من الضلال للغزالي، ونذكر منها التعريف برحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً لابن خلدون نفسه، كما نذكر ما دبجته يراعة ابن سينا عن نشأته ودراسته وأتمه تلميذه الجوزجاني. وكل هذه السير صادقة ودقيقة ومتوازنة توازن أصحابها.

ولكننا هنا ننوه بمذكرات كان لكتابتها أثر بليغ في نفس مؤلفها وهي ما كتبه جان جاك روسو في كتابيه أحلام متنزه منفرد واعترافاتي نعرض منها ما تتبعه شارل لالو تتبعاً فيه شيء كثير من النقد والسخرية.

يقول في كتابه أحلام متنزه: «أستأنف تنمة الفحص الصادق والدقيق الذي دعوته سابقاً اعترافاتي وأقصر أيامي الأواخر على دراستي لنفسي وعلى ابتدائي اعداد محاسبي لنفسي وهي التي لن أتأخر في تقديمها» المرحلة الأولى، في هذه الاعترافات هي الصدق يقول روسو: «ينبغي ألا يبقى شيء من نفسي غامضاً أو خفياً للملا الذي أحاول أن أبدوله تماماً فيتعقبي في ضلالات قلبي كلها». ثم يقول: «أود لو أستطيع بشكل ما أن أجعلني شفافاً في عيني القاري». ثم يقول: «تلك ضلالات صباي وخطايا سرديت قصتها سرداً أميناً يرضى عنه قلبي».

المرحلة الثانية هي أن روسو بعدئذ ينظر إلى ماضيه فيرتفع به إلى جو سام. كل شيء فعله روسو جيد وجميل ولو كان في حد ذاته سيئاً وقبيحاً. لا يصدر عن الطيب الا الطيب. من المعلوم أنه كان في صباه متروك العنان على الغارب، لم يُعَنَ به أبوه ولا سهر على تربيته. ضيّع جزءاً طويلاً من طفولته سدى وهو الذي يذكر ذلك. فهل يأسف على الزمن الضائع. هيهات! بل يتمدح ويفتخر. نقرأ فيما كتب: «قلت وأعيد وربما أعيد أيضاً مرة جديدة أمراً ازداد كل يوم يقيناً به، وهو أنه إن كان فتي تلقى تربية سليمة ومعقولة فهو أنا».

ولقد عاش مدة مع خادمة هي تيريز وكان عيشه معها في خصام. كانت أمية تكاد تعرف القراءة ولا تحسن الكتابة ولا تستطيع تمييز الأيام بعضها من بعض ولا معرفة الساعة. رُزق منها خمسة أولاد. واضطر إلى ترك هؤلاء الخمسة فجعلهم في ملجأ لعدم استطاعة أمهم

العناية بهم . ومع ذلك حين يستشير أمير ورتنبرغ في صفات مربية لبنته ينصح له أن تكون المربية جاهلة . ويمكننا أن نحزر من وراء هذه المربية الجاهلة النموذج الذي يشير إليه ، ونزداد يقيناً حين نقرأ قوله : «أنا إذا كانت لا تحيد القراءة فخير ذلك لأنها تتعلم مع تلميذتها» .

روسو نسيج وحده لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد . يقول : «أعرف قلبي وأعرف الناس . لست كأحد من هؤلاء الذين رأيتهم بل أجرؤ على الظن أنني لست كأحد من جميع الخلائق» .

يتذكر بعد أكثر من خمسين سنة قصة تافهة وهي قصة مشط الأنسة «لامبرسي» إذ كانت تنشف أمشاطها في الشمس على صفيحة . فهو يوردها ويتبرأ أمام الانسانية من التهمة التي اتهمها . يقول : «لقد مر الآن على تلك الحادثة نحو خمسين سنة ولست أخشى اليوم أن يقع عليّ القصاص فوراً بسببها . فانا أعلن أمام السماء أنني بريء منها وأني لم أكسر ولا مسست المشط ، وأني لم أقرب من الصفيحة ، بل لم أفكر في ذلك» .

ولكنه إلى جانب تبرئه وتنصله يقر بخطايا : أنه يختلس أشياء بسيطة تافهة وترهات وسفاسف ولكنه لا يسرق مالاً إلا في النادر . يقول : «كنت اذن ألصّ وما زلت حتى اليوم . ولكني إنما ألصّ سفاسف بسيطة تستهويني أوثر أخذها بدلاً من التماسها من أصحابها . ولكني ما أذكر في حياتي كلها صغيراً أو كبيراً أنني سرقت ولو دانقاً من أحد ماعدا مرة واحدة قبل نحو من خمس عشرة سنة سرقت فيها سبعة فرنكات وعشرة فلوس» .

شارل لالو الذي يتفق فقرات روسو هذه يدفعه حس النكته إلى التعليق على ذلك بأن التمييز بين الأشياء والدراهم عند السرقة من شأن الخدم لا من شأن الموظفين الكبار ولا من شأن الوزراء .

يورد لالو أيضاً اعتراف روسو بسرقة شريطاً فضياً اتهم به الخادمة «ماريون» ، ثم أبت نفسه بعد ذلك بأربعين سنة في كتاب الاعترافات إلا أن يقر بذلك ولكنه ادعى الرغبة في تقديمها إلى الخادمة نفسها .

المرحلة الثالثة هي العفو والغفران . يبحث روسو بعد مجموعة الاعترافات عن حكم . فيقول : «لقد وعدت بالاعتراف ، لا بتبرير نفسي . عليّ أن أكون صادقاً . وعلى القارئ أن يكون منصفاً . لن اطلب إليه أكثر من ذلك» .

ولكن حذار أيها القارئ أن تصيبك المسبة ! ان روسو يشتم الحكم إن حَكَمَ عليه . يقول : «لقد قلت الصدق . ومن ظن أنني رجل سوء فهو حقيق بالحق» على القارئ إذاً اما العفو وإما الموت ! ذلك أن روسو لا يفوقه أحد بين الكائنات . فهو يقول : «أيها الكائن السرمدي ! اجمع حولي الجماهير الغفيرة من أشباهي ثم ليجرؤ أحد منهم فيقول : كنت خيراً من ذلك الرجل» .

شارل لالو الذي اعتمدنا آراءه وتصنيفه للعقد النفسية الفنية التي تربط الأثر الفني بصاحب الأثر ، إننا أخذنا الأمثلة الأجنبية عنه وهو قد أخذ لفظ العقد من ميدان التحليل النفسي كما ذكرنا آنفاً .

وثمة مفكر مشهور بالتحليل النفسي هو كارل غستاف يونغ (Carl Gustave Yung)

حاول أن يوضح تفاوت صور الأثر الفني عن صور حياة المؤلف وذلك باعتبار تصنيفه أنماط الناس صنفين: المنبسط والمنطوي. والمرء قد يكون من صنف ولا شعوره من صنف آخر. وقد تتلامح الصور من عميق لا شعوره فتختلف هذه الصور عن الصور الشعورية في نفسه. وحسبنا هنا أن نشير إلى هذه البحوث المفيدة ولا مجال لعرضها بالتفصيل.

لكن التحليل النفساني يغدو أعمق نفوذاً إذا تلمس غور الأثر الفني وتبين قاعه واكتنه تركيبه وألم بعناصره. ولا بد من ذكر بعض الأمثلة.

ذكر الفيلسوف الفرنسي غاستون بشلار (Gaston Bachelard) في كتابه الماء والأحلام خلاصة بحث مدام بونايرت حين أبانت ابانة واضحة أن الصورة الرئيسية التي تسيطر على شاعرية إدغار بو (E. Poe) إنما هي صورة الوالدة في سياق الموت. جميع النساء اللاتي أحبهن بو أصنافاً من الحب انتزعهن الموت منه انتزاعاً. هيلين وفرنسيس وفرجينيا يجذدن ألمه الأول ويوقدن إيقاداً جديداً نار أساه القديم. لقد طبع ذلك الألم بطابعه العميق نفس ذلك اليتيم الفقير الصغير. فالموت يبدو من خلال اشعار بو أمراً إنسانياً مألوفاً. فهو ما يفتأ يصف الحياة بالموت. حتى المناظر الطبيعية إنما يحددها الخيال الأساسي الذي تتلامح له فيه والدته وهي في نزع الموت. إليزابيت والدته، هيلين صديقتها، فرانسيس والدته بالتبني، فرجينيا زوجته، كل منهن تموت في سريرها بالسل. ولذلك نجد في شعره كل صفاء يدخل فيه الكدر، وكل ضياء ينساب إليه الظلام، كما يلحق البطء والكدر والثقل الماء النابع الحي المتوثب. والأشجار في الغاب كأن وظيفتها انشاء ظلال سود: فهي أبداً تعين الليل في اصفاء الظلام الأسود على الكون. كل شجرة تعطي في اليوم ظلاً كما تسقط أوراقها في السنة. يقول بو: «كنت أتوهم أن الظلال كلما هبطت الشمس أسفل فأسفل كانت تنفصل أسفة من جذوع الأشجار التي كوّنتها فيمتصها ماء الجدول، على حين تتكوّن ظلال أخرى من الأشجار في كل لحظة لتأخذ محال اخوتها السابقة الميّتة». تبدو هذه الظلال إذاً حيّة ما دامت متصلة بالأشجار. ولكنها لا تلبث أن تتركها فتموت أو لا تلبث أن تموت فتتركها وهي تغوص في الماء لتدفن فيه كأنما تدفن منه في موت أشدّ سواداً من الموت نفسه.

إن إعطاء الشجرة كل يوم ظلاً يشير في هذا الاعتبار إلى فكرة الموت المسيطرة التي اعتادها المؤلف وألفها. فالموت يبدو تاريخاً طويلاً مؤلماً مبرحاً، وليس قصة لحظة محتومة منقضية. إنه نوع من الهزال أو الضنى الدائم الكئيب. والمؤلف الحالم تجاه الجدول يفكر في الكائنات التي تعيد إلى الباري وجودها شيئاً فشيئاً بعد أن استنفدت ببطء مادتها فانتهدت إلى الموت. فهي كهذه الأشجار التي تقدّم ظلالها الواحد تلو الآخر. والماء يشرب الظلال فيصبح أكثر سواداً بسبب هذه الفريسة التي يبتلعها (جزيرة الجنّيات).

صور العقل الباطن أو اللاشعور تبدو أقوى وأكثر سيطرة واستحواذاً عليه في قصصه. ولا غرو في ذلك لأن مجال القصة أرحب من مجال القصيدة.

لإدغار بو قصة تدعى مغامرات أرتور غوردن «بيم». وهي قصة سياحات وحوادث

غرق مشحونة بتفاصيل عن حياة الملاحين ومكتظة بأفكار وملاحظات تدعي العلم والمعرفة وهي بجملتها ان اعتبرت من هذه الناحية الواعية أفضت بالقارئ إلى الملل والبرم. ولكنها إذا اعتبرت من ناحية اللاشعور تبرز قيمتها حقاً وتغدو في طليعة روايات بو Poe. إنها ليست قصة حوادث واقعية، ولكنها قصة مغامرات لا شعورية. هي تجري في غور النفس وتقع في غياهب العقل الباطن. تبدو كأنها حلم ليلي كامل. فهي بهذا الاعتبار من أهم كتب بو. هنا مثال قوي وواضح على أهمية التوجيه الفلسفي في إبراز قيمة الأثر الأدبي. فلولا التحليل النفسي لصور هذه القصة لما كان لها أي مكانة. ولا يجوز للنقد الأدبي أن يعتمد دائماً على الحدس العفوي ولا على الملاحظة الغريزية والا رجعت الآثار الشعرية والأدبية إلى تجربة معادة مكرورة بسيطة مغلقة لا حظ فيها للإبداع. والنقد بذلك ينسى وظيفة الأدب والشعر الحقيقية التي هي اعطاء الكون وجهاً جديداً. وهذا الكون كله لا وجود له من الناحية الشعرية إلا في طريق الخيال المتجدد المبدع.

انظروا الى هذه الصفحة الغريبة العجيبة التي تصف ماء يعجز أي سائح في الأرض وأي جغرافي عن أن يكشفها منطقة وجوده على وجه الكرة الأرضية. إن الجزيرة التي فيها هذا الماء تقع على خط عرض ٢٠° ٨٣' وخط طول ٥° ٤٣'. ذلك الماء شراب جميع السكان المتوحشين في الجزيرة. تقول القصة: «بسبب خاصية هذا الماء رفضنا أن نتذوقه ظانين أنه فاسد. ولم يمض وقت طويل حتى فهمنا أن جميع جداول الماء في الأرخييل من ذلك النوع. لا أعرف كيف أعطي فكرة واضحة عن طبيعة هذا السائل. ولن يتاح لي ذلك إلا باستعمال كثير من الكلمات. فمع أن الماء يسيل بسرعة على جميع المنحدرات كما يسيل الماء الاعتيادي فليس له ظاهرة الصفاء التي للماء المعتاد إلا عندما يتكسر في الشلالات. وعلى الرغم من ذلك ينبغي أن أقول هو صاف كأي ماء كليّ موجود. ولكن الفرق ليس قائماً إلا في الظاهر.

للنظرة الأولى وخاصة حين يكون الانحدار ضئيلاً يشبه ذلك الماء في القوام محلولاً كثيفاً من الصمغ العربي في الماء الاعتيادي. وهذا أقل صفاته الغريبة أهمية. وليس عديم اللون، ولا له لون واحد متجانس. وهو إذا جرى قدّم للعين جميع صور الأرجوان كلمعان بعض أنواع الحرير المتبدّل وتوهج ألوانه وانعكاساتها. وإذا متحنا هذا الماء وملأنا به بركة وتركناه يستقرّ وبدأ لجّه، لمحنا أن كتلة السائل متألّفة من عدد من الأوردة الواضحة. كل وريد ذو لون خاص. ولا تمتزج هذه الأوردة بعضها ببعض. وتماسك الذرات التي تؤلف الوريد تام من أجل هذا الوريد، ناقص من أجل الوريد الآخر. ولو حاولنا أن نمرّ نصلاً بين أجزاء الماء لوجدنا الماء يعود ويلتئم فوراً وراء النصل. وعند نزاع النصل تنسد آثار مروره في الحال. ولكن إذا فصل النصل بين وريدين فإن الفصل يتم ولا تتلافاه على الفور قوة التماسك. إن ظواهر هذا الماء كانت الحلقة الأولى من سلسلة العجائب البادية التي كان ينبغي أن تحفّ بنا هناك مع الزمان»

لقد ذكرت مدام بونابرت هذا النص وأضافت ببساطة انه ليس من الصعب علينا أن نجد من وراء هذا الماء صورة الدم، ولفظ الوريد قد ورد فعلاً، وإن هذه الأرض التي تختلف عن جميع الأراضي المعروفة والتي كل شيء فيها غريب مريب غير متعارف، ليست في الحقيقة إلا أقرب الأشياء من الناس. تلك الأرض هي ذلك الجسم الذي غدانا بدمه قبل أن يغذي بلبانه. ذلك الجسم الذي حملنا تسعة أشهر. ان بو أراد أن يتخيل ماءً غريب الصفات والخواص فإذا به يفضي لا شعورياً إلى وصف الدم. ولا يرتأب مُطالع كتب بو في أن نفت

الدم الذي أدى أول الأمر إلى موت أمه ثم إلى موت بقية النساء اللاتي حمل هن المودة والمحبة، قد وسم بميسم عميق طول حياة الشاعر عقله الباطن. لقد كتب بو نفسه في الرواية نفسها: «لفظ الدم هو اللفظ الأعلى، هو ملك الألفاظ المشبع بالسر أبداً وبالأم والهلج. كم بدا لي عندئذ مضاعف المعنى ثلاث مرات! وكيف كان هذا المقطع الدم (Blood)» حين يفصل عن سلسلة الكلمات السابقة التي تنعته وتميزه يسقط ثقيلًا وبارداً في أقصى أغوار نفسي بين غياهب السجن الذي كنت فيه».

أبو العلاء المعري من بيت عربي أصيل فهو تنوخي ومن بيت علم وفضل. يقول ياقوت: «كان في آبائه وأعمامه ومن تقدمه من أهله وتأخر عنه من ولد أبيه ونسله فضل وقضاة وشعراء. له أخوان أحدهما محمد أبو المجد والثاني عبد الواحد أبو الهيثم وكلاهما شاعر. أما أبوه فهو قاض بالمعرة وهو عالم وهو شاعر».

في الرابعة من عمره أصابه الجدري فذهب ببصره. فحذب عليه أبوه وهو أول معلّم له. كان برأ به وشفيقاً عليه لصغره ومحتته. ومع ذلك فالدنيا دار بلاء، ولم ينعم هذا الولد الذكي الحساس بأبيه إذ مات أبوه والصبي في الرابعة عشرة من عمره فأحس الفتى كأن الدنيا مادت تحت قدميه حين فقد أباه وعماده ومعلمه. ولم يكن شيء يخفف برحاه سوى الشعر فنظم قصيدة إذ ذاك يرثي أباه بها تنمّ على ملكة شعرية وعلى معرفة واسعة ومبكرة باللغة وبيانها كما تنمّ على فجيعة الولد الذي سيحمل الحزن فيه طول حياته حتى يلقاه في الآخرة:

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن	فلا جادني الا عبوس من الدجن
فليت فمي إذ شام سني تبسمي	فم الطعنة النجلاء تدمي بلا سن
أبي حكمت فيه الليالي ولم تزل	رماح المنيايا قادات على الطمن
مضى طاهر الجثمان والنفس والكبرى	وسهد المنى والجسيب والذيل والردن
فيا قبر واه من ترابك لينا	عليه وآه من جنادللك الخشن
لأطبقت أطباق المحارة فاحتفظ	بلؤلؤة المجد الحقيقية بالخزن
فهل أنت إن ناديت رمسك سامع	نداء ابنك المفجوع بسل عبدك القن
سأبكي إذا غنى ابن ورقاء بهجة	وإن كان ما يعنيه ضد الذي أعني
ونادبة في مسممي كل قينة	تفرّد باللحن البريء من اللحن
واحمل فيك الحزن حياً فإن أمت	وألقتك لم أسلك طريقاً إلى الحزن

ثم شبّ الفتى وسافر يطوف حلب وانطاكية واللاذقية وطرابلس ليطلع على مكتباتها وليتصل بعلمائها وشيوخها. ثم هاهو ذا يقصد بغداد ويقيم بها سنة وسبعة أشهر يحضر فيها مجالس المفكرين والعلماء واللغويين والأدباء. وهو في غربته يشعر بحنين خفي يشده إلى المعرة حيث الكنز الثاني كنز المحبة، قلب أمه العجوز. وفي أصيل يوم رُبْعِيّ جلس في بهو المكتبة التي أنشأها نصر سابور بن أردشير وزير الملك بهاء الدولة بن عضد الدولة وكانت تضم نحو اثني عشر ألف مجلد، فترامى إلى سمعه ترجيع ورقاء تسجع على فنن مزهر، فزاد ذلك شجوه، وكأنما شعر بهاتف يهتف به للرجوع إلى موطنه. فقال قصيدته المعروفة بين الأدباء منها:

وغنّت لنا في دار سابور قينة	من الورق مطراب الاصائل ميهال
رأت زهراً غضاً فهاجت بمزهر	مثنائه احشاء للفن وأوصال
فقلت تغني كيف شئت فإنما	غناؤك عندي يا حماسة إصوال

وهي تدلّ على شجو مكظوم . فالورقاء ميهال أي أهلة مستوطنة وهو يكابد الغربية .
وهي ترجع فرحة ولكن ترجيعها في سماعه يبدو إعوألاً . وفي هذه القصيدة يأسى على الزمن
الذي أمضاه بعيداً عن بلده :

فيا وطني ان فاتني بك سابق من الدهر فلينعم بساكنك البال
ولكن هيهات للساكن المقيم أن ينعم باله : فقد مرضت أمه وأرسلت إليه تستدعيه
فخفت إلى الرجوع ، غير أنها تتوفى قبل أن يصل . توفيت وهو في الخامسة والثلاثين من
عمره . ووفاة الأم من أصعب الأرزاء فكيف في نفس الفتى الضرير العازب الحساس . نكأ
الموت جرحه القديم فاستشف عمق بلاء الحياة الدنيا . ولذلك يوطن نفسه على كظم نزعاتها
وعلى لزوم بيته . يا له رهين المحبين بل رهين السجون الثلاثة :

أراني في الثلاثة من سجونى فلا تسأل عن الخبر النبىث
لفقدى ناظري ولزوم بيثي وكسون النفس في السجون الخبيث

وتبلغ به رهاقة حسّه وعمق ألمه أن يتحامى كل أذى يصيب به كائناً ما كان ويتحامى
أيضاً أن يطعم طعاماً من أصل حيواني . ولا شيء عنده ذو خطر في هذه الحياة الدنيا ، التي
يدعوها «أم دقر» .

لقد عمّر أبو العلاء ولكنه ما زال يشعر بألم الجرح الأول ، وفاة والده ، الذي نكأه
الجرح الثاني وفاة والدته . فهو في اللزوميات على أواخر حياته يقول قطعة شعرية على وزن
تلك التي قالها في صباه إذ يرثي بها والده يخاطب الدنيا فيها ، وكأنه يتحدّى رغباتها في اتصال
الذرية والنسل . فهي لن تؤذي له نسلاً كما آذته وجارت عليه في أبيه وفي بصره وفي نفسه :

فإن محكمي بالجور في وفي أبي فلن محكميه في بناتي ولا في ابني
وأوقدت لي نار الظلام فلم أجد سناك بطرفي بل سنانك في ضبي

تلك العقد النفسية الفنية الخمس وأمثالها من هيمان الشعراء والفنانين في لجاج وأودية
شقى كما يوضح التحليل النفساني والبحث الموضوعي ، لا تكون منفصلة بل هي على الغالب
مختلطة متشابكة وبمقادير مختلفة . وقد أشار إليها القرآن الكريم بالطف إشارة وأنعم عبارة
ولكنه مع الإشارة نبّه على لزوم السبيل الأقوم والطريق الأسلم : «والشعراء يتبعهم الغاؤون . ألم
تر أنهم في كل واد يبيمون . وأنهم يقولون ما لا يفعلون . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً
وانتصروا من بعد ما ظلموا ، وسيعلم الذين ظلموا أيّ متقلب ينقلبون»^(٨) . ذلك أن الشعراء والفنانين
كغيرهم من البشر واقعة عليهم المسؤولية . «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مسؤولون»^(٩) . بل تقع عليهم
المسؤولية أكثر منها على غيرهم . فينبغي بما وهب لهم من مواهب فنية أن ينتصروا على الظلم .
أو ليست الفنون كلها حاصلة عن حاستي السمع والبصر العقليتين الفئيتين يمدّهما من ورائهما

(٨) القرآن الكريم ، «سورة الشعراء» ، الآيات ٢٢٤ - ٢٢٧ .

(٩) المصدر نفسه ، «سورة الصافات» ، الآية ٢٤ .

القلب والفكر؟! ﴿... إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾^(١٠).

لقد أدرك الخلفاء الراشدون بثاقب بصيرتهم ونور عقيدتهم هدف الشعر إذ ذاك. فلم يحفلوا منه إلا بما يخدم المجتمع الجديد ويوطّد دعائمه، وصدفوا عن كل انحراف أو ضلال فيه. ولعل الطرفة الآتية تظهر ما نقصده:

«استعمل عمر (بن الخطاب) النعمان بن عدي بن نضلة على ميسان، فبلغه عنه الشعر الذي قاله وهو:

ومن مبلغ الحسناء أن خليلها	بميسان يسقى من زجاج وحنتم
إذا شئت غنتي دهاقين قرية	وصناجة تجذو على كل منسم
فإن كنت ندماني فبالأكبر اسقي	ولا تسقي بالأصغر المتثلّم
لعل أمير المؤمنين يسوؤه	تنادمنّا بالجوسق المتهدم

فكتب إليه:

﴿بسم الله الرحمن الرحيم. حم. تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم. غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول، لا إله إلا هو إليه المصير﴾^(١١). أما بعد، فقد بلغني قولك: لعل أمير المؤمنين يسوؤه... البيت. وأيم الله أنه ليسوؤي. فأقدم فقد عزلتك. فلما قدم عليه، قال: يا أمير المؤمنين! والله ما شربتها قط، وإنما هو شعر طفق على لساني، وإني لشاعر. فقال عمر: أظن ذاك، ولكن لا تعمل لي على عمل أبداً.

إن الشاعر قد دافع عن نفسه أمام عمر بكونه شاعراً، وللشاعر متسع في القول، فهو قد يقول ما لا يفعل، ولا يلزم من وصفه أمراً أو تغنيه به وقوع هذا الأمر. وعمر يعلم ذلك حق العلم وإلا لأقام عليه الحد، ولكنه كان يرى في الشعر على حد تعبيرنا اليوم «الالتزام» الإيجابي ولا سيما بالنسبة إلى والٍ مسؤول ينتهج مثاله وتحتذى شمائله. كان عمر يرى لزوم اقتران الجمال والخير معاً والصدوق عن الفضول وعما لا خير فيه ولا نفع. كان متحسناً لأعباء المجتمع الجديد، متشوقاً إلى آفاقه ومراميه البعيدة.

لا أكون قلت كل الذي أريد إن وقفت عند هذا الحد من تحليل العلاقات بين الشاعر وشعره، بين ذي الفن وفنّه، إذ لا بدّ أن أختتم هذا البحث بالتطور الكبير الذي طرأ على النظرة الاجتماعية إلى الفن وإلى صاحب الفن، وهو تطور يذكّر بموقف عمر بن الخطاب ذاك وبوجوب فهم الشاعر أو الفنان لرسالته. ذلك أن الفن غدا بأنواعه المتعددة سلاحاً في يد صاحبه وفي يد المجتمع. إن الإنسانية كلها في تطور عميق. وعلى الفن وذويه أن يعوا هذا التطور وأن يساعدوا في مضمار النضال القومي والانساني للتحرر الراقى ومقاومة الاستغلال ومناوأة الاجتياح وأن يهيئوا ولادة انسانية جديدة مثلى يكون الانسان فيها حراً وأخاً للإنسان وذلك في سبيل التقدم الصحيح والتعاون السليم وبناء الدنيا بناءً كريماً يليق بمزايا القلب والفكر الانسانيين.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية ٣٦.

(١١) المصدر نفسه، «سورة غافر»، الآيات ١ - ٣.

إن الفن بسعة تاريخه وتنوع اتجاهاته وكثرة تجاربه وبعد مراميه كالحضرم الغامض
الأعماق، المنفسح الأرجاء والآفاق، الممتد بالجهد والالهام بين الأرض والسماء. وكم في عباب
هذا الحضرم من لآلىء ثمينة وتجارب واعظة وأمانى مستشرقة.

ألا إن ماضى الفن يحكم حاضره ويوجه مستقبله. والخلاصة أن الفن إذا شبهناه بالنور
نريد أن يكون كشعاع الليزر أداة تقوى على تدمير الفساد وذريعة صالحة لشفاء العلل ووسيلة
طريفة الى الابتكار والتقدم.

الفن كالنور إن تشرق مباهجه	على النفوس غدت أيامها رغدا
وأمتع النور ما جلت أشمته	سجف الظلام وزاد العاملين هدى
الفن كالليزر الوقاد عنصره	فيه الشفاء وفيه للفساد ردى
لولا الجمال ولولا الفن ما خشمت	شمس الغروب ولا رف الصباح ندى
ولا سبت مقلة حوراء فاتنة	قلبا ولا شاق نجم في الدجى أحدا
الفن والعلم والأخلاق موكبها	أس الحضارة للإنسان مذ وجدا

القِسْمُ الثَّانِي

فَلَسَفَةُ الْعَالَمِ وَعِلْمُ الْفَلَسَفَةِ

الفصل الخامس الفلسفة والفكر العلمي

د. سالم يفوت(*)

١ - الفلسفة واحتواء العلم

للتحولات العلمية دور كبير في دفع التفكير الفلسفي وتحريكه تحريكاً يتجه به إلى محاولة مراجعة أسسه كتفكير وإعادة تنظيم نفسه، وهذا ما يسمح باعتبار الفلسفة صدى للعلم واستجابة، جزئية لا كلية، للفكر العلمي؛ فكل تحول أو نشأة يعرضهما هذا الأخير، تكون لهما آثار على الفكر الفلسفي المعاصر لهما. فبتأثير من تحولات العلم في فترة ما، يريد الفكر الفلسفي إعادة النظر في أسسه بإدخال نتائج العلم واحتوائها من طرف بنية المذهب الفلسفي. بل تصبح قضايا العلم هي نفسها القضايا التي تثيرها الفلسفة؛ لكنها إثارة لا يكون الهدف منها البحث فيها بحثاً علمياً، بل معالجتها من منظور النسق الفلسفي. ويعني هذا أن النسق الفلسفي يميل دائماً إلى ابتلاع نتائج العلم وإلباسها معاني جديدة يحددها النسق لتحول هذه النتائج إلى حجج على صحته.

إن الفلسفة، في جانب منها، صدى للأفكار العلمية المعاصرة لها، من حيث إن إعادة تنظيم التفكير الفلسفي طوال تاريخ الفلسفة، تمت باستلهاً من إعادة التنظيم التي عزفها الفكر العلمي نفسه. ويعني هذا أن الفلسفة لا تقوم إلا باتصالها بالعلم، ومن خلال ذلك الاتصال نفسه، وهو ما يفترض أسبقية العلم. أي أن الوضع الفكري الذي تنشأ فيه الفلسفة، يتطلب، من بين ما يتطلب، وجود علم، أي نظرية كاملة أو نسقاً استنباطياً من المفاهيم المجردة. فالفلسفة في نشأتها كما في تجدداتها وتنوعها، تفترض العلم، ولا وجود لها إلا بوجوده. دون أن يكون ارتباطها العضوي بالعلم الرابط الوحيد المحدد لخصوصيتها أو البعد المهيمن والمتحكم باستمرار، فهو لا يفعل فعله إلا في ارتباطه بألوان أخرى من الممارسات

(*) جامعة محمد الخامس - الرباط.

النظرية والعملية. ويكمن الفرق بين الموقف العقلاني المعاصر الذي نستلهم منه، وبين الموقف الوضعي الجديد في أن هذا الأخير يهمل هذا البعد الثاني ولا ينظر الى علاقة العلم بالفلسفة إلا على أنها علاقة مباشرة لا تفترض وسيطاً ثالثاً يعكس جماع تواطأتها (أي الفلسفة) مع الايديولوجيا العملية السائدة. فثمة آليات استيعاب أو احتواء، تمارسها الفلسفة على العلم، تدخل نتائجه في بنيتها وتعمل على احتوائها لتصير دلالات ودلائل على صحتها هي كفلسفة. ثمة إرادة هيمنة دائمة تمارسها الفلسفة على العلم، من حيث ان خطابها ينشد الكلية والانغلاق.

وخلافاً للطرح الوضعي الذي يعتبر تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم تاريخين منفصلين ينمون في استقلال عن بعضهما وبنأى عن كل تبادل تأثير وارتباط، يلزم النظر الى فلسفة ما في ارتباط بعلم عصرها، من حيث انها استجابة له، تحتوي نتائجه لتحوّلها الى عناصر مكونة للنسق الفلسفي. إن هذا الأخير يستجيب، كما يقول «ج. ت. دزانتى» في كتابه الفلسفة الصامتة^(١) للعلم المعاصر له، استجابة مغلقة محدودة بتوجهاته ومقاصده.

ليست الفلسفة وحدها التي تتلقى تأثير العلم المعاصر لها، بل العلماء بدورهم، في محاولتهم فهم ممارستهم العلمية والتفلسف فيها يلجأون الى الفلسفة، سواء تلك التي يعاصرونها أم الفلسفات القديمة، وذلك بطرح أفكار عامة حول العلم وطبيعة المعرفة العلمية وأساس الاستقراء وأصل الأفكار الرياضية. ويبحثون في تاريخ الفلسفة عن الأفكار التي قد تشابه ما يقولون به، هم، فيعتبرونها فلسفة توافق العلم؛ وحتى إن لم يفعلوا ذلك، يطرحون أفكاراً تلتقي وبعض الأفكار الموجودة في الفلسفة، وبذا يتحولون الى فلاسفة دون وعي منهم.

لن نهتم هنا، بهذا الجانب المتعلق بتبني العلماء لـ «فلسفة تلقائية»، وسوف نكتفي بالجانب الأول فقط، والمتمثل في تحول العلوم داخل الأنساق الفلسفية الى تابع من توابع الفلسفة، رغم أن هذه الأخيرة صدى لها. فالفلسفة عبر عصورها تعبير عن مستوى علمي معين، مستوى وصلة العلم في كل مرحلة، باعتبارها تحاول إعادة نفسها وتجديدها بتأثير مما جد في العلم، وذلك باحتواء نتائجه دون أن تتجاوز ثوابتها هي كفلسفة، من هنا يمكن الحديث عن لا تاريخية الفلسفة لأن تاريخها هو تاريخ الإعادة وليس التجاوز والانفتاح كما هو الشأن في العلم.

من ثوابت تاريخ الفلسفة، محاولة احتواء العلوم داخل الأنساق الفلسفية بصيغ مختلفة. وهي عملية تنتهي دوماً، لا الى الانتصار للعلم، بل الى تركية الفلسفة وتكريسها كمعرفة وحيدة جديرة بأن تكون هي المعرفة على الإطلاق، وترشيح الفيلسوف «عالمًا» وحيداً جديراً بأن يكون هو العالم، هو الإطلاق الضامن للحقيقة والمؤمن عليها. وتلك هي

Jean Toussaint Desanti, *La Philosophie silencieuse* (Paris: Seuil, 1975).

(١)

استراتيجية الهيمنة التي بمقتضاها تفرغ الفلسفة العلم من مضمونه الحقيقي محرفة إياه في الوقت نفسه عن مساره ليتحول الى شهادة على صحة النسق. ويترتب عن تلك العملية استبدال العلم الحقيقي، علم العلماء، بعلم مثالي، علم أعيد إنتاجه من طرف النسق وأعيد تمثله وتصوره، أسماه ج. بشلار (G. Bachelard) في كتاب تكوين الفكر العلمي، حلم الفلاسفة، والذي لا ينشأ الا في غمرة ذلك الوعي المغلوط الذي تكونه الفلسفة لنسقتها كإدراك للكل وكخطاب مؤسس ومشروع.

ولا ينبغي أن نغفل ههنا أن إرادة الهيمنة على العلم، ليست إرادة صرفة أو خالصة، بل هي إرادة تعكس حضور عاملين آخرين يفعلان فعلهما في النسق الفلسفي، الى جانب العامل العلمي. فالفلسفة ليست صدى للعلم والأفكار العلمية المعاصرة لها فحسب، بل هي الى جانب ذلك، صدى لنفسها ولقضاياها و«لتاريخها»، كما أنها صدى للواقع وللظرف الاجتماعي وللحظة التاريخية التي يعيش في كنفها الفيلسوف. لذا فإن الاحتواء والاستيعاب يتمان في ظل، بل وبإملاء من، ظروف تاريخية اجتماعية معينة، تعكس اختيارات ما، أصبحت تفرض نفسها على السياسة، مما يجعلها إرادة سياسية تتزيا بزّي الفكر والمعرفة وتتخذ شكل تعبير فلسفي؛ لنقل، كما يحلو لميشال فوكو (M. Foucault)، انها إرادة معرفية توجهها سلطة. فلا يمكننا، على سبيل المثال، أن نفصل الرغبة الكانطية في تجديد الفلسفة على أسس علمية، عن ألمانيا القرن الثامن عشر، ألمانيا التي مزقتها الانقسام الى ولايات وتركها عاجزة عن تحقيق الوحدة القومية والثورة البرجوازية التي عرفتها أوروبا؛ لذا كان مفكروها يحققون في الحلم، في الفلسفة، ما كانوا عاجزين عن تحقيقه في الواقع: يقيمون الصلح بين الماضي والمستقبل في مستوى الفلسفة. والتأرجح الذي نلاحظه لدى كانط (Kant) بين العلم الحديث والأنطولوجيا التقليدية، كان في الحقيقة تأرجحاً بين المعايير القديمة والعلاقات القديمة التي ما زالت تحكم المجتمع الألماني الموزع الى ولايات إقطاعية، وبين المعايير الجديدة، معايير العلم والعقل والتقدم التي أفرزها عصر الأنوار، والتي تحققت في فرنسا، في صورة ثورة برجوازية، فرنسا التي أصبحت تشكل في أعين مثقفي ألمانيا، المستقبل الحاضر، أو الحلم - الواقع المنجز بعيداً.

فما يحفز الفلسفة باستمرار على استيعاب العلم واحتوائه، بل وتأسيسه، انطلاقاً من اختيار فلسفي جاهز واستغلاله فلسفياً لإبراز الصلاحية المطلقة للنسق الفلسفي، فيتحول العلم الى خطاب في حاجة الى خطاب ثان يفكك رموزه ويبرز قيمه، وتصير قواعد تفكيك رموز الخطاب العلمي، قواعد يبحث عنها الفيلسوف في الفلسفة وفي قناعاته الفلسفية، ليس هو الفلسفة ذاتها، بل ما يشرطها تاريخياً.

غير أنه إذا كان يتعذر على مؤرخ الفلسفة أن يدرس فكر أفلاطون، مثلاً، ما لم يستحضر عاملين أساسيين هما: القضايا الفلسفية المثارة من الفلاسفة السابقين على سقراط لا سيما مع «هيرقليط» و«بارمنيد»، والتي ستلعب لا محالة دوراً بارزاً في تشكيل الفكر الأفلاطوني وتحديد وجهته، ثم التقلبات السياسية التي كانت أثينا مسرحاً لها بعد ظهور

«بركليس» والحكم الديمقراطي، فإنه من المتعذر عليه، بالأولى، أن يفهم الفلسفة الأفلاطونية خارج العلم الذي كانت صدى له، أي الرياضيات الفيثاغورية. وليس الغرض هنا مجرد التلميح إلى ما تطفح به المحاورات الأفلاطونية من معارف رياضية خصوصاً في محاوره مينون التي يستدرج فيها، على لسان سقراط، العبد مينون إلى حقائق رياضية عالية؛ وفي محاوره «طيمائوس» حيث يثير مشكل العلاقة بين المتوالية الهندسية والمتوالية العددية. بل الإشارة كذلك إلى الدور الذي لعبته الرياضيات في بناء النسق الأفلاطوني وتشكيله. فهو يؤسسها تأسيساً، وذلك بالبحث لها عن مكانة انطولوجية داخل الهرم المعرفي حينما يجعل منها معرفة يقينية غير ظنية، معتبراً إياها بالتالي مدخلاً للفلسفة بل زمناً لها وشرطاً لإمكانها، بما هي ممارسة نظرية تعتمد التجريد أساساً؛ والذي هو تجريد لا يمكن البحث له عن أصول في الحس. ليست المفاهيم العلمية مجردة من الحسي ومستمدة منه، بل مصدرها العقل. لذا كانت الرياضيات تقوم من الممارسة الفلسفية مقام وسيلة الانتاج النظري، حيث إنه لا تفلسف الا بالتجريد ولا تجريد الا بالرياضيات. وإذا كان قصد الفيلسوف هو العزوف عن الحسيات المباشرة، فإن الرياضيات وحدها هي الكفيلة بأن تعلم النفس تأمل المجردات، تأمل الوجود، مطلق الوجود، وإن تخرجها من دائرة الصيرورة، وتكرهها على استخدام العقل المحض لإدراك الحقيقة في ذاتها. الرياضيات تنمي في النفس الميل نحو الحقائق وتنمي الحس الفلسفي، لكنها ليست في مقام الفلسفة نفسه، وحقائقها ليست من مستوى حقائق الجدل نفسه، فحقائق الجدل مطلقة مباشرة، أما حقائق الرياضيات فمشروطة، باعتبار أن البرهان الرياضي ينطلق من مقدمات تشرط النتائج المترتبة عليها. لذا كانت حقائق الرياضيات أدنى منزلة في الهرم المعرفي من حقائق الفلسفة كما يفهما أفلاطون. هذا، مع العلم أن أفلاطون استلهم أسلوب الكتابة الفلسفية من البرهان الرياضي، فاتباع أسلوب المحاوره القائم على التوليد، هو أساساً محاولة لتدجين البرهان الرياضي تدجيناً فلسفياً. بل إن الرياضيات الاغريقية، في شكلها الفيثاغوري المهيمن، لم تقف عند تحديد الفلسفة الأفلاطونية في مقصدها وأسلوبها، وإنما حددت كذلك موقفها الانطولوجي والابستمولوجي؛ إذ ما يسمى عادة بالواقعية الأفلاطونية، هو صدى للواقعية الرياضية الفيثاغورية التي تعاملت مع الأعداد تعاملها مع كائنات قائمة بذاتها.

هكذا نلاحظ أن الفلسفة الأفلاطونية حاولت من جهة أولى اصفاء الشرعية العلمية على اختيار فلسفي جاهز، ومن جهة ثانية تأسيس العلم الرياضي نفسه تأسيساً فلسفياً، انطلاقاً من الاختيار الفلسفي الجاهز نفسه، أي استغلاله فلسفياً لإبراز الصلاحية المطلقة للنسق الفلسفي.

وهذا أمر ينطبق على كل الفلسفات التقليدية في تعاملها مع العلم: ديكارت وهندسة اقليدس وفيزياء غاليليو؛ كانط وهندسة اقليدس وميكانيكا نيوتن، برغسون والبيولوجيا، هوسرل والرياضيات... وهكذا دواليك. جميع هؤلاء يقرأون في العلم ما يبحثون عنه فيه، ويعثرون فيه على ما يريدون العثور عليه فيه؛ يقرأونه لحاجة في نفس الفلسفة. ولعل

هذا ما جعل الفلسفة قراءة آثمة للعلم، لا تتحلّى بالانفتاح والتاريخية اللذين يتحلّى بهما هو، ولا تستخلص ما ينبغي استخلاصه منه من دروس، صحيح أنها تعيد النظر في أسسها ومبادئها باستلهاهم منه وتحت وطأة ميلاده أو نشأته أو تجددته، لكنها تفعل كل ذلك بغية تكريس تلك المبادئ تكريساً قوامه الاسترزاق من العلم والارتزاق به. لعل هذا كذلك ما يجعلها لا تغادر ثوابتها كفلسفة، ولا تتحول عن تلك المبادئ، بل تستعيد استعادتها تطلب المدد في كل حين من العلم.

لا غرو إذاً، أن تبوء كل المحاولات التي تمت من داخل الفلسفة من أجل تطويرها أو تجديدها بالفشل، باعتبارها ظلت تكرر المفاهيم المركزية نفسها التي تسند الميتافيزيقا وتسمح بإمكانها. وهذا ما جعل الفلسفة تشكل إرثاً طويلاً رمم على مر السنين دون أن يتعرض لعملية تقويض فعلية؛ إرث لا يبرح مكانه رغم ما قد يبدو لنا من تجديدات رافقت ذلك الترميم. وهذا يعني أن اللحظات الرئيسية التي عرفت الفلسفة طوال تاريخها لم تكن لحظات منفصلة، بل لحظات متصلة تنشأ على تربة معرفية واحدة، وتستعيد المفاهيم الأساسية ذاتها في الأفق نفسه. من هذا المنظور، لا مسافة حقيقية تفصل ديكارت عن سابقيه، ولا ديكارت عن هيجل، ولا هذا الأخير عن سارتر، شريطة أن نقرأ تاريخ الفلسفة، لا من حيث هو مذاهب متناقضة أو متعارضة أو مواقف متضاربة، بل من حيث هو تاريخ ظل رغم ما عرفه من تطور، سجين إشكالية واحدة، وحبيس أسلوب محدد في الطرح والنظر يستند إلى مفاهيم مركزية تحركه وتؤسس أرضيته. وهي مفاهيم لم تفتأ تتعرض للانتقاد والمراجعة، من داخل الفلسفة، منذ أن ظهرت، دون أن يؤدي ذلك إلى التقويض الفعلي لها؛ إذ بقي انتقادها ومراجعتها يستعيدانها ويكرسانها بأساليب مختلفة، تعكس استجابة الفلسفة لعصرها وللعلم المعاصر لها انطلاقاً من الثوابت والمحددات نفسها. إن كل الانتقادات والتنقيحات التي عرفت الفلسفة، والتي وجهت إليها من داخل الفلسفة، لم تكن إلا محاولات، تستلهم العلم وتستجيب للعصر، لتغيير مدلول تلك المفاهيم، وليس لخلخلتها وتقويضها ولمغادرة التربة التي تنشأ عليها والخروج من فلكها. إن التعديلات والتقويمات التي تعرضت لها الفلسفة، طوال تاريخها، على يد الفلاسفة أنفسهم، لم تلحق بها تغيرات جوهرية ولم تدفعها نحو تجاوز الاشكالية نفسها المحركة لها، بل عملت مجرد تنويع الحمولة الفلسفية لمفاهيمها مدعمة بذلك الاشكالية الفلسفية تدعيماً مختلفاً هو ما يعرف بالمذاهب والنزعات الفلسفية.

لنتابع «هيدغر» في كتابه دروب موصدة^(٢) ونقول: تشكل اللحظة الديكارتية في تاريخ الفلسفة، اللحظة الأوج، لأن الحقيقة تغيب فيها وتحدد كموضوع للتمثل، كيقين للتمثل. مع ديكارت ابتدأ اكتمال الميتافيزيقا الغربية، وصارت الفكرة أو المعرفة موضوع تمثّل: أي وضع الشيء أمام الذات وانطلاقاً من الذات. وبهذا خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا ذاتية، بحيث يكون الوجود بمقتضاها وجوداً

Martin Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1986).

(٢)

يعطى لذات وتصبح الذاتية أساس الوجود. إنها فلسفة التمثيل، أو إبستمية العصر الكلاسيكي التي حللها «فوكو» في الكلمات والأشياء، والتي بمقتضاها لا يمثل ديكارت وهيغل لحظتين منفصلتين في تاريخ الفلسفة الغربية، بل لحظتين متصلتين تنشآن على تربة معرفية واحدة هي فلسفة (الكوجيطو)^(٣) أو فلسفة الوعي أو فلسفة الحضور أو ميتافيزيقا الهوية والتطابق. إنها فلسفة أو ميتافيزيقا تعتبر الذات أو الأنا أو الكوجيطو مالك الحقيقة ومحتكرها الوحيد. تنظر إلى المعنى على أنه بنية عميقة، وإلى التفكير على أنه مؤسس اللغة وقوام بنية السطح، وإلى الكتابة كوسيلة تعبير وإفصاح عن مكنون ذاتي وكأداة لتبليغ المعاني وتمثيلها مهمشة بذلك ما أسماه «رولان بارت» (R. Barthes) مادية الدليل الذي ليس بالنسبة إليها سوى مظهر للمدلول ومناسبة لحضور المعنى واستحضاره. وهذا ما يجعل القراءة فعلاً سحرياً بسيطاً يلغي المادة ليتمكن من روح النص ويسمع صوته وينفذ إلى أغواره، أي قراءة محورها الذات والمباشرة والهوية والاستمرار. يتجلى هذا المفهوم للكتابة ولعلاقة اللغة بالتفكير فيما سمي، فيما بعد، باللسانيات الديكارتية خصوصاً مع «شومسكي» الذي استلهم روح الديكارتية في بناء موقفه.

ولم يستطع الاتجاه إلى التاريخ، من طرف «هيغل»، تخلص الفلسفة من حبال الوعي والحضور والذات والحقيقة والتطابق والهوية، لأن التاريخ عنده يظل تراكمياً أو امتلاء متواصل. إن تاريخ الفلسفة عنده تقدم في بناء الحقيقة المطلقة، التناقض والتضاد فيه لا يتحولان إلى اختلاف، بل إلى تعارض لا يلبث أن يجد تركيبه وتأليفه فيما بعد، أي يتحولان إلى لحظة من لحظات الهوية. وبذلك لا نخرج من فلسفة الهوية والذاتية. يقول «دريدا» (Derrida) في هوامش الفلسفة: «التجاوز الهيجلي يتم بحذافيره داخل الخطاب، داخل النسق أو في العمل المولد للمعاني؛ الاختلاف فيه، اختلاف في خدمة الحضور، وعمل بناء تاريخ المعنى»^(٤).

مع هيغل، لا نخرج من فلسفة الذاتية والهوية؛ لا تفصله مسافة كبرى عن ديكارت، ولا يقف على تربة مغايرة لتلك التي ينشأ فيها (الكوجيطو). ذلك أن تقويض الهوية، لا يعني مجرد نقد (الكوجيطو)؛ فهذا الأخير ما فتئ يتعرض للنقد منذ أن ظهر؛ كما لا يعني توسيع مفهوم الذات والزيادة في حولته والحديث بالتالي عن الأشياء كأشياء يقصدها الوعي أو عن الجسم أو الغير أو التاريخ. فكل الفلسفات المضادة لفلسفة (الكوجيطو) ابتداء من «كانط» و«فخته» و«هيغل» و«هوسرل» و«سارتر»... ليست إلا محاولات لتغيير مفهوم الذات ضمن الاشكالية نفسها، اشكالية التمثيل؛ وسعت حولة (الكوجيطو) الميتافيزيقية ودعمت الموقف الديكارتية الأساس. لم تغادر الميتافيزيقا لأن مغادرتها تتطلب لا إخراج الذات إلى الغير والتاريخ والعالم بل إخراج المعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثيل والمثول والوضوح، وهو أمر لم يكن ليتم من داخل الفلسفة، بل من خارجها، من أطرافها وهوامشها، أو مما كانت تعده

(٣) الأنا المفكر، الفاعل (Cogito).

Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972).

(٤)

هوامشها: أي العلوم. فقد صارت هذه الأخيرة هي التي تمنح للفلسفة مناسبات وفرصاً لتجديد نفسها، وذلك بتقويض المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا وخلخلتها.

٢ - الفلسفة وهوامشها

لم يكن من الممكن تجاوز الميتافيزيقا الا مع التحول المنهجي الجديد الذي أصاب الفكر الأوروبي المعاصر، وهو تحول يدخل في سياق أعم، سياق ثورة معرفية أساسية، بدأت بوادرها في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر، وتتمثل في الثورة اللسانية مع ف. دو سوسير (F. de Saussure) والثورة الاستمولوجية مع «بشار» والتيار الوضعي الجديد، والثورة التحليلية النفسية مع «فرويد» و«لاكان» والثورة البنيوية مع «ليفي - شتروس»، والثورة التاريخية مع مدرسة الحوليات في فرنسا و«فوكو». ناهيك عما رافق ظهور الفيزياء المعاصرة والرياضيات المعاصرة من خلخلة لمفهوم البدهة العقلية.

في كل هذه الميادين، تم فصل المعنى عن الوعي، كما تم التأكيد على أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنالية، وإنما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية أو النظرية، كما تم إثبات أن الذات ليست فاعلاً، بل حصيلة مفاعيل.

ولعل من شأن هذا أن يوضح لنا أن التقويض الفعلي لفلسفة الكوجيطو، لم يتم داخل الفلسفة وإنما على هامشها في الدراسات اللسانية والسميولوجية والنفسية والانثروبولوجية والتاريخية والاستمولوجية. والفلسفة المعاصرة لم يكن بإمكانها أن تحيا داخل الفلسفة، وإنما على هامشها.

ففي السميولوجيا ألغيت الذات واستغني عنها بإحلال النص محل المؤلف والحركات الأدبية، بل بدأ الحديث عن موت المؤلف، واستعاض عنه بالكتابة كعبارة أو تعبير، كلعبة دلائل، كخطاب يخضع في مجموعه لشبكة من القواعد والإكراهات والضغط؛ لكنها إكراهات وضغوط لا توجد خارج اللغة، في الذات، في تلك المنطقة الغابرة التي لا قدرة للكلمات على كشف أسرارها، بل في اللغة نفسها التي لا يمكن لدراستها قط أن تكون دراسة لما وراءها. إن السميولوجيا ليست تأويلاً، بل هي تصور أكثر مما تنقب، تستمع بالدليل كما لو كان يكفي ذاته بذاته، دونما إحالة الى ذات أو وعي أو قصد.

إنه الاتجاه الذي اتخذته السيميوطيقا مع «شارلز ساندرز بيرس» (Ch. S. Peirce) وهو اتجاه سيتعمق مع الزمن، مع فلاسفة ولسانيين أمثال فتغنشتين في فلسفته الثانية حيث سيبلور لسانيات لا ديكرتية تسير في عكس الاتجاه الذي ستسير فيه لسانيات «ن. شومسكي» (N. Chomsky) فيما بعد: سيثور على مفهوم الذات والمعنى والحقيقة والوعي والفكر، كما سيتقذ الثنائيات التي أقامتها الفلسفة، ومعها اللسانيات، مبرزاً أنها ثنائيات تكرر ميتافيزيقا الوعي وفلسفة الكوجيطو، كثنائية الفكر واللغة والمعنى واللفظ. وسيتعمق هذا الاتجاه اللاديكارتي في اللسانيات خصوصاً مع «مدرسة أكسفورد» وأخص بالذكر منهم

«ج. ل. اوستن» (J. L. Austin) في كتابه الشهير كيف تعمل الأشياء بالكلمات How to do things with words^(٥) حيث التأكيد على أن المعنى ليس وليد الذات أو الوعي، بل وليد أوضاع سلوكية.

نزع تقدم العلوم الاجتماعية والاثنوغرافية خصوصاً، وعلم النفس التكويني، البساط من تحت أقدام فلسفة الكوجيطو، وذلك بالتأكيد على أن العقل ليس قائمة متحجرة من المبادئ والتصورات تم اعطاؤها من قبل، وبصفة نهائية كاملة، بل هو ظاهرة كباقي الظواهر الأخرى، يصيبه ما يصيبها من تبدل وتحول. فقد أبرزت الأبحاث الأنثروبولوجية بما لا يدع مجالاً للشك، لا سيما مع «ليفى - شتروس»، تنوع العقل تبعاً للحضارات، مزيلة التعارض الذي خلقتة المعرفة الغربية بين فكر متحضر يكون هو الفكر الحقيقي، والفكر المتوحش^(٦) الذي قد يعكس مرحلة متأخرة وبدائية من التطور الحضاري والعقلي. وبهذا تم نزع صفة الشمول التي حاولت المعرفة الغربية أن تضيفها على نفسها حينما تحدثت عن «عقل» كلي واحد، و«منطق» كلي واحد، هو المنطق الأرسطي، ليفسح المجال لمستويات وألوان أخرى من العقل، كانت الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا الاستعمارية المركزة على الغرب قد أخرجتها من مجال اللعبة واعتبرتها هامشية.

أكد «فرويد» والتحليل النفسي أن الوعي عرض من الأعراض، وأنه مكان مفعولات المعاني. كما أوضح «لاكان» أن الذات ليست «ذاتية» الا في مجال معين من بنيتها، وهو المجال الذي يكون فيه للذات صورة عن نفسها، أي مجال الأنا. وأن مجموع المستويات التي تحدد الذات تتجاوز حدود هذا المجال. فالذات ليست هي الانسان ولا الفرد. إنها ليست نقطة منفردة وإنما بنية معقدة. إنها حامل مفعولات اللاشعور وهي ليست الا معبراً وقنطرة، وحاملاً للغة وللتفاعل بين المستوى الرمزي والواقعي والخيالي.

ليس من سمات الوعي الحضور، بل إنه يغيب، يكبت. وربما كان المكبوت غير الحاضر أهم من الوعي المكتوب الحاضر، باعتباره يمارس ضغطاً على وعينا ويحدده متخذاً تجليات تكتم حقيقته ولا تبوح بها، أي أن الحضور لا يحضر. والكتابة نفسها، في منظور التحليل النفسي، لا تعكس نية الكاتب، ولا تنطوي عليها، بل تنطوي على ما لم يفكر فيه.

نزعت الرياضيات المعاصرة صفة البداهة عن عديد من المبادئ التي كانت تقدم حجة على وجود «عقل كلي وواحد»، كما خلخلت مفهوم البداهة نفسه، ذلك أن «الأزمة» التي مرت بها نظرية المجموعات، تلك النظرية التي كان يعتقد أنها أكبر انتصار حققه الفكر الرياضي في تاريخه، أفسحت المجال لظهور ما اعتبر «نقائص» و«مفارقات»؛ من بينها تلك القائلة بأن «المجموعات الجزئية لمجموع ما، أكثر عدداً من عناصر هذا المجموع» وأن «بعض

(٥) انظر ترجمته الى الفرنسية: John Langshaw Austin, *Quand dire c'est faire* (Paris: Seuil, 1970).

(٦) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962).

وقد نقل الى العربية تحت عنوان: الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت: دار مجد، ١٩٨٥).

المجموعات أكثر عدداً من كل المجموعات» (= الجزء أكبر من الكل) وأحياناً أن (الجزء = الكل). وهي نقائص ومفارقات ترتب عنها ما عرف بـ «أزمة الأسس»، وهي تسمية لا تخلو، كما يرى «ل. فتغنشتين» (L. Wittgenstein)، من شوائب الميتافيزيقا باعتبار أن الفلاسفة والرياضيين راحوا يبحثون، من هول الصدمة، للرياضيات عن ركائز وقواعد ثابتة تعصمها من الأعاصير خوفاً من أن تعصف بها؛ ذلك أن الأساس يعني القاعدة الثابتة الراسخة التي يشيد عليها جهاز من «الحقائق»؛ يعني العثور على الأصل والسند والمبرر، دون أن يستخلصوا العبرة الفلسفية مما اعتبروه «أزمة»: ان الدرس الفلسفي الأساس هو ان تطور المعرفة العلمية يسير في اتجاه معاكس للفلسفة التقليدية، فإذا كانت هذه الأخيرة قد حاولت البحث باستمرار عن مفاهيم ومبادئ ثابتة نهائية، فإن العلم أكد أن لا مفهوم ثابتاً ونهائياً؛ بل الكل قابل للمراجعة والخلخله.

وهو ما تأكد أكثر مع الفيزياء المعاصرة. فقد هاجمت النسبية المفاهيم والأفكار الأولية البسيطة كفكرة «التأني»، مثلما نزعّت صفة الامتياز عن الزمان والمكان المطلقين؛ وهو ما كرسته الفيزياء الكوانتية من خلال إدانتها لفكرة الحدس الأول القائمة على فكرة الحضور والمباشرة، مدشنة بذلك «ابستمولوجيا لا ديكارتية» كما يقول «بشارل»، قوامها أن ليس في العلم المعاصر ظواهر وأحداث بسيطة وبديهية؛ كل ظاهرة هي نسيج علاقات؛ جانب التجربة الذاتية الانطباعية لا يلعب دوراً في إدراكها أو الوقوف عليها. وهنا يكمن الفرق الجوهرى بين الابستمولوجيا الديكارتية والابستمولوجيا اللاديكارتية. في الأولى، ثمة انحياز لجانب التجربة الذاتية وانبهار بالنور الآنى للكوجيطو وثقة في استمرار الأنا كمصدر للحقائق. أما في الثانية، فثمة إزاحة لذلك الجانب وتأكيد على أن العلم هو حركة انشاء الموضوعية. فواقعيته، واقعية لا مباشرة، سيما وأنه ينزع العلمية عن الحدوس الحسية الأولى ويعتبرها عديمة الجدوى في المعرفة العلمية. هذا الاحساس بأن النظام الرابط للمقولات لا يعكس بالضرورة النظام الرابط للوقائع والأشياء، تبلور منذ ما يقارب القرن، مع المؤلفات الاقتصادية لماركس، أو ما يدعى مؤلفات الاختصار والنضج حيث تم التأكيد على ضرورة التمييز بين «موضوع الواقع» و«موضوع المعرفة» تمييزاً بات يشكل الموضوع المحوري للعقلانية المعاصرة وحجر الزاوية في بنائها النظري.

هكذا نلاحظ أن الخروج من الفلسفة، أو بعبارة أدق، تجاوزها لم يتم بالبقاء فيها مثلما لم يتم بتنقيحها وترميمها، بل بمقابلتها، كما يقول «ميشال فوكو»، بنوع من «الحماقة المدهشة والمفرحة»، حماقة الهوامش. لم يكن باستطاعة الفلسفة أن تتجدد حقيقة وتحيا داخل الفلسفة، بل على هامشها، في هوامشها، لكنها فلسفة كفلسفة الفلاسفة؛ فلسفة يبدعها العلم، تبدعها الهوامش خارج كل نسقية، وهي فلسفة لا نسقية، لا تعرض نفسها الا بالنفي، من خلال تقويض ما ليست؛ لا تظهر الا في فعاليتها وفي معارضتها، محولة الفلسفة الى استراتيجية تواكب العلم في روحه الجديدة الوثابة ونبرز قيمة الابستمولوجية، وبموازاة ذلك تقوض الميتافيزيقا وتخلخل مفاهيمها القاعدية.

٣ - الفلسفة العربية المعاصرة والدرس الفلسفي الغربي المعاصر

هل كان لهذا التحول المنهجي الجديد الذي أصاب الفكر الأوروبي المعاصر، وهو تحول يدخل، كما سبق القول، في سياق أعم، سياق ثورة معرفية أساسية، بدأت بوادرها في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر، صدى في الفلسفة العربية المعاصرة؟ هل استوعبت هذه الأخيرة الدرس الفلسفي الغربي المعاصر وتمثلته؟

لعل الإجابة على سؤال معضل كهذا، تتطلب الاحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر والممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، وذاك شيء لا يتسع له المجال هنا. لذا سأكتفي ببعض النماذج المعدودة والمعبرة، في الوقت نفسه، لتكون شواهد على غياب تلك الاستجابة في الأغلب الأعم. فما زال الفكر الفلسفي العربي حبيس مقولات لا تجد مكانها الطبيعي الا في السياق الوضعي، وداخل الفلسفة التقليدية التي تعطي معنى لمفهوم الحقيقة والخطأ، ولمسألة المعنى والحقيقة، والموضوعية والنقد، والذات والتاريخ.

لنبداً بمفهوم يستقطب هذه المفاهيم جميعاً ويرتبط بها ارتباطاً متيناً. إنه مفهوم الايديولوجيا.

فجل الأدبيات المكتوبة بالعربية تنطلق من أن الايديولوجيا وعي زائف، أي أنه يعكس مرحلة عدم القدرة على الملاحظة الكافية للحكم على الظاهرة حكماً مطابقاً للواقع. وهو وعي ينتج من التكوين الطبقي للمجتمع الذي يؤدي الى ستر التناقضات الطبقية. ودور العلم هو كشف التشويه الايديولوجي وتوفير السلاح النظري للقضاء عليه بالقضاء على المجتمع الطبقي، وبالتالي القضاء على التناقضات التي تؤدي الى ظهور الايديولوجيا، وبذلك تكون نهاية الايديولوجيا؛ نهاية الأوهام. فكأنما الايديولوجيا وهم يقابل الواقعي، وباطل يقابل الحق.

وهذا التقابل الضدي هو الذي يفسر لنا اطراد طرح مسألة الموضوعية في العلوم الانسانية أو التحيز في العلوم الاجتماعية. وهي مسألة استنفدت كل الطاقات واستغرقت كل البحوث. وغالبية الدراسات المتعلقة بالعلوم الإنسانية أو الايديولوجيا، تميل الى اختزال هذه الأخيرة اختزالاً يهدف الى ردها الى أصول يتم العثور عليها في الواقع النفسي أو الاجتماعي التاريخي، وبالتالي الى اعتبارها عرضاً يشوش على المعرفة العلمية الحقة سيرها العادي ويعكس صفو الحقيقة. ويكفي للتأكد من ذلك تصفح ما كتب عن الموضوع. فغالبية البحوث والورقات المقدمة لندوة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية المنعقدة عام ١٩٨٢ بالقاهرة حول «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»^(٧)، تمنح نحو التأكيد على ضرورة التمييز بين ما هو علمي وما هو ايديولوجي تمييزاً تطفئ عليه النفحة الوضعية،

(٧) نشرت اعمال هذه الندوة في كتاب جماعي يحمل عنوان: اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤).

ينطلق سلفاً من أن العلم معطى جاهز كامل يحضر كلياً، وأن الايديولوجيا معطى جاهز لا تتخلل العلم باعتبارها «مضادة له» وظاهرة عارضة أو طارئة لا يمكنها أن تكون الا عائقاً أمام العلمية وفي سبيل الفهم الصحيح للأشياء، لا لدى العلماء فحسب، بل لدى عامة الناس. وفي هذا المضمار يُقرأ التوسير، وتقرأ مؤلفات ماركس الأخيرة، أي مؤلفات الاختيار والنضج، قراءة وضعية، كما يقرأ موقف التوسير قراءة وضعية كذلك، مفادها أن العلم نقيض الايديولوجيا وأن القطيعة أو الانقطاع، لا يعني شيئاً سوى ذلك. هذا مع العلم أن التوسير كان قد نبه في أحد كتبه المتأخرة. وهو عناصر للنقد الذاتي^(٨) وحذر من مغبة فهم رأيه فهماً وضعياً مثلما حدث له هو نفسه؛ إذ العلم حينها يقطع مع ماضيه الايديولوجي، أو قبل العلمي، فإنه لا يقطع مع الايديولوجيا، على الاطلاق، بل هو لا يفتأ يفرز أوهاماً ايديولوجية معتقداً أنها العلم نفسه، وأنها حقائق علمية لا غبار عليها؛ لكن سرعان ما يتضح فيما بعد أنها عوائق ايديولوجية، تخطيها هو القطيعة عينها، وهكذا تتكرر العملية بين لحظة وأخرى من لحظات العلم.

لا يشذ عن هذا الانزلاق نحو الوضعية، مفكر كبير كالأستاذ عبدالله العروي في كتابه الشهير مفهوم الايديولوجيا الذي ينطلق فيه من «أن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا السرد ذاته تومى اليها، ويتأويل ذلك الابعاء تكشف عن الحقيقة المستورة»^(٩). ويعني هذا، من بين ما يعنيه، وفي سياق الكتاب، أن الايديولوجيا، علامات طفيلية خبيثة، تحجب الواقع، وتستتر الحقيقة، وأن الماركسية هي التي ستكشف التشويه الايديولوجي وستكشف الواقع والحقيقة. والماركسية تؤول عند الأستاذ العروي، الى «علم العلوم أو مجموع شروط العلمية»^(١٠) «ليس دورها كسب معلومات جديدة، بل وضع سياج ضد اللامعقول وضد القفز في ميدان الاساطير والاعتراف بالقصور والعجز»^(١١). يفهم الأستاذ العروي الاساطير هنا على أنها مضادات العلم، أي ما يحجب الحقيقة من خارجها، وكأن الحقيقة حاضرة ماثلة للعيان لولا تشويش ما ليست هي، عليها. وبذلك لم يجد الأستاذ العروي عن الفهم الكلاسيكي للحقيقة. وهو ما منعه من أن يستخلص الدرس الأساسي من مؤلفات ماركس، لا سيما المتأخرة التي تعكس لنا ماركس كمفكك ومقوّض ومخلخل لبعض المفاهيم الأساسية التي كانت تقوم عليها نظرية المعرفة التقليدية. إن العروي ما فتى ينظر الى «الستر» الذي تتعرض له الحقيقة، أو الحجب الذي يصيبها، على أنه نتاج وهم أو خطأ أو انخداع، معطياً للمسألة دلالات وأبعاداً ذاتية. وبذلك لم يخرج عن الأفق الذي اختطته نظرية المعرفة التقليدية. فالمعروف أن هذه النظرية تنبني على فلسفة الكوجيطو أي على فلسفة تفترض أن وراء المعرفة ذاتاً واعية تتحكم في فعل المعرفة: «وحتى إن هي تحدثت عن الوهم واللاشعور، فهي تقيهما على علم النفس لا على علم الاجتماع».

(٨) Louis Althusser, *Elements d'auto-critique* (Paris: Hachette, 1974).

(٩) عبدالله العروي، مفهوم الايديولوجيا (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٤٢ - ٤٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١.

إن الأستاذ العروي لم يتساءل عما قد يعنيه الحديث عن لا شعور ماركس؟ هل هو لا شعور ذات ناظرة أم هو لا شعور البنية الاجتماعية؟ انه لم يحاول أن يخلص فعل المعرفة من المفهوم الأفلاطوني للرؤية والنظرة. لذا لم يعرض لنصوص التوسير حول القراءة حيث يحاول هذا الأخير أن يحدد اللاشعور عند ماركس «كتباعد بين الواقع وبين نفسه، تباعد من صميم البنية وحيث يكون الناظر والقارىء أولاً هو البنية ذاتها بحيث تقدم نفسها للدارس مقروءة مؤولة»^(١٢).

ولعل ما يبرر هذا الانزلاق في إشكالية نظرية المعرفة التقليدية، وغض الطرف عن الاستشارة النقدية التي تولدها فينا قراءة نصوص ماركس، وعن الحس النقدي تجاه الفلسفة التقليدية الذي نستشعره في أثناء الاحتكاك بها، هو أنه كان يبحث في «ماركس» وينشد فيه ضامناً للتاريخانية، أي لفهم مبسط للماركسية، يحيلها الى «ماركسية موضوعية» لا ماركسية نقدية إشكالية. والأساس بالنسبة إليه هو التاريخانية أينما وجدت، وهذا ما جعله يعامل الماركسية من هذا المنظور، منظور براغماتي لا يولي عناية للقضايا الفلسفية التي تترتب عنها لا سيما وأنه يحيلها الى قضايا تقريرية تتضمن حكمة وعلماً، «وهو موقف هيغل وورثته ومن ضمنهم ماركس»^(١٣).

ولا ينبغي أن تأخذنا الدهشة من هذا الموقف الرامي الى جعل ماركس نسخة أخرى عن هيغل؛ فماركس العروي، فيلسوف تاريخاني يعطي السبق المنطقي والفعل للتراخي العام على التاريخ المحلي «ويرجع الى التاريخ الكوني ليميز بين الوعي الصادق، أي الحكم المطابق للواقع، وبين الوعي الزائف أي الايديولوجيا»^(١٤). ومن يأخذ الماركسية بجذ «ويتعمق في سوابقها ولواحقها، فإنه يجد نفسه بالضرورة في عشرة هيغل وتلاميذه»^(١٥)، فهم جميعاً يقرّون أن حقيقة زمن معين تعتبر مرحلة في تحقيق الحقيقة المطلقة. ثمة إذاً حكمة ومعرفة مطلقة تحجبها الايديولوجيا أو الوعي الزائف، أو الوهمي الذي هو من سماته اللاواقعية. لذا فإن معيار العلمية، يظل، في جميع الأحوال، هو اختزال الوهمي أو اختزال المستوى الرمزي؛ باعتباره وسيطاً معرفياً بين الحياة العامة والنظرية العلمية في ميدان العلوم الانسانية، ويقوم عائقاً ضد الحقيقة، أي الفهم المطابق للواقع. وكأن المسألة مسألة إرادات ونوايا حسنة، ووصايا ووصفات تقدم للعالم من شأنها أن تثير انتباهه الى مواضع ومواطن تحفي الوهمي والرمزي.

إن خطاب المهتمين بالعلوم الانسانية ليعج بمثل هذه الوصايا والأوصاف، اعتقاداً بأن المكانة العلمية لهذه العلوم لا تتأكد إلا من خلال القضاء على الصعوبات التي تحول دون تشبهها بالعلوم الطبيعية، وذلك أمر لا سبيل اليه الا باختزال الوهمي والرمزي، أو على الأقل بالبحث له عن سند وعماد في النفسي والاجتماعي من خلال التضحية بالذال أو الرمز،

(١٢) انظر: عبد السلام بنعيد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧)، ص ٥٧ - ٥٨.
(١٣) العروي، مفهوم الايديولوجيا، ص ١٠٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١٠٩.

فلهذين الأخيرين منطقهما وصرامتهما الخاصان، ولعل العلمية تقتضي لا انكارهما واختزالهما في الاجتماعي أو النفسي، بل تعيين الأبعاد الرمزية لما هو اجتماعي نفسي؛ ولا يخفى أن الدراسات الانسانية (سواء في علم النفس كما هي عند أصحاب التحليل النفسي، أم الأنثروبولوجيا كما هي عند ليفي - شتروس وغودوليي) أصبحت تعلي من شأن الرمزي، فموريس غودوليي، (Godelier) مثلاً، يذهب الى أن الجانب الرمزي يشكل «واقعاً» اجتماعياً لا يقل واقعية عن الفعاليات المادية، فالمستوى الرمزي يعمل، في المجتمعات التقليدية، عمل الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي. بل من الباحثين في ميدان الانسان من يعلي من شأن الرمز الى حد أن يجعله أكثر واقعية من «الواقع». ليفي - شتروس يؤكد، على سبيل المثال، بأننا في السوسيولوجيا نكون «غارقين في الرمزية» «فالاجتماعي مثل اللغة، واقع مستقل بذاته والرموز أكثر واقعية مما ترمز إليه، والدال يسبق المدلول ويحدده»، وبالمثل يؤكد لاكان «بأنه لم يعد من الممكن أن نتصور أن مستوى الرمز من صنع الانسان، فهو مكون من مكوناته ومحدد من محدداته، «فالانسان» يتكلم لأن الرمز جعل منه انساناً»^(١٦).

لذا فإن الايديولوجية، الرمز، الوهمي . . . ليست مجرد غطاء ينضاف الى «الواقع»، بل هي مكون من مكوناته.

لقد ظن الأستاذ العروي أن الايديولوجيا نقيض للعلم، وأن نقدها لا يتم إلا انطلاقاً منه؛ وفي هذا الصدد، وفي السياق نفسه، حينما تناول بالتحليل أفكار «نيتشه» انتهى الى الحكم عليها بأنها «ايديولوجية مبنية على نقد الايديولوجيات»^(١٧)، أساسها فلسفة حيوية تمجد الجسم على حساب العقل، والطبيعة على حساب الثقافة، فترد الإنسان الى طبيعته الحيوانية وتهاجم مكتسبات الحضارة الغربية فتسقط في عدمية مطلقة.

وحكم كهذا نجده منتشرًا بكثرة بين عدد كبير من الباحثين المهتمين بالفلسفة. لناخذ على سبيل المثال كتاب الأستاذ الكبير فؤاد زكريا حول «نيتشه»^(١٨). نجد أن الفكرة المحورية التي يسعى الكتاب الى التأكيد عليها في كل صفحاته هي أن صوت نيتشه «أصبح مجرد صدى خافت، لا يلبث أن يتلاشى رنينه في موجات الزمان»^(١٩). ففلسفته تنزع «الى اللامعقول وإلى الفردية المفرطة. والأمرا مرتبطان: ذلك لأن العقل هو أساس اتفاق الناس وتوحيد اتجاهاتهم، وما تستقر عقولنا على فكرة معينة، حتى تقف كلها من الفكرة موقفاً واحداً. أما الشاعر والانفعالات، فهي بطبيعتها فردية، تتباين من شخص الى آخر، وعلى ذلك فهي أساس للتفرق والتميز. وهكذا نجد الفلسفات العقلية تصطبغ على الدوام بصبغة العمومية، بينما تصطبغ الفلسفات اللاعقلية، أعني المبنية على الشاعر في مقابل العقل، بصبغة فردية. وبالمثل، فمن المحال أن نجد فيلسوفاً ينادي بالفردية المطلقة، ويكون ذا اتجاه عقلي، بينما تغلب النزعة

(١٦) بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص ٦٥ - ٦٦، و

Claude Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1961), vol. 1, p. 62.

(١٧) العروي، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٨) نشر الكتاب أول مرة سنة ١٩٥٦ بالقاهرة، وأعيد طبعه ثانية سنة ١٩٦٦ بالقاهرة، ونشر من جديد بالدار البيضاء سنة ١٩٨٥ دون تعديل أو تنقيح.

(١٩) زكريا، المصدر نفسه، ص ٩.

العقلية على من يضعون للانسانية مثلاً عليا مشتركة. فوقع كلمات نيتشه يبدو اليوم غريباً على آذاننا لأن نغمته الأساسية هي التي تدعو الى اللامعقول، وإلى الفرد المطلق»^(٢٠).

وهي فكرة انخرطت فيها كل المحاولات التأويلية الكلاسيكية لفكر نيتشه والتي هي محاولات يستلهم منها الأستاذ فؤاد زكريا مواقف من هذا المفكر الغريب ويزكيها بها. والمراجع التي اعتمد عليها تؤكد ذلك، فهي جميعاً تنحون نحو القراءة التي تعتبر أسلوب الشذرات والكتابة المقطعية التي اشتهر بها نيتشه، دليلاً على غياب النسقية والمعقولية وعلامة على اللاعقلانية، وإذا كانت منظومته إسناد حكم كهذا، ومنطلقه الضمني هو اتخاذ النسقية والمعقولية علامة على النظام والمنطق والعقل، واعتبار غيابها مظهراً للخروج عن هذه جميعاً، إن لم نقل جنوناً مثلما قيل بخصوص مؤلفاته التي تتسم بسمة الخروج عن المألوف، فإن الآونة الأخيرة عرفت عملية رد اعتبار لنيتشه وأفكاره الفلسفية، لا سيما من طرف أنصار فلسفة الاختلاف، الذين عثروا في جنياالوجيا^(٢١) نيتشه على بديل.

ونقصد بهم كل أولئك الذين ساروا في ركاب «هيدغر» في دراسته الشهيرة حول نيتشه والتي اعتبر فيها هذا الأخير عالماً من أعلام الفلسفة الجديدة المنادية بمجاوزة الميتافيزيقا وخلخلة مفاهيمها وتقويض دعائمها وأسسها من خلال محاولته فصل المعنى عن الوعي وإخراج المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وإثبات أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنالية، وإنما تتولد في اللغة ومنظوماتها الرمزية.

وهذا الجانب الجديد هو ما يغيب عن قراءة فؤاد زكريا، فهو لا يأبه للتأويلات الجديدة التي أعطيت والتي ما زالت تُقترح حول فلسفة نيتشه بل يسقط في وهم إمكانية العثور على فهم صحيح وشخصي لفلسفة ذلك المفكر، ودون أن نطعن في سلامة مقصد كهذا، نشير مع ذلك إلى أن أهم درس يمكن للمرء أن يستخلصه من احتكاكه بنصوص «نيتشه» هو رفض هذا الأخير للحقيقة ولل فهم الصحيح وقوله بالتعدد والاختلاف النابعين من تنوع المنظور وصراع التأويلات، وإن كل تأويل لا يستقر عند أي حدود ثابتة تسمح بتقييده وتلخيصه، وكل عملية حفر داخل النصوص لا تقف عند أي عمق أصلي بقدر ما تحاول رصد العلاقات المتشابكة التي هي منسوجة بشكل منتظم داخل النصوص. فليس هناك كلمات وعلامات أصلية، وإنما هناك تأويلات أو نسيج من التأويلات.

وهذا ما جعل ميشال فوكو، وكذلك دريدا وجيل دلوز، يذهبون إلى أن فلسفة نيتشه صدمت الفلسفات العقلانية الكبرى ودفعت بالفلسفة إلى أن تعيد النظر في مفاهيمها وترد الاعتبار لكل تجارب التفكير غير المؤسس الذي اكتشف ديكارت استحالة التفكير فيه،

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠.

(٢١) Généalogie، ترجمه حسن قيسي تحت عنوان: اصل الاخلاق وفصلها (بيروت: دار مجد، ١٩٨٤)، والأصوب «نسابة الأخلاق».

انطلاقاً من الوهم والفكر الخاطئ والخيالي والحمق كمجالات ممكنة لكل التجارب^(٢٢).

والحقيقة أن فلسفة نيتشه لا يمكن ادراكها في أبعادها الحقيقية إلا بالنظر اليها في اطارها الشمولي وسياقها العام، سياق مجاوزة الميتافيزيقا والثورة عليها، من خلال اخراج الذات عن ذاتها، واخراج المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وهي مجاوزة لوحظت في عدة ثورات معرفية أساسية عاصر نيتشه بعضها وكانت صدى للهاجس نفسه الذي حرّك أفكاره؛ وقد سبقت الإشارة اليها. بل إن نيتشه نفسه، هو حسب فوكو وأصحاب الاختلاف، صاحب ثورة تاريخية تتمثل في فصل المعنى عن الوعي واعتباره لا يصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنتالية، وإنما يتولد عن اللغة ومنظومات القراءة ومختلف المنظومات الرمزية، إذ ثمة تواطؤ بين هذه جميعاً، والسلطة.

إن ما يمكن أن يُعاب على د. فؤاد زكريا، وعلى كل القراءات الكلاسيكية لنيتشه، أنها لا تتجشّم عناء التساؤل عن مدلول انتشار ظاهرة الكتابة المقطعية في الفلسفة المعاصرة، مع نيتشه وفتغنشتين، متمسكة، إن شعورياً أو لا شعورياً، بالنموذج التقليدي للكتابة الفلسفية، ألا وهو نموذج الكتابة المنسقة المنظمة العقلنة، فمدلولها هو توسيع إطار المعقول ليشمل الرمزي والخيالي والشعري واللاعقلي ولتجعل اللغة تكلم نفسها خارج كل قيد نسقي.

ما زال المفكر العربي أو الدارس للفلسفة في الوطن العربي، يبحث عن نيتشه حقيقي دون إغارة اهتمام أو انتباه للتأويلات التي أعطيت لنيتشه أو رصد مختلف معاني النيتشوية. ثمة نيتشات، بالجمع، «نيتشه - ياسبرز»، «نيتشه - باطاي» (G. Bataille) و«نيتشه - دلوز» (G. Deleuze)^(٢٣) و«نيتشه - هيدغر». صحيح أن «هيدغر إمكانية يفرزها نيتشه، وليس العكس» كما يقول دلوز^(٢٤)، إلا أن هيدغر فضل إبراز نيتشه آخر، والتبشير بفلسفة جديدة. ومع الأسف، يظل هيدغر المعروف لدى القراء العرب والذي يروج له الدارسون العرب، هيدغر الذي روجته الفلسفة الوجودية الفرنسية حيث كان يقرأ قراءة انثروبولوجية داخل فلسفة إنسية النزعة، لا كمفكر للاختلاف. فهو يحشر ضمن الاتجاه الوجودي. يقول زكريا ابراهيم «ومن أشهر ممثلي هذه الحركة (الاتجاه الوجودي) في ألمانيا، مارتن هيدغر...»^(٢٥). وقد ترسّخ هذا الجناح في الثقافة الفلسفية العربية المعاصرة منذ الحرب العالمية الثانية، فكتاب الزمان الوجودي، كان محاولة من طرف الأستاذ الكبير عبدالرحمن بدوي، لتوظيف هيدغر وأفكاره المعروضة في كتاب الوجود والزمان توظيفاً وجودياً، وهو ما يتأكد بقوة في المؤلفات التي أصدرها بدوي فيما بعد،

(٢٢) أنظر: Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 334.

(٢٣) أنظر: Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

(٢٤) جيل دلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٢٣.

(٢٥) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨)، ص ١٢.

لا سيما دراسات في الفلسفة الوجودية^(٢٦)، ثم الموت والعبقريّة الذي يتناول من منظور وجودي، من بين ما يتناول، مشكلة الموت، حيث يفهم هيدغر، أو يقرأه، فهماً وقراءة مستلهمين من سارتر، تطفئ عليهما النفحة الانثروبولوجية المتمثلة في إعطاء مفاهيمه أبعاداً ذاتية. قد يقال إن هذا الكتاب الأخير، وكتاب الزمان الوجودي مضي على كتابتهما ما يقرب من نصف قرن (كتبا حوالى سنة ١٩٤٤ - ١٩٤٥)، لكن ما القول في كتاب نشر أخيراً وهو مدخل جديد إلى الفلسفة، يتناول فيه مسألة العدم، التناول الذي أشرنا إليه^(٢٧).

لم يكن ما ذكرناه، استطراداً؛ ذلك أن مفهوم الايديولوجيا، ترتبط به مفاهيم عديدة كالتأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة واللاشعور والخيال، وهي كلها مفاهيم توظف في الفلسفة العربية المعاصرة على نحو غير نقدي، أي دون صقل ومراجعة، مما جعلها تتحول إلى بدايات، وبدايات محرمة لا يجوز مسها بسوء. كل ذلك في إطار المراهنة على عقلانية تقليدية ذات نغمة ديكارتية، تضع خطأ فاصلاً بين الحقيقة والخيال، بين الوعي، كفعل للتفكير الواعي وبين اللاشعور والرغبة والحياة الرمزية والخيالي، والتي تحشر جميعاً في جانب الأخطاء.

وباسم هذه القسمة تمّ الحكم على نيتشه وعلى فلسفته؛ باسمها كذلك، أو على الأقل باسم «عقل» و«معقولة» لا تستوعبهما إلا مقارنة كلاسيكية للعقلانية، تمت محاكمة «البنوية» وفكر ميشال فوكو. فكتاب هذا الأخير الكلمات والأشياء، نظر إليه من طرف الأستاذ الكبير فؤاد زكريا على أنه «يحفل» بمحاولات اشتهر بها «كنط» في تقسيمه الثلاثي للمقولات الذهنية وتطبيقه لهذه التقسيمات على بحوثه في مختلف المجالات، كما اشتهر بها هيغل في التزامه للإيقاع الديالكتيكي الثلاثي الذي يظل يحكم المذهب من بدايته الى نهايته^(٢٨). واضح أن فهماً من هذا القبيل يرغم الجديد ارغماً على أن يندرج في القديم، ويضطر الاختلاف على أن يكون هوية. واضح كذلك أن كل محاولة لتقويمه، تتخذ نقطة إسناد لها في القديم وتتم انطلاقاً منه، ففي انتقاده للمراحل أو «الابستميات» التي قسم فوكو الفكر الأوروبي إليها، يذهب الأستاذ فؤاد زكريا الى أن «موقفه يستلزم القول بوجود انفصال أساسي بين كل مرحلة وأخرى، ومع أن المعقولة تقتضي السعي الى إيجاد اتصال بين المراحل، والتاريخ يستحيل تصويره في ظل نظرة تضع هوة لا قرار لها بين فتراته المختلفة وتقف عند حد فهم كل فترة في إطارها الداخلي الخاص»^(٢٩). لا أدري أي معقولة هذه التي تلزم المؤرخ أن يبعث الاتصال بين المراحل، كما لا أرى أساساً لاستحالة تصور التاريخ في نظرة تقطعية! اللهم إلا إذا كانت الرغبة، هي تجاهل التجديدات واعتبارها من منظور الاستمرارية

(٢٦) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط ٣ (بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٣)، ص ٨٧ - ٨٨.

(٢٧) بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥)، ص ١٨٥.

(٢٨) فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ط ٢ (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٨٦)، ص ٣٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.

والنظر الى تبعثر التاريخ من منظار الوحدة واختزال الاختلاف الخاص بكل بداية، من أجل ردها وبكيفية متصلة إلى أصل سابق عليها.

لقد أصبح علم التاريخ، حالياً من بين الهوامش التي على الفلسفة أن تجدد مفاهيمها انطلاقاً منها. فالتجديد الذي أدخلته مدرسة الحوليات الفرنسية L'Ecole des Annales بزعامة فرنان بروديل (F. Braudel)، والمتمثل في نقد مفهوم الاتصال في التاريخ ومراجعته، أفسح مكانة عظمى لمفهوم الانفصال في الدراسات التاريخية. فقد كان الانفصال بالنسبة الى التاريخ التقليدي، معطى مفترضاً، ولكنه يفلت من الفكر: إنه ما كان يظهر في صورة أحداث متفرقة، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل لإلغائه ومحوه وإقصائه بغية إظهار اتصال الأحداث فيما بينها. لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزمني الذي كان على المؤرخ أن يحذفه من التاريخ. أما الآن، فإنه أصبح أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي، وهو يقوم فيه بمهمة ثلاثية: انه يشكل، أولاً، عملاً مقصوداً للمؤرخ، ذلك أنه ينبغي على هذا الأخير، على سبيل الافتراض المنهجي على الأقل، أن يميز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج التي تليق بكل منها، والحقب التي تلائمها. ثم إن الانفصال أيضاً نتيجة تتمخض عن الوصف الذي يقوم به المؤرخ (وليس ما ينبغي أن يستبعد أو يلغى من طرف التحليل التاريخي)، ذلك أن ما يسعى المؤرخ الى كشفه هو حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات وانعكاس حركة من الحركات، ولحظة خلل. وأخيراً، فإن الانفصال هو المفهوم الذي لا ينفك عمل المؤرخ يحده بدل أن يهمله وينظر اليه كيباض منتظم يفصل بين شكلين إيجابيين.

ويترب عن ذلك أن فكرة تاريخ شامل وإمكانيته أخذتا في الانحسار، وبدأنا نلاحظ ارتسام خطوط ما يمكن أن يطلق عليه تاريخ عام، وهو يختلف عن الأول أشد الاختلاف. إن مسعى التاريخ الشامل هو أن يرمي الى استعادة الصورة العامة لحضارة من الحضارات، والمبدأ المادي أو الروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الارتباط بينهما، وما نطلق عليه مجازاً «وجه العصر». يرتبط هذا المسعى بافتراضين أو ثلاثة: فهو يسلم أن بين جميع الأحداث التي تتم داخل مجال زمني مكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عثرنا لها على أثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العمليات تسمح باستنتاج كل منها، وعلاقات مماثلة تتبين كيف يحيل كل منها الى الآخر، أو كيف تعبر كلها عن ذات النواة المركزية؛ ثم انه يفترض من ناحية أخرى أن الشكل التاريخي الواحد يعم البيانات الاقتصادية والثوابت الاجتماعية واستقرار الذهنيات، والمواقف السياسية فيخضعها جميعاً لذات النوع من التحول؛ وأخيراً فإن ذلك المسعى يفترض أن التاريخ ذاته، يمكن أن يقسم الى وحدات كبرى، مراحل أو فترات تترايط فيما بينها وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترايطها. هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ الجديد موضع سؤال، وذلك عندما يقحم السؤال داخل السلاسل والمقاطع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات الزمانية، وأشكال البقاء، والأنواع الممكنة من العلاقات، وهذا لا

يعني أنه يسعى الى بلوغ تواريخ متعددة متراكمة مستقل بعضها عن بعض، كما لا يعني أنه لا يرمي الى أن يشير الى ما بين هذه التواريخ المتباينة من التقاءات زمانية، أو تماثلات في الشكل والمعنى، وحينئذ فإن المسألة التي ستطرح والتي ستحدد مهمة تاريخ عام، هي تعيين شكل العلاقة التي يمكن أن تربط مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الأفقية التي يمكن أن تشكلها، وأشكال الاقتران والهيمنة التي يمكن أن تربط بينها، وكل ما من شأنه أن يتولد عن الفوارق والأزمنة المتباينة ومختلف أشكال البقاء، وكذلك المجموعات المتمايزة التي يمكن لبعض العناصر أن تمثل فيها في الوقت ذاته. ومجمل القول، فإنه لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل التي يمكن إقامتها وإغنا عن سلاسل السلاسل. التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد، أكان مبدأ أم دلالة أم روح عصر أم رؤية للعالم أم صورة إجمالية؛ أما التاريخ العام، فإنه على العكس من ذلك يرسم فضاء تشتت وتبعثر، وينطبق هذا على تاريخ الأفكار الذي لم يعد ملزماً بالاهتمام بمظاهر الاستمرارية والاتصال التي تربط مختلف المراحل وتفسر الانتقال من إحداها الى الأخرى. وهذا هو مدلول القطيعة سواء في تاريخ الفكر عامة أم تاريخ العلوم. «مجمل القول، يعمل تاريخ الفكر والمعارف والفلسفة والأدب، على إبراز تعدد الفصائل، وتقضي جميع مظاهر الانفصال، في الوقت الذي يبقى فيه التاريخ بمعناه الكلاسيكي، ميلاً إلى إغفال الأحداث المباشرة لصالح بنيات لا يمكن للاغفال أن يعرف طريقه إليها»^(٣٠).

ومثلما أن مفهوم الايديولوجية، نحت ضمن إشكالية محددة، تاريخانية وإنسية، مما جعله صعب الاستخدام باعتباره مفهوماً يطرح نفسه كمقابل للحقيقة، كما يحيل الى ذات أو وعي، يقعان فريسة الوهم، ويخطئان سبيل الحقيقة، كذلك مفهوم التاريخ، كاتصال واستمرار للأحداث والوقائع ونمو متواصل للفكر وتقدم مطرد؛ كذلك الذي يستند اليه د. فؤاد زكريا في نقد ما يعتبره «استخفافاً بالتاريخ»، نحت ضمن إشكالية محددة، تاريخانية وإنسية النزعة، تجعله يطرح نفسه كنمو يحايثه ويقطنه وعي، ذات، عقل؛ أو ينعكس كتاريخ، على العقل البشري الذي يحرز تقدماً من عصر إلى عصر ومن مرحلة إلى أخرى. إنها إشكالية التقدم مثلما أفرزها عصر الأنوار ومثلما ما زالت تعتمد في تاريخ الأفكار. وهي إشكالية تعرضت، وما زالت، لهزات نقدية عنيفة ولرجات نظرية أدت الى خلخلة أسسها من خلال إعادة النظر في مفهوم التقدم والتطور والنمو. ولا أرى مبرراً لرد كل ما تشتم منه رائحة الخلخلة، اللهم الا اذا كان ذلك الرد ناتجاً عن اعتبارات ايديولوجية؛ إذ انك قد يخرج النقاش عن الإطار العلمي، ما دام يحشر اعتبارات عملية لها علاقة بالتمسك بمفاهيم، ما دام لها رنين سياسي يستجيب لما تتطلع اليه النفس. وهو تمسك يقيّم على أنه العلم عينه رغم أنه يتم في لحظات رفض العلمية في أبسط صورها: ألا وهي الروح النقدية، وعدم الركون الى البدايات. وهذا هو أحسن درس يقدمه العلم للفلسفة.

ولا ينحصر الركون في البدايات فيما ذكرناه، بل يشمل حتى التعامل مع العلم من منظور

(٣٠) ميشال فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،

مولد البدايات، والحقائق الحاضرة الماثلة. إن الدراسات الاستمولوجية صارت تنال بعض الاهتمام في الوطن العربي، وأصبحنا نطرح لبساط الدرس مفاهيم أفرزها تاريخ العلوم ونظرياته الاستمولوجية، ونتحاور مع أعمدة الاستمولوجيا المعاصرة: الوضعية الجديدة، بشلار، كانغيليم، فوكو. . . غير أننا نفعل ذلك بحثاً فيهم عن «بديل» نستبدل به ما لا نرضاه بما نرضاه، ننشد لديهم موقفاً في الفلسفة، بناء فلسفياً جديداً، دون أن نقف عند طبيعة الممارسة الفلسفية لديهم باعتبار أن الفلسفة لا تحضر عندهم، لا تمثل جاهزة، بل تتجلى كاستراتيجية، كنقد وخلق.

وان أخطر وهم ما زال يعاني منه الفكر الفلسفي العربي، هو وهم العثور على موقف فلسفي بديل، لأن فيه تجاهلاً لكون الفلسفة استراتيجية، استراتيجية أساسها خلق مختلف المفاهيم وتقويض كل الركائز من أجل أقول الأصنام.

الفصل السادس

اتجاهات الفكر الفلسفي العلمي

منذ بداية القرن العشرين

د. ماهر عبدالقادر محمد علي (*)

١ - الوضعية ورسالة جديدة

تعددت الاتجاهات العلمية التي ظهرت لدى فلاسفة العلم منذ بداية القرن الحالي وحتى بداية العقد الماضي. فقد صدرت حركة الوضعية المنطقية (Logical Positivism) في بداية هذا القرن في شكل حلقة أو دائرة فيينا^(١) التي ضمت نخبة ممتازة من المناطق

(*) جامعة الاسكندرية - كلية الآداب - قسم الفلسفة.

(١) شهدت جامعة فيينا ازدهاراً طيباً للمذهب التجريبي لتعاليم إرنست ماخ، وقد استمر هذا الازدهار الذي تابعه بولتزمان. وفي عام ١٩٢٢ تصدّر موريس شليك كرسي الاستاذية للعلوم الاستقرائية في الجامعة نفسها والتفت حوله نخبة من الأتباع لمناقشة المشكلات الفلسفية. إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في الحلقة لم تكن لهم اهتمامات فلسفية أصلاً، على سبيل المثال: شليك ذاته درس الفيزياء وكتب رسالته في الفيزياء تحت إشراف ماكس بلانك في برلين، وهو يحتفظ بصلات قوية مع بلانك وأينشتاين وهلبرت. وفي عام ١٩٢٧ نشر كتاباً بعنوان: الزمان والمكان في الفيزياء المعاصرة. وفي العام التالي نشر كتاباً آخر بعنوان: النظرية العامة للمعرفة، حيث اهتم فيه بنظرية المعرفة. وفي هذا المؤلف سبق الأفكار الفلسفية التي وردت بعد ذلك في دائرة فيينا.

كذلك يعتبر فريدريك وايزمان ورودلف كارناب من أنشط أعضاء الجماعة، وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الأمر. أما هانز هان وكارل مينجر وكورت غودل فهم في الأصل علماء رياضيات. على حين أن نيراث عالم سوسيولوجي، وفيكتور كرافت مؤرخ، وفليكس كوفمان رجل قانون، وفيليب فرانك كان أستاذاً للفيزياء بجامعة براغ. ويرجع التجانس بين أعضاء الجماعة وحيويتهم ونشاطهم، إلى وجود اهتمام مشترك بينهم وهو الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي. للمزيد من المعلومات حول الوضعية المنطقية يمكن الرجوع إلى الكتابات التالية: Alfred Jules Ayer, ed., *Logical Positivism* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959); H. Feigl and W. Sellars, eds., *Readings in Philosophical Analysis*, Selected Papers by Carnap [et al.] (New York: [n. pb.], 1949); John Arthur Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (London: Duckworth, 1957), chap. 16 discusses the Logical Positivists; J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars* (Oxford: Clarendon Press, 1956), part = 2: «Logical Positivism and the Downfall of Logical Atomism» is especially relevant; Geoffrey

والرياضيين والفيزيائيين وبعض الفلاسفة الذين التفوا حول موريس شليك (Schlick). وقد جاء التأثير المباشر على أفكار هذه الحلقة من خلال كتابات هيوم ومل وأرنست ماخ وأفكار المنهج العلمي عند هنري بوانكاريه وبير دوهم وألبرت أينشتاين، والطريقة الأكسيوماتيكية عند بيانو وهلبرت. والمنطق الرياضي عند فريجه وشرودر ورسل وهوايتهد. أما التأثير الأكبر والخطير فقد جاء مباشرة من رسالة لودفيغ فتنغشتين رسالة منطقية فلسفية^(٢) التي ترجمت في عام ١٩٢٢ من الألمانية إلى الانكليزية، وعرض فيها مؤلفها فلسفة الذرية المنطقية، وتقوم في الوقت نفسه على مجموعة من الأفكار الجديدة والأصيلة. يقول فتنغشتين: يتمثل هدف الفلسفة في الإيضاح المنطقي للأفكار. إن الفلسفة ليست نظرية وإنما هي نشاط فعال، ونتيجة الفلسفة ليست عدداً من القضايا الفلسفية وإنما توضيح القضايا. فالفلسفة ينبغي أن توضح الأفكار.

لقد أعلن فتنغشتين في رسالته قوله «ولأن نفهم معنى قضية ما هو أن نعرف ما هنالك، إذا كانت صادقة»^(٣). واعتباراً من هذه القضية التي قبلها أنصار الوضعية المنطقية نشأت مشكلة العلاقة بين الخبرة (Experience) والنظريات العلمية، إذ اعتقد هؤلاء أن النظريات العلمية لا بد أن تختبر في مواجهة الخبرة مباشرة، لأن الخبرة في رأي شليك «هي التي تقرّر صدق القضايا أو كذبها»^(٤)، أو بمعنى آخر لا بد أن تنشأ علاقة «تناظر واحد - بواحد» بين النظرية والخبرة.

والذي لا شك فيه أن أعضاء جماعة الوضعية المنطقية^(٥) أرادوا أن يؤسسوا الفلسفة العلمية، وينظروا للفلسفة علمياً عن طريق ممارسة التحليل المنطقي. ومن ثم نجد الجماعة قد أصدرت مؤلفاً بعنوان: حلقة فيينا: تصورها العلمي للعالم. وفي هذا المؤلف أعلنت

James Warnock, *English Philosophy since 1900*, the Home University Library of Modern Knowledge, 234 (London; New York: Oxford University Press, 1958), chap. 4 is on Logical Positivism, and J. Wienberg, *An Examination of Logical Positivism* (London: [n. pb.], 1963).

(٢) للرسالة ترجمة عربية دقيقة قام بها عزمي إسلام عام ١٩٦٨، كما دَوّن مؤلفاً هاماً عن فتنغشتين يعتبر أول دراسة متكاملة عن فكر فتنغشتين، ثم جاءت بعد ذلك المحاولة التي قمت بها للمقارنة بين نسق الذرية المنطقية، بين رسل وفتنغشتين. انظر في ذلك: عزمي إسلام، لودفيغ فتنغشتين، نوايغ الفكر الغربي، ١٩ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)؛ لودفيغ فتنغشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨)، وماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥).

(٣) فتنغشتين، رسالة منطقية فلسفية، ص ٨٦.

(٤) R.W. Ashby, «Logical Positivism», in: Daniel John O'Connor, ed., *A Critical History of Western Philosophy* (New York: Free Press of Glencoe, 1964), p. 408.

(٥) وعقدت جماعة الوضعية المنطقية في صورتها الأولى والمتأخرة عدة مؤتمرات في براغ وكنغزبرغ وكوبنهاغن وباريس وكيمبردج، ثم عقدت مؤتمراً في جامعة هارفارد عام ١٩٣٩، وتوسعت الحلقة، فأصبح لها أتباع في بولندا وهولندا واسكندنافيا. أما في إنكلترا فقد مثل الحلقة ألفرد غولز آير الذي أصدر مؤلفه: اللغة والصدق والمنطق عام ١٩٣٦. وفي الولايات المتحدة الأمريكية تعاطف مع الحركة وانضم إليها أرنست نيجل وتشارلز موريس.

الجماعة عن أهدافها ومنهجها. لقد تمثل الهدف الرئيسي لدائرة فيينا في توحيد العلوم الجزئية، وتوحيد معارف الإنسان. أما استخدام التحليل المنطقي عند أعضاء دائرة فيينا، فقد تمّ بصورتين: أ - صورة سلبية حيث من أدق أهداف دائرة فيينا استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضيات والمعرفة الإنسانية بوجه عام. ب - صورة إيجابية لتوضيح تصورات ومناهج العلوم، وبيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل صدرت عن معطيات الخبرة (وهذا هو أثر هيوم الرئيسي). وأول محاولة جرت لتنفيذ الصورة الإيجابية هي تلك التي أقدم عليها رودلف كارناب في كتابه التركيب المنطقي للعالم الذي صدر في عام ١٩٢٨.

وبعد ذلك بوقت قصير عُرفت دائرة فيينا باسم حركة الوضعية المنطقية وانتشرت بصورة سريعة فتكونت لها حلقة [Seminar] في برلين انضم إليها هانز رشنباخ وريتشارد فون ميزيس وكورت جريلنج ثم كارل هيمل. ثم صدرت مجلة «المعرفة» التي تجمع أبحاث الوضعية المنطقية تحت عنوان (Erkenntnis) كما صدرت لهم مجموعة من المقالات الصغيرة جمعت تحت عنوان: (Unified Science) ومجموعة من الكتابات تحمل عنوان «كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم»^(٦) وذلك في عام ١٩٣٠، ثم أصدر كارناب مؤلفه الإعراب المنطقي للغة عام ١٩٣٤.

هذا الاتجاه من جانب الوضعية المنطقية «لوضعية» الفكر الفلسفي، أدى الى نتائج خطيرة بالنسبة الى العلوم والفلسفة معاً، مما أدى الى ظهور حركات فلسفية مضادة من أهمها وأشهرها حركة النقد الواسع النطاق التي قادها فيلسوف العلم الشهير كارل ريموند بوبر (Karl Popper) في مؤلفه الأشهر منطق الكشف العلمي (The Logic of Scientific Discovery) الذي صدر في طبعته الأولى بالألمانية (١٩٣٤)، ويعتبر بحق أول محاولة منهجية لنقد الوضعية المنطقية واقتراح البديل، في وقت واحد، شكلاً ومضموناً.

٢ - من التحقيق إلى التكذيب: رسالة بوبر النقدية

يختلف مدخل بوبر في معالجة نظرية العلم عن المداخل الأخرى التي يتخذها الفلاسفة والمناطق وفلاسفة العلم، والسبب في هذا أن بوبر يضع نقطة انطلاق رئيسية يتخذها مدخلاً حيوياً للموضوع، فهو أولاً يشير إلى المشكلة التي يريد أن يتناولها، ثم يقدم صياغة لها، ومن خلال تحديد المشكلة وصياغتها يقوم بتحليلها من كل الجوانب بصورة نقدية توجي إلى القارئ بأهميتها وحيويتها، ومن خلال النقد يستطيع أن يدفع بالحلول الممكنة لمشكلته، ثم

(٦) لقد انفرط عقد دائرة فيينا، بعد أن اشتهرت حركة الوضعية المنطقية كحركة عالمية. ففي عام ١٩٣٠ أصبح كارناب أستاذاً بجامعة براغ، بالإضافة الى زميله فيليب فرانك، ورحل هيربرت فايجل إلى الولايات المتحدة، ومات هانز هان عام ١٩٣٤، وقتل شليك على يد أحد تلامذته عام ١٩٦٣. وفي عام ١٩٣٨ حظرت السلطات النازية نشاط الحلقة، فرحل نيراث إلى هولندا واتجه وايزمان إلى إنكلترا وغادر كارناب ومنجر وجوده الى الولايات المتحدة، وبعد ذلك أخذ كل عضو من أعضاء الجماعة يعمل بمفرده.

يستبعدا واحداً تلو الآخر ليتبقى حل واحد وتكون المشكلة من خلاله قد اتضحت بكل أبعادها.

والواقع أن بوبر حين يتحدث عن العلم كنظرية من خلال كتاباته يتناول بالتحليل مشكلاته في صورة تساؤلات وآراء قد لا يعتقد بها القارىء. على سبيل المثال مشكلة الاستقراء، التي أشرنا الى أنها أول حديث لبوبر في «المعرفة الموضوعية» وهي كذلك في «منطق الكشف العلمي». وفي رأي بوبر أن هذه المشكلة حتى توضع وضعاً صحيحاً، يجب علينا أن نُميّز من جهة بين العلم (Science) واللاعلم (Non-science) ثم نُميّز منطق المعرفة من سيكولوجيا المعرفة، من جهة ثانية. كما يبدو من الضروري، طالما نحن في ميدان العلم، أن نستبعد الذاتية التي قد تفسد على العلم موضوعيته، من جانب ثالث. وأخيراً لا بد من اتخاذ قرار في المشكلة وهو ما يعرف عند بوبر «بالقرارات المنهجية» وهكذا نكون قد بدأنا بتحديد المشكلة، وحصرها في أضيق نطاق ممكن من التساؤلات، ثم انتهينا بقرار منهجي حولها يحدّد أهميتها في السياق العلمي، ويلقي الضوء عليها بصورة كافية تمكن القارىء من الالمام بجوانبها المختلفة:

أ - الاستقراء والتمييز بين العلم واللاعلم

يقول بوبر في منطق الكشف العلمي «يضع العالم سواء أكان نظرياً أم تجريبياً قضايا أو أنساقاً من القضايا، ثم يختبرها تدريجياً في ميدان العلوم الإمبريقية، وبصفة خاصة يكون فروضاً أو أنساقاً من نظريات ويجرى عليها اختباراً في مواجهة الخبرة عن طريق الملاحظة والتجربة»^(٧).

إنّ كارل بوبر حين وضع القضية في مجال العلوم الإمبريقية على هذا النحو كان يعتقد أن مهمة منطق الكشف العلمي تتمثل في تقديم تحليل منطقي للإجراء الذي يقوم به العالم في ميدان هذه العلوم، على النحو الذي ذكره. ولذا نجده منذ البداية يتخذ موقف المعارض القوي لوجهة النظر السائدة في العلوم الإمبريقية والقائلة بأن هذه العلوم تتميز باستخدام الطرق الاستقرائية، بمعنى أن نظرياتها تؤسس عن طريق الاستدلال من القضايا الشخصية - تلك التي تبدو من تقارير الملاحظات أو التجارب - الى القضايا الكلية مثل النظريات والفروض. من هذا نشأت مشكلة الاستقراء التي تهتم بما إذا كانت الاستدلالات الاستقرائية مبررة، وتحت أي شروط يكون هذا التبرير، وقد وضع بوبر المشكلة وإجابته عنها في المعرفة الموضوعية على النحو التالي: «هل يمكن تبرير الدعوى القائلة بأن نظرية ما، كلية مفسرة وصادقة، عن طريق أسباب إمبريقية، أي بافتراض صدق وقضايا اختبار أو قضايا ملاحظة معينة...؟ إجابتي على هذه المشكلة مثل إجابة هيوم تماماً. لا، لا يمكننا. فلا يمكن لأي عدد صادق من قضايا الاختبار أن يبرّر الرأي القائل بأن النظرية الكلية المفسرة صادقة»^(٨).

Karl Raimund Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, [n. (٧) d.]), p. 27.

Karl Raimund Popper, *Objective Knowledge*, p. 7.

(٨)

حقيقة لا يمكن لأيّ عدد صادق من القضايا الشخصية أن يؤسس صدق النظرية أو القضية الكلية. ولكن ما هو مفهوم بوبر لنوعي قضايا الاستدلال هنا؟ هل هذا المفهوم يختلف عن التصورات الأخرى لتأسيس العلاقة بين نوعي القضايا المشار إليهما؟

الواقع أن إجابة بوبر عن مشكلة الاستقراء، أصلاً، تعتمد على التمييز بين القضايا الشخصية والقضايا الكلية. فالعلوم الإمبريقية معنية، أصلاً باكتشاف القضايا الكلية الصادقة، وهذه العلوم تتقدم ابتداءً من اختبار فروض كلية أو نظريات، في مقابل قضايا شخصية. أما القضايا الشخصية فهي دائماً تشير إلى ما يمكن لحظه مباشرة في قطاعات مخصصة من الزمان والمكان، ولا تنتمي القضايا الكلية إلى مثل هذا التحديد. وإنما تشير إلى كل قطاعات الزمان والمكان، ومن ثم فإن الصورة العامة للقضية الكلية هي: «بالنسبة لكل النقط في المكان والزمان (أو بالنسبة لكل مناطق الزمان والمكان) من الصادق أن...»^(٩).

فإذا كانت هناك أي قضايا كلية صادقة لوجب أن تتسم الطبيعة إذاً باطرادات أساسية، وكما يرى بوبر فإن نظرية ما علمية لا بد أن تفترض مسبقاً تصوراً ميتافيزيقياً محدداً للطبيعة، لأن النظريات العلمية تتكون من قضايا كلية، وهذه القضايا هي ما نطلق عليه أحياناً قوانين الطبيعة فإذا ما أيدت النظرية بقضايا إمبريقية جزئية فإن من الممكن اشتقاق تنبؤات بالنسبة إلى ما قد نلاحظه في قطاعات مخصصة من المكان والزمان. على سبيل المثال «القضية الكلية القائلة: «كل البجع أبيض» إضافة إلى القضية الشخصية «توجد بجعة في المنطقة كذا وكذا» هاتان القضيتان معا تتضمنان التنبؤ: «توجد بجعة بيضاء في المنطقة كذا وكذا».

إن بوبر ينظر للنظريات العلمية على أنها نظريات وصفية، فهي تشير إلى ما قد نلاحظه في أي قطاع من الزمان والمكان إذا توافرت الشروط الدقيقة. وفي تصوره أيضاً فإنه لا حاجة بنا إلى «حدود نظرية» بالمعنى الذي يذهب إليه كارناب^(١٠) والذي يشير فيه إلى موضوعات أو خصائص «غير ملاحظة».

وبناء على هذا تصبح فكرة بوبر صحيحة، لأنه لا يمكن لأي عدد نهائي، أو متوالٍ، من القضايا الشخصية أن يغطي أو يشمل كل نقاط أو قطاعات المكان والزمان. ويترتب على هذا أن القضايا الشخصية - ولا يهم عددها هنا - لا يمكن أن تنقذ الاستدلال الذي نقوم به إلى القضايا الكلية، فلا يمكن لأي عدد أو مقدار من الملاحظات للبجع الأبيض أن يبرر النتيجة القائلة بأن «كل البجع أبيض» ومن ثم فإن أي قضية كلية يمكن تكذيبها بإيجاد نقطة واحدة، أو قطاع واحد يقرّر أنها ليست صادقة. وهنا فإن بوبر يقرر أن اللاتماثل هو ما يحكم العلاقة بين القضايا الشخصية، فالقضايا الشخصية لن يمكنها إذاً تبرير القضايا الكلية، وإنما

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 63.

(٩)

(١٠) أنظر في أصل تصور كارناب للحدود النظرية:

Rudolf Carnap: «Testability Meaning», *Philosophy of Science*, vol. 3, no. 1 (March 1963), p. 4, and «The Methodological Character of Theoretical Concepts», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1.

أقصى ما يمكن أن تفعله هو أنها تكذيبها فحسب . وما دام هدف العلم يتمثل في اكتشاف قضايا كلية صادقة، فإنه ينتج عن ذلك أن هذا الهدف لا يمكن التوصل إليه بالاستقراء، لأننا نتوصل إلى القضايا الكلية بالاستنباط والتكذيب . فالنظريات من خلال هذا المنظور يمكن رفضها فحسب، لكن لا يمكن إثباتها والبرهنة عليها، ومن ثم فإن البحث عن قضايا كلية صادقة يجب أن يتقدم من خلال حذف القضايا الكاذبة .

والواقع أن حل بوبر لمشكلة الاستقراء، على هذا النحو، والنتيجة التي توصل إليها والقائلة بأن العلوم تتقدم من خلال محاولتها تكذيب القضايا الكلية، إنما هو أمر فرض على بوبر أن يزودنا بمعيار للتمييز بين العلم واللاعلم، فالعلم يقترح علينا أن القضايا الكلية الوصفية قد تم تكذيبها بواسطة قضايا شخصية وصفية . أما اللاعلم و«المتافيزيقيا» والعلم الكاذب فلا تقترح علينا مثل هذا التحديد . فعلى سبيل المثال نحن نجد الميتافيزيقا تقدم لنا قضايا لا يمكن تكذيبها بقضايا شخصية وصفية . مثال ذلك القضايا القائلة بأنه توجد قضايا كلية صادقة لن يمكن تكذيبها بأي عدد متوالٍ من القضايا الشخصية الوصفية . هذه القضية ميتافيزيقية، ومن المعروف أن بوبر يتعد عن مثل هذه القضايا . صحيح أن «المتافيزيقيا» ليست علماً، لكن هذا لا يعني أنها بلا معنى، وإنما على عكس ذلك نجد أن الميتافيزيقا قد تقدم إسهاماً معيناً للعلم، والدليل على ذلك أن بوبر في تصديره للطبعة الإنكليزية لمنطق الكشف العلمي يصرّ على : «أنه من الحقائق المسلّم بها أن الأفكار الميتافيزيقية البحتة - ومن ثم الأفكار الفلسفية - ذات أهمية قصوى للكوزمولوجيا، فمن طالس إلى أينشتين، ومن الذرة القديمة إلى تأملات ديكرت عن المادة ومن تأملات جلبرت ونيوتن وليبنز وبسكوفيك عن القوى إلى تأملات فارادي وأينشتين عن مجالات القوى، أضاءت الأفكار الميتافيزيقية معالم الطريق»^(١١) .

فكان الآراء والأفكار الميتافيزيقية، أو إن شئت «القضايا الميتافيزيقية» تسهم أحياناً في انطلاق الأفكار العلمية، وبلورة الخيال العلمي بصورة تؤدي إلى صدور نظرية علمية أصيلة، لكن هذا لا يفرض علينا أن ننظر للميتافيزيقا كعلم، لأن قضاياها في هذه الحالة لن تناظر أي واقعة موجودة في العالم الخارجي .

وأما العلم الكاذب، ومثاله الواضح الماركسية والتحليل النفسي، فإنه لا يتجاوز كونه صوراً ميتافيزيقية، تعدنا بأن تقدم لنا قضايا كلية وصفية، لكنها لا ولن تفي بالوعد . فأمثلة هذه العلوم ترفض - من حيث المبدأ - السماح بإجراء عملية التكذيب على القضايا . وهاك تعليق كارل بوبر عن وضع التحليل النفسي «... لا بد أن نضع نصب أعيننا معايير الرفض، ويجب أن نتفق على أن المواقف الملاحظة، إذا كانت ملاحظة فعلاً، تعني أن النظرية مرفوضة، ولكن ما نوع الاستجابات الإكلينيكية التي ترفض الإرضاء المحلل . إنه ليس مجرد التشخيص الجزئي، وإنما هو التحليل النفسي ذاته؟ وهل ناقشنا مثل تلك المعايير أو اتفقتنا عليها بالتحليل؟»^(١٢) .

Popper, Ibid., p. 19.

(١١)

Karl Raimund Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 36, note 3.

(١٢)

إن بوبر يريد مناقشة التحليل النفسي من وجهة نظر العلم، ويريد أيضاً أن يضع معياراً للتمييز بين العلم واللاعلم^(١٣). وتلك مشكلة ستحق الاهتمام، لكننا نفضل أن نرجى مناقشة قضايا التحليل النفسي قليلاً حتى نرى خلاصة رأي بوبر.

إن ما نلاحظه هنا هو أن مناقشة بوبر تنظر لكثير من النظريات على أنها ميتافيزيقية وعلم كاذب تعتمد بصورة حاسمة على تصوّره الخاص للنظرية العلمية. والواقع أنه ما دام بوبر قد رفض تمييز كارناب بين الحدود النظرية وحدود الملاحظة، فإنه يتعين عليه أن يفسر كل قضية نظرية على أنها جاءت، أساساً، وصفاً لحالة الأشياء الملاحظة. وفي إطار هذا التأويل لن تكون هناك قضية نظرية. مهما كانت مجردة، لا يمكن رفضها بالمراقبة المباشرة. فمعيار التمييز عند بوبر إنما هو نتيجة لتصوره الميتافيزيقي للعلم باعتباره متسماً باطرادات أساسية يمكن أن تعرض في قضايا كلية وصفية، وأن العلم يسلم بقضايا كلية ويختبرها في مواجهة حالة الأشياء بالملاحظة. فأي تفكير نظري يمكن تأويله على أنه يقترح قضايا كلية وصفية من النوع الذي اعتمدناه فقد يمكن السماح به كقول علمي، أما إذا كان القول أو التفكير النظري معروضاً بصورة أخرى مخالفة، فإنه لا بد من وصفه بأنه غير علمي. على سبيل المثال التحليل النفسي بالنسبة إلى كارل بوبر وإلى القرارات المنهجية، غير علمي، لأن نظرياته يمكن تأويلها كقضايا كلية وصفية طالما أنها لا تشير مقدماً لحالة الأشياء بالملاحظة. خذ على سبيل المثال حالة رجل يدفع بطفل صغير إلى الماء ليغرقه، وحالة رجل آخر يضحي بحياته في محاولة لإنقاذ الطفل، فتبعاً لوجهة نظر فرويد، يعاني الرجل الأول من كبت (أو من عقدة أوديب)، بينما الرجل الثاني قد أرضى نزعة الغرور في نفسه^(١٤).

هنا نجد أن النظام أو التركيب النظري للتحليل النفسي قد يتم تأويله على أنه «لاوصفي» ومن ثم فإنه أجوف خاوٍ وتنحصر وظيفته في تزويدنا بتفسير لحالة الأشياء الممكنة، ومن ثم لا يمكن تكذيب التحليل النفسي بالمراقبة لأنه لا يشير إلى حالة الأشياء الملاحظة، ولذا فهو ليس علماً.

هكذا يتصور بوبر العلاقة بين النظرية والملاحظة في العلوم، مؤيداً إياها بنموذج اللاتماثل في العلاقة بين القضايا الكلية الوصفية والقضايا الشخصية الوصفية.

(١٣) يقترح بوبر أن هذا المعيار زوّده بحل لمشكلة قديمة. ربما تأخذ المشكلة الصورة البسيطة الآتية: «ما هو الخطأ بالنسبة للماركسية والتحليل النفسي وعلم نفس الفرد؟ لماذا نجدتها مختلفة جميعاً عن النظريات الفيزيائية وعن نظرية نيوتن وخاصة عن نظرية النسبية؟». Popper, Ibid., p. 34.

لمناقشة مزيد من التفصيل حول رفض بوبر للماركسية وهجومه عليها والتحليل النفسي وعلم نفس الفرد، أنظر: B. B. Cosin and N. H. Freeman, «Critical Empiricism Criticized: The Case of Freud», *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 1, no. 2 (1972), and S. K. William, «Facing Reality: A Critique of Karl Popper's Empiricism», *Economy and Society*, vol. 4, no. 3 (1975).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

ب - منطق المعرفة وسيكولوجيا المعرفة

يقول بوبر في منطق الكشف العلمي ما نصه «والسؤال كيف يحدث أن يدور بخلد إنسان فكرة جديدة - سواء أكانت معزوفة موسيقية أم صراعاً درامياً، نظرية علمية - ربما تكون ذات أهمية عظيمة للسيكولوجيا الإمبريقية، لكنها ليست وثيقة الصلة بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية من حيث هي غير معنية بأسئلة عن الواقعة، وإنما معنية فحسب بأسئلة التبرير أو الصحة»^(١٥).

لقد بحثت الأسئلة من النوع الأخير عن طريق الاختبار الاستنباطي للنظريات، وهذا يتضمن التحليل الداخلي للنظريات وعلاقتها بالنظريات الأخرى. وبخاصة عند اختبار نظرية في مقابل حالات الأشياء الملاحظة، وبينما يبدو هنا أن بوبر يشير للتركيب المنطقي للنظرية - كما سنرى بعد قليل - ومدى انطباقه على الواقع، فإن المنطق في حد ذاته يصبح نظرية وصفية قد ترفض إمبريقياً. ومن ثم فإن العلاقات المنطقية داخل النظرية أو بين النظريات ذاتها تصبح موضوعاً للرفض الإمبريقي، لأن الاختبار الاستنباطي للنظرية يرد دائماً إلى الواقع. ولهذا السبب فإن منطق المعرفة لا يهتم، في رأي بوبر بمصدر الأفكار، وإنما هو بالأحرى يهتم بمدى ملائمة الأفكار للوقائع. أما من أين تأتي الأفكار والنظريات فهذا أمر متروك لعلم النفس الإمبريقي. من أجل هذا يقترح بوبر علينا أن المشكلات الموجودة في النظرية القائمة فعلاً والتي قد يكون لها تأثير مهم في تحديد اتجاهات البحث بالنسبة إلى العلماء، تعني بحث هذه التأثيرات، وهذا ليس داخلًا في إطار هدف منطق المعرفة.

ويرتبط هذا الرأي البوبري بفكرة العالم الثالث التي يشير إليها بوبر في كتاب المعرفة الموضوعية، حيث نجد بوبر يشير إلى ثلاثة عوالم متميزة تماماً من الناحية الأنطولوجية. يقول بوبر: «العالم الأول هو العالم الفيزيائي أو عالم الحالات الفيزيائية، والعالم الثاني هو العالم العقلي أو عالم الحالات العقلية، والعالم الثالث هو عالم تعقل الأفكار بالمعنى الموضوعي، وهو عالم الأشياء الممكنة بالنسبة للفكر»^(١٦).

وبناء على هذا التمييز يمكننا أن نقول أنه يكفي أن يشير بوبر إلى أن المعرفة تكون موضوعية. إذا وجدت باستقلال تام عن الحالة الذاتية لعقل الفرد أو عقول الأفراد. ولهذا التركيب خصائصه الموضوعية والمستقلة تماماً عن الذاتية الإنسانية، يقول بوبر: «المعرفة بالمعنى الموضوعي هي معرفة بدون عارف Knower، إنها معرفة بدون ذات عارفة Knowing Subject»^(١٧).

ولكنه يمكننا أن نسأل - فيما يتعلق بالتركيب الموضوعي للمعرفة - نوعين من الأسئلة: أما النوع الأول فيعني بكيفية، أو أي نظام دينامي أنتج هذا التركيب، بينما يعنى النوع الثاني بخصائص التركيب الموضوعي للمعرفة. وهنا يمكن أن نقول إن منطق المعرفة ينتمي للنوع الثاني من الأسئلة لأنه معني بخصائص المعرفة بدلاً من كيفية إنتاج هذه المعرفة، أو

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 31.

(١٥)

Popper, *Objective Knowledge*.

(١٦)

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

صدورها، وواضح هنا أن التمييز المتضمن لا يحتاج إلى الاستناد «للمعرفة بالمعنى الموضوعي» لأنه يطبق على أي فئة موضوعات بلا استثناء. خذ مثلاً، العالم الثالث. يرتد هذا العالم إلى العالم الثاني، أي عالم الحالات العقلية وبالتالي فإن هذا قد يؤثر في تركيب العالم الأول، أي عالم الحالات الطبيعية، من خلال تطبيقاتنا على المعرفة التي يحتويها. وهذا ما جعل بوبر يشير إلى أن تفاعلنا مع العالم الثالث يماثل تماماً التطور الحيوي. يقول بوبر: «إنه من خلال هذا التفاعل بين ذاتنا وبين العالم الثالث، فإن المعرفة الموضوعية تنمو. وتوجد مماثلة تامة بين نمو المعرفة والنمو البيولوجي، أي تطور النباتات والحيوانات»^(١٨).

ج - نزعة بوبر المضادة للذاتية

يكون العلم موضوعياً، إذاً عند بوبر بمعنى أن نظرياته لا يمكن أن ترد إلى محتوى الشعور لأي فرد، فبمجرد قيام النظرية تعرض للاختبار في مقابل حالات الأشياء الملاحظة، وفيما يتعلق بأي اختبار تتعرض له النظرية، فإنه إما أن تبقى النظرية أو ترفض. وعملية اختبار النظريات العلمية، على النحو المشار إليه، لا تتضمن أو لا تعتمد على الاعتقادات الذاتية لأي فرد، فما دام الاختبار سيقوم به فرد ما، فإنه يمكن تكراره مرات ومرات بواسطة أي فرد آخر في أي زمان ومكان. وكما يتطلب ضرورة موضوعية النظرية، كذلك فإنه لا بد أن تكون قضايا الملاحظة الشخصية، التي تختبر النظرية في مقابلها موضوعية أيضاً، أي لا ترد إلى محتوى الشعور لأي فرد، وهنا فقط، وفقط عند هذا التفسير، يمكننا أن نلمس أن بوبر ليس وضعياً، لأنه لا يتساءل عن كيفية رد مضمون النظرية العلمية إلى عناصر أولية مفترضة وغير قابلة للرد، ولأنه في إطار المعرفة الموضوعية عنده لا يوجد مكان إطلاقاً لعناصر معرفية غير قابلة للرد. فبينما كارناب يفترض دائماً إمكانية وجود لغة ملاحظة نظرية، نجد أن بوبر يصر على أن كل الملاحظات، دون استثناء، لا بد أن تجري في ضوء نظرية، أي لا توجد قضايا ملاحظة أولية تتجاوز ما هو نظري يمكن أن تشيد النظرية العلمية على متنها. ولذا فإن بوبر يصور لنا العلاقة بين النظرية والملاحظة كما يلي: «إذا كان مطلبنا أن القضايا العلمية يجب أن تكون موضوعية، إذن فالقضايا التي تنتمي للأساس الإمبريقي للعلم يجب أن تكون موضوعية أيضاً، أي غير قابلة للاختبار الذاتي المتبادل»^(١٩).

ومن ثم فإن اختبار نظرية ما يتضمن مقارنة تنبؤات تلك النظرية بقضايا أولية، أي بقضايا شخصية وصفية هي في حد ذاتها قضايا موضوعية. والقضايا الأولى بدورها يجب أن تقبل الاختبار على نحو ذاتي متبادل، يقول بوبر: «توصلنا إذن لوجهة النظر التالية: أنساق النظريات تختبر عن طريق استنباط قضايا أخرى منها ذات مستوى أقل عمومية. وهذه القضايا بدورها قابلة للاختبار الذاتي المتبادل، ويجب أن تكون قابلة للاختبار»^(٢٠).

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 47.

(٢٠)

وهنا نجد أن بوير يصر على أنه لا خطورة من التراجع اللانهائي، كذلك فهو لا يطلب منا ضرورة اختبار كل قضية في العلم، وإنما يطلب أن تكون القضية قابلة للاختبار فقط، لأنه لا توجد قضايا يمكن أن نقبلها هكذا ببساطة دون اختبار. ومن ثم فإنه في نسق بوير وتركيبه لا توجد نقطة معينة يتوقف عندها البرهان: توجد دائماً مواضع يتوقف فيها البرهان؛ لكن لا توجد مبررات منطقية توضح لم تم التوقف.

د - القرارات المنهجية

النظريات إذاً، كما وجدنا، تُختبر في مقابل الحالات الوصفية للأشياء الملاحظة، وهي إما أن ترفض أو تقبل مؤقتاً ثم تتعرض لاختبارات أكثر، هذا هو مفهوم بوير. ولكن لسوء الحظ فإن الأشياء ليست بهذه البساطة، وهذا ما يمثل أحد التعقيدات المهمة حول نظرية بوير، لأن الاختبار الاستنباطي لأي نظرية يجب أن يتضمن إشارة إلى قضايا أولية هي أيضاً قضايا قابلة للاختبار.

والآن نجد أن القضايا الكلية والقضايا الأولية تتسم بالطابع الوصفي، وينتج من هذا أنه إذا كانت قضية كلية معطاة لدينا تناقض قضية أولية معطاة، فإحدهما على الأقل يجب أن تكون إذاً كاذبة. وفي حالة الاختبار الناتج في مثل هذا التناقض فإنه يبدو ضرورة أن نرفض إما النظرية أو القضية الأولية أو كليهما معاً. ومن ثم فإن القرار لرفض نظرية ما على أساس أي اختبار يتطلب قراراً قبلياً، لنقبل قضايا أولية معينة: قبول القضايا الأولية يمكن أن يزودنا بالأسس المنطقية فقط التي تتطلبها نظرية بوير لرفض النظريات التي تناقض القضايا الأولية.

ومن الناحية العملية، فإن الموقف أشد تعقيداً من هذا، لأن اشتقاق تنبؤات من قضايا كلية غالباً ما يتطلب بعض التخصيص للشروط الإمبيريقية في قطاع معين من المكان والزمان مثل استخدام نظريات أخرى وبعض تطبيقات المنطق أو الرياضيات البحتة. وفي مثل هذه الحالات فإن ما يختبر ليس هو القضية الكلية كنظام معقد من النظريات، وإنما هو القضايا الشخصية أو الوصفية وعناصر المنطق والرياضيات. فإذا أخفق هذا النسق فإن اختبار كنتيجة لقرارنا بقبول بعض القضايا الأولية يواجهنا بالسؤال الآتي: أي جزء من النسق ينبغي رفضه؟ لقد رأينا أن كل النظريات وكل القضايا الشخصية الوصفية قابلة للاختبار، والشيء نفسه يصدق على المنطق والرياضيات^(٢١). «وطالما أن الحساب طبق على الواقع، فإنه يفقد خاصيته كحساب منطقي ويصبح نظرية وصفية تقبل الرفض إمبيريقياً، ولكن إذا عولج الحساب المنطقي على أنه غير قابل للرفض، أي على أنه نسق من الصيغ المنطقية الصادقة بدلاً من كونه نظرية علمية وصفية، فإنه لا يطبق على الواقع»^(٢٢).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٢) يخالف كارل بوير برأيه هذه الأبحاث المنطقية والإمبيريقية تماماً. فمن المعروف أن التقسيم المتعارف عليه الآن هو: (١) العلوم الرياضية والمنطقية، وهذه العلوم هي علوم بحتة تتصف قضاياها بأنها تحصيل حاصل، أو بمعنى آخر: يضيف المحمول فيها فهماً جديداً للموضوع. (٢) العلوم الإمبيريقية وتشمل علوم =

ولكن إذا كان المنطق والنظريات الأخرى والقضايا الشخصية الوصفية كلها قابلة للرفض من حيث المبدأ، فإن أي اختبار لن يزودنا إذاً برفض منطقي حاسم لأي قضية كلية، وهنا كيف يمكن للعالم أن يتقدم؟

إن العالم عادة ما يقرر أن يختبر قضية كلية معينة، فيقوم بإجراء الملاحظات الملائمة. وطالما أنه قرر مؤقتاً أن يقبل القضايا الأولية الناتجة فإنه يقارنها بنسق نظرياته الأكثر أو الأقل تعقيداً - أي بالقضايا الشخصية الوصفية والمنطق والرياضيات - فإذا وجد تناقضاً فسوف تكون لديه مشكلة، لأنه لا بد أن يقرر أي جزء، أو أجزاء، من النسق يجب رفضها. وهنا فإن المنطق والرياضيات لن يستطيعا أن يقدموا له يد العون. وإلا بدلاً من هذا فإنه يجب أن يقرر مؤقتاً أن نتيجة الاختبار تتضمن رفض كذا وكذا من أجزاء النظرية والمنطق ككل، ولكن القرار قد يكون خاطئاً، وقد يفتح المجال لاختبارات أبعد، ومن ثم فالرفض دائماً هو موضوع قرار من جانب العالم.

والواقع أنه لا يمكن لأي اختبار أن يكون نهائياً وحاسماً بصورة منطقية بالنسبة إلى أي نظرية. وهذا يعني أننا نتجه لتفسير التأويلات البسيطة لنتائج الاختبار مثل رفض الفروض المساعدة والتنبؤات الشخصية، أو إذا شملت كل هذه الأمور، نستخدم المنطق ذاته. ومن ثم فليس تركيب النظرية يمثل هذه الصورة وليس هو الذي يحدد ما إذا كانت قابلة للاختبار وقابلة للتكذيب، ولكن المناهج التي نطبقها هي التي تحدد ذلك. يقول بوبر في منطق الكشف العلمي: «والسؤال عما إذا كان نسق معطى يمكن النظر إليه اصطلاحياً وإمبريقياً، إنما هو سؤال خاطيء التصور. إنه فقط بالإشارة للمناهج المطبقة على نسق نظري ما فإنه من الممكن أن نسأل عما إذا كنا نعني بنظرية اصطلاحية أو بنظرية إمبريقية»^(٢٣).

الإشارة التي يزودنا بها بوبر هنا واضحة تماماً. فالاختلاف بين العلم والميتافيزيقا ليس مؤشراً لتصوراتهما أو للعلاقة بين تصوراتهما، وإنما هو مؤشر لكيفية معالجتنا لهما: إنه سلوك المحلل (أي منهجه) وليس تركيب نظرية للتحليل النفسي هو الذي يحدد ما إذا كان التحليل علمياً أولاً.

هكذا نجد معيار التمييز عند بوبر بين العلم واللاعلم، هذا المعيار الذي يبدو مشيراً إلى خاصية النظريات التي تتضمن تصوراً معيارياً لصور السلوك العلمي واللاعلمي: لتكون علمياً

= المستوى الوصفي مثل الأحياء والفسولوجيا والتاريخ الطبيعي بأسره، وعلوم المستوى الاستقرائي مثل الكيمياء والطبيعة، ثم علوم المستوى الاستنباطي الاستقرائي، وهو ما تعبر عنه الفيزياء المعاصرة بكل فروعها. (٣) الدراسات الإنسانية التي تشمل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم دراسة الإنسان والاقتصاد وما إلى ذلك من العلوم. فكان بوبر حين أراد أن يخضع الصيغ المنطقية والرياضية الداخلة في إطار النظرية الإمبريقية، إنما أراد أن يضيف على هذه الصيغ صفة التركيبية، وهي أصلاً تحليلية. وهذا ما يخالف رأي الباحثين. ولكن المبرر المنهجي الذي يستند إليه بوبر هو أن هذه الصيغ أصبحت تمثل جزءاً أساسياً من النظرية الإمبريقية، أي أنها أصبحت صيغاً تطبيقية.

(٢٣) Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 210.

عليك أن تتمسك بالمعيار السلوكي الذي يقرره بوبر كما يلي : «إننا نقرر أنه إذا كان نسقنا يعبر عن مفهومه ومؤثراً فإننا لن ننقده أبداً بأي نوع من الخطط الخداعية التي يستخدمها عادة المذهب الاصطلاحي»^(٢٤).

هذا المعيار كما ينظر إليه بوبر منهجي الطابع، لأنه لا ينبغي أن نستخدم أي نوع من التبرير في ميدان العلم الإمبريقي، أما في الميتافيزيقا فإن بوبر يصرّ على أن ما هو مقبول، أو غير مقبول عبر الزمن، إنما هو تغيرات التفسير العلمي، هذه التغيرات تعتبر بمثابة «خطط البحث الميتافيزيقية» للعلم.

على هذا النحو نتبين أن محتوى المعرفة العلمية في أي وقت هو المؤشر للقرارات المتبادلة على نحو ذاتي، تلك القرارات التي تستند إلى معايير منهجية مشتقة من «خطط البحث الميتافيزيقية» فالتمييز بين العلم واللاعلم جاء إذاً نتيجة للميتافيزيقا.

هـ - موقف بوبر من رشنباخ

إن الاستقرائيين يزعمون أن العلوم الاستقرائية تتميز بأنها تستخدم «الطرق الاستقرائية» وبالتالي ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي^(٢٥)، لكن بوبر يرى أن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية ليس له ما يبرره، لأننا قد نتأق إلى نتيجة كاذبة^(٢٦). ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية - بناء على هذا الانتقال - يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام لكل الجزئيات الموجودة في العالم، وهذا مستحيل.

على هذا النحو نجد بوبر يصطدم برأي «رشنباخ» الذي أكد أهمية مبدأ الاستقراء، على اعتبار أنه يحدد صدق النظريات العلمية، «ومعنى أن نحذفه من العلم، هو أننا نجرد العلم من القوة التي يقرر عن طريقها صدق أو كذب نظرياته»^(٢٧).

ولكن «بوبر» يهاجم رأي «رشنباخ» وينقده بعنف قائلاً: «إذا كان مبدأ الاستقراء مبدأً منطقياً بحتاً، فلن تكون هناك مشكلة تعرف بمشكلة الاستقراء، لأنه في هذه الحالة، ستصبح كل الاستدلالات الاستقرائية منظوراً إليها على أنها منطقية بحتة، أو تحصيلات حاصل، تماماً كالاستدلالات التي نصل إليها في المنطق الاستنباطي، ومن ثم فإن مبدأ الاستقراء لا بد أن يكون قضية تركيبية يصبح نفيها ممكناً منطقياً»^(٢٨).

من خلال هذا النقد ينظر «بوبر» إلى مبدأ الاستقراء على أنه «زائد»، أي غير

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٦).

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 27.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

ضروري، لأنه يفضي الى عدم الاتساق المنطقي^(٢٩). ويفسر هذه الخاصية بأنه إذا حاولنا أن نعتبر صدق مبدأ الاستقراء على أنه معروف من «الخبرة» فإن المشكلات نفسها ستنشأ لدينا من جديد، لأننا كي نبرر مبدأ الاستقراء لا بد أن نستخدم استدلالاً استقرائياً أخرى، ولكي نبرر هذه الاستدلالات الأخيرة، يجب أن نفترض مبدأ استقرائياً أعلى في درجة نظامه، وهكذا فإن هذه العملية تفضي إلى ارتداد لا نهائي إلى الوراء.

كما أن رأي «رشنباخ» القائل بأن مبدأ الاستقراء يستند إلى الاحتمال، حيث إن العلم في أدق صور تقدّمه يؤكد أننا لا نصل إلى صدق أو كذب بالمعنى الدقيق، بل نصل إلى درجة من الاحتمال فقط تحدد لنا حدود الصدق والكذب. هذه الفكرة من جانب «رشنباخ» تعرضت للنقد أيضاً لأنها - كما يرى «بوير» - أقحمت على مبدأ الاستقراء لإنقاذه، ذلك لأنه «إذا ما اسندنا درجة من الاحتمالية إلى القضايا المؤسسة على الاستدلال الاستقرائي، فإنه لا بد من تبرير درجة الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد... وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره، وهكذا»^(٣٠).

ولكن «رشنباخ» يوجّه نقداً إلى «بوير» يفضل أن تناقشه بعد أن نعرض للنقطة الثانية عند بوير. يرى «بوير» أن هناك خطوات معينة لا بد أن تتبعها في اختبار الفروض، فيمكننا من فكرة ما جديدة - فرضاً أو تخميناً - وضعت بطريقة مؤقتة، أن نستخلص النتائج عن طريق الاستنباط المنطقي. وهذه النتائج يمكن مقارنتها ببعضها، وبالقضايا الوثيقة الصلة بالموضوع، حتى يتسنى لنا الوقوف على العلاقات المنطقية التي توجد بينها. وهنا يميز «بوير» أربع خطوات أساسية^(٣١) هي:

- (١) طريقة المقارنة المنطقية للنتائج التي يمكن عن طريقها اختبار الاتساق الداخلي للنسق.
- (٢) البحث عن الصورة المنطقية للنظرية، لنرى ما إذا كانت تتميز بكونها إمبيريقية أم علمية أم تحصيل حاصل.
- (٣) المقارنة بين النظرية وغيرها من النظريات الأخرى، بخاصة عن طريق تحديد ما إذا كانت النظرية تشكّل تقدماً علمياً أم لا.
- (٤) اختبار النظرية ذاتها عن طريق التطبيقات الإمبيريقية للنتائج، التي يمكن أن تستنبط منها.

وهذه الطريقة تهدف إلى معرفة كيف أن النتائج الجديدة للنظرية^(٣٢) تستطيع أن تفي بمتطلبات التطبيق، سواء عن طريق التجارب العلمية البحتة، أم عن طريق التطبيقات العلمية التكنولوجية. كما أنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها، في سياق المعرفة العلمية،

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.

يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية فيما نطلق عليه «النبؤات»، بخاصة النبؤات التي يمكن اختبارها أو تطبيقها بسهولة. ومن بين هذه القضايا نختار النبؤات التي ليست مشتقة من النظرية السائدة - أي النبؤات التي تناقض النظرية السائدة - ثم نبحت عن الفصل في هذه النبؤات، بالنسبة إلى القضايا المشتقة، عن طريق مقارنتها بنتائج التطبيقات العلمية والتجارب. فإذا كان الفصل «موجباً» بمعنى أن النتائج الجزئية له مقبولة، فإنه يقال في هذه الحالة إنها اجتازت الاختبار. أما إذا كان الفصل «سالباً»، فإن النظرية التي استنبطت منها، في هذه الحالة تكذب. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن «الفصل الموجب» وحده هو الذي يؤيد النظرية أو الفرض، بينما الفصل السالب يُبطلها. وطالما أن النظرية أصبحت تفي بأغراض الاختبار، ولا يمكن إفحامها بنظرية أخرى من نظريات العلم، فإننا نقول إن النظرية حققت أغراضها، أو إنه أمكن التوصل إلى «تعزيز» للنظرية أو الفرض.

هذه الأفكار التي يقدمها لنا «بوير» عن طريقة الاختبار والخطوات التي يتعين على المنطقي أن يتبعها وهو بصدد القيام باختبار فرض من الفروض، تسير وفق الإطار العام الذي يضعه «بوير» لمنهج البحث في مجال العلوم الطبيعية وفي الوقت نفسه، كانت أيضاً من الأهداف الرئيسية لنقد «رشنباخ» علاوة على ما سبق أن ذكره «بوير».

يذهب «رشنباخ»^(٣٣) إلى أن «بوير» أغفل جوانب مهمة من التمييز بين الاستدلال الاستقرائي والاستدلال الاستنباطي. بينما نجد أن النتيجة في الاستنباط متضمنة منطقياً في المقدمات^(٣٤)، وأما بينما قد نصل إلى نتيجة كاذبة رغم صدق المقدمات نجد، على العكس من ذلك، أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عما هو جديد، لأنه ليس مجرد تلخيص للملاحظات السابقة فقط، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ. وبالتالي فإن اعتقاد «بوير» بأن تفسير النظريات يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي. هذا الاعتقاد لا يمكن قبوله، لأن:

«الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية، ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وإنما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية... فما هو معطى هو الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة المقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها»^(٣٥).

إضافة إلى هذا فإن «رشنباخ» يرى أن «بوير» أساء فهم الوصف النفسي للكشف العلمي، حين يسترشد العالم في كشفه بالتخمينات أو الفروض، مما جعله ينقد الاستدلال

(٣٣) نشير هنا إلى أن كارل بوير لا يقيم تمييزاً حاسماً بين الفروض والنظريات، يقول لنا في أول فصول منطق الكشف العلمي: «إن العالم يؤلف الفروض، أو أنساق النظريات، ثم يقوم باختبارها». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٤) هانز رشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٠٢.

(٣٥) سبق أن تقدم جون ستوارت ميل بهذا النقد في إطار معالجته للقياس الأرسطي حين ذهب إلى أنه مصادرة على المطلوب الأول.

الاستقرائي، حيث لم يتبين أن: «العالم الذي اكتشف نظريته بالتخمين لا يعرضها على الآخرين إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستدلال استقرائي»^(٣٦).

وكل ما يمكن للمنطقي أن يقوم به في نطاق هذه الخطوة، يظهر في تحليل العلاقة بين الوقائع التي لدينا وبين النظرية التي تفسرها، وبالتالي يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقي للاستقراء.

أما فيما يتعلق بنقد «بوبر» لإدخال مبدأ الاحتمال للاستدلال الاستقرائي، وأنه يفضي إلى ارتداد لا نهائي للوراء، فإن «رشنباخ»^(٣٧) يرى أن الوقائع التي نلاحظها تمثّلنا فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية بأن تجعلها محكمة، لا بمعنى أنها تضيف عليها طابع اليقين المطلق، فالاستدلال الاستقرائي يقدم لنا فقط درجة من الاحتمال أو الترجيح التي يتم التوصل إليها من الوقائع، وبالتالي فإن مقدمات الاستدلال هي التي تجعل نتائجه احتمالية، مما يمكننا من المعرفة التنبؤية.

والواقع أن «رشنباخ» في نقده «لبوبر» لم يتبين المعنى الذي قصد إليه من الاستنباط، لأن «بوبر» لم يكن بصدد الحديث عن الاستنباط الصوري الذي يضمن في مقدماته النتائج، وبالتالي لا تفيد النتيجة شيئاً جديداً أكثر مما تفيد المقدمات، بل إن «بوبر» يقصد إلى نوع آخر من الاستنباط الذي يكشف عن حقائق جديدة، حين ينتقل من مقدمات معلومة إلى نتائج لم تكن معلومة، وهذه النتائج تفيد علماء جديداً، وهذا هو «الاستنباط البرهاني» تماماً كالبراهين الرياضية التي تزودنا بنظريات جديدة لم تتضمنها التعريفات والبدهييات، ولكن كيف يتصور بوبر هذه الخطوة في إطار الخطوات التي قدمها لنا؟

يلجأ بوبر إلى استخدام «مبدأ التكذيب» الذي يستند بدوره لمفهومه عن «نمو المعرفة العلمية»؛ لأن مفهوم «النمو» حيوي وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والإمبريقية^(٣٨)، فطريقة نمو العلم هي التي تجعل العالم يميز بين النظريات التي لديه ويختار أفضلها، كما تتيح له الفرصة لإبداء الأسباب لرفض النظريات واقتراح الشروط التي لا بدّ من توافرها، حتى يمكن القول عن أي نظرية إنها مقنعة. ومفهوم النمو لا يعني مزيداً من الملاحظات والتجارب، بل يتمثل في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية، وإحلال نظريات أخرى أكثر إقناعاً لأن «منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسورة، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات»^(٣٩).

وفكرة النمو عند «بوبر» تعني صورة من صور التقدم، وبالتالي يصبح «مقياس التقدم» هو ما يحدد نمو العلم. فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن

(٣٦) رشنباخ، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٣٩) Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 215.

النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار، وبالتالي فإنه يمكننا تطبيق هذا المعيار على نمو المعرفة العلمية، لأنه حدسي وبسيط^(٤٠). وهذا ما جعل بوبر يؤسس علاقة مشروعة بين معيار التقدم، والتكذيب المتكرر للنظريات العلمية. فالنظرية المتناسكة منطقياً هي تلك التي تجتاز مراحل الاختبار الأربع، وتتضمن إمكانات أكبر للتفسير والتنبؤ.

وحتى تكون النظرية متناسكة منطقياً، لا بد أن نلجأ مباشرة لمعرفة مضمونها أو محتواها المنطقي. فإذا كانت لدينا النظرية (a) التي ترمز مباشرة لقوانين «كبلر» الثلاثة، والنظرية (b) التي ترمز لقوانين «غاليليو»، فإن مضمون النظرية التي تشتمل على النظريتين معاً، ولتكن (ab) سيكون دائماً أكبر من، أو على الأقل مساوياً لأي من النظريتين (a)، (b) كل على حدة. فإذا كان الفرض المؤلف للنظريتين معاً نشير إليه بالنظرية (a b)، والرمز (Ct) يشير إلى المحتوى في الحالات الثلاث، فإن:

$$Ct(a) \leq Ct(ab) \geq Ct(b)$$

أي أنه إذا ازداد المحتوى، قلت درجة الاحتمال، أي ازدادت اللا احتمالية، ومعنى هذا أنه إذا كان نمو المعرفة يتمثل في أننا نعمل من خلال نظريات يتزايد محتواها، فإن هذا يعني أيضاً أننا نعمل من خلال نظريات يتناقص احتمالها. فالهدف الأساسي لا يتمثل في الحصول على نظرية تعبر عن درجة احتمال أعلى، كما هو الشأن في نظرية حساب الاحتمالات الرياضية، بل إننا نسعى للحصول على نظرية قوتها التفسيرية أكبر من القوة التفسيرية لأي نظرية أخرى. والاختبار هنا يعني أننا نتنقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب إلى نظريات أكثر قابلية للتكذيب. ولكن كيف يمكن أن نتحدث عن نمو المعرفة من خلال النقد العقلي؟

و - نمو المعرفة والنقد العقلي

إن نظرية العلم عند كارل بوبر تعتمد على تصوّر ميتافيزيقي محدد للطبيعة يتصف باطرادات أساسية، لأنه توجد في الطبيعة قضايا كلية صادقة، وهذه القضايا هي ما يناظر وقائع الطبيعة، ومع هذا فإن عمومية الوقائع لا تضمن لنا أن تكون القضايا الكلية صادقة، ومن ثم فإنه بينما نحن نعلم من ميتافيزيقا بوبر أنه توجد قضايا كلية صادقة، فإنه لا ينبغي أن نأمل في تأسيس أي نظرية علمية تكون صادقة فعلاً، ولكن نأمل فعلاً في حذف النظريات الكاذبة. ومن المعروف أن هدف العلم - من وجهة نظر بوبر - هو أن يقترب أكثر وأكثر من الصدق. والعلم يستطيع أن يفعل ذلك عن طريق منهج النقد العقلي. وهذا المنهج بطبيعة الحال يتضمن الصياغة الواضحة للمشكلات والاختبار المنتظم للحلول المقترحة وفقاً للقواعد المنهجية المشار إليها سابقاً. ومن ثم فإن نمو المعرفة يتقدم ابتداءً من حذف الخطأ. ويمكن الإشارة إلى هذه العملية بصيغة بوبر الآتية:

$$P_1 \text{---} T \text{---} T \text{---} EE \text{---} P_2$$

حيث نبدأ بمشكلة ما، ونصوغ حلاً مؤقتاً، أو نظرية مؤقتة، ثم نعرضها بعد ذلك لكل الاختبارات الشاقة الممكنة في إطار عملية حذف الخطأ الذي يقودنا إلى صياغة مشكلات جديدة، وهذه المشكلات «تنشأ من نشاطنا الخاص المبدع»^(٤١). إلا أن هذه العملية المفترضة لا تفضي إلى نمو المعرفة فحسب، وإنما هي أيضاً تخدم فكرة بوبر الاستمولوجية للانتخاب الطبيعي، ففي مقالة بعنوان «التطور وشجرة المعرفة» نجده يكتب عن الانتخاب الطبيعي للفروض قائلاً: إن عملية الانتخاب الطبيعي هي في حد ذاتها «صراع دائم يستبعد تلك الفروض غير الصالحة»^(٤٢). ومن ثم فالاختلاف بين المعرفة العلمية والمعرفة ما قبل العلمية أو المعرفة الحيوانية، هو أن المعرفة من النوع الأول معرضة دائماً للنقد الواعي بصورة نظرية منهجية، ولهذا الأمر فائدته، لأنه: «بينما المعرفة الحيوانية والمعرفة ما قبل العلمية تنمو أساساً من خلال حذف الفرض غير الملائم، فإن النقد العلمي غالباً ما يعرض نظريتنا أمامنا، ويحذف اعتقاداتنا الخاطئة قبل أن تؤدي مثل تلك الاعتقادات إلى لجوئنا للحذف»^(٤٣).

من هنا جاء إصرار بوبر على وجود شجرة تطويرية للمعرفة، وهذه الشجرة محكومة بفكرة منظمة عن الصدق في مقابل الوقائع^(٤٤).

إنه إذا كان منهج النقد العقلي هو النظام الدينامي الذي تعمل من خلاله غائية نمو المعرفة في اتجاه زيادة الصدق، فإنه من الضروري أن نتساءل: ما العلاقة بين هدف العلم عند بوبر ونظريته في المنهج؟ أو بالأحرى، هل هناك أساس عقلي للقول بأن المنهج له أهميته في التوصل إلى هدف العلم؟ هذا ما يتعين علينا أن نكشف عنه.

أولاً، إنك إذا اعتبرت أن السؤال الأول بالنسبة إلى هدف العلم هو الاقتراب من الصدق، فنحن نجد بوبر يستخدم تصوّر الصدق الذي تذهب إليه النظرية الكلاسيكية، أي أن الصدق يكمن في مناظرته بالوقائع. ولذا فإن بوبر في هذا الاتجاه يعتبر أن نظرية الفريد تارسكي (A. Tarski) عن الصدق تعد أصدق تمثيل للنظرية الكلاسيكية^(٤٥)، لأن تارسكي يتحدث عن الصدق ومناظرته للوقائع.

لكن حقيقة الأمر أن تصوّر الصدق عند تارسكي يخصّ العلاقة بين لغتين هما: اللغة الشيئية (Object Language) التي تصاغ في إطارها القضايا، والميتالغة^(٤٦)

(٤١) تنبّه بوبر في منطق الكشف العلمي إلى أن القول بأن أفكار الكشف العلمي حدسية، سيثير عليه هجوم الوضعية المنطقية، لذا وجدناه يؤكد لنا أنه ما لم يسلم المرء بأن كل كشف علمي ينطوي بالضرورة على فكرة ترجع في أساسها للعقل التصوري والبحث ولحدس العالم، فإن البحث العلمي يصبح مستحيلاً. انظر: Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 38.

(٤٢) Popper, *Objective Knowledge*, p. 119.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٦) فضّلت ترجمة المصطلح Métalanguage باللفظة «ميتالغة»، بدلاً من المصطلح «ما وراء اللغة» =

(Metalanguage) التي تحتوي أسماء للقضايا في اللغة الشيئية.

افترض أن P تمثل إسماً، P' تمثل ترجمة ميتالغوية للقضية P . إذا اتبعنا تعريف تارسكي فإنه يمكننا أن نقول إذا بتقرير ميتالغوي مثل: P is true if and only if P' أي: P صادقة فقط فقط إذا P' .

(لاحظ الوضع المعتدل للحرف P والوضع المائل للحرف P').

على هذا النحو، فإن نظرية الصدق عند تارسكي تؤسس تصوراً معيناً عن الصدق عن طريق علاقات محددة بين اللغة الشيئية والميتالغية. لكن نظرية بوبر عن العلم ليست معنية أساساً بربط لغة العلم مع «الميتالغية» للغة العلم، وإنما هي نظرية معنية بربط القضايا العلمية للعالم بالاطرادات الأساسية للطبيعة. كذلك فإنه من المعروف أن نظرية تارسكي لا تقول لنا شيئاً عن علاقة اللغة بالعالم، أو علاقة تصور الصدق بالوقائع المناظرة، وهذا ما تتطلبه نظرية العلم عند بوبر.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن بوبر أحياناً ما يستخدم لغتين مختلفتين، فنجد مثلاً في المعرفة الموضوعية، يستخدم بعض عبارات من اللغة الألمانية ويعتبرها لغة شيئية، ويستخدم الإنكليزية ميتالغية، على سبيل المثال القضية:

Der Mond besteht aus grunem käse

هذه القضية كاذبة، ولكنها قابلة للاختبار، ومن ثم فهي قضية علمية. ويمكننا أن نصوغ شروط الصدق الخالصة بهذه القضية كما يلي: «القضية الألمانية Der Mond besteht aus grunem käse صادقة فقط فقط إذا كان القمر يتكون من الجبن الأخضر»^(٤٧).

ولكنه حتى في إطار هذا المفهوم فإن الوقائع ما زالت بحاجة إلى تأسيس، لأنه في إطار نظرية بوبر هذه، فإن هذا المفهوم الذي يزودنا به يقودنا بعيداً، لأنه يحاول أن يؤسس العلاقة بين القضية في صياغتها بالإنكليزية وبين العالم على أساس العلاقات بين اللغة الإنكليزية واللغة الألمانية، كذلك فإن استخدام بوبر لتعريف تارسكي للصدق لا يحل المشكلات المتعلقة بنظريته في التناظر. إن بوبر في إطار نظريته يؤكد لنا أنه توجد قضايا كلية صادقة، ولذا فإنه يبقى أمامنا أن نوضح ذلك الشيء الذي يصفه على أنه «النقد العقلي» والذي يفضي بنا إلى مفهومه.

من الواضح أن أي تطبيق نسقي لمنهج النقد العقلي يجب أن يتضمن تغييراً في محتوى ما نسمح به كمعرفة في أي وقت «وفق خطة العلم»^(٤٨). ولكن لماذا نفترض - كما يفعل بوبر - أن هذا يقودنا إلى نمو المعرفة بمعنى ازدياد احتمالية الصدق.

= تماماً كما نترجم المصطلح Métaphysics بالميتافيزيقا، بدلاً من «ما وراء الفيزياء أو ما بعد الفيزياء».

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

إن أهمية هذا التساؤل واضحة. فإذا لم نوضح أن تطبيق بوبر للمنهج يتضمن فعلاً نمو المعرفة العملية، فإنه من المستحيل أن نبرر هذا المنهج عن طريق فكرة بوبر أو هدف العلم عنده. فإذا لم نتبين أن منهج النقد العقلي يُفضي إلى نمو المعرفة، فإن إصرار بوبر على ضرورة الاختبار وقابلية التكذيب لن يكون له أي أساس.

وكذلك إذا كان من المستحيل أن تكون أي نظرية صادقة، فيكون إذاً من المستحيل أيضاً أن نؤسس أي نظرية تقترب من الصدق أكثر من نظرية أخرى.

وحقيقة الأمر أن بوبر يبدو وكأنه متنبه إلى هذه النقطة. فعلى سبيل المثال نحن نجده يكتب تحت عنوان «الصدق والعقلية ونمو المعرفة العلمية» إن السؤال «كيف تعرف أن النظرية T_2 ذات درجة عالية في الاقتراب من الصدق أكثر من النظرية T_1 ؟» يمكن الإجابة عنه كما يلي: «إنني لا أعرف - أنني أحن فقط. ولكنه يمكنني أن أمتحن تخميناتي بطريقة نقدية، فإذا صمدت للنقد الشاق، إذن فإن هذه الحقيقة يمكن أن تؤخذ سبباً نقدياً جيداً في مقابل التخمين»^(٤٩).

ومرة أخرى يقول لنا بعد هذا الموضوع مباشرة: «حتى بعد أن تكون T_2 قد رفضت بدورها فإنه يمكننا أن نقول إنها أفضل من T_1 ، لأنه بالرغم من أن كلا منها قد تبين أنه كاذب، فإن الحقيقة القائلة بأن T_2 صمدت للاختبارات التي لم تصمد أمامها T_1 أكثر من كذب محتوى T_2 بينا محتوى صدقها ليس كذلك»^(٥٠).

من الواضح هنا أن هناك دوراً في موقف بوبر: إنه إذا كان من الممكن أن نؤسس نظرية تقترب من الصدق أكثر من نظرية أخرى، فمن الممكن أن نقول إذاً إن ما يصفه بوبر بوصفه منهجاً عقلياً للنقد يفضي بنا فعلاً إلى نمو المعرفة. إن بوبر يقدم لنا مجرد تخمين ويقترح علينا أن هذا التخمين معرض للنقد العقلي، وكما نعلم فإن النقد العقلي يجب أن يستخدم ليزودنا «بأساس نقدي جيد» في مقابل التخمين بأن نظرية ما أقرب جداً للصدق بدلاً من نظرية أخرى منافسة. وعلى هذا فالحجة الوحيدة التي يمكن أن يقدمها بوبر لتعزيد التقرير القائل بأن «النقد العقلي» يفضي إلى نمو المعرفة، تعتمد على منهج «النقد العقلي» ذاته، على اعتبار أنه يزودنا بأساس جيد لنمو المعرفة: النقد العقلي يوضح لنا كيف أن نظرية ما أقرب إلى الصدق من نظرية أخرى، ويوضح لنا لِمَ تكون نظرية ما أفضل من نظرية أخرى، بمعنى أنها تصمد أمام الاختبارات الشاقة التي لم تصمد أمامها النظرية الأخرى، وغياب النقد العقلي يؤدي إلى أن تصبح خطة العلم مدمرة تماماً، لأن غياب النقد العقلي في هذه الحالة يعني أن النظريات يمكن أن يوضح كذبها فقط، لكنها لا تشير إلى إسهام إيجابي في إطار العلم. وهنا أيضاً يبدو «النقد العقلي» على أنه مسألة «قرار» ميثودولوجي كما سبق أن أشار بوبر إلى هذا.

إلا أن فلاسفة العلوم الذين يمثلون الاتجاه السائد الآن يرفضون رأي بوبر عن مبدأ التكذيب والذي يضعه في مقابل مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية، ويجدون أن التكذيب

(٤٩) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 53.

(٥٠) Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 234.

مستحيل منطقياً، كما أن التحقيق مستحيل منطقياً. وهذا ما يمكن أن نتبينه بوضوح في ثنايا عرضنا لأفكارهم التي تكشف عن أبعاد واهتمامات جديدة ومختلفة تماماً.

٣ - الاتجاه الإمبريقي الرياضي

يمثل هذا الاتجاه «هانسون» حيث يستخدم الرياضيات للبرهنة على مضمون الملاحظة، أو لإثبات التفسير من خلال الملاحظة، ويزعم أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا «ما شوهد» ويتصور أن يبدأ منظوره من خلال الأشكال الجشطاطية المتعددة التي يقدمها لتوضيح تفسيره لمعنى المشاهدة، وهو مشاهدة الشيء «كما لو كان كذا»^(٥١) (Seeing-as).

لكن ما الذي يمكن أن تقدمه أمثلة الجشطاط للعلم؟ قد نتفق على أن أمثلة الجشطاط تقدم لنا نماذج جيدة للمشاهدة، واختلاف ما هو مشاهد من ملاحظ إلى آخر، ولكن قد نظل على حالتنا من الشك في أن الملاحظات الملائمة والمهمة بالنسبة إلى العلم وإلى النظريات العلمية هي من هذا النمط. لكن هانسون يريد ببراعته الفلسفية ودقته الرياضية وقوة براهينه أن ينتزع الشك من نفوسنا، مؤكداً أن «معنى مشاهدة الشيء كما لو كان كذا» مماثل تماماً لأمثلته الجشطاطية، التي يرى أن العلم عبر تاريخه الطويل تقدم من خلالها. والأكثر أهمية من كل هذا، ما يريد أن يذهب إليه هانسون من أن هذا المعنى الجديد كان أكثر أهمية من الملاحظات المحايدة لفهم التغير العلمي.

هناك إذاً معنيان لكلمة «يشاهد» (See). المعنى الأول هو ما عرف منذ بداية العصر الحديث بالموضوعية التي تعني تركيز الانتباه على كل جوانب الظاهرة، وتمييز أوجه الاتفاق والاختلاف فيها، وتمييز عناصرها بدقة، والعناية بتدوين التفاصيل المشاهدة فحسب دون تدخل للذات في عملية الملاحظة ذاتها. والمشاهدة بهذا المعنى يطلق عليها هانسون المشاهدة «المحايدة» (Neutral)، حيث يرى العلماء بمقتضى هذا المعنى «الشيء نفسه». أما المعنى الثاني فيموجه لا يشاهد العلماء الشيء نفسه. إنهم يشاهدون الظواهر الخارجية من خلال الذات، إننا نجد العلماء - بلغة علم النفس - يفرغون تأويلاتهم الداخلية والخاصة على الأشياء. فكأن المعنى الموضوعي هو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «التأويل»، أما المعنى الثاني فيمكن أن نطلق عليه مصطلح «التأويل».

إن «هانسون» يتفق مع «كون» في أنه بالمعنى الثاني فحسب نستطيع التوصل لمعطيات علمية^(٥٢) (Scientific data) يتم بناءً عليها تركيب نظريات علمية جديدة. وهنا يمكن القول بأن كبلر ونيكوبراهي لم يبدأ بحثيها من المعطيات نفسها، وأنها لم يقوما بإجراء الملاحظات نفسها، ولم يشاهدا الشيء نفسه^(٥٣).

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٥٢) Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1958), pp. 8-18.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤ - ٥ و ١٧، أنظر أيضاً: =

ومن ثم فإنه بالمعنى الثاني لكلمة «يشاهد» وفقاً لرأي هانسون، فإن كبلر وتيكوبراهي وهما على قمة الجبل شاهداً أشياء مختلفة في الشروق لحظة بزوغ الفجر. ولكن كيف هذا؟ القاعدة الأساسية التي يستند إليها هانسون في هذا الرأي تبدأ من قول «كون»: «إن الممارسة العملية في عوالم مختلفة بالنسبة للثنتين جعلتهما يشاهدان أشياء مختلفة حينما ينظران من نفس النقطة، وفي نفس الاتجاه»^(٥٤)، وهذا ما جعل هانسون يؤكد ابتداءً من هذا الرأي «أن وضع كبلر وتيكوبراهي بالنسبة للشمس كوضعنا تماماً بالنسبة للشكل الآتي حينما أرى فيه طائراً، وترى فيه ظيلاً»^(٥٥).

إننا إذا ناقشنا رأي هانسون لوجدنا ثمة صعوبة متضمنة، لأن هانسون يقول: «أنت وأنا كلانا يشاهد هذا الشكل»، رغم أن كلينا لا يرى طائراً. إذا وضعنا إذاً الشمس مكان الشكل السابق - كما يقترح هانسون - فإن كلا من تيكوبراهي وكبلر يشاهدها. فإذا كانت مماثلة هانسون دقيقة فإنها سوف تقف حجر عثرة أمام موقفه الخاص، لأن هانسون يشير إلى أن هذا هو المعنى الذي بموجبه يمكن القول بأن تيكوبراهي وكبلر لم يلاحظا الشيء نفسه الذي يجب ملاحظته.

لكن يمكننا الآن، ولبعض الوقت، أن نطرح جانباً كل التساؤلات المتعلقة بهذه الصعوبة، ونتقدم إلى الأمام لنفحص حجة هانسون القائلة بأن تيكوبراهي وكبلر شاهداً أشياء مختلفة بالمعنى الذي يهّم العلم. فحجة هانسون الأساسية تبدأ من مقدمتين لا تقبلان الجدل وهما:

(١) س (تيكوبراهي) يشاهد ع ١ (الشمس التي يشاهدها تيكوبراهي).

(٢) ص (كبلر) شاهد ع ٢ (الشمس التي يشاهدها كبلر).

إن مشاهدة شيء ما، وليكن ع، تعني أنه إذا حدثت أ ١، أ ٢... أن، للشيء ع

فإن ب ١، ب ٢... ب ن ستنتج لدينا^(٥٦)، أي أن للشيء (ع) خصائص معينة.

فبالنسبة إلى الملاحظ - تيكوبراهي تكون الشمس (ع ١) من موضع معين يمكن مراقبة أنها تدور حول الأرض الثابتة^(٥٧). ومن ثم فإنه سوف يشاهد الشمس متحركة^(٥٨). وهنا يمكن إضافة المقدمة الآتية:

(٣) إذا كان أي فرد يشاهد ع ١ فهو يشاهد إذاً أن ل ١ (ع ١). حيث ل ١ تشير إلى ما هو متحرك.

إلا أن هذا الموقف يبدو مختلفاً في حالة كبلر وموقفه من الشمس، لأنه بالنسبة إلى أي منا، فإن مشاهدة شمس كبلر (ع ٢) تعني أن الشمس تشاهد بالصورة نفسها التي عهدناها عند

T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 134.

Hanson, *Ibid.*, p. 5.

Kuhn, *Ibid.*, p. 149.

Hanson, *Ibid.*, pp. 20-21, 22-23, 29-30, 58-59 and 97.

(٥٤)

(٥٥)

(٥٦)

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٣ - ٢٤ و ١٨٢.

تيكوبراهي^(٥٩). والسبب في ذلك أن كبلر يشاهد شمساً ساكنة (Static)، بينما تيكوبراهي يشاهد شمساً متحركة^(٦٠). ومن ثم فإنه حينما يشاهد كبلر الشمس فإنه يشاهد الأفق يدور من حولها، على حين أنه حينما يشاهد تيكوبراهي الشمس فإنه يشاهدها صاعدة أو تشرق^(٦١). والتحول من شروق الشمس إلى دوران الأفق مماثل لمثالنا الجشطلتي السابق. وهنا نجد هانسون يضيف المقدمة التالية لتدعيم حجته:

(٤) إذا كان أي فرد يشاهد ع ٢ فهو يشاهد إذاً أن ل ٢ (ع ٢).

حيث ل ٢ تشير إلى ما هو استاتيكي.

من (١)، (٢) يستدل هانسون النتيجة الآتية:

(٥) س يشاهد ل ١ (ع ١)

(٦) ص يشاهد ل ٢ (ع ٢)

إذاً كل من س، ص (أي تيكوبراهي وكبلر) يعرفان جيداً أن أي شيء ساكن ليس بمتحرك، وهنا فإن هانسون يستنتج من (٦) أن:

(٧) ص يشاهد ~ ل ١ (ع ٢)

ومن (٥)، (٧) يستنتج أن:

(٨) ع ١ # ع ٢.

ولكن ما الذي نخبرنا به النتيجة التي توصلنا إليها في (٨)؟ إنها تقول لنا ببساطة إن تيكوبراهي وكبلر لم يشاهدا الشيء نفسه. وهنا يظهر أمامنا التساؤل التالي على الفور: هل طريقة الاستدلال التي انتقل بها هانسون من (٥)، (٧) إلى النتيجة (٨) لا يمكن أن توضع موضع التساؤل؟

إن الاستدلال الذي اعتمد عليه هانسون بهذه الصورة يعتمد أساساً على معنى «يشاهد أن»، وهذا المعنى هو ما يريد لنا هانسون أن نسلم به، وينظر إليه على أنه المعنى الملائم لملاحظات كبلر وتيكوبراهي. ونحن إذا سلمنا مؤقتاً بموقف هانسون هذا، فإن هناك أشياء أخرى تتضمنها حجة هانسون، حيث لم يعد معنى «يشاهد» المعنى المحايد - أو حتى المعنى الذي قصد إليه هانسون - مهماً وملائماً بالنسبة إلى ملاحظات تيكوبراهي وكبلر. والسبب في هذا يرجع بالضرورة إلى أن الاختلافات فيما يشاهدانه تقترب إلى حد كبير من الاختلافات بين ما هو متعلق باعتبار الأرض هي المركز، وما هو متعلق باعتبار الشمس هي المركز بالنسبة إلى الكون ككل. وهذا هو الاختلاف الأساسي والعميق بين النظريات الفيزيائية لكل من تيكوبراهي وكبلر. ونحن إذا أردنا أن نتقدم أكثر لمعرفة تفاصيل حجة هانسون فإننا سنقع في متاهة الأغاليط، لأن هانسون بطريقة ضمنية يستخدم العبارة «يشاهد أن» لتعني أحد أمرين:

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٣ - ٢٤ و ١٢٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣ و ١٨٢.

الأول، «يعرف أن»^(١٧) (Knows that) والثاني «يعتقد أن»^(١٨) (Believes that)، وفي الحالتين فإن حجة هانسون غير مقبولة.

أ - الحالة الأولى: يشاهد أن تعني يعرف أن

في الحالة التي يستخدم فيها «يشاهد أن» لتعني «يعرف أن» نجد أن حجة هانسون وإن بدت صحيحة، إلا أنها تفضي إلى نتائج غامضة، ويرجع سبب الغموض إلى أن المقدمات التي بدأ منها حجته هي في حد ذاتها كاذبة. لأنه من (٥) والفرض القائل بأننا نأخذ «يشاهد أن» لتعني «يعرف أن» نستدل النتيجة التالية:

(٩) س يعرف أن ل ١ (ع ١).

والآن فنحن نعترض على هذه النتيجة، لأنه من البديهي أن ما هو معروف إنما يكون صادقاً، فإذا كان الملاحظ س يعرف أن ل ١ (ع ١)، فيمكننا أن نستنتج إذاً أن ل ١ (ع ١) هي الحالة، وبالتالي تنتج لدينا النتيجة التالية:

(١٠) ل ١ (ع ١)

ومن (٧) يمكننا أن نستدل النتيجة:

(١١) ~ ل ١ (ع ١).

وحتى ندلل على صحة رأينا فإننا سوف نوضح أن النتيجة (٨) تنتج من (١٠)، (١١) معاً.

إننا إذا وضعنا في اعتبارنا أننا بحاجة إلى النتيجة (١٠) لنجعل نتيجة هانسون صحيحة، وأن (١٠) أمكن الحصول عليها فعلاً من مجرد الافتراض القائل بأن «يشاهد أن» تعني «يعرف أن» فإن (١٠) تصبح نتيجة غريبة، وبالتالي تصبح نظرية تيكونبراهي كاذبة، لأنه كان مخططاً في تحديد مكانة الشمس، ووضعها في النظام الشمسي. لقد أخطأ إذاً رغم رأيه القائل بأن الشمس متحركة. فإما أن نتمسك بالنتيجة (١٠) أو لا نتمسك. فإذا تمسكنا بها فسوف نتوقف عن قبول الفكرة الواسعة الانتشار والمعروفة عن تيكونبراهي بأنه كان مخطئاً في تفكيره بأن الشمس تدور حول الأرض. ومن ناحية أخرى فنحن إذا توقفنا عن قبول النتيجة (١٠) فإننا سنكون مجبرين على التخلي إما عن المقدمة (١) أو المقدمة (٣) لأنها المقدمتان اللتان تتضمنان (١٠)، حيث إنه لا يمكننا من الناحية المنطقية أن نتمسك بالمقدمتين (١)، (٣) ثم نكرر (١٠)، وبطبيعة الحال فإن إنكار صدق المقدمة (١) يقترب من القول بأن تيكونبراهي لم يشاهد الشمس التي شاهدها، وهذا بالطبع أمر مبهم فإذا كانت «يشاهد أن» تعني «يعرف أن» فإن المقدمة (٣) التي يقدمها هانسون سوف ترفض إذا أنكرنا (١٠).

لقد حاول هانسون أن يدعم موقفه من خلال نظريته الفلسفية لعملية الإدراك ذاتها والمعطيات الحسية إذا أخذنا في اعتبارنا مذهبه الخاص حول «مشاهدة أن» التي هي بالنسبة

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨ و ٢٠ - ٢٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤.

إليه تلقي ظلالاً من المعرفة على مشاهدتنا^(٦٤)، وعلى اعتبار أن هذا المذهب يمثل الأساس المنطقي للعناصر التي تربط بين الملاحظ ومعرفتنا^(٦٥).

لكن دانيال^(٦٦) وسيلرز^(٦٧)، ناقشا المسألة وأثارا بعض الجدل حول المعنى الذي ذهب إليه هانسون فيما يتعلق بالمعطيات الحسية، فكلاهما يؤكد أن فهم هانسون للمعطيات الحسية ودورها يشير إلى أن الأشياء المألوفة والتي نسميها «معطيات حسية» لا تضمن لنا أن الشخص الذي يشاهدها سوف يعرف أو «سوف يشاهد». إن لها الصفات أو الخصائص نفسها التي هي لشيء جزئي بالذات. فعلى سبيل المثال، نجد «دانيال» يرى أن الشخص يمكنه أن يظل على حالة مشاهدته للأغاط المألوفة للمعطيات الحسية، ومع ذلك لا يخطئ في لونها وشكلها... إلخ^(٦٨). وهذه الحجة التي يقدمها لنا «دانيال» تستند إلى الحقيقة القائلة بأن «مشاهدة أن» و «معرفة أن» إنما هي في الجزء الأكبر منها مسائل مفهومية، بينما مشاهدة الأشياء أو الحوادث في جانبها الأكبر، ليست كذلك، لأنه يمكنني أن أشاهد أن ما هو مصباح دون «مشاهدة أن» هذا المصباح مجموعة من الذرات، ومن ثم فإنه لا يمكن للملاحظ أن يشاهد أن شيئاً ما هو مصباح دون أن يعرف أنه مصباح.

من هنا نجد أن موقف هانسون، حتى إذا نظرنا إليه من خلال المعنى القائل بأن «يشاهد أن» تعني «يعرف أن»، يفشل تماماً في تدعيم الحجة السابقة التي ساقها في برهانه حول طبيعة المعنى الخاص الذي أراد أن يثبتته للملاحظة.

ب - الحالة الثانية: يشاهد أن تعني يعتقد أن

إننا إذا ما فحصنا موقف «هانسون» إزاء هذا المعنى لوجدنا أيضاً أن حجته الأساسية تنطوي على أغاليط. فمن النظر في برهان هانسون السابق نجد أن المقدمتين (٥)، (٧) تتحولان إلى المقدمتين الآتيتين:

(١٢) س يعتقد أن ل ١ (ع ١).

(١٣) ص يعتقد أن ~ ل ١ (ع ٢).

لكن إذا أردنا أن ننتهي إلى النتيجة (٨) في البرهان السابق، من (١٢)، (١٣) لكان الاستنتاج غير صحيح، لأن (س) يعتقد أن (ل ١) أساسية بالنسبة إلى (ع ١)، وكذلك (ص) يعتقد أن (~ ل ١) بالنسبة إلى (ع ٢)، وهذا بطبيعة الحال لا يتضمن النتيجة (٨) في البرهان السابق.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٦٦) C.C. Daniels, «Colors and Sensations: or How to Define a Pain Ostensively,» *American Philosophical Quarterly*, vol. 4 (1967), pp. 231-237.

(٦٧) W. Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind,» in: *Science, Perception and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), pp. 127-196.

Daniels, *Ibid.*, pp. 4-5.

(٦٨)

وفضلاً عن ذلك فإن المقدمتين (٣)، (٤) تصبحان غير معقولتين، لأنها إذا كانتا صادقتين فإنهما حتماً تُفضيان إلى نتائج شاذة وغير متسقة مع بقية حجة هانسون. لأنه إذا كانت المقدمة (٣) صادقة فإنه لن يمكن للملاحظ الأول تيكوبراهي أن يصحح عقلياً اعتقاداته الأساسية حول الشمس التي يشاهدها، كما أنه سيظل قادراً على رؤيتها. فإذا افترضنا أن تيكوبراهي يشاهد ع ١ في الزمن ز ١، فإنه بمقتضى وضع «يعتقد أن» في المقدمة (٣) مكان «يشاهد أن»، فإن تيكوبراهي في الزمن ز ١ يعتقد إذاً أن ل ١ (ع ١)، أي أن تيكوبراهي في الزمن ز ١ يعتقد أن الشمس متحركة أساساً، وفي اللحظة الزمنية ز ٢ التي تسبق ز ١ فإن تيكوبراهي يعتقد عقلياً أن ~ ل ١ (ع ١)، وسوف ينتج عن هذا أن تيكوبراهي غير قادر على مشاهدة (ع ١) إذا كانت المقدمة (٣) صادقة: افترض أنه شاهد (ع ١) فعلاً في الزمن ز ١، فبمقتضى المقدمة (٣) سوف يعتقد إذاً أن ل ١ (ع ١)، وهذا الموقف مخالف لافتراضنا السابق بأنه عقلياً يعتقد أن ~ ل ١ (ع ١). ومن ثم يصبح الاعتقاد في النتيجة ل ١ (ع ١)، ~ ل ١ (ع ١) أمراً غير مقبول من الناحية العقلية، لأنه لا يمكن للعقل أن يقبل القضية ونقيضها في الآن عينه. كذلك فإن نتائج مماثلة تنتج من النظر في المقدمة (٤). لذلك فإنه من المستحيل أن نقول بطريقة عقلية إن تيكوبراهي يعتقد أو يعلم أن الشمس التي شاهدها من قبل ليست متحركة إذا كان ما زال قادراً على رؤيتها، حيث إن هذا القول يمثل تناقضاً منطقياً واضحاً. لكن قد يعترض هانسون على هذا الرأي، وقد يشير إلى أن الاعتقادات العلمية تعبر عن الروابط المعتقدية التي تقوم بين أمور الواقع (Matters-of-fact). وحقيقة لقد لاحظ هانسون بجدارة أن «الاختلاف ليس حول ما تكون عليه الوقائع ذاتها، وإنما حول كيف تشابك الوقائع معاً»^(٦٩).

إلا أنه حتى مع اعتبار هذا الرأي الأخير الذي يقدمه هانسون مهماً، فإن وجهة نظره سوف تظل مليئة بالصعوبات، ولن تسمح للعلماء بمراجعة الروابط التي يعتقدونها بين معطيات الخبرة. لأنه من المستحيل بالنسبة إلى تيكوبراهي أن يعتقد بطريقة عقلية أن الشمس التي استمر في مشاهدتها خلال الفاصل الزمني الواقع بين (ز ٢ - ز ١) ليست متحركة. فإذا كان تيكوبراهي يعتقد أن ~ ل ١ (ع ١) في الزمن ز ٢، فلن يمكنه إذاً مشاهدة ع ١ في الزمن ز ٢. وحتى إذا ضمنا أنه كان يراجع اعتقاداته بهذه الصورة، فإنه سوف يشاهد شمساً أخرى ع ٢ (بينما ع ١ # ع ٢). ومع هذا فإنه في الزمن ز ٢ نجد اعتقاده المصحح ~ ل ١ (ع ١) لن يكون حول ع ١. ومن ثم فإنه إذا أردنا تعميم هذا القول لوجدنا أن اعتقادات الشخص العلمية في أي زمن ليست حول ما يمكن للشخص أن يشاهده في ذلك الزمن. وفي هذا تناقض ومعارضة واضحة لموقف هانسون فيما يتعلق بالاعتقادات العلمية كتعبيرات عن الروابط التي نحصل عليها بين عناصر الخبرة الممكنة.

والآن، ما الذي يريد هانسون أن ينتهي إليه من خلال آرائه؟ إن هانسون يقترح علينا

Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of* (٦٩) *Sciences*, p. 113.

أن ننظر إلى الملاحظات العلمية على أنها نظرية محملة (Theory Laden) باعتقادات وآراء مرحلة ما قبل التفسير، أي أن العالم يبدأ ملاحظاته من منطلق محدد لتحقيق فكرة معينة لديه، ومن ثم فإنه يمكن القول بأن العلماء على اختلافهم يشاهدون أشياء مختلفة لأنهم يعتنقون نظريات مختلفة، ولأنه ما كان لهم أن يلاحظوا ما لاحظوه ما لم يكن لديهم نظرية يعتقدونها.

٤ - ميتودولوجيا الاتجاه الإمبريقي (كون) والمنظور التاريخي

كان على تاريخ العلم وفلسفة العلم أن يتطورا بصورة سريعة بعد صدور منطق الكشف العلمي لكارل بوبر، وبالفعل نشطت الأبحاث العلمية بصورة سريعة في هذا الاتجاه، وبعد سبعة وعشرين عاماً بالتحديد لاح في الأفق سطوع نجم وكوكب جديدين. أما النجم فكان الاستاذ توماس كون أحد كبار الأساتذة في جامعة «هارفارد». وأما الكوكب فقد كان مؤلفه تركيب الثورات العلمية الذي صدر عن جامعة شيكاغو في عام ١٩٦٢، وعلى وجه التحديد في الموسوعة العالمية للعلم الموحد.

ينظر إلى كون أحياناً على أنه الممثل الرئيسي لحركة الربط بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من خلال الميتودولوجيا. وهذا الاتجاه رغم أنه متوقع منذ صدور مؤلف كارل بوبر منطق الكشف العلمي، إلا أنه كان ينبغي على فلسفة العلم أن تنتظر مقدم كون ليحقق فكرة الربط التام بين هذه الجوانب الثلاثة في تركيب الثورات العلمية الذي دارت حوله الدراسات في السنوات الماضية، وما زالت تدور، حتى يومنا هذا.

لقد كتب كون في تركيب الثورات العلمية يصف لنا ما يحدث داخل العلم قائلاً: «إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن عينها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك أن تغييرات النموذج تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك العالم الذي كانوا يتمتعون إليه من قبل»^(٧٠).

إن هذه العبارة تلخص لنا مضمون ما يريد كون أن يذهب إليه في تركيب الثورات العلمية، فهي من جانب تشير صراحة إلى أن رؤيتنا للأشياء تختلف، أو هي تتغير، حيث نكتشف علاقات جديدة بين الأشياء لم نكن نألفها من قبل. ومن جانب آخر فإن هذه الرؤية الجديدة والمختلفة لا تكون إلا من خلال نموذج جديد يجعل العالم يفسر الأشياء - التي سبق أن شاهدها وفسرها تفسيراً معيناً - تفسيراً جديداً مخالفاً لذلك التفسير الذي كان يتبناه فيما مضى وفق النموذج القديم، ولذا فإن قضية التفسير هنا مرتبطة أشد الارتباط بالإدراك، ولا تكون الرؤية الجديدة للأشياء كذلك إلا من خلال نموذج جديد بديل للنموذج القائم فعلاً. ومن جانب ثالث فإن فكرة النموذج المطروحة في كتاب «كون» تشير بوضوح شديد إلى أن

Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

(٧٠)

العلم قبل أن يحدث التغير مختلف عنه بعد التغير، والسبب في هذا أن علم ما قبل التغير هو ما يطلق عليه العلم السوي أما علم ما بعد التغير فهو ما يطلق عليه العلم الشاذ أو العلم الثوري. هذه الجوانب الثلاثة هي مما يهمننا إلقاء الضوء عليه ونحن بصدد الحديث عن كون، وسوف نبدأ مناقشتنا لها بفكرة النموذج باعتبارها الفكرة المحورية.

رغم أن فكرة النموذج عند كون من أهم الأفكار التي تضمنها تركيب الثورات العلمية إلا أن الفكرة ذاتها على درجة عالية من الغموض، ولذا فإننا نفضل أن نبدأ بعرض الفكرة كما يفهمها كون ذاته، ثم نبين مواضع الغموض.

يتصور كون أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطاً كلياً بين نظرياته المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات التي تؤلف كلاً متماسكاً هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج. والعلماء في هذه الفترة يسعون في أبحاثهم العلمية وفق هذا النموذج ويعملون من خلاله، إلا أنه يحدث أثناء وجود هذا النموذج، والتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على كشف علمي مهم يخالف به الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به فعلاً، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النموذج السائد، لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد، ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد يخالف تماماً للنموذج الذي ألفه العلماء فيما مضى. والعلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم هو ما يطلق عليه كون العلم السوي. أما العلم الذي توصلنا إليه بعد الكشف العلمي فهو العلم الثوري أو الشاذ، وهو ثوري أو شاذ لأنه خرج على المعارف عليه في ضوء النموذج السائد.

لكن إذا كانت فكرة النموذج التي يقدمها كون على هذا النحو جديدة ومبتكرة فإنه ينبغي أن يشير إلى الغموض الذي اكتنف الفكرة، لأن كون لم يقدم الفكرة من خلال مفهوم واحد، وإنما أشار في مواضع متعددة من أول صفحات مؤلفه، وحتى نهايتها إلى مفاهيم متعددة. بل تعريفات مختلفة أشد الاختلاف لفكرة النموذج، مما أدى إلى كثير من الخلط والغموض، ويمكن لنا أن نصنف المعاني التي وضعها كون لفكرة النموذج في التصنيفات الرئيسية الآتية:

ربط كون فكرة النموذج بالجوانب الميتافيزيقية في أكثر من موضع، وهذا ما تشير إليه نصوصه المختلفة، وبذا يشير إلى أهمية الجانب الميتافيزيقي. ويمثل هذا فيما يلي من الأفكار:

- الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد. يقول كون «لا يمكن لأي جماعة علمية أن تمارس عملها بدون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات»^(٧١)، وهذا يعني أن العلماء يضعون في اعتبارهم أفكار النموذج المسبقة، كما أن اعتقادهم في نظريات وآراء معينة يوجه عملهم ونشاطهم العلمي أثناء الممارسة العلمية ذاتها.

(٧١) المصدر نفسه.

- الربط بين فكرة النموذج والأسطورة، حيث يؤكد كون أنه «إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن أن نطلق عليها أساطير، إذن فإنه يمكن أن تنتج الأساطير بالمناهج نفسها وتؤدي إلى الأسباب ذاتها التي تفضي إلى المعرفة العلمية في عالم اليوم. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من الممكن أن تسمى علماً، إذن فالعلم يتضمن معتقدات لا متسقة مع ما نعلمه اليوم»^(٧٢). وعلى هذا فإنه إذا طرحت هذه البدائل أمام التاريخي فإنه يختار البديل الأخير من بينها، أي أن العلم يتضمن معتقدات لا متسقة مع ما نعلمه اليوم، فالنظريات القديمة ليست غير علمية من حيث المبدأ، وأنها نظريات غنية بالأفكار والآراء التي تطلعننا على الكثير.

- وفي موضع ثالث يربط بين النموذج والتأملات الميتافيزيقية الناجحة بقوله: «في المراحل الأولى لتطور أي علم فإن الأشخاص المختلفين يواجهون مجال الظواهر نفسه - ولكن ليس الظواهر الخاصة نفسها - وهم يضعونها ويؤولونها بطرق مختلفة. وما هو مدهش وفريد بالنسبة لما نطلق عليه علماً هو أن الاختلافات المؤقتة لا بد أن تختفي... ولتقبل نموذجاً معيناً فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها، والنظرية هنا لا تحتاج إلى تفسير كل الوقائع التي تواجهها»^(٧٣). وفي موضع آخر يقول: «وكما تتغير المشكلات، كذلك تتغير المقاييس التي تميز الحل العلمي الحقيقي من مجرد التأمل الميتافيزيقي أو اللعبة الرياضية»^(٧٤).

- النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك. يقول كون: «إذا قمنا بإجراء عملية مسح للتجارب الغريبة في التراث والتي استمدت منها هذه الأمثلة فإن المرء سوف يتبين على الفور أن النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك»^(٧٥)، ولهذا فإن «النماذج تحدد لنا قطاعات واسعة من الخبرة»^(٧٦).

من هذه النصوص التي يقدمها لنا كون يتضح لنا عدة أمور مهمة، فمن جانب، نجد أن العمل العلمي المتواصل للعلماء تحكمه مجموعة من الاعتقادات التي يؤمن بها هؤلاء، ذلك أن كون يضع في اعتباره فكرة المجتمع العلمي الذي يعد بمثابة الإطار المنظم لنشاط العلماء ومجمع أبحاثهم. وهذا المجتمع يترك العنان لكل عالم لكي يفكر فيما يريد، ويكتب ما يريد في الوقت الذي يريد وفقاً لما يعتقد. وبطبيعة الحال فإن اعتقادات العلماء أو المكونات الماورائية في بنية تفكيرهم متباينة أشد التباين، وهذا ينعكس على اهتماماتهم؛ فمنهم من يلعب الفن دوراً بارزاً في تشكيل مكوناته العقلية، أو من تكون له اهتمامات بالبيولوجيا مثلاً، وهو في الأصل رياضي. وهكذا نجد أن نشاط العلماء يحكمه عنصر التباين والاختلاف، وهم بطبيعة الحال أيضاً يتبادلون الآراء فتلتقي فكرة من هنا مع فكرة من هناك لتولفاً فكرة جديدة لم تخطر على بال صاحبها أصلاً. ولكن من الجانب الآخر فإن كون يرى أن اعتقادات العلماء أسطورية المصدر، وأنها صدرت عن الأساطير، فلكل منا خبرته الخاصة من الروايات والأساطير الخرافية التي استمع إليها في طفولته، وهذه الأساطير تظل في الوجدان مهما كانت

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) المصدر نفسه.

خرافية، ومن ثم تقوم بدور حيوي في تشكيل اعتقاداتنا، ولهذا السبب فإننا حين نرى الأشياء في العالم الخارجي إنما نراها وفق رغبتنا واعتقادنا، وهذا ما يفسر لنا سر الاختلاف بين شخص وآخر في تفسير ظاهرة تعرض عليهما، فنحن حين نشاهد الظاهرة ونحاول تفسيرها إنما نطلق العنان لعقلنا لكي يحول في خلفياتنا العلمية لينتهي إلى تفسير معين. وتظل هذه النظرة تحكمنا حتى يأتي كشف علمي جديد فتقلب الأمور رأساً على عقب ويبدّد ما كنا نعتقد، ويستحدث النموذج الجديد الذي في إطاره إذا ما نظرنا للأشياء مرة أخرى من المواضع نفسها التي ألفنا النظر منها فيما مضى، وجدنا أن الأشياء تبدو لنا مختلفة لأننا أصبحنا نؤمن، أو نعتقد، بمبدأ جديد يحدد إدراكنا لما نراه، فكأن النموذج بهذا المعنى يفرض علينا رؤية معينة للأشياء ويحدد لنا مطلق الخبرة.

ويمكن أن نتبين أهمية هذه الفكرة من خلال أمثلة كون المتعددة، فهو يؤكد أن اكتشاف هيرشل - عالم الفلك في القرن الماضي - لكوكب أورانيوس يقوم مثلاً واضحاً على وجود جسم فلكي شوهد بطريقة مختلفة^(٧٧). ويعتقد أيضاً أن هذا الكشف يعد مثلاً أولياً لتحول مجال الرؤية البصرية عند العلماء، وهو مماثل تماماً للتحول الجشطلتي. ويقدم كون البيئة الآتية دليلاً على نتيجته: على الأقل في سبع عشرة مناسبة مختلفة بين الأعوام ١٦٩٠ - ١٧٨١ شاهد الملاحظون الأوروبيون «كوكباً في مواضع نفترض نحن الآن أنها لا بد وقد كانت مشغولة في وقت ما بأورانيوس»^(٧٨)، ولكن «واحداً من أبرع الملاحظين من بين هؤلاء جميعاً شاهد الكوكب فعلاً في أربع ليال متتابعة»^(٧٩)، ولقد لاحظ هيرشل الشيء نفسه، ولكن بعد عناء البحث «أعلن أنه شاهد مذنباً جديداً»^(٨٠). وأعلن لاكسل بعد ذلك أن المدار الذي وجد فيه هذا المذنب ربما كان لكوكب من هذه البيئة ينتهي كون إلى النتيجة الآتية:

«حينما قبل هذا الاقتراح (أي اقتراح لاكسل) كانت هناك أعداد قليلة من النجوم وأكثر من كوكب واحد في العالم بالنسبة للفلكي المحترف، والجسم الذي تمت ملاحظته قد شوهد بطريقة مختلفة تماماً لمدة قرن من الزمان»^(٨١).

هذه الآراء وغيرها من الأمثلة التي يقدمها كون^(٨٢) يريد أن يثبت من خلالها أن التحولات التي تحدث في مجال الرؤية البصرية هي التي تجعل العلماء يشاهدون ما هو جديد في عالم الملاحظة الكبير، على اعتبار أن الجانب التفسيري للملاحظة يتخذ طابعاً دينامياً. لكن هناك مجموعة من الملاحظات علينا أن نثبتها على موقف كون وهي:

الملاحظة الأولى: إن مسألة البيئة التاريخية لاكتشاف الكوكب أورانيوس، كما زعم

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) المصدر نفسه.

كون، هي حالة لنموذج الجشططت وتحولاته، وهذه مسألة مشكوك فيها. ربما كان من الأفضل أن نقول الرأي نفسه بمعنى آخر، فنقول إن الملاحظات الفلكية التي اعتقدت خطأ أن ما شاهدته في السماء كان نجماً، بينما هو في الحقيقة كوكب، وإن الرأي بأن هيرشل لم يعلن أن أورانيوس كان مذنباً إلا بعد العديد من الضمانات^(٨٣)، ولما حصل على هذه الضمانات (من خلال الرصد المتتابع لموضع الكوكب) أعلن أنه اكتشف مذنباً جديداً. وهنا فإن إعلان هيرشل لهذا الرأي لم يتم إلا بعد الفحص وإن ما سبقت مشاهدته هو مذنب، إنما هو شيء ما فعلاً بطريقة مختلفة. ومن ثم فإن ما فعله هيرشل ببساطة هو أنه أعلن أن لديه بعض التبريرات للاعتقاد بأن ما شوهد كان مذنباً. على هذا النحو فإن هيرشل أعلن بأن لديه بعض المبررات لأن يعتقد بأن ما شاهده يفترض الخصائص نفسها التي تفترضها المذنبات، وأن لاكسل اقترح المدار «من الممكن أن يكون لكوكب» بعد محاولات متعددة مثمرة بذلها لجعل الحركة الملاحظة ملائمة لمقدار المذنب^(٨٤)، ولكن كون لا يقترح علينا أن لاكسل شاهد الآن كوكباً^(٨٥)، أو أن هذا الكوكب تم إدراكه بصورة مختلفة^(٨٦)، أو أن الخبرة الراهنة أحدثت تحولاً في الرؤية^(٨٧). ولذا فإنه يمكن القول بأن لاكسل يعتقد الآن بصورة عقلية أن الحركة الملاحظة كانت حركة كوكب، بمعنى أن لاكسل يعتقد أن الشيء نفسه قد شاهده كل واحد من الملاحظين لأنه يفترض خاصية أو صفة أنه كوكب، وذلك لاعتقاده أنه يسلك الطرق نفسها التي تسلكها الكواكب، وليس لأن كل واحد اعتقد أن ما شاهده كوكب. فقد أخطأ البعض في فكرتهم عن صفات المواضع التي شاهدها، وأخطأ بعضهم الآخر حين اعتقد أنه نجم، لأن الاعتقاد بأنه نجم يختلف تماماً عن مشاهدة أو إدراك أنه نجم فعلاً، فإذا «كانت هناك أعداد قليلة من النجوم أضيف إليها الكوكب الجديد في عالم الفلكي المحترف»^(٨٨) بعد قبول اقتراح لاكسل، كما يذهب كون إلى ذلك، يجب أن يكون هذا إذا متبوعاً بشيء آخر، ويتبع هذا أنه قبل لاكسل لا بد وأن تكون هناك نجوم أخرى في عالم الفلكي المحترف، ولكن إذا كان هذا صحيحاً فإنه لا يمكن للمرء أن يقول إن الفلكيين قبل لاكسل كانوا مخطئين حول عدد النجوم. ومن جانب آخر فإذا قلنا إنهم كانوا مخطئين، فإن هذا يعني أن نقول شيئاً حول طبيعة وجهة نظرهم في مقابل وجهة النظر المعروضة - وكون لا يرى أنهم كانوا على خطأ - والسبب في ذلك أن من وجهة نظر كون أنه كانت توجد حقيقة نجوم كثيرة العدد في عالمهم^(٨٩). ومن ثم فلم يكن هؤلاء الفلكيون على خطأ، وفي هذا فإن رأي كون الخاص ينسحب على العلم الحديث ويتطابق معه.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) المصدر نفسه.

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) المصدر نفسه.

إن موقف كون هذا يفتح الباب لمناقشات وتحديات فلسفية كثيرة، رغم ما يعلنه من أنه ليس مشغولاً بوضع فلسفة وصفية للعلم: إنه يريد ببساطة أن يقول للعلماء إن ما اعتادوا أن ينظروا إليه على أنه اعتقادات علمية صحيحة، هو في الواقع اعتقادات خاطئة.

الملاحظة الثانية: إن كون في أحد أمثله التي يقدمها من خلال استعراضه لمجهودات الكيميائيين يبدي شكوكه حول آراء الكيميائي الفرنسي «بروست» ونظيره «بيرثلوت» قائلاً: «لقد ادعى الأول أن كل التفاعلات الكيميائية تحدث في ظل وجود نسب ثابتة، أما الثاني فلم يذهب إلى ذلك. وقد جمع كل منها بعض البيانات التجريبية التي تؤيد وجهة نظره. ومع هذا، فقد تحدث كل من الرجلين بالضرورة من خلال عمل الآخر. فبينما شاهد بيرثلوت مركباً يختلف في النسب، نجد أن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب، وعند هذا الحد فإنه لا التجربة ولا التعريف الاصطلاحي كانا ملائمين. لقد كان الرجلان يقفان عند نقطتي تقاطع تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة لجاليلو وأرسطو»^(٩٠).

إن موقف كون في هذا النص يتضمن أن هذين الرجلين كان الواحد منهما يتحدث عن الآخر بالضرورة، وأنها كانا يمثلان غرضين متعارضين. وحقيقة الأمر أنها كانا يمثلان غرضين متعارضين، ولم يكن الواحد منهما يتحدث من خلال عمل الآخر. ولكن أي ضرورة تلك التي يذهب إليها كون؟

لا شك أن الطريقة الميثودولوجية التي يعرض من خلالها كون وجهة نظره للإدراك هي التي تفرض علينا قبول نتيجته. فوجهة نظره الحقيقية تتضمن أن بروست وبيرثلوت كانا يمثلان غرضين متعارضين، وأن كلاً منهما كان يتحدث بالضرورة عن عمل الآخر، ولهذا السبب لم يتحكما في تفصيلات المعطى الذي شاهدها. ووفقاً لهذا التغير الجديد فإن عوالم الرؤية بالنسبة إلى هذين العالمين كانت مختلفة، كما يشير كون، ومن ثم فالآراء التي أعلنها عن عوالمها ليست جديدة ولكنها متعارضة الغرض، وهما حينما أعلننا هذه الآراء فإن كلاً منهما كان يتحدث حقيقة من خلال عمل الآخر، ولذا فإنها بالضرورة يمثلان نموذجين مختلفين.

هذه النتيجة الغريبة التي انتهينا إليها ترجع في جزء كبير منها إلى الاستخدام الغريب للكلمات عند كون: فهي إما كاذبة، أو تؤدي إلى سوء فهم. ويمكن أن نتبين هذا من التقرير الآتي:

(أ) بينما شاهد برثلوت مركباً يختلف من حيث النسبة، فإن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب.

ولكن لماذا لا نقرر ببساطة أن:

(أ) اعتقد برثلوت أن التفاعلات الكيميائية تتضمن المركبات التي يمكن أن تختلف في النسبة، بينما اعتقد أن التفاعلات الكيميائية تتضمن الخليط الفيزيائي فحسب.

(٩٠) المصدر نفسه.

إننا إذا تبينا (أ) بدلاً من (أ) فإن هذا يرجع للعالمين نفسيهما، ولا يرجع إلى طبيعة العلم أو شبه العلم كما يذهب إلى ذلك كون. لقد كان للعالمين فعلاً سيطرة على ما اعتقدها حول ما شاهداه، على الأقل سيطرة أكثر على ما شاهداه، وهذا بطبيعة الحال يرجع إلى وجهة النظر الاعتقادية وليس إلى الرؤية.

هكذا تبدو أماننا آراء كون حول حقيقة الرؤية البصرية في مجال العلم، وطبيعة إدراك الجزئيات التي يعتبرها العالم بمثابة المعطيات الحقيقية التي ينطلق الكشف العلمي ابتداء منها.

لكن ما الذي يمكن قوله عن فكرة الاختبار عند كون من خلال العلم السوي؟

إن الاختبارات كما يرى كون تعد بمثابة موصلات، إلا أنها ذات نوع خاص متميز، حيث إن نتيجة التحليل تطلعنا على أمر مهم بالنسبة لفكرة كون، وهو أن ما يختبر إنما هو العالم ذاته وليست النظرية. ولهذا فإن الاختبار في العلم السوي ليس اختباراً للنظريات، وإنما هو بالأحرى جزء من نشاط حل المعضلات. ذلك أن ما يحكم العلم السوي هو وجود نموذج معين، أو بمعنى أدق، العلم السوي محكوم بالنظرية السائدة. ونحن نعلم أن النموذج السائد موثوق به ضمناً ولكن قد لا يكون ملائماً للنتائج التجريبية، وهنا قد تحدث مفارقات، والبحث العادي، أو المؤلف لنا، يقوم على أساس حل هذه المفارقات. كذلك فإننا نلاحظ أن النموذج عند كون يضع في الحسبان، أو هو يأخذ كضمان، وجود حل لكل معضلة عن طريق الاختلافات بين النموذج والملاحظات، وبناء على هذا فإنه طالما أن الاختبارات تنفذ من خلال العلم السوي، فإنه يمكن النظر إليها تماماً بصورة مكافئة لنظرية كارل بوبر لاختبار النظرية، ولذا فهي تبدو على أنها اختبار لمهارة المجرب في حل المعضلات. فإذا كان ناتج الاختبار سالباً فإن النتيجة هنا لا تمثل فشل النظرية، وإنما تمثل فشل المجرب وعدم قدرته على الحل. وموقف المجرب في هذه الحالة، أو مكانته العلمية، تهبط نتيجة لإخفاقه في حل المعضلة، ولكن مكانة النموذج وقدرته على العمل وتجانبه في هذه الحالة ومن خلال الإخفاقات المتتالية للمجرب، هذه المكانة التي يحتلها النموذج سوف ترتفع بلا شك، ومن ثم يثبت النموذج ويحتفظ بقدرته على العمل أمام هذه الصعوبات والإخفاقات المتكررة.

إنه وفقاً لرأي كون، فإنه في الوقت الذي يكون لدينا فيه العلم الشاذ أو العلم الثوري قد يحدث اختبار أصيل للنظريات، ومن ثم فإن النتيجة السالبة للاختبار ينظر إليها ليس باعتبارها إخفاقاً شخصياً من قبل المجرب، وإنما بوصفها إخفاقاً للنظرية وفشلاً ذريعاً لأبعادها. أو بمعنى آخر، فإن الإخفاق الذي ينظر إليه فيما سبق على أنه إخفاق من قبل المجرب قد ينظر إليه في هذه الحالة على أنه إخفاق للنظرية موضع الاختبار.

كذلك فإنه تبعاً لوجهة نظر كون فإن العلم السوي هو الشرط المؤلف للعلم، أما العلم الشاذ فهو شرط غير عادي. وهنا نجد أن فكرة الاختبار مختلفة في ضوء الحالتين، لأنه إذا أردنا اختبار القضايا العلمية، وفق رأي بوبر فإن العلماء يضعون القضايا أو الفروض ويختبرونها خطوة خطوة، وعلى حين أن هذا القول بالنسبة إلى كون يعني فقط، وفقط، أن

العلماء يختبرون حلولهم للمعضلات. وهنا نتساءل: كيف يمكن الدفاع عن النظرية حسب رأي كون؟ إنه بلا شك يوجد تضارب في ثانيا رأي كون من المهم أن نتنبه إليه، إذ إن الشرط الذي ينظر إليه كون على أنه الشرط المألوف والدقيق العلم (إذا حصلنا عليه فعلاً)، هذا الشرط ينظر إليه بوبر على أنه شرط غير علمي.

وبالصورة نفسها نجد أن هناك وجهاً من اللاتماثل عند بوبر بين قابلية التكذيب وعدم قابلية التحقيق للتعميمات العلمية، وتلك خطوة لا يمكن التراجع عنها في إطار أفكار بوبر. ونحن نجد اللاتماثل نفسه يلعب دوره عند كون في تركيب الثورات العلمية، وقد أخذ كون هذه الفكرة من بوبر، لكن كون أشار بوضوح في مؤلفه إلى رأي بوبر القائل بأنه لا يوجد تحقيق وأن التكذيب هو ما يعنينا، ولكن ينبغي أن نعلم أن كون فعل هذا حتى يقضي على فكرة بوبر باعتبارها ليست واقعية ولا تتفق مع أفكاره، على أساس أنه في مرحلة العلم السوي لا يوجد تكذيب للنظريات العلمية، بينما في حالة العلم الشاذ فإن البيئة التي توضع في الاعتبار على أنها تكذيب للنموذج الذي نألفه، سوف تؤخذ أيضاً على أنها بيئة لتحقيق النموذج الجديد.

وما نلاحظه على تركيب الثورات العلمية أن كون لم يقدم لنا أي معيار للتمييز بالنسبة إلى العلم رغم أنه ينحى جانباً معيار قابلية التكذيب الذي قدمه كارل بوبر.

أمر آخر نرى ضرورة الإشارة إليه بالنسبة إلى كل من بوبر وكون، وهو أن كون ينظر إلى العلم السوي والعلم الشاذ معاً، فالعلم السوي (وهو ذلك العلم الذي لا يوجد فيه أي اختبار حقيقي للنظريات) يعتبره كون علماً أصيلاً، بينما العلم الثوري (والذي يحدث فيه الاختبار الحقيقي للنظريات) فهو علم شاذ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نصفه بصفة العلم الأصيل. ومن ثم فإن ما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند كون هو علم فحسب عند بوبر، وما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند بوبر هو علم فحسب عند كون.

كذلك يشير كون إلى نقطة أخرى مهمة فيما يتعلق بالنظريات، حيث يقول: لقد حدث كثيراً في تاريخ العلم أن وضعت نظرية قبل أن يفشل اختبارها. ولكن ليس قبل أن تبدو كنظرية ملائمة لتأييد حل المعضلات، ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة.

الواقع أن كون فهم بوبر بصورة خاطئة هنا، لأن بوبر يعلق أهمية كبيرة على تمييز النظرية العلمية، ليس من جهة اختبارها فعلاً وإنما من حيث قابليتها للاختبار، فالنظرية الأكثر قابلية للاختبار هي النظرية الأفضل، ولذا فإن بوبر يذهب إلى ضرورة أن نعتمد على أن النظرية العلمية الأكثر قابلية للاختبار لا بد أن تستخدم بدلاً من النظرية السابقة، رغم أن النظرية السابقة - وهي السائدة - لم تفشل اختباراً بعد.

أما فيما يتعلق بكون النظرية مؤيدة لحل المعضلات، فإن هذه الفكرة في حقيقتها فجة، لأنه ما دام كون يصر على أنه توجد مفارقات ومعضلات لم تحل، فإن الفارق بين التأييد

والفشل في التأييد بالنسبة الى حل المعضلات إنما هو مجرد فارق في الدرجة. لا بد أن يكون هناك إذاً مستوى نقدي حاسم، ونحن لا نعلم هذا المستوى.

ولكننا نتساءل: لماذا يكون العلم السوي هو جوهر العلم في رأي كون؟

إننا حقيقة نعارض فكرة كون التي يزعم في إطارها أن العلم السوي هو جوهر العلم، أو هو العلم الأصيل، ولكننا في الوقت نفسه سنفترض مؤقتاً مع كون أن تاريخ العلم يسير وفق النمط الكوني فعلاً، أي أننا سوف نفترض أن هناك فترة طويلة في التاريخ للعلم السوي يحدث أثناءها قطع بسبب العلم الشاذ أو الثوري، بحيث تبدأ بعدها فترة جديدة من العلم السوي. لماذا يهتم كون بأن ينسب قيمة عالية للعلم السوي إذاً، على حين ينسب قيمة أقل للعلم الشاذ أو الثوري؟ إننا نثير هذا التساؤل من واقع اعتبارات ثلاثة مهمة هي:

- إن العلم السوي يقارن دائماً بالعلم الثوري أو الشاذ، وكون نفسه يرى أنه من الخطأ ألا يهتم بالعلم السوي، رغم أنه يؤكد أن العلم السوي ليس منتجاً ولا يؤدي إلى أفكار جديدة.

- إذا كان كون قد تساءل بأي صورة أو كيفية تقدم العلم السوي لتبين على الفور أن العلم السوي يتقدم عن طريق التراكم. وهنا نتساءل: لماذا حاول كون أن يطابق أو ينشئ علاقة تطابق ذاتية بين العلم والنظرية، رغم اعتقاده بالعملية الدينامية التي تكتسب المعرفة بواسطتها؟

- لماذا لم ينقد كون العلم السوي؟ ولماذا سجل إعجابه الشديد به؟ لماذا فعل هذا وهو من أعظم فلاسفة العلم، واكتسب شهرة عالمية بكتاباتاته عن الثورة الكوبرنيكية وتركيب الثورات العلمية؟

- هناك الكثير عن العلم السوي في حياة الانسان بحيث نستطيع أن نتبينه، وهذا الكثير يفوق بمراحل ما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري أو الشاذ، فما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري نادر جداً من وجهة النظر السوسولوجية والميثودولوجية معاً لأن ما يحدث نادراً في حياة الانسان أقل أهمية مما يحدث طوال الوقت.

من أهم النتائج التي نتوصل اليها من الاستعراض السابق ما يلي:

- إن القضايا العلمية، أو إن شئت، التصورات العلمية، تتسم بتلك الصفة نتيجة قابليتها للاختبار، وهذه السمة في حد ذاتها تميزها من اللاعلم.

- ان القضايا العلمية تنتظم على هيئة نسق فرضي استنباطي، تختبر الفروض الموجودة في مستواه الأدنى، اختباراً تجريبياً، فإذا جاءت نتائج الاختبار موجبة (Positive) صدقت الفروض في المستوى الأدنى والأعلى من النسق، وإن جاءت نتيجة الاختبار سالبة، فإنه ينبغي في هذه الحالة تعديل الفرض أو رفضه أو البحث عن بديل، أو حتى مراجعة عملية الاشتقاق مرة أخرى.

- إن القاعدة المنهجية الرئيسية في قبولنا نظرية ما، والقول بأنها علمية، هي النقد الواعي، ذلك النقد الذي يظهر نشاط العقل، ومن ثم يصبح النقد العقلي مسألة قرار ميتودولوجي.

- إن رؤية العلماء للظواهر، ومشاهداتهم إياها، إنما تتحدد من خلال النموذج (Paradigm) أو التصور العام، أو النمط التصوري الذي يقبله مجتمع العلماء.

- إن تحول العلماء، أو انتقالهم من نموذج الى آخر، إنما يفرض عليهم بالضرورة قبول تصورات ومفاهيم علمية جديدة، مختلفة عن تلك التي اعتنقوها في فترة سابقة.

ملحق

لا شك أن هناك العديد من النتائج التي يمكن استخلاصها من كتابات أقطاب فلاسفة العلم في وقتنا الراهن، إلا أن هذه النتائج التي أشرنا إليها تَوَّافِي بغرض العرض هنا. وقد نتساءل، هل تجد هذه النتائج طريقها الى التحقيق في كتابات الباحثين في الوطن العربي؟ هل ما زلنا نعتنق أفكار فلسفة العلم التي سادت فيما قبل هذا التطور المعاصر؟ أم أن هناك دراسات تبرز هذه الأفكار؟

٥ - التطبيق على نموذج من الدراسات المنهجية في مجال علم الاجتماع

الواقع أن الكتابات في فلسفة العلوم، في وطننا العربي، قد تكون متعددة وكثيرة، إلا أن هذه الكتابات ترسم لنا حدود فلسفة العلوم بصفة عامة، وتحدد التعريفات والمفاهيم، وتشير إلى الإجراء العلمي الذي يقوم به الباحث في فلسفة العلم، وتصميم خطوات المنهج العلمي، وفي كثير من الأحيان تقسيم موضوعات هذا المنهج الى تقليدي ومعاصر. وتُجمع هذه الكتابات على الأخذ بمفاهيم محددة ومتقاربة عن فلسفة العلم. يذكر زكي نجيب محمود في المنطق الوصفي أن فلسفة العلم تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي^(٩١)، وهي بذلك تخدم العلوم بتوضيح قضاياها^(٩٢). وقد ذهب صلاح قنصوة الى المعنى نفسه تقريباً، فقرر ما نصه «تكاد فلسفة العلم أن تكون مرادفاً للتحليل المنطقي لقضايا العلم»^(٩٣)، ثم يذهب في فقرة أخرى الى بيان ما يعنيه بهذا المفهوم قائلاً «فلسفة العلم ليست ممارسة للعلم، بل هي حديث فلسفي عن العلم، أي أنها لا تقدم معارف علمية، بل تتفلسف حول تلك المعارف، وحول المناهج التي توصلت إليها»^(٩٤).

(٩١) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ط ٤، ج ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٦)، ج ٢، ص ٤٠.

(٩٢) زكي نجيب محمود، موقف في الميتافيزيقا، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٠٢.

(٩٣) صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ٥.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

أما محمد ثابت الفندي فقد خصص جزءاً من مقدمته التي أعدها لكتاب فلسفة الرياضة، لمناقشة الصلة بين العلوم والفلسفة، وحركات النقد الذاتي في العلوم وفلسفة العلوم، وفي ثنايا العرض الذي قدّمه، ذكر أن «فلسفة العلوم تتضمن حتماً الإشارة إلى المناهج العلمية، ولكن ما تتضمنه بالأصالة هو الإشارة إلى حركات نقدية مهمة تميز الفكر المعاصر في العلوم القائمة فعلاً عند العلماء أنفسهم للأسس والمبادئ التي تقوم عليها علومهم وإعادة النظر فيها من جديد بالتحليل وبالضبط المنطقي في ضوء حاجات جديدة للعلم ذاته»^(٩٥). وبعد هذا النص بقليل يشير إلى أن «المسائل التي تعالج في فلسفة العلوم، فأمر مختلف فيه أشد الاختلاف»^(٩٦) ويذكر أربعة موضوعات متصلة يقررها في إطار فلسفة العلوم وهي^(٩٧):

- موضوعات ذات طابع منطقي صرف، وهي إما موضوعات من المنطق الرمزي نفسه وإما أبحاث في التعريفات والقضايا الخاصة بعلم ما مع تحليلها تحليلًا رمزيًا.
- موضوعات ذات طابع فني علمي، مثل البحث في أسس الرياضيات.
- موضوعات ذات طابع منهجي، (أي خاص بمنهج كل علم على حدة) من حيث كيفية إقامة النسق فيه، وشروطه المنطقية، ومشكلاته المتعددة.
- موضوعات ذات طابع فلسفي، ومثلها المواقف الفلسفية الأساسية التي يقفها الباحث حيال حقائق علم ما من العلوم.

وفي مفهوم قدمناه في فلسفة العلوم الطبيعية جاء أن فلسفة العلوم «تقوم على فحص مناهج العلماء ونقدها، وتحليل عناصر البناء العلمي ككل، وتناول مشكلات العلم من جوانبها المعرفية»^(٩٨).

والجدير بالذكر أن هناك أمثلة متعددة للتعريفات والمفاهيم التي يستخدمها الكتاب في وطننا العربي لفلسفة العلوم، إلا أن الأمر المهم ليس الأمثلة والتعريفات وإنما إمكانية مواكبة البحث هنا أو هناك للتطور العلمي المعاصر. والذي لا شك فيه أن جوانب التطور التي أشرنا إليها في الأقسام الأولى من هذا البحث لا تتحقق تماماً في الأبحاث المعاصرة الميتودولوجية في الوطن العربي، لكن بعض أفكارها وجوانبها ترد هنا أو هناك، فما زالت الأصداًء بعيدة وما زال الصوت ضعيفاً، ولسنا نريد لصوت العلم أن ينزوي بيننا، وإنما نريد لأمتنا أن تأخذ بأسباب العلم المعاصر، ولا يكفي أن نجد الكاتب هنا أو هناك يكتب عن بيكون ومل وطوالع النهضة في العصر الحديث حتى البدايات الأولى من القرن الحالي، ويقف

(٩٥) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ١٠ -

١١.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٦.

(٩٨) ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم الطبيعية (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٩)،

ص ٤.

عند هذا الحد وكأنه قدم كنوزاً ثمينة للقارىء، لقد تجاوز الموقف في فلسفة العلوم الآن مرحلة كون (Kuhn) بكثير.

إنه في ضوء الفكرة التي أشار إليها د. الفندي والمتعلقة بالموضوعات ذات الطابع المنهجي، أي الخاصة بمنهج كل علم على حدة، وتطبيق أفكار فلسفة العلوم فيها، نجد أن من باحثينا العرب من استطاع بمهارة ودقة أن يطبق الفهم الجديد والتصورات الجديدة في مناقشته للمنهج في علم الاجتماع.

ناقش محمد عارف في مؤلفه المنهج في علم الاجتماع^(٩٩) بصورة نقدية جسورة تصورات هذا العلم، وقد تحققت في مناقشته نقطتان أساسيتان تضيفان على عمله طابع المعاصرة بأدق معانيها وهما:

- فكرة النسق الفرضي الاستنباطي.

- مبدأ النقد العقلي البويري.

هذا مع الوضع في الاعتبار أنه استفاد أيضاً في هذه الدراسة من بعض الأفكار التي أشرنا إليها عند كون، وسوف نشير إلى ذلك في موضعه.

النسق الفرضي الاستنباطي والنقد العقلي

يتبنى عارف مدخلاً تكاملياً يعالج من خلاله مشكلات العلم قيد الدراسة، والذي حدا به إلى تبني هذا المدخل، هو ما وجده من أوجه القصور والنقص في المدخل التجريبي أو المدخل العقلي كل على حدة، يقول في هذا المعنى: «وإذا كان الاتجاه التجريبي قد ركز جهده في إبراز أهمية مادة الإدراك الحسي، كمصدر لهذه المعرفة، بينما سعى الاتجاه العقلي نحو إبراز ما للتفكير العقلي من دلالة في عملية الإدراك المعرفي لهذه الظواهر، فإن وجهة نظرنا لا تقرأياً من هذين الاتجاهين^(١٠٠)، أما الاتجاه التجريبي الذي يعتمد الإدراك الحسي فحسب، فهو ما نطلق عليه «الاستقرائي» وأما الاتجاه العقلي فهو «الاستنباطي».

كان من الطبيعي أن يحاول عارف الجمع بين المنهجين في إطار نظريته في التكامل المنهجي، فيتعامل مع المادة العلمية من خلال منظور «استقرائي - استنباطي» يرى أن الأساس في البحث هو: «قيام مشكلة نظرية أو تجريبية تتحدى فكر الباحث، وتحفز فيه دوافع الفضول، وتثير فيه الحيرة، فبداية البحث الاجتماعي بمشكلة نظرية تتطلب التنفيذ العقلي والتجربي معاً، ونتائج التنفيذ تتطلب التفسير، والتفسير يستلزم بدوره النظرية وبداية البحث الاجتماعي بمشكلة تجريبية تتطلب التفسير، والتفسير يستلزم اللجوء إلى الافتراضات أو النماذج، واستخدام الفروض المستمدة من هذه النماذج، وهذه

(٩٩) محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع: في ضوء نظرية التكامل المنهجي، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٥).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

الفروض هي في ذاتها قضايا تنبؤية كما هي قضايا تفسيرية، ولهذا تتطلب الفروض الاختبار بواسطة مزيد من الحقائق^(١٠١).

إن هذا النص يضعنا أمام المدخل البوبري^(١٠٢)، مباشرة، وبذا فإنه يحقق فهماً جديداً ومعاصراً في مجال علم الاجتماع، إذ من الملاحظ أن صاحب هذه الرؤية وجد أن خطته الرئيسية، وفق أبعاد المنهج التكاملي الذي اتخذه مدخلاً، تنظر إلى أن البحث الاجتماعي الحقيقي «يبدأ بمشكلة نظرية تتطلب التنفيذ العقلي والتجريبي معاً» على المستوى العقلي، فنحن نضع المشكلة على هيئة فرض أو فروض تتسم بأنها تنبؤية وتفسيرية معاً. وأما من حيث المستوى التجريبي فإنها لا بد أن تختبر في مواجهة وقائع الخبرة، هذا الاختبار الذي قد يواجهنا بمشكلات جديدة تتطلب التفسير.

ووفق هذه الرؤية التكاملية وجه عارف النقد الشديد إلى الاتجاهات الكلاسيكية في علم الاجتماع، وزعم أن هذه الاتجاهات عكست بصورة مباشرة كل جوانب القصور في المداخل الفلسفية الواحدية التي تبنتها، وأنه قد كان من الأجدى للباحثين في علم الاجتماع أن يركزوا، في تحديدهم للمصادر المعرفية في هذا العلم، على أساس أكثر صلابة من ذلك الإطار الفلسفي الذي نبع منه أصلاً هذا الخلاف المعرفي، كان أخرى أن يكون أساس تحديد المصادر المعرفية في علم الاجتماع اللجوء إلى تحليل البناء المنطقي لعلم الاجتماع، وإلى دراسة عملية البحث الاجتماعي وهي وسيلة لإقامة هذا البناء، وتحديد المستلزمات المعرفية التي يتطلبها هذا البناء المنطقي^(١٠٣).

ووفق هذا المنظور يناقش في إطار نظرية التكامل المنهجي ثلاثة مواضيع أساسية: أولها، المتطلبات المعرفية للتصور المتكامل للظواهر الاجتماعية^(١٠٤). وثانيها، مسلك البحث الاجتماعي في ضوء نظرية التكامل المنهجي، وقد حدد فيه منذ البداية أن الاتجاه التجريبي لمسلك البحث الاجتماعي يفضي إلى تبني المدخل الاستقرائي، كما أن الاتجاه العقلي يؤدي إلى أن تكون للاستنباط الصدارة في البحث، وسوف يعكس هذا بطبيعة الحال الخلاف بين أيهما أسبق. لكن في ضوء نظرية التكامل المنهجي يبدو الجمع بين الاستقراء والاستنباط ملائماً لأنهما «متساندان في الأداء الوظيفي خلال عملية البحث الاجتماعي، بحيث لا يكتمل الأداء الوظيفي خلال عملية البحث الاجتماعي، لواحد منهما وهو في عزلة عن الآخر»^(١٠٥)، ولهذا المنظور أهميته إذ إن الباحث هنا تتبع عملية الالتقاء بين الاستقراء والاستنباط في إطار خطته، وأوضح وفق الخطة البوبرية أن بداية البحث هي بحكم الضرورة المنطقية بداية تصورية تستند إلى «تأزر وظائف التصور العقلي

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(١٠٢) قارن هذا بما قلناه في بداية هذا البحث عن الإجراء البوبري، ص ١٥٠ - ١٥١، و ١٥٩ - ١٦٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٤ - ٣٠٧.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

والمشاهدات الحسية منذ بداية عملية البحث الاجتماعي^(١٠٦). هذا التآزر الوظيفي بين الاستقراء والاستنباط له دلالة واضحة، لأن الباحث يستنبط من المصادر النظرية لهذه البداية مجموعة من الفروض تشير الى الظاهرة النوعية التي يدرسها، ومن هذه الفروض ينتقل الباحث الى مشاهدات منظمة لأمثلة لهذه الظواهر كما تتحقق في الواقع الاجتماعي^(١٠٧).

لقد حاول صاحب هذه الدراسة أن يُنظر لعلم الاجتماع وفق هذا المدخل، فنظر لكل الإجراء الذي صممه على أنه يكشف لنا بصورة دائمة عن المشكلات، تلك التي تتحدى فكر الباحث في علم الاجتماع، وتجعل عقله في حوار مستمر بين التصورات والمشاهدات، مما قد يدفع بنظرية جديدة الى الظهور بحيث تفسر نتائج المشاهدات التي لم يكن يتوقعها الباحث، ومن أهم ما تتسم به هذه المشكلات أيضاً أنها تلح على الباحث في تنفيذها على المستوى النظري والمستوى التجريبي في وقت واحد، أما تنفيذها على المستوى النظري فيكون بواسطة الجدل العقلي الذي يكشف عما فيها من انعدام الاتساق المنطقي، أو ما قد تفضله هذه التفسيرات من أبعاد أساسية للواقع الاجتماعي - أو لذلك الجزء منه - الذي تتناوله تلك التفسيرات في تصوراتها، أو ليظهر تناقض هذه التفسيرات مع غيرها من النظريات^(١٠٨). أما التنفيذ على المستوى التجريبي فيكون بواسطة الاختبار التجريبي والملاحظة، وإخضاع ما فيها من افتراضات وتصورات للجدل مع الحقائق والمعطيات التي يسلم اليها الاختبار التجريبي والملاحظة^(١٠٩).

ومن الملاحظ أن الباحث ينبهنا الى أن معنى الجدل العقلي الذي ينظر اليه هنا كنقطة بدء في عملية التنفيذ، يختلف في العادة عن الاتجاهات التي حاولت تطبيق منطق الجدل وثلاثيته المقدسة في علم الاجتماع «إن الاتجاه النقدي الذي على علم الاجتماع أن يأخذ به يقرر أن الاتجاه الجدلي من حيث ما يحمله من مضمونات معرفية محدودة الفائدة كمسلك من مسالك المعرفة في علم الاجتماع»^(١١٠).

ومن جانب آخر فإن نشاط النقد العقلي يتكامل مع الجانب التجريبي في دراسة النظرية واختبارها. وفي ضوء هذا النشاط «يظل فكر الباحث الاجتماعي في حركة مستمرة دائمة بين النظر والملاحظة التجريبية، وبين النقد العقلي والمنطقي والتحقيق»^(١١١).

أضف الى هذا أنه في «ضوء هذه النظرة النقدية التجريبية التي تحدد مسلك البحث الاجتماعي يصبح دور الملاحظة التجريبية هاماً وأساسياً كذلك. ذلك أن الشواهد التجريبية التي تسلم الى هذه الملاحظة تحدد مصير التصورات النظرية، حيث يمكن قبول هذه التصورات اذا صمدت أمام المشاهدات التي تصمم لاختبارها»^(١١٢)، ومن المعلوم أن الموقف البوبري يقرر ضرورة صمود التصورات أمام الاختبار.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧ - ٣١٨.

وقد تحققت هذه الخاصية أيضاً فيما يذهب اليه عارف. لكن ما هي النتائج المترتبة على استخدام المنظور النقدي مدخلاً لتصوير التكامل المنهجي؟

تقرر نظرية التكامل المنهجي التي طبقها عارف على دراسته في علم الاجتماع مجموعة من النتائج المهمة نذكرها على الصورة التالية:

- إن مدخل التكامل المنهجي ينظر للنظرية على أنها بمثابة التفسير المؤقت للظواهر الاجتماعية، إنها «خاضعة للتعديل والمراجعة في ضوء ما تكشف عنه الحجة المنطقية من ناحية، والبحث التجريبي من ناحية أخرى»^(١١٣). ونحن نعلم أن خاصية التعديل والمراجعة، كما سبق أن أشرنا، بوبرية الطابع. ووفق هذا التصور يقرر هذا المدخل قبوله لقاعدة منهجية مهمة تتعلق باختبار النظريات على المستوى التجريبي. ونقول على المستوى التجريبي لأن الشواهد تحدد مصير النظرية دائماً «فإن صمدت النظرية أمام المشاهدات التجريبية التي تصمم لاختبارها أمكن قبولها مؤقتاً، وإذا حدث عكس ذلك تم رفضها»^(١١٤).

- يستند مدخل التكامل المنهجي في إطار نظريته للنقد الى موقف توماس كون الذي اتضح من تحليل الثورات العلمية، وهو أنه في ضوء الانتقال من نموذج الى آخر يمكننا أن نحكم على النموذج القديم بأفكار النموذج الجديد، مما يعني أنه لا يمكن لنا أن نزعم أفضلية التصور القائل بالتحقيق أو التصور القائل بالتكذيب. هذه الخاصية اتضحت أيضاً في إطار مدخل التكامل المنهجي الذي يقرر في أكثر من موضع أنه «ليست مهمة البحث التجريبي التحقق من صدق القضايا النظرية فحسب، بل إن تنفيذ هذه القضايا وإثبات زيفها في ضوء حقائق الواقع لا يقل أهمية عن التحقيق»^(١١٥).

- والأهمية الحاسمة للنقد تتمثل في نقد التخمينات التي يضعها الباحث كحل مؤقت للمشكلات التي تواجهه في حياته الاجتماعية في ضوء الشواهد التجريبية^(١١٦).

- إن الاجراء الذي يراه مدخل التكامل المنهجي يختلف عن المداخل الكلاسيكية تماماً في خاصية مهمة. فأصحاب الاتجاهات التجريبية في علم الاجتماع كانوا يصممون النظرية بحيث تتفق النتائج المشتقة منها مع المعطيات التجريبية المشاهدة في الواقع الاجتماعي، وهذا الاجراء واضح السعي الى التحقيق التجريبي. أما المدخل الجديد فلا يزعم هذه الخاصية ولا يتبع هذا الاجراء، إنه ينظر للنظرية في إطار علم الاجتماع نظرة بوبرية بحثة تنسجم والتصوير الذي سبق أن أشرنا اليه.

- إن مدخل التكامل المنهجي يضع في اعتباره خاصية بوبرية مهمة عن نمو العلم وتراكم نظرياته حيث لا يكون نمو النظريات في العلم نتيجة لجمع المشاهدات التجريبية أو

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣١٨ - ٣١٩ و ٣٢١.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

تراكمها، بل الأحرى أن ننظر إلى تراكم المشاهدات على أنها نتيجة لنمو النظريات العلمية^(١١٧). وقد سبق أن قرر كارل بوبر أن خاصية النمو من أهم الخصائص التي تميز النظريات العلمية - وقد أشرنا إليها فيما سبق - وهكذا فإن النظريات وفق هذا المدخل لا تصبح نتاجاً للمشاهدات، بل توحى بها التصورات، وتتطلب المشاهدات للكشف عن زيفها أو صدقها^(١١٨).

نستنتج من كل ما سبق أن بعض باحثينا، كما اتضح من التحليلات، يسايرون في أفكارهم التطورات العلمية المعاصرة في فلسفة العلوم، وهم يطبقونها ببراعة ودقة في مجالات علومهم. وقد يبدو من المناسب أن نشير إلى أن الأبحاث على المستوى النظري البحث في فلسفة العلوم لا بد من دفعها بصورة أكبر. إن الباحثين العرب يحتاجون إلى الدعم المادي والمعنوي، وإلى وسائل اتصال حديثة تواكب التطورات العصرية. إن تكاليف يوم واحد في حرب ضروس تدور الآن في منطقتنا العربية يمكن أن تنفق على الأبحاث العلمية وتدفع بعجلة التطور العلمي والفكري في أمتنا العربية، سنوات طويلة.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

الفصل السابع

محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي وتطوره

د. أحمد الربيعي(*)

١ - مدخل الى المحاولة

أسئلة كثيرة وجادة تواجه الباحث المعاصر في ظاهرة نشوء العلم العربي - الاسلامي وتطوره. وهي أسئلة يكتنف اجاباتها الكثير من الصعوبات المنهجية والحضارية والنفسية سواء بالنسبة الى الظاهرة المبحوثة - أي العلم العربي - أم بالنسبة الى اللحظة التاريخية المعاصرة لدارس هذه الظاهرة.

ما هي الجذور العميقة لنشأة ظاهرة العلم العربي - الاسلامي، وأين تكمن هذه الجذور في البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للحضارة العربية - الاسلامية في لحظة تجليها التاريخي في عصر النهضة في القرنين التاسع والعاشر للميلاد؟ هل كان نشوء العلم وقيام المؤسسات العلمية من مراكز ترجمة ومؤسسات تعليمية، ومراصد فلكية، ومستشفيات، ودوائر علمية، تعبيراً عن تطور حضاري لا فكاك منه يعكس ما وصلت إليه الحضارة العربية - الاسلامية في ذلك الوقت، أم انه كان مجرد ظاهرة ثانوية أو هامشية لا تتعدى علوم الأوائل وترجمتها وتكرارها وشرحها دون تمثّلها، ودون المساهمة في تراكم المسألة المعرفية على الصعيدين النظري والعملي؟ هل كان المشتغلون بعلوم الفلك والطب والرياضة والكيمياء وغيرها لا يتعدّون دوائر علمية وفلسفية معزولة وليست ذات تأثير، وان الغلبة كانت دائماً للعلوم الدينية لا الفلسفية، النقلية لا العقلية أم ان هؤلاء العلماء قد لعبوا دوراً عملياً الى جانب دورهم النظري وساهموا في دفع عجلة التقدم الحضاري، وان مسألة الصراع بين العلوم العربية والعلوم «الأجنبية»، علوم المسلمين وعلوم «الأوائل»، علوم اليونان و«علوم الرحمن»، المؤسسة الدينية ورجالها، والمؤسسة العلمية ورجالها، هي مسألة تضرب بجذورها في أعماق توازن القوى الاجتماعية والفكرية أم انها مسألة مبالغ بها، وان العلاقة بين الدين

(*) جامعة الكويت - قسم الفلسفة.

والعلم أو الدين والفلسفة لم تكن بالحدة التي يتصورها كثير من الباحثين؟

وأعتقد بادئ ذي بدء، أن هذا البحث لا يطرح حلاً حاسماً للمسائل التي أمامنا، بل ربما يزيد المشكلة المطروحة تعقيداً، ولذلك فإن أقصى ما يمكن أن نقوم به هو محاولة التفكير بصوت مسموع في مسألة حضارية معقدة وشائكة.

وربما يكون السبب الرئيسي لصعوبة البحث هو طبيعة المسألة المطروحة أمامنا وتتعقدها، فالمتعامل مع تاريخ العلم العربي - الاسلامي يواجه صعوبات جمة، قد يكون أهمها هو أن دراسة تاريخ العلوم العربية - الاسلامية هي دراسة ما زالت تحبو في أول طريقها في مؤسساتنا العلمية وفي اهتمامات الباحثين العرب المعاصرين، وان الصورة التي أمامنا لطبيعة تطور العلم العربي - الاسلامي مازالت ناقصة من جوانب عديدة.

أضف الى ذلك، ان المتعامل مع ظاهرة العلم العربي - الاسلامي يبدو، وكأنه يسير فوق حقل من الألغام، في وسط ركام هائل من المناقشات في مسألة العلم والحضارة والتراث والمعاصرة وغيرها. وهذه المناقشات والحوارات - وبخاصة عندما تتعلق بالعلم - لا تتم في مناخ صحي يناقش المسائل بشكل موضوعي هادئ، ولكنها تتم وسط ضغوط حضارية ونفسية واجتماعية لا يمكن الاستهانة بها. ذلك ان دراسة تاريخ العلم العربي - الاسلامي ضمن منظور موضوعي يرتبط بحالة التردّي العام للوضع الحضاري الراهن في الوطن العربي، وبمشكلة البحث عن خلاص لمثل هذه الحالة، وبمشكلة الفجوة العلمية والتكنولوجية الهائلة بين العرب والمسلمين من جهة وبين الغرب المتقدم والمتفوق من جهة أخرى.

لقد تطور الاهتمام بتاريخ العلم العربي بل وبالحضارة العربية - الاسلامية برمتها بعد الحرب العالمية الثانية ومع بداية مرحلة التملل والتحرر الوطني للشعوب العربية، وارتبطت بمشكلة البحث عن الهوية الوطنية والقومية في مواجهة ثقافات المستعمر المتمكنة والقادرة، وزاد في تفاقم المسألة ان مرحلة التحرر الوطني والديمقراطي للأقطار العربية لم يتم انجازها رغم كل الآمال التي كانت معلقة على ذلك، بل إن الفجوة العلمية بشقيها النظري والعملي بين الدول الاستعمارية المتقدمة من جهة، ودول العالم الثالث بشكل عام من جهة أخرى، قد اتسعت بشكل مريع.

إن هذه الحالة من القلق والتوتر ومحاولة البحث عن الهوية الوطنية وعن الخلاص من الوضع القائم، جعلت دراسة تاريخ العلم العربي تتم في لحظة تاريخية قلقة ارتبطت بمقارنة بئسة - ولكنها مهمة - بين ماض عربي علمي متقدم، وبين حاضر متخلف، وجعلت رد الفعل المتشنج في التعامل مع تاريخ العلم العربي ونشأته وتطوره، أقوى بكثير من روح الفعل الموضوعي الهادئ والمتزن.

وكان من الطبيعي والمناسب في ضوء ما طرحناه أن تنتشر بين طهرانينا مدرستان رئيسيتان في التعامل مع العلم العربي - الاسلامي، وهاتان المدرستان تقفان على طرفي نقيض ولكنها تصبّان في مجرى واحد وتخدمان هدفاً مشتركاً، وتصلان الى نتيجة واحدة.

أ - مدرسة الهروب «من» التراث العلمي

وهي مدرسة تضم بعضاً من المستشرقين وبعض العرب والمسلمين المغتربين عن الشرق وحضارته، وتتعامل مع ظاهرة العلم العربي وما حققه العرب والمسلمون في مجال العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية بروح المكابرة والتكبر، منكرين أي دور ريادي للعلماء المسلمين في تاريخ العلم الانساني، مدّعين ان هؤلاء العلماء كانوا مجرد مترجمين، ناقلين، شارحين مكررين للفكر اليوناني وكفى الله المؤمنين شر القتال.

هذه المدرسة تتعامل مع ظاهرة العلم الاسلامي كما تتعامل مع كل ظواهر الحضارة العربية - الاسلامية بروح كسولة لا تكلف نفسها عناء البحث الموضوعي في هذه المسألة الشائكة، وهي بالتالي تدمغ كل التطور الحضاري للأمة بدمغة مغرقة في تبسيطها منكراً أي دور للعلماء والفلاسفة المسلمين.

كما أنّ هذه المدرسة تنكر كل التطور الفكري والعلمي والفلسفي وتطرح حلها الجاهز وهو إعلان الطلاق مع كل التراث العلمي العربي - الاسلامي، وتطرح مسألة الارتباط بالفكر الغربي المعاصر كمخرج من الأزمة، وتدعو الى قطع الجذور مع ماضي الأمة وتراثها.

إن هذه المدرسة تتعامل مع الماضي باعتباره لعنة أو سبّة أو تهمة يجب التخلص منها. ولذلك طرح بعضهم فكرة الغاء الحروف العربية واستبدالها باللاتينية، وطرح بعضهم الآخر فكرة البداية من الصفر فيما يتعلق بتراث الأمة وماضيها، وهم في كل دعواهم وتحت الضغوط الهائلة لتطورات العلم والتكنولوجيا المعاصرة وأزمة التخلف العربي يتعاملون مع تراث الأمة وماضيها بروح استعلائية، ولا يجدون في هذا التراث ما ينتمي للتقدم ولا يكلفون أنفسهم إعمال الفكر في البحث والتنقيب والدراسة الموضوعية للتراث.

ب - مدرسة الهروب «الى» التراث العلمي

وهي المدرسة التي تقف على نقیض المدرسة الأولى ولكنها - كما قلنا - تصب في المصب نفسه وتصل الى النتيجة نفسها، وهي مدرسة يغلب عليها طابع الحماس الشعري والخطابي المبتذل في تعاطيها مع ظاهرة العلم العربي وتطورها. فهي تتعامل مع هذه الظاهرة بروح التقديس والمبالغة، وهؤلاء يدعون ان علماء المسلمين قد أجابوا عن «كل» الأسئلة وحلّوا «كل» المشكلات، وانهم قد قالوا الكلمة الفصل في الطب وعلوم الطبيعة والرياضيات وغيرها، بل إنهم لم يتركوا لأحد شيئاً. وهؤلاء يتميزون بالتعالي والادعاء الحضاري حينا، وبجهل مجرى تطور الحضارة والتراث العربي - الاسلامي حيناً آخر. إنهم لا يترددون في تقديس كل شيء في التراث منطلقين من مقولتهم التبسيطية بأن كل المسائل قد حلّها الأجداد. وليس أمامنا سوى أن نغرف من بحيرة الماضي السحرية لنحلّ مشكلات الحاضر.

وهذه المدرسة تربط بشكل ميكانيكي وتعسفي بين الحاضر والماضي، فأزمة الحاضر هي العقاب التاريخي للتخلي عن الماضي، والماضي لديها هو الحاضر، ولا جديد تحت الشمس،

مع اغفال كل التغيرات الهائلة في أساليب الحياة وغطها وتطوراتها الفكرية والتكنولوجية .

إن الماضي بالنسبة الى هؤلاء هو مخدة الريش المريحة التي نضع فوقها رؤوسنا المتعبة وإن أي «تشكيك» في ماضينا هو من فعل أعداء المسلمين وبخاصة المستشرقين، وهم لا يترددون في أن يضعوا مستشرقين مثل بيكر وارنست رينان وستلانا في السلة نفسها مع هاملتون جيب وبروكلمان، وماسينيون، ومايرهوف ويليبيف ونيلينو.

إنهم وان انتقدوا وبحياء نظرية المركزية الأوروبية لدى بعض المستشرقين، فإنهم يضعون مركزيتهم الشرقية في مواجهة مركزية غربية. المسألة وكأنها أسلحة فاسدة تقاتل أسلحة فاسدة، تأخذ من التراث ما يحلو لها وتترك ما لا ينسجم مع أطروحاتها الفوقية وعلى طريقة «... لا تقربوا الصلاة...»^(١).

٢ - العلم وحاجة التطور الحضاري

لقد انتشرت تفسيرات ساذجة لأسباب نشوء العلم وتطوره في الحضارة الإسلامية، وهذه التفسيرات يغلب عليها طابع حل المشكلات التاريخية المعقدة بالاعتماد على قاعدة «السبب والنتيجة» (Cause-Effect) معتقدين بإمكانية الاجابة عن أسئلة حضارية معقدة كظاهرة نشوء العلم وتطوره، إجابة أحادية الجانب. فرغبة حاكم أو خليفة كانت عندهم سبباً كافياً لنشوء ظاهرة معقدة كظاهرة نشوء العلم، ومرض هذا الخليفة أو ذاك كان سبباً كافياً لدخول علم الطب وترجمة كتبه وفتح البيمارستانات. وظهور كتاب الغزالي تهاقت الفلاسفة كان هو السبب المباشر لوقف النشاط الفلسفي في الحضارة الإسلامية، حيث استطاع الغزالي - كما يدعون - دحض الفلاسفة وإثبات تهاقتهم حيث لم تقم لهم بعد ذلك قائمة!!

إن أحد الأمثلة المهمة لمثل هذه التفسيرات المغرقة في تبسيطها نجده في أحد أهم المصادر الرئيسية لتاريخ النشاط العلمي عند العرب المسلمين وهو كتاب الفهرست لابن النديم، فابن النديم يعتقد أن سبب ترجمة الكتب العلمية والفلسفية ونقلها من اللغات الأخرى وبخاصة اليونانية يعود لذلك الحلم الجميل الذي حلمه المأمون ذات ليلة فيقول: «إن المأمون رأى في منامه كان رجلاً أبيض مشرباً حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أجلع الرأس، أشهل العينين، حسن الشائل، جالس على سرير». قال المأمون: وكأنّي بين يديه قد ملئت له هبة فقلت من أنت قال أنا أرسطاليس، فسررت به وقلت أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل، قلت ما الحسن؟ قال ما حسن في العقل. قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ قال ثم لا ثم... فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في اخراج الكتب»^(٢).

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٤٣.

(٢) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ص ٣٣٩.

وفي رأينا أن مثل هذه التفسيرات الساذجة وغيرها كثير، تتجاهل الجذور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لنشأة العلم العربي - الإسلامي، وتتناسى أن سبب نشوء هذا العلم هو أعقد بكثير من التفسيرات الساذجة أو الأحادية الجانب التي طرحها العديد من الباحثين. فالعلم العربي - الإسلامي هو نتاج مباشر لحاجات اقتصادية واجتماعية تستمد جذورها من طبيعة التطور الذي شهدته الحضارة العربية - الإسلامية الصاعدة في عصر النهضة الإسلامي إبان القرنين التاسع والعاشر للميلاد. وليس حلم المأمون الذي يرويه ابن السديم سوى التعبير المباشر عن كون هذا الحلم «العلمي»، إن دل على شيء، فإنما يدل على أن أرسطو وعلوم اليونان والحاجة اليها كانت فكرة منتشرة في المناخ الفكري الإسلامي في عصر المأمون، وإن هذه العلوم كانت حاجة ماسة من حاجات الحضارة التي بدأت تتشكل وتتطور وتتوسع مع تطور وتوسع الدولة الإسلامية وحاجاتها المتزايدة.

إن العلم - كما نعتقد - هو نتاج ثقافي لحضارة معينة. وإن العلم لا يظهر ولا يتطور إلا في مجتمع وصل إلى مرحلة متقدمة من التطور الاقتصادي والاجتماعي تجعل انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخية معينة حاجة موضوعية وليس اختياراً ذاتياً، وتعبير عن الحاجة إلى معرفة علمية تؤدي إلى فهم أكبر لظواهر الطبيعة والحياة والانسان.

إن علماً متطوراً كعلم الجغرافيا مثلاً لا يمكن أن يكون تطوره وتقدمه على يد الجغرافيين المسلمين راجعين إلى مجرد الاهتمام الشخصي لهؤلاء العلماء في معرفة أحوال البلاد والعباد، أو إلى ترجمة كتب بطليموس الجغرافية أو غير ذلك من الأسباب الأحادية الجانب. فرغم أهمية ترجمة الكتب وأهمية حب الاستطلاع والبحث لدى هؤلاء العلماء فإن المسألة كانت أبعد بكثير من حدود هذه المسائل الجزئية.

فالدولة الإسلامية التي امتدت حدودها وشملت أكثر من قارة، وأقامت الجيوش وتوسعت بشكل كبير، إن مثل هذه الدولة كان لا بد لها من تطوير المعرفة الجغرافية وما يستتبعها من علوم أخرى كالحساب والمقاييس والأبعاد والأوزان، ومعرفة المناخ والتضاريس والممرات المائية والبحرية. فإن جهل حدود الدولة وتضاريسها وأحوال سكانها وطبيعة نشاطاتهم الاقتصادية وعاداتهم وتقاليدهم، يجعل من المستحيل على الدولة المركزية أن تقوم بعملية جبي الضرائب والمكوس والخراج والجزية والزكاة. ودون رسم الخرائط يكون من الصعب على الجيوش أن تتحرك دون معرفة طبيعة التضاريس والممرات المائية، ويتأخر تطور التجارة الداخلية بين أجزاء الامبراطورية نفسها ومع العالم الخارجي، سواء أكانت تعتمد على القوافل البرية، أم السفن البحرية لعدم معرفة عواصم هذه البلدان وثغورها ومناخاتها وحركة الرياح، والمواسم الزراعية والتجارية.

ومن الأمثلة على أهمية معرفة جغرافية المدن أن قتيبة بن مسلم الباهلي عند غزوه مدينة بخارى واجهته مشكلة عدم معرفته بهذه البلاد وتضاريسها وعاداتها فأرسل إلى الحجاج بن يوسف الذي كتب لقتيبة يطلب منه أن يرسم صورة أو خريطة لمدينة بخارى والمدن المحيطة بها ليسهل عليه دخولها.

ونجد في كتب الجغرافيين العرب عشرات الأمثلة على ارتباط علم الجغرافيا بالحاجات الاقتصادية والسياسية والعسكرية للدولة الناشئة. وقد فسّر ابن حوقل في المسالك والممالك العلاقة بين المعرفة الجغرافية ومسائل الخراج والجبايات والضرائب والتجارة فيقول: «... وقد جعلت لكل قطعة أفردتها تصويراً وشكلاً يحكي موضع ذلك الاقليم، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن والبقاع وما في أضعافها من المدن والأصقاع وما لها من القوانين والارتفاع وما فيها من الأنهار والبحار وما يحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الاقليم من وجوه الأموال والجبايات والأعشار والخراجات والمسافات في الطرقات وما فيه من المجالب والتجارات...»^(٣).

وفي وصف ابن حوقل لمدينة برقة مثلاً تفاصيل كثيرة عن تجارة هذه المدينة فـ: «... بها من التجارة وكثرة الغرباء في كل وقت ما لا ينقطع طلباً لما فيها من التجارة وعابرين عليها مغربين ومشرقين، وذلك أنها تنفرد في التجارة بالقطران الذي ليس في كثير من النواحي، والجلود المجلوبة للديباغ بمصر والتمور الواصلة إليها»^(٤).

والمقدسي يذكر أنه لقي أبا علي بن حازم بساحل عدن وكان الرجل من أعلم الناس بالبحر الصيني لأنه إمام التجار، ومراكبه أبدأً تسافر إلى أقاصيه فسأله عن صفة ذلك البحر، فمسح الرمل بكفه ورسم صورة البحر أمام المقدسي وبيّن له معارجه وشعبه وخلجانه^(٥).

ولا نريد الاسترسال في الأمثلة، لكن ما نودّ تأكيده هو أن علم الجغرافيا بدأ بدراسة كتب بطليموس وغيرها، ودراسة الخرائط التي وضعها اليونان، لكن المسلمين الذين كانوا بحاجة إلى علم الجغرافيا للأسباب التي ذكرناها آنفاً فاقوا اليونان وطوّروا هذا العلم بحسب حاجاتهم على يد ابن خردادبة والاصطخري وابن حوقل والمقدسي وابن فضلان وأحمد بن سهل البلخي والمسعودي والهمداني وغيرهم. وسار تطور علم الجغرافيا بخط متوازٍ مع تطور علوم الفلك والحساب والهندسة وصناعة الاسطرلابات والبوصلات والسفن البحرية وإقامة المراصد الفلكية.

إن ما ينطبق على علم الجغرافيا ينطبق هو الآخر على العلوم الرياضية برمتها من فلك وهندسة وجبر وغيرها، فلقد تطورت العلوم الرياضية على يد أبي يونس والخوارزمي وأبي الحسن الاقليدي والكاشاني والكرجي والطوسي وابن الهيثم وغيرهم. فهؤلاء لم يكونوا مجرد نقلة أو شارحين للعلوم الرياضية عند اليونان، بل إن حاجات التطور الاقتصادي والاجتماعي للحضارة العربية الناشئة لعبت دورها الأساسي كقوة ضاغطة لتطور العلوم الرياضية سواء من الناحية النظرية أم من الناحية العملية.

إن علم الفلك مثلاً تشكّل من مصادر عديدة جمعت ودرست وطورت بشكل جديد

(٣) انظر: أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ١١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٦٧)، ص ١١.

كل الجدة، فقد، كانت أولى الترجمات التي قام بها العرب في علم الفلك هي تلك التي تناولت المصادر الهندية والفارسية مثل زيح السند - هند، وزيج الشهريار. ثم بعد ذلك ترجموا التراث اليوناني الفلكي وبخاصة نظام بطليموس. وقاموا بعد ذلك بمقارنات ودراسات عديدة للقيم العددية التي يذكرها الهنود والفرس واليونان في المراصد الفلكية الإسلامية في ذلك الوقت وكان من نتيجة هذه الدراسات العملية والمقارنات أن طرحوا أنظمة جديدة مبتكرة، وقامت أرصاد مهمة مثل أرصاد يحيى بن أبي منصور وحش الحاسب لرصد مواقع الكسوف والكواكب السيارة في بغداد، وأرصاد أبي يونس في القاهرة وأرصاد الخوارزمي في خوارزم وغيرها^(٦).

والأمر كذلك في علم الحساب فقد أخذ المسلمون ثلاثة مصادر أجنبية هي الحساب الهندي والحساب السيني ذو الأصل البابلي - الذي نقل عن طريق اليونان - ثم ما يسمى حساب اليد أو حساب الكتاب. وكان من نتيجة ذلك أن أوجد العرب نظاماً رياضياً موحداً نجده واضحاً في كتاب أبي الحسن الاقليدي، وفي كتاب مفتاح الحساب لغيث الدين الكاشاني. وربما يكون المثل الأكثر وضوحاً هو علم الجبر الذي وضعه الخوارزمي بطريقة مبتكرة تختلف عما كتبه اليونان والهنود وغيرهم، فجاء كتابه في الجبر يشق طريقاً جديداً في العلم الذي تطور بعد ذلك على يد أبي كامل المصري والكرجي والسمؤل والطوسي^(٧). بل إن الدراسة التي قام بها روبرتسي وكيندي في عام ١٩٥٧ أكدت بأن الهيئة التي عرضها الطوسي في تذكرته لحركات القمر والزهرة والكواكب العليا الثلاثة (المريخ، المشتري، وزحل) كانت مجرد بداية أتمها علماء مرصد مراغة وعلى رأسهم قطب الدين الشيرازي ومن بعدهم ابن الشاطر في دمشق. واكتشف الباحثان أن الهيئة التي وضعها كوبرنيكس تشبه إلى حد كبير هيئة ابن الشاطر، وإن الحيلة الهندسية التي استعملها كوبرنيكس هي الحيلة الهندسية نفسها التي استنبطها الطوسي^(٨).

ولو انتقلنا إلى علم آخر مثل علم الطب لرأينا بوضوح وجلاء ارتباط نشوء هذا العلم وتطوره وقيام المستشفيات (البهارستانات) بالحاجات المستجدة للحضارة العربية - الإسلامية. فإن علم الطب الذي بدأ بنقل كتب الأقدمين وترجمتها وإصلاحها، تطور بشكل سريع مع تطور قوة الدولة الإسلامية واتساع رقعتها، ومع التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها الحضارة الإسلامية.

(٦) عبد الحميد صبرا، «تاريخ العلوم عند العرب: أهدافه ومشكلاته»، ورقة قدمت إلى: أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، ٢ ج (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٧ - ١٩٧٨)، ج ١، ص ٦٢ - ٦٣.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥ - ٦٦.

(٨) س. كيندي وعهاد غانم، ابن الشاطر: فلكي عربي من القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٦).

إن مراجعة سريعة لمصادر التاريخ الإسلامي في مجال نشوء المستشفيات وتطورها تكشف بشكل جليّ التوسع الهائل في مجال الخدمات الطبية وميزانيات المستشفيات والطب الوقائي والطب النفسي ومدى التخصص الذي شهدته طب العيون والجراحة وغيرها. بل إن الأمر قد زاد عن مجرد فتح المستشفيات والتوسع بها وتطور الإدارة الطبية إلى استحداث نظام الوحدات الصحية المتنقلة التي تطوف الأرياف لعلاج المرضى. فقد كتب الوزير علي بن عيسى بن الجراح في أيام الخليفة المقتدر إلى سنان بن ثابت بن قرة رسالة يقول فيها «فكرت في من في السواد من أهله، فإنه لا يخلو أن يكون فيه مرضى لا يشرف عليهم متطبب لخلو السواد من الأطباء. فتقدم مدّ الله في عمرك بانفاذ متطبين وخزانة للأدوية والأشربة يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إليه ويعالجون فيه من المرضى ثم ينتقلون إلى غيره. . . . ووصهم بالتنقل في القرى والمواضع التي فيها الأوباء الكثيرة والأمراض الفاشية. . .»^(٩).

كذلك وصل تطور علم الطب ودخوله حياة المسلمين، إلى درجة الاهتمام بعلاج السجناء بشكل منتظم. فقد كتب الوزير علي بن عيسى الجراح إلى سنان بن ثابت في هذا الأمر يقول:

«فكرت، مدّ الله في عمرك، في أمر من في الحبوس وأنه لا يخلو، مع كثرة عددهم وجفاء أماكنهم، أن تنالهم الأمراض وهم معوقون عن التصرف في منافعهم ولقاء من يشاورونه من الأطباء فيما يعرض لهم. فينبغي أن تفرد لهم أطباء يدخلون اليهم في كل يوم، وتحمل اليهم الأدوية والأشربة. ويتقدم بأن تقام لهم المزورات لمن يحتاج إليها منهم»^(١٠).

ولقد كانت مهنة الطب منتظمة ومتطورة فالأطباء يخضعون لاختبار ويعطون شهادة تسمح لهم بممارسة الطب في بغداد وكان كبار الأطباء يقومون باعطاء هذه الشهادات مثل سنان بن ثابت بن قرة.

ويروي القفطي انه في سنة تسع عشرة وثلاثمائة، وصل إلى المقتدر أن أحد الأطباء أخطأ في علاج أحد المرضى فمات المريض فأمر المقتدر «بمنع جميع الأطباء إلا من امتحنه سنان وكتب له رقعة بما يطلق له التصرف فيه من الصناعة وبلغ عددهم في الجانبين من بغداد ثمانمائة ونيفاً وستين رجلاً سوى من استغنى عن امتحانه باشتهاره بالتقدم في الصناعة»^(١١).

وبلغ من تطور الطب بشقيه النظري والعملية ظهور الموسوعات الطبية الكبيرة مثل كتاب الحاوي للرازي أو كتاب القانون لابن سينا، كما اشتهرت الكتب المبسطة التي يستطيع العامة استخدامها دون اللجوء إلى الأطباء مثل كتاب إلى من لا يحضره الطبيب ويعرف بكتاب طب الفقراء^(١٢).

(٩) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٣٠١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(١١) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح محمد أمين الخانجي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ)، ص ١٣٠.

(١٢) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

وكانت دراسة الطب تتم في المستشفيات وفي مجالس العلم، فهذا يوحنا بن ماسويه يدرس لطلبته كتب غالينوس في الطب، وهذا الطبيب الرازي الذي كان «يجلس في مجلسه ودونه تلاميذ، ودونهم تلاميذ ودونهم تلاميذ آخر، وكان يجيء الرجل فيصف ما يجد لأول من تلقاه، فإن كان عندهم علم وإلا تعدهم إلى غيرهم، فإن أصابوا والا تكلم الرازي في ذلك»^(١٣).

وقد قام يوحنا بن ماسويه بتشريح القروود بهدف الدراسة، واستخرج الأطباء المسلمون مصارين الحيوانات لخطاطة الجروح. ولدينا كتب حول هذه المواضيع مثل كتاب في تشريح بعض الطيور لثابت بن قرة^(١٤).

وواضح مما ذكرناه أن علم الطب لم يكن علماً مقتصرأ على النخبة، ولم يكن دوره معالجة الخلفاء وعلية القوم فحسب، بل كان علم الطب منتشرأ في معظم بغداد وجزء كبير من أرض السواد، وأن المستشفيات لعبت دورأ مهما كمرآكز للعلاج وللعلوم الطبية. ويكفي أن الذين امتحنهم طبيب واحد هو سنان بن ثابت قد بلغ عددهم ثمانمائة ونيفاً وستين طبيباً.

إن ادعاءنا بأن المسلمين قد وجدوا ضالتهم في العلم اليوناني وأن العلم كان جزءأ من المشروع الحضاري في الامبراطورية الإسلامية يؤكدده الدور الذي لعبه العلماء المسلمون في التطورات الاقتصادية والاجتماعية، فهؤلاء العلماء لم يكونوا مجرد نظريين دارسين للعلوم التجريدية، بل إنهم ساهموا مساهمة فعلية في سد الحاجات العلمية والتكنولوجية في ذلك الوقت. فالرياضي العبقري أبو الحسن بن الهيثم ترك بغداد إلى القاهرة للمشاركة في إقامة سد على نهر النيل في مدينة أسوان، وهو وإن اصطدم بصعوبات عملية حالت دون إتمام مشروعه، فإن ما قام به يدل على مدى ارتباط العلوم النظرية بالواقع العملي في الحضارة الإسلامية. فالخليفة المسلم في القاهرة كان يبحث عن مهندس لانجاز المشروع، وابن الهيثم عالم معروف في عصره فقد «بلغ الحاكم صاحب مصر من العلوين، وكان يميل إلى الحكمة، خبره وما هو عليه من الاتقان لهذا الشأن فتأقت نفسه إلى رؤيته ثم نقل له عنه أنه قال لو كنت بمصر لعملت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص، فقد بلغني أنه ينحدر من موضع عال وهو في طرف الاقليم المصري فازداد الحاكم إليه شوقاً وسير اليه سرأ جلة من مال وأرغبه في الحضور فسافر نحو مصر. ولما وصلها خرج الحاكم للقائه والتقى بقرية على باب القاهرة المعزية تعرف بالخنديق وأمر بانزاله وإكرامه وأقام ريثما استراح وطالبه بما وعد به من أمر النيل فسار ومعه جماعة من الصناع المتولين للعمارة بأيديهم ليستعين بهم على هندسته التي خطرت له، ولما سار إلى الاقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية وهي على غاية من احكام الصنعة وجودة الهندسة وما اشتملت عليه من أشكال سماوية ومشالات هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذي يقصده ليس بممكن. فإن من تقدمه لم يعزب عنهم علم ما علمه ولو أمكن لفعلوا. فانكسرت همته ووقف خاطره ووصل إلى الموضع المعروف بالجنادل قبلي مدينة أسوان، وهو موضع مرتفع ينحدر منه ماء النيل فعابنه وباشره واختبره من جانبيه فوجد أمره لا يمشي على موافقة مراده»^(١٥).

(١٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٤١٥ - ٤١٦.

(١٤) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(١٥) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١١٤ - ١١٥.

وقد ساهم أحمد بن كثير الفرغاني في حفر النهر المعروف بالجعفرى في بغداد بعد أن أسند له ذلك المهندس المعروفان محمد وأحمد ابنا موسى اللذان كلفهما المتوكل ببناء السد المذكور^(١٦).

وكان ابن الاعلم وهو عالم بالهيئة يرجع إليه عضد الدولة «في أنواع التسييرات وعمل زيجته المشهور الذي عليه أهل زمانه»^(١٧) وسند بن علي المنجم «خبير بتسيير النجوم وعمل آلات الأرصاد والاصطرلاب وكان واحد الفضلاء في وقته، اتصل بخدمة المأمون ونديه المأمون إلى اصلاح آلات الرصد، وأن يرصد بالشامية ببغداد ففعل ذلك وامتحن مواضع الكواكب...»^(١٨).

«ولما عزم شرف الدولة بن عضد الدولة على رصد الكواكب ببغداد واعتمد في ذلك على ويجن بن رستم الكوهي كان في جملة من يحضروه من العلماء بهذا الشأن ابراهيم بن هلال»^(١٩). وكان أحمد بن محمد الصاغاني المهندس في بغداد «يحكم صناعة الاصرطلاب والآلات الرصدية غاية الاحكام وآلاته مذكورة بأيدي أرباب هذا الشأن»^(٢٠).

ولو تمت مراجعة قوائم الكتب التي كتبها العلماء المسلمون لوجدناها حافلة بعناوين تدل على مدى مساهمة هؤلاء العلماء، ومدى ارتباط العلوم بأنواعها المختلفة بالتطور وبحاجات الحضارة الإسلامية الناشئة. فلو أخذنا قائمة بأسماء مؤلفات عالم مسلم واحد هو الفيلسوف الكندي لاخترنا مدى صحة قولنا هذا. فالقائمة كما ذكرها ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء تشمل عناوين مهمة في هذا الحقل، منها: رسالة في صناعة الاصرطلاب، رسالة في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة، رسالة في عمل الرخامة بالهندسة، رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها، كلام في المرايا التي تحرق، مسائل في مساحة الأنهار، رسالة في العمل بالآلة المسماة الجامعة، رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء، رسالة في علّة نفث الدم، رسالة في تدبير الأصحاء، رسالة في وجع المعدة والنقرس، رسالة في علاج الطحال الجاسي من الأمراض السوداوية، رسالة في تدبير الأطعمة، رسالة في علّة كون الضباب والأسباب المحدثه له، رسالة في استخراج آلة عملها يستخرج بها أبعاد الأجرام، رسالة في نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها وردّيها وأثمانها، رسالة في تلويح الزجاج، رسالة فيما يصبغ فيعطى لوناً، رسالة في العطر وأنواعه، رسالة في المد والجزر، رسالة في الحشرات، رسالة في قلع الآثار عن الثياب.

إن هذه القائمة المختارة من مؤلفات عالم إسلامي واحد تعالج مشكلات الكون والانسان والنبات والحيوان وجميع الظواهر الطبيعية لتدل دلالة مهمّة على الدور الريادي

(١٦) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(١٧) القفطي، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠ - ١٤١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

للعلم في حياة المسلمين في ذلك الوقت. ولو استعرضنا القوائم العديدة التي تزخر بها كتب المؤرخين لوجدنا مدى مساهمة العلم والعلماء في معالجة مشكلات الحضارة وحاجاتها وتعاملها مع هذه المشكلات والتحديات الحضارية بشكل يدعو للإعجاب. فهذه الكتب تشمل الرياضيات والفلك وعلوم النبات والحيوان والطب، والطب الوقائي والجغرافيا والموسيقى وصناعة الساعات، وآلات الرصد، وآلات قياس أبعاد الكواكب والأقاليم وارتفاع الجبال والغيوم، والأمطار والزلازل، وصناعة الزجاج والأصباغ، إلى جانب كتب الطبخ، والأشربة والأغذية، والحمامات، وتلوث البيئة، والشطرنج والموسيقى، والتجميل، والكتب النفسية كالأحلام، والنوم، ومدافعة الحزن والهموم، وإصلاح النفس.

إن أحد الأمثلة المهمة للتدليل على أن ظاهرة العلم العربي - الإسلامي ليست مجرد حركة نقل وترجمة من علوم الأقدمين هو انتشار ما يمكن أن نطلق عليه حركة الشك أو كتب الشكوك، فكثير من علماء المسلمين نقدوا العلم اليوناني وشككوا بنتائجه بشكل علمي، وكانت هذه خطوة مهمة للانطلاق نحو معرفة جديدة، فلقد كان تقديس علوم السابقين هو أحد معيقات التطور العلمي سواء في الحضارة الإسلامية أم في أوروبا في العصر الوسيط حيث سيطر أرسطو على حركة الفكر والعلم، وكانت مرحلة إزالة التقديس عن المنهج الأرسطي القديم فاتحة لتطور المعرفة الجديدة وتقديمها. فهذا ثابت بن قرة الحاراني يكتب كتاباً في إصلاح المقالة الأولى من كتاب ابلونيوس في قطع النسب المحدودة^(٢١)، والكندي يكتب كتاباً عديدة في هذا المجال مثل رسالة في إصلاح كتب اقليدس، رسالة في إصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة في كتاب اقليدس، رسالة في تصحيح قول ايسقلاسي في المطالع^(٢٢)، ويكتب محمد بن زكريا الرازي كتاب الشكوك على جالينوس، كتاب في الشكوك على برقلس^(٢٣)، وهذا ابن أفلح في الأندلس يكتب كتاباً بعنوان كتاب الهيثة: إصلاح المجسطي يحاول فيه إصلاح نظام بطليموس، ثم يأتي بعده البتروجي فيكتب كتاباً بالعنوان نفسه وبالموضوع عينه، ويكتب ابن الهيثم في كتابه الموسوم الشكوك على بطليموس قائلاً: «فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم المتوقف فيما يفهمه عنهم... والواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان هدفه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه...»^(٢٤).

ويقول ابن الهيثم عن كتب بطليموس، اننا «وجدنا فيها علوماً كثيرة ومعاني غريبة... ولما خصمناها وميزناها وتحريتنا إنصافه وانصاف الحق منه وجدنا فيها مواضع مشبهة وألفاظاً بشعة ومعاني متناقضة... فرأينا أن الامساك عنها هضم للحق وتعدي عليه»^(٢٥). أما العالم عبداللطيف البغدادي فلإنه

(٢١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٣٠٠.

(٢٢) انظر قائمة كتب الكندي في: ابن النديم، الفهرست، ص ٣٥٨ - ٣٦٥.

(٢٣) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢٤) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبرا ونبيل الشهابي (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٣ - ٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤.

يؤكد على أن عظمة غالينوس وتمكنه من الطب لايعنيان أن علينا تكذيب حواسنا وعقولنا عندما تتناقض مع ما يقوله غالينوس ولذلك فإن علينا ألا نسلّم بما يقوله الأقدمون تسليماً أعمى مهما بلغ هؤلاء من رجاحة العقل ومن تمكّن . فإن غالينوس «وإن كان في الدرجة العليا من التحفظ فيما يباشره ويحكى إلا أن الحس أصدق منه»^(٢٦) .

أما الطبيب المعروف ابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى فهو الآخر يشكك في غالينوس رغم اعجابه الشديد به وينهي نقده لغالينوس وغيره من أطباء اليونان بالقول: ولا علينا وافق ذلك رأي من تقدمنا أو خالفه .

ويكتب ابن البيطار أشهر صيادلة مصر مؤكداً ضرورة تغليب منهج البحث العلمي والحسي على أخبار القدماء ونظرياتهم فيقول في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية «فما صح عندي بالمشاهدة والنظر، وثبت لدي بالخبر لا بالخبر ادخرته كنزاً سرياً وعددت نفسي عن الاستغناء بغيري فيه - سوى الله - غنياً، وما كان مخالفاً... نبذته ظهرياً وهجرته ملياً، وقلت لناقله أو قائله: لقد جئت شيئاً فرياً...»^(٢٧) .

وهكذا فإن العلماء المسلمين لم يكونوا مجرد شارحين ناقلين مكررين لعلوم الأوائل، بل إنهم ترجموا هذه الكتب ودرسوها وتمثلوها ونقدوا نتائجها وأصلحوا ما يمكن إصلاحه وأقاموا معرفة جديدة بما يتفق مع إمكانياتهم وحاجاتهم ومستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي لعصرهم الذي عاشوا فيه .

ولقد عبّر واحد من أشهر مؤرخي العلم في عصرنا عن هذه الحقيقة بالقول «إن العلم الإسلامي لم ينقل العلم الاغريقي نقلاً حرفياً بل أعاده إلى الحياة من جديد بعد هضمه ومزجه بالثقافة الإسلامية، أي أنه مرّ بنفس العملية التي مرّ بها تراث الشرق القديم عندما هضمه وتمثله الفلاسفة الأيوبيون الأوائل»^(٢٨) .

٣ - الاستقطاب الحضاري للعلم والعلماء

هكذا كانت الامبراطورية الإسلامية الناشئة في لحظة تجليها التاريخي، وبخاصة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين في مواجهة مجموعة من التحديات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي فرضتها الحاجات الجديدة لامبراطورية مترامية الأطراف . لقد توسعت الدولة وتوطدت أركانها وتعقدت الحياة فيها، واختلطت فيها الأجناس والأقوام ودخلت إليها لأول مرة علوم جديدة عليها كل الجدة، منقولاً من اللغات الفارسية والهندية والسريانية واليونانية عبر حركة الترجمة الواسعة التي كانت في حد ذاتها تعبيراً عن الحاجة إلى علوم جديدة تتفق مع

(٢٦) موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر (القاهرة: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٦ هـ)، ص ٦١ .

(٢٧) عبد الله بن أحمد البيطار، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (مصر: بولاق، ١٨٧٥) .

(٢٨) ج. د. برنال، موجز تاريخ العلم في التاريخ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٢)، ص ٧٥ .

طبيعة التطور الذي شهده ذلك العصر. فكانت الحضارة الإسلامية، بحق، الوريث الشرعي للمراكز العلمية التي كانت مزدهرة في عصور سابقة على قيام الحضارة الإسلامية. فقد استفاد المسلمون من تراث مدرسة الإسكندرية ومن المراكز العلمية في انطاكية وحران ونصيبين والرها وجنديسابور، وكانت مدرسة الاسكندرية من أهم مراكز الحضارة الهيلينية - البيزنطية حيث كان الفكر الأرسطي الفلسفي ومؤلفات ابقراط وغالينوس الطبية أساس المنهج التعليمي هناك. وفي الاسكندرية سيطرت رياضيات اقليدس وكتابه أصول الهندسة الذي كان يدرسه اقليدس نفسه، وكذلك كتاب المجسطي لبطليموس، وقام أرخميدس بتدريس علومه الميكانيكية في تلك المدرسة التي أثرت تأثيراً هائلاً على انتقال العلوم اليونانية للمسلمين. كذلك نقل المسلمون من مدرستي انطاكية وحران ما ورثناه من تقاليد مدرسة الإسكندرية. ومن حران بالتحديد انتقل إلى بغداد عدد من العلماء السريان الذين أثروا الحياة العلمية الإسلامية حيث كانت بغداد مركز استقطاب هؤلاء العلماء مثل ثابت بن قرة وولده سنان، والبتاني. وعن طريق مدرسة جنديسابور في فارس انتقل التراث العلمي الهندي والتراث اليوناني بعد هجرة عدد من العلماء من أثينا إلى هذه المدرسة. وقد نقل المسلمون إلى عاصمتهم الجديدة عدداً كبيراً من الكتب من جنديسابور، كما لعب علماءها دوراً مهماً بعد انتقالهم إلى بغداد وبخاصة في الطب وفي حركة الترجمة، وقد اشتهر من أطبائها ومترجميها في بغداد جورجيس بن بختشوع وجبرائيل بن بختيشوع، ويوحنا بن ماسويه.

وإلى جانب أن الحضارة العربية - الإسلامية شكلت وريثاً شرعياً للمراكز العلمية السابقة عليها، فإن حاجات التطور الجديدة فرضت على هذه الحضارة إقامة مؤسساتها العلمية الخاصة بها.

إن التطور الذي شهده انتقال مركز الحضارة الإنسانية إلى بغداد عاصمة الإمبراطورية الجديدة قد أدى إلى أن تتحول هذه العاصمة إلى مركز جذب للفلاسفة والعلماء من مترجمين وأطباء وعلماء فلك. ولم تشكل الفروق الدينية أو القومية عاملاً يمنع الاستفادة من كل الخبرات التي كان المسلمون بحاجة إليها. فلقد كان المسلمون بحاجة إلى علم الطب فلم يترددوا في تشجيع حنين بن اسحق على ترجمة كتب غالينوس، وتشجيع أبيه اسحق بن حنين على ترجمة مبادئ اقليدس، والمجسطي لبطليموس. ولم يجدوا حرجاً في تشجيع ثابت بن قرة، الوثني القادم من حران ليترجم كتب الرياضيات. واستدعى المسلمون جبرائيل بن بختيشوع رئيس مدرسة الطب بنيسابور ليصبح طبيباً معروفاً في بغداد وليقوم ببناء بيهارستان بغداد في عصر الرشيد، كما استفادوا من يوحنا بن ماسويه الذي وصل إلى بغداد في أوائل القرن الثالث الميلادي وكان رئيساً لبيت الحكمة الذي أقامه المأمون. وكان ابن نوبخت يترجم عن البهلوية. واسحق بن حنين ووالده حنين بن اسحق يترجمان عن اليونانية.

ويُذكر في النجوم الزاهرة أنه «كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس... الخليل بن أحمد صاحب القروض، (سني)، والسيد بن محمد الحميري الشاعر، (رافضي)، وصالح بن عبد القدوس (ثنوي)، وسيفان بن مجاشع (صُفري)، وشار بن برد (خليع ماض)، وحامد عجرد (زنديق)، وابن رأس الجالوت الشاعر

(يهودي)، وابن نظير النصراني (متكلم)، وعمرو بن أخت المويذ (مجوسي)، وابن سنان الحراني (صابئي)، فتناشد الجماعة أشعاراً وأخباراً^(٢٩).

وهكذا استفادت بغداد من كل هذه الخبرات العلمية وشكلت منطقة استقطاب حضاري. ولم تكن مسألة مصادقة أن يتعامل المسلمون بثقة بالنفس وباحترام شديد مع كل هذه الأجناس الوافدة والأديان المختلفة، من نصارى ويهود ووثنيين. فلقد كان ذلك كله جزءاً من المشروع الحضاري الجديد للحضارة الإسلامية الناشئة التي وجدت في العلم بكل فروعه ضالتها، وتعبيراً عن حاجاتها الجديدة.

وربما يسأل سائل: أين كان الدين ورجاله من كل هذا؟ وما هو موقف فقهاء الإسلام ورجال الدين من العلوم الجديدة «الدخيلة» على علوم المسلمين؟

الحقيقة أن ظهور العلم مشروط بالرحم الحضاري الذي ينشأ فيه، ويتوافر الرعاية اللازمة لنشوء هذا العلم ولتطوره، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن أطراف الموروث الثقافي سترحب بالقادم الجديد وتحتفل به. فالعلم الذي ينشأ في حضارة معينة توفر له شروط التقدم سيجد نفسه في الوقت ذاته في صراع مع أطراف معينة في الموروث الثقافي لتلك الحضارة، وبخاصة الدين. وهذا الأمر لا ينطبق على الحضارة الإسلامية فحسب، بل هو قاعدة عامة. وربما يكون أقرب الأمثلة وأكثرها سطوعاً هو ظاهرة الصراع بين العلم الحديث في أوروبا إبان الثورة الصناعية الكبرى وعلى رأس هذا الصراع الطبقة البرجوازية الجديدة، وبين الموروث الثقافي بأشكاله الأيديولوجية بوجه عام، والدينية بوجه خاص.

إن العلم عندما يتقدم فإنه لابد أن يكسب أرضاً ثابتة على حساب أطراف أخرى في الموروث الثقافي والحضاري للثقافة التي نشأ فيها، وهذا ما حدث في الحضارة الإسلامية دون شك. لكنه لا يعني أن النزعة السلفية الدينية كانت عائقاً لتطور العلم وازدهاره، حتى لو كانت راغبة في ذلك. فالعلم نشأ في الحضارة الإسلامية كحاجة فرضتها الظروف الموضوعية في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولذلك كانت معارضة رجال الدين معارضة محسوبة ودقيقة، ولم تكن تستطيع، ولا ترغب في الدخول في صراع مباشر مع تيار العلم. أضف إلى ذلك أن رجال الدين في الإسلام بوجه عام، وإبان عصر النهضة الإسلامية بوجه خاص، لم تكن لديهم قوة إلزام، أو سلطة يستطيعون بها وقف ظاهرة العلم أو غيرها. فليس في الإسلام مؤسسة دينية ذات تقاليد ومراتب كنسية تقوم بدور الوسيط (Mediator) بين الله والإنسان كما كان الحال في المسيحية مثلاً خلال صراعتها مع العلم في مرحلة الثورة الصناعية في أوروبا. كما أنه لم يكن هناك تحالف جذي بين الطبقة الحاكمة في الدولة الإسلامية و«طبقة» رجال الدين - إذا جاز لنا استعمال هذا التعبير - في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، بل إن التشجيع الذي لقيه العلم من الخلفاء والدوائر الحاكمة كان كافياً لاسكات

(٢٩) جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٢٩.

أصوات المعارضة، باعتبار أن الدولة وليست المؤسسة الدينية هي القوة الرئيسية في اتخاذ القرار. ويقول برنال «إن الأمراء والخلفاء المستنيرين تولوا حماية العلماء من تعصب الدراويش المتزمتين الذين كان منهم من دعا إلى حرق الكتب العلمية...»^(٣٠).

والواقع أن هناك مبالغة كبيرة في تصوير موقف الدين ورجاله من العلوم «الدخيلة» التي ازدهرت في الدولة الإسلامية.

ولنستعرض الآن بعض المواقف المعادية للعلم، ثم نحاول مناقشة مدى جدية هذه المسألة ومدى تأثيرها الواقعي على تطور العلم. إن لفظ العلم لدى الفقهاء المسلمين يعني بوجه عام العلم الديني، فابن تيمية يؤكد على أن «العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يستحق أن يسمى علماً. وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً، وإما ألا يكون علماً وإن سمي به. ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم»^(٣١). والعلوم غير الموروثة عن النبي تؤدي إلى الفساد «فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن السراط المستقيم»^(٣٢). ونرى أن الامام الذهبي يتحسر على اشتغال أحمد بن موفق الورقي في العلوم غير الدينية أو علوم الأوائل فيقول «فيا ليت ترك الاشتغال بعلوم الأوائل فما هي إلا مرض في الدين أو هلاك»^(٣٣). ويحكى لنا ياقوت في معجم الأدباء عن شخصية أبي معشر الفلكي الذي كان معروفاً بعدائه للعلوم والفلسفة، حيث كان تقياً ورعاً إلى أن مرَّ بمكتبة الوزير علي بن يحيى المنجم وهو في طريقه حاجاً إلى مكة فقرأ شيئاً من كتب التنجيم، وكان من نتيجة ذلك أنها كانت المرة الأخيرة التي يحج بها، بل كانت آخر عهده بالإسلام كله^(٣٤).

ويقول ابن الصلاح عن العلوم الفلسفية مقولته المشهورة «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان. وأي فن أخزى من فن يُعَمِّي صاحبه... عن نبوة نبينا محمد...»^(٣٥)، وابن الصلاح لا يكتفي بالهجوم على علوم الفلاسفة والمشتغلين بها بل يحرّض الحكام على اضطهاد الفلاسفة فيقول «فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم. يسر الله ذلك وعجله، ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرّس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها ثم سجنه والزامه منزله. وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله تكذّبه،

(٣٠) برنال، المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٣٢٤ هـ)، ج ١، ص ٢٣٨.

(٣٢) أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، كتابات الموافقات (قازان، ١٩٠٩)، ج ١، ص ٢٦.

(٣٣) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٣٢٦ هـ)، ص ٣٧٥.

(٣٤) ياقوت، معجم الأدباء، طبعة مرجليوت، ج ٥، ص ٤٦٧.

(٣٥) انظر: غولدتسهير، «موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل»، في: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠)، ص ١٦٠ - ١٦١.

والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرساً من العظامم جملة...»^(٣٦).

أما الإمام الصنعاني فيربط بين علوم اليونان وبين البدع، فهو يشكو في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان من أنه «نبي في هذا الزمان من عادى علوم القرآن... وحث على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان»^(٣٧). ويصف ابن المرتضى، الحسن البصري بأنه «كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل»^(٣٨).

والواقع أن الأمثلة التي ذكرناها وكثير غيرها دفعت بعض الباحثين إلى المبالغة في تصوير رد فعل رجال الدين ضد العلوم الجديدة الدخيلة على العلوم الإسلامية، وفي رأينا فإن هذه المبالغة لا تأخذ بالاعتبار ربط هذه الوقائع والروايات المبعثرة المعادية للعلم بظروفها وبدوافع من قالوا بها، وبخاصة دافع الخوف والقلق على الإيمان الديني وبخاصة إيمان العامة، ولو أننا رجعنا إلى موقف بعض كبار الشخصيات الدينية في الإسلام من العلوم لأدركنا مدى المبالغة التي يقع فيها كثير من الباحثين للعلاقة بين الدين والعلم في الحضارة الإسلامية.

إن موقف واحد من أكثر الشخصيات السلفية تشدداً يمكن أن يساعدنا على فهم موقف الفقهاء ورجال الدين من العلم. فالإمام ابن تيمية في نقده للعلوم لم يستطع إنكار فوائد العلوم المختلفة، فهو، وإن هاجم العلوم الفلسفية برمتها وقال إن شرك الفلاسفة أشنع من شرك الجاهليين، فإنه يفرق في الوقت ذاته بين العلوم المختلفة فيستحسن العلوم الطبيعية، ويؤكد أن كلام الفلاسفة في الطبيعيات «غالبه جيد وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية»^(٣٩). أما العلوم الرياضية فإن ابن تيمية يؤكد أهميتها ويعتبرها من العلوم التي تشحذ العقل، وليست من الأشياء المذمومة، بل إنه يعتبرها ضرورية لعلوم الفرائض وقسمة التركة والموارث وغيرها.

ومن هنا فإن دوافع ابن تيمية الحقيقية من مدافعة بعض العلوم الفلسفية ومعاداتها، هي تأثير هذه العلوم على الإيمان الديني، وبخاصة البحث في مسائل ما بعد الطبيعة. أما بحث الطبيعيات والرياضيات والطب وغيرها فإنه من الأمور المحمودة لدى ابن تيمية.

فإذا أخذنا موقف الإمام ابن تيمية من المنطق، نجد أنه قد هاجمه بقوة وعناد، انطلاقاً من كونه علماً لا حاجة لنا به، فلا يستعمله الأطباء والمهندسون ولا اللغويون ولا الفقهاء. لكن ابن تيمية لم يكتف بتحريم المنطق كما فعل ابن الصلاح حين أصدر فتواه الشهيرة بتحريم المنطق حين قال «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما

(٣٦) انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح (القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٤٨ هـ).

(٣٧) الصنعاني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٤٩ هـ)، ص ٧.

(٣٨) ابن المرتضى، النية والأمل: شرح الملل والنحل، كلكتا، ص ٩٦.

(٣٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرد على المنطقيين (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]).

أباحه الشارع...^(٤٠)، أما ابن تيمية فرغم معارضته الشديدة للمنطق فقد درس كتب أرسطو المنطقية بعناية، وكتب رده المفصل في ثلاثة من كتبه على الأقل، وهو أمر أدخل المنطق اليوناني إلى دوائر فقهية، ومدارس دينية لم يكن لها اطلاع على هذا العلم.

إننا سنغامر بالقول بأن النقد الذي وجهه ابن تيمية إلى المنطق الأرسطي وإلى أولئك الذين يعتقدون بإمكانية الوصول إلى الحقيقة بواسطة نتائج ومقدمات منطقية، مثل بحد ذاته خطوة متقدمة وذلك أن تعميم نتائج المنطق الأرسطي على معرفة ظواهر الكون والطبيعة والحياة سيؤدي بالضرورة إلى تقييد مناهج البحث وإلى سيطرة النظرة التي تنكر امكانية الوصول إلى معرفة الواقع دون حاجة إلى المنطق الأرسطي. إن سيادة روح التقديس للمنطق الأرسطي، بل ولعلوم أرسطو كلها، كانت أحد الأسباب الرئيسية لتأخر تعميم نتائج البحث العلمي الجديد الذي أدى بعد انتشاره في أوروبا إبان عصر النهضة إلى ثورة عملاقة في العلم، وإن إعادة النظر في علوم «الأوائل» ومنطقهم كان يمكن أن تؤدي إلى تطور نوعي في المعرفة الانسانية ومناهج البحث لدى العلماء المسلمين، وإن نظرة بسيطة إلى كمية كتب الشروح وشروح الشروح التي قام بها المسلمون على كتب أرسطو وغيره، تعطينا الدليل على نوع من التقديس لعلوم الأوائل والخوف من طرح أفكار جديدة قد تتعارض مع علماء اليونان.

إننا نرى في نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي تكملة للنقد الشديد الذي وجهه بعض العلماء المسلمين للعلوم اليونانية، وما أسميناه بمرحلة الشكوك على علوم الأقدمين سواء انتقادات العلماء الأوائل، أم انتقادات المتأخرين كابن الهيثم لبصريات اليونان، وابن افلح والبتروجي للنظام الشمسي القديم، وابن النفيس وعبد اللطيف البغدادي لطب غالينوس وغيرهم.

إن النقد الذي وجهه ابن تيمية لمنطق أرسطو - رغم عدم نجاحه من الناحية الفنية - كان خطوة إلى الامام في تخفيف روح التقديس للمنطق الأرسطي.

إن هذا القول الذي ندّعيه لا يعني بأي حال من الأحوال أن ابن تيمية كان ينتقد المنطق الأرسطي لأنه يطمح في الوصول إلى معرفة جديدة، أو في وضع مناهج بحث جديدة على انقاض المنهج القديم، فإن نقد ابن تيمية كان يهدف إلى العودة للمصادر الأصلية للإسلام من قرآن وحديث، والعودة للعلوم الشرعية كالفقه والأصول وغيرها. لكن هذه المحاولة الجريئة والصاخبة لابن تيمية وبخاصة في كتبه: كتاب الرد على المنطقيين^(٤١)، كتاب

(٤٠) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح.

(٤١) ابن تيمية، المصدر نفسه.

نقض المنطق^(٤٢) وكتابه العظيم درء تعارض العقل والنقل^(٤٣)، وكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان^(٤٤). وعدم اكتفائه بتحريم المنطق كان بحد ذاته خطوة إيجابية لإزالة روح الرهبة التي عامل بها علماء المسلمين منطق أرسطو وعلوم الأوائل، وكان خطوة إيجابية ساعدت على نشر المنطق الأرسطي نفسه في الدوائر الفقهية غير المطلعة عليه.

فإذا انتقلنا إلى شخصية فقيه آخر كالإمام الغزالي، فإننا سنجد أن موقف الغزالي، وهو الشخصية الدينية التي كان لها أثر كبير في الفكر العربي - الإسلامي، يؤيد صحة ما نذهب إليه في مسألة العلاقة بين الدين والعلم في الحضارة الإسلامية. فالغزالي الذي شنَّ هجومه الشهير على الفلسفة وعلومها في كتابه تهافت الفلاسفة لم يتعامل مع العلوم الفلسفية بنظرة واحدة متساوية، فهو يؤكد في الرسالة اللدنية، وفي المنقذ من الضلال أنه ليس هناك علم مرفوض بذاته، أي باعتباره علماً، وحتى ما يسميه بالعلوم المذمومة، كعلم السحر، فإنه لا يرفضه باعتباره معرفة علمية، بل باعتباره مضرراً بالإنسان^(٤٥). فالمعرفة - مهما اختلفنا في تقويمنا لها - هي نقيض للجهل، والعلوم تنقسم إلى أجزاء عديدة هي العلوم الرياضية، والمنطق، وعلوم الدين وعلوم الطبيعة^(٤٦)، وهو يردّ على أولئك الجهلاء الذين يعتقدون أن العلوم هي العلوم الدينية من فقه وكلام وتفسير فقط^(٤٧).

والغزالي يدافع عن العلوم الرياضية بشدة، فهي علوم «... ليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيًا أو إثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل لمجاهدتها بعد فهمها ومعرفتها»^(٤٨). وهو يحذر من معاداة العلوم الرياضية باسم الدين وبخاصة أولئك الذين يعتقدون «أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم [الرياضيون] فأنكر جميع علومهم وادّعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع. فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع لم يشك في برهانه ولكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً. ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام يُنصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية»^(٤٩).

(٤٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نقض المنطق (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]).

(٤٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨١).

(٤٤) انظر مختصر السيوطي لكتاب: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]).

(٤٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٦٧، ص ٤٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٧) انظر: «الرسالة اللدنية»، في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الجواهر الغوالي من رسائل... الغزالي (القاهرة: محي الدين الكردي، ١٩٣٤)، ص ٢١.

(٤٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال (بيروت: مؤسسة ناصر الثقافية، ١٩٨٠)، ص ٦١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية فإن الغزالي يقسمها إلى علم السماء، علم النجوم، علم الحيوان، علم النبات، علم المعادن، والعلاقة بين هذه الأقسام، وأسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها. ودراسة العلوم الطبيعية هو أمر محمود، لكنه يحذر من مسألة واحدة تتعلق بالإيمان الديني فقط، وهي مشكلة الإيمان بالسببية الطبيعية بمعزل عن كون الله علّة وسبب حدوث الأشياء وتغيرها في الطبيعة.

أما موقفه من المنطق فإنه شبيه بموقفه من العلوم الرياضية، فالمنطق لا يتعلّق بالدين نفيّاً أو إثباتاً، بل هو كما يقول الغزالي النظر في طرق الأدلة القياسية وشروط ومقدمات البرهان وكيفية تركيبها. بل إن الغزالي في مقاصد الفلسفة بحث على تعلّم المنطق فإن «فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة»^(٥٠). ولقد استفاد الغزالي من المنطق في دراسته للفقه وأصوله، واستعان بالأمثلة المنطقية في بحثه للكثير من المسائل الفقهية في كتابه معيار العلم.

إن الموقف من العلوم المختلفة تحدّده في رأي الغزالي مسألتان أساسيتان - كما ذكر ذلك في إحياء علوم الدين - أولاهما: درجة الدقة ووضوح الأدلة في العلم، والثانية: مدى فائدة هذا العلم للإنسان. فإذا قارنّا علم الطب بعلم الرياضيات فإننا سنجد أن الرياضيات أشرف من الطب بالقياس إلى درجة الوضوح والدقة في موضوعها، لكن الطب أكثر شرفاً من الرياضيات إذا أخذنا بالاعتبار تلك المنفعة التي يجنيها الإنسان منه.

إننا نعتقد أن هناك مبالغة شديدة في تصوير موقف الإمام الغزالي من العلوم والفلسفة. فالغزالي رغم هجومه الشديد على الفلسفة وعلومها كان هو نفسه جزءاً من الدائرة الفلسفية لذلك العصر. ولذلك فقد صدق ابن عربي حين قال «لقد دخل شيخنا في بطن الفلسفة ولم يستطع الخروج منها»^(٥١).

فإذا انتقلنا إلى رأي إمام إسلامي آخر هو ابن حزم، رأس المذهب الظاهري في الأندلس، فإن موقفه من العلوم والاشتغال بها يدلّان على ما ذهبنا إليه عن طبيعة العلاقة بين العلوم والدين. فابن حزم ينطلق في تأييده للعلوم من كونها لا تتعارض مع الدين، ومن منطلقه الأيديولوجي الظاهري الذي لا يسمح له بأن يحرم شيئاً لم يحرمه الشارع، ولذلك فإنه يؤكد بشكل حاسم أنه «ليس في الشرائع علّة أصلاً بوجه ما من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم تُرد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه»^(٥٢).

(٥٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية (القاهرة: محي الدين الكردى، ١٣٣١ هـ)، ص ٧.

(٥١) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نقض المنطق (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥١)، ص ٥٦.

(٥٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، التقریب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق احسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩)، ص ١٦٩.

إن العلوم في رأي ابن حزم «تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة وفي كل زمان ومكان . وهي علم شريعة كل أمة . . . وعلم أخبارها وعلم لغتها . . . والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهي علم النجوم ، وعلم العدد والطب وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها»^(٥٣) . وابن حزم يعتبر العلوم حاجة موضوعية لا بد منها فيقول في كتابه مراتب العلوم «إنا وجدنا قوماً من أهل طلب العلم ، أعني الديانة يزرون بسائر العلوم وهذا نقص عظيم شديد لا يتفجع به صاحبه في قسمة الفرائض والموارث وإن يعرف من المطالع ما يعرف من أوقات الصلاة . . . وإن لم يعرف مضار الأكل والشرب أو شك أن يتناول ما يؤذيه ويضر به وذلك محرم وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتداوي . . .»^(٥٤) . فالعلم إذاً على حسب قول الامام ابن حزم حاجة ماسة للجماعة ومن هنا دافع ابن حزم عن العلم وطالب المسلمين بالنظر في العلوم المختلفة بروح التسامح وبتجرد عن الأهواء ودون إطلاق الأحكام المتسرعة فيقول انه رأى «طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبه وقيل تمكن قواه في المعارف . . . يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين انتجه بحث موثوق به ، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة»^(٥٥) .

٤ - العمران وتطور العلوم

لقد حاولنا في الصفحات السابقة أن نربط بين نشوء العلوم وتطورها وبين ذلك التطور الذي شهدته العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي - الإسلامي وبخاصة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين .

لقد نشأت الدولة الاسلامية الجديدة وتطورت في جوانب الحياة كافة ، وكان تطور العلم يسير في خط متصاعد مع كل هذه التطورات الكبيرة في نمط حياة دولة جديدة توسعت أركانها وأصبحت عاصمتها منطقة جذب حضاري لكل العقول القادرة على سد الاحتياجات المتزايدة للدولة في شؤون الإدارة والطب والجغرافيا والفلك والجيش والصناعة والزراعة وغيرها .

لم تعد علوم الخطابة والشعر ، بل لم تعد «العلوم الاسلامية» وحدها كافية لسد حاجات التطورات الجديدة . لم يعد الطب البدائي المتبع في الجزيرة العربية والصالح للحياة البسيطة المتقشفة في الصحراء صالحاً لسكان المدن المختلطة ، والمختلفة في أنماط غذائها وسكنها وأهويتها . ولم يعد التنظيم الاجتماعي القديم ، والنشاط الرعوي والاقتصاد البدائي المعتمد على نظام التبادل والمقايضة قادراً على الاستمرار في دولة مدنية تعتمد على نظام اقتصادي جديد يعتمد على التجارة والتبادل الداخلي والخارجي الواسع . ولم تعد وسائل الزراعة التقليدية وبخاصة نظام الري قادرة على تلبية الاحتياجات المتزايدة للدولة ، أو قادرة على

(٥٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم ، رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق احسان عباس (القاهرة : مكتبة الخانجي ، [١٩٥٥]) ، المجموعة ١ ، ص ٨٧ .

(٥٤) ابن حزم ، مراتب العلوم .

(٥٥) ابن حزم ، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية ، ص ١١٥ - ١١٦ .

مواجهة مشكلة الأراضي الزراعية الواسعة في بلاد السودان وفارس وما تتطلبه هذه المسألة من تكنولوجيا جديدة، ووسائل ريّ متقدمة تتفق مع مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي. ولم يعد التنظيم العسكري القديم والمشوب بالحماس الديني كافياً أو قادراً على الحفاظ على حدود الدولة المترامية الأطراف، وإشاعة الطمأنينة فيها. بل إن ميزانية الدولة قد اتسعت وأصبحت تحتاج إلى نظام حسابي دقيق ومعلومات رياضية جديدة قادرة على ضبط هذه المسألة. وكانت الحاجة ماسة إلى تعديل النظام الضريبي وبخاصة الزراعي مما يستدعي مسح الأراضي الزراعية الخراجية في الشام والعراق وفارس لمعرفة كمية موارد الجباية.

لقد كانت العلوم كلها تلبية للحاجات الجديدة المتزايدة لإمبراطورية مترامية الأطراف. فكان لابد أن تتطور العلوم الرياضية لمعرفة أوقات الصلاة المختلفة في كل الأقاليم ومواعيد الأعياد والصوم، والقبلة وتقسيم الموارث والمعاملات التجارية، والمساحة، فكان تطور علم الفلك يرتبط بتطور علوم البحار والملاحة والزراعة والجغرافيا. ولذلك تم بناء العديد من المراصد الفلكية التي لعبت دوراً كبيراً سواء في الرصد الفلكي أم كمؤسسات تعليمية ضمت دوائر من الفلكيين والرياضيين المعروفين. فلقد تمّ بناء مرصد الشمسية ومرصد دمشق في عصر المأمون. ولعب مرصد مراغة دوراً مهماً في تاريخ الفلك والرياضيات حيث عمل فيه الرياضي المعروف نصير الدين الطوسي ومعه عدد من العلماء والمتعلمين. وأقام أولوغ بيك مرصد سمرقند المعروف. وارتبطت أسماء بعض المراصد بالرياضيين وفلكيين معروفين كمرصد ابن الشاطر، والبتاني والبيروني.

وطور المسلمون الأدوات الفلكية والرياضية كالاسطرلابات لقياس ارتفاع الجبال وانخفاض الوديان ودراسة مواقع النجوم، وذوات الحلق لقياس حركة الأفلاك، وذوات الأوتار لحساب الليل والنهار، وذوات الشعبتين لمعرفة الارتفاعات، وذوات السمات لقياس الزوايا، والرقاصات وغيرها كثير. وأعدّ الرياضيون والفلكيون عدداً كبيراً من الأزياج التي تتكون من قوائم تستخدم لرصد حركة الأفلاك، وكان يستخدمها القائمون على الرصد، والمسافرون على السفن. ولدينا أزياج معروفة ظلت ذات قيمة كبيرة حتى مرحلة الثورة الصناعية في أوروبا منها زيغ ابن يونس الذي كان يسمى الزيغ الحاكمي، وزيغ البتاني وهو من أدق الأزياج وكذلك زيغ الفزاري والخوارزمي وابن الأعلم وابن الشاطر وغيرهم.

وكان للعلوم الرياضية أهميتها الكبيرة في تنظيم جمع الضرائب والغنائم والخراج والفيء والجزية والعشور والزكاة.

ان ابن خلدون يورد قائمة بمقدار أموال الجباية الخراجية في عهد الخليفة المأمون حيث بلغت حوالي ٢٨ مليون درهم من السودان، ٥ ملايين درهم من كور دجلة، ٢٤ مليون خراج الموصل، ٣٤ مليون خراج الجزيرة، ٤ ملايين درهم خراج حلوان^(٥٦).

(٥٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٣ (القاهرة: دار نهضة مصر، [د.ت.])، ج ٢، ص ٥٦٠ - ٥٦٣.

ويذكر ابن خلدون أن ما كان يرد الى بغداد في عهد الرشيد سنوياً يساوي ٧٠١٥ قنطاراً، وهذا يعني - إذا أخذنا بالاعتبار أن القنطار عند ابن خلدون يساوي عشرة آلاف دينار - ان المجموع الاجمالي سيكون أكثر من سبعين مليون دينار. ولدينا قوائم عديدة للأرقام المذهلة التي يذكرها المؤرخون لأموال الخراج، وبخاصة البلاذري في فتوح البلدان^(٥٧)، وابن خرداذبه في المسالك والممالك^(٥٨)، والجهمشيري في الوزراء والكتّاب^(٥٩)، وقدامة في كتاب الخراج^(٦٠)، وابن خلدون في مقدمته.

وإذا كان جمع هذه الأموال يحتاج إلى تطور في الادارة وفي الرياضيات فإنه يحتاج في الوقت ذاته إلى تطور هائل في علم الجغرافيا حتى يمكن للدولة أن تقوم بعملية جمع هذه الأموال من كل أجزاء الامبراطورية. ولذلك فإن لدينا أمثلة كبيرة لارتباط الجغرافيا بهذه الحاجات الاقتصادية المتزايدة، نجدها عند الجيهاني والبلخي والمقدسي والمسعودي وابن الفقيه والهمداني وابن حوقل واليعقوبي وابن خرداذبه وابن فضلان الذين أسهبوا في دراسة أحوال البلاد والعباد كما أسلفنا وأوضحوا مسالك الامبراطورية وممالكها، وطبيعة أرضها، وأنواع خراجاتها وطبيعة اقتصادها. وساعد تطور الدولة ونظامها الاقتصادي واتساعها على تطور العلوم الحربية. ولدينا الآن أكثر من خمسين ألف مخطوط عسكري، منها ما يتعلق بالإدارة العسكرية أو بفنون الحرب أو بتطوير تكنولوجيا الحرب. وينقل الغزوي في مطالع البدور على لسان الفضل بن الربيع أنه لما ولي محمد الأمين الخلافة في سنة ١٩٣ هـ، أمرني أن أحصي ما في الخزان من الكسوة والفرش والأنية والآلة... وأما الآلة فعشرة آلاف سيف محلاة بالذهب وخمسون ألفاً للشاكرية والغلمان، ومائة وخمسون ألف رمح، ومائة ألف قوس، وألف درع عامة... ومائة وخمسون ألف ترس، وأربعة آلاف مسرج محلاة خاصة، وثلاثون ألف سرج عامة^(٦١). ويذكر الطبري في تاريخ الأمم أن الرشيد خرج على رأس مائة وخمسة وثلاثين ألف مقاتل ماعدا الاتباع والمتطوعة واستولى على هرقل وأرغم نفقور [ملك الروم] على دفع جزية قدرها عشرون ألف قطعة من العملة الذهبية^(٦٢). وسار تطور العلوم الهندسية وعلم الحيل في خط متواز مع تطور العلوم الأخرى. ولم تكن هذه العلوم مجرد علوم نظرية، بل إنها لعبت دورها المهم في حياة الجماعة الإسلامية. فالفيلسوف العامري يؤكد لنا

(٥٧) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (ليدن: بريل، ١٨٦٦)، ج ٢، ص ٣٣٢-٣٥٨.

(٥٨) عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبه، المسالك والممالك، تحقيق دي غوية، المكتبة الجغرافية العربية، ٦ (ليدن: بريل، ١٨٨٩)، ص ٧، ١٤، ١٥، ٥٩ و ٩٥.

(٥٩) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهمشيري، الوزراء والكتّاب، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون] (القاهرة: مطبعة البابي، ١٩٣٨)، ص ٢٥٤.

(٦٠) قدامة، الخراج وصناعة الكتابة (ليدن: بريل، ١٨٨٩)، ص ٢٤٠-٢٤٦.

(٦١) علاء الدين علي بن عبد الله الغزولي، مطالع البدور في منازل السرور، انظر: نعمان ثابت، العسكرية في عصر العباسيين (بغداد: مديرية المطابع العسكرية، ١٩٨٧).

(٦٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ١٠ ج، سلسلة ذخائر العرب، ٣٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠-١٩٦٨)، ج ٨، ص ٣٢٠.

أهمية الهندسة وارتباطها بتطور المجتمع بالقول «انه لولاها [الهندسة] لما قدر الحساب على استخراج الجذور الصم، ولما قدر المساح على معرفة أشكال العقارات، ولما وصلت العقول إلى التحقيق لمبلغ الأبحر في أطوالها وعروضها، ومبلغ الجبال في أعمدتها وارتفاعها. هذا - أيدك الله - مع ما ينتفع به الخذاق من البنائين والتجارين والنقاشين والصواغين، وما يتوصل بها إلى اتخاذ الآلات الرصدية»^(٦٣). وكذلك الحال بالنسبة إلى علم آخر هو علم الحيل، فعن طريقه يمكننا «استنباط المياه المستكنة في بطون الأرض وإساحتها على وجهها، وهي إما بالدواليب وإما بالفوارات، وبها يتقوى على حمل الأشياء الثقيلة بمعونة القوى الضعيفة، وبها يستعان على اتخاذ القناطر على الأودية القعرة، وعقد الجسور العجيبة في الأنهار العميقة وغيرها مما يطول شرحه»^(٦٤).

والواقع أن تطور علم الحيل أو الميكانيكا، هو دليل على التطبيقات الواسعة للعلم العربي - الإسلامي على الواقع. فنجد أن الخوارزمي في مفاتيح العلوم^(٦٥) يقسم هذا العلم إلى قسمين رئيسيين: الأول، علم جرّ الأثقال بالقوة اليسيرة وآلاته. والثاني، في آلات الحركات وصناعة الأواني العجيبة. ولدينا كتب مهمة في هذا الحقل أهمها كتاب بني موسى الموسوم حيل بني موسى، وكتاب الجزري في الحيل. وهو كتاب مهم نلمح تأثيره الواضح على العلماء العرب، ولدينا كتاب مهم كتبه تقي الدين محمد بن معروف بعنوان كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية^(٦٦)، وواضح أنه استلهم في كتابه (القرن ١٦ ميلادي) تاريخ الهندسة العربية منذ بني موسى وحتى عصره. وهو يستعرض في هذا الكتاب عدداً من الآلات الهندسية واستخداماتها، مثل الساعات المائية والرملية، والرافعات التي تعمل بالدواليب المستننة، والتي تعمل بالبكرات والجبال، وآلات رفع الماء، والحركات الهندسية التلقائية. وفي هذا الكتاب أول وصف لفوهة البخار والعنفة البخارية، ولهذا الوصف أهمية كبيرة في تاريخ الهندسة الميكانيكية وذلك أن أول وصف لعنفة بخارية أورده برانكا Branca عام ١٦٢٩، ولكن الآلة التي وصفها برانكا كانت غير قابلة للتطبيق العملي. ثم جاء ويلكنز Wilkins عام ١٦٤٨ ووصف أول آلة لتدوير السيخ بواسطة العنفة البخارية، ومعنى هذا أن تقي الدين قد وصف بصورة واضحة، وقبل مائة عام من غيره، العنفة البخارية لتدوير السيخ، تلك الآلة التي كان مؤرخو التكنولوجيا يظنون أن ويلكنز هو أول من وصفها^(٦٧).

إن تقسيم العلوم عند العلماء المسلمين ليُدلّ على مدى التطور الذي شهدته العلوم العملية وبخاصة الهندسة ودورها في التطور الفعلي للحياة الإسلامية، كما أن المنجزات العلمية الهندسية في مجال البناء والتصميم الهندسي وإقامة السدود وتطوير قنوات وأنباط المياه،

(٦٣) الجرابي الحسن العامري، الاعلام بمناقب الاسلام، تحقيق أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٨٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٦٥) أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي، مفاتيح العلوم (بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٨).

(٦٦) أحمد يوسف الحسن، تقي الدين والهندسة الميكانيكية العربية: مع كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية من القرن السادس عشر (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العربي، ١٩٧٦).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.

والحياكة والنسيج وصناعة الورق وتكنولوجيا الحرب، تعطي الأمثلة الدامغة على الدور المهم الذي لعبه العلم وتطور تطبيقاته في الحضارة الإسلامية.

إن تقسيم العلوم الهندسية عند المسلمين ليعطي دلالة على مدى تطور هذا العلم لدى العرب - المسلمين، فهذا العلم يشمل علم عقود الأبنية، علم المناظر، علم المرايا المحرقة، علم مراكز الأثقال، علم المساحة، علم أنباط المياه، علم جر الأثقال، علم الآلات الحربية، علم الملاحة، علم البنكومات أو الساعات، علم الأوزان، علم الآلات الروحانية.

ولا يتسع المجال هنا للحديث عن المنجزات العلمية الأخرى التي تطورت وتعمقت مع تطور وتعقد الحضارة العربية - الإسلامية في مجالات الكيمياء والطب والصيدلة والتكنولوجيا العسكرية وصناعة النسيج والورق والتاريخ الطبيعي، فلقد ظهرت الكتب الموسوعية والقواميس وكتب الحدود والتعريفات وتصنيفات العلوم وكتب الجغرافيا والطب والعمارة والنحت والطبخ والكيمياء والهندسة والموسيقى والفنون، وتطور مع هذا كله نظام الإدارة والقضاء والحسبة والبريد وكان هذا التطور مرتبطاً أشد الارتباط بطبيعة التحولات الحضارية للجماعة الإسلامية.

لقد تنبه عدد من المفكرين المسلمين لمسألة ارتباط تطور العلم بتطور الحضارة، وذلك الرباط الذي لا فكاك منه بين تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية للجماعة الإسلامية بتطورات العلوم وتطبيقاتها. فالفيلسوف العامري يؤكد على ارتباط نشوء العلوم وتطورها بحاجات المجتمع الإنساني فيقول «وأما بابل فمنه ابتداء علم النجوم... وسببه أنهم كانوا مقبلين على صناعتي الفلاحة والملاحة ولن يستغنى فيهما عن أحكام النجوم. وأما مصر فمنه ابتداء علم الهندسة وسببه أن ماء النيل كان يكسح مزارعهم في كل سنة فيحتاجون إلى المساحة في قسمتها. وأما الشام فمنه ابتداء علم الطبائع وسببه أن الوباء في نواحيه كان يكثر ويعم فيضطرون إلى الاستعانة بالقوى الطبيعية...»^(٦٨).

ويربط العامري بين العلم وتطبيقاته في الحضارة الإنسانية، ويؤكد أن العلم يرتبط بالضرورة بنتائجه التطبيقية «ولو جعل الله الجيلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية إما فضلاً زائداً وإما تبعاً عارضاً، ولو أنها كانت كذلك لما كان عدمها ليخل في عمارة البلاد وسياسة العباد»^(٦٩).

أما ابن خلدون فقد ربط هو الآخر بين نشأة العلوم بوجه عام، والعلم الإسلامي بوجه خاص وبين تقدم الحضارة وتطورها. فهو يكتب في فصل بعنوان «في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها» يقول «السبب في ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد للعمرة... والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صيغة ذلك وترسخ في الأجيال... وهذا، كالحال في الأندلس لهذا العهد... وما ذاك إلا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيها برسوخ

(٦٨) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، الأمد على الأبد، مخطوط، مكتبة السليمانية، تحت رقم:

٢/١٧٩.

(٦٩) العامري، الاعلام بمناب الاسلام، ص ٧٨ - ٧٩.

الدولة الأموية وما قبلها من دولة القوط وما بعدها من دولة الطوائف، وهلمّ جرا، فبلغت الحضارة فيها مبلغاً لم تبلغه في قطر، إلا ما ينقل عن العراق والشام ومصر أيضاً. . .»^(٧٠). ويكتب في فصل آخر بعنوان «أن العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة». يقول ابن خلدون «اعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرائها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة كيف زحرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربّوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص عمرائها وابدع سكانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم. . .»^(٧١).

(٧٠) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٩٣٨ - ٩٣٩.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٢٤ - ١٠٢٥.

الفصل الثامن

حوّل مفاهيم العلم في العقلية العربية

د. ابراهيم بدران(*)

أولاً: مدخل

في اعتقادنا أن الحديث عن العلم في الثقافة العربية، وفي التراث العربي، وبالتالي في العقلية العربية مسألة ذات إشكالية خاصة متشابكة الجذور والعلاقات. تتداخل فيها اللغة مع الدين مع الفكر مع التجربة مع التاريخ مع التعليم مع الايديولوجية ومع السياسة إلى الدرجة التي تفقد فيها هذه الموضوعات حدودها، وبالتالي يصبح البحث فيها بحثاً في تركيبة معقدة مترامية الأطراف والأعماق، ومع هذا فإن الأهمية العملية للموضوع من وجهة نظر اجتماعية اقتصادية، إضافة إلى الجانب الأكاديمي، تجعل من هذا البحث ضرورة قصوى، بخاصة وأن المجتمع الانساني المعاصر بشكل عام، والمجتمع العربي جزء منه، قد وصل إلى اقتناع يكاد يكون مطلقاً، في جانبه النظري على الأقل، بأن العلم هو واحدة من أهم الميكانيكيات للتقدم الحضاري الشامل إن لم يكن أهمها على الإطلاق. غير أن طبيعة التقدم الحضاري، وانقسام العالم إلى مناطق أو مجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة، وكون عملية التقدم لكل مجتمع على حدة تنبع من تاريخيته الخاصة بالدرجة الأولى، وبدرجة ثانية من التاريخية العامة للمجتمع البشري، وكون الاتجاه نحو التقدم في مجتمع أو مجموعة من المجتمعات لا يعني بالضرورة الاتجاه نحو التقدم في كل المجتمعات، بل قد يدفع مجتمعات أخرى باتجاه التخلف، وهو الأمر الذي عانت منه شعوب العالم الثالث بدرجات متفاوتة منذ القرن الخامس عشر وحتى الآن، (بالنسبة للاستعمار الاوروبي)، وكون «العلم» المجرد كمادة معرفية قائمة بذاتها قد أصبحت متاحة بدرجات كبيرة للإنسان الفرد وللمجتمعات وللمؤسسات منذ سنوات طويلة وبشكل متعاظم ومتسارع، وأكبر مما يقدر العديد من

(*) وكيل وزارة الطاقة والثروة المعدنية - الأردن.

المجتمعات على استيعابه مع كل سنة تمر، منذ اختراع الطباعة واختراع الراديو حتى الآن ومنذ اختراع التلفزيون حتى الآن، ومنذ اختراع الحاسوب حتى الآن، ومنذ اختراع الماكينة الحرارية حتى الآن، ومنذ تأسيس الجامعات الحديثة حتى الآن^(١)، ومنذ انتشار أفكار وآراء ونظريات كوبرنيكس ونيوتن وليبنز وفرادي وماركس واينشتاين حتى الآن كون كل ذلك قائماً، ومع هذا فلا يزال التخلف تحلفاً، وأحياناً مع الايغال فيه بالنسبة لبعض المجتمعات، والتقدم تقدماً مع الامعان فيه بالنسبة لمجتمعات أخرى إلى درجة أنه أصبح هناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن الهوة الحقيقية كما هي ممثلة بقدرة الانسان على البقاء والتقدم من خلال الاعتماد على قدرته الابداعية الذاتية واستطاعته الخلق والابتكار بالمفهوم الاقتصادي الاجتماعي والثقافي والروحي، هذه الهوة بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة هناك شبه اتفاق على أنها في حالة اتساع وتزايد وليس التناقص؛ كل ذلك يعني فيما يعني أن ميكانيكيات التقدم ومن ضمنها «العلم» لاتزال غير عاملة وغير فاعلة في مجتمعات الدول النامية ومنها المجتمع العربي. ولا تزال هذه الميكانيكيات غير قادرة على إحداث التغيير وتطوير الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة أخرى، بعبارة أخرى: أنه بالرغم من الانقلاب الفكري والعلمي والفلسفي الذي أحدثته النهضة الأوروبية، وبالرغم من الانقلاب الاقتصادي الاجتماعي الذي أحدثته الثورة الصناعية الأوروبية، وبالرغم من الانقلاب المعلوماتي الذي أحدثته الثورة التكنولوجية، وبالرغم من الانقلاب المعرفي الذي أحدثته ثورة الاتصالات الأخيرة، وبالرغم من الخلفية الحضارية للأمة، بالرغم من كل ذلك فالمجتمع العربي، كغيره من مجتمعات الدول النامية، لم يحقق الانطلاقة الحضارية المنتظرة. هذا؛ مع العلم بأن بدايات المجتمع العربي مع العلم هي أقدم بطبيعة الحال من بدايات المجتمع الأوروبي، وأسبق ببضعة قرون.

إن مؤدّى ذلك كله أن موضوع العلم «كمادة معرفية» قائمة بذاتها ومحفوظة في الكتب أو العقول على السواء، متداولة في المؤسسات وبين الأفراد، قد تعجز في حالات معينة عن أداء وظيفتها الاجتماعية وتفشل في تحقيق دورها التاريخي. الأمر الذي يجعل الدراسة والتحليل والمراجعة ضرورة عملية على درجة قصوى من الأهمية ناهيك عن ضرورتها «العلمية» المعروفة. ونحن إذا استعرضنا المحاولات العربية المختلفة للتحديث ابتداء من برامج محمد علي ومشروعاته في مصر، وانتهاء بمحاولات العقدين الماضيين، ورصدنا الجهود التي بذلت في التعليم والتأهيل والتكوين، نلاحظ أن هذه الجهود وما استثمر فيها من أموال ووقت وامكانيات وما رافقها من علم وتعليم وتعلّم ومدارس وجامعات ومؤسسات، كل ذلك لم يستطع أن يحقق النقلة النوعية المنتظرة. هذا على الرغم من أن مجتمعات قريبة الشبه أو بعيدة الشبه بالمجتمع العربي استطاعت خلال فترات زمنية قصيرة تقاس بالعقود وليس بالقرون، وكانت تواجه حالات من التخلف أشد مما واجهته الأقطار العربية، استطاعت ومن خلال

(١) انظر على سبيل المثال: إلفين توفلر، صدمة المستقبل، وديريك دي سولا برايس، العلم الكبير والعلم الصغير.

استثمارها للعلم كميكانكية فاعلة في التقدم أن تحقق ثورتها الصناعية الأولى وتنتقل إلى مرتبة جديدة^(٣)، بل على العكس من كل ذلك؛ أخذت بطالة المتعلمين وبطالة خريجي الجامعات والتي هي في جوهرها نوع من «بطالة العلم في المجتمع» تنتشر في أقطار الوطن العربي في السنوات القليلة الماضية إلى درجة خطرة تنذر بالتفاقم وتدعو إلى اجراءات وتدخلات من أجهزة الدولة^(٤)، هذا في الوقت ذاته الذي تفاقمت فيه اعتمادية الأقطار العربية على الخبرة الأجنبية في المجالات العلمية المتخصصة بدرجة لا يحسن تجاهلها.

وهكذا فإن الوطن العربي يمر في حالة غريبة من التناقض، ففي الوقت الذي يتزايد فيه عدد الجامعات، وتزايد اعداد الخريجين الجامعيين على شتى المستويات، وتتكاثر مؤسسات البحث العلمي، ويتكاثر استجلاب الأجهزة والمعدات العلمية والتكنولوجية المتقدمة من شتى بقاع العالم، ويتسع انفتاح الوطن العربي واتصاله الفكري والثقافي والعلمي والفني والاقتصادي، وفي الوقت الذي تتضخم فيه مظاهر التمدن والتحضر، وتنمو البنية التحتية بشكل متسارع للغاية، وفي الوقت الذي تدفقت فيه الثروة النفطية وغيرها من ثروات المواد الخام والتي بلغ مجموع عائداتها خلال الخمس عشرة سنة الماضية فقط ما يقرب من ١٥٠٠ مليار دولار، وفي الوقت الذي تتزايد فيه أعداد الكتب المنشورة والمجلات والجرائد والاذاعات والاتصالات عبر الفضاء، في الوقت نفسه نلاحظ أن جوهر التقدم للأمة هو في تراجع. فالإنتاج العلمي لا يزال ضئيلاً، والانفتاح تحول إلى انكشاف، وتراجع دور الفكر ودور الثقافة، وتراجع دور العقل ودور العلم في مواجهة تحديات الحياة. وأصبحت الاعتمادية في الفكر وفي العلم وفي الثقافة وفي الاقتصاد وفي التكنولوجيا وفي الغذاء وفي الأمن، أصبحت هي السمة البارزة للمجتمع العربي وللمؤسسة العربية وللدولة العربية، وهي اعتمادية متفاقمة وتتوافر عليها الاحصاءات الكمية والنوعية بشكل لا يحتاج إلى تأكيد.

كل ذلك يعيدنا الى النقطة المركزية وهي :

«أين يذهب العلم في العقل العربي؟ وماذا يقع لهذا العلم في جسم المجتمع العربي بأفراده ومؤسساته وجماعته وأقطاره؟».

مع بدء الثورة العلمية المعاصرة في أوروبا بدأت ثورة في العقل البشري متزامنة وموازية. ومع ازدهار العلم وترسخ مسيرته المعاصرة ازدهرت إلى جانبه الفلسفة، وازدهرت الفنون والآداب، وارتقت العقلية الاجتماعية هناك. وأخذ الفكر في النضج والمجتمع كله في التحرك باتجاه العلم والعقل. وفي المنطقة العربية نكاد نلاحظ عكس ذلك تماماً، المتعلمون يتزايدون ومظاهر المعاصرة والتحديث يزداد انتشارها في البقاع العربية، ومع ذلك يتراجع الفكر

(٢) غني عن التنويه بأننا لا نحمل «العلم» كل اشكاليات التقدم ولا نجعله السبب الوحيد لنجاح المشروع الحضاري أو فشله، ولا نجرده بطبيعة الحال عن بيئته الاقتصادية - الاجتماعية أو عن التركيبة السياسية بالمفهوم التاريخي. ولكن الهدف هنا هو التركيز على هذا الجانب دون تجاهل الجوانب الأخرى.

(٣) ويقدر عدد العاطلين عن العمل من خريجي الجامعات في الأردن بـ ٢٥ ألفاً وفي مصر ٩٥٠ ألفاً.

وتراجع الفلسفة وتدهور الثقافة وتضمحل الفنون والآداب إلى درجة ملفتة للنظر^(٤). وقبل أن يكون في المنطقة العربية جامعات تدرس العلم والفلسفة والأدب، كان هناك فلاسفة وعلماء وأدباء «بمقياس نسبي» أوضح رؤية وأغزر إنتاجاً وأكثر تأثيراً وأخصب إبداعاً. أما الحقبة المعاصرة فهي مختلفة ومتناقضة جداً، بل يكاد يلحظ الدارس للمنطقة العربية فروقاً في النوعية وتدهوراً واضحاً في المستوى والإنتاج العقلي من عقد إلى عقد، بالرغم من أن مثل هذه الفروق لا تدرك عادة إلا على مدى فترات طويلة، ويكاد يجمع العديد من الباحثين على أن حقبة الخمسينات والستينات في المنطقة العربية كانت أكثر خصباً وأعلى وعياً وأكثر ديناميكية وأعمق رؤية من حقبة السبعينات والثمانينات. كل ذلك يشير إلى أن شيئاً ما يعمل على فصم نظام العلم عن نظام المجتمع بالرغم من وجود النظامين في حالة تداخل ظاهري، وهذا التداخل يتطلب من الدراسة والتحليل الشيء الكثير للتعرف على أعماقه وعلى فاعلية هذه الأعماق وعلى المدى الذي وصلت فيه «العمق الحرج»، والذي بدون الوصول إليه، أي العمق الحرج، يبقى النظامان غير قادرين على إحداث التخلية الجديدة ونعني بها العلمية الاجتماعية الخاصة المتنامية.

ثانياً: في المفاهيم الأساسية

يبقى العلم واحدة من المسائل الأكثر «استعصاء» على التعريف المختصر والمباشر. وبالتالي يندر أن نجد له تعريفاً جامعاً ومانعاً، ذلك لأن العلم بالدرجة الأولى هو جزء من التاريخ العام والخاص وواحد من حيثياته وأداة من أدوات صنعه، وهو بذلك ينطبق عليه ما ينطبق على التاريخ من قواعد وأحكام، وفي النهاية يخضع للتغيير والتبديل والتطوير، ويتحرك باتجاه التقدم والارتقاء للوصول إلى الغاية النهائية المثالية أو النظرية للعلم ألا وهي:

«الوقوف الكمي والتنوعي على حقيقة العلاقات بين مكونات الوجود بعيداً عن كل لبس أو زيف أو خطل».

ومثل هذه الغاية تتطلب بطبيعة الحال:

«أن يكون العلم نظاماً ديناميكياً من المعارف تتغير وسائله وأدواته وتتطور مفاهيمه وقواعده وقوانينه مع التطور والارتقاء الذي يجتازه الإنسان وتجتازه المجموعة البشرية وتصل إليه الحضارة الإنسانية».

وبذلك يكون العلم:

«واحداً من أهم ميكانيكيات الجدل في التقدم الإنساني وفي صنع التاريخ بسبب التأثير والتوليد والتخليق والتركيب والنفي والتضاد التي يحدثها في الإنسان والمجتمع».

(٤) زاد عدد الجامعات في البلاد العربية عن ١٠٠ جامعة، وعدد مراكز البحوث إلى أكثر من ٥٠٠ مركز، وعدد حاملي الشهادات العليا دكتوراه إلى ١٠٠ ألف... الخ. انظر على سبيل المثال كتابات: محمد عابد الجابري، زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، قسطنطين زريق، حسن حنفي، غالي شكري، جورج قرم، سمير أمين، طيب تيزيني، أمين جلال، إبراهيم بدران، انطوان زحلان، اسامة الخولي، وعبدالله العروي... الخ.

وهو في الوقت الذي :

«يتطلب القدرة العقلية الإبداعية للإنسان لصياغته واكتشافه وتركيب علاقاته وقوانينه بصورة مقروءة ومقبولة ومفهومة للعقل الانساني» (على بدهة ذلك)^(٥).

فإنه لا يستطيع أن يكتسب ديناميكيته وقوته الدافعة المحركة لجدلية التقدم.

«والأ إذا تغلغل في التركيبة الاجتماعية وتفاعل معها لتكون قادرة على التجاوب والابداع، وبالتالي قادرة على التناغم والتواءم مع نظام العلاقات التي ينتظمها».

وبهذا المفهوم يخرج العلم عن كونه «معلومة» أو «خبراً» أو «نشاطاً نخبويّاً محدوداً» ويتحول إلى ظاهرة أو مؤسسة أو مدرسة لها بعدها الاجتماعي ولها وظيفتها التاريخية.

وإذا استعدنا هنا مقولة برنال في مؤلفه الشهير العلم في التاريخ :

«لقد كان انتشار الأفكار العلمية عاملاً حاسماً في إعادة تشكيل نسق الفكر الانساني»^(٦) نستطيع أن نتعرف على العلاقة الوثيقة بين العلم والمجتمع الانساني أو بين العلم والمجتمع الذي يؤثر ويتأثر به؛ ومن هنا يأخذ العلم أبعاداً خاصة وينشئ في الوقت نفسه إشكاليات جديدة مثل الاستخدام الصحيح للعلم مروراً بفكرة العلم للعلم والعلاقة بين العلم والحكومة والعلم والثقافة وحرية العلم وأخلاقياته، وغير ذلك مما لا يمكن حصره من اشكاليات.

ومن هنا أيضاً ندرك تعقيد العلاقة بين المجتمع وبين العلم، وندرك أهمية جميع الخصائص الاجتماعية والثقافية والفلسفية والفكرية والاقتصادية والسياسية في تطوير نظام علم خاص بالمجتمع أو في تطوير مجتمع قادر على التعامل مع العلم كمؤسسة نظامية متغيرة ومتطورة، وهذه المقولة تثير قضيتين أساسيتين :

القضية الأولى تتعلق بالتاريخ ونعني بها تاريخية العلم.

القضية الثانية تتعلق بالخصوصية المجتمعية أو ما نسميه العلمية الخاصة.

ثالثاً: تاريخية العلم

لأن العلم في أحد جوانبه هو تعبير العقل البشري عن العلاقات الموضوعية التي تحكم مكونات الوجود، فإن هذا التعبير يصبح بالضرورة جزءاً من تاريخ الجنس البشري مؤثراً ومتأثراً بوسائله ومفاهيمه وأفكاره وفلسفته ومعتقداته، وبالتالي متغيراً، بمفهوم جدلي، من

(٥) واضح أن هذه البديهية تشير إلى أن «العلم» ليس هو جوهر الحقيقة الطبيعية ذاتها، قائمة بذاتها في التجريد وسابحة في الفضاء الكوني منفصلة ومستقلة عن رؤية الإنسان وقدرته العقلية ووسائله القياسية والحسية والتجريبية. وإنما هو «العلاقات» و«الصيغ» و«المعادلات» والتشكيلات التي ينشئها العقل الانساني لتناول هذه الحقيقة والتعامل معها من تفسير وتعليل واستثمار.

(٦) ج. برنال، العلم في التاريخ (لندن: دار بليكان، [د.ت.])، ج ١: ظهور العلم.

متغيرات التاريخ . وهذا يعني أن التحليل العلمي للعلم يجب أن يكون تحليلاً تاريخياً . ومن هنا فإن سحب المفاهيم العامة والثابتة في الزمان والمكان على العلم كظاهرة انسانية يصبح مدعاة لتجميد مفاهيم العلم سواء تجميداً مكانياً لتقتصر على مجموعة من الناس أو مجتمع معين ، أو تجميداً زمانياً لتقتصر على حقبة زمنية معينة ، إن ما يترتب على كلا الأمرين من خطورة لا يحتاج إلى تبيان . فالتجميد المكاني يعني الدعوة إلى ابطال قدرة المجتمعات الأخرى على انشاء نظام علمها الخاص بها (وإن كان هذا لا يعني بالضرورة مخالفة الأنظمة العلمية الاجتماعية الأخرى أو التعارض معها) . والتجميد الزماني يعني التعلق بحقبة تاريخية معينة وافترض أن نظام العلم آنذاك هو النظام العلمي الاجتماعي الذي يجب الوقوف عنده أو الاقتداء به أو الاكتفاء به أو غير ذلك من قياسات .

والوطن العربي يعيش هذه الحالة بشكل ملفت للنظر بكل ما في هذه الحالة من تناقضات غير ايجابية وغير بناءة^(٧) .

لقد أدى عدم ادراك الطبيعة التاريخية «لنظام العلم» وتمثلها إلى أن تحول العلم في العقلية العربية إلى مادة اخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها بلا زمان وبلا مكان وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية ، سواء كان ذلك في العلوم الانسانية أو في العلوم الطبيعية . وبذلك لم يرافق «الفيض الاخباري» أو «المعلوماتي» الذي تبثه المؤسسة الاعلامية العربية أي تغيير أو تطوير أو تحديث للمحاكمة العقلية الكامنة وراء «العلم» الذي يبث أو يعطي أو يذاع ، وأصبح من السهل على العقل العربي المعاصر أن يقفز في موقفه «العلمي» من الحقبة الاغريقية إلى الحقبة الاسلامية إلى حقبة النهضة الاوروبية إلى الحقبة المعاصرة ، ثم يعود إلى أي منها خلال الاطروحة نفسها دون أن يرى الفروقات الضخمة التي تكتنف هذه القفزات ، ودون أن يتبين ما يتطلب ذلك من نفي وتقادم وإلغاء . وهو في كل مرة يواجه فيها تحدياً معاصراً في العلم الطبيعي أو الفلسفة أو الثقافة أو الفن أو السياسة أو التاريخ ، نراه يستخدم كل أدوات العلمية المعاصرة للعودة إلى حقبة التاريخ العربي القديم ، يشير إلى علمائها ، ويطمئن إلى مفكرها ويكاد يقارن العصر القديم بالعصر الحديث عالماً بعالم ، ونظرية بنظرية . صحيح ان هناك أسباباً أخرى نفسية - اجتماعية ونفسية - سياسية وراء هذا القفز وتلك المقارنات ، ولكن من أهم هذه الأسباب أو من أهم الأسباب التي تجعل مثل هذه القفزات والمقارنات مستساغة ومقبولة للعقل العربي المعاصر والانسان المعاصر هو كون «العلم» مجرداً من تاريخه ومن تاريخانيته .

ولذلك أصبحت السمة الغالبة على متعلمينا وعلمائنا المعاصرين أنهم يحملون «علوم القرن العشرين بمنطق القرن الثامن والتاسع والعاشر» . ولأن الثقافة العربية لم تتغير جذرياً خلال حقبة هائلة الطول تبتدىء بالعصر الجاهلي ، وتتعمق وتتوسع خلال العصر الراشدي فالأموي

(٧) لا يزال الكثير من «العلماء» العرب المعاصرين يبذلون جهوداً قصوى لتبيان أن الكثير من العلماء العرب المسلمين السابقين هم «علماء» معاصرون بالفكر والمنهج . . . الخ .

فالعباسي الأول، ثم تعود فتضيق خلال العصر العباسي الثاني، ثم تكاد تختنق خلال القرون الستة التي تلت ذلك العصر، ثم تنفرج بالتدريج حتى تصل إلى ما وصلت إليه الآن، لذلك نجد العقل العربي يعيش في «علمه» مع امرئ القيس والنابغة الذبياني وعنزة وطرفة وزهير بن أبي سلمى وليبد وابن عباس وعلي بن أبي طالب وسيبويه والخليل بن أحمد، ومع الكندي والفارابي وابن الهيثم وابن سينا والصوفي وابن النفيس والبيروني والخوارزمي وابن البيطار وابن رشد والغزالي وابن خلدون، ثم ينتقل إلى رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومن تبعهم^(٨).

وهو- أي العقل العربي - في كل مرحلة من مراحل نموه ونضجه يتكىء على هذه القاعدة الثقافية سواء كان طبيباً أو رياضياً أو اجتماعياً أو مؤرخاً، وقد أدى هذا الموضوع وبحكم التأثير المتبادل أن أخذ علماء الحقبة المعاصرة بإعادة العمل في المادة العلمية القديمة والمادة الثقافية القديمة لإحيائها وإعطائها ثوباً معاصراً، ثوباً من المعاصرة وثوباً من «العلمية». وأخذت أدوات العلم المعاصر ومنجزاته التكنولوجية المتقدمة تُستخدم على أوسع نطاق لتحقيق هذه الغاية، أي عصنة الماضي. وبطبيعة الحال فإن جوهر العمل على هذه المواد لم يكن نقدياً ولكنه كان تبريراً وتعليلاً. وتغص المجلات والكتب وبرامج الاذاعة والتلفزيون بالثلاث بل والآلاف من العلماء المعاصرين الذين يساهمون بدورهم في تسخير علمهم لصالح الحقبة الماضية ولصالح «العلم الماضي» والثقافة الماضية. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك انشاء مؤسسات علمية ترصد لها الأموال لإحياء العلوم القديمة كالطب الاسلامي على سبيل المثال. وهكذا فإن:

«غياب تاريخية العلم في العقلية العربية قد دفعت العقل العربي المعاصر بعيداً إلى الوراء في أعماق التاريخ، وتحول دوره من صانع للمستقبل من خلال تطوير نظام العلم العربي المعاصر إلى مرمم للماضي ومزخرف له».

وفي اعتقادنا أن هناك ارتباطاً وخلطاً واضحاً في العقلية العربية بين تاريخ العلم وتاريخية العلم، فالاهتمام بالتاريخ لتطور العلم والمنجزات الإنسانية في هذا المضمار والإشارة إلى أعمال البارزين من العلماء في اطار مرحلتهم التاريخية أمر لا يحتاج إلى تنويه، سواء من حيث فائدته أو من حيث أهميته أو حتى من حيث علميته كمدخل من مداخل فهم تطور الحضارة العربية خاصة والانسانية عامة. أما أن يتحول الاهتمام بتاريخ العلم إلى اغفال لتاريخية العلم وبالتالي الدعوة إلى رسم النموذج العلمي الحديث على غرار النموذج العلمي القديم، أو الرضا بالانجاز العلمي القديم وكأنه إنجاز علمي معاصر يشكل مبعث فخر للأمة وموضع رضا، فذلك ما لا ينبغي أن يكون^(٩).

(٨) بديهي أننا لا ندعو إلى انكار هؤلاء وسلخهم عن التاريخ العربي ومنه، أو من التذوق الجمالي والفني أو حتى النظر الجدّي العلمي في انجازاتهم في حقباتهم. غير أن ما نشير إليه هو أن لا يكون «علم» أولئك ومنطقهم وانجازاتهم هو علم الحقبة المعاصرة ومنطقها ومجال التفاخر بانجازاتها.

(٩) انظر الكثير من المؤلفات العربية أو المترجمة حول فضل العرب على الغرب والعلم عند العرب، التي =

ومن جهة أخرى فقد أدى غياب المفهوم التاريخي لنظام العلم أن انزلت المؤسسة العلمية العربية والعقل العربي في اتجاه المحاكاة والتقليد في العلوم سواء من حيث المساقات أو من حيث البرامج أو من حيث القفز إلى نهايات العلوم دون وجود أرضية علمية مناسبة للاستفادة من هذه النهايات، ودون أن يكون لكل ذلك صلة بالواقع الاقتصادي أو الاجتماعي. لقد نشأت في الوطن العربي نزعة واضحة في هذا المجال هي «العلموية» وأصبحت تشكل جزءاً من العقلية العربية وبخاصة النخبة المتعلمة والمتخصصة^(١٠). ومؤدى العلموية أن الوسيلة إلى التقدم الحضاري هي في تداول «أرقى» و«أحدث» النظريات العلمية في العلوم من كيمياء وفيزياء ورياضيات وبيولوجيا ووراثة وجيولوجيا وإلكترونيات وفضاء، وفي تدارسها وتعليمها، ودون التعرض للأسس الفلسفية الجديدة التي تقوم عليها هذه التطويرات أو القفزات العلمية، أو دون التعرض للتغيرات التي تفرضها مثل هذه القفزات والتجديدات العلمية على المفاهيم والفلسفات والأفكار العلمية والاجتماعية والسياسية السائدة. في النزعة العلموية، يؤخذ أحدث العلم بدون تاريخيته، وتحول بذلك المادة العلمية وكأنها جهاز مستورد أو قطعة تكنولوجية جديدة تتداولها الألسن وقاعات الدرس والامتحانات، وتلتقي النزعة العلموية هنا وتتكامل مع النزعة التكنولوجية^(١١)، والتي تحاول تطوير المجتمع من خلال تكديس أحدث المعدات والأنظمة والأجهزة التكنولوجية دون التأكيد على الجانب الاجتماعي أو الاقتصادي السياسي لعمليات الإنتاج والتطور التكنولوجي، ان كلتا النزعتين العلموية والتكنولوجية قد تعمقت في العقلية العربية المعاصرة خلال العقود الأربعة الماضية، وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن جذور هذه النزعة تعود إلى فترات قبل ذلك بكثير^(١٢). ساعد على ذلك غياب الرؤية التاريخية لسيرورة التطوير الصناعي، وأن الصناعة ليست قطعاً من العلوم أو جزءاً من معدات بقدر ما هي حركة اجتماعية تنتظم عمليات الإنتاج وتقوم على أسس عميقة من العقلية العلمية والتفكير العلمي والخبرة والتكنولوجيا. ولقد ترتب على هذه النزعات اللاتاريخية، وبتأثير وسائل الاعلام نتيجة لانعدام العمق والشمول في الفكر والثقافة والفلسفة في الحياة الفكرية العربية المعاصرة، وبالتالي العجز عن توظيف الفكر والفلسفة في استقصاء المضامين العلمية العميقة للظواهر الإنتاجية ولظواهر تقدم المجتمعات من خلال ميكانيكيات العلم والتكنولوجيا وغيرها، ونتيجة كذلك لحالة الانبهار الحضاري الذي حل بالمنطقة العربية فجعلها تلهث وراء التقدم كتجميع سيفسائي تراصفي لعناصر

= نلاحظ انها في معظمها تدور حول الانجاز نفسه وتردد العبارات نفسها وتحمل الروح نفسها. ألا وهي الرضا عن الانجاز القديم للعرب مقابل الانجاز الحديث للغرب. انظر مثلاً: هونكة، قدري طوقان... ونقول هذا مع كل الانتماء للتاريخ العربي والثقافة العربية ومع كل الاعتزاز بهذه الأمة والانتساب اليها.

(١٠) ابراهيم بدران، حول مشكلات العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي (عمان: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٧٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٢) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً، ط ٢ (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٣)، ص ٧٩.

التقدم من علم يتمثل بجمع المعلومات أو تكنولوجيا تتمثل بشراء الأجهزة والمعدات أو معهد أبحاث يتمثل في تجميع بعض المختبرات أو جامعة تتمثل في زيادة اعداد الخريجين أو ثقافة تتمثل في إعادة واستعادة التراث، نتيجة لكل ذلك تعمق الاختلال الكبير في رؤية جوهر نظام العلم كظاهرة تاريخية. وتفاقم العجز في تنشيط ديناميكية الجدل بين العلم الذي يتعلمه الدارسون وبين العقلية العربية وبين الثقافة العربية، وعجز كل عنصر من هذه العناصر على القيام بدوره في تهيئة العقل العربي ليس «لتقبل العلوم» فحسب، على أهمية ذلك، وإنما أيضاً للانتقال إلى «المرحلة العلمية».

ساعد على ذلك هذا الانقسام الذي استنته المؤسسة التعليمية العربية بتقسيم التعليم إلى «علوم» و«آداب»، والذي أدى إلى تقسيم «العلم» وتقسيم مفهوم نظام العلم إلى قسمين غريبين وكأنه يراد للمجتمع أن يتحرك في عقليتين مختلفتين: إحداهما عقلية أدبية والأخرى عقلية علمية^(١٣).

والنتيجة العلمية لكل ذلك أن انحصر العلم في قاعات الدرس وفي الكتب، وانطلق «اللاعلم» في الحياة العامة من فكر واقتصاد وأدب وفنون وكل شأن من شؤون الحياة، ان «اللاعلم» الذي نشير إليه هنا ليس هو بالضرورة الجهل بالمعنى الحرفي، ولا يعني بالضرورة أن يكون «مضاداً للعلم» بالمعنى المطلق، ولكنه يكفي أن لا يكون منتسباً للحقبة موضوع البحث حتى يصبح لا علمياً بالنسبة لها^(١٤). وهذا اللاعلم هو في جوهره فكر وثقافة وعلوم الحقبات الماضية والتي لاتزال تستأثر بالجزء الأكبر من فاعلية العقلية العربية المعاصرة، مضافاً إليها ما يحتاجه الوطن العربي من مزيج غير متجانس من أفكار وثقافات وعلوم المجتمعات المتقدمة. وإلى حد كبير، فإن التغيير الذي وقع في الثقافة العربية بالمفهوم الشامل والعميق هو تغيير طفيف، أو في أفضل الأحوال لا يتناسب مع البعد الزمني والتاريخي لمحتوى هذه الثقافة.

ومن ناحية ثانية فإن طبيعة التطور الاقتصادي الذي يشهده الكثير من البلاد العربية، سواء في مجالات الصناعة أو الزراعة أو الخدمات، ليعتمد أساساً وبشكل عام على استيراد الأجهزة والمعدات والأنظمة جاهزة، وبالتالي فإن المشاركة الفاعلة من قِبل الانسان العربي لم تتجاوز في أغلب الحالات عمليات التشغيل والصيانة. أما التصنيع الأصيل وانتاج السلعة

(١٣) بطبيعة الحال هناك فرق كبير وهائل بين أن تكون عقلية الأديب والكاتب والسياسي والشاعر والفنان عقلية علمية، ويكتب في الوقت نفسه أدباً وشعراً أو يمارس السياسة والفن، وبين أن تكون عقليته عقلية غير علمية ناهيك أن تكون خرافية، ويمارس في الوقت نفسه الشعر والأدب والكتابة والسياسة والفن.

(١٤) في الوقت الذي تمثل فيه أعمال دالتون في القرن السادس عشر نقلة نوعية هائلة بالنسبة للإنجازات العلمية الاغريقية على سبيل المثال، فإن أعمال أينشتاين أو فردي لو عرضت في حقبة دالتون لكانت نوعاً من الفتازيا العلمية، ومع هذا فإن أعمال الإغريق والعرب الأقدمين وعلماء عصر النهضة الأوروبية بالنسبة للحقبة الحالية هي محاولات علمية تمثل بدايات جهود الانسان الحديث للوصول إلى الحالة التاريخية الراهنة لنظام العلم.

من خلال الابداع الذاتي وهو ما يُعبّر عن العقلية الفردية والاجتماعية فهو أمر لا يزال محدوداً، ولهذا السبب، وضمن مجموعة من الأسباب الأخرى السياسية الاجتماعية، لم يلعب التغيير الاقتصادي الذي أصاب المنطقة العربية خلال العقود القليلة الماضية دوره الحقيقي في تغيير العقلية العربية.

إن الفكر والثقافة من جهة، والعمليات الانتاجية من جهة أخرى، هما العامل الجوهري والأكثر تأثيراً في تغيير العقلية وتطويرها وتحديثها.

في مجال الثقافة يتساءل أحد الباحثين:

«ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم؟»^(١٥).

وفي مجال الانتاج المعتمد على الذات نتساءل:

«ماذا تغير في القدرة الانتاجية العربية الذاتية منذ قرون حتى الآن؟»

بعبارة أخرى، ماذا تغير في العقلية العربية منذ قرون حتى اليوم؟ فإذا تذكرنا أن نظام الإنتاج والفكر والثقافة هو الأكثر حسماً في تغيير العقلية، أدركنا إلى أي مدى قد أثر التجميد الزماني لمفهوم العلم على العقل العربي المعاصر، أو بعبارة أدق، إلى أي مدى قد أثر عدم وضوح مفهوم تاريخية العلم على ابقاء العقلية العربية أكثر التصاقاً بحقبات لا تعيشها ولا تنتمي إليها.

رابعاً: العلمية الخاصة

إن تناول العلم والإشارة إليه كمادة معرفية مجردة منفصلة عن المجتمع يعنيان بالضرورة أن يكون هذا «العلم» نوعاً من المعلومات أو الأخبار بالنسبة لذلك المجتمع، ومثل هذه المعلومات قد تعني شيئاً كثيراً وقد تعني شيئاً قليلاً وقد لا تعني شيئاً، وفي هذه الحالة فإن «علم البشرية» بأسرها يصلح أن يكون مادة معرفة إخبارية، دون أن يعني ذلك بالضرورة أيضاً أن يكون لهذه المادة دور حقيقي في التقدم لذلك المجتمع المعين، ولأن كل مجتمع يصنع تاريخه ويتفاعل معه في إطار التاريخية الخاصة لذلك المجتمع، فإن تفاعل المجتمع بمكوناته المختلفة، من اقتصاد وبيئة وثقافة، مع العلم كنظام معرفي متداخل في النظام الاجتماعي برمته ومتفاعل معه، وبالتالي مؤثر في تاريخيته الخاصة يكون ما نسميه «العلمية الخاصة» لذلك المجتمع. وهذه الظاهرة تطرح أمام المجتمعات النامية والتي لم تتطور مفاهيمها العلمية ومواقفها الاجتماعية والعقائدية من العلم، وبالتالي ثقافتها وفلسفتها وأفكارها بالاتجاه الأكثر

(١٥) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤). حسب مفهوم الجابري فإن العقل العربي هو ما خلفته وتخلّفه الثقافة العربية في الانسان العربي بعد أن ينسى ما تعلمه في هذه الثقافة، ص ٣٨.

علماً وعقلانية، تطرح أمامها إشكالية التركيب والتخليق بين المجتمع بقيمه وأفكاره واقتصاده وايدولوجيته وسياسته وثقافته وفنونه وإنتاجه وتكنولوجياته، وبالتالي عقلية هذا المجتمع من جهة عند لحظة معينة، وبين النظام المعرفي الجديد القائم على الرؤية العلمية والمحاكمة العقلية والخبرة والتجربة الانسانية، أي نظام العلم من جهة ثانية، وحصيلة هذا التفاعل والتركيب والتخليق في الاطار التاريخي العام وفي اطار العلمية العامة هي ما يحدد الملامح الرئيسية للعلمية الخاصة.

هذه الظاهرة التاريخية، أي العلمية الخاصة، لأي مجتمع هي الأقوى والأكثر أهمية وفاعلية في سيرورة التغيير وفي تحقيق النقلة الحضارية أو في اعاققتها. وهي، في حقيقة الأمر، الموضوع التي تحدد الصورة النهائية للعلم في عقل المجتمع بعد هضمه وتمثله ومعالجته خلال «ماكته» الاجتماعية الخاصة، وهي التي تترجم كل ذلك إلى إنتاج مادي على شكل صناعة أو زراعة أو خدمات، أو إنتاج ذهني على شكل فكر وثقافة وفن وإبداع. وإذا أخذنا المجتمع العربي نلاحظ أن العلمية الخاصة لمجتمعنا العربي قد أثرت تأثيراً بارزاً وخطيراً على كثير من المفاهيم العلمية الأساسية، وحوّلتها إلى مفاهيم تبتعد عن واقعها وتجردها من دورها في تصعيد العملية الانتاجية والابداعية، فالملاحظ أن المفاهيم العلمية في العقلية العربية مزعزعة وقلقة. يعبر زكي نجيب محمود عن هذا الموقف بقوله:

«لما كانت جذورنا الثقافية العميقة نابتة من وراء الواقع المادي، والادراك عندها لا يكون بالحواس وإنما يكون بالالهام، فلقد نشأت في نفوسنا كراهية لما هو مادي يندرج في نطاق الحواس، وكان حتماً علينا أن ينجي إيماننا بالعلم الطبيعي الذي هو أبرز سمات العصر... إيماناً تساوره الشكوك... ومن هنا انشطرت حياتنا بازواجية أخرى فمن الوجهة النظرية نتشكك في العلوم وقدراتها، ومن الوجهة العملية نقبل بكل نفس راضية على ما تنتجه تلك العلوم من ثمرات»^(١٦)

بمعنى آخر، ان العلوم الطبيعية التي لها الصدارة المطلقة من حيث تغلبها في العقلية الغربية والإيمان بها، ومن حيث الدور الذي لعبته في تنوير الفكر الأوروبي المعاصر منذ عصر النهضة، وفي تصعيد اقتصاداته، هذه العلوم قد تحولت في اطار العلمية العربية الخاصة إلى علوم تُعامل بالشك، ويُنظر اليها بالريبة وعدم الاطمئنان. بل تحرّف وتسفّه أحياناً كثيرة في جوهرها العلمي لتصبح مادة للوعظ أو التأمل الغيبي الساذج^(١٧)، وبذا تعيش العقلية العربية حالة من الانفصام تجاه العلوم الطبيعية، تريدها ولا تؤمن بها، تستعمل منجزاتها ولا تقبل بمقولاتها.

(١٦) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ١٨.

(١٧) انظر على سبيل المثال التحويلات والتحويلات التي يجربها الكاتب مصطفى محمود على الافلام والوثائق العلمية التي يتم تصويرها وتحليلها بكل دقة علمية ممكنة في اوروبا وأمريكا حيث يقوم الكاتب بطمس ذلك التحليل وتقديم تحليله الغيبي باسقاط ذاتي عجيب. ولا يخفى أن هذه التوليفة المفتعلة تؤثر في ملايين العقول من مشاهدي التلفزيون في الوطن العربي وتصبح جزءاً من العلمية الخاصة للوطن العربي.

فإذا أضفنا ما في العقلية العربية المعاصرة من رصيد خرافي^(١٨) يشمل مساحات واسعة منه، وعلى مستويات مختلفة من التعليم والتأهيل ابتداء من الفلاح البسيط وانتهاء بأساتذة الجامعات في الكيمياء والفيزياء والعلوم والجيولوجيا^(١٩)، وإذا أضفنا إلى ما في الحياة العربية المعاصرة من قوة للسلطة وسيطرتها على منافذ الفكر والعلم والثقافة، وضيق وتزمت ولا عصرية في فهم الدين والتراث، نلاحظ أن العقلية العربية المعاصرة في موقفها من العلم تسلك سبيلاً متعرجاً تسوده الفوضى ويعمّه الارتباك والاستعداد للتراجع في أي لحظة عن المقولة العلمية والبرهان العقلي، بمعنى آخر، إن العقل العربي بحكم الثقافة وحكم ضغوط الواقع لم يحسم بعد دور العلم في التاريخ، بل هو على استعداد في كثير من الأحيان لاختضاع الفكر العلمي والحقائق العلمية لتكون أداة سياسية أو دعاوية، أو حتى خرافية. وبالتالي أدى ذلك لأن يشعر الإنسان العربي (صاحب العلم أو غير صاحبه) بأن قوانين العلم لا تحكم الطبيعة وبالتالي لا تحكم مصير الإنسان ومستقبله. وإنما هو يخضع هذه القوانين لاقتناعاته الذاتية ورؤياه الخاصة والتي تتأق عن واقع قلق غير مستقر ومحبط في أغلب الأحيان. أما أفراد المواطنين فإنهم يقبلون ما يقال لهم باسم العلم لأن الأمة برمتها لم تتح لها الفرصة للانخراط في نظام العلم بمجمله أو بعمقه. في إطار كل ذلك، وحتى يتمكن العقل العربي من التعايش مع كل هذه المتناقضات، وبالتالي عدم الثورة عليها أو الانتحار بسببها، سلك سبيل الفصل بين العوامل، وتجزئ الرؤية واجتزاء التحليل والنتائج ومراصفة المتغيرات. إن الانخراط أو الانزلاق في هذا الاتجاه والذي يبدو أنه قد تأصل على مدى العقود والقرون قد أفقد العلم نظاميته وحرّم العقل العربي من التعامل مع العلم كنظام حياة ونظام قيم ونظام تغيير، وهنا انحدرت العلمية الخاصة لتصبح ذات طابع توفيقى تنصاع إلى الواقع وتعايش معه دون أن تكون أداة فاعلة في تغييره.

والتغيير الذي نقصد هنا ليس بمفهوم التغيير الفوقي الذي يتناول أشكال المؤسسات أو أشخاصها، بقدر ما هو ذلك التغيير الذي يصل إلى صميم موقف الإنسان من مشروع الحياة ومشروع الحضارة ومشروع المواطنة ومشروع التقدم. وقد يكون من باب تقرير الواقع أن نقول إن هذه المشاريع لاتزال غير واضحة في العقل العربي ولا يزال دور العلم فيها غير محدد.

إن دور التراث في العقلية الاجتماعية يترك عموماً بصمات بارزة على العلمية الخاصة لذلك المجتمع. وتعلق المجتمع العربي المعاصر بالتراث العربي، بقضيه وقضيضه، وغثه وسمينه، مسألة لا تحتاج إلى كثير من التنويه، وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى أن تتأثر المفاهيم العلمية المعاصرة بالألوان التي يحملها التراث إما باتجاه استنكارها كما هو الحال بالنسبة لنظريات التطور (داروين ومندل) أو التحليل النفسي (فرويد) أو الاقتصاد والتاريخ (ماركس)، وإما

(١٨) إبراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤).

(١٩) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٥٧ - ٦٠.

باتجاه إعطائها مفهوماً خالصاً مستمداً من التراث كما هو الحال بالنسبة للطب (ابن سينا) والاجتماع (ابن خلدون) والبصريات (ابن الهيثم) والرياضيات (الخوارزمي) والفلسفة (الكندي والفارابي) . الخ . وهذا بحد ذاته توجيه للعلمية العربية الخاصة المعاصرة يبعدها عن معاصرتها ويبعدها عن التعبير عن مرحلتها التاريخية ذاتها، ويجعلها أسيرة للمفاهيم التي طورتها، بجدارة وثقة، الأجيال السابقة من العلماء في حقبة سبقتنا بقرون.

كذلك فقد أثر ولا يزال يؤثر في العلمية الخاصة للمجتمع العربي الموقف السلفي التقليدي التراثي من العقل - والانسان - والعلم - والطبيعة، وهو أمر كان، ولا يزال، منذ عدة قرون موضع جدل هائل ولم يحسم بعد، ولم يصل المجتمع العربي فيه إلى نقطة محددة. صحيح أن الحقبة المعاصرة تشهد اعترافاً علنياً أكبر بدور العقل والعلم في حياة الانسان وبقدرة الانسان بالتالي على تغيير معطيات الطبيعة (بلا حدود) إلا أن هذا الاعتراف العلني ما زالت وسائط الثقافة العامة وأجهزة الاعلام وكذلك أنظمة التعليم ومؤسساته تعمل على طمسه واضعاف قوته من حين لآخر، والتشكيك فيه بشكل لا يسمح للعقل العربي (وبخاصة في مراحل تكوينه لدى الناشئة) أن يطمئن اطمئناناً لا رجوع عنه وأن: قوة العقل البشري وقدرته على مواجهة تحديات الوجود هي قدرة غير محدودة وغير ناضبة في الوقت نفسه، وهي قوة قادرة على مواجهة التحديات وعلى تغيير معطيات الطبيعة في إطار التاريخية العامة للجنس البشري^(٢٠)، هذا الطمس المتواصل المقصود، أو غير المقصود، والمتولد عن رغبة معاصرة في تأكيد عجز العقل البشري وعجز العلم، أو المتولد عن قوة الاستمرار، لا بدّ له من مراجعة. ولا بد من القول هنا بأن أي نظرية في هذا المجال أي «عجز العقل البشري» لا نعتبرها ممثلة فعلاً لموقف الدين الجوهري من هذه المسألة باعتبار أن ما ورد من نصوص قرآنية أو من أحاديث متواترة لا تشير إلى هذا المفهوم بأي شيء من التفصيل. وبالتالي فإن ما يحمله التراث العربي الاسلامي في هذا الموضوع هو اجتهادات وتفسيرات لمجتهدين ومفسرين ليس إلا، كذلك فإن العديد من التفسيرات التي تشير إلى عجز العقل والعلم قد وضعت إما عن حسن نية للمحافظة على ما اعتقد المفسرون آنذاك أنه قد يمسّ الدين، وإما قد وضعت مجارة لظروف سياسية اجتماعية سائدة آنذاك، وإما لطبيعة المرحلة التي كان يمرّ بها المجتمع الإسلامي آنذاك.

لقد مرت قضية العقل في تاريخ الفكر الاسلامي بمراحل أساسية ثلاث:

المرحلة الأولى: ما قبل الخلافة الأموية ولم يكن الموضوع آنذاك قد أثر، وإنما كان هناك القرآن والسنة دون ظهور الإشكالات السياسية والفلسفية والفلسفة الدينية.

(٢٠) ان الإشارة إلى الأدبيات التي تعمل في تشكيك قدرة الانسان بقدرة العلم والعقل والطبيعة هي أكثر وأعم من أن يشار إليها، وتكاد تشمل معظم الأدبيات التي تصل إلى الانسان العادي من خلال الكتب والمجلات والمحاضرات والاذاعة والتلفزيون.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة البحث عن دور العقل في الفكر الإسلامي، واستمرت هذه المرحلة حتى القرن الرابع الهجري حيث دافع المعتزلة ومن تأثر بأفكارهم حتى إخوان الصفا عن دور العقل وأعطوه المرتبة الأولى، وذلك وسط المعارضة الهائلة من المؤسسة السياسية ومن الفرق الأخرى.

المرحلة الثالثة: وهي التي أعقبت القرن الرابع أو الخامس الهجري حتى بدايات الحقبة المعاصرة، حيث انتصرت قوة الدولة وفكرة الأشاعرة^(٢١)، وتراجع دور العقل، أو تراجع إيمان الإنسان العربي بدور العقل وقدرته، وحتى كونه مؤهلاً للبحث في بعض المسائل، ترك مسائل أخرى^(٢٢).

وبالتراشق مع قضية العقل كانت العناصر الأخرى من المربّع ونعني بها الانسان (وقدرته أو عجزه، اختياره أو إجباره، حريته أو عبوديته) والعلم (أو الفلسفة) والطبيعة كانت تتحرك بالاتجاه نفسه تقريباً، مع فارق زمني واضح. حيث نلاحظ أن الحقبة الأموية - الفكر المعتزلي - كان الاهتمام فيها يتجه بالدرجة الأولى نحو مسألة العقل والانسان، في حين أنه في الفترة التالية، أي العصر العباسي الأول ومتصف العصر العباسي الثاني، قد تركّز على مسألة العلوم والفلسفة والطبيعة (الغزالي، ابن رشد، إخوان الصفا... الخ). ولأسباب كثيرة ورغم مدافعات العديد من المفكرين الإسلاميين البارزين أمثال ابن رشد والقاضي الشوكاني، انتصرت الفكرة المناوئة لمبدأ سيادة العقلانية والعلمية العربية الإسلامية، وأخذ هذا الانتصار يعمل ببطء وتواصل في جسم الثقافة العربية الإسلامية، ويشق أخاديد هائلة في بنيان العقلية العربية تُضعف الثقة بالعقل وتشكك في قدرة الإنسان وتستهيئ بدور العلم والانتصارات العلمية، ساعد على ذلك بطبيعة الحال الظروف الاقتصادية الاجتماعية المتردية التي أخذت باجتياح الوطن العربي والإسلامي مع منتصف القرن الرابع الهجري مروراً بالحكم العثماني إلى حقبة الاستعمار الأوروبي وحتى بدايات عهد الاستقلال الحديث. ومع الاستقلالات العربية المعاصرة بدأ توجه متواضع (سبقتة إرهابات جيدة)^(٢٣) نحو إعادة الاعتبار لهذه الموضوعات، وذلك من خلال الاندفاع السياسية التي صاحبت حقبة الاستقلال. إلا أن هذا التوجه سرعان ما أصابه الركود أو الانتكاس في بداية السبعينات وعاد التشكك العربي في العقل والانسان والعلم والطبيعة يطفو على السطح، ولكن بأشكال جديدة وتحت عباءات بالغة العصرية في بعض الأحيان. وبطبيعة الحال أثر ذلك جذرياً في العلمية الخاصة للمجتمع العربي المعاصر وأوقعها في الوقت نفسه في أزمة بالغة الخطورة.

(٢١) من أبرز ممثلي هذه المدرسة أبو حامد الغزالي، انظر: تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال... الخ.

(٢٢) اقرأ على سبيل المثال: كريم عزقول، العقل في الاسلام (بيروت: مطابع صادر ريجاني، ١٩٤٦)، حسني زينة، العقل عند المعتزلة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨)، وأحمد أمين، ضحى الاسلام.

(٢٣) أعمال المصلحين من أمثال محمد عبده والكواكبي والزهرراوي وابن أبي الضياف ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين.

«تتمثل هذه الأزمة في أن العلمية العربية الخاصة تنتظر في عقلها الباطن من التراث ما لا يستطيع أن يقوم به التراث من حل مشكلات العصر ومواجهة تحديات المستقبل».

وقد يكون الانقطاع الحضاري للتراث الفكري والعلمي في بلادنا سبباً جوهرياً لذلك^(٢٤) ولكن الأمر الأكثر خطورة هو الإصرار على عدم إدراك الحقبة المعاصرة من خلال مضامينها ومتطلباتها.

خامساً: جماهيرية العمل العلمي أو مسألة إخوان الصفا

تثير دراسة المسيرة العلمية في التاريخ العربي الإسلامي سؤالاً في غاية الأهمية ألا وهو:

«لماذا لم يقيض لهذه المسيرة العلمية التي ازدهرت في شتى العلوم والفنون، وأخصبت وأنتجت الأدب والثقافة والفكر والفلسفة والعلم، ونقلت علم اليونان وفلسفتهم وعلوم الهند والفرس وتجربتهم، وتمثلت ما نقلته ووعته واستوعبته، وأضافت عليه... لماذا لم يُقَيِّضْ لهذه المسيرة العلمية الزاهرة أن تستمر وتتواصل وتتصاعد لتتحول إلى ثورة علمية وإلى «نهضة» حديثة بدلاً من أن تظهر هذه النهضة في أوروبا؟ بعبارة أخرى لماذا واجهت المسيرة العلمية العربية سقفاً ليس بعيداً تماماً مما وصل إليه الإغريق أو الفرس أو الرومان وارتدت عند ذلك السقف ثم أخذت بالانحدار؟ وبطبيعة الحال رافق ذلك الانحدار... الانحدار الحضاري العام... بمعنى آخر: ما الذي وقع للعلمية الخاصة آنذاك حتى ضعفت وفقدت ديناميكيتها وتحولت إلى حركة مكرورة لعدة قرون؟».

هذا سؤال.

أما مسألة إخوان الصفا... فكما هو معلوم نشأت هذه الحركة العلمية السرية في البصرة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وكان لها فروع في بغداد ومدن أخرى.

وكان من أبرز أعضائها المقدسي والزنجاني والمهرجاني والعمري وغيرهم، صنفوا خمسين رسالة في العلوم والفلسفة، وبثوها بين الورّاقين ووهبوا للناس، وكانوا يجتمعون كل أسبوع للمداولة والمذاكرة ورتّبوا أنفسهم على رتب ومنازل، وكانوا في كل مناسبة يشيّدون بذكر العلم والمعرفة والنظر في جميع الموجودات والبحث عن مبادئها، وعلة وجدانها، ومراتب نظامها، والكشف عن كيفية ارتباط معلولاتها، وكان رأيهم: ان النجاة لا تكون بالعبادة والأخلاق فقط، بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف أيضاً، وكانت غايتهم، نشر علم ومعرفة لا حدود لهما، ثم إقامة حكومة على رأسها صفوة هؤلاء العلماء، ثم تطبيق هذا العلم والمعرفة على الحياة الفردية والاجتماعية العلمية.

هذا، وبالرغم من سرّيتهم وتقنيّتهم وعدم إقحام أنفسهم بالمسائل الدينية مباشرة،

(٢٤) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)،

فقد نُقِمَ عليهم وَرُمُوا بالزندقة من العلماء المتزمتين وأحرقت رسائلهم في بغداد^(٢٥).

أما أن يكون إخوان الصفا جمعية سرية سياسية فهذا أمر غير قوي الاحتمال وهم ليسوا الجمعية السرية السياسية الأولى، ولم يظهر لهم نشاط سياسي بالمعنى العملي المباشر. والسؤال الذي تثيره هذه الواقعة التاريخية هو: ما الذي يدفع جماعة من «العلماء» أن يؤلفوا الرسائل العلمية ليتداولوها بشكل سرّي ويهبوها للناس ويشوها لدى الوراقين؟ ولماذا يتألفون على شكل جمعية تناقش العلم والمعرفة وتدعو إليها جهراً وسراً وتخفي نفسها عن أعين السلطان والفقهاء وعلماء الدين المتزمتين؟

ونحن دون محاولة منّا لإهمال الاحتمالات السياسية ونشاط الحركات السرية في ذلك الوقت، ودون إهمال الواقع الاقتصادي الاجتماعي آنذاك نستطيع أن نزعّم الآتي:

١ - ان الصعود العسكري والسياسي الذي شهدته الدولة العربية الإسلامية كان صعوداً سريعاً ولم يستغرق أكثر من قرن تقريباً، وفي هذه الأثناء لم تكن البوتقة الحضارية الجديدة قد فرغت من صهر التركيبة الجديدة.

٢ - أنه في الوقت الذي بدأت ثمار التركيبة الحضارية في النضج في القرن الرابع الهجري وأخذ فكر «الأمة الجديدة» وفلسفتها وثقافتها وعلومها في التبلور، بعد استقرار الأوضاع العسكرية وتمازج الثقافات وانخراط المفكرين في الدراسة والبحث والتنظير والترجمة والحوار والتأليف، في هذا الوقت بدأ البنيان السياسي والعسكري للأمة في التصدع، وراح الخط البياني في هبوط سريع أدى فيما أدى إليه، إلى تصدع البنيان الاجتماعي وتردي أحوال الرعاية بشكل ملفت للنظر ابتداء من قمة الهرم في الدولة، وانتهاء بالمواطن البسيط^(٢٦).

٣ - انعكس هذا التصدع والانحيار في النظام الاجتماعي السياسي على «نظام العلم» القائم الذي كان لا يزال في بداياته، فأخذ هذا النظام بالتصدع أيضاً، ولكن بسرعة أكبر بسبب هشاشة هذا النظام، وبسبب الضغوط الهائلة التي كان يتعرض لها من السلطة من جهة ومن رجال الدين من جهة أخرى، فأخذ أهل «العلم» في التستر والاختفاء^(٢٧).

٤ - في الوقت الذي كان رجال الدين والفلاسفة والمفكرون يبحثون عن الخلاص من خلال العودة إلى أصول الدين وإحياء علومه وتخليصه مما علق به، كما حاول الغزالي وسواه، ابتداءً من أواخر القرن العاشر إلى خلاص الأمة هو بإدراكها الفلسفة والعلوم (الطبيعية)

(٢٥) أحمد أمين، ظهر الاسلام، ج ٢، ص ١٥٤.

(٢٦) كانت الأحوال الاقتصادية على أسوأ ما يكون، أموال تندفق على الملوك والأمراء وفقير مدقع لباقي أفراد الشعب، كثرت المصادرات لأموال الناس فشاعت عادة خزن الأموال وإخفائها. وانحلت الأخلاق وسادت اللغة العامية، وفشا اللحن في الفصحى، وذهب الأمن، وكثرت غزوات الأعراب، وقتل الخلفاء واستباحة الأموال والأعراض... الخ.

(٢٧) انظر: أمين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥ وما بعدها.

والتمكن منها من خلال العقل والفلسفة (المعتزلة، اخوان الصفاء) والسيطرة عليها وإتقانها، وبالتالي رؤية الدين والشريعة من خلال الفلسفة والعلم والعقل (المعتزلة وإخوان الصفاء) بدلاً من رؤيتهما من خلال القياس والنصوص والنقل (الأشاعرة)^(٢٨).

٥ - ومن هنا أصبح جلياً لهؤلاء أن هذا التغيير المنشود نحو علمنة الرؤية الاجتماعية للدين والشريعة لا تتم إلا من خلال تعميم المفاهيم العلمية على عامة الناس حتى يستطيعوا أن يغيروا نظرتهم ويعدّلوا من مواقفهم لتكون متوافقة مع ما يقول العقل والعلم.

٦ - ومن جهة أخرى، ففي الوقت الذي بدأت ثمار الترجمة ونقل العلوم توشك أن تؤتي أكلها، بدأ انهيار اللغة في ألسنة الناس؛ خاصة وأن اللغة وعلومها كانت قد وصلت عصرها الذهبي في القرنين الأول والثاني للهجرة، وبالتالي ازداد ابتعادهم وعدم استيعابهم لما يقوله أهل العلم وبدأت المشاغل الحياتية اليومية لأفراد الشعب وخوفهم وقلقهم على مستقبلهم تحتل الدرجة الأولى في سلم أولوياتهم، وهكذا، فقد «نظام العلم» آنذاك الأرضية الاجتماعية العريضة التي كانت مرشحة للاستناد إليها والتي يمكنها هي فقط أن تحول ذلك النظام إلى ظاهرة اجتماعية قادرة على النمو والتعاظم. وكانت جهود إخوان الصفاء محاولة لتصحيح هذا الأمر وإعادة العلاقة بين العلم وبين عامة الناس إلى ذلك الوضع المطموح إليه.

٧ - إضافة إلى ذلك فإن سوء الأحوال الاقتصادية وخوف الناس على أموالهم دفعاً بهم إلى خزنها وإخفائها. وقد أدى ذلك إلى حرمان نظام العلم من أي فرصة حقيقية للاستثمار حتى يتم الربط بين الضرورة الاقتصادية والضرورة العلمية، خاصة وأن رؤوس الأموال والثروات الضخمة التي كانت تتأق للهيئة الحاكمة من وزراء وأمراء وقواد الجيش كانت تستنزف استنزافاً مزريراً في الترف والرفاهية والقصور والرياش والجواري، ولذلك كانت عجلة الاقتصاد تحرم من أي استثمار جديد يوظف لتوليد الثروة من خلال إنتاج يُشارك فيه أفراد الشعب، وبذلك فقد نظام العلم واحداً من أهم الأسس التي تعطي لأي علمية خاصة ديناميكية الجدول التاريخي والتوجه نحو النمو والتعاظم، على غرار ما شهدته أوروبا إبان نهضتها، ألا وهو تنامي الضرورة الاقتصادية لغايات النمو الاقتصادي الاجتماعي^(٢٩).

٨ - لقد كان التدهور في النظام العربي برمته سريعاً بعد القرن الرابع الهجري، واستمر هذا التدهور لعدة قرون، لم ينته إلا في أوائل أو منتصف القرن العشرين الميلادي^(٣٠)، وبالإضافة

(٢٨) انظر أرجوزة ابن المعتز.

(٢٩) انظر دراسات الفيلسوف البريطاني ألفريد نورث وايتهيد (١٩٢٥) وكذلك دراسات بورس هسن (١٩٣١) حول الجذور الاجتماعية والاقتصادية لكتاب نيوتن المشهور: المبادئ، وكذلك دراسات برنال ونيدهام... الخ.

(٣٠) ان ظهور إمارات وممالك قصيرة الأمد هنا وهناك وبروز نفر من العلماء في الإمارة هذه أو تلك، يجب أن لا يؤخذ دليلاً أبداً على ازدهار العلم بالمفهوم الاجتماعي الذي تشير إليه، وإنما يمثل ذلك رغبة الأمراء =

إلى ما ذكرناه، فقد أدى الانهيار الداخلي إلى اختفاء الحرفيين وهجرتهم إلى الأماكن الآمنة في ظل ملك أو أمير أو سلطان يقدمون جهودهم ثمناً لسلامتهم، دون أن تكون لهم القدرة على تحويل هذه الجهود إلى نشاط اقتصادي عام يصبّ في الثروة الكلية للأمة، ويساهم في تنشيط اقتصادها، وفي البحث عن مزيد من «العلم» لهذه الغاية. وبذلك فقد نظام العلم العربي مرة أخرى إحدى دعائمه الرئيسية، ألا وهي فئة الحرفيين والصناع المهرة القادرة على تحويل الأفكار العلمية إلى حقائق مادية تأخذ دورها في العملية الإنتاجية من جهة، وفي رفد إمكانات التقدم العلمي من جهة أخرى^(٣١).

٩ - أما المعركة بين المعتزلة والأشاعرة أو بين أهل العقل وأهل النقل، فلم تحسم إلا متأخرة نسبياً وبعد تفاقم التصدع الكبير في النظام السياسي الاقتصادي والنظام الاجتماعي والعلمي. وفي الوقت نفسه حسمت هذه المعركة لصالح النقل ضد العقل. فكانت ضربة شبه قاصمة وجهت إلى العلمية الخاصة في ذلك الوقت، أضعفت من موقفها وأرهبت العامة من الانخراط فيها، وأتاحت الفرصة للحكام من ترك وفرس وسواهم لإسكات صوت المعارضة السياسية تحت غطاء محاربة الكفر والإلحاد والفلسفة والزندقة، وجند الحكام بعض المتكلمين لهذه الغاية، وبذلك ازداد اغتراب العلم والعلماء وعظمت عزلتهم، وأمعن نظام العلم في الوهن والذبول^(٣٢).

١٠ - وفي هذه الحقبة تمّ القول بسد باب الاجتهاد ليس بناء على إجماع للفقهاء والعلماء وإنما تعبيراً عن الشعور بالنقص والضعف، ومنذ ذلك الحين وقف سير التشريع الإسلامي ومضي عصر الابتكار وبدأ عصر التحجر^(٣٣)، وكان إقفال باب الاجتهاد في جوهره تعطيلاً وكتباً للقوى العقلية المبدعة ودعوة إلى الوقوف تحت سقف لا يجوز تجاوزه، ولم تكن تلك الضربة القاصمة موجهة إلى الدين والشريعة وحسب، وإنما شملت بنتائجها نظام العلم بكامله لأنها فرضت حَجراً غير مُعلن على العقل والفهم والفكر، وبذلك أصابت العدوى العلوم

= في التنافس وتوسيع بلاطهم ليشمل الشعراء والكتاب والعلماء. وغالباً ما كان هذا الأمر لا يعني شيئاً بالنسبة للاتجاه العام للمسيرة الحضارية.

(٣١) لقد تنبّه تسزلز في دراساته حول أسباب ظهور العلماء في حركة النهضة الأوروبية إلى أهمية وجود الحرفيين الذين كان لهم دور كبير في إحياء العلوم في إيطاليا، وكذلك ساهم الطلاب الجامعيون عن طريق اهتمام هؤلاء بالعلم وبالمهارات ذات العلاقة به. واستطاع تسزلز أن يتعرف على أربعة ظروف رئيسية مهدت لظهور العلماء بشكل متنامٍ، هي: ظهور المدن؛ بداية الانتاج الرأسمالي وما يرافقه من بداية التطور التكنولوجي؛ نمو الروح الفردية والتنافس الفردي في الاقتصاد، ووجود الحرفيين المهرة وطلاب العلم. ويرى تسزلز أن الناس في أوروبا بعد عام ١٦٠٠ بدأوا يفكرون ويتصرفون عن علمية وعقلانية. فأخذوا باتباع أساليب معينة ويؤمنون بتقدم العلم من خلال التراكم التدريجي للمعرفة ومن خلال الدراسة الدقيقة لأسس الطبيعة... الخ.

(٣٢) أنظر على سبيل المثال كتابات الشهرزوري والغزالي في مناواة الفلسفة.

(٣٣) أمين، ظهر الاسلام، ص ٦.

والفنون الأخرى، حتى كأن الاجتهاد الذي مُنِع هو الاجتهاد في كل علم وفن، فلم يكن أدب غير الأدب القديم ولا لغة غير الألفاظ القديمة، حتى كأن العالم الإسلامي كله أصيب بالعقم^(٣٤). وكانت الضحية الأولى لهذا الحدث والذي استمر حتى يومنا هذا نظام العلم العربي. الإسلامي ذاك. وبذلك فقدت العلمية الخاصة لتلك الحقبة آخر فرصة لها للنجاة.

وهكذا نرى ونزعم أن أعمال أخوان الصفا كانت محاولة لإعادة الحياة للعلمية الخاصة من خلال إيصال العلم إلى العامة، حتى يستمد العلم قوته واستمراريته وحيويته ومن خلال وقف التدهور في العلمية الخاصة. لعل هذا يقدم تفسيراً لمسألة إخوان الصفا، والأهم من ذلك كله أنه قد يقدم تفسيراً ولو جزئياً لعدم قدرة العلمية الخاصة لتلك الحقبة على النمو والتعاظم لكي تحدث النهضة الحديثة أو الانقلاب العلمي الذي شهدته أوروبا.

العلة اذن حسب زعمنا:

ان نظام العلم العربي، كونه كان حديثاً، لم يستطع أن يغير من العقلية العربية باتجاه العلم، ولم يتمكن أن يغير من المفاهيم العربية آنذاك، ولم تتح له الفرصة أيضاً لكي ينتقل إلى القاعدة العريضة من الناس فيغير موقفها الفلسفي من الفكر ومن الحياة ومن العقل ومن الطبيعة، وبالتالي يحقق الثقلة العقلية الضرورية. هذا في حين وقع تصدع النظام السياسي الاقتصادي الذي يشكل ضرورة أساسية لازدهار العلمية الخاصة في وقت مبكر، وأطبق على نظام العلم في الوقت نفسه الحجر العقلي الذي فرضه اقفال باب الاجتهاد وما تبعه من تراجع وانحدار.

سادساً: حول اللغة

الخلاف حول اللغة مسألة ليست جديدة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن دور اللغة في تداول المعلومات وفي توظيف المعرفة وفي نقلها وتواصلها وتحديثها وأحياناً توليدها (باعتبار اللغة أداة من أدوات الفكر) أمر لا يحتاج إلى كثير من التنويه، وتلعب اللغة في نظام العلم دوراً بارز الأهمية، وأكثر مما يبدو للوهلة الأولى. وهنا لا بد من الإشارة إلى جانبين للغة وهما:

- الجانب الاجتماعي

- الجانب الأدائي

فبالنسبة للجانب الاجتماعي نلاحظ أن نظام العلم كظاهرة اجتماعية يستدعي أن تكون هناك لغة قادرة على إحداث التواصل بين صاحب العلم وبين المجتمع. وكلما كانت اللغة أسهل تناولاً وأعلى كفاءة كلما ساعد ذلك على:

- زيادة ديناميكية التبادل المعرفي بين «أفراد العلماء» وبين المجتمع.

(٣٤) المصدر نفسه.

- زيادة ديناميكية تغيير العقلية الاجتماعية، وبالتالي المساهمة في نقلها من مرحلة معرفية إلى مرحلة معرفية أكثر تقدماً.

- زيادة ديناميكية التبادل المعرفي بين أفراد العشيرة العلمية الواحدة.

وإذا استعملنا تعريف إخوان الصفا للعلم بأنه «صورة المعلوم في نفس العالم، فإن نظاماً علمياً بدون لغة يصبح بالضرورة صورة مشوّهة عند تداولها.

أما الجانب الأدائي، فإن نظام العلم في داخل ذات اللغة بحاجة إلى تطوير لغة داخلية أو لغة علمية تتجاوز فيها الاعتبارات التقليدية للغة ويخضعها إلى معايير ومقاييس وتحديدات خاصة به: تبتدىء بتحديد المعاني بشكل لا يصلح ولا يقبل معه المجاز أو صور البلاغة أو المترادفات، ومروراً بتوليد معاني جديدة للكلمات واعطاء ظلال المعاني معاني خاصة جديدة وانتهاء بالاشتقاقات والتركيبات والإشارات والاختصارات والرموز. ويتطور نظام العلم تصبح هذه اللغة الداخلية أو اللغة العلمية جزءاً لا يتجزأ من نظام العلم ذاته ومن جوهر المعرفة العلمية برمتها. على أن العلمية الخاصة المتنامية من شأنها أن تقلل من الحواجز والشغرات بين اللغة المتداولة وبين اللغة العلمية، وذلك لإتاحة الفرصة للتفاعل المعرفي بين طرفي اللغة: الإنسان العادي والعالم^(٣٥).

ولقد شهد المجتمع العربي في هذا الصدد إشكالاً تاريخياً كان منذ نشأ ولا يزال حتى الآن، يلعب دوراً غير إيجابي في العلمية الخاصة للمجتمع العربي، مما أثر تأثيراً هائلاً على مفهوم العلم «وقطع المعلومات» في العقل العربي المعاصر وذلك على النحو التالي:

١ - كمال اللغة

خلافاً للكثير من لغات العالم فإن المفهوم السائد عن اللغة العربية في الثقافة العربية أنها بلغت كمالها وتمام نضجها قبل قرون من بدء نظام العلم العربي ومن احتكاك العرب بالثقافات ذات الانجاز العلمي أو الفلسفي المتميز كالثقافة اليونانية والهندية والفارسية... الخ، وكان هذا الكمال كمال أدب بالضرورة وليس كمال علم. وبالتالي فإن أساليب اللغة وميكانيكياتها ومطواعيتها وأوزانها وأنماطها، وربما فلسفتها، هيأت لهذا الاتجاه.

واكتسب كمال اللغة العربية منزلة خاصة في الضمير العربي وفي الثقافة العربية مما لا يحتاج إلى تنويه.

هذا في حين أنّ العلم، كما أسلفنا، يتطلب تطويره كنظام لغته الخاصة التي يجب أن تُشتق من اللغة الأم بصورة أو بأخرى، ولذا بدأت الحركة العلمية العربية سواء الماضية منها أو المعاصرة بالترجمة والنقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية الفصحى السليمة.

(٣٥) انظر ملاحظات محمد عابد الجابري، في كتابه: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٥٤ وما بعدها.

٢ - ازدواجية اللغة

إلا أن نظام العلم العربي القديم سرعان ما جابهته ازدواجية اللغة والانحدار التدريجي نحو العامية، كما تجابه الازدواجية نفسها نظام العلم العربي المعاصر، وأدى هذا الأمر إلى زيادة الهوة بين لغة أهل العلم ولغة عامة الناس، وتحول العلم إلى لغة غير متداولة، وبالتالي فقد جزءاً كبيراً من قدرته على التغلغل، وفقدت اللغة جزءاً كبيراً من دورها في توصيل المعرفة ونقلها. وهذا عمل في الماضي كما يعمل في الحاضر على إضعاف العلمية الخاصة وتقليص أبعادها الاجتماعية وحرمان فئة الحرفيين على وجه الخصوص من رفد الحركة العلمية بقدراتهم وإمكانات ابداعاتهم.

٣ - اللغة الغامضة

وإذا استثنينا المتمكنين من علمهم من لغتهم وهم قلة بكل معنى الكلمة، فإن صاحب العلم المعاصر قد يدرس بلغته العربية أو بلغة أجنبية ويتعامل في حياته اليومية بلغة عامية، ويرجع إلى المراجع بلغة أجنبية، ويفكر تفكيراً مزدوجاً بشكل أو بآخر، وبسبب عدم تطوير لغة علمية عربية معاصرة فقد أصبحت اللغة العلمية في العقل العربي خليطاً غير متجانس وغير متماسك وغير محدد، سواء في مصطلحاته أو في رموزه أو اختصاراته أو معانيه.

نتيجة لكل ذلك فقد ساعدت إشكالية اللغة في أبعادها التاريخية والتراثية والاجتماعية والمؤسسية على جعل المقولة العلمية في العقل العربي بعيدة عن الضبط والتحديد مما أبطأ من تطوير العقلية العلمية بكل أدواتها ورموزها سواء بالنسبة لطالب العلم أو لعامة الناس. وهي قضية لا يمكن تجاهلها حين يتناول البحث النظام العلمي بكامله، وحين يكون التركيز ليس على قدرة النخبة على التعامل مع العلم، بل حين يكون الهدف هو المجتمع بكامله: الكتابة العلمية والتعبير العلمي، والتأليف العلمي والتفكير العلمي. كل ذلك يستلزم أداة رئيسية هي اللغة. وهذه الأداة لا تزال بحاجة إلى مزيد من الاستعمال ومزيد من التطوير ومزيد من التطوير، ومزيد من التحديد، ومزيد من التوحيد ومزيد من التوصيف حتى تصبح جزءاً من علمية خاصة عصريّة ومتطورة.

أما الحديث عن العلم باللغات الأجنبية فهو حديث عن «معلومات» وحديث عن «أخبار» وحديث عن «كتب علمية»، وليس حديثاً عن علم وعقل علمي وتفكير علمي بكل ما يعنيه البعد الاجتماعي والمعرفي للموضوع.

وفي غياب ذلك ستبقى أداة العلم المشتركة ضعيفة ومهزوزة، وستبقى الثقافة العلمية ضحلة وهشة تفتقر إلى الدسم. ذلك أن بديهيات الأمور تدلّ على أن الفكر المعمق يتطلب أدوات لغوية مناسبة العمق والتركيب، وأن تطور الفكر العلمي كان مقترناً في جميع الأحوال بتطور أدوات التعبير وفي مقدمتها اللغة. الثقافة العلمية جزء أساسي من نظام العلم،

والثقافة العلمية لا تعني فقط الكتب المبسطة عن العلم وعن الظواهر الطبيعية، بقدر ما تعني التفكير والكتابة والمخاطبة والاستعمال والتناول اللغوي والعلمي الصحيح في كل شأن من شؤون المعرفة وفي كل توجه من توجهات النشاط العقلي. ومن خلال اللغة العلمية فقط يمكن أن تتمازج الثقافات القطاعية وتتداخل وتتفاعل لتنتج الجانب التعبيري من العلمية الخاصة، إن اللغة هنا لا تعني فقط المفردات والمصطلحات بقدر ما تعني روح المفاهيم وجوهر الأفكار القابلة للتداول والواجبة الانتشار على كل مستوى وصعيد. إن ما نراه اليوم في العقل العربي من انفصام قائم بين «لغة العلم» وبين «لغة الأدب» وبين «لغة الحياة» وبين لغة التراث وبين لغة الضرورة وبين لغة الفيزياء ولغة الفلسفة وبين لغة «العالم» ولغة «الحرفي» وبين لغة هؤلاء ولغة «السياسة». كل ذلك يعمل على قطع قنوات الاتصال في العقل العربي ويؤكد فيه النظرة التجزئية التراصفية لنظام العلم برمته، وهو أمر عانى منه نظام العالم العربي القديم بصورة أو بآخرى^(٣٦).

سابعاً: العقل العلمي

على الرغم من أننا حريصون على عدم الانزلاق في التشبيهات التاريخية غير الضرورية أو المجتزأة من المسيرة الكلية، إلا أننا في هذا المجال ومع كل التحفظات العلمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يقتضيها المقام، نرى أن هناك صلة من نوع ما، أو عاملاً مشتركاً من نوع ما، بين إخفاق المشروع الحضاري العربي في العصر الوسيط في تحقيق الثورة العلمية أو «النهضة»، وبين إخفاق المشروع الحضاري العربي في القرن العشرين في تحقيق نقلة نوعية للأمم العربية من موقع التخلف إلى موقع التقدم^(٣٧). هذا العامل المشترك هو الإخفاق في تكوين العقلية العلمية لدى المجتمع والإخفاق في نقل العقل العربي من مرحلة ما قبل العلمية إلى مرحلة العلمية.

وفي اعتقادنا أن العصر الحديث بكل ما فيه من قوة متزايدة لنظام العلم، وأن المستقبل بكل ما يحمل من قوة متعاضمة للعلمية العامة وللنظام برمته يجعل من المقولة التالية:

«تكوين العقل العلمي للمجتمع بمتعلميه وإخصائييه وأفراده ومؤسساته وبيئاته، أي بث الروح في العلمية الخاصة، شرط أساسي لنجاح المشروع الحضاري والانتقال من التخلف إلى التقدم».

(٣٦) إذا كانت اللغة العربية المعاصرة قد أتاحت لنا امكانية تبادل المواد الانسانية بين قطر عربي وآخر، فإن تبادل الكتب العلمية واستيعاب المفاهيم والاشارات والرموز والمصطلحات بين بلد عربي وآخر هو من الصعوبة بمكان.

(٣٧) على الرغم من أن الحكم على مثل هذه المشاريع بالنجاح أو الإخفاق أمر مثير للجدل، وبخاصة عند عقد المقارنات، وبشكل أكثر خصوصية حين نتحدث عن المشروع الحضاري المعاصر باعتباره لم يمه الفترة الكافية للحكم له أو عليه، إلا أننا نعتقد أن مدة قرن أو أقل قليلاً في الحقبة المعاصرة تكفي بشكل أو بآخر للنظر في هذه المسألة، بخاصة وأن هناك شعوباً في القرن العشرين قد استطاعت أن تتجاوز هوة التخلف بضعة عقود.

ولا خلاف على أن تكون العقل العلمي سواء على مستوى الفرد أو المجتمع؛ في المدرسة والمؤسسة هو من أعقد العمليات التي تواجهها المجتمعات المعاصرة، خاصة وأن هذه المجتمعات ومنها المجتمع العربي، تتعرض لشتى أنواع الضغوط والتحويلات والتأويلات والاستنزافات والاغراءات التي من شأنها أن تسقط «الضرورة» الاقتصادية السياسية لهذه العمليات، ومع ذلك لا بدّ من ملاحظة أن المجتمعات المتقدمة حين انخرطت في هذه السيرة قبل خمسة قرون للتحوّل إلى العقل العلمي لم تكن معاناتها أقلّ مما يتوقع في الوقت الحاضر، إنّ هذه المسألة في جوهرها عملية اجتماعية تاريخية تمثل انقلاباً حقيقياً في الفكر والأدب والفن والفلسفة وفي المفاهيم وفي الثقافة والمعتقدات.

إن مثل هذا التحوّل الانقلابي يجب أن لا يكون مدعاة للتخوّف والوجل، وبالتالي الارتداد مرة أخرى إلى الماضي والتمسك بالسلفية والتراثية بقضّها وقضيضها، غنّها وسمينها، فذلك لن يجدي التراث شيئاً ولن يضيف إلى قيمته شيئاً، إن التراث لا تتجدّد قيمته ولا تملأ مكانته إلّا إذا كان موضعاً للنظر العقلي والتحليل العلمي.

ولا بدّ من الاعتراف بأن تحفيز العلمية العربية الخاصة يُواجه العديد من الصعوبات ويتطلب الكثير من الشروط لتحقيقها، ولا ندعي أن تلك الصعوبات وتلك الشروط بالأمر الذي يمكن تجاوزه دون وعي وإدراك كبيرين لخطورة هذه المسألة وحيويتها للمستقبل العربي. وهي خطورة لا تقلّ شأنًا عن المخاطر السياسية والاقتصادية التي يرتطم بها الوطن العربي من سنة لأخرى. بل نستطيع أن نقول بكل ثقة إنّ هذا الاخفاق السياسي والاقتصادي يعود في بعض أسبابه إلى غياب العقل العلمي في التحضير للقرار وفي صنعه وفي تطبيقه وفي متابعته.

ومن المفارقات التي تدعو للتأمل أنّ الصراعات الأساسية التي تدار ضدّ مستقبل هذه الأمة تدار من خلال دول ومجتمعات تعيشُ العقلَ العلمي منذ عقود. وتتمتع بعلمية خاصة بالغة التقدم والازدهار. انه من غير المحتمل أبداً أن تتمكن بلدان أو مجتمعات تعاني من انحطاط أو ضعف أو تراجع في علميتها الخاصة ونظام العلم فيها، أن تتمكن حتى من المحافظة على البقاء وحماية مكتسباتها الراهنة، ناهيك عن الصمود والتقدم إلى الأمام. ومهما استطاعت هذه البلدان من بناء مدارس أو معاهد أو جامعات، أو تجميع معلومات أو تخريج جامعيين، أو استعمال أجهزة وأدوات تكنولوجية حديثة، أو حتى ترجمة كتب، فلا نعتقد أن ذلك سيكون بديلاً عن تكوين العقل العلمي وتحفيز العلمية الخاصة وبناء نظام علم فاعل. وتجميع كل ذلك ليس هو بالضرورة تكوين العقل العلمي، بمعنى أن تكوين العقل العلمي فردياً واجتماعياً ليس عملية أوتوماتيكية تلقائية تتأتى عن التدريس والتعلم المدرسي القائم على المعلومات. إنّ «تكوين العقل العلمي عملية يجب أن تكون مقصودة لذاتها مطلوبة بغاياتها مصاغة كمشروع وطني يشكل جزءاً من المشروع الحضاري الكبير».

وهنا يأخذ كل من الفكر والفلسفة والأدب والفن والإعلام والسياسة والاقتصاد والتعليم، دوره الفاعل في مثل هذا التكوين.

كذلك فإن تكوين العقل العلمي والنظام العلمي ليس عملية تجريدية تبشيرية طوباوية بقدر ما هو جزء من نظام الضرورة الاقتصادية، بكل ما يعني ذلك من إتاحة الفرصة لنظام العلم الوطني الانخراط إلى الأعماق في العملية الانتاجية برمتها، وليكون هذا النظام جزءاً متفاعلاً مع صنع التاريخ بزراعته وصناعته وسياسته وثقافته وتكنولوجيته وخدماته، وليس جزءاً متفرجاً ومشاهداً للتاريخ الذي تصنعه حالياً العلمية الخاصة للدول المتقدمة ولكن في المنطقة العربية.

ولا يخفى علينا أنه من المفارقات والأعباء التي تواجهها المنطقة العربية والعديد من البلدان المتخلفة المتشابهة أن تدقق المعلومات والأدوات والأجهزة والمعدات والكتب المترجمة والمواد الثقافية (بغض النظر عن مستواها) قد جعل نظام التعليم في منطقتنا في حالة لهاث دائم. انه يريد أن يجاري ما يقدم له وما يفرض عليه استعماله. وهو لذلك بالكاد يجد الوقت والجهد والموارد والإمكانات المالية والبشرية للتعلم فقط على إدارة، أو استعمال أو تداول، ما يقدمه السوق الدولي في كل مجال. فهل لديه الوقت لكي يفكر ويتأمل ويغير من ثقافته وعلمه وعقليته؟ لقد أصبحت المعيشة اليومية للفرد والمجتمع بسبب التداخلات الاقتصادية العلمية التكنولوجية مرتبطة بطريقة أو بأخرى بإتقان استعمال، وإدارة وإدامة وصيانة ما تطرحه مراكز انتاج الدول المتقدمة في كل منحنى من مناحي النشاط الانساني، فهل هناك فرصة عملية للتساؤل أو النقد أو الاختيار أو الرفض لهذه «السلع» وقد أصبحت مادة الحياة اليومية؟ هذه إشكالية في غاية الصعوبة تجعل من مهمة تكوين العقل العلمي أمراً في غاية التعقيد وفي غاية الكلفة النفسية والذهنية والاقتصادية، لما يتطلبه من وعي وتضحية على كل صعيد.

يضاف إلى ذلك ما أحدثته ثورة المعلومات في الدول المتقدمة واستخدامها لشتى التكنولوجيات الحاسوبية والاتصالية لتقديم «الحل الجاهز» لكل معضلة تتطلب الفكر والعلم، لدرجة أن هذه الحلول أصبحت سلعة رائجة ومنخفضة التكاليف.

بمعنى آخر:

«إن التكنولوجيا الحديثة خلال العقدين الماضيين قد نجحت في تحويل جزء كبير من منتجات العقل البشري ومنتجات نظام العلم إلى سلعة قابلة للتداول وبكلفة زهيدة. ويتوقع لمثل هذه النجاحات من جانب الدول المتقدمة أن تتصاعد، وهي في تصاعدها تعمل على إخراج نظام العلم المحلي من دائرة الضرورة الاقتصادية، وبالتالي تسقط واحداً من أهم عوامل ومبررات وأسباب نموه وتعاظمه، وبالتالي الإنفاق عليه والاستثمار فيه؛ مما قد يكون مغرياً وجاذباً للعديد من الدول أن تنزلق فيه، عن وعي أو غير وعي، فتسخر مستقبل نظامها العلمي للتعلم على منتجات نظام علم متقدم هي (المنتجات) في تغير دائم».

على أن مثل هذه الإشكاليات، على تعقيدها، لا يمكن التغلب عليها إلا من خلال الرؤية المستقبلية الواضحة التي تستطيع أن تستكشف هول التبعية الحضارية التي تكمن وراء هذا الوضع، مما يعني أن:

«نظام العلم العربي يجب أن يكون محكوماً بالرؤية المستقبلية لمصير الأمة برمتها لا بالفوائد والمكاسب والاقتصاديات الصغيرة أو الآنية أو الجزئية».

بعد كل هذا:

فإن العقل العربي بحاجة ماسة إلى إعادة بناء مرافقه الداخلية ليحيلها إلى نظام فاعل وليس إلى مساحات متقطعة. ومتطلبات ذلك كثيرة نذكر بعضاً منها للتأكيد لا للحصر:

١ - إعادة النظر في الثقافة العربية لتحويلها إلى ثقافة العقل العلمي وليس ثقافة ما قبل ذلك.

٢ - إزالة الحواجز المفتعلة بين ضروب المعرفة من «علم» وفكر وفلسفة وأدب وفن وسياسة واقتصاد، وفتح قنوات هذه العلوم بعضها على بعض من خلال إعادة النظر في مناهج التعليم على مختلف مراحلها، وإعادة النظر في مواد الثقافة على مختلف مصادرها، لكي توجه في خدمة المشروع العربي لتطوير العلمية العربية الخاصة.

٣ - فتح القنوات الفكرية والعلمية والثقافية بين أقطار الوطن العربي وإعطاء الفرصة الحقيقية للتفاعل الواسع لهذه الأنشطة. فإن تكوين العقل العلمي هو في بعض جوانبه جزء من هذه القنوات المتفاعلة، ومثل هذا التفاعل سوف يساعد ويتطلب الوقت لإزالة حاجز الخوف أو الرهبة أو الكراهية أو الشك في موقف الإنسان العربي من العلم ومن مقدماته ونتائجه.