



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 حنّو
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 حنّار
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 والفكر ويات (الايدولوجيات)

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

الفصل التاسع

مِنْ أَجْلِ فِلْسَفَةِ عَرَبِيَّةٍ لِلتَّارِيخِ

د. البخاري حمّانة(*)

«إن كل الثورات الحديثة التي هزت الأرض وجدت حوافزها وتبريراتها في فلسفات التاريخ».

ش. بيرد

كان الأبيقوريون، على ما أظن، أكثر الناس حكمة وواقعية ممن عاصروهم وممن جاءوا بعدهم كذلك، حين أعلنوا، أمام دوامة الزمن الجارف، أن أفضل موقف للإنسان هو التمسك بال اللحظة الحاضرة تمسك البحار بدفة مركبه أمام العواصف الجامحة التي تعصف به من كل اتجاه والتي لا توهمه بدفعه إلى الأمام إلّا لكي ترتد به أكثر ومن جديد إلى الخلف^(١). ولأن الأمم والشعوب لم تكن في مستوى مثل هذه الحكمة فإنها توهمت أنها قادرة، لا على ترويض الزمن والإمساك بتيّاره فحسب، بل وعلى تسخير ما مضى منه لخدمة ما هو حاضر منه، وما هو آت.

بذلك ولدت لدى الإنسان فكرة إمكانية وضع ملكة التذكر في خدمة دافع التوقع... وولد التاريخ... الذي ليس شيئاً آخر كما يلاحظ المفكر الفرنسي ريمون آرون «سوى إعادة بناء حياة الأموات من طرف الأحياء بهدف الاستفادة من خبرتهم الماضية»^(٢).

وبذلك أيضاً كان التاريخ «أخطر إنتاج كيميائي أنتجه العقل البشري،... إذ بفضل له تعلم الشعوب وتنشبت بالذكريات... وتتقاتل... وتتصالح... وتقرب وتبتعد»^(٣).

لذلك فإننا لا نتوقف طويلاً عند تلك الآراء التي تهوّن من شأن التاريخ (جان بول

(*) جامعة وهران - دائرة الفلسفة.

(١) J. Brun, *L'Epicurisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 66.

(٢) Raymond Aron, «La Philosophie de l'histoire,» dans: Marvin Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), vol. 1, p. 322.

(٣) Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel* (Paris: [s.n.], 1945), p. 40.

سارتر^(٤) . . J.P. Sartre وهنري فورد^(٥) (Henry Ford) لسبب بسيط وهو أن التاريخ لا يرفض إلا بالتاريخ وفي التاريخ . . . ولأنه يستحيل على الانسان أن يعرف ما هو كائنه الآن دون أن يعرف في الوقت نفسه ما كانه من قبل .

كذلك فإننا لن نتوقف عند بعض المصطلحات والمفاهيم الخاصة بالتاريخ ويعلميته أو عدم علميته، وبعلاقته بالفلسفة^(٦) من جهة، وبمختلف العلوم من جهة أخرى^(٧) . . . فتلك قضايا نعتقد أنها أخذت نصيبها من البحث والجدل إلى الحد الذي يعفينا من التوقف عندها من جديد .

بل إن الذي يعنينا هنا هو تأكيد بديهية معروفة . . وهي تلك المتمثلة في اهتمام كل الشعوب بالعمل على تسخير مافيهما للتحكم الأفضل في حاضرها . . وفي مستقبلها كذلك .

على أن التاريخ، أو الماضي، لكي يُسخر بتلك الصورة المثلى لخدمة الحاضر والمستقبل لابد أن يكون محتوياً على تلك الافادة^(٨) . . التي تظل مع ذلك غير ممكنة في غياب حاضر قادر على دفعنا من خلال معطياته وإشكالاته إلى البحث عنها وإلى تمثلها كذلك .

إن ذلك يعني، من بين ما يعني، أن الماضي، مهما يكن غناه وثره، لا يمكنه، في غياب حاضر غير قادر على استيعابه أن يسهم في تدعيم ذلك الحاضر فضلاً عن المستقبل . . . حيث أن غناه وثره يظلال في مثل هذه الحالة بمثابة العملة القديمة الأثرية . . المهمة دون شك، ولكنها غير قابلة للتصريف في الوقت الحاضر .

كما أن ذلك يعني أن الحاضر، بالرغم من محدوديته الزمنية أو الفيزيائية، (واحد على خمسمائة جزء من الثانية حسب اكسينر Xener^(٩) واثنى عشرة ثانية حسب فوندت Wundt)، والنفسية ممثلة في «ديمومة»^(١٠) (Durée) برغسون (H. Bergson)، يحتوي بفضل تلك الكثافة (Epaisseur) التي تميزه^(١١)، على الماضي وعلى المستقبل كذلك، حيث ان كل حاضر كما نعلم جميعاً ممتزج باللحظة التي سبقته وبالحلظة التي تليه . . أي بالماضي القريب وبالمستقبل المباشر .

(٤) Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant* (Paris: Gallimard, 1957), p. 225.

(٥) Ludwig Marcuse, *La Philosophie américaine* (Paris: Gallimard 1967), pp. 1 et 4.

(٦) Henri Gaston Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1948), p. 106.

(٧) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris: Gallimard, 1986).

(٨) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (New York: Oxford University Press, 1972), chart 2.

(٩) A. Cuvillier, *Précis de philosophie* (Paris: A. Colin, 1957), p. 253.

(١٠) Henri Louis Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Presses universitaires de France, 1948), p. 72.

(١١) E. Bréhier, dans: Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.*, vol.1, p. 67.

ولأن الحاضر كذلك، فإنه يمثل الزمن الفعلي الوحيد أمام الناس وأمام حركته التي لا يمكن أن تتم إلا في الزمن... ومن ثم فإنه المنفذ الوحيد لكل من الماضي والمستقبل اللذين يظلان مستحيلين في غيابه... حيث أننا لا نستطيع معايشة الماضي في الماضي أو المستقبل في المستقبل... بل نعيش أو نعاش الماضي والمستقبل في الحاضر... وفيه وحده.

على أن تلك المعاشة للماضي وللمستقبل مهما تكن قوتها فإنها تظل معاشة على مستوى الأفكار^(١٢)... حيث أنها تتم بالنسبة للماضي عن طريق الذاكرة، فتخلف فينا ارتياحاً أو أسى... وبالنسبة للمستقبل عن طريق الخيال... فتولد لدينا انتظاراً وقلقاً...

ولذلك كان الماضي والمستقبل مواضيعاً لذكرياتنا وآمالنا لا لأعمالنا الفعلية... بل إن تلك الذكريات... وتلك الآمال لا تتشكل بدورها إلا وفقاً لمتطلبات الحاضر... فأنا حين أتذكر ذكري، لا أتذكرها باعتبارها ماضية فحسب، بل باعتبارها أبدية كذلك، أصبحت تند عن الزمن وعن تأثيراته... ولذلك كانت دوماً حاضرة بالنسبة لي... وأنا حين اقتحم بخيالي آفاق المستقبل وأشعر بأمل وارتياح أو بخوف وقلق، إنما أدرك ذلك انطلاقاً من حرصي على الحاضر ورغبتني في تحسينه بمحاولتي القفز فوقه إلى المستقبل الذي ليس شيئاً آخر سوى حاضر مقبل...

لكل ذلك نفهم لماذا كان البحث عن الماضي دوماً وليد مصلحة حاضرة، تماماً كما أن الشوق إلى المستقبل توق إلى حاضر أفضل... ليس ذلك المستقبل سوى صورته القريبة، أو البعيدة... المقبلة... كما نفهم كذلك لماذا كان الإنسان دوماً مشروعاً (Projet) أو كائناً لذاته على حد تعبير جان بول سارتر^(١٣) (Etre pour-soi) وليس حقيقة نهائية وجامدة، أو كائناً في ذاته (Etre en-soi). كما نفهم أخيراً لماذا ترتبط الحرية الإنسانية عملياً بالحاضر وبه وحده، دون الماضي أو المستقبل... حيث إن الحرية في الماضي استحالة وفي المستقبل إمكانية لم تتحقق بعد، ولن تتحقق إلا في مستقبل يتحول بدوره إلى حاضر.

ولأن الحاضر كذلك فإن كل شعور إنما هو شعور بحضور، والحضور لا يتصور إلا في الحاضر، والحاضر صيرورة وليس كينونة، أو هو صيرورة وكينونة في وقت واحد، صيرورة الفكر إلى التخلص من الكينونة المتجددة وليجسد جوهره وهدفه في التاريخ المتمثلين في الحرية^(١٤).

فالصيرورة بالتالي فعل ومغامرة لأنها تغيير وعدم استقرار.

من هنا كان الحاضر مصدر مشاكل واضطراب بالنسبة إلى الإنسان عكس الماضي الذي مضى والمستقبل الذي لم يكن بعد، حيث إن الشعور يجد نفسه فيه مطالباً بملاحقة صيرورة

(١٢) Ferdinand Alquié, *Le Désir d'éternité* (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 49.

(١٣) Sartre, *L'Etre et le néant*, pp. 30-127.

(١٤) George Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire*, col 10/18 (Paris: Plon, 1965), pp. 53-85.

ذلك الحاضر بهدف تأكيد حضوره فيها، أي بهدف فرض كينونته عليها، ذلك الهدف الذي حكم عليه ألا يظفر به إلا وهو عدم.

بذلك نفهم كيف دفعت المخاوف من الحاضر الأفراد والشعوب إلى رفض الزمن كحل لهذه المشكلة، بالنكوص عنه إلى الماضي وطمأنينته كما فعل اليونان والصينيون والهنود والمسيحيون والمسلمون والأريسيومون في عهد انحطاطهم، أو بمحاولة القفز فوقه (أي فوق الحاضر) كما فعل ويفعل الطوباويون والخياليون عامة.

إننا لم نطل التوقف عند الحاضر... إلا لكي نبين مدى أهمية الدور الذي يلعبه لا في بناء المستقبل فحسب، وهذا ليس موضوعنا الآن، بل وفي إعادة بناء وتشكيل الماضي... وهو موضوع حديثنا...

وآية ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن من لا ماضي له فلا مستقبل له، فإنه أصح منه كذلك أن من لا حاضر له لا ماضي له كذلك...

ولكن هل معنى ذلك أن مجرد التمسك بالحاضر، أو تقبله على علّاته دون محاولة تجاوزه إلى المستقبل... يكفي في حد ذاته لتحديث الماضي... ولترويض المستقبل؟ ان العديد من العالمين والمدمنين والمغامرين... يفضلون دوماً اللحظة الحاضرة على ما مضى من الزمن وعمّا هو آت منه، شعارهم في ذلك «أحيني اليوم... واقتلني غداً» أو كما يقول أبو الطيب المتنبي^(١٥):

لا اشرئب إلى ما لم يحن طمعاً ولا أبيت على ما فات حسانا
فهل يعني ذلك أنهم يفعلون ذلك لتسخير الحاضر لخدمة المستقبل؟ إن الجواب هو بالتأكيد لا.

إننا لن نتوقف عند هذه المفاهيم السلبية والعاطفية للحاضر وللأهداف المتوخاة منه، لسبب بسيط وهو أن ذلك الحاضر الذي يحلمون به ويمنون النفس به، باعتباره سكوناً أو كينونة واستقراراً، مستحيل كما سبق أن رأينا.

ولكن الحاضر الذي نودّ أن نتوقف عنده هو حاضر أولئك الذين جعلوا، ويجعلون منه منذ قرون جسراً ومعبراً لإحياء ماضيهم... وأداة لاستجلاء مستقبلهم وترويضه... وهم الغربيون ومن اقتدي بهم من الشعوب الأخرى... مثل اليابان... والصين... الخ.

ذلك أنه إذا كان بإمكان آية أمة أن تبني انطلاقاً من حاضرها القوي ماضياً ولو غير مكتمل، فإنه ليس بإمكان كل أمة أن تبني في كل الأحوال، انطلاقاً من ماضيها القوي حاضراً قوياً... فضلاً عن مستقبل.

(١٥) وغير المتنبي كثيرون، مثل: عمر الخيام، الرباعيات، ومارسيل بروس (Marcel Proust)، بحثاً عن الزمن الضائع (A la recherche du temps perdu).

الولايات المتحدة الأمريكية، مثلاً، لم تمنعها حداثة تاريخها الجماعي - حتى لا نقول انعدامه، بل وازدراء العديد من مفكرها ومسؤوليها بالتاريخ^(١٦)، وبالماضي، ذلك الازدراء الذي ظل مستمراً حتى بدايات هذا القرن - من إقامة حاضر قوي والتحضير لمستقبل أقوى.

وفي المقابل، فإن شعوباً عربية وإسلامية وفي العالم الثالث لم يتمكن العديد منها إلى اليوم، وبالرغم من عراقه ماضيها وتراثه، من إقامة حاضر قوي. . بل إن غناء ذلك الماضي وثرائه قد جعلها تشغف بهما وتلهي، إلى حد نست فيه أو تناست الحاضر وتحدياته، فتخلقت عن ركب التقدم وتعرضت - ولا تزال تتعرض - لما تعرضت له من انحطاط وجمود واستعمار وتبعية. . . تتجلى آثارها اليوم في كل مظهر من مظاهر حياتها.

إن ذلك يقودنا، نحن العرب، إلى نتيجة هامة بالنسبة لمشكلتنا مع الماضي ومع التاريخ بالتالي.

فنحن نريد مثل غيرنا من الأمم والشعوب أن نسخر ماضيها وتاريخها لخدمة حاضرنا والتحضير لمستقبلنا. . وهذا أمر معقول ومشروع. . فهو معقول لأننا نملك تاريخاً وتراثاً قل أن يضاهيهما في ثرائهما وتنوعهما ماضي أية أمة أخرى أو تراثها. وهو مشروع لأننا نريد أن يكون حاضرنا ومستقبلنا وليد إيديولوجيا نابعة منا ومعبرة عنا. . وليس وليد أية إيديولوجيا أجنبية مهما بلغت قيمتها.

اذن فنحن نمتلك الماضي. . ونمتلك الحوافز لتسخيره لخدمة حاضرنا ومستقبلنا. وهذا مهم جداً، ولكننا نفتقد شيئاً يستحيل بدونه أن نخدم حاضرنا ونروّض مستقبلنا. وأن نحقق تلك الاستفادة من ماضيها بالتالي. . . وذلك الشيء الذي نفتقده هو الحاضر الذي يستحيل دونه، وكما سبق أن رأينا، المرور إلى الماضي لاستلهامه أو إلى المستقبل لاستجلائه. . ذلك الحاضر الذي نعلم جميعاً أنه حاضر ليس من صنعنا، بل من صنع غيرنا الذين أقاموه في غيابنا. . أو في تغييبنا من على مسرح الحياة. . وعلى حسابنا في الكثير من الأحيان.

وإذا كانت استحالة المرور من حاضر رديء إلى مستقبل جيد بديهية معروفة، فإن استحالة استلهام الماضي وراثته من طرف حاضر رديء هما بديهية بدورهما كذلك.

ذلك أن الإنسان لا يعيد النظر إلى الماضي إلا ليسائله عن إشكالات يطرحها الحاضر في توجهه المبدع والخلاق نحو المستقبل، حيث أننا نعلم جميعاً أن نظرة الإنسان إلى الماضي إنما تتشكل وفقاً للمنظور الفلسفي والأخلاقي والسياسي والاقتصادي والعلمي الذي جاء بعدها.

وحين يكون ذلك الحاضر عاجزاً عن طرح تلك القضايا والمشاكل. . . ومتوقفاً عن الحركة الخلاقة نحو المستقبل فإنه لا يستطيع أن يجعل الإنسان في مستوى يمكنه من استغلال غناء الماضي وراثته الذي يظل بالتالي منغلقاً أمامه. . بل كل ما يستطيعه هو تمكينه من العيش في

Marcuse, *La Philosophie américaine*, p. 184.

(١٦)

ذلك الحاضر... دون أن يكون له من دور فيه سوى الحضور فيه... والتبعية... والانقياد لمن يصنعونه...

إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل من جديد عن الحاضر الذي نحضره اليوم، والذي نسارع إلى القول بأنه ليس حاضراً، بل حاضر غيرنا... حاضر الغرب بكل ما فيه من علوم وفنون... بل إن الأمر لأخطر من ذلك... حيث إن ماضينا القريب نفسه، الذي تشكل، كما نعلم، في ظروف الاستعمار الغربي لنا، لا يمثل بالتالي استمرارية طبيعية لمسيرتنا في التاريخ، حتى في طابعها المتأخر الذي لازمها منذ بداية انحطاطنا... وذلك بسبب تكالب الاستعمار الغربي على ما تبقى من قيمنا الروحية والاجتماعية والثقافية التي ظلت تمثل، على الرغم من ذلك الانحطاط الذي تعرضت له، خيوط استمراريته تلك وانتظامنا في التاريخ، وبسبب حرمانه لنا في الوقت عينه من مشاركته فعلياً في حاضره الذي جعله حكراً على بنيه فقط.

بذلك تحولت حركتنا في التاريخ إلى ما يشبه الضياع والدوران حول الذات، وبذلك ازدادت مسيرتنا في الزمن تخلفاً وجموداً...

وحين استعدنا حريتنا السياسية من ذلك المستعمر بعد معارك سياسية وعسكرية ضارية ومريرة، فوجئنا به يحول من جديد دوننا ودون ذلك الانتظام في التاريخ... وذلك عن طريق اغراقه لنا، مقابل ثرواتنا البترولية، بما فاض عليه من آلات وأدوات استهلاكية غمرت اليوم معظم أوجه حياتنا وسلوكنا، إلى حد أصبحت فيه تتهدد بقتل كل دافع لدينا للمساهمة المبدعة في صنع حاضر الإنسانية اليوم.

من هنا نفهم لم ظل ماضينا البعيد يلعب دور القوة المنافسة للحاضر... كما نفهم سر تلك العلاقة المعكوسة التي لا تزال تربطنا إلى الآن بالزمن^(١٧).

ولقد كانت النتائج المباشرة لكل ذلك تكريس تبعيتنا شبه الكلية للغرب... ومن ضمنها تبعيتنا له في العديد من أفكاره ومفاهيمه... ومصطلحاته... وفي مقدمتها مفاهيمه ومصطلحاته للتاريخ، وهي التي تهمنا هنا - ولمراحل وحقبه وقواه المحركة، ولغاياته كذلك.

قسم الغرب، منذ بدايات نهضته، التاريخ الانساني بأكمله تقسيماً يتماشى ومسيرته الخاصة في التاريخ (عصور قديمة، ووسطى وحديثة) فتحول ذلك التقسيم لدينا إلى حقيقة مسلّم بها رحنا نطبقها بدورنا على تاريخنا العربي الإسلامي متناسين أو ناسين أن ما كان عصوراً وسطى بالنسبة إليه كان عصوراً حديثة بالنسبة إلينا، وما هو عصور حديثة بالنسبة إليه اليوم هو عصور وسطى بالنسبة إلينا.

وقالت أوروبا إثر الحريين العالميتين اللتين اجتاحتاهما ان التاريخ الانساني يسير في اتجاه تشاؤمي من الأحسن إلى الأسوأ (شبنغلر Spengler، بورنهام Burnham، توينبي

(١٧) فؤاد زكريا، الصحة الإسلامية في ميزان العقل (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)،

(Toynbee) . . فأسرع بعض علمائنا ومفكرينا إلى جمع الأحاديث النبوية الشريفة وتأويلها، الصحيحة والموضوعة، لتأكيد سبق الاسلام لمثل هذه النظرة التشاؤمية لمسار التاريخ الانساني . . . وحول آخرون عبدالرحمن بن خلدون إلى مكمل لتشاؤمية أفلاطون^(١٨) . . . وسابق لكل دعاة الاتجاه التاريخي التشاؤمي من الأوروبيين المحدثين والمعاصرين .

وأعلنت أوروبا أن التاريخ والمستقبل تصنعه اليوم المادة والتكنولوجيا . . لا الروحانية أو الأخلاق أو العلوم الانسانية النظرية، فتوهم بعض مفكرينا أن التخلص من قيمنا الروحية والاجتماعية، والتخلي عن العلوم الاجتماعية النظرية وغير المجدية - وهي العلوم التي لم نصل فيها بعد حتى إلى نصف المرحلة التي وصلت إليها أوروبا^(١٩) - أقصر طريق للحصول على التكنولوجيا الغربية، متناسين أنها، في غياب أرضية حضارية ونفسية واجتماعية قادرة على استيعابها، لن تفيدنا كثيراً . . . ولعل ذلك ما أكدته المفكر والوزير الهندي السابق م. راو M. Rao حين قال في معرض حديث له عن مستقبل الهند «ان عامل التطور في الهند لا يجب البحث عنه في الظروف الاقتصادية أو المادية . . بل في نفسية الفرد»^(٢٠) .

وقالت أوروبا أن أجناساً معينة وُهبّت دون غيرها القدرة على تحديد وتحديد مسار الانسانية، وأن الجنس الآري هو المرشح اليوم بالذات لمثل تلك المهمة، فَرَحْنَا نرفع رايات الفرعونية والفينيقية والرومانية والبربرية . . . ونؤكد أننا متوسطيون أقرب إلى الرومان واليونان منّا إلى الأفارقة أو الآسيويين . . . وردّدنا عن جهل أو عن تجاهل . . كلمة ابن خلدون «إذا غُرِبَت خربت»^(٢١) .

تلك نماذج لتبعيتنا العمياء للغرب، إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على حقيقة أخرى مهمة حول الحاضر . . . وهي تلك التي تقول إن من يمتلك الحاضر لا يمكن إلا أن يفرضه على كل من لا يمتلكه .

كذلك فعل اليونان حين كانوا يمتلكون الحاضر حيث أرخوا لكل الانسانية بتاريخهم وعصوره الخمسة (الذهبي، الفضي، البرونزي، البطولي والحديدي («هيزيود» Hésiode) . وكذلك فعل الفرس حين أرخوا لكل الانسانية بعيد «النوروز» (الربيع) الذي يصادف انتصار ملكهم (داريوس Darius) وجلوسه على العرش . . . والمسيحيون حين أرخوا، على يد القديس أوغسطين St. Augustin (انظر كتابه مدينة الله La Cité de Dieu) الذي جعل، مثل كل المسيحيين، من التجسيد والصلب والبعث والصعود، المنطلقات الوحيدة للتاريخ

(١٨) مهرجان ابن خلدون (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٠)، ص ٢

و٤٤ .

(١٩) Boukhari Hammana, «Les Sciences sociales et le tiers-monde: Le Cas de l'Algérie», dans: *Les Sciences sociales aujourd'hui* (Alger: OPU, 1986).

(٢٠) *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 4 (1973).

(٢١) البخاري حمّانة، «العرب والحضارة عند ابن خلدون»، ورقة قدّمت إلى: الملتقى الدولي الأول

حول فكر ابن خلدون، فرندة (الجزائر)، ١٩٨٣ (نشر المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر) .

الانساني الحقيقي^(٢٢). وكذلك فعل المسلمون، حين قسّموا، بعد أن امتلكوا بظهور الاسلام الحاضر، التاريخ الانساني إلى عصور جاهلية . . وعصور غير جاهلية . . وكذلك تفعل أوروبا اليوم . . حيث تؤرخ لكل الانسانية بعصور البخار والكهرباء والذرة والفضاء .

وهكذا تصدق اليوم شعوب عديدة في العالم الثالث، ومن ضمنها العرب، أوروبا حينما تقول إن المستقبل خارج ايدولوجيتها وحضارتها مستحيل، تماماً كما صدقت شعوب أخرى بالأمس اليونان المزهوين بحاضرهم وحضارتهم أن كل من هو غير يوناني بربري متخلف، والمسيحيين في قولهم إن الخلاص الفردي والجماعي لا يتصور إلا من خلال صلب المسيح . . والمسلمين المعتزين بعقيدتهم في قولهم ان المستقبل خارج الإسلام مستحيل .

ما موقفنا نحن العرب من الحاضر الذي نجحت أوروبا منذ قرون في فرضه علينا وعلى بقية شعوب العالم الثالث؟ وكيف نلاثم، انطلاقاً منه، بين ماضينا ومستقبلنا؟ بين معطيات ذلك الماضي ومسيرة حياتنا الحاضرة؟ تلك العملية التي ليست شيئاً آخر، وكما يلاحظ الفيلسوف الايطالي فيكو G.Vico سوى ما نطلق عليه فلسفة التاريخ^(٢٣).

إن مثل هذه التساؤلات لتزداد إلحاحاً ومشروعية أمام توالي النكبات التي ما انفكت الأمة العربية تتعرض لها منذ بداية القرن الماضي بصورة عامة، ومنذ الاغتصاب الصهيوني لفلسطين (١٩٤٨) وهزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ العسكرية بصورة خاصة، وما أدّت إليه تلك الهزيمة الجديدة من ضياع لأراضٍ عربية جديدة ومن اجتياح لبنان وتمزيقه (١٩٨٢) ومن استمرار العدو الصهيوني في انتهاكاته اليومية لأرضنا وعرضنا. كما أن تلك التساؤلات تزداد إلحاحاً أمام استفحال نزعات التجزئة والطائفية والعشائرية وحملات اليأس والتدمير التي يوجهها لنا اليوم أعداؤنا من كل اتجاه . . والنكبات كما يلاحظ الفيلسوف الروسي (نقولاً برديائيف Nikolai Berdiaev) كانت وستظل بالنسبة للشعوب الجديدة بالحياة حافزاً للتفكير الجدي في الماضي وفي المصير^(٢٤).

كما أن تلك التساؤلات تزداد، أخيراً، إلحاحاً أمام رفض قطاعات عريضة من المجتمع العربي لكثير من معطيات الحاضر الأوروبي، الذي ما انفك الغرب يعمل جاهداً على زرع البعض من معطياته السطحية، وليس مبادئه أو وسائله، في مختلف أبعاد الحياة العربية، (وهذا على الرغم مما قد توحى به بعض المظاهر . . بعكس ذلك)، ذلك الواقع الذي خبرته عن قرب وسبرت كل «أسراره» .

ذلك ما تؤكد على أيّ حال ظاهرة تزايد عدد الحركات الدينية وتزايد تطرفها، والتي

(٢٢) البان ج. ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩)، ص ١٤١.

(٢٣) Giovanni Battista Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire* (London: [s.n.], 1725).

(٢٤) Nikolai Aleksandrovich Berdiaev, *The Meaning of History* (London: Bles, 1954).

وجدت في الأزمات المعيشية والسياسية والثقافية التي تعج بها الساحة العربية اليوم سنداً لما تدعو إليه من رفض نظري وعنف عملي، لأساليب حياتنا وأنماط تفكيرنا... ومن دعوة كذلك للعودة إلى ماضينا وإلى قيمه الدينية والقادرة وحدها مثل الأمس على تحقيق عزتنا وتقدمنا من جديد...».

ذلك ما يؤكد أيضاً التراجع الكبير لتيارات التغريب في الوطن العربي والاسلامي اليوم... والتوطد المتزايد للاتجاهات الداعية إلى العمل على تأصيل المعاصرة وعصرنة الأصالة.

لذلك فإننا لا نعتقد أننا نغالي كثيراً حين نقول إن تلك التساؤلات حول المسيرة والمصير العربيين التي بدأت تطرح نفسها على الفكر العربي منذ بدايات هذا القرن، إن لم نقل قبل ذلك بكثير، قد تحولت منذ نكبة فلسطين ١٩٤٨ وهزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧... واجتياح لبنان (١٩٨٢) إلى هاجس، ودفعته إلى مراجعة شاملة ومؤلة لكل مظهر من مظاهر الحياة العربية، تلك المراجعة التي لم يزد لها انتصار تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ إلا حدة وعمقاً.

وهكذا شهدت الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية العربية منذ أواخر الستينات وإلى اليوم، وعياً جديداً لم تلبث آثاره أن انعكست على أنماط التفكير والسلوك العربيين.

ولقد استطاع ذلك الوعي وتلك الموجة النقدية العارمة التي صحبته، والتي تجسدت من بين ما تجسدت فيه في الأدب والمسرح والسينما وغيرها من الفنون الأخرى، في فترة زمنية قصيرة نسبياً، أن يقوم بأول عملية مسح شامل وناقد لحياتنا وأسلوب تفكيرنا... وأن يقدر ما ارتأياه من حلول ناجعة وعاجلة، تركزت حول قضيتين أساسيتين: الديمقراطية والعقلانية^(٢٥).

وبالنسبة للتاريخ فإن ذلك الوعي العربي الجديد قد تجلّى بدوره، من بين ما تجلّى فيه، في تلك النظرة النقدية الجديدة لحضورنا المهتمش في التاريخ... وفي العمل كذلك على إرساء وعي عربي نقدي جديد قادر على إعادة صياغة علاقتنا بالحاضر على أسس عقلانية وعلمية.

ولقد تجسدت تلك النظرة النقدية الجديدة في توطد وبرز «مدارس» أو بالأحرى اتجاهات جديدة للبحوث التاريخية في الوطن العربي. وذلك مثل الاتجاه الوضعي والاتجاه الماركسي والاتجاه القومي^(٢٦).

ولئن كانت تلك المحاولات لا تزال تتعثر إلى اليوم، فإن ذلك مردّه، فيما نعتقد، إلى العديد من الأسباب والمشاكل الموضوعية ذات الطابع الثقافي المعرفي والايديولوجي:

١ - فعلى المستوى الثقافي - المعرفي لاتزال الدراسات التاريخية العربية تفتقر إلى أرضية فلسفية عربية قوية، تلك الأرضية التي يصعب في غيابها قيام أية فلسفة للتاريخ... كما يؤكد

(٢٥) صلاح الدين المنجد، أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة ٥ حزيران (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧)، وياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٢٦) ويمثله حالياً: عزيز العظمة، وعبد الله العروي وغيرهما.

ذلك تاريخ فلسفات التاريخ الأوروبية، التي لم تبدأ في التوطد إلا في نهاية القرن الثامن عشر. يكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أن مصطلح «فلسفة التاريخ» نفسه ظهر لأول مرة في أوروبا على يد فولتير (1694 - 1778).

٢ - وعلى المستوى المنهجي، لاتزال تلك المحاولات الفلسفية التاريخية العربية، متجمدة عند التاريخ الرسمي، أو بالأحرى منشغلة بالعديد من المفاهيم والأساليب العتيقة أو مقلدة بصورة شبه كلية للمدارس الغربية والشرقية دون جهد يذكر للتمييز، بالقدر الكافي، بين ما فيها من إيجابيات، مثل تقنيات البحث والتحليل والتنقيب والتصنيف والنقد، وبين ما فيها من سلبيات مثل نزعاتها العرقية (الجرمانية والآرية والاستعمارية والمركزية والمادية والفردية ... الخ).

٣ - وعلى المستوى الأيديولوجي لا يزال ذلك الاجماع حول ضرورة قيام فلسفة عربية للتاريخ، واقعاً تحت بعض التأثيرات الأيديولوجية الغربية والشرقية. فعلى الرغم من التقاء كل أطرافه حول العديد من القضايا، خاصة ضرورة التقدم بالنسبة للأمة العربية وطابعه الاستعجالي، وضرورة الخروج بدراساتنا التاريخية من دائرة السرد والجمع التراكمي للأحداث. . والارتفاع بها من مجال التاريخ الحداثي (L'histoire événementielle) إلى آفاق التاريخ الاستراتيجي (L'histoire stratégique) وما يتطلبه من نقد وتحليل. . ومن استبعاد لكل ما كتبه بعض المؤرخين الأوروبيين المتأثرين بأفكارهم المسبقة عنا. . أو بمطامعهم فينا. . فإن الاختلاف في المواقف والمواقع لا يزال قائماً بين المؤرخين العرب^(٢٧).

وآية ذلك أنه إذا كانت المدرسة التاريخية التقليدية العربية لم تتصور انتظامنا في التاريخ من جديد إلا من خلال الارتداد عن الحاضر إلى الماضي، فإن المدرسة «الماركسية» العربية، على اختلاف نزعاتها لم تقدر بدورها مثل ذلك الانتظام إلا من خلال بترها لجزء غير هين من ذلك الماضي وما فيه من قيم روحية واجتماعية وثقافية لم تعد، في نظرها، تتلاءم مع واقع اليوم^(٢٨).

إننا إذا كنا لا نشك في حسن نوايا هذه المحاولات أو في الجهود الكبيرة التي بذلتها، ولا تزال تبذلها، من أجل تقدم الأمة العربية، فإننا نظل مع ذلك نشك كثيراً في فاعليتها بالنسبة للأمة العربية لسبب بسيط وهو أن أية فلسفة حقيقية للتاريخ لا يمكن أن تتحقق إلا انطلاقاً من الحاضر وبه، كما سبق أن رأينا، تماماً كما أن أية فلسفة فاعلة للتاريخ لا يمكن أن تولد بعيداً من الواقع الروحي الخاص بكل أمة الذي يشكل، كما يلاحظ توينبي، «التفسير الأساسي للتاريخ».

وإضافة إلى كل تلك المشاكل والإشكالات هناك استمرار بعض المؤرخين في التركيز على

(٢٧) ويمثله حالياً: عبد العزيز الدوري، ومحمد أنيس وغيرهما.

(٢٨) أنظر: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ،

ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ص ٢٧ وما بعدها.

التاريخ الرسمي العربي لا على تاريخ الشعوب العربية والاسلامية، وانعدام القدر الكافي من الحرية، وسوء استغلال المتاح منها من طرف البعض، اضافة إلى ضعف الامكانيات المادية والتقنية المخصصة لتلك البحوث، وتعتز هذه الأخيرة في بعض الأقطار العربية، بخاصة تلك التي تعرضت للاستعمار، (الجزائر مثلاً) التي لم تبدأ فيها محاولات اقامة مدارس وطنية للتاريخ إلا بعد استعادة الاستقلال الوطني، في حين لم تصل في البعض الآخر منها حتى إلى مجرد اكتمال مرحلة الفرز والجمع والتصنيف للتاريخ الوطني.

لكل ذلك بقي الخطاب التاريخي العربي عاجزاً عن القيام بأي تأثير ايجابي في مسيرة الأمة العربية اليوم.

ولكل ذلك أيضاً، لا تزال الأمة العربية عالة في هذا الميدان الخطير، وفي غيره من الميادين الأخرى، على المؤرخين الغربيين والأجانب، حيث لم تعرف منذ ابن خلدون أي فيلسوف للتاريخ، بل إن كل ما عرفته هو كتابات حول التاريخ ليس فيها جدّة أو عمق.

ولكل ذلك أيضاً يوشك كلامنا عن الهوية الوطنية والعربية وعن المستقبل أن يكون ضرباً من اللغو.

فهل يعني ذلك أننا نغلق الباب نهائياً أمام كل امكانية لقيام فلسفة عربية للتاريخ؟

إن الجواب عن هذا السؤال هو بالتأكيد لا، لسبب بسيط وهو أن انعدام فلسفة التاريخ بالنسبة للأمة يعني انعدام مستقبلها. . وانعدام حاضرها المضي إلى ذلك المستقبل. والحاضر لا يمكن أن ينعدم إلا بالنسبة لمن توارى عنه فعلياً عن طريق الموت أو الانتحار.

ولأننا رفضنا، وسنظل نرفض، أن نموت أو أن نتحجر، جماعياً على الأقل، على الرغم من كل حملات اليأس والتدمير التي توجه إلينا اليوم من كل صوب. . ولأننا نصرّ على الحياة لا كيفما كان، بل على حياة جديدة نرسمها بإرادتنا ونسخر لها إمكانياتنا، فإنه محكوم علينا بالتالي بإبداع فلسفة للتاريخ معبرة عنا وقادرة على إعادة الانتظام إلى مسيرتنا في التاريخ.

وبديهي أنه إذا كان من العيب بالتالي استمرار البحث عن تلك الفلسفة لدى الفلسفات الأوروبية التي أكدت أحداث هذا القرن (الحربان العالميتان، وبروز العالم الثالث كقوة مؤثرة وصانعة بدورها للتاريخ) سقوط العديد من المفاهيم و«الحقائق» الغربية حول التاريخ والحضارة. . . الخ). تلك الفلسفات التي تكرر مرة أخرى، أنها تظل على الرغم من اختلاف مفاهيمها وأطروحاتها، معبرة عن الواقع الغربي والأوروبي عامة وعن تجربته الخاصة في التاريخ، تلك التجربة التي حصرتها هذه الفلسفات في ثلاثة مسارات أو اتجاهات^(٢٩) للتاريخ:

Aron, dans: Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.*, vol. 2, (٢٩) p. 335.

- أ - الاتجاه التشاؤمي (ويمثله . . بورنهام)،
 ب - والاتجاه التفاؤلي، (ويمثله كارل ماركس . . ومدرسته)،
 ج - والاتجاه الوسط بين التشاؤم والتفاؤل (ويمثله كل من شبنغلر وتوينبي)، فإنه من السذاجة كذلك توهم العثور على مثل هذه الفلسفة العربية للتاريخ جاهزة فيما سبق أن كتبه مؤرخونا القدماء.

صحيح أن الأمة العربية الاسلامية قد أبدعت، من ضمن ما أبدعت، «علم التاريخ» وفلسفة التاريخ وأخرجت للعالم مؤرخين من أمثال ابن اسحاق والطبري والجبري وفلاسفة للتاريخ من أمثال ابن خلدون، الذين كتبوا في مختلف فروع التاريخ ابتداء من السيرة إلى التاريخ للأمم والدول . . . والذين سبق العديد منهم بنزاهته وموضوعيته وعمق نظريته العديد من المؤرخين الأوروبيين المحدثين^(٣٠).

وصحيح أنهم لم يكتفوا بذلك الإبداع للتاريخ وفلسفته؛ بل سَخروهما لتوطيد عقيدتهم، ولحل مشاكلهم كذلك مثل ضبط أسباب النزول وتمحيص الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (ص)، وتدوين الفتوحات وكيفية دخول الأمم والشعوب تحت لواء الاسلام، تلك الكيفية التي في ضوئها حدّدوا حقوقها وواجباتها، أفراداً وجماعات تجاه الدولة الاسلامية . . . الخ^(٣١).

وصحيح أن ابن خلدون، قد سبق بعنبريته معظم رواد فلاسفة التاريخ الأوروبي . . من أمثال فيكو Vico وكولنغود^(٣٢) R.G. Collingwood وكانط E. Kant^(٣٣) وغيرهم . ولكنه صحيح كذلك أن أوروبا لم تتوقف عند جهود أولئك الرواد، كما فعلنا نحن بالنسبة لابن خلدون، بل أكملت ما بدأه وطوّرت لتخرج من جديد العديد من فلاسفة التاريخ، ابتداء من هيغل Hegel إلى ل. ف. رانكه L.V. Ranke وماركس K. Marx وتوينبي وشبنغلر الخ .

إنّ هذه الملاحظات يجب أن لا تعني أننا نهوّن من جهود مؤرخينا القدماء أو نحطّ من شأن مؤرخينا المعاصرين بل ان كل ما قصدته هو التذكير بتلك الكلمة التي قالها العمالي والسياسي الفرنسي «جان جوريس» J. Jaures والتي مفادها أن أفضل تكريم للأسلاف ليس في الاحتفاظ بالرماد الذي تركوه . . بل في الاحتفاظ بالشعلة التي حملوها، متأججة .

كما أنها يجب أن لا تفهم على أننا قد قدمنا من خلال هذا العرض الأسس والمناهج العملية الكفيلة بقيام مثل هذه الفلسفة العربية للتاريخ، فذلك موضوع آخر. نأمل أن نتطرق إليه بما يستحقه من عناية في مناسبة أخرى.

(٣٠) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٦)، والتراث العربي: دراسات (القاهرة: جمعية الأدباء، ١٩٧١)، ص ٩٧ - ١٣٩.

(٣١) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣)، ص ٨٣.

(٣٢) Robin George Collingwood, *Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946).

(٣٣) Immanuel Kant, *La Philosophie de l'histoire*, opuscles (Paris: Denoël - Gonthier, 1972).

ولعلّ المتتبع عن قرب المحاولات التي يقوم بها دعاة الاتجاه التاريخي الفلسفي القومي^(٣٤)، وهي المحاولات التي بدأت بواكيرها منذ الثلاثينات من هذا القرن على يد المرحوم ساطع الحصري وغيره، والمحلّل لمنطلقاتها ومنهجها وأهدافها، لايسعه إلا أن يتأكد، بعيداً عن كل تفاؤل ساذج، ان التآجيج قد بدأ يعود من جديد إلى شعلة أسلافنا.

إنّ مثل هذه المحاولات بالذات، هي المرشحة، فيما نعتقد، للوصول بالامة العربية إلى مثل تلك الرؤية النافذة والشاملة لمسارها في التاريخ، ولعوامله المحركة وأهدافه المنشودة، وهي المرشحة بالتالي للتوفيق بين إيجابيات ماضينا ومعطيات حاضرنّا، بين وحدتنا وتوحيدها، تحرّنا وحرّيتنا، خصوصيتنا وعالميتنا.

ولذلك فإنها الأولى بالاهتمام والمتابعة والتقويم الجدي والمستمر من طرف كلّ المثقفين العرب، لأن أيّ فلسفة عربية للتاريخ إمّا أن تكون عربية المنابع والأهداف، أو لا تكون.

(٣٤) «ندوة نحو رؤية جديدة للتاريخ العربي الحديث»، المستقبل العربي، السنة ٢، العدد ٧ (أيار/ مايو ١٩٧٩).

القِسْمُ الثَّالِثُ

الفِكْرَ وَالْفَكْرَوِيَّاتِ (الأَيْدِيُولُوجِيَّاتِ)

الفصل العاشر

الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان إشكالية العقل والعلم والإيمان

د. سهيل فرح^(*)

أولاً : مقدمة منهجية

في أثناء تناول أي إشكالية من الاشكاليات الفلسفية والثقافية في حياتنا الفكرية العربية المعاصرة، تعترض الباحث مجموعة عوائق إبستمولوجية ومحاذير أيديولوجية وبعض المصاعب المنهجية والتقنية. لعل أبرز العوائق هي تلك المحاولة التي توظف مناهج العلوم الانسانية المعاصرة في تحليل نتاج فكري لم يدخل معظمه عتبة العلم. ولعل السبب يرجع في جانب منه إلى هذا التعدد الفوضوي لتيارات فكرية دينية وسياسية تعيش في كنف بني مجتمعية مشوهة في تركيبها الثقافية. وهنا يجد الباحث نفسه في أثناء تحليله المعرفي للنتاج الفكري أمام انفصام واضح بين النص الفلسفي أو الديني وتجسيده العملية، بين ما يظهره صاحب الفكرة وما يحمله في باطنه. بين المفكر به عبر نصوص يغلب عليها التشويش في استعمال المفاهيم والمصطلحات واللامفكر به. أمام هذا الواقع يسعى العقل العلمي لتحرير المعرفة من كل مكوناتها اللاعلمية، ويضع المفاهيم والمقولات في «مختبر» التحليل المعرفي لخوض مغامرة تحليل وتفكيك مقولات الخطاب الفلسفي والثقافي المحرك لأنماط التفكير ولسلوكيات الناس.

الصعوبة الأولى: هي الخوض في مناقشة «محرمات» فرضها الفكر التقليدي العربي في ظل مناخ لا ديمقراطي على الكثير من المواضيع. ومنها الاشكالية التي نتناول بعض نقاطها في جانب من بحثنا وهي إشكالية العلم والإيمان في انتاج بعض المفكرين اللبنانيين. فهذه الموضوعات التي توارق الفكر العربي منذ قرون، ما زالت حاضرة تطرح نفسها بقوة على معظم الباحثين العرب في العلوم الانسانية والطبيعية معاً. ذلك لأهميتها الفائقة في البنيان المادي والروحي للثقافة العربية لا بل العالمية بأجمعها، فرغم وجود تيارات روحانية - لاهوتية

(*) لبناني؛ أستاذ في جامعة وهران - دائرة الفلسفة.

ولا عقلانيات إيمانية متعددة الطروحات في الغرب مثلاً، نرى العقل العلمي هناك قد حسم موقفه من معظم نظريات المعرفة التقليدية التي عاقت تطور الفكر البشري خلال قرون عديدة والتي أعطت فيما بعد الأولوية في الحياة الدنيوية للعلم. في حين نرى المعادلة عندنا مقلوبة حيث لا يزال العقل العلمي مغيباً مهمشاً. فعلى الرغم من بعض المحاولات الفكرية التي بذلت في هذا القرن من أجل سيادة العقلانية العلمية في نظرتنا للوجود والحياة والمجتمع والنفس فإن تلك المحاولات لم تترك تأثيرها إلا على قلة قليلة من الناس، بقيت من جهة أخرى محصورة في تحديث بعض جوانب مجتمعاتنا دون أن تشمل العملية الناحية الأهم وهي تحديث العقول. ويبقى الفكر التقليدي الرسمي هو المهيمن. الأمر الذي يجعل، كل مرة، الفكر العلمي يعيد شحذ أسلحته المنهجية العصرية متوخياً تحرير العقول والنفوس من كل تبعات التخلف، بهدف إدخالها في حركة الفعل الابداعي الحضاري الراهن.

والصعوبة الثانية: منهجية وتقنية معاً، الأمر يتعلق هنا بدور التفكير العلمي في عملية الصراع التي تجري في ميدان الفلسفة بالقياس إلى الدور نفسه في ميدان العلوم البحتة. فالباحث في العلوم الانسانية يعيش حالة قلق دائم، لحرصه على ايصال الحقيقة العلمية للقارئ، ولمحاولته الدائمة تأكيد مصداقية معرفته وواقعيتها، إذا ما قارنها بمناهج العلوم الطبيعية وتقنياتها. إن تاريخ الفكر وحاضره، كما هو معلوم، هو صراع بين اتجاهات مجسدة في تيارات فلسفية ودينية وأيديولوجية متعددة. صراع يسعى كل من العاملين فيه من أجل سيادة خطابه. غير أنه صراع نادراً ما يؤدي إلى نصر نهائي من جانب، وهزيمة نهائية من جانب آخر. نادراً ما يؤدي إلى القضاء على التيار الفكري المهزوم، بل يؤدي إلى اختفائه مؤقتاً. وقد يرغم على الانسحاب من الميدان إلى حين. فالخصم الفلسفي ليس كالخصم العلمي، فهو يفضل الانسحاب إلى أن تسمح له ظروف جديدة بالظهور. بينما العلم ونظرية المعرفة العلمية عندما يقومان فإنهما يقضيان على المقولات والفرضيات العلمية القديمة. ولا يتركان المجال لهما للبزوغ مرة أخرى. لذا فإنه لا يمكن للفلسفة أن تؤدي مهمتها وأن تنتصر ما لم تستوعب رسالتها المعاصرة؛ أي أن تكون علمية، وأن تؤكد مصداقيتها واستجابتها لحاجيات عصرها، مقدمة أجوبة منطقية وواقعية عن المعضلات الكبرى للحياة. الأمر الذي يتطلب منها أن تزود دائماً بنتائج العلوم الانسانية وبتقنياتها المتطورة المحفزة لتقدمها ولتطابق وعيها ورسالتها مع واقع عصرها.

الصعوبة الثالثة: وهي التي تتمثل بتحليل الخطابات الفلسفية المتنوعة التي قدمها المفكرون اللبنانيون المعاصرون. حيث لا يمكن فصل الموضوعات الفكرية التي تنصدر الخطاب الفلسفي في لبنان عن محيطها العربي. لأن هناك علاقة جدلية بالمحيط العربي. ولا يمكن أيضاً دراستها كحالة خاصة من نتاج العقل اللبناني، لأن معظمها ترجع منابعه إلى التيارات الفلسفية الغربية. لذا فإن الأمر يتطلب متابعة دقيقة للعثور على الأصل الخاص وعلى العام الغربي المنشأ.

كما أن في هذا السياق يمكن تسجيل ملاحظة أخرى حول تحليل الكتابة الفلسفية

والوعي الفلسفي في لبنان. فكثيراً ما نقرأ عنواناً فلسفياً، لنصّ ما يكون مضمونه غير ذلك. حيث هناك تداخل غير دقيق في اللغة واستخدام المفاهيم بين الفلسفي والسوسيولوجي والأدبي.

أما فيما يتعلق في عملية انتشار الفكر الفلسفي، فلقد دخل معظمه إلى الثقافة اللبنانية عبر الترجمات والكتابات الأدبية واللاهوتية. وبعض المحاولات التي تبناها هذا الفكر أو ذاك المتأثر بهذه الفلسفة الغربية أو تلك. فكل الخطابات الفلسفية في لبنان لم تتمكن من خلق وعي فلسفي دخل كشكل مستقل من أشكال الوعي الاجتماعي، بل بقي تأثيرها محصوراً في قلة قليلة من طلبة الجامعات وبعض الأساتذة الثانويين والجامعيين. وقد تكون هذه النقطة ليست ظاهرة لبنانية خاصة، بل إنها موجودة بالتعميش وضعف الانتشار نفسها في وطننا العربي. فليس المطلوب، كما يبدو، إيجاد وعي فلسفي، يسائل، يناقش، يشكك، يحاور، يحلل، يستنتج، استناداً إلى رؤية عقلانية شمولية نقدية لكل المسائل، بما فيها الإشكالية التي نتاولها العلم والايمن.

وقبل الانتهاء من هذه المقدمة المنهجية نود الإشارة إلى أننا لا نزع الإحاطة بمعظم جوانب الإشكالية المطروحة. فالأمر هنا يتطلب مقارنة تاريخية دقيقة وسوسيولوجية ونفسية واقتصادية وغيرها. ويتطلب أيضاً التوقف عند شخصيات فكرية أخرى تصدت لهذه الإشكالية، ولم يأت على ذكرها البحث. فالدراسة أشبه بمقارنة أولية لإشكالية العلمانية والعقلانية الإيمانية. في كتابات بعض المفكرين اللبنانيين الذين يشكّل كل منهم رمزاً لتيار فلسفي معين. وأثناء تحليلنا لهذا المفهوم أو ذاك لم نقيد أنفسنا بالاستناد إلى منهج واحد موحد، ولا بنصّ سرمدى أو استنتاج قاطع. بل حاولنا قراءة الظاهرة وتحليلها مستنديين إلى مبدأ النسبية في نقد الفكرة، وإلى محاولة تطويرها وتعميقها. كما إننا نترك المجال مفتوحاً للتعديل والصراع الدائم ضد كل ما هو لا علمي ليس في الفكرة المطروحة وحسب، بل وأيضاً في التناول النقدي لها.

ونأمل أن تأتي محاولتنا هذه لتساهم في كشف النقاب عن حادثة هذا الخطاب الفلسفي أو لا علمية ذلك الآخر. وفي النموذج الفكري اللبناني وما أفرزه من تيارات وأفكار متنوعة أكثر من دلالة محلية وعربية. بقيت وتبقى موضع نقاش وتحليل.

ولعل الأبحاث المتنوعة بهذا الصدد تساهم مع جهود الآخرين من أجل تطوير الخطاب الفلسفي العلمي في كل قطر وعلى صعيد الأمة بأكملها، ليكون الهدف وعياً فلسفياً علمياً مطابقاً للحاجات الثقافية والروحية لهذه الأمة في هذه المرحلة المصيرية من تاريخها.

ثانياً: نقد الفكر الإيماني

شغلت موضوعة العلم والعقل والايمن واحداً من أبرز المحاور الفكرية التي تناولها المشتغلون في الدراسات الفلسفية في لبنان. ولقد تصدى لهذه الموضوعة اتجاهان فكريان،

الأول أعطى الأولوية للإيمان والروح بالمعنى اللاهوتي لهذه الكلمة، وحاول توظيف العقل تاركاً المجال له، للاجتهاد قليلاً من أجل تأكيد الرسالة الروحانية الإيمانية الشرقية، في حين ركّز الاتجاه الثاني على العقل والمنهج العلمي.

لقد مثل الاتجاه الأول كل الدعاة والمنظرين التابعين للمؤسسة الدينية المسيحية والاسلامية، وعدد من المفكرين حاولوا إلباس اللاهوت ثوباً فلسفياً، مستفيدين من روحانية توما الاكوييني، ومن الجانب الإيماني في عقلانية ديكارت، ومن الوجودية والشخصانية المؤمنة. وظهر هذا بشكل جلي في كتابات كل من كمال يوسف الحاج وشارل مالك ورينيه حبشي. وسنكتفي بقراءة أفكار هؤلاء وتحليلها دون غيرهم لضيق المجال أولاً ولكونهم ثانياً يمثلون تقريباً وبلغة شبه فلسفية المضمون الروحاني لما يجب أن يكون عليه الوعي والثقافة في لبنان.

١ - كمال يوسف الحاج

نرى في كتابات كمال يوسف الحاج (١٩١٧ - ١٩٧٦) نزعة إيمانية واضحة استقت منابعها من روحانية الانجيل وإيمانية توما الاكوييني والمثالية الأفلاطونية. كما أنه ينتقي من ديكارت الجانب الإيماني في عقلانيته، مهملًا الجانب الأهم في عقلانية هذا الفيلسوف المرتكز على التفكير العلمي الرياضي والفلكي والفيزيائي والفيزيولوجي، ولا يأخذ الحاج بالانقلاب الفكري الكبير الذي أجراه ديكارت على المنهج، هذا العمل المهم الذي وضع أمامه مهمة تزويد العقل الانساني بمعرفة علمية تجعله يتحكم بقوانين الطبيعة، والذي يأتي عن طريق الاكتشافات والاختراعات الفنية وإدراك العلل والمعلومات، من أجل فهم أفضل للجوهر الروحي والجسمي للإنسان، من أجل تقدّمه المادي والمعنوي المطرد نحو الأفضل.

في كتاب الحاج بين الجوهر والوجود يعتبر أن «تاريخ الفلسفة كله يحوم أصلاً على معضلة الجوهر والوجود»^(١)، ويتابع تفسير مقولته ليشير إلى أن «الجوهر غير الموجود لا يعبر عنه بالقول ولا يفكر فيه بالذهن»^(٢) فمفهوم الوجود الانساني في ذهنه الفلسفي الإيماني مرادف لوجود الله. ويؤكد هذا بقوله: «الوجود الانساني واجب وجود الجوهر الالهي»^(٣).

هذا هو موقفه من الوجود والإيمان، أما موقفه من العلم، فنرى الحاج يقف داعماً لبعض جوانبه المتعلقة بأئمة المجتمع اللبناني. بيد أنه يقف موقفاً سلبياً من تحديث العقل اللبناني على أساس العلم، فللعلم عنده دور محدود كما هو الحال بالنسبة للعقل، إن الإيمان بالعقل حسب ظنه يرادف ادراك الإيمان أولاً^(٤). وحول علاقة العلم بالدين لا يرى للعلم دوراً مهماً في تلبية الحاجات المعنوية للإنسان، ذلك لأن «التقييم وحده يدخل كل ما يكتشفه العلم

(١) كمال يوسف الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) كمال يوسف الحاج، فلسفيات (بيروت: دار الريحاني، ١٩٥٦)، ص ٢٢.

في عالم الانسان. والدين وحده يضيف على السببية المادية والروابط الاجتماعية معنى تقيّمها^(٥).

في مجمل طروحاته الفلسفية نرى النزعة الايمانية حاضرة بشكل أساسي في وعيه الروحاني، في حين نراه يهّمش دور العقل والعلم. وذلك لأن قيمة الظواهر الطبيعية والاجتماعية، في فكره، تكمن في مدى قربها من العالم الماورائي - اللامنظور فيقول بهذا الصدد: «لا قيمة لظواهر الطبيعة والمجتمع إلا بقدر ما تحدد بالوجدان على الالتحاق بما وراء الطبيعة والمجتمع. المنظور محكوم بالامنظور الذي هو يضع الغايات للإنسان»^(٦).

ونظرتة الايمانية لم تنحصر في ميدان الروحانيات البحتة، بل امتدت لتشمل صياغته الفلسفية للصراعات السياسية التي يعيشها عصرنا، التي تحمل حسب ظنه طابعاً دينياً بحتاً. حيث لا وجود في منظومته الفكرية للثقافة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أي دور ملحوظ في الصراعات الدولية، فهذا هو يقول: «إن الذي يستعرض الأزمات السياسية للعالم الحاضر، يرى بدون ريب أن المشكلة الأولى والأخيرة، هي مشكلة دينية»^(٧). وانطلاقاً من وعيه هذا يعطي للثقافة اللبنانية وجهاً ايمانياً. ويرى أن خصوصية الوجه «النصلامي» (أي النصراني والاسلامي) للبنان تؤهله لأن يلعب دوراً تحضيرياً حتى بالنسبة للغرب المسيحي والشرق المسلم. الدور الذي على حد قوله: «يشير لبنان أمام العالمين إلى وجه الله غير المزيّف»^(٨). غير أنه يناقض نفسه في قول آخر عندما يتواضع في تحديد دور رسالة لبنان الثقافية. فيراها الوحيدة المؤهلة أكثر من غيرها لنشر مثل هذه الحضارة الغربية في الشرق. ولكن أي نوع من المثل والفلسفات؟ وما هي الوسيلة؟ يجب عن هذا التساؤل بضرورة: «تفلسف الدين ليقف في وجه التيارات الملحدة»^(٩).

إن للبنان إذاً وجهاً مميزاً يكمن في توفيقه بين العقل والايمان. ورسالته روحانية، فالذات اللبنانية، عنده، كانت قائمة، وهي اليوم كائنة، وسيظل كونها على الدهر قائماً. وفي هذه التعابير التراتيلية الايمانية يحدّد الذات اللبنانية، لكن كيف يرى الفلسفة والذات اللبنانية؟ يقوم بتقسيمها إلى خمس مراحل:

- المرحلة الأولى: ساهم في تأسيسها الاكليريكيون الموارنة ابتداء من النصف الثاني من القرن السادس عشر. فهؤلاء قاموا، على حد رأيه، بتأسيس «أول مذهب في حضارتنا الفكرية»^(١٠)، وبواسطة ثقافة هؤلاء انتقلت الشرارة النهضوية إلى الشرق العربي. وهذا راجع حسب رأيه إلى تقارب النظرتين للحياة بين مسيحي لبنان ومدنيّة الغرب.

(٥) الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة، ص ٢٠١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٨) ورد هذا الكلام في معرض تقديمه لكتاب: يوسف الخوراني، لبنان في قيم تاريخه: بحث في فلسفة تاريخ لبنان، العهد الفينيقي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٢)، ص ١٥.

(٩) كمال يوسف الحاج، لبنان مبنى ومعنى (بيروت: [د.ن.]، ١٩٦٩)، ص ٤٥.

(١٠) كمال يوسف الحاج، الفلسفة اللبنانية الحديثة (بيروت: دار الانطلاق، ١٩٦٤)، ص ١٦.

- في حين تشكلت المرحلة الثانية من تكون الذات الفلسفية اللبنانية في أثناء عملية تعميم ثقافة الإرساليات الأجنبية .

- أما المرحلة الثالثة: فتتمثل في خروج الفكر اللبناني وبوحي من الثورة الفرنسية من «الأنثى الملققة على أنثى النحن»^(١١). أي التوق إلى الهجرة والتوزع في الكون والتفاعل معه .

- وجاءت المرحلة الرابعة لتحمل في طياتها بداية تكون ذات قومية خاصة . حيث خاضت فيها الفلسفة اللبنانية صراعاً ضد الفكر القومي العربي الممثل بفلسفة أمين الريحاني . وضد الفكر القومي - السوري الذي مثله المفكر العلماني أنطون سعادة^(١٢) .

- وجاءت المرحلة الخامسة وهي المعاصرة لتلعب فيها الفلسفة دوراً في تكوين قومية لبنانية خاصة^(١٣) .

- كيف يحدد دور القومية اللبنانية؟ ما هي المخاطر التي تعصف في «قومية» الحاج . عن السؤال الأول يجيبنا الكاتب بأن للقومية اللبنانية «دور ضابط ارتباط بين الغرب والشرق»^(١٤) ، في حين يعتبر أن خطر القومية الصهيونية مرادف لخطر القومية العربية على مصير الذات القومية اللبنانية . فالأمر عند هذا الفيلسوف الايماني سيان بين العروبة والصهيونية . فها هو يقول : «ثمة هجوم على لبنان من قوميات غير لبنانية . القومية العربية والقومية السورية - الاجتماعية والقومية الصهيونية ، وهذه القوميات تتساوى جغرافياً في زحفها علينا ، لأن خطرهما القومي واحد بالنسبة للبنان»^(١٥) .

وهكذا نجد الحاج في خطابه الفلسفي - النظري يروج لثقافة لبنانية ذات رسالة ايمانية دينية عالمية ، في حين نجد خطابه السياسي يتقلص حول قومية لبنانية خاصة ، تنطوي داخل جدران الطائفة مرتابة من خطر القومية العربية المزعوم .

٢ - شارل مالك

من الذين اجتهدوا للتوفيق بين العلم والايمان المفكر اللبناني شارل مالك (١٩٨٧) ففي مقالاته المقتضبة «الله والرياضيات»^(١٦) ، و«مقياس الحقيقة الطبيعية وطريق العلماء في بناء المذاهب العلمية»^(١٧) ، في هذه المقالات التي حاولت شرح نظرية النسبية لأينشتاين على قاعدة الايمان ، عمد للتأكيد على أهمية الرياضيات في الفكر الانساني . فيها

(١١) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(١٤) الحاج ، لبنان مبني ومعنى ، ص ٦ .

(١٥) كمال يوسف الحاج ، في القومية اللبنانية (بيروت : شركة الطبع والنشر اللبنانية ، ١٩٧٠) ،

ص ١٢ .

(١٦) شارل مالك ، «الله والرياضيات» ، المقتطف (أيار/مايو ١٩٣٢) ، ص ٥٤٦ - ٥٥٣ .

(١٧) شارل مالك ، «مقياس الحقيقة الطبيعية وطريق العلماء في بناء المذاهب العلمية» ، المقتطف

(أيار/مايو ١٩٣١) ، ص ٥٤٢ - ٥٤٩ .

إصرار واضح على محدودية التفكير العلمي . فالكمال في فلسفة مالك لا وجود له ما لم يَسْتَقِ مبادئه من الدين . في مقالاته هذه كان متأثراً بفلسفة ألفرد نورث وايتهيد، الفيلسوف الرياضي الذي استعمل الرموز كوسيلة لتوضيح الأفكار وتفسيرها ودان بمذهب التصوف والروح في الطبيعة . فالرياضيات عند وايتهيد لغة مهمة في الحياة العلمية، وكذلك في الحياة الدينية، لأن بواسطتها أيضاً يقترب العقل من معرفة كُنْه الوجود الإلهي، ولأن الرياضيات حسبها يظن لغة الخالق الأعظم . وإلى أساس هذه الرؤية استندت فلسفته الحياتية والحضارية . يَبْدُ أن شارل مالك لم يتابع نقل رسالة وايتهيد إلى الثقافة اللبنانية . بل انه حرص بعد تكونه الأكاديمي في الغرب ورجوعه إلى الوطن، على الترويج للترعة التوفيقية التي حاولت الجمع بين أفكار أبرز أعلام الفلسفة القديمة والوسيط والحديثة (أرسطو والأكويني بشكل خاص وأحياناً هيغل) . ويشيد بشكل خاص بتوما الأكويني لأنه صهر التفكير الوسيط المسيحي صهراً رائعاً . وألف تالياً فريداً بين أرسطوطاليس والإنجيل^(١٨) . إن اعجاب مالك بالأكويني يكمن في تطابق وعيه التوفيق مع المعادلة التي حاول أن يوفق بينها الفيلسوف المسيحي في العصور الوسطى . معادلة العقل والايان مع اعطاء الأولوية للإيمان طبعاً، بحجة أن العقل هزيل محدود . فالخطاب الفلسفي اللاهوتي القروسطي أكد على لسان الاكويني أن هناك حقائق فلسفية محدودة يتمكن العقل البشري من النفاذ إليها، في حين أن هناك حقائق إيمانية يعجز العقل عن إدراكها ذلك لأن «العقل البشري هزيل موهن»^(١٩) .

بيد أن الدكتور مالك يدرك جيداً أن ما كان سائداً في الفكر السكولاتي (المدرسي) القروسطي المسيحي حول رسالة الكنيسة والإيمان ومحاولات الاكويني للجمع بين العقل والايان، يتطلب في القرن العشرين براهين منطقية مقنعة وإثباتات علمية . فلا يكفي الإعلان عن مبدأ التوفيق بين العقل والإيمان، بل تقتضي الضرورة الراهنة إمكانية توافقه مع معطيات العلم وانجازاته دون الالتزام بالمدخل العقلاني العلمي للحياة . من هنا ندرك الخلفية التي كانت وراء المحاولات التي بذلها مالك في دراساته الأولى حول التوفيق بين فكرة الله والرياضيات . حول الدور المحدود الذي يمكن أن يلعبه العلم في الحصول على بعض الحقائق الطبيعية . لذا، فإن أفكار الدكتور مالك أقرب إلى التومائية الجديدة (Neo - Thomisme) منها إلى التومائية الكلاسيكية . فالفلسفة التومائية الجديدة التي عبر عنها بشكل جلي الفيلسوف الفرنسي جاك ماريتان (Jacques Maritain) في كتاباته المذهب الانساني التكاملي (١٩٣٠) وحقوق الانسان والقانون الوضعي (١٩٤٢) والمسيحية والديموقراطية (١٩٤٣) وغيرها، أبدى فيها مصالحة واضحة مع العلم، بحيث لا ينفي ماريتان العلم ومنجزاته وقوانينه . ولا يعتبره «دسائس شيطانية» كما كان الأمر عليه في موقف الكنيسة القروسطية من اجتهادات العلماء . بل انه يطمح إلى أن يجد تصالحاً لا بل انسجماً (هارمونياً)

(١٨) شارل مالك، المقدمة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٣٩٩ .

(١٩) انظر: اميل برهيه، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت:

[د.ن.، ١٩٨٣)، ص ١٧٤ .

بين حقيقة الايمان وحقائق العقل، بين آراء الكنيسة ومعطيات العلم. فالتوماثيون الجدد، كما الحال عند الدكتور شارل مالك، يحاولون مغازلة العلم. غير أنهم يكتنون العداء لتناوله الاستمولوجي وتعميمه النظري.

وفي معرض حلمه لإيصال الفكر الفلسفي في لبنان إلى القمة يقترح على القاريء إدخال التراث اليوناني والألماني في روح الثقافة اللبنانية. فيها هو يقول: «أزعم بأن التراثين الاغريقي واليوناني بكامل جوانبهما هما التراثان اللذان يجب أن ندخلهما دخولاً صحيحاً، إذا أحيينا بالفعل، لا بالوهم والتبجح، أن نعيش في قمم الفكر مع أهل القمم»^(٢٠). هنا عبارة «كامل جوانبهما» تضع المؤلف في تناقض صارخ مع منظومة أفكاره الروحانية الايمانية. ذلك لأن التراث اليوناني والألماني بالتحديد يحتويان كل التوجهات الفلسفية بشقيها المادي والمثالي «المؤمن» و«الملحد» العقلاني العلماني البحت و«الروحانية اللاهوتية». فالمنظومة الفكرية لهذا الكاتب تفتقد التماسك والالتزام برؤية فلسفية فيها شيء من الوضوح كما هي موجودة عند كمال يوسف الحاج. فشارل مالك الذي يهيمن عليه الوعي الايماني الممثل بكتابات توما الاكوييني، نراه من جهة أخرى ينتقي عينات وبشكل عشوائي من أفكار أرسطو وهيغل دون أن يتعمق في دراسات الحثيات التاريخية والمعرفية والثقافية التي أفرزت كلاً من نظرية المعرفة الأرسطية أو الهيغلية. فهو الذي ترعرع على فلسفة وايتهد في أثناء فترة تكوّنه العلمي في الغرب نراه ينكفيء متبنياً النزعة التومائية عند رجوعه إلى بلده واختياره بيئة معينة في لبنان يهيمن عليها الفكر اللاهوتي المسيحي. في هذه المرحلة كان يحاول أن يبين دائماً في كتاباته أولوية الروح على المادة والدين على العلم. بينما نراه في أواخر أيامه يعكس في كتابه المقدمة بعض الآراء الفينومونولوجية. بينما نجد آراءه النظرية - السياسية تشكّل زاداً نظرياً لدى الطوائف في لبنان. الأمر الذي جعله دائماً موضع تكريم دائم من قبلها، في حين نجد في معظم كتاباته نزعة واضحة للتمسك بالوجه الطائفي للبنان وبالجانب الفولكلوري من الثقافة.

٣ - رينه حبشي

أما المفكر الآخر الذي ساهم بتزويد النزعة الروحانية في لبنان عبر آراء شخصية ووجودية - ايمانية دينية فهو رينه حبشي. فهذا المفكر معروف لدى القاريء العربي على أساس أنه أحد ممثلي المذهب الشخصاني (Personnalisme) في الوطن العربي. وعليه فإنه كرّس لهذه الفلسفة معظم كتاباته. بيد أن الذي يتصفح كتاباته يرى تأثير الوجودية الكاثوليكية المؤمنة الممثلة بفكر غبريال مرسيل G. Marcel، له الحضور نفسه الذي تركه عليه الفيلسوف الشخصاني مونييه E. Mounier. وفي معرض قراءتنا وتحليلنا لفكر حبشي ولطريقة تناوله للإنسان والعقل والعلم والايمان، سنحاول التركيز بشكل أساسي على تبيان الجانب الوجودي في فلسفته.

(٢٠) مالك، المصدر نفسه، ص ٤٠٧ و ٤٠٨.

بدأت الارهاصات الوجودية عند رينيه حبشي في كتابه المنشور بالفرنسية *De l'homme et de la connaissance*^(٢١)، وفيه يشكل الإنسان محور اهتماماته الفلسفية. ويعطي مفهوماً للإنسان يتناقض مع تعريف أرسطو كـ «حيوان عاقل». فالإنسان صنع من عالمه الداخلي كائناً حراً. غير أنه لا يتفق مع التوجه اللاعقلاني عند الوجوديين في نظرهم للعقلانية المعاصرة أو للتراث الفكري العقلاني الانساني. حيث دعا إلى «الأمانة» والإخلاص لإبداعات العقلانيين في الفكر الإنساني. هنا يأخذ حبشي، برأينا، موقفاً نقدياً سلبياً من هذه النظرة اللاعقلانية في الوجودية. حيث لم يحصر الوجوديون الإنسان في إطار وعيه العقلي. بل انهم وضعوا الوعي العقلي في تناقض مع الوعي الذاتي الحدسي العاطفي مع الكوجيتو Gogito بيد أن مفهوم حبشي للحرية يجعله يقترب من فهم برغسون اللاعقلاني لها. ذاك الذي يبين أن البرهان على الحرية يرادف قتلها في الوقت نفسه، ذلك لأنه لا يمكن البرهان عليها. فهي تظهر بشكل عفوي من عالم الحدس.

وتبدو النزعة الوجودية الإيمانية واضحة عند حبشي في أثناء تحليله ظاهرة اغتراب الشخصية الإنسانية، هذا الموضوع الذي أفرد له كتاباً مستقلاً *De temps de la pitié*^(٢٢) فيه تظهر الرؤية الوجودية لعلاقة الأنا بالآخر. فظاهرة الأنا عنده تعكس هموم الذات الإنسانية الراضة كل أشكال الاغتراب في المجتمع. وفي أثناء مضيّه في شرح هذه الإشكالية، يتناول وجهات نظر كل من سارتر ونيثشه وكامو وجيد، غير أنه يحرص على أن يبتعد عن نزعتهم الإلحادية وبالذات عن سارتر. فهذا الآخر يدرج وجود الإنسان في الوعي الذاتي للفرد، الخالق لذاته وللعالم كله. فالنزعة الإلحادية كما يرى حبشي لم تنجح في إنقاذ الشخصية الإنسانية من حالة الاغتراب. بل على العكس من ذلك أدت إلى فرض نزعة إلزامية على الأنا الإنسانية للاستسلام أو الوقوع في أسر الجسد، في أسر «الأنا» الفردية المغلقة، وبهذا لم تتمكن من الانفتاح على «الآخر». فمن أجل تخليص الإنسان من الأشكال المتنوعة للاغتراب يستعين حبشي بوجهة النظر الوجودية المؤمنة عند مرسيل وغرين وعند شخصية مونييه Mounier. فأراؤهم، كما يرى، فيها امكانية معقولة لتحرير النزعة الذاتية Subjectiviste الأنانية من الإنسان، حيث يلعب الوعظ الأخلاقي الديني الدور الأهم. وهكذا يقترب حبشي هنا كثيراً من وجودية مارسيل الدينية. حيث يرى الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي أن مفهوم الوجود، ليس منحصر في ذاته، ومحدوداً بموجوديته. بل إنه يغتنى من منبع الوجود الكلي الذي يستطيع أن يوسعه حتى اللانهاية. وبهذا يؤكد مرسيل هنا المبدأ الروحي للعالم. ومن هنا نفهم سعي حبشي المسيحي أيضاً لأن يجد صيغة توفيقية بين المسيحية والوجودية لحل مشكلة القلق والاغتراب عند الإنسان وهذا الحل يأتي بالاستفادة من التجربة الدينية.

أما في كتابه الفلسفة المسيحية والاسلامية والوجودية فنلمس دعوة روحانية دينية شاملة

René Habachi, *De L'homme et de la connaissance* (Beyrouth: [s.n.], 1957). (٢١)

René Habachi, *De Temps de la pitié: Dépassement de l'absurde* (Beyrouth: [s.n.], 1956). (٢٢)

لكي يتبنى الفكر العربي بشقيّيه المسيحي والاسلامي الوجودية، لأنّ بواسطتها يدرك كل منهما ذاته بشكل أفضل. فالوجودية تحمل في طياتها هموماً عصرية مشتركة للغربيين والشرقيين ولديها العديد من النقاط المشتركة مع التراث الفكري الذي أنتجه الفلاسفة المسلمون لذا يقول «بأن التجربة الوجودية تساعدنا لكي ندرك ذاتنا بشكل أفضل في هذا القسم الشرقي من محيط البحر المتوسط»^(٢٣). ففي دعوته للمفكرين المسلمين لتبني الوجودية يرى فيها مساعدة لهم للدخول في حركة الفعل النابضة العالمية المعاصرة، وهذه الدعوة التي جاءت في بداية الخمسينات أثناء انتشار الوجودية أوروبياً وعالمياً، لم تعد بالوهج والفاعلية نفسها منذ الستينات وحتى الثمانينات، بل إنها أعلنت على لسان ممثليها بأنها تعيش مرحلة الأفول، في حين كان حبشي يرى أن تبني الوجودية هو تبني لروح العصر، وأن من يتعد عنها يكون خارج العصر. غير أن محاولته لإيجاد جذور وجودية في الفكر الإسلامي عند ابن سينا وابن رشد أيضاً، يتابعها - وإنما بصفة توفيقية - في كتاب آخر تحت عنوان حضارتنا على المفترق حيث يدعو اللبنانيين والعرب عموماً إلى العمل على قيام «حضارة متوسطة» تكون فلسفتها عبارة عن تركيبة وجودية - عقلانية - إسلامية^(٢٤).

وهكذا بقيت إشكالية الإيمان والعلم واحداً من أهم المحاور التي ركّز عليها هؤلاء المفكرون وحاولوا جاهدين أن يحدّوا من وظيفة العقل ويحصروها في خدمة رسالتهم الإيمانية الخاصة المرتكزة بمعظمها على فلسفة الاكوييني وروحانية المسيحية القروسطية وآراء بعض المفكرين التومائيين الجدد. ولم ينتقوا من الفلسفات الغربية والشرقية المعاصرة إلا تلك الآراء والنظريات التي تتوافق ومنظومتهم الإيمانية. لذا فإن آراءهم تمايزت في أشكال الطرح، فهي أقرب إلى «العقلانية الإيمانية» اللبنانية الخاصة. كما أنهم لم يخفوا مخاصمتهم الواضحة للمدخل العقلاني العلمي لتنظيم شؤون الحياة والمجتمع. فلقد ناهضوا وبشكل أساسي التناول الاستمولوجي للعلم ومحاولة تعميم نظريته. ولم يستفيدوا حتى من بعض الأفكار النيرة والحادة التي عاشتها بعض المذاهب الفلسفية المثالية والروحانية حيث وقف عدد من مفكريها ضد الداعين لقتل روح الاجتهاد في العقل. والتركيز على علاقة العقل والعلم بالفعل الانساني، التي ظهرت في فلسفة العقل عند موريس بلوندل. ولم نر أي تأثير لآراء المفكرين اللبنانيين بفكر تيلار دي شاردان^(٢٥) الذي احتل الانسان في فلسفته مركزاً ريادياً في العالم، والذي طمح من خلال تجاربه العلمية الميدانية في ميدان الانثروبولوجيا والجغرافيا وعلم الحفريات وغيرها لأن يصوغ مذهباً ينسجم فيه العلم والدين على قاعدة الاكتشافات العلمية الجديدة.

(٢٣) René Habachi, *La Philosophie chrétienne, la philosophie musulmane et existentialisme* (Beyrouth: [s.n.], 1956), p. 16.

(٢٤) انظر: رينيه حبشي، حضارتنا على المفترق (بيروت: الندوة اللبنانية، ١٩٦٠).

(٢٥) تيلار دي شاردان (١٨٨١ - ١٩٥٥)، تأثر به كمال جنبلاط (١٩١٧ - ١٩٧٧). انظر: خليل أحمد

خليل، كمال جنبلاط ثورة الأمير الحديث (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤).

لقد وقف هؤلاء المفكرون اللبنانيون مع دخول العلم التطبيقي - التكنولوجيا - للمجتمع ولكنهم كانوا ضد إدخال العلم ليحتل موقعه الطبيعي في العقل البشري . كانوا مع تحديث المجتمع ولكنهم وقفوا ضد تحديث العقول «لقد انتقوا من الفلسفات المتنوعة ما وجدوه ملائماً لترسيخ وتأييد الوعي اللا علمي عند القاريء . وبهذا لم يتعدوا عن التوجه العام في عملية تصنيع الوعي الذي يشرف عليه دعاة المؤسسة الرسمية الدينية والحكومية» . وهنا نتفق تماماً مع الدكتور العروي عندما يشير إلى هذه الظاهرة في اطارها العربي العام حيث يقول : «إن الحكومات لا ترفض كل تحديث، بل انها على العكس من ذلك، قد تقبل جميع أنواعه ما عدا التحديث العقلي . ومن هنا ينبغي أن نعي واقع التحديث الحقيقي وهو تحديث الفكر»^(٢٦) .

ثالثاً: الخطاب العلماني/العقلاني

على الرغم من احتلال الخطاب الروحاني والتقليدي جزءاً مهماً في حياة الثقافة في لبنان . فإن قيم العلم لم تكن غائبة عن الساحة . فالخطاب العقلاني والعلماني كان يطفو أحياناً، ومن ثم يغيب . فكلما كان خطاب العلمنة ينهض برأسه في هذه الثقافة نرى الخطابات الروحانية - التقليدية تنزوي متخفية عن الساحة والعكس بالعكس .

وفي سياق علمنة العقول وتحديثها كان لبعض المفكرين المشتغلين في ميدان الفلسفة مساهمة ملحوظة في ادخال مفاهيم ومقولات ومصطلحات ومنهجيات وتقنيات بحث معاصرة للثقافة في لبنان والوطن العربي . فهؤلاء الذين رافقت مسيرتهم العلمانية صراعات جانبية كانت تغلب الهامشي على الأساسي . وتغلب التناقضات الداخلية والمشروعة التي يعتنقها هذا المفكر أو ذاك على حساب القواسم المشتركة العلمية العامة، الأمر الذي خلق ثغرات حادة في هذا التيار العلماني العريض في مراحل معينة، يضيق المجال عن ذكرها، الأمر الذي افسح المجال للفكر ما قبل العلمي أن ينفرد في إملاء خطابه وترويجه في وعي الناس . على الرغم من هذا جاءت كتابات ناصيف نصار وحسين مروّة وقسطنطين زريق لتساهم في مدّ الخطاب الفلسفي العربي بروح علمية جديدة وفي المشاركة في صياغة خطاب علماني يحدد الخطوط العريضة لمشروع نهضة محلية يكون العقل العلمي العربي مبدعها . وذلك عن طريق تفاعل جدلي خلّاق بين ذاتنا الثقافية العربية وبين ما يقدمه المشروع الكوني الغربي من دور جديد للعقل والعلم .

١ - ناصيف نصار

وفي الجدل الفلسفي العلماني الذي يخوضه الدكتور ناصيف نصار، يسعى لإرساء وعي عقلاني نقدي مناهض للأساس الطائفي الذي يركز عليه الوعي الرسمي والشعبي في لبنان وفي الوطن العربي . وينقد أيضاً الأفكار السلفية التوفيقية التابعة للماضي المحلي أو للحاضر

(٢٦) عبد الله العروي، «حول التقليد والتخلف التاريخي»، بيت الحكمة، العدد ١ (نيسان/ابريل

١٩٨٦)، ص ١٤٨ .

الغربي. وتأتي مناقشاته الفلسفية لتشكيل إغناء ملحوظاً ليس للفكر العلماني في لبنان في مواجهة الفكر ما قبل - العلمي، والتي كرس لها عدة مؤلفات^(٢٧)، بل لتشكيل رافداً من الروافد الضرورية لتعميق هذا التوجه في الثقافة العلمانية العربية، ويظهر هذا بشكل جلي من خلال محاولته الجادة في نقد الكتابة الفلسفية الوضعية بشقيها الاجتماعي والمنطقي وكذلك الوجودية. فالنقد المعرفي ضرورة ماسة في سيرة كل ثقافة لتزويدها دائماً بمادة علمية ومعلوماتية جديدة لتطوير نفسها. وتدخل أفكاره المنشورة في كتاب طريق الاستقلال الفلسفي في سياق هذا النقد المعرفي، ففي معرض بحثه عن وعي فلسفي عربي مستقل يتناول ناقداً ظاهرة التبعية الفكرية لدى بعض المعتنقين لهذه الفلسفة الغربية أو تلك. ويقسم التابعين إلى قسمين: التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهم على اختلاف أنواعهم يعتبرهم الكاتب «أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار»^(٢٨) ويقوم التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة أمثال الفكر اللبناني الأصل الأرسطوطالي والتومائي النزعة الدكتور يوسف كرم بأنه «أشد تقليداً ومحافظاً وأقل تنوعاً»^(٢٩). أما الفلاسفة التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة الذي يمثل الدكتور زكي نجيب محمود أبرز أعلامهم فيتناولهم بالنقد، مُعيباً على هؤلاء «تبعيتهم المطلقة لزعماء الفلسفة»، في حين يرى المشاركة الحقيقية في الفلسفة بـ «الاستقلال والإبداع»^(٣٠). بيد أن هذه العيوب لم تمنعه من تمشين الجهد الكبير الذي بذلوه في الترويج للتحليل المنطقي للمفاهيم والقضايا استناداً إلى الخبرة الوضعية الانكليزية في استخدام الرياضيات واللغة.

موضوعة أخرى شغلت اهتمام المؤلف وهي نقده للحضور الايديولوجي «المزيف» في الفلسفة، وتركيزه على أهمية تضافر جهود الفكر الفلسفي مع المنظومة الفكرية المعلنة في صنع وعي نهضوي عربي جديد. وفي هذا الصدد يشير إلى أن «الفيلسوف يشعر دوماً بضرورة الانحياز، وعلى الأخص بعد وصوله إلى تصوره الأساسي عن الإنسان والعالم والسعادة، ومن جهة أخرى يشعر الايديولوجي دوماً بضرورة الاستناد إلى التزام فلسفي على مستوى الإنسان لتبرير الممارسة الجماعية التي يدافع عنها أو يدعو إليها»^(٣١). وفي هذا القول نلمس نقداً غير مباشر للفهم الوضعي للفلسفة والعلم والايديولوجيا، هذا الفهم الذي يحاول إبعاد الفلسفة عن العلم، والايديولوجيا عن الفلسفة. كما أنه يعتبر بمشابهة الدعوة إلى ضرورة استناد الخطاب الايديولوجي إلى التصور الفلسفي الشمولي حول الإنسان والعالم والسعادة. علماً بأننا نراه في كتاباته الأخرى حول

(٢٧) انظر لناصر نصار: نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠)، ومفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

(٢٨) ناصر نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠، ٢٤ و ٢٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

العلاقة بين الفلسفة والايديولوجيا يرتاب دائماً في خطابه الفلسفي من هيمنة الايديولوجيا. وفي معرض تحليله إشكالية العلاقة بين «الذات» و«الآخر» يؤكد الدكتور نصار على أهمية الاستيعاب النقدي للتجربة الانسانية في انتاج المعرفة الفلسفية عبر التاريخ، غير أن السؤال يؤرقه دائماً، كيف نتمكن من إنتاج وعي فلسفي مستقل؟ يحاول إعطاء بعض التحذيرات العامة عليه حين يقول: «إن الاستقلال الفلسفي هو شرط المشاركة الابداعية في الفلسفة، للمساهمة الثورية في تغيير حياة الانسان العربي من الداخل»^(٣٢)، غير أنه لا يرى الاستقلال الفلسفي انطواء على الذات وانقطاعاً عن الغير والاكتفاء بثقافة السلف كما هو الحال عند معظم مفكري التيار الأصولي العربي. بل إن الاستقلال السليم يقوم عنده على قاعدة «الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية ولكن انطلاقاً من الذات»^(٣٣) وكلمة «لكن» هنا تؤكد إصراره الملحوظ على أنه لا انفتاح حقيقي على «الآخر» إلا بمساهمة فعالة من «الذات الثقافية» لكل أمة. في خطاب الدكتور نصار لم نلمس اجابة واضحة حول مفهوم «الذات». فأي نوع من «الذات» القومية والثقافية والفلسفية؟ وما هي العناصر المحركة داخل هذه الذات التي تساعد الفكر الفلسفي من أجل انتاج وعي فلسفي عربي مستقل ومبدع؟

وجاءت بعض استنتاجاته مبكرة حول إقامة نظرية فلسفية مستقلة ذاتية انطلاقاً «من مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي»^(٣٤)، حيث لم يحدد لنا في نقده المعرفي المنهجية والتصورات العملية التي يجب أن يسلكها الفكر العربي ليحسم علاقته مع «ذاته» التراثية. ولا كيفية الاستفادة الخلاقة من ثقافة الآخر. ولا على أية مرتكزات فلسفية خاصة تستند إليها مقولة الفعل أو النشاط الفكري والمادي الانساني، وأي نوع أو جانب من التاريخ يستند إليه وجداننا. بصرف النظر عن هذا فإننا نرى في مشروعه الفلسفي اجتهاداً عقلياً جاداً في تنشيط الوعي العلماني في لبنان العربي وفي مساعدة الفكر العربي من أجل تحرير نفسه من الميثولوجيا ووجهات النظر الجاهزة التقليدية والتغريبية. وذلك بهدف نقلها إلى عتبة العقلانية - العلمية التي يجب عليها أن تطابق طموحات الفكر من أجل اقامة نهضة عربية جديدة.

٢ - حسين مروّة

ظاهرة فلسفية علمانية عاشها لبنان في تاريخه المعاصر وهي نشاط الفكر الماركسي الذي قدّم اسهامات عقلانية - علمية لا يستهان بها. حيث حرص ممثلوه على توزيع نشاطهم الفكري على عدة جهات: الأولى، السعي لتحرير الذهن اللبناني والعربي من غياهب الفكر الما قبل - علمي وظلامياته، وهي مسألة دخلت في اطار نشاطه ضد خصمه الأساسي. والثالثة، محاولة إيجاد صيغة تنسيق وتعاون مشترك بين الاتجاهات العلمانية الأخرى، والثانية محاولة تحرير الفكر الماركسي الرسمي العربي من الداخل من النزعة الدوغمائية الجاهزة. وعلى

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه.

الصعيد المنهجي فلقد قام معتنقو هذا الفكر في التأكيد على مصداقية المنهجية المادية التاريخية في التصدي لمجمل العضلات التي يعيشها الفكر والمجتمع في الوطن العربي . وفي هذا السياق دخلت اسهامات المفكر المرحوم حسين مروة . حيث احتلت كتاباته الفلسفية مكانة مهمة في الدعوة إلى فكر علماني في لبنان والعالم الاسلامي ؛ ففي المعركة الدائرة حول التراث والمعاصرة ، وحول امكانية توظيف التراث من أجل نهضة عربية من نوع جديد جاء كتابه الضخم النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ليسد ثغرة كبيرة كان يعاني منها الفكر الماركسي العربي . وهي - على أية أرضية ، واستناداً إلى أي ذات ثقافية وقومية - يجب أن ينطلق منها هذا الفكر ليؤكد مصداقيته ومشروعيته . كيف يمكن تحويل الوعي الماركسي إلى وعي مطابق ومنشط لتحرير الواقع العربي والاسلامي من تبعات التخلف ومن الدخول في حركة العصر . بكلمة ، جاءت محاولة الدكتور مروة لنستخدم المنهج المادي التاريخي في دراسة الفلسفة العربية الاسلامية ، وتحديد حضور التراث ومكانته في الفكر العربي المعاصر . ومن الأهمية بمكان التوقف عند بعض مرتكزات منهجه لنرى كيف ترجم القانون العام الماركسي إلى دراسة الشخصية العربية الاسلامية الخاصة .

ففي مقدمة كتابه وضع أمامه المهام العلمية والمنهجية التالية :

- «دراسة الفلسفة العربية - الاسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة الفكر العربي ذاته»^(٣٥) . في هذه المقولة حرص المؤلف في صفحات كتابه أن يؤكد وجود هذه الفلسفة التي جاءت انعكاساً ذهنياً للجهد الفكري الذاتي للعرب في سياق رؤيتهم الفلسفية للكون والعالم والانسان .

- «الكشف عما يحتوي التراث من قيم تقدمية ونزعات مادية»^(٣٦) . هنا يجهد الكاتب ليؤكد أن الخطاب النظري الماركسي المادي والتقدمي الكوني النزعة ، له جذوره في التراث المادي والتقدمي لكل الشعوب والأمم ، بما في ذلك تراث أمتنا العربية . وما الخطاب الماركسي اللبناني والعربي المعاصر إلا امتداد تاريخي طبيعي لتلك الجذور .

- «تحديد مراحل للفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة» . في هذه المهمة أراد المؤلف أن يرصد متابعاً حركية تطور الفكر العربي باتجاه تكونه كفكر فلسفي متبلور بلغة ومفاهيم ونظرة شمولية مستقلة عن الفكر اللاهوتي الإسلامي . وحاول من جهة أخرى أن يردّ على الأفكار النمطية التي ردها مؤرخو الفلسفة في الغرب ، تلك التي لم تعترف بوجود فكري فلسفي عند العرب والمسلمين ، حيث إنها وضعت هذا الفكر في المرحلة التأملية الميتافيزيقية التي مزجت بين الرؤية الميثولوجية والنظرة التجزيئية للعالم . يفند الدكتور مروة هذه الأفكار المركزية - الأوروبية مشيراً إلى خطأين صاغاً رؤيتهما الفلسفية ؛ الأول : هو أنهم «فرضوا صفة التناقض على

(٣٥) حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ٢ ج (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٧٨ - ١٩٧٩) ، ج ١ ، ص ١٥٨ .
(٣٦) المصدر نفسه .

مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية، وثانياً، أهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري»^(٣٧).

- أما المهمة الرابعة التي أثارت جدلاً مطولاً حولها والتي تركزت على تبيان «المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - لتشكيل الفلسفة العربية - الإسلامية»^(٣٨). هنا يحاول الكاتب أن يطبق المقولة الماركسية على موضوع دراسته التي تعطي للعامل الاقتصادي - الاجتماعي الدور المحرك والحاسم في العملية التاريخية. وبهذا يسعى المؤلف أن يرد على الدراسات العربية - التقليدية التي أهملت هذا العامل تماماً وركزت على دور الدين وعلى دور الفكر بذاته في إنتاج هذه الفلسفة. بيد أن مقولته على أهميتها لم تجد في الكتاب الضخم ما يدعمها من تحديد علمي - دقيق بطبيعة المجتمع الاقتصادية في تلك الفترة، وهنا طرحت، وما زالت قائمة، التساؤلات التالية: هل هذا راجع يا ترى إلى أن العامل الذهني المعرفي له في بعض الحالات الدور الأهم في تكون هذه الفلسفة؟ أم أن الربط الميكانيكي الدائم بين الاقتصاد والبنیان المستقل نسبياً للنشاط الفكري قد لا يؤدي لتحديد المكانة الطبيعية لكل من الدور الذي يلعبه الاقتصاد أو الفكر؟ إنها سؤالان معرفيان ما زالا يطرحان نفسيهما على الفكر الماركسي. فعلى الرغم من دراستهما في أكثر من عمل، فإنهما لا يزالان بحاجة إلى مزيد من الايضاح والمصادقية وذلك لأجل تكوين الرؤية المعرفية العقلانية العلمية المطابقة لما هو موجود في الواقع، لا لما تحدده الرؤية المؤدلجة الجاهزة. أما المهام المنهجية التي طرحها الدكتور مروة أمامه فلقد دارت حوله جدلية المحلي والكوني في تكون الفكر الفلسفي الاسلامي وفي عملية تفاعله الخلاق مع الحضارات الأخرى. وحرص على التأكيد على «الخصائص المميزة للفكر العربي»^(٣٩). وذلك من خلال خصوصية وآلية تطوره وارتباطه بالفكر الديني واستيعابه للتراث الفلسفي الاغريقي الشرقي عامة. الأمر الذي أدى لأن يكون لهذا الفكر رؤية عربية فلسفية - إسلامية لذاته وللعالم.

إذا جاءت كتابات مروة لتحاول ادخال الفكر العربي - الاسلامي في حركة الفكر المعاصر من خلال الارتكاز على ذاته الثقافية الممتدة في أعماق تاريخه، بيد أنه أرادها أن تكون عقلية، فلسفية - علمية، ومن هنا نبغ حرصه وجهده في التفتيش في التراث عن هذه النقاط. فالمغامرة الفكرية التي خاضها الدكتور مروة، والتي دفع ثمنها حياته، جاءت مميزة ورائدة من حيث شمولية الطرح وغنى المادة المعلوماتية، ومرونة مميزة أيضاً في استعمال المنهج الماركسي. فكشف عن خصائص تاريخية في التراث كانت مجهولة بالنسبة للكثيرين من أنصار منهجه ومخاصميه معاً. واقتحمت حقلاً معرفياً كان حكرًا في السابق على الفكر الإيماني - الفلسفي، الأمر الذي أعطى المنهج الفلسفي الذي آمن به مروة أهميته وضرورة الاستفادة منه.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣ و ١٦٤.

وهكذا فلقد طمح الخطاب الماركسي اللبناني لدراسة واقع الفكر المعاصر والتراث في لبنان والوطن العربي ليدخله في كونية المشروع الاشتراكي العلمي العالمي دون أن يذوب فيه كلياً. بل جهد للمساهمة فيه استناداً إلى ذاتيته الثقافية المميزة. بيد أن المسألة التي تسترعي الانتباه في الخطاب الماركسي العام بأنه تحول عند البعض إلى مقولات جاهزة ونصوص ثابتة، حيث أخذ يبدو أمام الآخرين بعد الترددات الدوغمائية المتواصلة التي أساءت إلى روح الماركسية العلمية ومنهجها الديالكتيكي، وكأنه تحول إلى دين من نوع جديد. الأمر الذي شكل أحد الأسباب لخمود شيء من وهجه ولتراجعته في أكثر من مكان. ذلك لأن «ديناً» كهذا يفرض على نفسه وعلى معتنقيه نوعاً من الاستعباد للنص الكلاسيكي. مما يؤدي مع الزمن إلى تكريس رؤية منمطة تتحول إلى «ايدولوجيا» غير متحركة تحاصر نفسها ضمن منهجية الفكر المرسوم الواحد. الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى عرقلة جادة أمام الكثير من الاجتهادات والمبادرات الخلاقة في كل أنواع انتاج الوعي والممارسة معاً. فنظرية المعرفة العلمية تتطلب خطاباً علمياً مفتوحاً على كل انجازات العقل العلمي في ميدان الدراسات الانسانية والطبيعية وهذا ما لا ترفضه مبدئياً النزعة التطورية الديالكتيكية للماركسية نفسها. فأبي خطاب فلسفي قد يكرر نفسه ويتحول إلى نمط معرفي تقليدي ما لم يحتو في داخله ما يحرره دائماً من كل ما هو لا علمي.

٣ - قسطنطين زريق

يبقى علينا أن نقدم وجهة نظر عقلانية - علمانية لمفكر، أقرب أن يكون نشاطه الذهني إلى فلسفة التاريخ، مما هو للتاريخ بحد ذاته. وهو الدكتور قسطنطين زريق، فالخطاب الحضاري الذي تميّز به هذا المفكر أثار بشكل خلاق جدلية العلاقة الضرورية، المرتكزة على النقد والتناقض والتوفيق والتفاعل بين الحضارة العربية والحضارة الغربية في حاضرها ومستقبلها.

يركز الدكتور زريق على أهمية العقل والضمير والحرية في عملية ابداع الحضارة الحديث، التي تتركز عنده على ثلاثة مباحث ايمانية:

- الايمان بالعالم الطبيعي، حيث في ميدانه تكتشف الحقيقة، وتندرج في المعرفة والرقى والسعادة^(٤٠).

- الايمان بالانسان لكونه هدف الوجود وغاية التاريخ^(٤١).

- الايمان بالعقل لأنه الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة ويكون ذخيره العلمية التي تؤلف لبّ حضارته وعنوان مجده^(٤٢).

(٤٠) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٣٥٥.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.
(٤٢) المصدر نفسه.

في هذا الخطاب نزعة إيمانية من نوع جديد تختلف تماماً عن النزعة الإيمانية الروحانية عند الجماعات الأصولية، أو عند ما أسميناهم بـ «العقلانيين الإيمانيين» الذين حاولوا إلباس الخطاب اللاهوتي ثوباً فلسفياً. الإيمان هنا بالعقل والانسان والعالم الطبيعي، بينما تكمن المعرفة وبواسطتها يتحقق الرقي والسعادة على الأرض، بيد أن الرقي لا يتحقق إلا بالإبداع. وفي معرض تحليله لهذه الإشكالية يؤكد زريق على أهمية إبداع القيم المادية المرتكزة على «القدرة التقنية والمهارة التكنيكية التي يبدو فيها الإنسان، بأحلى ما يبدو صانعاً في الطبيعة»^(٤٣).

والقدرة التكنيكية لا تكون دون العلم، الذي يتألف، على حدّ رأيه، من عنصرين أساسيين: مجموعة من الحقائق المكتشفة، وأسلوب في اكتشاف الحقيقة، وهو بهذا أو ذاك شاهد على مميزات الحضارة وأحوالها ودرجة تقدمها^(٤٤).

ولا علم عند زريق دون فلسفة، فبواسطتها «تجتمع العقائد التي تمثل مفاهيم المجتمع الأساسية للكون والانسان وللحياة ومعانيها وقيمتها». وبالفلسفة يحاول الانسان أن يعبر عن هذه المفاهيم تعبيراً «ناطقاً منظماً»^(٤٥). فبواسطة العلم والفلسفة تتطور المعارف التقنية والنظرية، وعلى أساسهما يمكن الحكم على مدى تقدّم أو تخلف هذه الحضارة أو تلك. فالمقياس الذي يحدّده الدكتور زريق لدرجة تحضر الثقافة هو «المعرفة المكتسبة من النظر في الطبيعة وفي الحياة الانسانية، من حيث سعة هذه المعرفة وكميتها ودرجة ترابطها وانتظامها، ودقة الأسلوب المتبع في اكتشافها وتحقيقها وتنسيقها»^(٤٦).

بيد أن المعارف التقنية والنظرية يجب أن تترافق بإبداع خلقي وجمالي وفلسفي، فعنده أن «قيمة أي حضارة من خلال قيمة كل تراث. المكونة من مبلغ الإبداع فيه وبخاصة من قدر انسانيته»^(٤٧).

إذاً في علمانية الدكتور زريق رؤية حضارية تركز على العقل والعلم والفلسفة والإبداع. رؤية أكدّها في كتابه في معركة الحضارة تنطلق من خلال الانسجام والتناغم واختلافها معاً لتصنع في النهاية القيم الحضارية الانسانية الواحدة. فلكل من هذه الحضارات دوره في صنع قيم العلم والعقل والفلسفة والإبداع، وهذه الاختبارات، وإن كانت قد جاءت بها كل حضارة لتؤكد ذاتها وخصوصيتها، فإنها أتت نتيجة تفاعل دائم بينها وبين الحضارات الأخرى. في هذه الأفكار يؤكد زريق على جدلية الكوني والمحلي في سياق تطور كل ثقافة من الثقافات فإذا كانت الحضارة خلاقة ديناميكية «كما كانت الحضارة العربية إبّان نهضتها، جاء هذا التفاعل مدعاة للنمو والإنارة»^(٤٨).

ويرى الدكتور زريق أن القضية الأهم في عملية التفاعل الحضاري المعاصر لا تتمثل

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

بأخذ الأسلحة والآلات والأجهزة والأبنية المشيدة. بل إنها «تمثل تمثلاً أدق وأفضل في التطور العقلي الذاتي الناشط الذي اكتسب وأكسب أصحابه تدريباً القدرة على كشف الحقيقة وتطوير الطبيعة وانتظام الذات»^(٤٩).

فالمهمة الأساسية كما أشرنا إذاً في السابق تتطلب تحديث العقول، فالعقل الناشط عند الدكتور زريق يرتكز على ذهنية تتحكم بالحاضر بشكل علمي، وتنظر إلى المستقبل لكي تستكشف مباحث الأحداث ونتائجها ولكي تخطط وتصنع وتبدع. فالخطوة الأولى للقضاء على التخلف يبدأ من «مصارحة الذات ونقدها»^(٥٠).

وعقلانية زريق ثورية، وثوريتها تكمن بادية ذي بدء في إدراك «أن مشكلتها الأولى هي التخلف الحضاري وبها تقدم على محاسبة ذاتها، وتحن إلى التحضر، وتؤمن بالحقيقة والعقل، وتتطلع إلى المستقبل وتفتح للخير من حيثما أتى وتولد قدراتها الانتاجية، وتحقق إمكاناتها البشرية. وتضبط ثورتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية»^(٥١).

وفي معرض دعوة الفكر العربي لإدراك ذاته بشكل أفضل، وللتفاعل المستمر مع العقل الغربي يؤكد الدكتور زريق على ضرورة الأخذ بالمنهج الوضعي بقوانينه، وهذا الخيار المنهجي الذي يحاول الانطلاق منه من أجل دراسة العرب في تاريخهم ومستقبلهم ليساعد الفكر العربي للدخول في منهجية العصر الرشيدة وعقلانيته. لأنه على حد رأيه لا يقبل إلا العقل هادياً ومرشداً، وإلا الحق الذي يكشفه العقل هدفاً وسيداً^(٥٢). ويجهد الكاتب لتبيان صحة منهجه هذا في كتابه نحن والتاريخ، بيد أننا نتساءل هنا، هل يرتكز هذا المنهج الوضعي على العقل الرشيد والحق؟ وهل اتبع المؤلف فعلاً الرؤية المنهجية الوضعية في طرح أفكاره. فلنرجع إلى نصوص كتابه في معركة الحضارة التي أشرنا إليها آنفاً، فالدكتور زريق يشدد على أهمية الفلسفة في بناء الحضارة. وعنده لا علم من دون فلسفة. وبواسطة «الفلسفة تجتمع العقائد التي تمثل مفاهيم المجتمع الأساسية»^(٥٣). في حين ندرك جيداً بأن الفكر الوضعي هو صاحب القول المشهور «حينما تنتهي الفلسفة يبدأ العلم»، فالفلسفة في لوحة أوغست كونت النظرية لتاريخ الفكر البشري تأتي في المرحلة ما قبل العلمية، مرحلة الميتافيزيقا، وتنكر أيضاً على الفلسفة رؤيتها الشمولية النقدية العلمية للعالم. فرغم خطئ هذه الرؤية الوضعية للفلسفة، نرى كما أشرنا إلى كتاب الدكتور زريق أنه يقول كلاماً مناقضاً للنظرة الوضعية حول الفلسفة، فالعلم عند الوضعيين الكلاسيكيين هو مجال التجربة، في حين أن الفلسفة ميدان للتأمل النظري الخالص

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٥٢) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ، ط ٦

(بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ص ٤٢.

(٥٣) زريق، في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري،

ص ١٠٤.

وبهذا يبدو وكأن العلم والفلسفة ينموان بمعزل عن الآخر، في حين تؤكد تجربة الفكر الانساني المعاصر أن هناك علاقة جدلية ودائمة بين الطرفين، فالفلسفة العلمية لها ارتباط وثيق بعلم عصرها. من حيث هي استجابة له فكل اكتشاف أو تجديد أو تحوّل يعرفه العلم له صدى في الفكر الفلسفي المعاصر له. والفلسفة تميل إلى استيعاب نتائج العلم وتأويلها من أجل اعطائها معاني جديدة ضمن نسق فلسفي جديد.

كما أن الدكتور زريق يولي أهمية ملحوظة في خطابه الحضاري إلى الدين، حين ينظر إليه كتعبير عن انطلاق النفس البشرية للنفاذ إلى أسرار الطبيعة وما وراء الطبيعة^(٥٤)، في حين نجد الفكر الوضعي يضع الدين في مرحلة ما قبل الميتافيزيقا، في المرحلة الأولى اللاهوتية الميثولوجية من بداية تطور الفكر الانساني، ولا يعطيه أي دور للنفاذ إلى أسرار الطبيعة، ومن جهة أخرى لا نعتقد بأن الدكتور زريق يوافق على الاستخدام الايديولوجي للفكر الوضعي. فهو الفكر والمنهج الذي يركز عليه المشروع الكوني الغربي في علاقته النفعية المصلحية مع ذاته، وفي تسلّطه «المعلمن» و«المعقلن» و«المنظم» لثروات وكفاءات العالم الثالث المادية والفكرية. ولا نظن أيضاً أنه يوافق مع آراء الوضعيين المناطقية في علم الأخلاق، فهؤلاء يخضعون مفاهيم «الخير» و«الشر» انطلاقاً من وجهة نظر العلوم الطبيعية. الأمر الذي يؤدي إلى أن كل المفاهيم لا معنى لها على الإطلاق. فهي «أشباه مفاهيم»، ونقدنا للمنهج الوضعي لا ينسبنا أبداً مساهماته الخلاقة في محاولة استخدام الرياضيات والمنطق الرياضي في توظيف المفاهيم والمقولات في البحث العلمي. كما أنه أيضاً لا يقلل من الابتكارات المهمة جداً في علم مناهج البحث من خلال التحليل المنطقي للعلم ولنظرية المعرفة العلمية.

بيد أن هذا كله لا يقلل من حجم المساهمة العقلانية - العلمية الكبرى التي قدمها الدكتور زريق في خطابه الحضاري. فهو يعتبر، بحق، رائداً من أبرز رواد النهضة العربية المعاصرة، الذي ساهم بجهد ملحوظ في ادخال قيم العلم والعقل في حياتنا الفكرية. ولعب دوراً لا يستهان به في تبيان الطريق الفعّال لتحرير العقل العربي من التخلف التاريخي الراهن للانطلاق إلى المستقبل، ولا مستقبل عنده دون عقل وعلم مبدعين.

وهكذا قدّم الخطاب العلماني العربي في لبنان بمختلف تشعباته مشروعاً نظرياً عصرياً يركز على سلاح العقل والعلم والايمان بالانسان. وحاول أن يدخل هذه السبات في الفكر اللبناني والعربي ليدفعه إلى داخل دائرة الفعل الحضاري الراهن. وليحرره من تأثيرات الفكر ما قبل - العلمي.

وبعد هذه الجولة البانورامية السريعة في قراءة ومناقشة وتحليل المفاهيم والأفكار التي تصدرت وما زال بعضها يتصدر الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان، نخلص إلى مجموعة استنتاجات:

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

- ما دام الوعي الماقبل - علمي هو السائد في البنيان الذهني للفرد، وما دامت المنظومة الفكرية وجميع الأنماط السلوكية التقليدية تعيد انتاج وعيها ونشاطها اللاعقلاني، فإن الخطاب الإيماني الفلسفي بين المفكرين، والآخر الطائفي بين عامة الناس، يبقى متحكماً بالعقل والنفوس. وتبقى دعوته للتحديث تطال فقط بعض جوانب المجتمع في حين يبقى المدخل العقلاني العلماني في عملية التحديث، والتي منها تبدأ المسيرة الحقيقية للعصرنة، في حال التغييب والتهميش المقصود. وبحكم استمرارية هذه الآلية اللاعقلانية السائدة، يبقى الصراع أيضاً بعيداً عن الديمقراطية الحقيقية، بعيداً عن تحكم العقل العلمي فيه. وبهذا تكون النتيجة المزيد من إضعاف حركة التحديث، وبالتالي المزيد من إضعاف الثقافة في لبنان وإبعادها عن حركة الفعل الحضارية الحقيقية.

- إن أحد أهم الشروط الأساسية على الصعيد المعرفي، لإنقاذ الفكر والثقافة في لبنان هو الاصرار على الخطاب العقلاني - العلماني، والعمل الجاد والطويل على تحريك الفكر وتربية الأجيال من أجل انتاج نمط جديد من التفكير العلمي يركز على أسس عقلانية نقدية ابداعية متواصلة لذاتنا ولثقافة الآخر.

- من الصعوبة أن نفصل الكفاح من أجل سيادة العقل النقدي العلمي في لبنان عما هو عليه في الوطن العربي. لذا فإن اسهام الخطاب الفلسفي العلماني في لبنان يجب أن يترادف ويتكامل مع المشروع النهضوي العربي العام الطامح لبناء حضارة عربية معاصرة يكون العقل العربي مبدعها. ولا ابداع في رأينا من دون سيادة مثل العقل والعلم ورسالة الفلسفة العلمية المعاصرة. وهكذا نستطيع الدخول في المشروع الكوني المعاصر من موقع الفاعل المؤثر لا التابع المستهلك.

الفصل الحادي عشر

الفلسفة والسياسة في فكر سعادة

د. عادل ضاهر (*)

لا يوجد بين المفكرين القوميين في الوطن العربي من يضاهي أنطون سعادة^(١) في اهتمامه بالفلسفة، مما دعا ناصيف نصار إلى القول «ولا يجوز اغفال كونه من أكثر السياسيين في جيله اهتماماً بالفلسفة، وتشديداً على ضرورتها للحركة الثورية، واجتهاداً في سبيل تعيين القواعد الفلسفية لعقيدته»^(٢). ليس ناصيف نصار الوحيد الذي لفت نظره اهتمام سعادة البالغ بالفلسفة. فلقد انتبه لهذه المسألة آخرون من الذين عالجوا فكر سعادة مثل لييب زويا وكمال يوسف الحاج. وقد ذهب الأخير إلى حد القول بأسلوبه المعروف أن «أنطون سعادة دفع بالسياسة والفلسفة إلى آخر حدود الالتزام، إلى التحزب بالحزب، وفي الحزب تسيست الفلسفة وتفلسفت السياسة... إن سعادة فيلسوف قبل كل شيء وفوق كل شيء... بفضل، ولأول مرة، تتفلسف الحزبية فتتحزب الفلسفة»^(٣).

إن غرضنا الأساسي من هذه الدراسة هو أن نحاول كشف النقاب عن نوع وطبيعة

(*) الجامعة الأردنية - قسم الفلسفة.

(١) أنطون سعادة (١٩٠٤ - ١٩٤٩) من مواليد بلدة الشوير في المتن الشمالي في لبنان. أسس عام ١٩٣٢، أثناء ارتباطه بالجامعة الأميركية في بيروت لتدريس اللغة الألمانية، الحزب السوري القومي الذي تغير اسمه فيما بعد إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي. ومن الأهداف الأساسية لهذا الحزب توحيد كل بلدان الهلال الخصيب (بلاد الشام والعراق) في دولة علمانية واحدة. قام بثورة مسلحة على النظام الإقطاعي في لبنان عام ١٩٤٩ انتهت بإعدامه رمياً بالرصاص فجر الثامن من تموز/يوليو من العام نفسه.

(٢) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٩٨. ويعالج نصار في الفصل الرابع من هذا المؤلف لأول مرة فلسفة سعادة الاجتماعية والسياسية بصفاتها منظومة من الأفكار المترابطة. للتوسع أكثر في دراسة فلسفة سعادة الاجتماعية، انظر: عادل ضاهر، المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية، سلسلة اعلام النهضة الحديثة، ١ (بيروت: منشورات مجلة فكر، ١٩٨٠).

(٣) كمال يوسف الحاج، موجز الفلسفة اللبنانية، ٢ ج في ١ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٤)، ص ٥٩٧.

٦٥٤.

العلاقة التي توخى سعادة أن يقيمها بين الفلسفة والسياسة . وأول ما يجب أن نلفت انتباه القارئ إليه هنا هو أن اهتمام سعادة بالعلاقة بين الفلسفة والسياسة كان منصباً على الفلسفة السياسية بصفاتها نشاطاً معيارياً، وليس بصفاتها نشاطاً تحليلياً ميتاً - سياسياً . إذاً لا بدّ في البداية أن نوضّح ، باختصار، الفرق بين هذين النشاطين، تمهيداً لمعالجة السؤال الأساسي الذي يعنينا في هذه الدراسة .

أولاً : وجهها الفلسفة السياسية : التحليلي والمعياري

إن الفلسفة السياسية، في جانبها التحليلي الميتا - سياسي والمعياري، تدور حول أربعة أنواع من القضايا . النوع الأول هو ما يتعلق بمفهوم الإلزام السياسي، والثاني يتعلق بالمفاهيم التي تؤدي دوراً أساسياً في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية، أما النوع الثالث فإنه يرتبط بالمثل السياسية والاجتماعية، فيما يرتبط النوع الرابع والآخر بمفهوم التغيير الاجتماعي . وما نريد التركيز عليه الآن هو كيفية اختلاف معالجة الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي لكل نوع من أنواع هذه القضايا، عن معالجة الفلسفة السياسية المعيارية له .

لنبدأ بالنوع الأول الذي يدور حول مفهوم الإلزام السياسي . إن معالجة الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي الخالص لهذا النوع من القضايا لا تستهدف الوصول إلى قضايا جوهرية بخصوص ما إذا كان الإلزام السياسي مشروعاً أم لا، أو ما إذا كان يمكن تسويغ العصيان المدني أو الثورة في بعض الحالات، بل إنها تستهدف فقط أن تفهم طبيعة الإلزام السياسي وما الذي يشكل المكونات المنطقية لمفهوم السلطة السياسية، عامة . إن مفهوم الدولة هو مفهوم مركزي هنا، ولذلك فإن معالجة النوع الأول من القضايا، على المستوى التحليلي والميتا - سياسي، لا بد أن ترتبط، على نحو أو آخر، بتحليل مفهوم الدولة ومحاولة فهم طبيعتها والكشف عن المكونات المنطقية أو الدلالية لهذا المفهوم .

إذا تأملنا الآن في معالجة الفلسفة السياسية في جانبها المعياري لهذا النوع من القضايا، نجد أن اهتمامها بمفهوم الإلزام السياسي وطبيعته وما تستتبعه من اهتمام بمفهوم السلطة السياسية ومفهوم الدولة وعلاقة الأفراد بهما، يستهدف في نهاية التحليل ليس تحقيق الفهم وحسب، بل الوصول إلى وضع أفضل لمعالجة أسئلة كهذه : ما الذي يعطي الدولة الحق في أن تطلب الطاعة من أفراد المجتمع الذي يقع تحت سيطرتها؟ ما هو الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الإلزام السياسي والاجتماعي؟ ما الذي يعطي المجتمع الحق في أن يسن القوانين عن طريق مؤسساته التشريعية والحق في أن يطلب من أعضائه الخضوع لهذه القوانين . إن أسئلة من النوع الأخير ليست مفهومية أو تحليلية في المقام الأول . فلما تستهدفه ليس توضيح طبيعة الإلزام السياسي - طبيعته المنطقية - أو الوصول إلى وضوح أكبر بخصوص مفهوم السلطة السياسية ومفهوم الدولة، بل تحديد المبادئ التي يجب أن يقوم عليها الإلزام السياسي والتي يجب أن يتقرر بها حق الدولة في سن القوانين وإخضاعنا لها . المسألة الأساسية التي

تثيرها هذه الأسئلة هي : هل للدولة الحق بالفعل في أن تسن القوانين وتفرض علينا الخضوع لها، أي : هل للإلزام السياسي فعلاً أي أساس مشروع؟

النوع الثاني من القضايا التي تستأثر باهتمام الفلسفة السياسية والاجتماعية هو ما يرتبط بالمفاهيم التي توظف في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية . من هذه المفاهيم مفهوم العدالة ومفهوم المساواة ومفهوم الخير المشترك أو الخير العام ومفهوم الحرية والحقوق الانسانية ومفهوم الاستلاب ومفهوم فعالية المؤسسات . فإننا هنا نجد أيضاً أن الفيلسوف ذا الاهتمامات الميتا- سياسية الخالصة لا يستهدف أكثر من تحليل هذه المفاهيم لغرض الكشف عن طبيعتها وفهمها وجعل العلاقات التي قد تكون قائمة بينها أوضح ومعرفة الشروط الضرورية لتطبيقها . أما الفيلسوف الذي يتجاوز الاهتمامات التحليلية الميتا- سياسية إلى اهتمامات معيارية، فإن القضية المركزية له هي القضية المتعلقة بالأساس الذي يجب أن يقوم عليه تقويمنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية . هل هو معيار المنفعة لدى جون ستوارت ميل، مثلاً، أم هو معيار العدالة؟ هل فعالية هذه المؤسسات ذات أهمية في عملية تقويمها؟ وما مدى هذه الأهمية؟ ولكن الكلام على فعالية مؤسسة ما هو كلام على كونها تقوم بوظيفة معينة على نحو جيد وبأقل كلفة ممكنة؛ ومن الطبيعي، إذاً، أن يكون الغرض منها، أي الوظيفة التي تقوم بها، أهم في عملية تقويمها . هنا يتضح، إذاً، أن السؤال المعياري الأساسي هو السؤال التالي : ما الذي يجب أن يشكّل الغرض الأساسي لهذه المؤسسات؟ هل هو الصالح العام؟ سعادة الفرد؟ حرية الانسان؟ العدالة الاجتماعية؟ إزالة الاستلاب؟ هنا قد يكون للتحليل دوره في معالجة السؤال الأخير، ولكن من الواضح أن ما هو مطلوب يتجاوز النتائج التي قد يوصلنا إليها التحليل وحده . فالتحليل يضعنا إزاء تصورات متعددة للعدالة والخير العام والحرية ولا يزودنا بالأساس المطلوب للاختيار فيما بينها . ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل إمكان أن يوصلنا التحليل وحده إلى التصور الأصوب للحرية أو العدالة أو الخير العام، فإننا ما زلنا بحاجة إلى أن نقرّر أيها يجب أن يشكّل المعيار الأخير لغرض تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية .

النوع الثالث من القضايا التي يُفترض أن تستأثر باهتمام الفلسفة السياسية، كما رأينا، هو ما يرتبط بالمثل السياسية والاجتماعية . إن ما تهتم به الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي بالنسبة لهذا النوع من القضايا ليس شيئاً يتعلق باختيار مثال من بين المثل السياسية والاجتماعية المتنافسة وبيان تفوّقه على غيره من المثل . فقد يهتم الفيلسوف على هذا المستوى بمعالجة أسئلة حول ما إذا كان ثمة إمكان للمفاضلة بين المثل السياسية المتعارضة وما إذا كانت المعايير التي نلجأ إليها لغرض المفاضلة هي أكثر من معايير ذاتية، ولكنه لن ينخرط هو نفسه، على هذا المستوى من التحليل الميتا- سياسي، في القيام بالمفاضلة بين المثل السياسية المختلفة أو الدفاع عن مثال منها دون المثل الأخرى المنافسة له . إن غرضه الأساسي سيكون فهم طبيعة المثل السياسية والاجتماعية وطبيعة المعايير التي تخضع لها عملية تقويمها والمفاضلة بينها، وليس تسويغ مثال من بينها دون غيره .

أما الفلسفة السياسية في جانبها المعياري، بالمقابل، فإنها تهتم في المقام الأول بمسألة إيجاد المعيار المناسب الذي يمكن على أساسه تسويغ اختيار مثال من بين هذه المثل دون غيره. فإن الأسئلة المعيارية التي هي من نوع ما نطرحه في تقويمنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية لا بد أن تقودنا إلى أسئلة أشمل، كالسؤال: ما هو المجتمع الفاضل أو الدولة الفاضلة؟ فإنه لا يكفي أن نقول أي مؤسسات هي مؤسسات عادلة أو صالحة. فما علينا أن نقوله بالإضافة إلى ذلك هو شيء يتعلق بكيفية تصنيف مختلف أنواع التقويم للمؤسسات بالنسبة إلى أهميتها في محاولتنا إعطاء تقويم شامل للمجتمع. وهذا ينقلنا بالضرورة إلى النوع الثالث من القضايا. فالسؤال: ما هو المجتمع الفاضل أو العادل؟ أو: ما هي الدولة الفاضلة أو العادلة؟ تفترض الإجابة عنه وجود مثال سياسي - اجتماعي لدينا نقيس به مدى اقتراب المجتمع الذي يشكل موضوع التقويم الشامل من أن يكون مجتمعاً عادلاً أو فاضلاً. فلو افترضنا جدلاً أن المثال الذي يعتمل في أذهاننا هو المثال الماركسي، فإن المجتمع العادل والفاضل كما يصوره هذا المثال هو المجتمع الذي زالت فيه الطبقات وتحرر فيه الإنسان من الضرورة الاقتصادية ومن نظام تقسيم العمل، وتغلبت فيه الغيرية على الأنانية - أي صار إنساناً اجتماعياً بالمعنى الحق - وزالت منه المؤسسات القانونية والسياسية بما هي أدوات قمع وردع ولم يبق فيه أي أثر للتمييز الاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي للتراتب الاجتماعي. فإذا كان هذا هو المثال الذي يعتمل في أذهاننا، فإن تقويمنا لأي مجتمع من المجتمعات تقويمياً شاملاً يستلزم النظر إلى أي مدى تقترب مؤسساته ونظامه الاجتماعي - السياسي - القانوني من أن تحقق هذا المثال، أي إلى أي مدى يقترب هذا المجتمع من أن يكون مجتمعاً لا طبقياً متحرراً من الضرورة الاقتصادية ونظام تقسيم العمل، ولم تعد الدولة فيه أداة للردع والقمع في أيدي طبقات معينة. وهذا التقويم، لا شك، لا يمكن أن يقف عند حد تناول المؤسسات السياسية والاجتماعية في حاضرها، بل انه يتجاوز ذلك إلى تناول الامكانيات التي تزخر بها هذه المؤسسات ومدى قدرتها على أن تتطور في اتجاه المثال المعني ومدى ميلها لأن تبقى على حالها. بالإضافة إلى ذلك، فإننا نجد أنفسنا مدعوين إلى تقديم وصف وتعليل للمؤسسات التي تستوفي الشروط التي يستوجبها تقويمنا. هنا نجد أنه لا مهرب من اندماج الفلسفة السياسية المعيارية بالعلوم الاجتماعية وفلسفتها. فإن معرفة مدى مطابقة المؤسسات لمثال معين وما إذا كانت تحمل في تلافيفها بذور تحولها نحو وضع أكثر تطابقاً مع هذا المثال، هما من اختصاص العلوم الاجتماعية لا الفلسفة. الأمر نفسه ينطبق على وصف وتفسير المؤسسات التي تستوفي الشروط التي يستلزمها تقويمنا لها. ولكن من الواضح هنا أن عملية التقويم على النحو المقترح، أي في اقترانها بامتلاك معرفة اجتماعية من نوع معين، إنما تقوم على افتراضات ميتا - نظرية معينة، كالاتراض بأنه يمكن فهم طبيعة المؤسسات الاجتماعية وتفسيرها وفق قوانين معينة، وافتراض كون هذه المؤسسات ذات بعد تاريخي وأنها ذات امكانيات معينة، أي أنها، مثلاً، من النوع الذي يميل إلى أن يبقى على حاله، أو من النوع الذي يتطور ببطء، أو من النوع الذي يحمل في ثناياه بذور تحوُّله على نحو جذري. ولكن افتراضات كهذه تقرّبنا من فلسفة العلوم الاجتماعية وقضاياها، فيتضح بذلك كيف تقود عملية اللجوء إلى مثال

سياسي - اجتماعي معين لغرض إعطاء تقويم شامل للمجتمع إلى التقاء بين الفلسفة السياسية والاجتماعية المعيارية، من جهة، والعلوم الاجتماعية وفلسفتها، من جهة ثانية.

إن الأسئلة التي تطرح ضمن إطار تبني مثال سياسي واجتماعي معين واللجوء إليه لغرض إعطاء تقويم شامل للمجتمع ومؤسساته لا بد أن تدور تدريجاً حول القضايا المتعلقة بإمكان تغير المجتمع وكيفية تغيره حتى نقرب من تحقيق المثال الذي تبنيه. هنا تنتقل إلى النوع الرابع والأخير من القضايا التي تعنى بها الفلسفة السياسية والاجتماعية. إن السؤال الرئيس هنا للفلسفة السياسية والاجتماعية في جانبها المعياري هو السؤال المتعلق بتسوية التغير الاجتماعي، بينما السؤال الأخير ليس ما يستأثر باهتمام الفيلسوف على المستوى التحليلي الميتا - سياسي. إن ما يستهدفه الأخير في المقام الأول هو فهم طبيعة التغير الاجتماعي فهماً فلسفياً، وليس فهماً سوسولوجياً أو تاريخياً، وتحديد الشروط المفهومية التي يكون التغير الاجتماعي بموجبها تغييراً ثورياً والفرق بينها وبين الشروط المفهومية التي لا يكون التغير الاجتماعي بموجبها أكثر من تغير إصلاحي. من الواضح، إذاً، أن ما يعنيه ليس تسوية موقف معين من التغير الاجتماعي دون غيره. قد ينصرف طبعاً إلى معالجة أسئلة متعلقة بإمكان إيجاد معايير لتسوية موقف أو آخر من التغير الاجتماعي، ولكنه هو ذاته، ما دام لا يتجاوز الاهتمام بالقضايا التحليلية الميتا - سياسية، لن ينخرط في أي تفكير يستهدف اظهار تفوق موقف من هذه المواقف على غيره. إن هدفه الرئيس يظل تحليل مفهوم الثورة ومفهوم الاصلاح والشروط المفهومية أو المنطقية لتطبيق كل منها والفرق على المستوى المفهومي بينهما، أي الكشف عن الحدود المنطقية التي تفصل بينهما وتجعل النتائج المترتبة على تطبيق مفهوم منها غير النتائج التي تترتب على تطبيق الآخر.

إن الجوانب المفهومية للنوع الرابع من القضايا هي، إذاً، ما يستأثر باهتمام الفيلسوف على المستوى التحليلي للفلسفة السياسية، بينما تسوية موقف معين من التغير الاجتماعي هو ما يستأثر باهتمامه على المستوى المعياري. ولكن تجدر الملاحظة هنا أن من يولي الجانب المعياري لقضايا التغير الاجتماعي الأهمية القصوى لا يمكنه أن يهمل الأسئلة المتعلقة بطبيعة التغير الاجتماعي، سواء ما يتعلق منها بالجوانب المفهومية أم بالجوانب السوسولوجية والتاريخية. هنا أيضاً نجد التقاء واضحاً للفلسفة السياسية والاجتماعية المعيارية بالعلوم الاجتماعية وفلسفتها. فأن نحاول أن نفهم طبيعة التغير الاجتماعي هو أن نفترض أنه أمر حاصل أو ممكن، وأنه شيء قابل للفهم والتفسير، وأنه حاصل أو ممكن على نحو معين أو وفق خط معين أو وفق قوانين معينة. إننا، بمعنى آخر، لا بد من أن ننطلق من نظرية معينة في التغير الاجتماعي. ولكن هذه النظرية ليست نظرية علمية خالصة، بل إنها على العموم نظرية تندمج فيها العلوم الاجتماعية بفلسفة العلوم الاجتماعية.

ثانياً: سعادة ومعيارية الفلسفة السياسية

بعد هذا التوضيح للفرق بين الجانب التحليلي والجانب المعياري للفلسفة السياسية، ننتقل إلى معالجة الموضوع الرئيس لهذه الدراسة، مبتدئين بالسؤال: أيهما عنى سعادة الجانب التحليلي أم الجانب المعياري للفلسفة السياسية؟ ان سعادة، وإن كان قد لجأ إلى اعتبارات مفهومية في معالجته لبعض القضايا ذات الطابع الفلسفي^(٤)، إلا أنه لم يول أي اهتمام يذكر للجانب التحليلي للفلسفة السياسية بالذات. فلا نجده، مثلاً، يطرح أي أسئلة مفهومية حول طبيعة الدولة أو طبيعة الالتزام السياسي أو طبيعة التغيير الاجتماعي أو ينخرط في تحليل مفهومات كمفهوم العدالة والحرية والمساواة وغير ذلك من المفهومات التي لها مدلولات سياسية واجتماعية. لا أقصد هنا أنه لم يظهر اهتماماً بمفهومات كهذه أو لم يعالجها على أي مستوى آخر. فإنه حتماً أولى عناية كبيرة لمفهومات كهذه، ولكن معالجته لها إما كانت تنتمي إلى علم الاجتماع وإما إلى الجانب المعياري للفلسفة. إن معالجته، مثلاً، لمفهوم الدولة في نشوء الأمم تدخل ضمن إطار علم الاجتماع السياسي، وبخاصة، وليست تحليلاً ميتا- سياسياً لمفهوم الدولة. كذلك نجد أن معالجته في هذا الكتاب لمفهوم التغيير الاجتماعي هي معالجة سوسيولوجية أكثر بكثير مما هي معالجة مفهومية^(٥). وقد أكد سعادة نفسه في مقدمته لهذا الكتاب أنه تجنب الخوض في المسائل الفلسفية. «ان نشوء الأمم»، يقول سعادة «كتاب اجتماعي علمي بحث تحبب فيه التأويلات والاستنتاجات النظرية وسائر فروع الفلسفة ما وجدت إلى ذلك سبيلاً»^(٦). ولكن تجدر الملاحظة هنا أن معالجة سعادة في هذا الكتاب لمفهوم الأمة تشذ عن هذه القاعدة التي وضعها سعادة لنفسه في مقدمة هذا الكتاب، إذ انها معالجة يغلب عليها، في نظري، التحليل الفلسفي، لا السوسيولوجي، مع أن سعادة يهتئ للقارئ، في تقديمه للفصل الأخير الذي يعالج مفهوم الأمة، أنه سينخرط في معالجة سوسيولوجية لطبيعة الأمة، أي في دراسة الأمة بوصفها «واقعاً اجتماعياً»، على حد تعبيره^(٧).

١ - وظائف الفلسفة في السياسة

إن إيلاء سعادة الجانب المعياري للفلسفة السياسية والاجتماعية الأهمية القصوى أمر فرضه عليه اهتمامه، ليس بالسياسة بما هي، بل بنوع معين من السياسة، السياسة الثورية، أي بالسياسة بما هي شيء يتجسد في حركة سياسية منظمة تستهدف إقامة نظام قومي

(٤) سيتضح هذا الأمر، فيما بعد، في سياق معالجتنا لمحاولته تزويد موقفه العلماني بأساس فلسفي، حيث سنبين أن محاولته هذه تكاد تقوم كلياً على اعتبارات مفهومية. ولكن سيتضح أيضاً أن الاعتبارات المعنية ليست من النوع الميتا- سياسي، بل من النوع الميتا- أخلاقي والميتا- ديني.

(٥) انظر: انطون سعادة، نشوء الأمم (بيروت: مطبعة الاتحاد، ١٩٣٨)، الفصلان الخامس والسادس.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

اجتماعي جديد^(٨). والسياسة بهذا المعنى تحتاج إلى استراتيجيا ثورية وأهداف موجهة للثورة مثلما تحتاج إلى عامل Agent مناسب للثورة. وأهمية الفلسفة في هذا السياق تكمن في الدور الذي يمكن أن تؤديه في تقرير الأهداف الموجهة للثورة وفي تكوين النظرة الجديدة التي نحتاج إليها لبناء الإنسان الجديد الذي يفترض فيه أن يكون عامل الثورة أو المتلقي لنتائجها فيما بعد. فالأهداف لا تتقرر بصورة عشوائية، بل في ضوء فهمنا للواقع الاجتماعي والإمكانات التي يزخر بها والاحتمالات المتوافرة لتغييره. ولكن بما أن هناك أكثر من احتمال موضوعي لتغييره، فإن العلم وحده لا يقرر هذه الأهداف. هنا يأتي دور الفلسفة، دورها باعتبارها الوسيط المنطقي بين العلم والثورة، بين معرفتنا العلمية للواقع الاجتماعي وما ينبغي أن يكون عليه.

إلا أن الفلسفة تخدم قضية التغيير الاجتماعي والسياسي على نحو آخر. إنها واحد من أهم العوامل التي نحتاج إليها لتكوين نظرة جديدة إلى الكون والفن والحياة، ليس فقط، لغرض بناء الإنسان الجديد الذي يؤدي دور عامل التغيير المرجو بل وأيضاً لبناء الإنسان الذي يفترض أن يتلقى نتائج هذا التغيير في حالة النجاح في إحداثه^(٩). ولكن من الأهمية بمكان أيضاً، في نظر سعادة، أن تكون النظرة الجديدة التي تزودنا بها الفلسفة نظرة خاصة بنا. إن التركيز على خصوصية هذه النظرة مسألة ذات أهمية كبرى، في اعتقاد سعادة، لأن كونها نظرة خاصة بنا عامل يخدم قضية الاستقلال الفكري والروحي الذي هو الأساس، في نظره، للاستقلال السياسي^(١٠).

لا يقف دور الفلسفة عند حد كونها حلقة الوصل بين العلم والثورة وعند حد كونها عاملاً مهماً في تزويدنا بالنظرة الجديدة التي نحتاجها، بل يتجاوز هذا إلى كونها، في جانب العلم، الأداة العقلية المطلوبة لتسوية المثال السياسي والاجتماعي الذي يفترض بناء نظام قومي اجتماعي على صورته، والسلاح الفكري الذي لا غنى عنه للدفاع عن هذا المثال وعن الايديولوجيا السياسية - الاجتماعية المستوحاة منه في وجه المناهضين لها^(١١).

إن الفلسفة، إذًا، تؤدي في نظر سعادة ثلاث وظائف أساسية. وظيفة الوسيط المنطقي

(٨) انطون سعادة، المحاضرات العشر (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٤٨)، المحاضرة العاشرة.

(٩) ليس الفيلسوف وحده هو المدعو للمساهمة في تكوين هذه النظرة الجديدة، بل كل المبدعين في الفلسفة والأدب والفن. انظر: انطون سعادة، الصراع الفكري في الأدب السوري، سلسلة النظام الجديد، ٦ (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٨)، ص ٢٨.

(١٠) سعادة، المحاضرات العشر، المحاضرة السادسة.

(١١) لم ينخرط سعادة في أي محاولة لإعطاء تسوية فلسفي للمثال السياسي - الاجتماعي الذي اعتمل في ذهنه، إلا أنه، كما سنبين في الجزء الأخير من هذه الدراسة، وظف الفلسفة لتسوية بعض جوانب الايديولوجيا السياسية - الاجتماعية المستوحاة من هذا المثال، وأخص بالذكر هنا الجانب العلماني الذي استأثر بجزء كبير من اهتمامه.

بين العلم والثورة، ووظيفة تزويدنا أو المساهمة في تزويدنا بالنظرة الجديدة التي يفترض بناء الإنسان الثوري الجديد بها، والتي لها من الخصوصية القومية لهذا الإنسان ما يضمن استقلاله الفكري والروحي الذي هو، بدوره، أفضل ضامن لاستقلاله السياسي، ووظيفة تسويغ الايديولوجيا الثورية التي تحدد مسار الثورة وسمات النظام الاجتماعي - السياسي الجديد الذي يفترض أن تنتهي الثورة إلى إقامته.

لنبدأ بالوظيفة الأولى. إنه يفترض في الفلسفة هنا أن تشكل حلقة الوصل الرئيسة بين المعرفة العلمية للواقع الاجتماعي والقواعد العملية المطلوبة لتغييره. فقد اعتقد سعادة وافترض بصورة مضمرة أن ما نحتاج إليه في البداية هو معرفة الواقع الاجتماعي بما هو والنفاذ إلى القوانين التي تتحكم بسيرورات تطور المجتمعات الإنسانية، بعامة، تمهيداً للوصول إلى معرفة واقعنا الاجتماعي نحن، وإلى فهم علمي لطبيعة المجتمع الذي ننتمي إليه، ووضعه في السياق التاريخي والإمكانات التطورية التي يزخر بها وجوده^(١٢). ولكن المعرفة المطلوبة هنا ليست ذات قيمة كامنة. إن سعادة، في الواقع، لم ينظر إلى المعرفة قط، من أي نوع كانت، على أنها ذات قيمة كامنة^(١٣). فالمعرفة ليست أبداً مجرد معرفة لواقع ما، بل هي أيضاً معرفة من أجل تحقيق غرض ما. هذا ينطبق، بخاصة، على المعرفة الاجتماعية التي جعلها سعادة ذات قيمة وسيلة عن طريق نظره إليها على أنها أداة للتغيير الاجتماعي. ولكن المعرفة الاجتماعية، مثل أي نوع آخر من أنواع المعرفة العلمية، لا يمكن أن تتحول إلى أداة للتغيير من تلقاء ذاتها. فالمعرفة، وإن كانت ذات قيمة وسيلة، إلا أن الغرض أو الأغراض التي يفترض تحقيقها بواسطة نوع معين من المعرفة لا تتوقف بصورة مطلقة على الوقائع التي تشكل موضوعات هذه المعرفة، بل إن تعيينها يحتاج إلى نشاط مستقل نسبياً عن العلم، ألا وهو نشاط العقل المعياري. إن دور الفلسفة قائم على هذا النشاط للعقل المعياري. وهذا الدور هو، على وجه التحديد، تعيين الأهداف التي يجدر بالإنسان أن يسعى إلى تحقيقها.

إن موقف سعادة بخصوص دور الفلسفة يقوم على مسألتين رئيسيتين، الأولى تتعلق بطبيعة المعرفة الاجتماعية، والثانية تتعلق بطبيعة العقل. ما تقوله المسألة الأولى هو أن المعرفة الاجتماعية، في أفضل حال، هي معرفة للإمكانات المختلفة التي يزخر بها الواقع الاجتماعي وللاحتمالات المختلفة لتغييره، ولكنها ليست مطلقاً معرفة لأن احتمالاً من هذه الاحتمالات هو الذي يجب أن يتحقق دون غيره. إنها بمعنى آخر، ترسم الحدود الأخيرة التي يجب أن تبقى ضمنها في محاولتنا تغيير الواقع الاجتماعي، ولكنها لا تقول لنا كيف يجب أن نتحرك وفي أي اتجاه ضمن هذه الحدود. إن هذه المسألة تنفي أي طابع جبري لحركة الواقع

(١٢) هذا ما توخى تحقيقه سعادة في كتابه: نشوء الأمم، ونشوء الأمة السورية الذي لم يرَ النور، لأن مسودته صودرت من قبل السلطات الفرنسية بعد اعتقال سعادة الثاني عام ١٩٣٧، ومن المرجح أنها أُلقت من قبل هذه السلطات، ولم يبقَ لها أثر.

(١٣) انطون سعادة، شروح في العقيدة (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٨)،

الاجتماعي، ولكنها لا تنفي خضوع حركة الواقع الاجتماعي لقوانين كلية، وحتى قوانين تطورية. بمعنى آخر، انها تنكر أن تكون حركة الواقع الاجتماعي في اتجاه معين تقرر بصورة مسبقة بواسطة عوامل لا قبل للانسان في الحاضر على تعطيل مفعولها، وتنكر، بالتالي، أن يكون دور الانسان في الحاضر محصوراً في تأجيل أو تعجيل سيورة تحرك هذا الواقع في الاتجاه المعني^(١٤). من هنا يتضح لماذا المعرفة الاجتماعية، بناء على هذا الموقف، وإن كانت تبين لنا أن الشروط الموضوعية السابقة والحاضرة تحد من احتمالات التغيير الاجتماعي، إلا أنها لا تقول ان هذه الشروط تحتم تحقق احتمال من هذه الاحتمالات دون غيره، بغض النظر عما يفعله الانسان في الحاضر. هذا إذاً، في أفضل حال، معرفة للحدود التي يجب أن تبقى ضمنها في محاولتنا تغيير الواقع الاجتماعي، ولكنها تفسح المجال للتحرك في أكثر من اتجاه ضمن هذه الحدود، أي ضمن شروط الواقع الموضوعي^(١٥).

أما المسلمة الثانية فهي، كما رأينا، متعلقة بطبيعة العقل. ان وظيفة العقل، في نظر سعادة، لا تنحصر في الكشف عن قوانين الواقع، الملية وغير الملية، الاجتماعية والطبيعية، وفي تقرير أفضل الوسائل لتحقيق أهداف معينة متفق عليها. ان سعادة يرفض تقليص دور العقل على هذا النحو، أي يرفض النظرة إلى العقل التي عملت الوضعية على ترسيخها في الغرب منذ أواسط القرن التاسع عشر والتي يحرم على العقل بمقتضاها الانخراط في أي نشاط معياري. إن النظرة الأخيرة إلى العقل لا تجد أن وظيفة العقل العملي تتجاوز تقرير الوسائل إلى تقرير الغايات. فالعقلانية العملية، بناء على هذه النظرة المستمدة من ديفيد هيوم، هي مجرد عقلانية منهجية أو تكنولوجية. ولذلك فلم يتورع دعاة هذا الموقف من العقل عن تقليص دور الفلسفة وزجها في قمقم الاستمولوجيا التحليلية وقصر أدواتها على الأدوات المنطقية. فإذا كان العقل العملي لا يتجاوز كونه عقلاً تكنولوجياً، وإذا كان العقل التكنولوجي غير معني سوى بالبحث عن أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، إذاً فإن الفلسفة، بما هي نشاط عقلي، لم يبق لها أي دور تؤديه على المستوى العملي.

ان سعادة لا يترك أي مجال للشك في أنه يرفض النظرة الوضعية للعقل. ان من أهم وظائف العقل، في نظر سعادة، هي تقرير الغايات. وهو بهذا يختار كانط على هيوم^(١٦).

(١٤) ان سعادة يرفض الحتمية الجغرافية والاقتصادية والبيولوجية وهذا واضح من كونه ينظر إلى الانسان، في سياق علاقاته التفاعلية مع شروط حياته المادية، على أنه، على حد تعبيره، «العنصر السلبي الفاعل». انظر: سعادة، نشوء الأمم، ص ٤٤، ٤٨ و ١١٠، والمحاضرات العشر، ط ٣ (بيروت: مطابع فونكوغراف نصار، ١٩٥٦)، ص ٨٨ و ٩٤.

(١٥) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في: ضاهر، المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية، الفصلان الحادي عشر والثاني عشر.

(١٦) «العقل»، يقول سعادة، «وجد ليعرف، ليدرك، ليتبصر، ليميز، ليعين الأهداف وليفعل في الوجود». انظر: سعادة، نشوء الأمم، ط ٣ (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٦)، ص ١٢٧.

فالعقلانية العملية، في نظره، لا يمكن أن تكون مجرد عقلانية منهجية، والعقل العملي لا يمكن تقليصه إلى مجرد عقل تكنولوجي. وما يترتب على موقفه هذا من العقل هو أن الفلسفة، بعكس ما ادعاه الوضعيون ومن سايروهم من الفلاسفة التحليليين، ليست نشاطاً مجرداً من أي وظيفة معيارية - جوهرية. فإذا كان نشاط العقل العملي ليس محصوراً، كما ادعى الوضعيون، في البحث عن أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، بل محتضناً لاهتمامات معيارية ومزوداً بما يلزم لتقرير الغايات ذاتها، إذاً، فإن الفلسفة، بما هي نشاط عقلي، هي نشاط عملي وليست مجرد نشاط تحليلي - نظري. ولكن الفلسفة، بما هي نشاط عملي، لا تعنى بتقرير الوسائل، لأن هذا من اختصاص العلوم التطبيقية، وبالتالي فإن الدور الذي يبقى لها في المجال العملي هو تقرير الغايات التي يجدر بنا أن نسعى نحو تحقيقها.

بإمكاننا الآن، في ضوء المسلّتين السابقتين، أن نفهم كيف يمكن أن تؤدي الفلسفة الدور الذي أراده لها سعادة، أي دورها باعتبارها حلقة وصل بين معرفة الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون عليه هذا الواقع الاجتماعي. فالمعرفة الاجتماعية، كما رأينا، تكشف لنا عن الإمكانيات الموضوعية التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والاحتمالات المختلفة لتغييره، بينما العقل العملي (الفلسفة في هذه الحالة) ينهنا إلى الغايات الأخيرة التي يجدر بنا أن نسعى إلى تحقيقها. إذاً، إذا أردنا أن نعرف كيف نغير الواقع الاجتماعي ضمن الشروط الموضوعية التي تكشف لنا عنها المعرفة الاجتماعية، فإن علينا أن نجيب أولاً عن السؤال: أي احتمال من احتمالات تغيير الواقع الاجتماعي هو الاحتمال الذي، إذا تحقق، يقربنا إلى الحد الأكبر من تحقيق الغايات الأخيرة التي يفرض علينا العقل العملي (الفلسفة) تحقيقها؟ من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم منا أن نعرف ماذا يجب أن نحقق من الامكانيات الموضوعية المتاحة في ضوء ما نعرف أنه واجب، معيارياً. إنه ليس بميسورنا، بمعنى آخر، أن نتقل منطقياً من معطيات المعرفة الاجتماعية، كائنة ما كانت، إلى معرفة ما علينا أن نحققه ضمن الشروط الموضوعية للواقع الاجتماعي، إلا انطلاقاً مما نعرف أنه واجب، معيارياً. ولكن بما أن معرفة ما هو واجب معيارياً هي معرفة فلسفية، يتضح عندها كيف تصبح الفلسفة حلقة الوصل بين معرفة الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون عليه هذا الواقع.

نتقل الآن إلى الوظيفة الثانية للفلسفة، ألا وهي المساهمة في تكوين نظرة جديدة للكون والفن والحياة، تكون نظرة خاصة بنا. حتى نفهم لماذا يعطي سعادة أهمية كبيرة لهذه الوظيفة في عملية التغيير السياسي - الاجتماعي، لا بد من أن نبدأ بتناول مسألة مهمة اعتملت في ذهن سعادة، ألا وهي أن المتغير الاقتصادي ليس المتغير المستقل في عملية تفسير التطور السياسي - الاجتماعي. فإن قاعدة الانسان المادية لا تحتم مسار تطوره السياسي - الاجتماعي. إنها فقط تحد من احتمالات التغيير الاجتماعي، ولكنها لا تحتم اختيار الانسان لتحقيق أي احتمال منها دون الاحتمالات الأخرى. إذاً فإن إحداث تغيير في الشروط المادية للانسان لا يمكن أن يقود وحده إلى تغييرات من نوع أو آخر في نظامه الاجتماعي، ولكنه حتماً يحدث تغييراً في احتمالات التغيير الاجتماعي. هنا يتضح لنا أنه بعامل وجود ارتباط ضروري

بين احتمالات التغيير الاجتماعي ووضع القاعدة المادية للمجتمع، يصبح من غير المعقول العمل على إحداث تغيير في النظام الاجتماعي لا يدخل ضمن فئة الاحتمالات القائمة على القاعدة المادية مع بقاء هذه القاعدة على حالها. بمعنى آخر، إن تغيير النظام الاجتماعي على نحو معين يفترض مقدماً تغيير قاعدته المادية على نحو مناسب، ولكنه ليس أمراً يقف عند حد تغيير هذه القاعدة^(١٧).

ما هو مطلوب، إذاً، إضافة إلى تغيير القاعدة المادية؟ إن الشرط الآخر المطلوب، في نظر سعادة، هو توفير الاستعداد الذاتي لدى الإنسان للاستفادة من الشروط المادية الجديدة على نحو يضمن اتجاه الإنسان الاتجاهات التي تتناسب مع مستلزمات وضعه المادي الجديد على صعيد التنظيم الاجتماعي. إن التغيير الاجتماعي، يستوجب إذاً، إضافة إلى إحداث تغييرات معينة في شروط الحياة المادية، وجود استعداد لدى الإنسان لفهم هذه التغييرات وفهم مستلزماتها على الصعيد الاجتماعي والقيمي واستعداد للتكيف مع هذه المستلزمات وجعل نظامه الاجتماعي مطاوعاً لها^(١٨).

من المسائل المهمة التي أثارها سعادة مسألة كون مجتمع، كمجتمعنا، توقف تطوره على مختلف الصُّعد بعامل ظروف غير طبيعية تحتاج عملية تغيير نظامه السياسي - الاجتماعي إلى جهود غير التي تستلزمها عملية تغيير مجتمع لم يخرج عن خطه التطوري الطبيعي. فحيث يأخذ التطور الاجتماعي مجراه الطبيعي، نجد أن تطور القاعدة المادية لا يصل، على العموم، إلى المستوى الذي يستلزم إحداث تغييرات كافية مناسبة في البنية الاجتماعية إلا في الحالات التي تكون فيها نظرة المجتمع وقيمه قد بدأت تتغير في الاتجاهات المناسبة. أما بالنسبة لمجتمعنا، كمجتمعنا، انحرف عن المسار الطبيعي لتطوره تحت تأثير عوامل خارجية، فإنه لم يشهد أي تطور مهم في أي شأن من شؤون حياته المادية والاجتماعية والنفسية لفترة طويلة. ولذلك فإن حصول تغيير أساسي في بناء التحتية لن يكون نتيجة لتطور هذه البنى الطبيعي. وفي هذه الحالة لا نتوقع أن تكون نظرة هذا المجتمع وقيمه قد بدأت تتعدل بشكل مسير للتعديلات التي فرضت على بناء التحتية. ولذلك لا يوجد ضامن في هذه الحالة ألا تقود تعديلات من النوع الأخير إلى رد فعل سلبي لدى هذا المجتمع تجاه هذه التعديلات وما تستلزمه من تغييرات سياسية واجتماعية لا يقضي فقط على أي أمل في أن تأخذ هذه التعديلات مجراها في الثقافة المادية لهذا المجتمع وفي أن تؤدي ثمارها على صعيد بناء الفوقية، بل يجعل هذا المجتمع أكثر تمسكاً من ذي قبل بنظرته وقيمه الجامدة^(١٩).

من الواضح من تحليلنا لأفكار سعادة حتى الآن، أن مسألة التغيير الاجتماعي في مجتمع كمجتمعنا المتخلف، بخاصة، ليست مجرد مسألة وصول هذا المجتمع إلى وضع تتصادم فيه

(١٧) أنظر: ضاهر، المصدر نفسه، الفصل الحادي عشر.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

عوامل الإنتاج مع علاقات الإنتاج تصادماً يؤدي لا محالة إلى تبدل علاقات الانتاج ونشوء نظام اجتماعي جديد. فإن حصول تحولات من نوع معين في بنى المجتمع المادية أمر ضروري وليس كافياً لتحويل نظامه السياسي - القانوني - القيمي. وهذا يتعلق بكون استجابة الانسان للمحرّضات التي تواجهها بها تحولات من النوع الأول، تختلف من مجتمع لآخر بعامل اختلاف الشروط الذاتية التي تحصل في ظلها التحولات المعنية. وعندما تكون هذه التحولات نتيجة لتطوره الطبيعي، يكون بإمكاننا أن نفترض أن الشروط الذاتية لهذا المجتمع (استعداد هذا المجتمع الثقافي) هي على مستوى يؤهل هذا المجتمع للاتجاه، على صعيد التغيير الاجتماعي، في الاتجاهات التي تتناسب مع مقتضيات التحولات المعنية في بناء المادية. أما بالنسبة لمجتمع، كمجتمعنا، توقف نموه على مختلف المستويات لفترة طويلة، فلا يمكن أن تتطور بناء المادية بصورة طبيعية إلى مستوى يضع هذه البنى في حالة تصادم مع النظام الاجتماعي القائم. إن مجتمعاً، هذه حاله، ذو نظرة جامدة. انه مجتمع تقليدي ملجوم بالماضي، ولا يألف سوى قضايا الماضي. ولذلك فإن محاولة إدخال أي تغيير جذري على تركيبه الاقتصادي أو الاجتماعي يخرج من قمقم الماضي، ستواجه مقاومة من قبل هذا المجتمع، لأنها تغربه عن الماضي وقضاياه التي لا يألف غيرها.

إن النتيجة التي يواجهها بها تحليل سعادة واضحة، ألا وهي أنه لا يمكن إحداث تغييرات ذات معنى في نظامنا الاجتماعي الا ابتداء من تشوير البنى الايديولوجية لهذا المجتمع، أي نظرتة إلى الحياة والعالم، وتزويده بقيم جديدة تنسجم مع التغييرات الاجتماعية التي يفترض إحداثها فيه^(٢٠). ولكن عملية تشوير البنى الايديولوجية لهذا المجتمع يجب أن تبدأ، لا شك، ببناء الإنسان الذي يكون عامل التغيير الاجتماعي بالنظرة الجديدة التي يفترض فيها أن تعمّ المجتمع كله فيما بعد. من هنا يأتي اهتمام سعادة الكبير ببناء نفسية أو عقلية جديدة في حزبه، أي ببناء النفوس بنظرة جديدة للكون والفن والحياة للتلاءم مع مستلزمات التغيير الاجتماعي الجذري المزمع إحداثه في مجتمعنا.

تجدر الملاحظة هنا أن النظرة الجديدة التي يفترض بناء النفوس بها لا يشترط فيها فقط أن تزودنا بالقيم التي تتناسب مع مستلزمات التغيير الاجتماعي المرجو، بل يجب أن تكون أيضاً متوائمة مع شخصيتنا القومية المتميزة. من هنا يأتي اهتمام سعادة البالغ بالكشف عن شخصيتنا القومية وربطها بجذورها التاريخية وتحديد معالمها وسماتها الثقافية البارزة والعناصر النفسية الجوهرية التي تعطيها هويتها الحضارية الخاصة. ان تأصيل النظرة الجديدة في شخصيتنا القومية مسألة مهمة جداً، في نظر سعادة، للأسباب التالية:

أ - إذا لم تكن هذه النظرة الجديدة متأصلة في مرامينا النفسية المتجلية في ثقافتنا المادية والروحية على مر العصور، فإن الاحتمال ضعيف جداً في أن ترسخ هذه النظرة في حياتنا وتؤتي ثمارها الاجتماعية.

(٢٠) انطون سعادة، الآثار الكاملة (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٦٠)، ص ٤٩.

ب - من أهم المشكلات التي نواجهها، في نظر سعادة، عدم وضوح هويتنا ومصالحنا القومية. إذاً فالخطوة الأولى في عملية نهوضنا القومي - الاجتماعي هي توضيح شخصيتنا القومية وتثبيتها، وهذا لا يتم بواسطة نظرة مغايرة لمرامينا النفسية، لأنها تغربنا عن شخصيتنا.

ج - إن مجتمعنا، بعامل العصور الانحطاطية التي مر فيها، فقد كل ثقة بمؤهلاته ومواهبه، ولا يمكن إعادة هذه الثقة إليه - هذه الثقة الضرورية له لتحقيق نهوضه الاجتماعي - إلا بنظرة تبرز العناصر الايجابية في شخصيته القومية كما تجلّت خلال العصور في منشآته المادية والروحية.

د - وأخيراً، إن تحقيق الاستقلال الفكري والروحي أمر ضروري لتحقيق المجتمع سيادته الكاملة على مصيره وحياته ومقدّراته. فإن التبعية الثقافية المتمظهرة في خضوع نظرة مجتمع معين لنظرة مجتمع آخر متنافية مع السيادة القومية بمعنى مزدوج. فمن جهة، إن في التبعية الثقافية طمساً لشخصية المجتمع التابع، مما يؤدي به إلى الانقطاع عن أصوله التاريخية، فلا تعود لديه ثقة بمواهبه ومؤهلاته وقدراته الذاتية، عامة. وفي هذا إضعاف كبير لمنعته النفسية التي هي عامل مهم في بناء هذا المجتمع لقواه الذاتية اللازمة للسيطرة على شؤون حياته. ومن جهة ثانية، تعني التبعية الثقافية تسرب قيم المجتمع المتبوع إلى المجتمع التابع، مما يقود المجتمع التابع إلى أن يرى الأمور من المنظور الثقافي للمجتمع الآخر وإلى أن يقوم الأمور بمعايير المجتمع الآخر. ولكن القيم ومعايير التقويم، في نظر سعادة، هي، بالضرورة، قيم مجتمع معين مرتبطة بمصالحه ونظراته الخاصة إلى هذه المصالح^(٢١). وإذا صح هذا، إذاً فإن المجتمع الذي يتبنى قيم ومعايير مجتمع آخر دون أي تعديل هو مجتمع ينظر إلى الأمور من زاوية مصالح هذا المجتمع الآخر، لا من زاوية مصالحه هو. وهنا يظهر كيف يمكن للتبعية الثقافية، في نظر سعادة، أن تتحوّل إلى تبعية اقتصادية وسياسية، وكيف يمكن، بالتالي، أن تقود إلى تعطيل ممارسة المجتمع التابع لحقه في السيادة التامة على شؤون حياته ومصيره.

نأتي الآن إلى السؤال الأهم: ما هو الدور الذي يمكن أن يكون للفلسفة في تكوين هذه النظرة الجديدة للكون والفن والحياة؟ إن هناك، لا شك، دوراً غير مباشر للفلسفة أشار إليه سعادة، وهو: الكشف عن تراثنا الفلسفي وإلقاء الضوء على عناصر الابداع فيه وعلى مدى اسهامه في التراث العالمي^(٢٢). إن هذا دور غير مباشر للفلسفة في تكوين النظرة الجديدة المرجوة من حيث إن هذه النظرة، كما أصرّ سعادة، يجب أن تتأصل في شخصية المجتمع الخاصة، كما تجلّت في إنتاجه المادي والفكري على مرّ العصور. إن تأصيلها في

(٢١) انظر: ضاهر، المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٨ و ٣٠٨ - ٣١٠، والفصل السابع.

(٢٢) هذا واضح من شرحه للمبدأ السابع من مبادئ حزبه. انظر: سعادة، المحاضرات العشر.

المحاضرة السادسة. انظر أيضاً رسالته إلى شارل مالك في: شروح في العقيدة.

شخصية المجتمع يعني له ضرورة عدم تضاربها مع المرامي النفسية الأساسية لهذا المجتمع، بل، والأكثر من ذلك، ضرورة كونها استمراراً لاتجاهاته المثلية المعبرة عن «جوهر هذه النفسية». وبما أن التراث الفلسفي هو جزء مهم جداً من إنتاجنا النفسي الذي يُظهر السمات الأساسية لشخصيتنا الخاصة والاتجاهات المثلية الأكثر تعبيراً عن هذه الشخصية، يتضح عندها لماذا يؤدي كشف الفيلسوف عن هذا التراث الفلسفي دوراً مهماً، وإن يكن غير مباشر، في تكوين نظرتنا الجديدة المتوخاة.

ولكن ليس واضحاً تماماً ما الذي يفترض أن يفعله الفيلسوف، علاوة على الكشف عن التراث الفلسفي، ليساهم بصورة مباشرة في تكوين هذه النظرة الجديدة. ما أرجحه هنا هو أن سعادة حصر مهمة الفيلسوف بالنسبة للمسألة الأخيرة في تزويدنا بقيم ومثل جديدة لحياتنا وبتسوية هذه القيم والمثل، أي أن الوظيفة الأساسية للفلسفة في هذا الصدد هي وظيفة معيارية في المقام الأول^(٢٣). إن سعادة يفترض، كما رأينا، أن للعقل وظيفة معيارية جوهرية، وهذه الوظيفة هي من اختصاص الفلسفة بما هي نشاط عقلي. ولكن الفلسفة في ممارستها لهذه الوظيفة لغرض الإسهام في تكوين نظرة جديدة لنا تواجه صعوبة هائلة، على المستوى الاستمولوجي، لا يبدو أن سعادة كان يعيها. لا أقصد هنا الإشارة إلى المشكلة التي أثرت في الفلسفة الغربية حول إمكان تطبيق مفهوم المعرفة على الشؤون المعيارية، وبالتالي إمكان إعطاء العقل وظيفة معيارية جوهرية. ما أقصده، بالأحرى، هو الإشارة إلى المشكلة التي تتعلق، بخاصة، بكون الفيلسوف مدعواً في الحالة التي تعيننا هنا إلى إبداء قيم ومثل لحياتنا لا تتضارب مع مرامينا النفسية الأساسية وتشكل استمراراً لاتجاهاتنا المثلية المعبرة عن جوهر نفسيتنا.

ولكن ما هو المشكل، ابستمولوجياً، هنا؟ حتى نعالج هذا السؤال بصورة فعّالة، يجب أن نلاحظ، أولاً، أن هناك افتراضاً في موقف سعادة يتكرر لدى مفكرينا القوميين، بعامّة، مؤداه أن لكل مجتمع قومي جوهرأ نفسياً ثابتاً. إن هذا الكلام، في نظري، هو المحصلة الأخيرة للجوء المفكرين القوميين عندنا، ومن بينهم سعادة، إلى مفهوم الشخصية القومية من حيث هو مفهوم يشير إلى سمات نفسية واتجاهات مثلية وروحية معينة يتسم بها المجتمع في مختلف مراحل تطوره. إلا أن الكلام على جوهر نفسي ثابت للمجتمع القومي هو كلام لا يمكن التحقق من صدقه بصورة مباشرة. بمعنى آخر، على افتراض أن لمجتمعنا، مثلاً، جوهرأ نفسياً، فإن هذا الجوهر النفسي ليس معطى لمعرفتنا على نحو مباشر. إذاً لا بدّ، للوصول إلى هذا الجوهر النفسي المزعوم، أن نلجأ إلى تجلياته المزعومة على مستوى ما أنتجناه مادياً ونفسياً، أن نلجأ إلى تراثنا العلمي والفلسفي والأدبي والفني. ولكن عندما نلجأ إلى هذا التراث، سنكتشف بسرعة أننا إزاء شيء فيه الكثير من التنوع والاختلاف، بل والتناقض

(٢٣) إن القيم والمثل الجديدة التي يفترض أن تنطوي عليها النظرة المعنية لا يزودنا بها الفيلسوف وحده، في نظر سعادة، بل يزودنا بها كل المبدعين أدباً وفناً وفلسفة. انظر الهامش رقم (٩).

في بعض الأحيان. فإن الماضي، لا شك، (ماضي أي مجتمع) لا يكون منظومة واحدة من القيم وأنماط التفكير والاتجاهات المثلية. فلا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، حتى من وجهة نظر سعادة، لأن سعادة نفسه يعترف بأن الثقافة في أي مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي للأمة تقوم على القاعدة المادية التي تسود هذه المرحلة^(٢٤). وهذا يعني على وجه التحديد أن هناك تناسباً بين البنى الثقافية والبنى المادية لا يمكن معه إلا أن تتنوع وتتباين البنى الثقافية للمراحل التاريخية المختلفة التي تمر بها الأمة بتباين البنى المادية - التحتية لهذه المراحل المختلفة. من هنا نجد أنه لا مهرب لنا، في عودتنا إلى تراثنا العلمي والفلسفي والأدبي والفني، من أن نواجه بالكثير من التنوع والتباين في القيم وأنماط التفكير والاتجاهات المثلية التي ينطوي عليها هذا التراث.

لا يمكن الاعتراض على ما نقوله هنا على أساس أن هناك عناصر ثقافية تتكرر باستمرار على الرغم من كل التنوع والتباين في البنى الثقافية للمراحل التاريخية المختلفة، وأن هذه العناصر هي التي تشكل المفتاح لمعرفةنا جوهرنا النفسي، وبالتالي المكونات الأساسية لشخصيتنا القومية. فإن اعتراضاً كهذا لا يمكن أن يقوم إلا على مقدمات مشكوك فيها كثيراً. فإذا كان ثمة عناصر ثابتة، أي تتكرر باستمرار في كل المراحل التاريخية التي مررنا فيها، إذاً ما الذي عساه يفسر ثبات هذه العناصر؟ فإذا كانت الثقافة المادية متغيرة، فإن علينا أن نبحث في مكان آخر عن تفسير لهذا الثبات المزعوم للعناصر المعنية. فأين عسانا نجد هذا التفسير؟ هنا يوجد احتمالان للجواب عن هذا السؤال كلاهما مرفوضان. الاحتمال الأول هو أن نقول إن التفسير يكمن في ثبات بعض العناصر التي تتصل بصورة مباشرة بالعالم البشري نفسه. والاحتمال الثاني هو أن نقول إن التفسير يكمن في ثبات العامل الجغرافي.

إن الاحتمال الأول يقودنا إلى تبني نوع من الحتمية البيولوجية، بينما يقودنا الاحتمال الثاني إلى تبني نوع من الحتمية الجغرافية. فبناء على الاحتمال الأول، علينا أن نقول شيئاً من هذا القبيل: إن المرامي والاتجاهات النفسية والروحية والمثلية الأساسية لمجتمعنا تجد تفسيرها الأخير في عناصر ثابتة في التكوين البيو-فيزيائي للعنصر البشري المكون لهذا المجتمع. إن النظرية الحتمية التي ينطوي عليها القول الأخير هي نظرية مرفوضة علمياً، وسعادة نفسه، وإن كان قد أصرّ على وجود علاقة متينة بين التكوين الفيزيائي للإنسان ونفسيته، لم يذهب إلى حد جعل العلاقة بين الاثنين حتمية^(٢٥).

وبناء على الاحتمال الثاني، فإن علينا أن نربط السمات النفسية للإنسان بعناصر معينة في بيئته الجغرافية الثابتة على نحو يجعل العناصر الأخيرة شرطاً كافياً لامتلاك الإنسان السمات النفسية المعنية. إن الموقف الحتمي الذي ينطوي عليه الاحتمال الثاني مرفوض علمياً أيضاً،

(٢٤) انظر: سعادة، نشوء الأمم، الفصلان الخامس والسادس.

(٢٥) سعادة، المحاضرات العشر، ص ٧٣ - ٨٥.

وسعادة نفسه كان واضحاً أشد الوضوح في رفضه لأي نوع من الحتمية الجغرافية^(٢٦).

ما يتضح من تحليلنا حتى الآن هو أنه ليس موقفاً معقولاً، الموقف الذي يفترض أن هناك سمات نفسية وثقافية معينة لا بد أن يتميز بها إنساننا في كل المراحل التاريخية التي مرّ وسيمر فيها وهي التي تشكل معرفتنا لها المفتاح لمعرفةنا للمرامي النفسية والمثلية الأساسية لشخصيتنا القومية. إذاً ما يشكل افتراضاً معقولاً هنا هو أن الفيلسوف، في عودته إلى التراث، لا بد من أن يواجه بتنوع وتباين كبيرين بين المراحل التاريخية المختلفة في القيم وأنماط التفكير والاتجاهات النفسية والمثلية. وفي هذه الحالة كيف يقرر الفيلسوف، وبأي معايير، ما الذي يعبر في هذا التراث عن مرامينا واتجاهاتنا النفسية الأساسية؟ لا يمكن أن يكون الجواب هنا هو أن ذلك الجزء من تراثنا الذي يعود إلى عهود انخدالنا وانحطاطنا هو انحراف عن جوهر نفسيتنا، وأن التراث الذي يعود إلى عصورنا الذهبية وحده هو الذي يجب أن نستقصيه بحثاً عن المرامي والاتجاهات النفسية الأساسية لشخصيتنا. فإن جواباً كهذا يزج بنا في دور واضح. فإنه يفترض في الفيلسوف أن يعود إلى التراث حتى يكشف «جوهر شخصيتنا»، ولا يمكنه، بالتالي، دون المصادرة على المطلوب، أن يفترض، في سياق عودته إلى التراث لتحقيق الغرض المذكور، أن جزءاً من هذا التراث ينحرف عن «جوهر شخصيتنا» إلا إذا كان يعرف مقدماً ما هي السمات أو العناصر الأساسية لشخصيتنا. وهكذا يتضح أنه في عودته إلى التراث لاكتشاف «جوهر شخصيتنا» لغرض تكوين نظرة فلسفية جديدة لا تتضارب مع هذا «الجوهر»، فإن عليه، بناء على الجواب المقترح، أن يفترض مقدماً معرفة ما لا يعرفه بعد، أي معرفة هذا «الجوهر».

نأتي أخيراً إلى الوظيفة الرابعة للفلسفة، أي تسويغ المثال الذي يفترض أن تتحدد بموجبه السمات الأساسية للنظام الاجتماعي الجديد الذي ناضل سعادة من أجل إقامته. فقد أصر سعادة على ضرورة إيجاد مسوغات فلسفية للمبادئ والطروحات الأساسية التي تنطوي عليها ايديولوجيته السياسية - الاجتماعية. فإذا كانت هذه الايديولوجيا، مثلاً، تتبنى مبدأ القومية أو تطرح مشروع علمنة المجتمع أو ترفض النظام الاقتصادي الليبرالي وتقول بملكية المجتمع لوسائل الإنتاج وتأخذ بالنظرة الاجتماعية، لا الفردانية، فإنه لا يكفي، في نظر سعادة، أن نقول إن هناك ضرورة تاريخية لتبني هذه المبادئ والطروحات، بل علينا أيضاً أن نوجد مسوغات فلسفية لتبنيها.

٢ - تسويغ العلمانية فلسفياً

لم يتسنّ لسعادة خلال حياته القصيرة أن يحقق مشروعه كاملاً، أي مشروعه الذي يقضي بإيجاد مسوغات فلسفية للمبادئ والمثل الأساسية التي تنطوي عليها ايديولوجيته

(٢٦) سعادة، نشوء الأمم، ص ٤٨. يقول سعادة هنا: «إن التاريخ غير مكتوب في طبيعة الأرض». ويقول أيضاً: «... إن الطبيعة والجغرافية هما الطبقة الداخلية في حياة الإنسان، فمع أنها تميزان الجماعة تمييزاً واضحاً فإنها، فيما يختص بتاريخ الجماعة، لا تقدمان الاضطرابات... ولكنها تقدمان الامكانيات».

السياسية - الاجتماعية . من بين محاولاته القليلة لتحقيق هذا المشروع محاولته الجادة تسويق العلمانية على أساس فلسفي . وسنعالج هذه المحاولة هنا بالتفصيل ، لأنها ، في نظرنا ، نموذج ممتاز لكيفية توظيف الفلسفة في مجال تسويق المثل السياسية والاجتماعية .

استأثر موضوع العلمانية باهتمام أنطون سعادة إلى حد لم يبلغه ، على الأرجح ، سوى اهتمامه بموضوع القومية . فلا توجد مشكلة ترتبط بالعلمانية إلا وتصدى لها سعادة ، سواء كانت ذات طبيعة تاريخية أم سوسيولوجية ، سواء ارتبطت بطبيعة الدين أم بطبيعة القيم ، سواء كانت من النوع الذي ينشأ على مستوى الممارسة أم على مستوى النظرية . والأهم من كل هذا لأغراض بحثنا أن سعادة ، بعكس المفكرين العلمانيين العرب الذين عاصروه ، لم تقتصر مقاربتة لمشكلة العلمانية على الجوانب السوسيولوجية والتاريخية ، بل إنها تجاوزت هذه الجوانب واكتسبت بعداً فلسفياً . فإن سعادة توخى في المقام الأول أن يقيم موقفه العلماني على أساس فلسفي . فهو لم ير إلى علمنة المجتمع ضرورة تاريخية فحسب ، أي شيئاً يفرضه سيروية تحديث المجتمع وسيروية التقدم الانساني ، بل رأى إليها أيضاً ضرورة يفرضها العقل . إن الموقف العلماني ، في نظره ، هو حصيلة ضرورية لأي تدبر صحيح لطبيعة الدين وطبيعة القيم وطبيعة العقل^(٢٧) .

إن الأساس الذي يفترض أن يقوم عليه تنظيم المجتمع أو إعادة تنظيمه ، بناء على الموقف الأخير ، هو أساس عقلائي . فالعقل النظري - العلمي هو الذي يكشف لنا عن الاحتمالات الموضوعية المختلفة لتنظيم المجتمع أو إعادة تنظيمه ، بينما العقل الفلسفي هو الذي يبين لنا أي احتمال من هذه الاحتمالات يجب أن نحقق . من الواضح هنا أن سعادة يتجه بصورة واضحة نحو موقف علماني خالص لا يعطي للدين أي دور في عملية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع . فإذا كانت الاعتبارات التي يمكن تسويق اللجوء إليها لغرض معرفة كيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع لا تتجاوز الاعتبارات الفلسفية والعلمية ، إذاً ، فإذا كانت الاعتبارات الأخيرة مستقلة عن الاعتبارات الدينية ، فلا مهرب في هذه الحالة من الاستنتاج بأن معرفتنا لكيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع مستقلة عن الاعتبارات الدينية . والنتيجة الأخيرة تقبض على الفحوى الأساسي لموقف سعادة العلماني .

من الضروري التنبيه هنا إلى أن القول باستقلال معرفتنا لكيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع عن الاعتبارات الدينية لا يقصد منه القول باستقلال ادعائنا المعرفة السابقة ، تاريخياً ، عن الاعتبارات الأخيرة ، بل يقصد منه فقط أن المعرفة السابقة مستقلة منطقياً عن الاعتبارات الأخيرة . فإن سعادة لا ينكر أنه في مراحل تاريخية معينة من تاريخ البشر ، أدت الاعتبارات الدينية الدور الأهم في عملية تنظيم المجتمع ، بمعنى أن المؤسسة الدينية كانت

(٢٧) عالجنا هذه المسألة في محاضرة في مركز الدراسات العربية المعاصرة ، في جامعة جورجنتاون في واشنطن . أنظر : Adel Daher, *Some Distinguishing Aspects of Saadeh's Thought* (Washington, D.C.: [n.pb.], 1982).

مصدر التشريع وكانت تشريع وفق ما تقتضيه معطيات الوحي (أو الوحي والسنة، كما في الدولة الإسلامية). ولكن ما ينكره سعادة هو أن تكون هناك علاقة منطقية بين معرفة كيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع، من جهة، والمعرفة الدينية، من جهة ثانية. إن الأسس الفلسفية التي يقوم عليها نفيه لوجود علاقة منطقية كهذه هي، في الواقع، الأسس الفلسفية التي يقوم عليها موقفه العلماني.

ثالثاً: العقل المعياري والمعرفة الدينية

من الواضح، إذًا، أنه، في استقصائنا للأساس الفلسفي لعلمانية سعادة، علينا أن نجيب عن السؤال: ما هي الأسس التي يقوم عليها نفي سعادة لوجود علاقة منطقية بين معرفتنا لكيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع وبين المعرفة الدينية؟ في محاولته الاجابة عن هذا السؤال، يلجأ سعادة إلى عدة اعتبارات يمكن اختصارها بالاعتبارات الأربعة الآتية: الاعتبار الأول يتعلق بطبيعة المعرفة الدينية، والاعتبار الثاني يتعلق بنظرة سعادة إلى القيم على أنها بالضرورة قيم انسانية، أي لا تجد أساسها إلا في الانسان. أما الاعتبار الثالث، فإنه يرتبط بطبيعة القيم، من جهة، (بطابعها النسبي على وجه التحديد)، وبعلمية الدين، من جهة ثانية. والاعتبار الرابع والأخير يرتبط بطبيعة الله ذاته وطبيعة الغاية التي أوجد الانسان من أجلها.

لنبدأ بالاعتبار الأول. إن الدين من حيث ماهيته، في اعتقاد سعادة، يعني «مسائل الآخرة والعقاب والثواب»^(٢٨). فلولاً هذه المسائل ولما امتاز الدين بشيء ولما زاد شيئاً على التعاليم الفلسفية السامية التي قال بها فلاسفة عظام والتي لم تأخذ في قلوب عامة البشر المكان الذي أخذه الدين بسبب عدم نسبتها إلى قوة إلهية خفية...^(٢٩). وإذا كانت هذه المسائل ومسائل أخرى من نوعها هي التي يشكل الانشغال بها السمة الجوهرية المميزة للدين السماوي، إذًا فإن الكلام على المعرفة الدينية هو، بالضرورة، كلام على معرفة تتخذ من «مصدر الانسان ومعه ومصير الفرد الأخير» موضوعها الرئيس. وإن معرفة كهذه، إن وجدت أو كان ممكناً لها أن توجد، تتخذ طابعاً ميتافيزيقياً خاصاً، بحكم موضوعها الخاص الذي يفترض أنه غير قابل لأن يدرك إلا بطرق خاصة (كالوحي، مثلاً)، وهي بذلك تشكل نوعاً مستقلاً من المعرفة لا يمكن رده إلى أنواع المعرفة الأخرى، مثلما لا يمكن رد هذه الأنواع الأخرى إليه.

على افتراض أن سعادة مصيب في نظريته إلى طبيعة الدين السماوي وطبيعة المعرفة التي يقدمها، فالسؤال الذي لا بد من أن يواجهنا الآن هو السؤال التالي: ما الذي يشكل في هذه النظرة لطبيعة المعرفة الدينية أساساً لتسويغ القول باستقلالية معرفتنا لكيفية تنظيم المجتمع

(٢٨) انطون سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ط ٣ (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٨)، ص ٧.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩.

عن الاعتبار الدينية؟ ان جواب سعادة عن هذا السؤال يتلخص في الافتراض بأنه لا يمكن اشتقاق نظرة الى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي من المعرفة الدينية. يجب أن ننبه القارئ هنا الى أن ما يقوله سعادة ليس أن الدين لم يؤثر سابقاً ولا يستطيع أن يؤثر أو يساعد الآن على ابراز هذه النظرة إلى الحياة والكون، بل انه فقط يريد التأكيد على عدم وجود علاقة منطقية بين الدين و بروز نظرة معينة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي^(٣٠). فإنه لا يجوز الخلط، في نظر سعادة، بين ما هو بمثابة علاقة تاريخية أو سببية وبين ما هو بمثابة علاقة منطقية أو مفهومية. فإن سعادة لا ينكر أن الدين، بعد رسوخ عقيدته، يصير من الوجهة الوضعية سبباً أو عاملاً مساعداً في ابراز نظرة معينة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، ولكنه يحذرنا من ارتكاب خطأ منطقي فادح بتحويل هذه العلاقة بين الدين وتكوّن نظرة معينة لأمر الدنيا التي لا تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو سببية إلى علاقة منطقية^(٣١). ما يعنيه سعادة هنا، على وجه التحديد، هو أنه قد يكون للدين، في ظل شروط موضوعية معينة، تاريخية وغير تاريخية، دور أساسي في تكوين نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، «نظرة يكون منشؤها الحقيقي في الاستعداد النفسي للبيئة الاجتماعية الطبيعية»، ولكن هذا الدور لا ينبع منطقياً من ماهية الدين، بل يفرض عليه بعامل ظروف تاريخية معينة^(٣٢). فإن أغراض الدين الجوهرية لا تتعدل بعامل اكتساب الدين الدور المشار إليه وتحوله إلى «واسطة لإبراز نظرة المجتمع إلى الحياة». فهذه الأغراض تظل هي هي: «تعيين المبدأ والمعاد في ما وراء المادة أو بعد الموت وقبل الولادة». وتظل، بالتالي، الاعتقادات التي يتمحور حولها الدين من النوع الميتافيزيقي^(٣٣).

من الواضح، إذاً، أن جواب سعادة عن السؤال الذي طرحناه في بداية الفقرة السابقة هو أن القضايا المحورية للدين هي قضايا ميتافيزيقية وأن الدين، بالتالي، لا يمكن، بحكم ماهيته، أن يكون نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، وإن كان بعض الظروف التاريخية يفرض عليه أحياناً أن يصير واسطة لإبراز هذه النظرة. فإن هذه المسألة، إذاً، وبما أن مسألة تنظيم المجتمع أو إعادة تنظيمه مسألة ترتبط بمعطيات نظرة كهذه وبالغايات التي تنبع من هذه النظرة، إذاً فإن هذه المسألة مستقلة منطقياً عن الشؤون والاعتبارات الدينية. ان الاستدلال الذي يقود سعادة إلى النتيجة الأخيرة يقوم على افتراض مضمّر مؤداه أنه لا يمكن منطقياً اشتقاق نتائج تتعلق بكيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع وبالغايات التي يجب أن نحققها من وراء ذلك من مقدمات ميتافيزيقية. فعندما يقول سعادة إن الدين لا يشكل نظرة إلى الكون والحياة بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، لأنه يتمحور، بحكم ماهيته، حول قضايا تتعلق بمصدر الانسان المطلق ومعاده ومصير الفرد

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

الأخير، فإنه، لا شك، يفترض مقدماً أن القضايا الأخيرة هي من النوع الذي لا يمكن أن نشق منه نظرة اجتماعية واقتصادية إلى الحياة والكون. من هنا نفهم لماذا يصر سعادة على أن اقتران نظرة كهذه بدين معين هو أمر يفرضه عوامل تاريخية من خارج الدين، وليس أمراً ينبع من طبيعة الدين الجوهرية. ولذلك فإن تجريد الدين من هذه النظرة لا يمكن أن يمس جوهر الدين في شيء، أي عدم الأخذ بهذه النظرة لا يعني، بالضرورة، التخلي عن القضايا التي تحدد طبيعة هذا الدين. ان القول الأخير، كما هو واضح، لا يصدق إلا إذا افترض سعادة أنه لا توجد علاقة ضرورية (علاقة منطقية على وجه التحديد) بين التسليم بصدق الاعتقادات الدينية الجوهرية والتسليم بصحة نظرة معينة للكون والحياة بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي. ففي غياب أي علاقة ضرورية بين الاثنين بالمعنى المنطقي للضرورة، يصير ممكناً، من حيث المبدأ، التوفيق بين التسليم بالاعتقادات الدينية الجوهرية والتسليم بأي نظرة اجتماعية - اقتصادية للحياة والكون. بصورة أكثر تحديداً، إن ما يفترضه سعادة هو أن المسلم أو المسيحي قد يتبنى عقيدة اجتماعية - اقتصادية كالأشراكية، مثلاً، أو قد يرفضها، دون أن يتوقف عن أن يكون مسلماً أو مسيحياً في كلتا الحالتين.

لا بد عند هذه النقطة من أن يواجه سعادة الاعتراض التالي، وهو اعتراض توقعه سعادة نفسه، ألا وهو: ان اقتران نظرة اجتماعية - اقتصادية معينة إلى الحياة والكون بدين سماوي كالاسلام، مثلاً، ليس أمراً فرضته ظروف تاريخية معينة على هذا الدين، بل أمر ينبع من ماهية هذا الدين. وهذا يعني، بناء على هذا الاعتراض، أن معرفتنا لكيفية تنظيم المجتمع والغايات التي يفترض تحقيقها من وراء هذا التنظيم ليست قط مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، بل انها على العكس من ذلك تماماً، غير ممكنة دون الأخيرة. ولكن هذا الاعتراض، إذا لم نزوده بأساس مستقل، لا يكون أكثر من مصادرة على المطلوب أو أكثر من مجرد نفي لما يقوله سعادة. إذا فالسؤال الذي لا بد للمعارض على موقف سعادة من أن يتصدى له هو السؤال التالي: كيف يمكن اشتقاق نظرة اجتماعية - اقتصادية إلى الحياة والكون من الاعتقادات الميتافيزيقية الجوهرية للدين السماوي؟ الجواب الوحيد الذي يمكن للمعارض أن يلجأ إليه هنا والذي توقعه سعادة هو أن المعرفة الدينية لا تقتصر على تعيين المبدأ والمعاد في ما وراء المادة، بل تتجاوز ذلك الى تعيين المعيار الأخير للخير والشر.

ولكن كيف يمكن للمعرفة الدينية أن تزودنا بالمعيار الأخير للخير والشر؟ ان الجواب الوحيد عن هذا السؤال الذي يمكن أن يؤخذ بعين الجدل هو الجواب الذي يجعل المعرفة الخلقية مشتقة من معرفة الأوامر والنواهي الالهية. هنا لا بد لأصحاب هذا الموقف من أن يفترضوا أن ما يأمر به الله هو، بالضرورة، خير، وما ينهى عنه هو، بالضرورة، شر، وأن معرفتنا لما يأمر به الله وما ينهى عنه ليست كافية فحسب، بل هي ضرورية أيضاً لمعرفة ما هو خير وما هو شر. وإذا صح هذا الافتراض، إذاً فإن المعرفة الدينية، وإن كانت تتمحور حول قضايا ميتافيزيقية أو شبه ميتافيزيقية تتعلق بمصدر الانسان المطلق ومصيره الأخير، إلا أنها تتضمن أيضاً حقائق تكشف لنا عما يريده منا ولنا هذا المصدر المطلق، وبالتالي فإنها

معرفة لما يجب علينا أن نفعله وللغايات التي يجب أن نحققها. ولكن معرفتنا للغايات التي يجدر بنا أن نحققها هي معرفة ضرورية، كما يعترف سعادة نفسه، لمعرفتنا كيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع، ولذلك فإذا كانت السابقة غير ممكنة باستقلال عن المعرفة الدينية، فإن هذا ينطبق أيضاً على المعرفة الأخيرة. وهكذا يتضح، بناء على الموقف الذي يشكل مدار كلامنا الآن، انه لا مهرب من اللجوء إلى اعتبارات دينية في عملية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع لأنه لا مهرب من اللجوء إليها لمعرفة ما هو واجب معيارياً.

ان رد سعادة على الموقف الأخير يقوم على نظريته إلى القيم على أنها، بالضرورة، قيم إنسانية، أي لا يمكن إلا أن تجد أساسها الأخير في الإنسان^(٣٤). ان القول الأخير قد يؤول إما على نحو ابستمولوجي أو على نحو انطولوجي، والمرجح أن سعادة، وان كان ما قاله حول موضوع القيم لا يشير بوضوح سوى إلى تبني التأويل الانطولوجي، تبني أيضاً التأويل الابستمولوجي، ولو بصورة مضمرة. فإن ما يرجح هذا الأمر، في نظرنا، هو أن سعادة، كما رأينا في بداية هذه الدراسة، أعطى للعقل وظيفة معيارية - جوهرية، رافضاً النظرة الوضعية التي اعتبرت مفهوم العقلانية المنهجية أو التكنولوجية مستنفداً لمفهوم العقلانية برمتها.

إذاً، فإذا كان سعادة قد اعتبر الإنسان المصدر الأخير للقيم، فإن هذا في ضوء الأمر السابق، يقودنا باتجاه التأويل الابستمولوجي، أي التأويل الذي يقول ان معرفة القيم تجد أساسها الأخير في الإنسان، في العقل، لا الوحي. بمعنى آخر، فإذا كان سعادة قد أعطى للعقل وظيفة معيارية، فإن هذا يعني أنه افترض أن القيم هي موضوع ممكن للمعرفة. ولكنه في جعل الإنسان مصدرها، علاوة على الافتراض السابق، فإنه لا يملك إلا أن يستنتج أن القيم، من حيث هي موضوع ممكن لمعرفتنا، تجد أساسها الابستمولوجي الأخير في العقل المستقل، وليس في أي مصدر آخر، محايث أو مفارق.

إن السؤال الذي لا بد لسعادة من مواجهته الآن هو السؤال التالي: ما هي الاعتبارات التي تفرض علينا أن نقول إن القيم، من حيث هي موضوع ممكن لمعرفتنا، تجد أساسها الابستمولوجي الأخير في الإنسان؟ إن جواب سعادة يعتمد بصورة أساسية على نظريته إلى القيم على أنها، بحكم طبيعتها، قيم للإنسان. فما هو خير أو شر، حق أو باطل، جميل أو قبيح هو كذلك بالنسبة للإنسان في ظل شروط موضوعية معينة، من تاريخية واجتماعية وثقافية. من النتائج المهمة المترتبة على هذه النظرة إلى طبيعة القيم والتي لها علاقة مباشرة بالسؤال المطروح النتيجة القائلة ان الإنسان هو معيار القيم. بمعنى آخر، أن نقول: إن القيم هي قيم للإنسان، وأن نقول إن ما هو ذو قيمة ليس هو كذلك من منظور إنساني فقط، بل لأنه يرتبط بالإنسان أيضاً، بحياته ومصالحه وغاياته، على نحو معين. إذاً ما ينبع من هذا هو أنه إذا افترضنا ان الدين يفرض عمل الخير وتجنب الشر، فإن هذا لا يمكن أن يعني، بالنسبة

(٣٤) سعادة، شروح في العقيدة، ص ١٦٣ و ١٧٠ - ١٧١. هنا يوضح سعادة قوله إن الإنسان مصدر القيم لا يعني الإنسان الفرد، بل الإنسان - المجتمع. للتوسع أكثر في دراسة مفهوم الإنسان - المجتمع، أنظر: ضاهر، المجتمع والإنسان: دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية، الفصل الثالث.

لسعادة، سوى أن الدين يحض الانسان على عمل ما هو خير للإنسان وعلى تجنب ما هو شرّ له. فإن المضمون الوحيد للخير والشر هو، بالضرورة، مضمون انساني.

إذا صح تحليل سعادة، إذا فإن الإرادة الإلهية لا يمكن أن تكون هي المعيار الأخير لما هو خير أو شرّ، حق أو باطل، جميل أو قبيح. فإذا أمرنا الله بأن نقوم بأفعال من نوع معين أو نستنكف عن القيام بأفعال من نوع معين، فلا يمكن أن يكون السبب لذلك، حسب تحليل سعادة، سوى أنها خير لنا أو شر لنا. فالمعيار هو مصلحة الإنسان : «مصلحة الانسان في الحياة والارتقاء»، حسب تعبير سعادة، وليس الإرادة الإلهية^(٣٥). فالخير، إذاً، ليس خيراً لأن الله يأمر بفعله، بل ان الله يأمر بفعله لأنه خير. بصورة مماثلة، الشر ليس شراً لأن الله ينهى عنه، بل ان الله ينهى عنه لأنه شر. من الواضح هنا أن ما يترتب على هذا التحليل هو أن معايير التقويم معايير مستقلة منطقياً عن الارادة الإلهية، وبالتالي فإنها معطاة لنا بصورة سابقة منطقياً على معرفتنا الأوامر والنواهي الإلهية. ولذلك فإن لجوءنا إلى المعرفة الدينية - معرفة الأوامر والنواهي الإلهية، على وجه التحديد - لا يمكن أن يشكل، على المستوى الاستمولوجي، الملاذ الأخير لغرض الحصول على معرفة خلقية أو معيارية.

إن المسألة الرئيسة التي تشكل محور تفكير سعادة هنا هي أنه لا يجوز الخلط بين النظر إلى أغراض الدين على أنها تشتمل على أغراض خلقية والنظر الى الدين على أنه يشكل، على المستوى الاستمولوجي، الأساس الأخير للأخلاق. فإنه لا انكار، في نظر سعادة، لكون الدين ذا أغراض أخلاقية، أي لكون الله يحضّ على عمل الخير وتجنب الشر. ولكن معرفتنا لهذه الحقيقة ليست ذات مضمون خلقي محدد^(٣٦). انها، بمعنى آخر، معرفة لطبيعة الله، من حيث هو كائن كلي الخير، ولذلك فإن القضية التي تشكل موضوع هذه المعرفة لا يمكن أن تعني سوى أن الله، الكلي الخير، يأمر بفعل الخير وينهى عن فعل الشر دونما أي تعيين لما هو الخير ولما هو الشر. بمعنى آخر، إنه لتحصيل حاصل أو لأمر صادق بالضرورة المنطقية أن يأمر الكائن الكلي الخير بفعل الخير وبالاستنكاف عن فعل الشر، مما يعني أن صدق القول الأخير مكفول قبلياً، وبغض النظر عن المضمون المحدد للخير والشر. ولكن هذا يعني أنه لا يمكننا أن نشق منطقياً منه أي نتائج معيارية محددة، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يشكل البداية المطلقة للمعرفة الخلقية، ولا حتى مقدمة من مقدمات المعرفة الخلقية. إن المعرفة الأخيرة، كما هو واضح من تحليلنا السابق لأفكار سعادة، تستوجب، في المقام الأول، معرفة الانسان لمبادئ ومعايير لا تستمد صحتها من كونها المبادئ والمعايير التي يأمر الله عباده بالتقيد بها، بل من كونها المبادئ والمعايير التي يضمن تقيد الانسان بها، في ظل شروط تاريخية أو ثقافية معينة، تحقيق مصلحته في الحياة والارتقاء على أفضل وجه ممكن. بمعنى آخر، إذا كانت طبيعة الله تفرض عليه أن يأمر عباده بفعل الخير والاستنكاف عن فعل الشر، فإن طبيعة القيم تفرض

(٣٥) للتوسع في دراسة نظرة سعادة الى القيم، انظر: المصدر نفسه، الفصل السابع.

(٣٦) سعادة، الإسلام في رسالته: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٨ - ١٧١.

أن تكون مسألة تعيين ما هو الخير وما هو الشر متروكة للإنسان^(٣٧).

إن نظرة سعادة إلى طبيعة القيم وجعله الانسان - مصلحته في الحياة والارتقاء - معيار القيم يفرضان عليه، ليس فقط حسابان المعرفة المعيارية أو الخلقية مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، بل وأيضاً حسابانها في أساس المعرفة الأخيرة. فإذا كان معيار الخير والشر مستقلاً منطقياً عن الارادة الالهية، لارتباطه بحياة الانسان ومصلحته، إذاً فإن معرفة أن ما يأمرنا به الله خير وما ينهانا عنه شر، وإن كانت، كما رأينا، ليست ذات نتائج معيارية محددة، إلا أنها غير ممكنة دون افتراضنا مقدمات معيارية معينة. فإذا كنا نعرف أن الله يأمر بفعل الخير وينهى عن فعل الشر، فذلك لأننا نعرف أنه بطبيعته كلي الخير. ولكن أن نعرف أن كائناً كلي الخير هو أمر غير ممكن دون افتراضنا مقدماً معرفتنا للمعيار المطلوب للتمييز بين الخير والشر. فدون معرفتنا لما هو هذا المعيار، لا يمكننا أن نقول إن ما يأمرنا بفعله هذا الكائن خير وما ينهانا عنه شر، وبالتالي لا يمكننا أن نكون في وضع ابستثمائي يسمح لنا بأن نقول إنه كلي الخير. من الواضح، إذاً، أن تحليل سعادة لا بد أن يقوده الى النتيجة بأن معرفتنا للقيم ومعايير التقويم هي في أساس معرفتنا الدينية، أي أن للأخلاق أسبقية ابستمولوجية على الدين.

لنتناول الآن التأويل الأنطولوجي لقول سعادة إن الانسان هو المصدر الأخير للقيم. إن هذا التأويل يعني أمرين: انه يعني، أولاً، نفياً للواقعية الأخلاقية، ويعني، ثانياً، تأكيداً لنسبية القيم^(٣٨). إن هذين الأمرين مرتبطان، في الواقع، ارتباطاً وثيقاً في ذهن سعادة. فأن نفني الواقعية الأخلاقية هو أن نفني أن تكون القيم جزءاً من العالم الموضوعي، أي أن نرفض تشييء القيم. ان سعادة لا يترك أي مجال للشك في أنه يرفض الواقعية الأخلاقية. إن رفضه لها واضح من رفضه النظر إلى القيم على أنها مادية، أي على أنها وقائع أو كيفيات محايثة للواقع المادي، وأيضاً من رفضه النظر إليها على أنها ذات شأن غيبي أو ميتافيزيقي، أي على أنها مفارقة للعالم المادي^(٣٩). بمعنى آخر، إن القيم لا هي كيفيات مادية ولا هي كيفيات ميتافيزيقية تنتمي إلى الواقع الموضوعي في ذاته. إذاً فإن نفي الواقعية الأخلاقية، بالنسبة إلى سعادة، هو، بالضرورة، تأكيد كون القيم، بحكم ماهيتها، قيماً تجدد أساسها الأنطولوجي في الإنسان. من هنا نفهم قول سعادة إن المنشأ الأصلي لنظرة الإنسان للحياة والكون بالمعنى الاقتصادي - الاجتماعي - الروحي هو الإنسان: إنه الخالق لكل القيم. ولكن هذا، بدوره، يحتم علينا أن ننظر إلى القيم على أنها، بالضرورة، قيم للإنسان، فيتضح لنا، بالتالي، كيف يقود نفي الواقعية الأخلاقية في ذهن سعادة نحو نظرة نسبية إلى القيم^(٤٠).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٣٨) اننا نفهم بالواقعية الأخلاقية هنا ما فهمه بها الفيلسوف الانكليزي المعاصر ر. م. هير. انظر:

R. M. Hare, «Ontology in Ethics,» in: Ted Honderich, *Morality and Objectivity* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 39-53.

(٣٩) سعادة، شروح في العقيدة، ص ٧٩ و ١٧٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦١ - ١٦٥. النسبية المقصودة هنا هي النسبية الاجتماعية.

ولكن إذا كان الإنسان هو الخالق الأصلي لكل القيم، فإن هذا يضمن الاستقلالية المنطقية لنشاط الإنسان المستهدف تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع عن الدين. لا شك طبعاً أن الإنسان، في خلقه القيم، قد يتأثر بالدين ومقتضيات النظرة الدينية والممارسة الدينية، وهذه حقيقة تاريخية، وليست منطقية. بمعنى آخر، على الرغم من أن القيم تجد أساسها الانطولوجي الأخير في الإنسان، إلا أن سعادة لم ينكر، كما بينا سابقاً، إمكان أن يكون للدين دور في تعديل نظرة الإنسان القيمية للحياة والكون وفي إبراز بعض عناصرها، ولكن تأثيره يخضع لشروطها هي أكثر مما يخضع لشروطه هو^(٤١). وهذا يعني أن الواقع التاريخي قد يكون على نحو بحيث ينعكس شيء من دين الإنسان في قيمه وفي النظرة التي يولدها للحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، ولكن يظل الإنسان هو مصدرها الأخير. والمسألة الأخيرة مسألة تتعلق بالطبيعة المنطقية للقيم، وليس بأي وقائع أو علائق تاريخية. القيم إذاً سابقة منطقياً على الدين، ولكن هذا لا يعني أنها سابقة تاريخياً على الدين.

من الواضح، إذاً، أن التأويل الأنطولوجي لاعتقاد سعادة بأن الإنسان هو مصدر القيم يقود إلى النتيجة نفسها التي رأينا أن التأويل الاستمولوجي يقوده إليها. وهذه النتيجة هي أن القيم معطاة للإنسان بصورة سابقة منطقياً على الدين. وإذا كانت مسألة تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع لتحقيق أغراض معينة هي مسألة مرتبطة، بالضرورة، بتبني قيم معينة (أي مسألة منوطة بالنظر إلى غايات معينة على أنها الغايات التي يجدر بالإنسان أن يحققها لذاتها)، مثل ارتباطها بمسألة معرفة الوقائع الاجتماعية المطلوبة، فهي إذاً مسألة مستقلة منطقياً عن الدين.

إن سعادة لا يكتفي بحسبان القيم نسبية، بمعنى أن الإنسان هو خالقها وأنها، فقط، قيم للإنسان، بل أنه يتجاوز ذلك إلى حسبانها نسبية بمعنى مسايرتها للاختلاف في الثقافات والمجتمعات والبيئات^(٤٢). هذه النسبية ليست مجرد نسبية أفعال وأحكام، بل أنها تتجاوز ذلك إلى كونها نسبية معايير. إن هذا النوع من النسبية الذي يتبناه سعادة، هو ما صار يعرف في الأدبيات الغربية بالنسبية الثقافية أو السوسيولوجية. إن هذا النوع من النسبية انتشر بشكل واسع بين الأنثروبولوجيين الغربيين في الفترة التي عاش فيها سعادة، وإن اطلاعه الواسع على الأدبيات الأنثروبولوجية التي انتشرت في وقته أثر دون أدنى شك على اتجاهه نحو تبني نظرية النسبية الثقافية أو السوسيولوجية.

إن تبني سعادة لهذا النوع من النسبية ينقلنا إلى الاعتبار الثالث الذي لجأ إليه سعادة للبرهنة على الاستقلالية المنطقية لمسألة تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع عن الاعتبارات الدينية. فإذا كانت القيم نسبية بالمعنى الذي تقتضيه النظرية النسبية السوسيولوجية أو الثقافية، فإن

(٤١) سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٥ - ١٦٨.

(٤٢) سعادة، شروح في العقيدة، ص ٧٩ - ٨٠.

الدين، بحكم طبيعته، عالمي، أي موجّه لجميع الثقافات في جميع العصور والأمم^(٤٣). ومن هذا استنتج سعادة أنه لا يمكن للدين أن يتضمن، كجزء من ماهيته، نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، لأن نظرة كهذه تنطوي بالضرورة، على قيم إنسانية معينة ترتبط بشروط ثقافية واجتماعية وتاريخية معينة وبخصائص بيئية معينة لأمة معينة. إذاً إذا صادف أن ارتبطت نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى المقصود بدين سماوي، فإن هذا أمر تفرضه عوامل تاريخية معينة، وليس أمراً نابعاً من ماهية الدين أو ماهية النظرية المذكورة. فإن ارتباط هذه النظرية، إذاً، بالدين السماوي المعني ما هو إلا أمر عارض^(٤٤).

ولكن هل عالمية الدين ونسبية القيم بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الثقافية أو السوسيولوجية تقودان، بالضرورة، إلى النتيجة التي اعتقد سعادة أنها تقودان إليها؟ ان الجواب هو، في نظري، بالنفي، إلا إذا حسبنا النسبية الثقافية أو السوسيولوجية أساساً كافياً للنسبية الأخلاقية. ولكن ليس واضحاً كيف يمكن للنوع الأول من النسبية أن يكون مسوغاً للنوع الثاني. إن النوع الأول يقول إن القيم تختلف باختلاف الثقافات أو المجتمعات أو حتى تختلف داخل المجتمع الواحد من عصر لآخر. فما يحسبه مجتمع من المجتمعات خيراً أو شراً لا يحسبه مجتمع آخر خيراً أو شراً. وقد يكون مرّة الاختلاف هنا إلى تباين في الظروف التاريخية لهذين المجتمعين أو تباين في ظروفهما البيئية، وليس إلى تباين في معايير التقويم ل كليهما. ولكن حتى لو كان هذا الاختلاف في معايير التقويم، فإن هذا الاختلاف قد يجد تفسيره في وقائع تتصل بالظروف الموضوعية والثقافية لهذين المجتمعين وليس في طبيعة المعايير القيمة. بمعنى آخر، لا يوجد تناقض منطقي هنا في تسليمنا بوجود تباين حتى في معايير التقويم بين المجتمعات المختلفة وعدم نفينا لوجود معايير موضوعية للقيم تتخطى الفروقات الثقافية وغير الثقافية بين المجتمعات المختلفة. وبما أن النسبية الأخلاقية، في مقابل النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، هي نظرية في طبيعة القيم وطبيعة معايير التقويم فإنه ليس بالإمكان، إذاً، اشتقاقها منطقياً من النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، لأن الأخيرة تقوم على فرض ذي مدلول واقعي مؤداه أن القيم ومعايير التقويم تختلف، بحكم الواقع، باختلاف المجتمعات أو الثقافات. ان النسبية الأخلاقية تقول شيئاً آخر تماماً، إنها تقول إن معايير التقويم، بحكم طبيعتها، وليس بسبب عوامل ثقافية أو تاريخية أو ما أشبه ذلك، هي معايير نسبية، بمعنى أن ما يشكل معياراً صحيحاً من منظور ثقافة معينة ليس، بالضرورة، معياراً صحيحاً من منظور ثقافة أخرى. فحتى لو كان هناك معيار واحد للتقويم مشترك بين ثقافتين أو أكثر، فإنه سيكون من قبيل الصدفة الواقعية، ليس إلا، إن هذا المعيار صحيح من منظور أكثر من ثقافة. باختصار، إن النسبية الثقافية أو السوسيولوجية هي أطروحة عن الواقع، أما النسبية الأخلاقية، بالمقابل، فهي أطروحة فلسفية حول الطبيعة المنطقية للقيم وللمعايير التقويم

(٤٣) سعادة، نشوء الأمم، ص ١٦٢.

(٤٤) سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٥ - ١٧٩.

وليست، بالتالي، ذات مدلول واقعي. إذاً لا يبدو أنه بإمكاننا أن نشق الأطروحة الأخيرة من السابقة.

إذا صح ما نقوله، فإنَّ سعادة إذاً لم يكن مصيباً في اعتقاده بأن نسبة القيم، بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، متنافرة مع عالمية الدين أو تتعارض مع النظر إلى الدين، بما هو شأن عالمي، على أنه محتضن لنسق قيمي معين. فإذا كان ممكناً أن تصدق النسبية الثقافية أو السوسيولوجية دون أن تصدق النسبية الأخلاقية، كما حاولنا أن نبين، فإنَّ صدق السابقة إذاً لا يعني، بالضرورة أنه لا وجود لمعايير موضوعية للتقويم تتخطى الفروقات الثقافية والبيئية، واحتضان دين سماوي لهذه المعايير، في هذه الحالة، لا يمكن أن يتعارض مع عالميته، فتبطل، بالتالي، حجة سعادة.

من الواضح من تحليلنا السابق أنه لا خيار منطقي أمام سعادة سوى اللجوء إلى اعتبارات غير الاعتبار المرتبطة بأطروحة النسبية الثقافية أو السوسيولوجية لإنقاذ حجته السابقة. إن عليه أن يتجاوز الخطأ الذي وقع فيه معظم أنثروبولوجيي الفترة التي عاش فيها سعادة، فلا يخلط، كما فعلوا، بين النسبية الثقافية والنسبية الأخلاقية، وأن يبين عن طريق اللجوء إلى اعتبارات منطقية وفلسفية ما إذا كانت القيم ومعايير التقويم بطبيعتها نسبية. إن ما يحتاج إليه سعادة، على وجه التحديد، هو البرهنة على أنه لا يمكن، بالضرورة، وجود معايير موضوعية للقيم تتخطى الفروقات الثقافية والبيئية، أي صحيحة لكل الأمم في كل العصور. فإذا كانت هذه بالفعل هي الطبيعة المنطقية للقيم ومعايير التقويم، فعندها يكون سعادة مصيباً في ادعائه بأن عالمية الدين تتعارض، بالضرورة، مع احتضانه نسقاً معيناً من القيم. فإن أي نسق قيمي، إذا صدق ما يرمي إليه سعادة، هو نسق صحيح من منظور ثقافة ما، وليس بالضرورة صحيحاً من منظور ثقافة سواها. ولكن هذا يفرض علينا ألا نربط بالدين أي نسق قيمي على نحو يهيم لنا أن العلاقة بين الاثنين هي أكثر من علاقة واقعية أو تاريخية. إن ما يعنيه هذا هو أنه لا يمكن لأي نسق قيمي أن يكون جزءاً من ماهية الدين، مما يحتم الاستنتاج مع سعادة أنَّ العلمانية، بنزعها وظيفية التقويم من الدين ووضعها في الإنسان، هي تنزيه للدين، لأنها الوسيلة لإعادة الدين إلى طابعه العالمي. فهي بإعادته إلى عالميته إنما تعيده إلى ماهيته.

إذا افترضنا، إذاً، صدق النسبية الأخلاقية، فإنه يصير بإمكاننا أن نصوغ حجة سعادة على النحو الآتي: إن حقائق الدين عالمية (غير نسبية) بطبيعتها، بينما حقائق الأخلاق أو الحقائق القيمية، بعامة، هي حقائق نسبية (غير عالمية) بطبيعتها. ما يتبع من هذا، بالضرورة المنطقية، هو أنه لا يمكن لحقائق الدين أن تحتوي على حقائق أخلاقية أو قيمية. وإذا أضفنا الآن مقدمة أخرى مضمرة في حجة سعادة، ألا وهي أن حقائق الدين لا يمكن أن تتضمن حقائق اجتماعية أو تاريخية وما أشبه ذلك، إذاً فلا مهرب من الاستنتاج بأن تنظيم المجتمع على نحو معين مسألة مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، لأنها، كما رأينا، تستلزم اللجوء فقط

إلى المعرفة الاجتماعية والمعرفة الأخلاقية اللتين فرضت مقدمات سعادة حسبانيهما مستقلتين منطقياً عن المعرفة الدينية.

من الضروري العودة إلى تذكير القارئ هنا بأن سعادة في فصله منطقياً بين الدين والقيم لم يقصد أيضاً أن ينفي وجود علاقة تاريخية بين الاثنين. فإن سعادة كان يدرك أن الدين، تحت ضغط ظروف تاريخية وواقعية معينة، لا بد أن يجسد في مؤسساته وممارسات أتباعه نسقاً قيمياً معيناً ينعكس في نظرة معينة للحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي. ولكن ما أراد التأكيد عليه سعادة هو أن الدين، بحكم كونه عالمياً، أي موجهاً لكل الثقافات في كل العصور، فإن من الطبيعي له، في محاولته الحفاظ على عالميته، إما أن يعطي النسق القيمي الذي تبناه تحت ضغط ظروف تاريخية معينة طابعاً مطلقاً أو أن يتخلل عن هذا النسق، محرراً نفسه في الوقت نفسه من النظرة الاجتماعية - الاقتصادية - الروحية للحياة والعالم النابعة من هذا النسق. ولكن إذا كانت القيم نسبية بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الأخلاقية كما أوضحناها، إذا فإنه سيكون أمراً خارقاً من الوجهة العقلانية أن يعمل الدين على إضفاء طابع مطلق على النسق القيمي المذكور، والخيار الوحيد الذي يبقى أمام الدين في هذه الحالة هو تخليه عن هذا النسق القيمي والنظرة الاجتماعية - الاقتصادية المرتبطة به، بل تخليه عن الوظيفة التقويمية برمتها. فإن الفحوى الأساس لوجهة نظر سعادة هنا هو أن تمسك الدين بالنظرة الاجتماعية - الاقتصادية - الروحية التي ارتبطت به، بعامل ظروف تاريخية معينة، يحتم عليه، إما أن يعطي لنفسه طابعاً نسبياً، فيتجرد من عالميته، أي من ماهيته، أو أن يعطي هذه النظرة طابعاً مطلقاً، فيجرد القيم التي تنطوي عليها هذه النظرة من طبيعتها النسبية. وكلا الخيارين، لا شك، خارقان منطقياً. إذاً فالخيار العقلاني الوحيد هو العلمانية، لأنها، بفصلها منطقياً بين الدين والقيم وربط الأخيرة بالإنسان، تحفظ للدين طابعه المطلق وللقيم طابعها النسبي^(٤٥).

نتنقل أخيراً إلى الاعتبار الرابع الذي لجأ إليه سعادة للبرهنة على أن معرفة الإنسان لكيفية تنظيم المجتمع مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية. فإذا كان الاعتبار الأول، كما رأينا، يرتبط بطبيعة المعرفة الدينية ذاتها والاعتبار الثاني يرتبط بطبيعة القيم والثالث بطبيعة الدين، فإن الاعتبار الرابع والأخير يرتبط بطبيعة الله ذاتها. إن الكلام على طبيعة الله هنا هو كلام يرتبط، بالضرورة، بما يفهمه المسلم أو المسيحي بطبيعة الألوهية. والله، حسب هذا المفهوم، هو الخالق للإنسان ولكل شيء آخر، وكل ما خلقه الله إنما خلقه لسبب محدد. والله، بناء على هذا المفهوم نفسه، كائن مطلق الكمال وبالتالي كائن مطلق العقلانية. إذا فهمنا الله على هذا النحو، فإنه لا يعود بإمكاننا، كما يدعي سعادة، أن نعطي تأويلاً متناسكاً للموقف المناهض للعلمانية. فإن موقفاً كالأخير، بجعله مسألة تنظيم المجتمع مرتبطة، بالضرورة، وليس لأسباب تاريخية، باعتبارات دينية، لا يمكن إلا أن يقود إلى نتائج لا يرضى

بها الله نفسه ولا يمكن أن يكون قد أرادها للإنسان. من هذه النتائج تقييد عقل الانسان بشرع جامد والخط من قدراته العقلية^(٤٦).

حتى نفهم وجهة نظر سعادة، لنحاول أن نبين، أولاً، ما الذي يشكل، في نظره، النتائج الأخيرة المترتبة على المفهوم التقليدي للألوهية كما نجده في الاسلام أو المسيحية. فكما رأينا، أن الله، حسب هذا المفهوم التقليدي، خلق كل شيء لسبب. إذا ما يترتب على هذا فوراً هو أن الله خلق عقل الانسان لسبب. إذا أضفنا الآن أن السبب الذي خلق من أجله أي شيء يكمن في وظيفته الجوهرية، فإن السبب وراء خلق العقل الانساني يكمن إذاً في وظيفة العقل الجوهرية. ولكن ما هي هذه الوظيفة الجوهرية؟ الجواب الواضح، في نظر سعادة، هو أن وظيفة العقل الجوهرية هي المعرفة والإدراك والتبصر والتمييز وتعيين الأهداف والفعل في الوجود^(٤٧). من الواضح هنا أن وظيفة العقل الجوهرية لا تنحصر في معرفة الواقع ومعرفة أفضل الوسائل لتحقيق أهداف متفق عليها، بل إنها تتجاوز ذلك الى معرفة الأهداف، إلى معرفة ما يجب أن يكون عليه الواقع. وما يعنيه هذا، حسب تعبير سعادة، هو أن الله أعطى الإنسان القوة المميّزة المدركة لينظر في شؤونه ويكيفها في ما يفيد مصالحه ومقاصده الكبرى في الحياة^(٤٨).

ان وظيفة العقل الجوهرية ترتبط بشيء آخر، بالغرض الذي أوجد من أجله الانسان. ان الطبيعة الجوهرية للإنسان قطباها الحرية والمسؤولية، وهذا يعني أن الإنسان خلق ليختار ويفعل بحرية وليتحمل مسؤولية اختياراته وأفعاله. إن المبدأ المحدد المترتب على هذا هو «مبدأ أن يختار الانسان بملء حريته اتجاهه والمصير الذي يريده لنفسه»^(٤٩). ان مفهوم الحرية المسؤولة لا تطبيق له إلا على الأفعال العقلانية. من هنا يتضح كيف تستوجب الطبيعة الجوهرية للإنسان وجود ترابط ضروري بين الحرية والمسؤولية، من جهة، والعقل، من جهة ثانية. بمعنى آخر، إن الله خلق الإنسان وخلق له عقلاً لتحقيق إنسانيته، فكان «العقل الإنساني... حراً بإرادة المصدر الذي نشأ عنه لكي يسير نحو ما هو الأفضل، ليقرر بذاته ما هو الأفضل في حياته، ليسير بقوة تمييزه وإدراكه نحو ما هو الأفضل، ليقرر من ذاته ويذاته ما هو المصير الأفضل في حياته»^(٥٠).

إن الله الذي خلق الإنسان ووهبه العقل لتحقيق إنسانيته هو ذاته كائن عقلائي بصورة مطلقة. وما يعنيه هذا هو أن أفعاله لا يمكن أن تنبع من مقاصد متضاربة، ولا يعقل، بالتالي، أن يكون الله قد خلق الانسان كائناً حراً مسؤولاً عن أفعاله ووهبه العقل لتجسيد حريته المسؤولة في أفعاله واختياراته وأن يكون قد فرض عليه في الوقت نفسه شرعاً جامداً

(٤٦) سعادة، نشوء الأمم، ص ١٢٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه.

ونسقاً ثابتاً من القيم يمنعه من ممارسة قدراته العقلية. انه لا يمكن حتى منطقياً التفكير، في اعتقاد سعادة، بأن الله الذي وهب الانسان العقل ليميزه عن المخلوقات الأخرى وليجعله قوة فاعلة في الوجود عاد فعطل هذه القوة بشرع أبدي أزلي جامد، وأنزل الانسان إلى «درجة العجاياوات المسيرة بلا عقل ولا وعي»^(٥١). من الواضح، إذاً، انطلاقاً من تحليل سعادة للطبيعة الإلهية ومن تأويله للغرض من خلق الإنسان، أن هناك استحالة منطقية في أن يفرض الله على الانسان شروطاً تمنعه من ممارسة قدراته العقلية أو لا تسمح له بإعطاء عقله أكثر من دور ثانوي في حياته.

ولكن السؤال الذي لا بدّ أن يواجهه سعادة الآن هو السؤال التالي: على افتراض أن سعادة مصيب في نظريته إلى طبيعة الله وفي تأويله للغرض من خلق الإنسان، لماذا يصر سعادة على أن تبني موقف علماني أمر تحتّمه مقدّماته حول طبيعة الله وحول الغرض من خلق الإنسان؟ ان النتيجة التي توخى سعادة الوصول إليها من مقدّماته المعنوية غير ممكنة إلا إذا أضاف سعادة إلى مقدّماته مقدمة أخرى مفادها أن عدم تبني موقف علماني يعني، بالضرورة، إخضاع الانسان «لشرع أزلي جامد، وتعطيل عقله، وبالتالي إبطال الشروط القمينة بممارسته حريته المسؤولة. ولكن هل هذه المقدمة الإضافية معقولة؟ ان سعادة نفسه، وإن كان في تناوله لمفهوم الدولة الدينية في نشوء الأمم اقترّب من النظر إلى كلّ شرع ديني على أنه شرع جامد، عاد فاستدرك قائلاً إن الاجتهاد في الاسلام جنب الشرع الاسلامي الانزلاق نحو الجمود «وكان مفيداً جداً في تطوير الشرع والحقوق»^(٥٢). ان استدراك سعادة هنا لا يخدم حجته، لأن الذي يرفض العلمانية ويعود إلى اعتبارات دينية معينة بوصفها أساساً لتنظيم شؤون المجتمع السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية - القانونية قد يدّعي أنه لا يأخذ من الدين سوى المعايير الأساسية كمعيار العدالة والمساواة وما أشبه ذلك، وهي المعايير المطلوبة لتقرير الغايات الأخيرة التي يجب أن يحققها تنظيم شؤون المجتمع المختلفة، ولكنها ليست المعايير التي تقرر الوسائل المطلوبة لتحقيق هذه الغايات. وإذا كان هذا هو موقف من يرفض العلمانية، إذاً، فإن من يرفض العلمانية، في هذه الحالة، لا يعطّل دور العقل، بل يعطيه دوراً كبيراً في تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق الغايات المستقاة من الدين. إن من يقف موقفاً كهذا يحصر دور العقل، لا شك، في الأمور التي ليس لها مساس بالقضايا المعيارية - الجوهرية، فيتقلّص مفهوم العقلانية لديه إلى مفهوم كونها مجرد عقلانية علمية - منهجية - تقنية، ولكنه، مع ذلك، يُبقي للعقل دوراً كبيراً.

من الواضح، إذاً، أن الاعتراف بأن الموقف المناهض للعلمانية، قد لا يعني أكثر من التقيّد بالغايات الأخيرة التي أمر الله الانسان بتحقيقها وجعلها الأساس لتنظيم شؤون المجتمع المختلفة هو أمر يضعف كثيراً حجة سعادة السابقة. فإن هذا الاعتراف يبطل المقدمة

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢٧ و ١٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

المضمرة لهذه الحجة، ألا وهي المقدمة التي تقول، كما رأينا، إن عدم تبني موقف علماني هو بمثابة إخضاع للإنسان لشرع جامد وبمثابة تعطيل لقواه العقلية. ولكن هذا لا يعني أنه لم يبقَ في جعبة سعادة أي شيء لإنقاذ هذه الحجة. في الواقع بالإمكان إعادة صياغة حجة سعادة على نحو يجعلها تستغني كلياً عن المقدمة المضمرة التي اعترفنا ببطولتها. بصورة أكثر تحديداً، بإمكاننا الآن أن نأخذ المقدمة الإضافية المضمرة التي يحتاج إليها سعادة على أنها تقول إن الموقف اللاعلماني يجرد العقل من وظيفته المعيارية. وما يبقى عليه، في هذه الحالة، للوصول إلى نتيجته المتوخاة هو أن يبين أن مقدماته حول طبيعة الألوهية وحول الغرض من خلق الإنسان وخلق قواه العقلية تتعارض مع تجريد العقل من وظيفته المعيارية.

حتى نفهم أكثر كيف يجب أن تعاد صياغة حجة سعادة لتجنب الاعتراض السابق، لنفترض، أولاً، ما انطوى عليه هذا الاعتراض، أي لنفترض أن الموقف اللاعلماني لا يعني أكثر من الدعوة إلى تنظيم المجتمع على أساس المبادئ المعيارية الأساسية التي ترتبط بدين سماوي معين. باختصار، لنفترض أن الموقف اللاعلماني لا يعني أكثر من تجريد العقل من وظيفته المعيارية وترك مسألة تقرير الغايات الأخيرة للتعالم التي تخص الدين السماوي المعني. السؤال المطروح الآن هو التالي: كيف يمكن لسعادة، انطلاقاً من مقدماته عن طبيعة الله وطبيعة الغرض الذي أوجد من أجله العقل الانساني، أن يبين أن هذا الموقف اللاعلماني مرفوض من منظور ديني؟ إن الجواب عن هذا السؤال سهل للغاية، إذا أخذنا في الاعتبار أن سعادة يفترض أن للعقل وظيفة معيارية. من الضروري أن نعود هنا إلى التذكير بقول سعادة إن العقل «وجد ليعرف، ليدرك، ليتبصر، ليعين الأهداف وليفعل في الوجود». من جملة الوظائف التي يعطيها سعادة للعقل وظيفة تقرير الأهداف، مما يعني بما لا يقبل الجدل أنه نظر إلى العقل على أنه ذو وظيفة معيارية. وإذا صح أن للعقل وظيفة معيارية، إذاً فالله إذا كان قد أعطى الإنسان ملكة العقل، فهو لم يعطه إياها لمعرفة الواقع ومعرفة أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، فقط، وإنما لتعيين الغايات التي يجدر به أن يعمل على تحقيقها أيضاً. وهذا يعني أن غرضاً من الأغراض الرئيسة التي أوجد من أجلها العقل الانساني هو تقرير ما هو واجب معيارياً، وأنه، بالتالي، خلق لأداء وظيفة معيارية. ولذلك فإذا كان الموقف اللاعلماني، كما افترضنا، يعني تجريد العقل من وظيفته المعيارية، فإنه موقف يتعارض مع غرض أساسي من الأغراض التي خلق من أجلها الإنسان بوصفه كائناً عقلياً. وبما أن الله، بحكم طبيعته، كائن عقلي بصورة مطلقة، إذاً لا يمكن لله أن يهب الإنسان قوى عقلية تمكنه من تعيين الغايات التي يجدر به أن يسعى إلى تحقيقها ويفرض عليه في الوقت نفسه شروطاً تمنع قواه العقلية من أداء وظيفتها المعيارية هذه. وبما أن الموقف اللاعلماني المشار إليه لا بدّ عند التطبيق من أن يولد شروطاً تجرد العقل الانساني من وظيفته المعيارية، إذاً فإن هذا الموقف مرفوض من منظور ديني، أي منظور النظرة التقليدية إلى طبيعة الألوهية وطبيعة الغرض من خلق الإنسان.

بقي سؤال لا يمكن أن تكتمل حجة سعادة من دون اعطاء إجابة شافية عنه وهو:

كيف نعرف أن الله خلق العقل لأداء وظيفة معيارية؟ لم يعالج سعادة نفسه هذا السؤال، ولكنه افترض، دون أدنى شك، أن العقل، بحكم كونه ذا وظيفة معيارية نتيئها باستقلال عن المعرفة الدينية، لا بد أن يكون قد خلق لأداء هذه الوظيفة. ولكن هذا الجواب قد لا يقنع دعاة الموقف اللاعلمي، لأنهم قد يصرون على أن الإنسان، في أفضل حال، يتوهم أن لعقله وظيفة معيارية وأن قواه العقلية، بالتالي، قميئة بأن توصله إلى أجوبة معيارية صحيحة أو سديدة، بينما ما هو صحيح هو أن العقل دون توجيه إلهي غير قادر على الوصول إلى أجوبة معيارية صحيحة. على الرغم من أن سعادة لم يتصدّ لاعتراض كهذا، إلّا أننا إذا عدنا إلى قضية أثرناها سابقاً في هذه الدراسة تتعلق بالأسبقية الاستمولوجية للأخلاق على الدين، سنجد أنه بالإمكان تكوين رد قوي على الاعتراض الأخير.

لنحاول الآن أن نعطي صياغة واضحة لهذا الرد. مقدمة من مقدمات هذا الرد هي أن غرضاً رئيساً من الأغراض التي أوجدت من أجلها الديانات السماوية هو هداية الإنسان إلى الله. وهذا يعني، بالضرورة، أن غرضاً من الأغراض التي خلق من أجلها الإنسان هو غرض معرفة الإنسان لله. ولكن، إذا صح ما جاء سابقاً في هذه الدراسة من أن المعرفة الأخيرة غير ممكنة دون معرفة خلقية، إذاً فإذا كان الله قد خلق الإنسان ليعرف الله، فمما لا مهرب من استنتاجه، في ضوء افتراض سعادة أسبقية الأخلاق الاستمولوجية على الدين، هو أن الله خلق الإنسان بعقل قادر على التمييز بين الخير والشر وبين الجميل والقبيح. ولكن من الواضح أن ما يعنيه القول الأخير هو أن الله خلق الإنسان بعقل ذي وظيفة معيارية. وهكذا نرى أن تدبرنا بعض مقدمات سعادة على النحو المناسب لا بد أن يقود إلى النتيجة بأنه لا بد من التسليم، حتى من منظور ديني، أن للعقل وظيفة معيارية.

الفصل الثاني عشر

مهدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني

ناهمض حتر*)

استهلال

كتب مهدي عامل^(١)، خلال العقدَيْن الفائتَيْن، العديد من الأبحاث^(٢) التي تمثّل، في رأينا، إسهاماً أصيلاً ونابهاً في حقل فلسفة السياسة في الثقافة العربية المعاصرة. والهاجسُ الرئيس الذي يشغل فكر مهدي عامل، هو تنظير حركة التحرر الوطني علمياً، أو بكلمة أدق، انتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. وتعالج أبحاث مهدي عامل، في سعيها لإنتاج النظرية تلك، قضايا ميتا نظرية مهمة، وتقدّم حلولاً لها. ويكمنُ إسهامنا، في المناقشة التالية، في محاولة عرض وتطوير تلك الحلول، من خلال عرض عام لفكر مهدي عامل. ولذا، كنا مضطرين الى إغفال جوانب مهمة من أعماله، من مثل معالجاته المعمّقة للحرب الأهلية في لبنان، وللطائفية، ولل قضية الفلسطينية؛ إلا أن القارئ، على كل حال،

(*) باحث - الأردن.

(١) مهدي عامل: اسم مستعار لـ د. حسن حمدان (١٩٤١ - ١٩٨٧). متخرج من جامعة السوربون. مدرّس في قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية. عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني. اغتيل في بيروت، في ١٦/٥/١٩٨٧. نقلاً عن: الرأي (الأردن)، ١٧/٥/١٩٨٧.

(٢) أصدر مهدي عامل سبعة كتب، تضم معظم أبحاثه ومقالاته؛ وهي: مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ط ٢، ج ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨)، ج ١: في التناقض، وج ٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي؛ النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)؛ القضية الفلسطينية في الايديولوجية البورجوازية اللبنانية: مدخل الى نقض الفكر الطائفي (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٨٠)؛ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)؛ ماركس في استشراق ادوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦)؛ في عملية الفكر الخلدوني (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، وفي الدولة الطائفية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦).

يستطيع أن يستنتج من مناقشتنا هذه، السياق الذي يعالج فيه مهدي عامل تلك الموضوعات.

أولاً: في التمهيد

١ - قُبيل حركة الاستقلال الكبرى في الخمسينات والستينات من هذا القرن، وأثناءها، كان يُقال، ببساطة، إن الاستعمار سبب «التخلف». وكان هذا القول كافياً لتفسير ضعف تطور القوى المنتجة (وسائل الإنتاج، التقنية، الخبرة...)، ووجود الأشكال الاجتماعية والايدولوجية والسياسية قبل الرأسمالية (كالعشائرية، واللا-عقلانية، والاستبداد)، في العالم الكولونيالي. وكانت الآمال معقودة على «الاستقلال» الذي، في ظله، تمتلك الدول الكولونيلية، حرية اللحاق بالركب «الحضاري»، فيكون لها ما كان للدول الإمبريالية من «تقدم وتمّدين».

وصار «الاستقلال». وبدأت، في الدول المستقلة، ورشة التنمية والاصلاح. فإذا التنمية ليست إلا تنمية «للتخلف» نفسه، وإذا الدول «المستقلة» تشرف على الإفلاس. وإذا «الإصلاح» ينتهي إلى استثناء العشائرية، والطائفية، واللاعقلانية، عداك عن الاستبداد السياسي والفساد الإداري. لقد صار واضحاً للجميع أنه إذا كان المستعمرون قد رحلوا، فإن «التخلف» باق كأنه القدر.

وفي بلادنا العربية، كنا نكتفي بالقول إن الاستعمار هو سبب «تخلفنا»، وسبب تجزئة وطننا الكبير، والعائق أمام وحدته، بل هو، في سيطرته على مقدرات البلدان العربية، سبب هزيمة ١٩٤٨، وقيام الكيان الصهيوني. والأمر، أنه صار لنا «استقلالات»، بل وأنظمة «تقدمية»، «وحدوية» و«اشتراكية»، فما انتهى «التخلف» بل تفاقم. وما انتهت التجزئة، بل صرنا إلى زمن يتجزأ فيه البلد الواحد على نفسه. وما انتهى الوجود اللا-منطقي للكيان الصهيوني، بل صار ذلك الوجود «منطقياً»، يتجسد في قوة عظمى، في منطقتنا، يُطلب إليها السلام، ومن لدنها السلامة.

فما الذي جرى وكيف جرى؟ من هذا السؤال ينطلق مهدي عامل.

٢ - عند مهدي عامل: «ليست الكولونيلية سبباً «للتخلف» لأنها سابقة له زمانياً، بل لأن لها معه ارتباطاً بنوياً يجعلها تسيبه، أي تنتج باستمرار بحركة صيرورتها بالذات»^(٣). كيف؟ نستخلص نتائج البحث مقدماً، فنقول إن الإجابة، عند مهدي عامل، كالتالي:

- لقد أدت ضرورة التوسع اللامحدود للرأسمالية، إلى قيام الرأسمالية الغربية بفرض نمط الإنتاج الرأسمالي على العالم، جاعلة منه، بالاستعمار، مجالاً لتحقيق ضرورتها تلك.

(٣) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي، ص ٢٠٣.

بالاستعمار إذن، أصبح العالم كله رأسمالياً، أو قُلْ أصبحت الرأسمالية - بعد ثورة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٧ - عالمًا واحداً، شرط وحدته، وبالتالي وجوده، أن يضم، وألا يضم إلا بنيتين، إحداهما تحقق ضرورة التوسع اللامحدود، فيكون شرطها ألا يكون توسعها محدوداً، هي البنية الإمبريالية (المسيطر)، والأخرى، تتحقق فيها الضرورة تلك، فيكون شرطها أن يكون توسعها محدوداً، هي البنية الكولونيالية (التابعة).

- الرأسمالية إذن، وحدة بنيتين تشترطان بعضهما بعضاً، بحيث انه لا يمكن أن تكون هنالك بنية رأسمالية، إلا إذا كانت إمبريالية أو كولونيالية؛

- وقانون تفاوت التطور، هو الذي حدّد ويحدد البلدان التي تقوم فيها البنية الأولى، أي الامبريالية؛ والبلدان التي تقوم فيها البنية الثانية، أي الكولونيالية. ولذا كان مستحيلاً على البلدان التي وضعها تفاوت تطور الرأسمالية، في البنية الكولونيالية، أن تغدو في البنية الإمبريالية. فالتطور لا يمكن إلا أن يكون متفاوتاً؛ وتطور الرأسمالية العام، في تفاوته، حدد للبلدان الأقل تطوراً، وضعاً لا تستطيع الخروج منه، إلا بخروجها من سياق تطور الرأسمالية نفسه، هو وضع الرأسمالية الكولونيالية؛

- وهذا يعني أن الرأسمالية في البلدان المتخلفة لا يمكن أن تكون إلا رأسمالية كولونيالية. وبالتالي محدودة التوسع. ومن شأن التوسع المحدود أنه يكبح تطور القوى المنتجة، وألا يهدم، بل ألا يستطيع أن يهدم، أشكال الإنتاج قبل الرأسمالية؛ بل يعيد إنتاجها باستمرار، ومعها يعيد انتاج الأشكال الاجتماعية والايدولوجية والسياسية قبل الرأسمالية؛ وبالتالي، فمن شأنه أن يعيد إنتاج «التخلف».

٣ - حركة التحرر الوطني، عند مهدي عامل، هي الحقل التاريخي للفكر العربي المعاصر. وعليه، فإن هذا الفكر، شاء أم أبى، يفكر هذه الحركة، فلا ينأى عنها حتى حينما يُغَيَّبها بتجاهلها. فالتجاهل شكل من أشكال ارتباط الفكر بحقله التاريخي، كيف؟ الإجابة، عند مهدي عامل، تتحدد كالتالي:

- لا يتحرك الفكر في فراغ، بل في إطار واقع اجتماعي تاريخي محدد،

- ولكل واقع ضرورة محددة تميزه، وتحدد له منطق صيرورته (إذ الواقع، دائماً، في صيرورة).

- ومن ضرورة هذه الصيرورة أنها تحدد، بالضرورة، جميع مستويات الواقع الاجتماعي التاريخي، ومنها المستوى الفكري، بحدودها. وحدودها هي حدود حركة الانتقال مما هو كائن الى ما هو نقيض الكائن؛

- فالفكر إذن، في تحركه في إطار واقعه، يتحرك، بالضرورة، في إطار صيرورة الواقع إلى نقيضه.

- ولما كانت صيرورة الواقع الاجتماعي التاريخي الراهن في البلدان العربية، تتحدد بكونها حركة انتقال من الكولونيالية الى التحرر الوطني؛

- فحركة التحرر الوطني إذن، هي الحقل التاريخي للفكر العربي المعاصر.

٤ - ولكن، كيف يتجاهل الفكر حقله ويظل مع ذلك في حدود حقله؟ ذلك، عند مهدي عامل، لأن الفكر ليس واحداً بل هو وحدة صراع تناقضي بين فكر يفكر في تغيير الكائن - فيكون من منطق، أي من منطق ذلك الفكر، التأكيد على صيرورة الكائن الى نقيضه، أي التأكيد على عقل الصيرورة الواقعية تلك والتحدد بها أي بضرورتها؛ وبين فكر يفكر في تأييد الكائن، فيكون من منطق، بالتالي، أن يتجاهل تلك الصيرورة. فيكون التجاهل إذن، موقفاً من الصيرورة تلك. وهكذا، فإذا كانت حركة التحرر الوطني هي صيرورة واقعنا المعاصر، فستكون حقلاً للفكر العربي المعاصر سواء أكدها أم تجاهلها. فليس التجاهل هنا سوى شكل ايديولوجي من أشكال التفكير في تلك الحركة. «فتحرك الفكر - كما يقول مهدي عامل - قائم بالضرورة في حقل ايديولوجي يتحدد في بنيته، بالبنية الاجتماعية التي هو فيها، وبالتالي بحركة الصراعات الطبقة التي تحدد بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذه البنية الاجتماعية»^(٤).

فماذا عن المفكر الفرد؟ هل هو محكوم أيضاً بالحقل التاريخي للفكر؟ أليس له حرية الانفكاك من حلبة الصراع، فلا يكون في فكره مرتبطاً بطبقة اجتماعية ضد أخرى؟ يقول مهدي عامل: كلا. «ليس للفكر حرية ذاتية في التحرك والتطور، كما أن نشاطه في انتاج المعرفة ليس من فعل الفرد كإرادة ذاتية مطلقة»^(٥). وذلك لأن علاقة الفكر بالواقع ليست «علاقة بين وعي فردي وواقع موضوعي. ولا يمكن إطلاقاً حصرها في هذه العلاقة النفسية. إنها في أساسها علاقة موضوعية بين بنية فكر وبنية واقع، كما أن التفاعل فيها بين بنيتين، لا فرد وبنية»^(٦).

فالفرد، عند مهدي عامل، لا يفكر في موضوع فكره بصورة مباشرة؛ لأن هذا القول يقوم على افتراض مستحيل هو افتراض وجود وعي فردي «صاف» متحرر من كل مؤثر خارجي، كأنه وعي الله؛ بل فكر الفرد، عنده، محدّد، بالضرورة، بما هو خارجه، لذلك فهو، أي الفرد، لا يستطيع أن يفكر موضوعه إلا بصورة «غير مباشرة تمر بالضرورة ببنية فكرية لها وجودها الموضوعي يحملها المفكر الفرد وبها يفكر (...). إن الفرد وإن كان «مفكراً» لا يفكر بفكره الفردي بل بالبنية الفكرية التي هو سناد لها»^(٧).

ولا يتعارض هذا الحكم، عند مهدي عامل، مع واقع وجود الفكر كأفكار فردية متناثرة. فليس ذلك الواقع سوى «شكل تاريخي محدد لوجود البنية الفكرية»^(٨). إذ البنية الفكرية

(٤) عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص ١٥٥.

(٥) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ١: في التناقض،

ص ١٦.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

هي «التربة الواحدة التي تنبت عليها أفكار متعددة قد يبلغ الاختلاف بينها حد التناقض، إلا أن جذورها تمتد في تربة واحدة هي التي تحدد لها طبيعة نشأتها ومجال تطورها. ووجود التناقض بين هذه الأفكار لا ينفي وجودها في تربة فكرية واحدة، بل قد يكون دليلاً عليه، إذ لا تناقض إلا بين أطراف تضمها وحدة بنية»^(٩). وأساس ذلك «أن البنية الفكرية هي الإطار الذي يتحدد فيه الوعي الأيديولوجي الخاص بطبقة اجتماعية معينة، أو ما نسميه بايديولوجية هذه الطبقة الاجتماعية»^(١٠).

فالفرد، إذن لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال أيديولوجيا طبقة اجتماعية معينة؛ ليس لأنه، بالضرورة، ابن لهذه الطبقة المعينة أو نصير لها، بل لأنه لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال بنية فكرية هي، بالضرورة، أيديولوجية، أي بنية فكر طبقة ما، إذ ليس للبنية الفكرية، عند مهدي عامل، ولا يمكن أن يكون لها، علاقة مباشرة بالواقع الاجتماعي التاريخي، «بل هي تكتسب طابعها الاجتماعي التاريخي، من وضعها الصراع داخل البنية الأيديولوجية الخاصة بالبنية الاجتماعية»^(١١). الفرد إذن، لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال بنية فكرية لا يمكن إلا أن تكون أيديولوجية.

هـ - لذا، كان غياب حركة التحرر الوطني عن الفكر العربي المعاصر، عند مهدي عامل، هو الشكل الذي تحضر فيه تلك الحركة في ذلك الفكر، أي كان تحديداً لموقف الثاني من الأولى؛ وهو، هنا، موقف التجاهل.

ولا يعني تجاهل الفكر العربي المعاصر لحقله التاريخي، عند مهدي عامل، اتهاماً للمفكرين العرب، أي لا يعني أن هؤلاء، عنده، يتجاهلون انتقاد الإمبريالية، أو أنهم يتجاهلون الانشغال بواقعهم، بل يعني، عنده، أن هؤلاء، على العموم، يفكرون واقعهم من خلال بنية أيديولوجيا الخصم بالذات. وتتحدد هذه البنية، حسب مهدي عامل، بمفهوم التخلف؛ وهو المفهوم الذي يدور عليه الفكر العربي المعاصر.

ومفهوم «التخلف»، عند مهدي عامل، مفهوم أيديولوجي إمبريالي، يهدف، أساساً، إلى إخفاء السيطرة الإمبريالية، التي بها يكون «التخلف»، وبها يتجدد. أن الأيديولوجيا الإمبريالية تصور العالم الكولونيالي - والوطن العربي منه - باعتباره «عالمًا ثالثاً»، لا يتحدد بكونه - مثلما هو حال العالمين، الرأسمالي والاشتراكي - نمط الانتاج المسيطر فيه، بل بكونه «متخلفاً» - فهو، بالتالي، نامٍ - ولأن مفهوم التخلف، كما هو معروف، لا يتضمن الإشارة إلى نمط الانتاج، بل إلى قوى الانتاج (وسائل الانتاج، التقنية، الخبرة...)، كان هذا المفهوم ذا فعالية أيديولوجية عالية في إخفاء نمط الانتاج المسيطر في البلدان الكولونيالية، باعتباره القاعدة المادية لسيطرة الإمبريالية على تلك البلدان، قبل «استقلالها»، وبعده.

وليس مفهوم «التخلف» أيديولوجياً، بمعنى أنه فارغ، كلياً، من تصوير الواقع الفعلي،

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨ و ١٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١١) المصدر نفسه.

فتخلف القوى المنتجة في البلدان الكولونيالية، واقع قائم. ولكنه مفهوم ايديولوجي لأنه يجعل من سمة معينة للبلدان الكولونيالية، يتسببها، باستمرار، واقع السيطرة الامبريالية عليها، سمة عامة لهذه البلدان، تتحدد به، فيغيب ما هو من «التخلف» أساسه، أي السيطرة الامبريالية.

ويلاحظ مهدي عامل، أن الفكر العربي المعاصر، في تياراته المسيطرة، يدور حول مفهوم «التخلف»، وبالتالي فهو يفكر واقعه في إطار حدده الخصم، فحسم المناقشة سلفاً. فالمذاهب الفكرية العربية، عند مهدي عامل، تتصارع، فيما بينها، صراعاً عنيفاً، ولكنه يقوم على تربة واحدة، هي معادلة «التخلف - التقدم». فلما كان الفصل بين «التخلف» و«التقدم» لا يكون إلا بمقياس هو النموذج المثالي للتقدم، إذ لا معنى للقول «بالتخلف» - إلا إذا كان تخلفاً عما هو في «التقدم» النموذج - اتفقت المذاهب العربية، حسب مهدي عامل على ما يلي:

أ - ان بلادنا «متخلفة» في قواها الانتاجية؛

ب - وعليها أن «تتقدم» لتتأهل مع نموذج التقدم في هذا المجال (وهو، طبعاً، الغرب الرأسمالي) ولكنها، أي المذاهب تلك، اختلفت إزاء فكر ذلك «التقدم»، فانقسمت الى:

- مذاهب تقدمية تقول «بتخلف» «العقل» العربي. فلا بد له إذن، من أن يتقدم ليتأهل مع «العقل» الغربي؛

- مذاهب سلفية - قومية ترى أن عقل الغرب فاسد، وأن التفوق في الروح، هو «لنا» لا للغرب الرأسمالي. فلا بد لنا، إذن، من العودة إلى «أصالتنا» إذا ما أردنا أن نتقدم.

- مذاهب توفيقية، تحاول التوفيق بين المذهبين.

ولا نريد أن ندخل، هنا، في مناقشة تفصيلية مع هذه المذاهب^(١٢)، أو حولها، فالذي يهمنا، هنا، هو الإشارة فحسب الى طابع المناقشة الفكرية العربية، من حيث هي تجري في سياق حدده، أصلاً، فكر الخصم - الامبريالية. لذا، توجب عند مهدي عامل، نقض هذه المناقشة، بإنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني.

(١٢) في مقدمة كتابه: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، يعالج مهدي عامل التيارات الأساسية في الفكر العربي المعاصر، مظهراً تماسك هذا الفكر حول محور «التخلف - التقدم». ويناقش الكتاب، بخاصة، زكي نجيب محمود، شاکر مصطفى، أدونيس، فؤاد زكريا، وأنور عبد الملك.

ثانياً: في الشروط المنهجية لإنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني

إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، عند مهدي عامل، له شروط منهجية ضرورية. وهي، عنده، ثلاثة شروط هي:

- الانطلاق من إمكانية المعرفة العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي؛

- الانطلاق من الماركسية؛

- ومن نقدها.

وتترابط هذه الشروط، عند مهدي عامل، منطقياً. فالانطلاق من إمكانية العلم في حقل التاريخ الاجتماعي، يقود، بالضرورة إلى الانطلاق من الماركسية. فالماركسية هي النظرية العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي. بيد أن الانطلاق من الماركسية، يقود، بالضرورة، إلى نقدها. فلأن الماركسية نظرية علمية، فهي تتطلب من الماركسي، بالضرورة، اختبارها.

١ - «لقد كان ابن خلدون أول من فهم أن التاريخ يخضع لقوانين موضوعية تتحكم بصيرورته، وأن علم التاريخ يجد أساسه وإمكان تكمونه في وجود هذه القوانين الموضوعية. ففهمت الدرس ورأيت نفسي، بالضرورة، سائراً في خط الفكر الماركسي اللينيني؛ فالعقل في التاريخ هو الأساس المادي لعلم التاريخ نفسه»^(١٣).

العلم في أساسه، تفسير، لا الظاهرة بالظاهرة، ولا الظاهرة بالفكر - أي لا النتيجة بسببها الميكانيكي - التجريبي، مادياً كان أم روحياً - بل تفسير السبب والنتيجة معاً، أو بصورة أدق، العلاقة السببية هذه نفسها، بالقوانين الموضوعية؛ أي بتلك العلاقات التي تربط الظواهر، في حقل ما، ربطاً ضرورياً وشاملاً.

والجهاز الذي يمكننا من هذا التفسير هو النظرية العلمية. إذ إن لكل حقل علمي قوانينه الموضوعية التي تؤلف، في ترابطها المنطقي، المنطق الموضوعي للحقل المعني؛ أي السياق الضروري والشامل لحركة الظواهر في ذلك الحقل - هو ضروري فلا تخرج ظاهرة عن سياقه؛ وهو شامل، فلا تخرج جميع الظواهر عن ضرورته - ونحن لا نستطيع أن نقبض على هذا السياق - نحدده، وبالتالي نفهم حركة الظواهر داخله - إلا بتجريبه في نظرية عامة في ذلك الحقل. ولا تكتسب هذه النظرية علميتها إلا إذا كان منطقها انعكاساً للمنطق الموضوعي في الحقل المعني. وبين النظرية وعلميتها جدل، هو الجدل بين الفكر القياسي والتجربة. فما دام إنتاج النظرية العلمية في حقل ما، يعني اكتشاف المنطق الموضوعي - الذي

(١٣) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ١: في التناقض، ص ٦.

يحكم، بمنطقه، جميع الظواهر في ذلك الحقل - وتجريد ذلك المنطق في بناء نظري محكم، يفسر الظواهر السابقة، ويتنبأ بالظواهر الجديدة في الحقل المعني. وما دام العلم هو تفسير العلاقات السببية بالعلاقات الضرورية؛ كان العلم مشروطاً بالنظرية.

فبالنظرية، وحدها، نستطيع أن نتحرر من فوضى الأحداث، ومن هيمنة الظاهر منها على وعينا؛ وبالتالي عقلنة تلك الأحداث. فالنظرية تواجه سيل الأحداث، بالقبض على السياق الضروري الذي تحدث فيه. فهي إذن، تعقلن الواقع التجريبي، أي تصوغ العقل منه. فالعقل إذن من التجربة معطى نكتشفه ونعقله. ولذا، كان العلم بالنظرية لا بالتجربة. فالتجربة نفسها لا تغدو علماً إلا إذا احتلت موقعاً ضرورياً في ذلك العقل، الذي هو النظرية العلمية.

ولكن إذا كان شرط علمية التجربة هو تفسيرها بالمنطق الموضوعي للحقل التي هي فيه تجربة، أي - كما قلنا - عقلها بالنظرية العلمية؛ فإن شرط علمية النظرية أن تكون قابلة للاختبار التجريبي بالممارسة؛ فالواقع التجريبي إذن، يعقلن النظرية؛ أي أنه يعدلها على النحو الذي تكون فيه انعكاساً، أكثر فعالية ودقة، للقوانين الموضوعية في حركتها.

غير أن تدقيق النظرية العلمية لا يعني نقضها، بل يعني تطويرها. فطالما كانت حركة الظواهر التجريبية تحدث وفقاً للسياق العام للنظرية، كانت النظرية علمية، أي كانت هي، بالفعل، عقل حركة الظواهر تلك؛ حتى لو تناقضت ظاهرة تجريبية ما مع التنبؤات التجريبية للنظرية العلمية. والآن، فما دامت النظرية علمية، بالمعنى الذي حددناه توأ، كانت الهيمنة، في العلاقة الجدلية بين النظري والتجريبي، هي للنظري، بحيث يجدر بنا أن نعيد، للتأكيد، القول بأنه على التجربة لكي تغدو مفهومة، أن تجد لها مكاناً في النظرية. فالنظرية هي عقل السياق الموضوعي للتجربة. وبالمقابل، فإنه على النظرية أن تتحدد، أكثر فأكثر، بحيث تستجيب لضرورة فهم الواقع التجريبي المتجدد، التي هي، نفسها، ضرورة للنظرية العلمية، من حيث هي عقل للواقع.

تحدثنا حتى الآن، بإيجاز، عن ملامح الشروط المنهجية لإنتاج النظرية العلمية، بشكل عام. والسؤال الآن هو هل نستطيع إنتاج نظرية علمية في حركة التحرر الوطني، وفق النموذج القياسي، الذي حددناه سابقاً، للنظرية العلمية؟ وبكلمة، هل نستطيع - وفقاً للنموذج ذاك - إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؟ هذا هو السؤال الذي يبدأ مهدي عامل بالإجابة عنه في مستهل بحثه. فهو يقرر، من البداية، أن بحثه ذاك «... لم يكن سرداً حداثياً للتاريخ أو تدويناً لظاهرة تجريبية مرئية، بل بحثاً عن المنطق الموضوعي الذي سمح للتاريخ أن يكون ما كان في تنابع أحداثه - ويتابع قائلاً - ولقد وجدت ضرورة في أن انطلق من افتراض وجود هذا المنطق الموضوعي في الواقع، وإلا ما كان بوسعي ما حاولت، ولما كانت هذه الدراسة بحثاً علمياً، أو قل بحثاً يدعي العلمية»^(١٤).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥.

وهذا الافتراض، افتراض وجود المنطق الموضوعي في التاريخ الاجتماعي هو الأساس لإمكان انتاج النظرية العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي. فوجود ذلك المنطق الموضوعي، تصبح مقارنته بالنظرية، وفقاً لمحدداتها العلمية، ممكنة.

وربما كان ضرورياً أن نقف هنا لتبديد ما قد يكون التباساً بين المنطق الموضوعي في التاريخ، كما يفهمه مهدي عامل، و«العقل في التاريخ»، كما هو عند هيغل. فالعقل في التاريخ، عند مهدي عامل، ليس هيغلياً، بل هو عقل مادي، يحدد الفكر، ولا يتحدد بالفكر. فهو من الواقع الاجتماعي التاريخي معطى نعقله، فيكون عقلنا له انعكاساً للعقل في الواقع. ولو كان العقل في التاريخ، هيغلياً، أي مثالياً، لما أمكننا إنتاج 'أدفة' العلمية في التاريخ في نظرية علمية، شرط علميتها أن تكون نسبية، بينما شرط العقل ذات، أن يكون مطلقاً. فالمعرفة لا تكون علمية إلا اذا كانت علماً بما هو نسبي، أي معين، وبالتالي مادي أو مشروط بالمادي. والعقل المطلق، عند هيغل، كالله، ليس مشروطاً بما هو خارج ذاته. بل هو شرط ذاته، معين بذاته ولذاته، منزّه عن النسبة. بينما العلم يتحدد بما هو نسبي. لذا، كانت معرفة المطلق إلهاماً؛ وكانت معرفة النسبي تنظيراً يستلزم استكشاف ما هو، في النسبي، منطق موضوعي؛ فيكون هذا المنطق نفسه، في وجوده الواقعي والنظري، نسبياً.

من هنا، قرّر مهدي عامل، علمية الفكر الخلدوني^(١٥) رافضاً في الوقت نفسه النظرية الخلدونية. فالفكر الخلدوني علمي، أولاً، لأنه قطع من التاريخ التجريبي السابق له. فبينما كان ذلك التاريخ، في تجريبيته، لا يرى من تتابع الأحداث إلا ظاهرها، فيفسر الحدث بالحدث؛ قرر ابن خلدون أن للتاريخ منطقاً، هو الذي يحكم، بالضرورة، حركة الأحداث التاريخية في تتابعها. وثانياً، لأن ابن خلدون، لم يذهب مذهب التاريخ المثالي السابق له، فيبحث في تاريخ «الخليقة» كله، بل قرر أن يستكشف منطق التاريخ في واقع اجتماعي تاريخي معين هو واقع المغرب الذي عاصره؛ فلما اكتشف المنطق ذاك، صاغه في نظرية عامة في ضوءها ينقد الأخبار، ويفسر الأحداث، ويتنبأ بما سيأتي منها.

الفكر الخلدوني، إذن علمي، عند مهدي عامل، في تحده فكر نظرياً في النسبي؛ وهذا هو شرط علمية كل فكر. ولكن، على الرغم من، بل بسبب «علمية الفكر الخلدوني»، فإن مهدي عامل يرفض الانطلاق من النظرية الخلدونية لأنها علم في تاريخ انتهى من التاريخ، لما وحدت الرأسمالية العالم، فصار منطقها - الرأسمالية - هو منطق التاريخ العالمي، وصارت النظرية العلمية في التاريخ، هي النظرية التي تستكشف المنطق ذاك، وتحده في سياقها النظري. فصار دور ابن خلدون أن يقودنا الى ماركس.

٢- «لقد أحدث ماركس، بقطعه مع الفكر الهيغلي بوجه خاص، والفكر الميتافيزيقي بوجه عام، ثورة نظرية

(١٥) خصص مهدي عامل كتيباً ممتازاً للبحث «في علمية الفكر الخلدوني» بالإسم نفسه. انظر: عامل، في علمية الفكر الخلدوني.

قفزت بالفكر الى التربة العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي، فصار لازماً أن يكون الفكر ماركسياً حتى يصير علمياً»^(١٦).

الماركسية، عند مهدي عامل، هي العلم في حقل التاريخ الاجتماعي، لسبيين، أولها، منهجي. فالماركسية نظرية علمية، في حقل التاريخ الاجتماعي، انبنت وفقاً للنموذج القياسي الذي تنبني عليه كل نظرية علمية. وثانيها، تاريخي. فالماركسية هي النظرية العلمية في التاريخ الاجتماعي المعاصر، باعتباره تاريخ الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية.

أ - الماركسية نظرية علمية في حقل التاريخ الاجتماعي، لأنها:

(١) بتأكيدا على أولوية الواقع الاجتماعي على الوعي الاجتماعي، قطع مع كل مثالية.

(٢) بتأكيدا على تفسير التاريخ بمنطقه الموضوعي لا بظاهرة التجريبي - أي بتأكيدا على أولوية النظري على التجريبي - قطع مع كل تجريبية.

(٣) بتأكيدا على التفاعل والترابط بين النظري والتجريبي في الممارسة - أي برفضها للتمذهب - قطع مع كل ميتافيزيقية.

وبكلمة، فإن الماركسية، بتحددتها بشروط العلم، هي نظرية علمية بشكل عام. فماركس لم يقيم بتأويل العالم في مذهب مطلق، بل قام:

- بدرس واقع اجتماعي تاريخي معين هو الرأسمالية، في نموذج معين منه (انكلترا)؛

- سعياً وراء اكتشاف المنطق الموضوعي للرأسمالية.

- وحينما قارب ذاك المنطق صاغه في بناء نظري محكم، وقابل للاختبار بالممارسة في آن.

ب - فإذا كانت الماركسية هي نظرية علمية في التاريخ الاجتماعي، كان على الفكر الذي يسعى الى تنظيم حركة التحرر الوطني علمياً، أن ينطلق، من منهج هذه النظرية.

ولكن، هل يعني هذا أن الفكر ذاك ملزم بالانطلاق مما استخلصته الماركسية، بمنهجها. والإجابة، عند مهدي عامل، هي بالإيجاب. ذلك أن الماركسية هي، أيضاً، النظرية العلمية في التاريخ الاجتماعي المعاصر. فإذا كان هذا التاريخ هو، بالذات، تاريخ الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية؛ فالماركسية، إذن، باعتبارها نظرية الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، تبقى هي النظرية العلمية في التاريخ، حتى ينتهي التاريخ من مرحلة الانتقال هذه. فإذا اعترض معترض بالقول إن هذا الكلام على الماركسية صحيح بالنسبة للغرب الرأسمالي، وليس صحيحاً بالنسبة «للبلدان المتخلفة» التي هي «في طور الانتقال الى الرأسمالية»، كانت الإجابة، عند مهدي عامل، كالتالي:

(١٦) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ١: في

التناقض، ص ٩.

«لقد تكوّن الفكر الماركسي في عملية من نقد الاقتصاد السياسي كانت تتم في إطار حركة تاريخية من نقد المجتمع الرأسمالي هي حركة صراع طبقي تقودها الطبقة العاملة الثورية، فكان هذا الفكر النظرية العلمية لهذه الحركة الثورية، وكان في تميزه نفسه كونياً: أولاً، بسبب من كونية غلط الإنتاج الرأسمالي. بمعنى أن منطق التراكم الرأسمالي كان يقود بالضرورة الى توحيد العالم، فاكتملت حركة نقض الرأسمالية بهذا طابعاً كونياً هو الأساس المادي لكونية النظرية الماركسية. ثانياً، بسبب من كونية قانون الصراع الطبقي. بمعنى أن هذا الصراع هو القوة المحركة للتاريخ في شتى مراحله. فكانت الماركسية الأداة العلمية الوحيدة التي تقدر على فهم مراحل التاريخ هذه، وبالتالي على فهم المجتمعات السابقة على الرأسمالية»^(١٧).

إن التاريخ العالمي المعاصر، عند مهدي عامل، كل لا يتجزأ. فالرأسمالية الغربية وحدت العالم وتاريخه «... بتوحيدها للسوق الخارجية كسوق لمنتجاتها الصناعية. (...)» [وهي] بربطها صيرورة البلدان المستعمرة بحركة تطورها التاريخي، ربطت، في الوقت ذاته، صيرورتها بحركة التطور التاريخي لهذه البلدان. فهي قد قيدت تاريخها بتاريخ مستعمراتها حيث هي قيدت تاريخ هذه بتاريخها. هذا الترابط الداخلي البنوي بين الصيرورتين جعل من تاريخ الإنسانية حركة لكل متماسك يصعب فيها العزل والفصل. فإن حدث هذا الفصل، فعن ضرورة منهجية أكثر منها واقعية، يفرضه تحديد صيرورة بلد معين داخل هذه الصيرورة الكلية. فوجود الكل شرط رئيسي لحدوث هذا الفصل الذي ليس ممكناً إلا داخل الكل»^(١٨).

لذا، كان مستحيلاً، عند مهدي عامل، انتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، خارج النظرية العلمية في التاريخ العالمي المعاصر، أي خارج الماركسية.

٣ - «الموت في التماثل، والاختلاف حياة الزمان. وكونية التاريخ المعاصر من صراع الأضداد تولدت، فكانت، على نقيض ما تظهر من وحدة مذوبة، تميزاً وتمايزاً»^(١٩).

الماركسية، عند مهدي عامل، كما رأينا سابقاً، نظرية علمية. ولأنها كذلك، هي تخضع للحوار المستمر بين النظري والتجريبي؛ ولما كان الواقع التجريبي متجديداً، ومعقداً في تجديده؛ كان على الماركسية أن تنبني باستمرار، أي كان عليها أن تتحدد، باستمرار، في تحديدها للمنطق الموضوعي في الواقع التجريبي المتجدد الذي تقارب... وهذا يعني، أن على الماركسي، رغم، بل بسبب، التزامه بالماركسية، أن يخضع الماركسية باستمرار، لنقد الواقع التجريبي. ولأن الماركسية نظرية علمية، فهي لا تبطل بنقدها باسم الواقع التجريبي، طالما كانت حركة هذا الواقع تجري في سياقها المنطقي العام؛ بل هي، على العكس، تتأكد بهذا النقد من حيث انه تحديد في التحديد العام لسياقها النظري، أو قل من حيث انه تحديد في تحديدها للمنطق الموضوعي الذي تنظره. فالنظرية العلمية، في خضوعها لشرط الحوار بين النظري والتجريبي، تقبل التحديد اللامتناهي لسياقها النظري.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ و ٢٥١.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢: في غلط الانتاج الكولونيالي، ص ٢٠٩.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١: في التناقض، ص ٢٤٥.

ثالثاً : نقد المذهبية

إن تبني الماركسية، لا يعني، عند مهدي عامل، الالتزام بالعلمية، إلا إذا كان ذلك التبنى التزاماً بها، من حيث هي نظرية علمية لا مذهب جامد - وكل مذهب جامد - ولذا، كان طبيعياً، عند مهدي عامل، أن يفشل الماركسيون العقائديون في إنتاج نظرية علمية - أي ماركسية - في حركة التحرر الوطني. فبالانطلاق من الماركسية كعقيدة نهائية، يتم هدمها كنظرية علمية مشروطة بحوار النظري والتجريبي، بحيث لا يعود للماركسي العقائدي من خيار إلا الخيار الذي يتجهجه، بالضرورة، كل عقائدي؛ إلا وهو «تطبيق» العقيدة على الواقع التجريبي، تطبيقاً، يشترطون له، أحياناً، أن يكون خلافاً، وما كان له حسب مهدي عامل، أن يكون خلافاً؛ بل هو، عنده، بالضرورة، فاشل «لأن تطبيق الفكر المتكون على الواقع الجديد لا يمكن أن يؤدي في نهاية الأمر، إلى معالجة هذا الواقع نظرياً، أي إلى معرفته، بل إلى إدخاله بالعنف في قوالب الفكر المتكون المحددة فإما أن تكون نتيجة عملية التطبيق صهراً للواقع التاريخي الجديد في قوالب الفكر المتكون ومماثلاً معه، وبذلك تكون قد انعدمت صيغة الجدة الرئيسة في هذا الواقع، ونكون قد أنتجنا جهلاً له لا معرفة، وإما أن تنفكك بنية الفكر المتكون تحت تأثير رفض الواقع الجديد لها، فتكون نتيجة عمليتنا أن أثبتنا عكس ما نريد إثباته»^(٢٠).

وهكذا، ففي الحالتين فشل مرده، عند مهدي عامل، أن نظرية التطبيق، أصلاً، تقوم، منهجياً، على أساس مثالي - تجريبي، «فهي مثالية لأنها تفترض تماثل الفكر والواقع، وتجريبية لأنها تفترض تماثل الواقع على اختلاف حدوده الزمانية والمكانية وتفاوتها»^(٢١) وبصفتها هاتين، المثالية والتجريبية، يتناقض القول «بنظرية التطبيق» مع الماركسية، تناقضاً منهجياً. فالماركسية نظرية علمية. والنظرية العلمية، كما أوضحنا، هي علمية لأنها، بالذات، ليست صالحة لكل زمان ومكان، بل هي، في الزمان والمكان، تبدأ منهما، أي من الواقع التجريبي في حركته، تستكشف منه المنطق الموضوعي لحركته هذه. هذا هو منطلق الماركسية. ولذا، كان نقد الماركسية انطلاقاً من الواقع التجريبي، لا تطبيقها على الواقع ذاك، هو نفسه المنهج الماركسي. ومن هذا المنهج، كما هو محدد هنا، ينطلق مهدي عامل.

يقول مهدي عامل: «قلنا إن الجديد في منهجنا، على قدمه، هو في منطلقه، أي الواقع لا الفكر المتكون. والأمر هو أن منطلقنا هذا هو منطلق ماركس بالذات»^(٢٢) ويتابع قائلاً: «إن فكر ماركس تكون في أساسه انطلاقاً من نظر ناقد في نظام الانتاج الرأسمالي. فهو، قبل كل شيء، فكر غربي، أي فكر تفهم، في حركة بنائه وتكامله، واقعاً تاريخياً معيناً هو الواقع الرأسمالي الغربي»^(٢٣).

ورغم، بل قل بسبب، هذا التحديد للفكر الماركسي، فلا تنتفي عنه، عند مهدي

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢: في غط الانتاج الكولونيالي، ص ١٩٧ و ١٩٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

عامل، صفة الكونية - إذ «وجود الكونية دائماً مميز، والتميز شرط أساسي لوجود الكونية»^(٢٤) - فإنه، أي ذلك التحديد للفكر الماركسي باعتباره نظراً في الرأسمالية الغربية، يحدد للفكر الماركسي في العالم الكولونيالي، والوطن العربي جزء منه، حدود نشاطه باعتباره، بالضرورة، نظراً في الكولونيالية. فإذا تحدد الفكر الماركسي، عندنا - أي في العالم الكولونيالي - بالحدود العلمية التي يفرضها منهج ماركس نفسه، اتضح، بالنسبة لنا، ضرورة وحدود نقد الماركسية.

فأما ضرورة ذلك النقد، فتكمن في «أن ماركس يبحث في الكولونيالية من وجهة نظر الرأسمالية. أما نحن فلا بد لنا أن نعالج المشكلة من وجهة نظر مختلفة تماماً، أي من وجهة نظر الكولونيالية لا الرأسمالية» (..). ولا بد أن يكون بين الخطتين نقطة التقاء. إلا أن اتجاه البحث مختلف لأنه يهدف إلى واقع مختلف. فمع أن واقع الكولونيالية واحد، إلا أنه يختلف باختلاف وجوده التاريخي. فهو في البلد المستعمر غيره في البلد الرأسمالي الاستعماري. وهذا الاختلاف في واقع الكولونيالية يؤدي، بالضرورة، إلى اختلاف في النظر إليه»^(٢٥).

وأما حدود ذلك النقد للماركسية، فتكمن في أن النقد ذاك نفسه مشروط - إذا ما أراد أن يكون علمياً - بأن يتحدد بكونه تمييزاً للماركسية من حيث هي كونية؛ أي بكونه تحديداً في التحديد العام لسياقها النظري. وذلك لأن الكولونيالية نفسها ليست إلا شكلاً مميزاً من الرأسمالية، أي ليست إلا الشكل المميز الذي تحققت فيه الرأسمالية في واقع تاريخي معين. ومن هنا، كان فهم هذا الواقع المعين، علمياً، غير ممكن إلا بإيجاد موضعه في السياق العام للنظرية العلمية في الرأسمالية، ألا وهي «الماركسية». فإذا كان منطق الرأسمالية يقضي بضرورة الانتقال إلى الاشتراكية، كانت هذه الضرورة نفسها تشمل، حتماً، الكولونيالية، باعتبارها شكلاً من الرأسمالية؛ أي كانت - تلك الضرورة - تضع الكولونيالية، حتماً، في السياق العام للتاريخ المعاصر، باعتباره تاريخ الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. وبالتالي تضعها (الكولونيالية) في السياق العام للنظرية العلمية في ذلك التاريخ، أي الماركسية - اللينينية.

ولكن إذا كانت الكولونيالية مشمولة حتماً، في سياق حركة الانتقال الكونية من الرأسمالية إلى الاشتراكية، فهذا لا يعني تماثل حركة انتقالها مع حركة انتقال الرأسمالية إلى الاشتراكية؛ فيما أنها - أي الكولونيالية - رأسمالية مميزة بالكولونيالية - أي بالتبعية للإمبريالية - كانت حركة انتقالها إلى الاشتراكية مميزة بكونها حركة تحرر وطني من التبعية للإمبريالية: فانتقالها إلى الاشتراكية اذن، لا يتم، كما هو الحال في الرأسمالية، بصراع طبقي كلاسيكي، بل بصراع طبقي محدد بوصفه صراعاً وطنياً. فإذا كان ذلك صحيحاً، كان من الضروري إنتاج النظرية العلمية التي تعقل قوانين الحركة المميزة لانتقال الكولونيالية إلى الاشتراكية؛ أي كان من الضروري إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، التي هي، في تميزها، تحديد في التحديد النظري العام للماركسية اللينينية.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

وبكلمة، نستنتج مما سبق، أن الكولونيالية، عند مهدي عامل، هي رأسمالية مميزة بالكولونيالية؛ فلأنها رأسمالية، كان منطقتها يقضي بالانتقال الى الاشتراكية؛ ولأنها مميزة بالكولونيالية كانت حركة انتقالها الى الاشتراكية مميزة بكونها حركة تحرر وطني. فإذا بدأنا بالكونية، وجدنا أن الثورة الاشتراكية، في البلدان الكولونيالية، ضرورة تتميز بأن تحقيقها مرهون بممارسة الطبقة العاملة فيها لصراعتها الطبقي في الحقل الوطني؛ وإذا بدأنا بالتميز وجدنا أن تحرر البلدان الكولونيالية من التبعية للإمبريالية، يتكون، فيستحيل إلا بالثورة الاشتراكية. ولا نريد أن نسترسل فنستبق البحث؛ ولكن، لكي يكون سياق تحليلنا مفهوماً، نسأل: أين يكمن، في ما عرضناه سابقاً من فكر مهدي عامل، نقد الماركسية؟ وفي الإجابة نقول: إن هذا النقد كامن في نزع صفة المذهب النهائي عن الماركسية؛ ولذلك كان هذا النقد، يتحدد سلبياً، كالتالي:

١ - ليست الرأسمالية الغربية، هي الرأسمالية بعامة؛ فالكولونيالية هي أيضاً، رأسمالية. وكونها تتميز بالكولونيالية، فلا يعني سوى أنها شكل مميز من الرأسمالية.

٢ - ليس الصراع الطبقي الكلاسيكي، بالضرورة، الشكل الوحيد للثورة الاشتراكية؛ فالصراع الطبقي في الحقل الوطني هو، أيضاً، شكل لها. وكون هذا الشكل مميزاً بكونه شكلاً وطنياً؛ فلا يعني سوى أنه شكل مميز في إطار الحركة الكونية للانتقال الى الاشتراكية.

إذن، في نفي صفة الإطلاق عن الماركسية، يتحدد نقدها العلمي، أي الماركسي، حسب مهدي عامل. وهذا النفي لا يجعل الماركسية باطلة، بل يجعل الايمان بها باطلاً. فنفي الاطلاق عن الماركسية، عند مهدي عامل، منهج ماركسي، يتحدد فيه النفي ذاك، نفياً للتماثل بين الفكر والواقع، وبين الواقع والواقع؛ أي، بكلمة، نفياً للمثالية والتجريبية. وذلك النفي، كما قلنا، هو الأساس في المنهج الماركسي.

نقد الماركسية إذن، بهذا المعنى، يتحدد داخلها، في خضوعها، كنظرية علمية، لحوار النظري والتجربي. ولكنه، في السياق الخاص بحركة التحرر الوطني العربية، يتحدد، على العكس، بكونه نقضاً للماركسية العربية الكلاسيكية، من حيث هو نقد لتمذهبها؛ أي لعدم تملكها الماركسية كنظرية علمية. وسوف نترك هذه النقطة الآن، لنناقشها في نهاية هذا البحث. ولكن قبل أن نغادر هذه الفقرة، ينبغي أن نناقش نقطة أخيرة، كي لا يكون هنالك التباس من أي نوع، بين الاقتراح الذي كان أنور عبد الملك قد قدمه، ذات مرة، باسم «الماركسية الوطنية»، وما شاكله من الاقتراحات، وبين اقتراح مهدي عامل.

تميز كونية الماركسية اللينينية في النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، لا يعني، عند مهدي عامل، القول «بماركسية» خصوصية. فالخصوصية واقع تجريبي اذا انفصل فهمه عن سياق العام للنظرية العلمية، أصبح غير مفهوم، أي أصبح غير قابل للمعرفة العلمية.

فكما أنه لا يمكن أن تقوم نظرية علمية خاصة خارج النظرية العامة في أي حقل علمي

آخر، لا يمكن أن تقوم نظرية علمية في حركة التحرر الوطني، خارج النظرية العامة في حقل التاريخ الاجتماعي، أي الماركسية.

ومن هذا المنطلق، يناقش مهدي عامل، اقتراح أنور عبد الملك، فيقول: «إن الماركسية اللينينية هي واحدة، تتميز بهذا التميز نفسه من حركة الصراعات (الطبقية). ووحدة التناقض الايديولوجي الطبقي تجد أساسها المادي في وحدة التناقض في حركة التاريخ المعاصر من حيث هي حركة انتقال الى الاشتراكية، تتميز في كونيتها، بتميز التكونات الاجتماعية المحددة التي فيها تتحقق حركة الانتقال هذه، بأشكال متميزة من الصراع الطبقي. هذا الوجه بالذات من علاقة الكونية بتميزها الفعلي، هو الذي غاب عن أنور عبد الملك، فانغلق عنده الفكر على حدوده «القومية» - إن لم نقل الجغرافية - بشكل انقطعت فيه العلاقة التي تربط القانون الكوني، أي العلمي، بالأشكال المميزة من وجوده التاريخي، فصار كل شكل من أشكاله هذه قانوناً بذاته، فانتفى الطابع الكوني للقانون العلمي، وانتفت بالتالي، علمية هذا القانون»^(٢٦).

رابعاً: في نمط الانتاج الكولونيالي

من الواقع الكولونيالي نفسه اذن، ينطلق مهدي عامل في حوار مع الماركسية هو نقد لها، من حيث انه تحديد لها في نظرية خاصة في حركة التحرر الوطني. لذا، كانت المشكلة الرئيسة التي يعالجها مهدي عامل في الواقع الكولونيالي، هي، حسب الماركسية، تحديد نمط الانتاج المسيطر في الواقع ذاك من حيث هو نمط انتاج رأسمالي، ولكن بتحديد ذلك النمط، أي بتحديد تميزه عن نمط الانتاج الرأسمالي الغربي، تتميز الماركسية، أي يكون نقدها من حيث هي نظرية عامة في الرأسمالية.

١ - وتحديد ذلك النمط هو بالفعل مشكلة، من حيث انه لم يحدد بعد، في الفكر الماركسي العربي، علمياً - أي ماركسياً - ويكفي أن نتفحص، بدقة، الأدبيات الماركسية العربية التي تعالج الموضوع، لكي نكتشف مدى الاضطراب الذي يكتنف معالجتها له، وللمتمثيل فحسب، نورد، فيما يلي، نصاً يعالج الموضوع، قصدنا أن يكون صادراً عن مفكر ماركسي بارز، فبذلك، يكون لنا الحق، في أن نتطلب من هذا النص، ما لا نتطلب من غيره.

يقول النص في معرض الحديث عما سُمي «بالانفتاح الاقتصادي» في مصر، ما يلي: «بتغير المقومات الأساسية للاقتصاد القومي، وبسيطرة المفهوم الرأسمالي لتنمية القوى المتوجة في بلد متخلف، تأخذ علاقات الانتاج الرأسمالية بالضرورة في السيطرة الكاملة على المجتمع. والواقع أن علاقات الانتاج الرأسمالية لم تكف أبداً عن التواجد طوال مرحلة التنمية الاقتصادية السابقة على الانفتاح الاقتصادي، وحتى في تلك المرحلة التي سادها مفهوم لا - رأسمالي معين للتنمية. لكن الفرق بين الماضي والحاضر يكمن ها هنا. ففي الماضي، وبالذات في بداية الستينات، جرت المحاولة لتنمية الاقتصاد القومي طبقاً لمفهوم لا - رأسمالي. ومن ثم تهيأت الظروف لإقامة علاقات إنتاجية جديدة، وبخاصة داخل القطاع العام. لم تكن هذه العلاقات الجديدة

(٢٦) عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص ١٦٢ و ١٦٣.

علاقات رأسمالية كما لم تكن علاقات اشتراكية، وإنما كانت علاقات انتقالية. وهي علاقات انتقالية بمعنى أنها كان يمكن أن تصبح رأسمالية أو أن تصبح اشتراكية»^(٢٧).

نكتفي بهذا القدر من النص، وفيه من الاضطراب ما يلخص فكرتنا، أو قل إن فيه ما يلخص الاضطراب الذي تعالج فيه القضية، في الأدبيات الماركسية العربية المتعلقة بالموضوع. فالنص السابق يقرر أنه وجدت، في مصر، في حقبة تاريخية واحدة، هي الحقبة الناصرية، عدة أنماط إنتاجية، هي:

أ - نمط إنتاج رأسمالي «لم يكف عن الوجود».

ب - ونمط لارأسمالي.

ج - ونمط جديد انتقالي لا هو بالاشتراكي ولا هو بالرأسمالي - أي أنه اشتراكي إلى حد ما، ورأسمالي إلى حد ما - فهو مفتوح الإمكانية للمضي، إما إلى الاشتراكية أو إلى الرأسمالية. وجاء السادات، فغير «المقومات الأساسية للاقتصاد القومي»، واختار «المفهوم الرأسمالي...» فأخذ نمط الانتاج الرأسمالي في السيطرة على المجتمع.

هكذا اذن يقارب فكر «ماركسي» قضية تحديد نمط الانتاج المسيطر في أحد البلدان العربية (مصر) بفوضى من التحديدات الغائمة، تزيد المشكلة تعقيداً. ولعل عجز هذا الفكر، رغم «ماركسيته»، عن تحديد نمط الانتاج المسيطر ينطلق، في تحديده للواقع الاجتماعي التاريخي، ضد الماركسية، من أولوية الوعي الاجتماعي، فيحدد نمط الإنتاج المسيطر بالأيديولوجية المسيطرة لا العكس، مما يقوده بالتالي، إلى العجز عن فهم معنى أن يكون نمط إنتاج ما مسيطراً.

٢ - في كل بنية اجتماعية يسيطر نمط إنتاج واحد، تبني تلك البنية على أساسه. وهذا لا يعني، بالطبع، أنه لا يمكن أن يوجد، في بنية اجتماعية واحدة، أكثر من نمط إنتاج واحد، بل يعني أن نمطاً واحداً منها هو الذي يسيطر، فيحدد، بسيطرته، فيما يحدد، نمط أو أنماط الانتاج الأخرى غير المسيطرة. وبتعبير آخر، إن نمطي إنتاج مختلفين قد يوجدان في بنية اجتماعية واحدة، ولكنها لا يوجدان في علاقة تجاور. فنقول، بالتالي، مثلاً، إن علاقات انتاج «لا - رأسمالية» تسيطر في قطاع، وأخرى، رأسمالية، تسيطر في قطاع آخر، في بنية اجتماعية واحدة، بل يوجدان في علاقة سيطرة، يسيطر فيها نمط انتاج على آخر، فيحدده، ويخضع فيها نمط لآخر، فيتحدد به. فيكون السؤال، بالتالي، ما هو نمط الانتاج المسيطر في هذه البنية.

لقد ولدت العلاقات الرأسمالية في قلب العلاقات الاقطاعية، ولكن نمطي الانتاج، الاقطاعي والرأسمالي، لم يكونا في علاقة تجاور، بل في علاقة سيطرة، يخضع فيها نمط الإنتاج الرأسمالي لنمط الانتاج الاقطاعي، حتى كان ما كان، بالضرورة، من انفجار البنية

(٢٧) فؤاد مرسى، هذا الانفتاح الاقتصادي، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٤)، ص ٢١٥.

الإقطاعية، بالثورة البرجوازية، وبالتالي، تشكل بنية اجتماعية جديدة، يسيطر فيها غط الانتاج الرأسمالي. فإذا بقيت، في البنية الرأسمالية، أشكال من علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية، فهي تبقى، بخضوعها لنمط الانتاج الرأسمالي؛ إذ تفقد علاقات الانتاج من البنية السابقة، القدرة على تجديد نفسها في البنية الجديدة، إلا إذا كان غط الانتاج المسيطر في البنية الجديدة، يتطلب تجديدها، كضرورة من ضرورات سيطرته. إذن، فإذا بقيت علاقات إنتاج ما قبل رأسمالية في البنية الاجتماعية الرأسمالية، فلأن غط الانتاج الرأسمالي نفسه يحتاجها وعلى الخط نفسه إذا قام في البنية الرأسمالية، قطاع عام: فهو يقوم كضرورة من ضرورات نمط الانتاج الرأسمالي نفسه، أي لأن ذلك النمط يحتاجه (القطاع العام) لتجديد نفسه. فلا يعني إذن، وجود قطاع عام في بنية رأسمالية، القول إن علاقات اشتراكية أو «لا - رأسمالية» قد قامت في البنية تلك. فالاشتراكية لا تقوم الا بالثورة الاشتراكية التي تفجر البنية الرأسمالية، كلياً، وتشكل بنية جديدة على أساس نمط الإنتاج الاشتراكي، شرطه الضروريان هما، أولاً، ديكتاتورية البروليتاريا. وثانياً، الملكية العامة لوسائل الإنتاج. وهذان الشرطان متلازمان، بحيث ان ديكتاتورية البروليتاريا لا تكون كذلك اذا لم تحقق الشرط الثاني، كما أن تحقق الشرط ذاك - أي الملكية العامة لوسائل الإنتاج - لا يعني الاشتراكية، إلا إذا كانت ديكتاتورية البروليتاريا هي التي تحققه.

٣ - غط الانتاج المسيطر، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، ومنها البنيات العربية الراهنة، هو، عند مهدي عامل، نمط الانتاج الكولونيالي. وهذا النمط يتحدد، عنده، كالآتي:

- ليس نمط الإنتاج هذا نمطاً ثالثاً، يتحدد فوق، أو خارج، غطي الانتاج الرئيسين، في عصرنا هذا، أي الرأسمالي والاشتراكي، بل هو شكل تاريخي مميز من الرأسمالية، خص به التاريخ البلدان التي وقعت، نتيجة قانون تفاوت التطور، في قبضة الكولونيالية.

- «..... فالاستعمار لعب، في تطور بنياننا الاجتماعية، الدور التاريخي الذي لعبته الثورة البرجوازية في تحقيق انتقال البنية الاجتماعية، في فرنسا مثلاً، من نظام الانتاج الإقطاعي الى نظام الانتاج الرأسمالي.....»^(٢٨) فالرأسمالية إذن، قامت عندنا، ولا معنى للقول إننا في حالة خيار مفتوح بين الرأسمالية والاشتراكية. فالرأسمالية، عندنا واقع قائم.

- ولكن، لأن الاستعمار هو الذي أقام الرأسمالية في بلادنا فقد حدد بنيتها وفقاً لضرورات الرأسمالية الإمبريالية لا وفقاً لضرورات الرأسمالية بشكل عام. فالاستعمار لم يكن معنياً بـ «تمدن العالم» - وإن ادعى ذلك - بل كانت وظيفته تشكيل العالم قبل الرأسمالي على نحو يستجيب لضرورة التوسع اللا - محدود للرأسمالية الإمبريالية. ولذلك، فإن الاستعمار بني الرأسمالية، عندنا، في بنية قائمة على وظيفة واحدة هي الاستجابة لمتطلبات البنية الرأسمالية

(٢٨) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٤١.

الامبريالية. ولذلك، كانت الرأسمالية، عندنا، في بنيتها، كولونيالية، أي أنها تتحدد بوصفها رأسمالية من أجل الإمبريالية، لا من أجل البلدان التي هي فيها قائمة.

ومن هنا كانت الاستحالة في التماثل بين الرأسمالية الامبريالية والرأسمالية الكولونيالية. فالأولى قائمة لذاتها، وأما الثانية فقائمة من أجل الأولى فهي تتبعها ولا تماثلها.

٤ - مما سبق، نستنتج - أولاً - ان السمات التقدمية للرأسمالية الامبريالية ليست، ولا يمكن أن تكون للرأسمالية الكولونيالية. فالأولى، أي الرأسمالية الإمبريالية، من شأنها أن تهدم، كلياً، في حركة توسعها اللامحدود، في مجتمعاتها، جميع أنماط الانتاج قبل الرأسمالية وما يرتبط بهذه الأنماط من تنظيمات اجتماعية وايدولوجية. أما الثانية، فإن حركة توسعها المحدود، باعتبارها رأسمالية من أجل الامبريالية، تفرض عليها ضرورة إعادة انتاج الأشكال الاقتصادية والاجتماعية والايدولوجية قبل الرأسمالية، أي تفرض عليها إعادة انتاج التخلف. «فالتخلف» اذن في البلدان الكولونيالية هو صفة لازمة للرأسمالية الكولونيالية؛ يتجدد بتجدها. وهذا يعني أن التخلف هو نتاج مستمر للسيطرة الامبريالية.

ونستنتج - ثانياً - أنه من غير الممكن، إطلاقاً، أن تكون عندنا رأسمالية وطنية - وبالتالي، برجوازية وطنية - فيما دام شرط الرأسمالية، عندنا، أن تكون رأسمالية من أجل الامبريالية، كانت الرأسمالية عندنا، بالضرورة، تابعة للإمبريالية أي كولونيالية. وكانت البرجوازية المسيطرة عندنا، بالضرورة، برجوازية كولونيالية.

ونستنتج ثالثاً، أن العلاقة الكولونيالية لا يمكن كسرها - من جهتنا - الا بكسر البنية الكولونيالية. فطالما أن الرأسمالية عندنا، انبنت، ولا يمكن أن تكون في بنيتها، الا من أجل الامبريالية، فإن كسر التبعية للإمبريالية غير ممكن الا بكسر البنية التي بها تكون التبعية، أي بكسر الرأسمالية الكولونيالية. ولما كانت هذه الرأسمالية هي الشكل الوحيد الممكن عندنا للرأسمالية، كان كسرها مرهوناً، حتماً، بالثورة الاشتراكية. فإذا كان ذلك كذلك، كانت «حركة التحرر الوطني هي حركة الانتقال الى الاشتراكية».

ونستنتج، أخيراً، أنه ولما كانت الاشتراكية غير ممكنة الا بديكتاتورية البروليتاريا، كانت الطبقة العاملة، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، هي الطبقة الوحيدة المؤهلة، موضوعياً، لقيادة حركة التحرر الوطني.

٥ - وللتوّ، بعد الاستنتاج الأخير، سيواجه مهدي عامل، اعتراضاً شائعاً، وهو الاعتراض القائل إنه لا يوجد، عندنا، طبقة عاملة كالتّي في الغرب الامبريالي، فإن وجدت فضعيفة، وقليلة العدد، وبالتالي - يقول الاعتراض - فإن القول بالدور القيادي للطبقة العاملة في حركة التحرر الوطني، ليس واقعياً. وسيجيب مهدي عامل على مقدمة الاعتراض السابق بالموافقة، بل إنه، إصلاً، ينطلق من القول إنه لا يمكن أن يكون هنالك، لا الآن ولا مستقبلاً، تماثل بين الطبقة العاملة في البنية الإمبريالية والطبقة العاملة في البنية الكولونيالية، بل اختلاف. ففي البنية الامبريالية، وبسبب حركة التوسع اللامحدود للرأسمالية

فيها، تشكل المجتمع الإمبريالي في طبقتين مستقلتين، أي لكل منهما استقلالها، أي حدودها المعينة، وهما البرجوازية الامبريالية والطبقة العاملة، وبينهما فئات من البرجوازية الصغيرة، ليست إلا «نفاية تاريخية» ناجمة عن الحركة اللامحدودة من التوسع الرأسمالي، وبالتالي الحركة اللامحدودة من «البرجزة» و«البلترة»^(٣٩)، أما في البنية الكولونيالية، فإن حركة التوسع المحدود، للرأسمالية، تعوق التكون الطبقي المستقل للطبقتين الرئيسيتين، أي البرجوازية الكولونيالية والطبقة العاملة، من حيث هي - أي حركة التوسع المحدود تلك - تؤدي، حتماً، إلى حركة محدودة من «البرجزة» و«البلترة»؛ بل تقضي، على العكس، بإعادة إنتاج الأشكال قبل الرأسمالية، مما يضع البرجوازية الصغيرة في حالة ثبات بنيوي، فلا هي «تبرجز» ولا هي «تبلتر»، ولذا، فهي تكون الجزء الأساسي من المجتمع الكولونيالي^(٤٠).

إلا أن مهدي عامل، لا يوافق على أن نستنتج من واقع الاختلاف بين الطبقات الاجتماعية الكولونيالية ومثيلاتها في البنية الامبريالية، نفي الدور التاريخي للطبقة العاملة في البنية الكولونيالية، وذلك، أولاً، لأن الطبقة العاملة في الغرب الإمبريالي، ليست هي، بالضرورة، نموذج كل طبقة عاملة، بحيث لا تكون طبقة ما كذلك، أي طبقة عاملة، إلا إذا كانت تتطابق مع النموذج ذاك؛ إذ «لكل بنية اجتماعية، في هذا العصر الذي هو عصر الانتقال إلى الاشتراكية، طبقتها العاملة التي لها شكل تكونها وتطورها التاريخيين»^(٤١)، أي التي لها تميزها الخاص، فطالما أن البنيات الرأسمالية تتميز، فإن طبقاتها تتميز هي الأخرى. وثانياً لأن «مفهوم الاستقلال الطبقي مفهوم سياسي [بالمعنى الماركسي للسياسي]، ففي حقل الصراع الطبقي، في تحده بنية علاقات الانتاج، وليس في هذه البنية نفسها، تستقل الطبقة العاملة [وكل طبقة اجتماعية أخرى]، سياسياً.....»^(٤٢)، لذلك، أي لأن استقلال طبقة اجتماعية ما لا يتحدد بالاقتصادي بل بالسياسي، فإنه إذا صار، في بنية اجتماعية ما، «تكون الحزب الشيوعي، صار بالإمكان التكلم عن استقلال سياسي طبقي للطبقة العاملة»^(٤٣). وثالثاً، لأن دور الطبقة الاجتماعية لا يتحدد بحجمها العددي، بل بكونها طبقة مهيمنة أم لا. والطبقة المهيمنة هي التي تحمل، في سيطرتها، نمط إنتاج مسيطرأ خاصاً بها. وفي عصرنا هذا، هنالك طبقتان فقط لها هذه الصفة، هما البرجوازية والطبقة العاملة. أما البرجوازية الصغيرة، فليست طبقة مهيمنة، لأن سيطرتها الطبقيّة لا تحمل نمط انتاج خاصاً بها، بل إن سيطرتها أصلاً ليست ممكنة إلا في اطار سيطرة

(٢٩) صيفتان يستخدمهما مهدي عامل، بمعنى جعل فئة اجتماعية برجوازية أو بروليتارية.

(٣٠) من هنا اتخذت الحركات السياسية، عندنا، طابعاً برجوازياً صغيراً، أي طابعاً فكرياً بالأساس. فيكون المدّ، تارة، للتيار القومي، وتارة للتيار الإسلامي - وهما تياران لا طبقيان، لا بمعنى أنها لا يعبران عن طبقة، فهما يعبران عن طبقة هي البرجوازية الصغيرة، ولكن، بمعنى أنها لا يعبران عن واحد من نمطي الإنتاج الممكنين في عصرنا - الرأسمالي والاشتراكي - ومن هنا، أيضاً، يفسر مهدي عامل تلك الظاهرة التاريخية الغريبة، ألا وهي تمكّن البرجوازية الصغيرة من الاستيلاء على السلطة في غير بلد عربي.

(٣١) عامل، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ص ١٩٨.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه.

نمط الإنتاج الكولونيالي. فالأولى بالثانية تكون، وبإعادة انتاجها. كيف؟ يقول مهدي عامل: «إن صيرورة البرجوازية الصغيرة الكولونيالية طبقة مهيمنة تجد في منطق الانتاج الكولونيالي نفسه مبدءاً تفسيرها. لأن هذا المنطق، في تضمنه منطق التآبد في تجدد علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، يتضمنها بالضرورة كإمكان فيه. فممارسة السيطرة الطبقة لهذه البرجوازية الصغيرة الكولونيالية لا تسير، في حفاظها على علاقات الإنتاج هذه، في اتجاه معاكس للاتجاه الذي تسير فيه الحركة العامة لتطور الانتاج الكولونيالي بقدر ما تسير في الاتجاه (الكولونيالي) نفسه. وتوافق هذين المنطقتين، منطق سيطرتها الطبقة (البرجوازية الصغيرة) ومنطق هذا الانتاج (الكولونيالي)، بفتح في صيرورتها الطبقة أفق تحولها الى برجوازية كولونيالية متجددة»^(٣٤).

ولا تتحول البرجوازية الصغيرة كلها، بالطبع، الى برجوازية كولونيالية متجددة، بل قسم منها، وهو القسم الذي يمسك بزمام السلطة، بينما تعود البرجوازية الصغيرة، مرة أخرى، الى موقع لم تخرج منه، حسب مهدي عامل، ألا وهو موقع الخضوع للبرجوازية الكولونيالية، في صيغتها الجديدة (الساداتية مثلاً). إن قدر البرجوازية الصغيرة، ألا تتحرر، حسب مهدي عامل، الا بتحرر الطبقة المهيمنة النقيض، أي الطبقة العاملة. اذن نخلص الى القول إن الطبقة العاملة، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، تستقل، كطبقة، بحزبها السياسي، وتتأهل لدورها التاريخي في حركة التحرر الوطني، لأنها، وحدها، من بين سائر الطبقات الشعبية، طبقة مهيمنة، تحمل سيطرتها نمط إنتاج خاصاً بها هو نمط الانتاج الاشتراكي الذي بصيرورته واقعاً فحسب؛ يتحقق التحرر الوطني، من حيث ان هذا التحرر مرهون بالانتقال من الكولونيالية الى الاشتراكية.

خامساً: حركة التحرر الوطني العربية في النظرية العلمية

وصلنا، مع مهدي عامل، حتى الآن؛ إلى تحديد الملامح العامة للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. ووجدنا، معه، أن المنطق الموضوعي لحركة التحرر الوطني، كما يبدو في تلك النظرية، يقضي بضرورة سيرها في خط الثورة الاشتراكية بقيادة الطبقة العاملة.

ولكننا، إذا ما فحصنا الواقع التجريبي في البلدان العربية، وجدنا:

- أن القوى التي احتلت، وتحتل، موقع القيادة من حركة التحرر الوطني العربية، هي قوى برجوازية.

- وأن الطبقة العاملة عجزت، ولا تزال عاجزة، عن تسنم موقع القيادة ذاك. فهل يعني هذا أن الواقع التجريبي العربي يشكل دحضاً للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؟ الاجابة، عند مهدي عامل، هي بالنفي.

١ - إن وجود البرجوازية في موقع ليس هو موقعها المنطقي في سياق النظرية العلمية ليس

(٣٤) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ١٨٦.

دليلاً على انتفاء صحة هذه النظرية، بل هو، عند مهدي عامل، تأكيد لها. فهذا الوجود اللامنطقي للبرجوازية في موقع القيادة من حركة التحرر الوطني العربية هو الأساس في أن تاريخ هذه الحركة هو تاريخ فشلها بالذات. فما كان لحركة التحرر الوطني العربية أن تحقق أهدافها وهي تسير ضد منطقها الموضوعي. ولقد تعاقبت حتى الآن، على قيادة حركة التحرر الوطني العربية قوتان برجوازيتان هما البرجوازية الكولونيالية نفسها، والبرجوازية الصغيرة؛ فكان ما كان، من فشل تلك الحركة في الوصول الى أهدافها. ولم يكن الفشل ذاك عارضاً، بل كان ضرورياً لأنه ليس من منطق التحرر الوطني أن يتم إلا بالاشتراكية.

أ - البرجوازية الكولونيالية

لم يكن للبرجوازية الكولونيالية، حسب مهدي عامل، أن تقود حركة التحرر الوطني العربية الى النجاح. ففي ذلك استحالة أساسها أن الوجود الفعلي للسيطرة الإمبريالية لا يكمن في وجودها الكولونيالي المباشر - عسكرياً كان أم إدارياً أم تعاهدياً - حتى يكون التحرر الوطني محصوراً في انتفاء هذا الوجود المباشر، بل هو يكمن في وجود علاقات الانتاج الكولونيالية نفسها. فهذه العلاقات هي الأساس المادي للسيطرة الامبريالية في البلدان التابعة: «إذا كان التطور الامبريالي للرأسمالية بإخضاعه هذه البلدان لسيطرته، وقد ولد فيها علاقات الإنتاج الكولونيالية وحدد بنيتها التبعية، فإن تحدد هذه العلاقات من الانتاج أي عملية إعادة إنتاجها المستمرة، يولد بدوره السيطرة الإمبريالية بتوليده قاعدتها المادية. فاستمرار السيطرة الامبريالية اذن يكون بتجديد قاعدتها هذه»^(٣٥).

من هنا لم يكن حصول البرجوازية العربية على الاستقلال، أي تشكل الاقطار العربية المستقلة تحت قيادة البرجوازية الكولونيالية، يعني التحرر من سيطرة الامبريالية. ومن هنا، أعاد العهد الاستقلالي إنتاج ما كان يبدو «الاستقلال» منطلق التخلّص منه، أي «التخلف».

ب - البرجوازية الصغيرة

وما كان مستحيلاً بالنسبة للبرجوازية الكولونيالية، كان مستحيلاً، أيضاً، بالنسبة للبرجوازية الصغيرة التي استطاعت - نتيجة ظروف معينة - أن تقفز الى السلطة في بعض البلدان العربية. وكانت تلك الاستحالة ضرورة، رغم جميع «الاجراءات التقدمية» التي أنجزتها تلك البرجوازية. ذلك لأن «التحرر الوطني لا يخضع لمنطق الإرادة الطبقية، وإن كانت إرادة التحرير هذه موجودة بالفعل عند الطبقة المسيطرة التي تحاول أن تقوم به من موقع سيطرتها الطبقية التي تحافظ فيه على علاقات الانتاج الكولونيالية، لأن سيطرتها الطبقية قائمة على أساس وجود هذه العلاقات بالذات وإنما (التحرر الوطني) يخضع لمنطق العملية الموضوعية لتحويل علاقات الانتاج، إذ ان القاعدة المادية لبقاء السيطرة الامبريالية هي في بقاء هذه العلاقات وتجدها الدائم»^(٣٦). وعليه يتساءل مهدي عامل قائلاً: «... كيف يمكن

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٨.

لطبقة أن تقود عملية التحرر الوطني وتنجح في تحقيقها - حتى اذا كانت تجهز بالعداء للإمبريالية وتمارس منه شكلاً معيناً - اذا كانت سيطرتها الطبقيّة قائمة على أساس وجود هذه القاعدة المادية للسيطرة الإمبريالية نفسها»^(٣٧).

الآن، اذن، نستطيع أن نفهم تلك الدورة الكاملة التي دارتها الأنظمة التقدمية العربية من العداء للإمبريالية الى تجديد التبعية لها. يقول مهدي عامل: «إن عملية تجديد علاقات الانتاج الكولونيالية هي التي تحدد بالضرورة عملية تحول الطبقة المتوسطة المسيطرة الى برجوازية كولونيالية متجددة، عبر عملية من التفارق الطبقي تنفصل فيها، من تلك الطبقة، الفئة التي امتلكت السلطة، عن بقية الفئات الدنيا، وتتحول بفعل امتلاكها سلطة الدولة بالذات، الى الفئة المهيمنة من البرجوازية الكولونيالية المتجددة. فالجديد اذن في هذه البرجوازية، بالنسبة الى البرجوازية الكولونيالية التقليدية هو أن المهيمنة الطبقيّة فيها تعود الى هذه الفئة بالذات التي خرجت من أوساط «الطبقة المتوسطة» أو على الأصح البرجوازية الصغيرة»^(٣٨).

كأنه القدر. بل هو، عند مهدي عامل، قدر حركة التحرر الوطني العربية، أن تظل أسيرة تجديد فشلها، طالما ظل موقع القيادة منها أسير القوى البرجوازية، أي طالما ظلت تسير عكس الخط الذي يحدده لها منطقها الموضوعي: ألا وهو خط الثورة الاشتراكية بقيادة الطبقة العاملة.

٢ - وما كان عجز الطبقة العاملة عن تسلم موقعها الضروري في قيادة حركة التحرر الوطني العربية ناجماً عن استحالة تدحض منطق النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، بل هو ناجم، عند مهدي عامل، عن عدم تملك الأحزاب الشيوعية العربية لهذه النظرية. فالأحزاب الشيوعية العربية، في عدم تملكها للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني بالذات مارست، وتمارس، الصراع الطبقي على أساس الفصل بين حركة التحرر الوطني وحركة الانتقال الى الاشتراكية. فهي تفصل «في آلية الصراع الطبقي بين صراع وطني ليس من منطق أن يؤدي بالضرورة الى انتقال البنية الاجتماعية الى نظام الانتاج الاشتراكي، أي ليس من منطق هذا التناقض فيه أن يكون حلّه اشتراكياً، وبين صراع طبقي «صافٍ» - إن جاز القول - يتحدد في صفاته بمعزل عن تحدده بالعلاقة الكولونيالية، ومن منطق وحده أن يؤدي الى الانتقال الى الاشتراكية»^(٣٩).

وعلى هذا الأساس، ارتسم، ويرتسم، الخط السياسي للشيوعية العربية كالتالي: النضال مع البرجوازية «وطنياً» والنضال ضد البرجوازية، «طبقياً». فيكون فشل ذلك النضال، حسب مهدي عامل، ضرورياً، في الحالتين. فهو، في الحالة الأولى، فاشل لأنه لا يمارس صراعه الوطني، كما يجب أن يكون بالضرورة، صراعاً طبقياً ضد البرجوازية نفسها، بل يمارس صراعه الوطني الى جانب هذه البرجوازية، أي تحت قيادتها الطبقيّة، فيكون بهذه الممارسة «الوطنية» قد عزز بقاء حركة التحرر الوطني في دائرة تجديد فشلها التي لا تنكسر الا

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

بالنضال ضد البرجوازية . وهو، في الحالة الثانية، فاشل لأنه لا يمارس صراعه الطبقي، كما يجب أن يكون بالضرورة، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، صراعاً وطنياً، بل هو يمارسه في شكل اقتصادي، أي اصلاحي، يعزز في ابتعاده عن القضية الرئيسة للصراع الطبقي في البنية الكولونيالية، أي قضية التحرر الوطني، هيمنة البرجوازية، سياسياً وايدولوجياً، على الطبقات الكادحة، مما يفشل، بالضرورة، الصراع الطبقي في حقله الاقتصادي .

وهكذا، نستطيع القول إن إمكانية سير حركة التحرر الوطني العربية ضد منطقتها، من حيث هي نفسها حركة الانتقال الى الاشتراكية، راجعة، عند مهدي عامل، الى عدم تملك الأحزاب الشيوعية العربية للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، وبالمقابل فإن تملك النظرية العلمية تلك منها، في الممارسة، يسد تلك الامكانية، ويجبر التاريخ على السير في سياقه المنطقي . فالتكتيك الذي يقترحه مهدي عامل اذن، يتحدد بما رسمناه في الصفحات السابقة من فكره، كالتالي : ضرورة تكوين خط سياسي ثوري مستقل للشيوعية العربية ضد الخط السياسي البرجوازي، والبرجوازي الصغير، في الحقل الوطني بالذات، الأمر الذي من شأنه، حسب مهدي عامل، تحرير وعي القسم الأساسي من الشعب البرجوازي الصغير من سيطرة الايدولوجيا الكولونيالية، وجذبه إلى التكون في تحالف وطني ثوري بقيادة الطبقة العاملة بالذات .

أخيراً، فإذا كان على الطبقة العاملة، عند مهدي عامل، أن تقوم، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، بثورة اشتراكية تقضي على علاقات الانتاج الكولونيالية، فهذه الثورة، عنده، مميزة، بسبب تميز نمط الإنتاج الكولونيالي، ففي هذا النمط من الإنتاج، يتوجب على الطبقة العاملة أن تقوم بثلاث ثورات هي في الحقيقة ثورة واحدة: الثورة البرجوازية والثورة الوطنية والثورة الاشتراكية . على الطبقة العاملة أن تقوم، في الثورة الأولى، بما عجزت البرجوازية عن القيام به من هدم جذري لمختلف علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية، ومن تحقيق لتراكم رأس المال (. . . .) وعلى الطبقة العاملة أن تقوم، في الثورة الثانية، بما عجزت عنه البرجوازية الكولونيالية التقليدية والمتجددة من تحرر وطني يقطع علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية (. . . .) وعلى الطبقة العاملة في الثورة الثالثة، القيام بمهمتها الطبقية التاريخية الخاصة بها (. . . .) أي بعملية الانتقال الى نظام الانتاج الاشتراكي^(٤٠) .

خاتمة

بايجاز، نرجو ألا يكون مغلاً، ناقشنا، فيما سبق، الخطوط العامة لحركة الفكر عند مهدي عامل . وكنا نود البقاء في هذا الإطار - وهو إطار بحثنا أصلاً - لولا أن المناقشة السابقة نفسها، تطرح قضية - غابت عن فكر مهدي عامل، ولكنها لا تغيب عن مكانها في السياق المنطقي لأطروحته - سنشير إليها، تالياً، دون الخوض في مناقشتها، ألا وهي القضية المتعلقة بالدور التاريخي للمثقفين في العالم الكولونيالي .

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩ و ١٩٠ .

لقد وصلنا، مع مهدي عامل، الى أن الطبقة العاملة في البلد الكولونيالي :

١ - تستقل طبقياً - أي يتعين وجودها من حيث هي طبقة عاملة - بواسطة عامل سياسي هو تكون الحزب الشيوعي في البلد ذاك .

٢ - وتستقل سياسياً - أي يتعين وجودها من حيث هي قوة سياسية بروليتارية - بانتهاج الحزب ذاك، خطأ سياسياً، يتحدد بكونه الخط السياسي النقيض للخط البرجوازي - بألوانه - في حقل الصراع الوطني بالذات .

فإذا كان ذلك كذلك، واجهنا، توأ، حقيقة أن إمكان استقلال الطبقة العاملة في البلد الكولونيالي، سياسياً، يصطدم بواقع استحالة استقلالها بالمعنى الاقتصادي، وبالتالي استحالة تبلّرها - مثلما تبلّرت في البلدان الامبريالية - في تكوين محدد بالانفصال عن الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى، ومتصف بثبات كاف وحجم جماهيري . فالحزب الشيوعي في البلد الكولونيالي، اذن، لا يمكنه أن يصير حزباً بروليتارياً من حيث تكوينه الطبقي . وهذا ما يقرره مهدي عامل في سياق تحليله . فالتكوين الطبقي للحزب ذاك، يتحدد، حسب ذلك التحليل، بالمهمة التاريخية المنوطة به، أي مهمة التحرر الوطني . لذا، كان تكوينه الطبقي قابلاً للاتساع بحيث يضم جميع الفئات الاجتماعية صاحبة المصلحة بالتحرر الوطني، دون أن يخل الاتساع ذاك، بالصفة الطبقيّة للحزب المعني، من حيث هو حزب الطبقة العاملة .

الحزب الشيوعي في البلد الكولونيالي، اذن، مطالب بأن يكون حزباً بروليتارياً من حيث نهجه السياسي، دون أن يكون كذلك، من حيث تكوينه الطبقي . كيف نحل هذا التناقض، وبتعبير آخر، ماهي ضمانة بروليتارية النهج السياسي لحزب لا يستند، من حيث تكوينه، الى البروليتاريا؟ تكمن تلك الضمانة، في رأينا، في وجود قيادة حزبية من المثقفين الثوريين، تتصف بصفتين، أولاهما، امتلاك النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، وثانيتهما احتراف العمل السياسي، من حيث هو نشاط منظم يستهدف الاستيلاء على السلطة السياسية . نقرر ذلك دون مناقشة، لأن غرضنا، هنا، هو وضع اليد على القضية التي غابت عن فكر مهدي عامل، ولا يتسق فكره الا بمعالجتها، أعني قضية الدور التاريخي للمثقفين الثوريين في العالم الكولونيالي؛ وهي مجال بحثٍ آخر .

الفصل الثالث عشر

سلامة موسى والفلسفة

د. أحمد ماضي^(*)

لا شك، ان سلامة موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨) عند فئة عريضة من العرب، هو واحد من أبرز المثقفين والمفكرين العرب في النصف الأول من هذا القرن. ويكفي للتدليل على ذلك الاستشهاد بما يقوله عدد من الباحثين الذين درسوا فكره على هذا النحو أو ذاك. فالباحث محمود الشرقاوي يرى أن سلامة موسى كان ذا أثر بالغ في حياة عشرات الألوف من الشباب الذين قرأوا له وتأثروا به، وذا «أثر كبير في حياة مصر الثقافية والأدبية. وسيظل هذا الأثر أيضاً ممتداً راسخاً في المستقبل إلى مدى طويل»^(١). وإذا كان الشرقاوي يكتفي بالقول بأن أثره كبير في حياة مصر الثقافية، فإن الباحث كمال عبداللطيف يؤكد أن سلامة موسى مارس في النصف الأول من القرن العشرين «حضوراً ثقافياً في مناخ الفكر العربي المعاصر»^(٢)، وعانق هذا الحضور، بنظره، قضايا مصر الكبرى، همومها وطموحاتها في الثقافة والسياسة والاجتماع والأدب. ويحدد الباحث كمال هذا الحضور في الفكر العربي المعاصر قائلاً إن سلامة موسى أسس ما يمكن أن يسميه الباحث بالجهة الثقافية النقدية، هذه الجهة التي سيجد الباحث لها «امتدادات متعددة، وصوراً وأشكالاً متعددة، في حقل الممارسة الثقافية العربية المعاصرة»^(٣). ويضيف الباحث نفسه أن الممارسة النظرية لكل من عبدالكريم الخطيبي وعبد الله العروي تمثل «امتداداً متقدماً لهذه الجهة النقدية...»^(٤).

أما الباحث أنور عبد الملك فيؤكد أن العقلية المصرية تغيرت في القرن العشرين وبدأت

(*) الجامعة الأردنية - قسم الفلسفة.

(١) محمود الشرقاوي، سلامة موسى: الفكر والانسان (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٨)، ص ٢٤.

(٢) كمال عبد اللطيف، سلامة موسى واشكالية النهضة (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز

الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

تساير العالم المعاصر بفضل سلامة موسى. ويدلل على ذلك بأن الجيل الذي يمكسك بدفة الأمور تربى على أساس كتبه الأربعين. ونحن، كما يقول الباحث، نفكر ونبنى ونتحرك على «هدى الثورة الذهنية الكبيرة التي كان رائدها سلامة موسى»^(٥). فهو أي سلامة موسى، بنظره، رائد الفكرة المصرية، والتفكير العلمي، والثورة الصناعية، والتطور، والاشتراكية، والثقافة الجديدة، والسلام. ويعتقد الباحث بأن كل مثقف عربي «يدين له بمفاتيح المستقبل»^(٦).

ويذكر الباحث محمود أمين العالم فضل سلامة موسى في اشاعة الفكر العلمي وتعميمه بين الناس، وتطبيقه على حياتنا الاجتماعية. ويؤكد أنه كان لفترة طويلة رائداً فكرياً لعدد كبير من المثقفين في جمعية الشبان المسيحيين. ويخلص الباحث إلى أن سلامة موسى كان «بحق معلماً لجيل كامل»^(٧).

ويعتبر الباحث غالي شكري سلامة موسى نموذجاً نادراً في ثقافتنا للكاتب الذي لا يموت بموته، بل يزداد حياة. ويعدّه «المعلم الأول الذي أهدانا منهج الانطلاق اللانهائي، الذي علمنا أن «التقوّل» يعني الموت...»^(٨)، وأيضاً يعدّه رائداً للفكر العلمي بل «أباً للنظرة العلمية في ميادين الفكر العديدة»^(٩). وقد كان سلامة موسى، بنظره، المفكر المصري الوحيد، الذي يمكن أن يدعى «بمفكر العصر»^(١٠). «وهو [أي سلامة موسى] أعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن»^(١١).

ومهما كان رأينا في ما تقدم، فإن الذي لا ريب فيه أن سلامة موسى هو أحد أعلام الثقافة^(١٢) العربية طوال خمسة عقود من القرن العشرين. وعلى الرغم من أنه لم يتخصص في الفلسفة، ولم تكن شغله الشاغل، فقد أولاه اهتماماً معيناً يستحق، بنظري، البحث. وازعم أن الدارسين لفكره لم يعنوا، فيما أعلم، بهذا الموضوع، أي سلامة موسى والفلسفة^(١٣)، رغم أهميته. إن البحث في موضوع «سلامة موسى والفلسفة» يهدف إلى تسليط

(٥) أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧)، ص ٢٨٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٧) محمود أمين العالم، الإنسان... موقف (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٣٣.

(٨) غالي شكري، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ط ٤ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣)، ص ١٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١١) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٧٦.

(١٢) يؤكد سلامة موسى أنه احترّف «الثقافة»، أنظر: سلامة موسى، تربية سلامة موسى (النجالة؛ الاسكندرية: سلامة موسى للنشر والتوزيع؛ المستقبل؛ بيروت: مؤسسة المعارف، [د.ت.])، ص ٢٧٧. كما أن هويته هي «الثقافة» (ص ١٦٠). ويذكر أن أكثر مجهوده في الصحافة كان «ثقافياً» (ص ١٨٠) في بحث العلوم والآداب. وفي اعتقاده أن الثقافة ألبسته «النظرة الشاملة للحياة والكون» (ص ٣١٨).

(١٣) تجدر الإشارة إلى أن غالي شكري كان أول باحث في فكر سلامة موسى. بيد أنه لم يُعنَ بعلاقة =

بعض من الضوء على علاقته بالفلسفة وفهمه لها. وفي اعتقادي أن المشتغلين بالفلسفة مدعوون إلى إجراء بحوث تخصص لمواقف كبار المثقفين العرب إزاء الفلسفة. إذ إن تأثير هؤلاء المثقفين في الرأي العام أقوى وأعم من تأثير المتخصصين في الفلسفة. ويمكن أن تسهم مثل هذه البحوث، فيما لو أجريت، في الكشف عن مدى تأثير هؤلاء المثقفين بالفلسفة ومكانتها في تفكيرهم وانعكاسها في ثقافتهم، وبالتالي الدور الذي اضطلعوا به، أو ما زالوا يضطلعون به، في مجتمعاتهم. وأرى أن المتخصصين في الفلسفة هم أقدر من سواهم على تناول هذا الموضوع بالبحث.

= سلامة موسى بالفلسفة كموضوع للبحث. ورغم ذلك فقد حاول الباحث أن يضع يديه، كما يقول، على «خيوط الفلسفة المادية الميكانيكية التي تصل بين منهجه النظري ومحاولاته العملية لتغيير الواقع...»، أنظر: موسى، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ص ٦٠، في أول مراحل تطوره (ص ١١٦)، مؤكداً أن هذه الفلسفة بدأت تبهت رويداً رويداً. ويلفت الباحث النظر إلى أن حركة الفكر التقدمي لم تتوقف عند اعتاب الاتجاه العلمي لسلامة موسى، وإنما «كان هذا الاتجاه إرهاباً قوياً لانتشار الفلسفة العلمية في تكاملها» (ص ٧٢). ويؤكد الباحث نفسه أن سلامة موسى تصدى منذ البداية «لنقد الفلسفات المثالية التي كان من شأنها إفقاد نظرية التطور جوهرها المادي الثوري...» (ص ١١٨). وأخيراً أصبح سلامة موسى ينهل الكثير من «المادية الجدلية والمادية التاريخية» (ص ١٣٠)، رغم اعتقاد الباحث كمال عبد اللطيف بأن سلامة موسى لم يتعلم من الماركسية «الرؤية الفلسفية المادية والجدلية»، أنظر: عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص ١٩٢. وهذه المرحلة المنهجية في حياة سلامة موسى تتبع أساساً، كما يقول غالي شكري، من نظرية التطور، وتحديدًا من داروين. وبناءً عليه فإن الباحث يزيد فيقول إن سلامة موسى لا يعزل نظرية التطور عن تراثها الفكري والعلمي الذي يبدأ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الأوروبية في القرن التاسع عشر. ويعتقد الباحث، في ضوء ما تقدم، أن سلامة موسى كان «الامتداد الأكثر تقدماً لفلسفة شبلي شميل في التطور» (ص ١٣٢). ولعل الدراسة العلمية الثانية لفكر سلامة موسى هي التي قام بها الباحث المغربي كمال عبد اللطيف. يقول هذا الباحث أنه يستطيع أن يتبين في الخطاب النهضوي الموسوي ثلاثة أبعاد رئيسية، أحدها البعد الفلسفي. ورغم ذلك، فإن الباحث يخصص قرابة الصفحة لهذا البعد (ص ١٢٤ - ١٢٥). ويكتفي في معالجته لهذا البعد بأن الفلسفة «تقرأ خلف ما هو مكتوب، إنها تظهر في الوقت الذي ينتهي الخطاب، حيث يبرز موقف فلسفي من الإنسان والتاريخ...» (ص ١٢٥). ويتجلى هذا الموقف، بنظره، في رؤية مادية للكون والإنسان، تتسم بأنها جسورة رغم تردداتها، وذات نفحة إنسانية. ويخلص الباحث إلى أن فلسفة سلامة موسى «تجمع بين مبادئ المغامرة النقدية لعصر الأنوار، معززة بمادية نظرية التطور، ومطعمة بأخلاق السعادة النفعية كما صاغتها اشتراكية الفابييين Fabiens» (ص ١٢٥). لا أرى ضرورة في مناقشة ما تقدم، ذلك لأن بحثي يتضمن الرأي الذي أتبناه، ويظهر فيه مدى اتفاقي أو اختلافي مع وجهة نظر الباحث. وبعدما توفي سلامة موسى في الرابع من آب/ أغسطس عام ١٩٥٨، نشر أنور عبد الملك أيضاً مقالاً مماثلاً تقريباً، من حيث العنوان، لمقال العالم. وعنوان مقال عبد الملك هو: «سلامة موسى: رائد التفكير العلمي في مصر»، انظر: عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية، ص ٢٧٩ - ٢٨٩. ومع أن الباحث العالم لم يضع في مقاله السالف مهمة النظر في «سلامة موسى والفلسفة» إلا أنه أشار، أحياناً ولونادرة، إلى أن عناصر فلسفته «الإنسانية» تكشف عندما لم يتجاوز عمره العشرين بعد، أنظر: العالم، الإنسان... موقف، ص ٢٩. ويضيف أنه أخذ من امتزاج معين «يصوغ لنفسه فلسفة اجتماعية تمثلت في الاشتراكية» (ص ٣٠). أما مقال الباحث أنور عبد الملك، فلم يتضمن كلاماً على فلسفة سلامة موسى كما فعل العالم، أو علاقته بالفلسفة.

أقول، بادئ ذي بدء، ان سلامة موسى أولى الثقافة الموسوعية أهمية خاصة فجعلها شغله الشاغل. وقد أكد أن تربيتنا يجب أن تكون «موسوعية شاملة كاملة»^(١٤)، وان رائدنا في الحياة ينبغي أن يكون «التعميم لا التخصص»^(١٥).

ومع أنه أثر التعميم على التخصص إلا أنه لم يقلل من شأن الاختصاص، لأننا نكتسب منه «البراعة أو المهارة في فن أو علم»^(١٦)، مؤكداً وجوب أن «تكون لنا بؤرة أي نقطة للتعلم والتخصص في المعارف»^(١٧).

ورغم ادراك أهمية الاختصاص، إلا أنه حارب الاكتفاء به، من منطلق ان ذلك يمكن أن يؤدي إلى ضيق الأفق. وقد أكد ان المتخصص في الجيولوجيا والبيولوجيا أو الايكولوجيا «قلما يفكر في دراسة افلاطون أو قراءة الجاحظ أو دراسة الحضارة الفرعونية»^(١٨). ويذكر أنه لا يعرف اختصاصياً نجح في أن يكون موسوعياً، بحيث ينطلق في سهولة ويسر إلى رياض الفلسفة والأدب والاجتماع.

وصفوة القول عند سلامة موسى في التخصص والثقافة الموسوعية ان الأول للحرفة بينما التثقف للحياة. ونحن في حاجة إلى الاثنين. وعنده أن أهمية التثقف تتجلى في أننا نكتسب منها الانسانية. «بل نكتسب الفلسفة»^(١٩).

ان هذا الاكبار من شأن الثقافة الموسوعية أفضى بسلامة موسى إلى الدعوة إلى الاهتمام بسائر اشكال الوعي الاجتماعي مثل الفلسفة والعلم والأدب والفن، ذلك لأن الحياة اختبار مباشر. وهي أيضاً، برأيه، اختبار غير مباشر بالكتب نقرأ فيها الفلسفة والعلم والأدب والفن. وعليه فيجب أن يكون للحياة، بنظره، نصيب من العلم والفلسفة والأدب والفن، إذ ان حياة «تخلو من هذه الشؤون هي حياة رخيصة لا تستحق هذا المخ»^(٢٠).

وفي ضوء ما تقدم ينصح الانسان فيقول: «لا تكن أدياً فقط او عالماً فقط او فيلسوفاً فقط بل كن الثلاثة»^(٢١).

ومما تجدر ملاحظته ان سلامة موسى لا يدعو إلى الثقافة الموسوعية فحسب، بل يقدم نفسه نموذجاً لها كذلك. فهو غالباً ما يذكر أنه يتمتع بثقافة موسوعية، فيقول انه ألف

(١٤) سلامة موسى، فن الحب والحياة، ط ٣ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢)، ص ٣٣.

(١٥) سلامة موسى، مشاعل الطريق للشباب، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ١٧.

(١٦) سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، ط ٢ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٣)، ص ٣١٢.

(١٧) موسى، فن الحب والحياة، ص ٣٣.

(١٨) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٤.

(١٩) موسى، مختارات سلامة موسى، ص ٣١٣.

(٢٠) موسى، فن الحب والحياة، ص ١٨٩.

(٢١) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٦ - ١٧.

الفلسفة والأدب والاجتماع فضلاً عن العلوم^(٢٢). وجمال، بل نقب فيها، وفكر في تناسقها. وسار فيها «بروح المتعلم الذي يربي نفسه في بعد عن الاغترار والزَّهر»^(٢٣).

ويقول ان دراسته للأدب والفلسفة^(٢٤) قد أوهجت خياله وأحدثت ذكاءه. ثم انعكست هذه الدراسة إلى حياته، فأصبحت قيمه وأوزانه الخاصة «قيماً وأوزاناً أدبية وفلسفية»^(٢٥).

وفي ضوء ما تقدم يفهم قوله بأن أكبر لذاته هي «اللذة الفلسفية»^(٢٦)، كما يفهم ربطه بين نضوج الانسان وتمدنه من جهة، واتخاذ موقف فلسفي والعيش عيشة فلسفية من جهة أخرى. فالرجل المتمدن، بنظره، هو في صميمه، «ذلك الذي يضع العقل فوق الغرائز أو الشهوات، ويعيش العيشة الفلسفية»^(٢٧). أما الشاب الناضج^(٢٨) فهو الذي يعنى، بنظره، بالاهتمامات الذهنية التي ترفعه من لقمة العيش إلى شؤون العلم والأدب فيدرسها ويقتني مؤلفاتها ويناقش فيها ويحاول أن يقف، عن سبيلها هذا الموقف الفلسفي الذي يقفه الرجل المفكر. يرفض أن تُملأ عليه الآراء والعقائد إملاءً كأنه غير كفء لأن يستقل بفكره.

(٢٢) يقول عن الفترة التي قضاها في انكلترا انه التحق ببعض الكليات لدراسة العلوم المختلفة التي جذبتة مثل المصطلوجية (Egyptologie) والبيولوجيا والجيولوجيا والاقتصاد. ويؤكد أنه انغمس في هذه الدراسات كثيراً، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٩٢. ويضيف انه يستطيع أن يقرأ «في رغبة وفهم» أي كتاب عن الهورمونات أو الايكولوجيا أو مشكلات الوراثة أو جنون الشيزوفرينيا، ولا يجد ذلك الصدود الذي يجده غيره «ومن لم يعنوا بالعلوم» (ص ١٢٣ - ١٢٤).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٤) يقول انه عرف الأدب والفلسفة من نيتشه: «والى الآن لا يخلو أدبي من فلسفة، كما لا تخلو فلسفتي من أدب أو علم»، المصدر نفسه، ص ٣١٧. ويذكر أن ما بقي من تأثير نيتشه هو أنه غرس فيه «الإقدام الفلسفي» وحطّم عنده «ما كان باقياً من قيود غيبية» (ص ١٠٤).

(٢٥) يقول إنه لذلك كثيراً ما ينصح الشبان بأن يقرأوا الأدب والفلسفة. وأن يحاولوا كتابة القصة وقرض الشعر. لأنهم وهم في هذا النشاط يتخيلون الحال المثلى ويصعدون بأذهانهم إلى السماء ويختارون أسمى المعاني وأنصع الكلمات. وكل هذا، بنظره، ينعكس على حياتهم الخاصة فيرتفعون عن التبذل ويحولون حياتهم إلى فن جميل، المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٤. وجدير بالذكر أنه يخاطب الشباب، فيقول لا تكن أجوف، ولا تكن تافهاً «واجعل من الفلسفة أكبر لذاتك التي تحيا معك إلى يوم وفاتك والتي تفوق كل ما يقوله التافهون عن الملذات الأخرى» (ص ٣٢٧)، واهتم بالدنيا والانسانية. وكان يرى أن من واجب الشباب أن يكون لكل واحد منهم «فلسفة توجيهية هي «بوصلته» في الثقافة». انظر: الشرفاوي، سلامة موسى: المفكر والانسان، ص ١٧٨.

(٢٧) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١١١. ويدأب هذا الرجل، بنظر سلامة موسى، في تنوير ذهنه، ويتجنب جميع ما يفسد صحته ويقصر عمره، ويخدم المجتمع بجميع ما فيه من كفايات.

(٢٨) يقول في موضع آخر انه ليس هناك شيء أجمل في هذا الكون من الشخصية اليانعة التي عاش صاحبها في حرية الفكر والعمل وفي تحمل التبعات، والواجبات حتى ارتقى وتدرّب وتمهّر «وصارت له فلسفة تعين اتجاهاته وغاياته فهو يسير في الدنيا وهو نور وفهم واحساس»، انظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ١٧٢.

ويواصل سلامة موسى تطوير فكرته بشأن الربط بين نضوج الانسان والفلسفة، فيقول إن من علامات النضج^(٣٩) أن يميز الانسان بين المعارف والحقائق، إذ ليس كل ما يعرف حقيقياً. فعليه ان يجمع معارفه واختباراته في «فلسفة^(٤٠) أو دين»، «وان يعتاد استخراج الكليات^(٤١) من الجزئيات بحيث لا يشتغل بالشجرة قدر ما يشتغل بالغابة^(٤٢)».

وعلاوة على ما تقدم فان المؤلف العظيم الذي تعلمنا هو، بنظره، ذاك الذي يستنبط من المعارف «موقفاً فلسفياً جديداً، أو خطة واتجاهاً جديدين، للفكر البشري^(٤٣)». ذلك لأن المعارف الموضوعية، عند سلامة موسى، هي المادة الخام للثقافة^(٤٤) التي هي، بنظره، موقف واتجاه وعواطف وعادات في الحياة والممارسة الفلسفية. وملخص القول لديه ان هذه المعارف هي الدرجات الأولى أو الأسس التي «تبنى عليها حياتنا الفلسفية^(٤٥)».

ان سلامة موسى إذ يعتبر اللذة الفلسفية أعظم لذة لديه، يعد نفسه أحياناً فيلسوفاً^(٤٦). يقول انه أحس عندما وقف أمام الديناصور في متحف باريس أنه «فيلسوف»، وصار يدور حوله. ومع أن سلامة موسى لا يبلغ - كما يقول - في الجرم أصغر عظمة من عظامه، إلا أنه يمتاز عليه «بهذا العقل الفلسفي^(٤٧)». ويذكر أن كثيراً من المواقف يحيله، على الرغم منه، إلى «شاعر فيلسوف^(٤٨)». ويبين بعضاً من هذه المواقف، فيقول انه يجد نفسه، في الليل عندما يعم الظلام، يتأمل السماء، فيرى النجوم والكواكب فيزداد وجوده وتتسع حدوده. وعندئذ «أنا وأوجد» مما كنت في النهار. وهذا هو إحساسي ايضاً عندما أبكر في الفجر واخترق هذا الكون من خلال الظلام الأبيض الذي يسبق الشمس^(٤٩).

(٢٩) اذكر هنا من علامات النضج ما له صلة بموضوع البحث فقط.

(٣٠) أي يستخرج، كما يقول، العبرة البشرية والسلوك الأمثل مما عرف واختبر.

(٣١) يعد سلامة موسى سمة الكلية شرطاً أساسياً في الفهم، ويعتقد بأن من «طبيعة أذهاننا ان تفهم الاشياء بكلياتها وليس بأجزائها»، أنظر: سلامة موسى، عقلي وعقلك، ط ٥ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٧٩)، ص ١٨٢.

(٣٢) سلامة موسى، هؤلاء علموني، ط ٣ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٥)، ص ٣٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٤) يقول سلامة موسى في موضع آخر ان الثقافة علوم وفنون وفلسفات وعادات وتقاليد واتجاهات، «تكسبنا جميعاً مزاجاً معيناً نتجه به في سيرتنا ومعاشنا ونؤسس بها مجتمعاً يتفق ومبادئ هذه المعارف»، أنظر: سلامة موسى، ما هي النهضة (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢)، ص ١٢٣. كما انها (أي الثقافة) سابقة على الحضارة ومؤدية إليها، وهي بمثابة الفكرة. وقاعدة الثقافة، بنظره، هي اللغة.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٦) يقول سلامة موسى انه من حقنا أن نقرأ الفلاسفة الذين انحسروا وخضعوا، وأيضاً الذين ثاروا ونهضوا. «وان نفكر أحسن مما فكروا ونجرؤ أكثر مما جرؤوا»، أنظر: موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٠.

(٣٧) موسى، مختارات سلامة موسى، ص ٣٠٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

ولعلّ الأدق أن نعدّ الهدف - لا سلامة موسى نفسه - الذي يتطلع إليه فلسفياً. يقول بشأن ما أخذه عن برنارد شو إن خير ما أخذه عنه هو الروح العلمي الذي يسود مؤلفاته. وهو مثله^(٤٠) «علمي الذهن أدبي الوسيلة فلسفي الهدف، ويمتاز بالتفكير العلمي^(٤١) والتعبير الأدبي^(٤٢)». ويعزو سلامة موسى نشأته «العلمية» واتجاهه «الاشتراكي الانساني» إلى شو وويلز^(٤٣).

واللافت للنظر أنه رغم دعوته الدائمة إلى العلم^(٤٤) والتشديد على أهميته في تحقيق النهضة، إلا أنه لم ير فيه الهدف. يقول سلامة موسى إن الثقافة العلمية هي التي «ما أفنا أرجو أن أجعلها أسلوباً في الحياة الشخصية والاجتماعية. ولكن لم أخطئ قط ذلك الخطأ المؤلف بأن أجعل العلم^(٤٥) غاية، إذ هو وسيلة^(٤٦)». ذلك لأن الغاية يُعينها، بنظره، الأدب والفن والفلسفة. وغاية العلم هي «الدين الذي نكسبه من الأدب والتاريخ والفن والفلسفة، أي كيف نعيش في مجتمعنا أصلح العيش وأروحه وأقصده وأشرفه^(٤٧)».

إن سلامة موسى إذ يعتبر العلم وسيلة، يقول إن رجل العلم «يجب أيضاً أن يكون فيلسوفاً^(٤٨)»، وإلا فهو في خطر^(٤٩). كما يقول في موضع آخر إن رجل العلم إذا لم يكن «أديباً فناناً

(٤٠) يقول عن برنارد شو إنه علمي الذهن، يفكر في آفاق فلسفية بلغة أدبية. ويذكر أنه درس فلسفته وانتفع بها وبحياته مشيراً إلى أن حياة شو «قد اندفعت في افكاره فعاش عيشاً فلسفياً»، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٤١) يؤكد أن أحداً لا يستطيع، في حياتنا العصرية، أن يهمل التفكير العلمي، لأن الحضارة الصناعية السائدة هي حضارة العلم الذي ينهض على التجربة.

(٤٢) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٢٦.

(٤٣) سلامة موسى، برنارد شو (القاهرة: مؤسسة الخانجي؛ بيروت: المكتب التجاري؛ بغداد: مكتبة المتنبي، ١٩٥٧)، ص ١٠٤.

(٤٤) يقول إن «الأمة التي تهمل العلوم إنما تهمل حياتها»، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٦٧، ويضيف أنه حاول طيلة حياته الماضية في مصر أن يعمم التوجيه العلمي بمؤلفات شعبية مختلفة. وقد انتقص قيمة مؤلفات بعض الكتاب في مصر لأنها لم تكن تتجه لاتجاه العلمي أو على الأقل كانت تتجاهل الأسس العلمية وتستسلم لمزاعم غيبية تافهة.

(٤٥) لا أرى، استناداً إلى أقوال سلامة موسى، ما يراه الباحث كمال عبد اللطيف حين يقول على نحو غير دقيق إن «كل المعطيات العلمية التي يعرضها الخطاب الموسوي تعكس الأفق الفلسفي الوضعي، حيث يتم تمجيد العلم كغاية نهائية للفكر البشري...»، أنظر: عبد اللطيف، سلامة موسى واشكالية النهضة، ص ١٩٢.

(٤٦) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤٨) يعترف سلامة موسى بأن يعقوب صرّوف وجهه إلى «طريق العلم» وأسهم إلى جانب أحمد لطفي السيد وفرح انطون في صياغة شخصيته «الثقافية الذهنية». لكن سلامة موسى، ينقد، في الوقت نفسه، صرّوفاً، لأن نزعة العلمية كانت قد طغت عليه، «فلم يكن يحسن التقدير للأدب أو الفلسفة» (ص ٢٢٠). وكما نقد صرّوفاً لهذا النقص، نقد مي زيادة لنقص آخر هو أنها لم تكن تبالي بالعلوم. فعندما كانت تؤلف كتاباً أو مقالاً، فإنها كانت «تكتب بقلبيها، بعاطفتها، دون العقل والمنطق» (ص ٣٤٢).

(٤٩) موسى، برنارد شو، ص ١٨٢.

فيلسوفاً، قد يكون عرضة لأن يوجه نشاطه العلمي وجهة الشر»^(٥٠). ويدلل سلامة موسى على وجهة نظره هذه، فيقول لو أن علماء الذرة، الذين اشتغلوا باختراع القنبلة الذرية، كانوا على شيء من مهارة الذهن وعمق الذكاء في فهم الخير الإنساني، كما كانوا في فهم الذرة، لما ارتضوا اختراعها، هذا الاختراع الذي تجاوز القنبلة الذرية إلى القنبلة الهيدروجينية التي تخيم على عالمنا غيمة سوداء تهدد بمحو الحضارة وفناء الإنسان^(٥١). ويعزز سلامة موسى رأيه في وجوب أن يكون رجل العلم أديباً وفناناً وفيلسوفاً معاً، فيذكر أن عالماً انكليزياً اقترح قبل سنوات حرمان الأمم المتخلفة التي ترفض تحديد النسل ومنع الحمل من العقاقير الجديدة «المضادات» التي تقتل بكتريا الأمراض حتى تموت بالأمراض الميكروبية. ويثبت هذا الاقتراح، بنظره، أن هذا النقص في الاحساس بالخير الإنساني، إنما هو ثمرة التخصص. «إذ لو كان هذا الوحش قد درس الأدب والفلسفة والشعر والفنون الجميلة، كما درس العلم لما أجاز لقلمه أن يكتب هذه الكلمات الكافرة. ولكنه لم يجد الوقت لهذا التعميم في الدراسة لأن العمر قصير. فتخصص وقنع بالتخصص»^(٥٢).

وبالنظر إلى الخطر الذي ينطوي عليه العلم فيما لو لم يرتبط بفلسفة إنسانية، فإن سلامة موسى يبدي أسفه الشديد لأن «الذكاء العلمي يسود العالم»، ويخترع القنابل والغازات وحرب الميكروبات والطائرات بدلاً من أن تسود العبقرية^(٥٣) في الإنسانية التي يجدها مفكرنا في غاندي، وفي فولتير، وفي تولستوي^(٥٤)، وفي دستوفسكي... هؤلاء الذين ينظرون إلى العالم «نظرة الأم لأبنائها»^(٥٥). وما ينبغي قوله بشأن الإنسانية أنها، عند سلامة موسى، «الذكاء الكلي»، «الذكاء المحيط». إنها «الجمع بين العقل والإحساس»^(٥٦).

لقد أدرك سلامة موسى أن الاتجاه العلمي ضروري وخطر معاً. ويرى أن الأخطار القائمة هي أخطار العلوم المادية^(٥٧)، وأن الحضارة القائمة، حضارة المادة على هذا الكوكب، هي حضارة هذه العلوم. ولا بدّ من الجمع بين العلم والفلسفة لتفادي هذه الأخطار.

وجدير بالذكر أنه لا يسوغ حاجة رجل العلم للفلسفة من أجل تفادي أخطار العلوم المادية فحسب، بل يؤكد الحاجة إليها كذلك حين الكتابة عن التطور في المستقبل، «أي عن

(٥٠) سلامة موسى، مقالات ممنوعة، ط ٤ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٠)، ص ١٨٣.

(٥١) يعتقد سلامة موسى بأننا إذا تأملنا العالم في حاله الحاضرة، فإن أكثر الأحياء عرضة للانقراض هو الإنسان. وذلك من جرّاء ما اخترعه من قنابل ذرية وهيدروجينية، وغازات سامة وميكروبات قاتلة. ويقول بشأن كيفية استغلال الذرة أن التاريخ البشري سوف يقسم في المستقبل، حين تستغل الذرة لخدمة البشر، بدلاً من قتلهم، إلى قسمين: «ما قبل الذرة وما بعدها»، انظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٨٩.

(٥٢) موسى، برنارد شو، ص ١٨٣.

(٥٣) يقول سلامة موسى أن هناك عبقریات في الفن والعلم والسياسة أيضاً.

(٥٤) يذكر الباحث محمود الشرقاوي أن سلامة موسى كان يعلّق فوق مكتبه صور المفكرين الذين يعشقهم. وهؤلاء هم تولستوي وفولتير وغوركي.

(٥٥) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٧) العلوم المادية، عند سلامة موسى، هي الطب والهندسة والكيمياء والميكانيكيات والطبيعيات.

التوجيه والتعيين ورسم الأهداف لمستقبل الإنسان^(٥٨). وإذا يذكر أن كتابه الإنسان قمة التطور مزيج من العلم والفلسفة يقول إنه يعني بكلمة الفلسفة التعمق في المعارف الجديدة^(٥٩) التي يحويها كتابه عن تطور الأحياء، كي نصل منها إلى «تعيين الأسلوب وفهم الدلالة وتحديد الهدف في التطور»^(٦٠). وبالنظر إلى أننا لا نملك هنا يقيناً علمياً، فإننا، برأيه، نسترشد بالبصيرة المثقفة والتفكير الشامل. ويعتد المجهود الذي يقوم به في هذا المجال أقرب إلى البصيرة والرؤيا منه إلى التحقيق العلمي والرؤية. وحرى بالملاحظة أن سلامة موسى يؤكد ضرورة البصيرة حتى «للمفكر العلمي»^(٦١). فما دامت معارفنا ناقصة، فإن منطقنا، بنظره، يبقى ناقصاً. ولذلك نحن نلجأ من وقت لآخر إلى «غيبات نضع فيها البصيرة»^(٦٢) والحس مكان العقل والمعرفة^(٦٣).

وأضيف إلى ما تقدم أن سلامة موسى يذكر أنه التفت، عندما شرع يدرس السيكلوجيا إلى ناحية من الدين^(٦٤)، لم يكن قد انتبه إليها في السابق، وهي «سلام النفس». ولا شك عنده في أن «المتدين يحسّ سلاماً ويجد ابتهاجاً»^(٦٥) يحرم منها غير المتدين^(٦٦)، ويخلص إلى أنه ليس غريباً في ضوء ما تقدم أن تكون «الدين، أي للفلسفة، قيمة سيكلوجية عظيمة»^(٦٧). إن مرضى النفس، في اعتقاد سلامة موسى، يتردّدون في الهوة، لأنهم استسلموا إلى قيم وأوزان خاطئة. ولو كانوا على فلسفة حسنة، وعاشوا العيشة الطيبة التي يوحىها كل دين في العالم،

(٥٨) سلامة موسى، الإنسان قمة التطور (القاهرة: دار مصر للطباعة، [د.ت.د.]، ص ٤.

(٥٩) هذه المعارف، بنظره، أن لم تكن يقيناً كاملاً فهي تقاربه.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦٢) يقول سلامة موسى إننا، مثلاً، نجد في التطور نظرية تقدم البراهين الناصعة على حقيقتها. ولكننا ننظر إليها من زاوية أخرى «باعتبارها «مذهباً» لا نعتمد فيه على الحقائق ولكن على العقائد. وليس دستورنا في هذا المذهب هو المنطق ولكن البصيرة»، المصدر نفسه، ص ١١٧. ويدلّ على وجهة نظره بالواقعة الآتية. فهو إذ يسأل: لماذا انقرضت الزواحف الكبرى التي ملأت هذه الدنيا نحو ثلاثين مليون سنة أو أكثر؟، يقول: لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال «بالمنطق والمعرفة. ولكننا نبصر من خلال التطور باعتباره مذهباً فنقول انما انقرضت لأنها انحرفت عن غاية التطور وهي العقل الوجداني بحيث كان هدفها التضخم اللحمي أو الجسمي»، المصدر نفسه، ص ١١٩. «وكان اتجاه الطبيعة نحو الإنسان بإيجاد العقل قد انحرف، فلم تعد الغاية نمو العقل، بل أصبحت نمو الجسم»، المصدر نفسه، ص ١٢٨. وملخص القول، عند سلامة موسى، إن انقراض الزواحف الكبرى هو مجال للحس والتأمل.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٦٤) يساوي سلامة موسى أحياناً بين الدين والفلسفة. وهذا الموضوع يطرق في هذا البحث فيما بعد.

(٦٥) لأن المتدين يثق، بنظره، بالكون وكأنه يحسّ أنه، أي الكون، لن يخونه، حتى حين يصطدم بالمصاعب. بعبارة أخرى: إن المتدين يعيش، كما يقول سلامة موسى، في وسط أوسع، كما أن آفاقه تمتد إلى آفاق أبعد.

(٦٦) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٥٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٧. ولأن الدين - الفلسفة، يؤدي، بنظر سلامة موسى، إلى استقرار النفس ويحول دون التزعزع الذي قد ينتهي بالتحطم.

كما يقول، لكانوا قد أخذوا بقيم وأوزان دينية تتيح لهم سلام النفس الذي فقدوه. أما الطبيب النفسي الذي يعالج أمثال هؤلاء المرضى، فإنه يحتاج، بنظره، إلى دراسات واسعة متشعبة في فهم الطبيعة البشرية. إذاً يجب أن يدرس البيولوجيا والفلسفة والاقتصاد والاجتماع والدين والتاريخ والآداب. ويسترعي الانتباه أن سلامة موسى يحيل المشكلات النفسية إلى مشكلات فلسفية، لأن «الواقع ان مشكلاتنا النفسية هي في النهاية مشكلات فلسفية، أي أنها تتصل بموقفنا العالمي وما نرغب في تحقيقه في هذه الدنيا. وهل نحن نتجه إلى أهداف حسنة أم قد انخدعنا بأهداف زائفة. أي ما هي الخارطة النفسية التي نرسمها لشؤون هذا الكوكب الروحية والمادية؟»^(٦٨).

واتفاقاً مع اعتقاده بأن الدين، أي الفلسفة، يؤدي إلى استقرار النفس، يؤكد أن الجهد الذي يبذله في «إيضاح الفلسفة أو الدين» إنما هو «عاطفة»^(٦٩) الخوف التي تبعثه على نشدان «الطمأنينة النفسية أو الذهنية على مسرح عالمي أو كوني»^(٧٠).

ومما ينبغي قوله، فضلاً عما تقدم، ان سلامة موسى يميز أحياناً بين الفلسفة والدين، فيقول ان «الاحساس الديني هو طرب»^(٧١) الحب. وهذا الحب، بنظره، هو حب الطبيعة وحب الحيوان وحب الانسان بل حب الحياة والكون. أما «الاحساس الفلسفي فهو تأمل»^(٧٢) الفكر^(٧٣).

وعلى الرغم من هذا التمييز بين الفلسفة والدين، فإن الحقيقة، بالنسبة اليه، انها «يندغمان»^(٧٤) وان كان «أحدهما قد يتغلب على الآخر في بعض الظروف»^(٧٥).

ويعتقد ان الرجل العصري الذي يدرس الفلسفات والأديان بروح المتعلم «يجد بينهما اختلاطاً يشبه الاندغام»^(٧٦)، لأن قضية الدين هي «نفسها قضية الفلسفة»^(٧٧). ومعنى سلامة

(٦٨) موسى، عقلي وعقلك، ص ٦ - ٧.

(٦٩) يذكر أن جملة من العواطف الأخرى تشتبك مع هذه العاطفة، منها عاطفة الانتصار على الخصوم الذين لا يوافقونه على فلسفته.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧١) يقول ان هذا الطرب يستفزنا إلى الحركة.

(٧٢) يرى أن هذا التأمل يطلب السكون.

(٧٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٥٧.

(٧٤) يذكر أن كثيراً من كفاحه الثقافي، بل أحياناً السياسي، قد سار فيه «بتأمل الفكر وطرب الدين»، المصدر نفسه، ص ٢٥٨. فهو لا يكاد ينتهي إلى فكرة بالتأمل حتى يعمه الطرب فينشط إلى الكفاح. ذلك لأننا إذا مزجنا الدين بالفلسفة وجدنا الكفاح» (ص ٢٥٨).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٧٦) يقول انه عندما يتحدث عن فلسفة الحياة التي يعيش بها هذه الايام - كان عمره آنذاك حوالي الستين - يجد «أنها مزيج من الفلسفات والأديان»، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٧٧) إن قضية الدين والفلسفة، بنظره، هي: كيف نفكر التفكير السليم ونعيش العيشة الطيبة، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

موسى في اعتبار الفلسفة والدين متساويين فيؤكد أن «مقاييس»^(٧٨) الدين هي «في النهاية مقاييس الفلسفة»^(٧٩).

ويواصل سلامة موسى وضع علامة مساواة بين الفلسفة والدين، فيقول ان «الفلسفة هي الدين»^(٨٠). ثم يقول ان «ديانتنا أو فلسفتنا تتكون أولاً، ثم تبلور، ثم تتجوهر»^(٨١). وهذه النهاية، هذا التجوهر، عند سلامة موسى، هو الحب^(٨٢). وقد انتهت الأديان. جميعها والسيكولوجيا أيضاً، بنظره، إلى هذا الموقف. ولا بد من القول ان سلامة موسى لا يكتفي بالتمييز بين الفلسفة والدين باعتبار الاحساس الديني طرب الحب والاحساس الفلسفي تأمل الفكر. فهو يميز أحياناً بينهما في مجال آخر فيقول ان «الدين يطالبنا بالتسليم، والفلسفة تطالبنا بالمنطق»^(٨٣). بيد أنه يعود فيتحفظ قائلاً ان هذه الحال ليست دائمة أو واضحة الحدود. ويخلص إلى أن في الدين «منطقاً كما أن في الفلسفة تسليماً في بعض الأحوال»^(٨٤). وقد يميز بين الدين والفلسفة من ناحية الغيبيات، فيقال إن في الدين «غيبيات وليس في الفلسفة غيبيات»^(٨٥) ويسأل سلامة موسى: هل هذا الأمر صحيح؟ ويجيب مستنداً إلى العلم فيقول: «السنا نقف مع اينشتين أو غيره إزاء غيبيات علمية حين يتحدثون عن الكون المتمد الذي يدأب في الاتساع في الخواء؟»^(٨٦).

ورغم هذا الخلط بين الفلسفة والدين والاضطراب عند وضع علامة مساواة بينهما وعدم ادراك الفوارق الجذرية بينهما، فان سلامة موسى يفهم الفلسفة في الصفحات اللاحقة من هذا البحث على نحو مغاير.

فالفلسفة، عنده، تمتاز بأن «البرهنة على صحة قواعدها»^(٨٧) «ممكنة». ورغم قوله ان البحث الفلسفي قائم على العقل والمنطق، إلا أنه يؤكد أن القيمة العظمى في الفلسفة ليست نظاماً

(٧٨) يدل على أن مقاييس الدين هي في النهاية مقاييس الفلسفة في كلمة قالها برنارد شو وهي: إن الرجل الطيب هو الذي يعطي الدنيا أكثر مما يأخذ منها. وما يعطيه هذا الرجل قد يكون حكمة أو قدرة أو علماً أو اختراعاً أو زيادة في الثراء أو الخير أو السلام. وهذا، من وجهة نظر سلامة موسى، مقياس «فلسفي ديني»، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٨٢) يقول إن الحب اتجاه وسلوك، استطلاع دائم للكون ورغبة نهمة في المعرفة، ثم هو تعاون وتسامح. وهذا الحب، كما يؤكد سلامة موسى، هو ما انتهى إليه الصوفيون المسلمون مثل محيي الدين بن عربي... ويضيف ان اتساع المعرفة سبيل إلى اتساع الحب. «ولهذا السبب ايضاً يعدّ الأدب في صميمه، والفلسفة في صميمها، دعوة إلى الحب البشري والخير العام»، انظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ١٠٩.

(٨٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٤٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٨٧) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٧.

منطقياً يقول بأن اثنين واثنين يساويان أربعة، وإنما هي في «تعيين القيم»^(٨٨) والأوزان الأخلاقية التي نخدم رقي الإنسان، وفي التكهن بالمستقبل البشري والاستعداد له»^(٨٩).

وعلاوة على ما تقدم، فإنه يحدد مهمة الفلسفة بأنها في النهاية «إيجاد النظريات»^(٩٠). وليس هناك من الأشياء العملية، بنظره، ما هو أفضل من النظرية الحسنة، «لأننا نقتصد بها، ونستغني بها عن كثير من المجهود العايب»^(٩١).

ويقول سلامة موسى إن هناك من ينكرون «أن هناك علماً يسمى فلسفة»^(٩٢). ويكتفون بأن قيمة الفلسفة هي «التفتيش والتحقيق والإشراف على جميع العلوم والفنون، تبحث قيمها واتجاهاتها وصحتها»^(٩٣).

ويرى سلامة موسى أن السيكولوجيا العصرية^(٩٤) دخلت الفلسفة. وأما أديب أو فيلسوف يجهل السيكولوجيا العصرية إنما يتخلف، بنظره، عن عصرنا بنحو مائة سنة على الأقل.

وإذ ينقد الفلسفة القديمة وما يلحق بها من أدب ودين، لأنها عاجلت شؤون الدنيا «بكلمات ذاتية»^(٩٥)، اختلفت معانيها بعد مرور ألف أو ألفي سنة، يؤكد سلامة موسى أن غاية^(٩٦) الفلسفة أن تنقلنا من «العاطفة والنظر الذاتي التسليمي للعالم إلى الوجدان»^(٩٧) بالنظر الموضوعي

(٨٨) يرى أن الفيلسوف «يحاول أن يتكرر القيم الجديدة...»، أنظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ٢٤٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٤ - ٩٥.

(٩٠) يقول إن الجاهل يحتقر النظريات، ويزعم أنه عملي. ويؤكد سلامة موسى أن ظهور الكتابة أدى إلى الثقافة. وبالكتابة توسع التفكير البشري ووجدت كلمات التعميم والشمول. وأصبحت «النظرية» ممكنة. وصار الذكاء مدرباً على الفهم العام. «ورويداً رويداً تحول البحث الديني القائم على العقائد والخرافات إلى بحث فلسفي قائم على العقل والمنطق»، أنظر: موسى، الإنسان قمة التطور، ص ١٦.

(٩١) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٢٤.

(٩٢) يؤكد سلامة موسى أن قصارى ما يقال عن الفلسفة عند هؤلاء أنها «التحقيق اللغوي والمنطقي للمعارف والأهداف البشرية. هل هي صحيحة أم مخطئة؟»، أنظر: موسى، الإنسان قمة التطور، ص ٩٠.

(٩٣) موسى، مقالات ممنوعة، ص ٩٠.

(٩٤) يقول سلامة موسى إنها دخلت الأدب، وتخللت أفكار الأدباء وتعابيرهم.

(٩٥) يقول إن الكلمات الذاتية كثيراً ما تبعث على الالتباس والفهم السيء، ومن هنا الاختلاف الدائم في الدين والفلسفة والآداب والفنون، والاتفاق التام في العلم. لأن كلمات العلم، برأيه، موضوعية... أنظر: سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، ط ٤ (القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤)، ص ٦٧.

(٩٦) يقول إن الدين يشترك مع العلم والفلسفة في هذه الغاية. وهذا القول يناقض تأكيد المذکور في الهامش السابق.

(٩٧) الوجدان، بنظره، واستناداً إلى السيكولوجيا، هو غاية الحياة. واذن هو غاية الفلسفة، انظر: موسى، مقالات ممنوعة، ص ٩١.

الانتقادي»^(٩٨). ورغم قوله بأن كلمات العلم موضوعية، فإن الفيلسوف، بنظر سلامة موسى، هو «أعلى طراز للشخصية الموضوعية»^(٩٩).

إنه (أي الفيلسوف) يبحث الشؤون البشرية، وهو يحرص، برأيه، على ألا يكون لعواطفه، لذاتيته، أي أثر في بحثه.

ويلخص سلامة موسى الشروط التي يجب أن تتوافر في الشخصية المثلى. ويعينني شرطان من بين هذه الشروط هما: أولاً، أن يمرّن نفسه على تغليب وجدانه بالمنطق، والنظر الموضوعي على عواطفه، ويتجنب النظر الذاتي في المشكلات، ثانياً، يجب أن «ينشد فلسفة صالحة ويستقر عليها»^(١٠٠).

ان اعلاء سلامة موسى من شأن الفيلسوف في مجال الموضوعية يترافق مع اشادته بعبقريّة الفيلسوف وسُبرمانيته Superman, Surhomme «فلذا كنا عبقرين قد احترفنا الفلسفة أو العلم»^(١٠١)، استعملنا الطراز^(١٠٢) الثالث للتفكير والاستقراء^(١٠٣). وكثرة الناس، بنظره، تستعمل طراز التمثيل (الأول) على ما فيه من أخطاء كثيرة.

وإذ ينفي ان يكون فينا قرد خالص أو إنسان خالص أو سُبرمان خالص، لأن كل فرد منا مزيج من الثلاثة^(١٠٤)، يؤكد سلامة موسى أن معظم الانبياء والفلاسفة والحكماء قد انتصرت فيهم عناصر «السبرمان»^(١٠٥) [أي الإنسان الأعلى] على عناصر الإنسان^(١٠٦). ويردف قائلاً انه عندما يتأمل «التفكير الفلسفي» عند المفكرين الملهمين يجد أنهم يفكرون كالأطفال، ولكن على «مستوى عال». فالطفل الساذج والمفكر الناضج، بنظره، يفكران في حرية مطلقة «لا تعرف القيود الاجتماعية»^(١٠٧) أو التحفظات العرفية^(١٠٨). ويشترك الطفل الساذج والمفكر في الاسئلة التي يسألها كل واحد منهما، ويمتاز المفكر بأنه يطرح الاسئلة على مستوى عال. وهذه

(٩٨) موسى، عقلي وعقلك، ص ١٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢. ويعتقد بعدم وجود انسان موضوعي مائة بالمائة إلا إذا كان ارسطوطاليس وافلاطون (ص ١٩١).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٢) يجري تفكيرنا، بنظر سلامة موسى، على ثلاثة طرز هي التمثيل والقياس والاستقراء.

(١٠٣) يقول إن هذا الطراز من التفكير هو «أعلى الطرز، ولا يقوم به إلا عبقرى يجتهد في المعارف البشرية مثل نيوتن»، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٤) يعتقد بأن رفعتنا أو انحطاطنا يتوقفان على مقدار كل عنصر من هؤلاء الثلاثة فينا.

(١٠٥) يقول سلامة موسى ان عناصر القرد انتصرت على عناصر الانسان في معظم المجرمين والبله.

(١٠٦) سلامة موسى، نظرية التطور وأصل الانسان، ط ٦ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٣)، ص ٧٩.

(١٠٧) الطفل، بنظره، حرّ لأنه لا يعرف القيود الاجتماعية، بينما المفكر حرّ لأنه يجد نفسه مضطراً إلى التخلص من هذه القيود كي يحسن التفكير.

(١٠٨) موسى، برنارد شو، ص ١٥٧.

الاسئلة، بنظره، هي: كيف نشأ الكون؟ ما هو أصل المادة؟ ما هي نهاية الكون؟ ماذا بعد الموت؟ وما هو مستقبل الانسان بعد مليون سنة؟ ونحو ذلك من الاسئلة.

وإذ ينطلق في تفكيره الفلسفي من اللاأدرية، يقول سلامة موسى إن أحداً لا يمكنه الجزم في شيء عن «أصل المادة ونهايتها». كما أن الشك، بنظره، ما زال قائماً بخصوص الكون. هل هو متناه أم غير متناه؟ وهل البرودة والجمود والسكون مصيره أم أن «قانون التطور لا يزال يشمل عوالمه فيحدث فيها التجديد الدائم...»^(١٠٩).

ويستطرد قائلاً أن من ينظر إلى السماء في ليلة صافية، ويتأمل في أبعاد النجوم والكواكب، يعجب كيف يمكن أن يجزم إنسان «بهذا المذهب أو بذاك عن أصل هذا الكون ونهايته»^(١١٠).

وإذ يرى أن الغيبيات ما دخلت في علم أو فلسفة إلا أفسدتها، ينقد سلامة موسى الفلسفة القديمة لأنها «تحطم نفسها على صخرة الغيبيات»^(١١١). وتنعكس الغيبيات، بنظره، في الاسئلة التي كانت الفلسفة قديماً تسألها مثل: ماذا بعد الموت؟ وماذا وراء الكون؟ وماذا وراء المادة^(١١٢)؟ ونحو ذلك من الاسئلة.

وفي اعتقاده انه لم يستطع «فيلسوف»^(١١٣) واحد ان يقنعنا برأي حاسم في هذه الموضوعات^(١١٤).

وجدير بالذكر ان سلامة موسى يجزم بأن الفلسفة، في عصرنا، انتهت إلى «ترك هذه الأشياء بتاتاً. وقنعت بأن يكون موضوعها الحياة»^(١١٥). وغدت هذه الحياة وما يتصل بها «مهمة

(١٠٩) يؤكد أن هذا كله موضوع خلاف، أو بالأحرى دراسة بين العلماء الآن، أنظر: موسى، نظرية التطور وأصل الانسان، ص ٣٠.

(١١٠) سلامة موسى، مقدمة السبرمان، ط ٥ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٧٧)، ص ٢٣.

(١١١) يعتقد بأن البشر، منذ شرعوا يفكرون، وجدوا أنفسهم في حاجة إلى الإيمان بغيبيات تقوم مقام الاقتناع بالمنطق، «لأن وسائل المنطق لم تكن مكتملة لديهم. ولذلك سلموا أو آمنوا بأشياء كثيرة، بما أسموه «ما وراء المادة»، أنظر: موسى، الانسان قمة التطور، ص ١١٧، ومقالات متنوعة، ص ٨٨.

(١١٢) يقول إنه لم يعد يهتم بهذه الاسئلة الثلاثة التي كان يسألها الرهبان. ويؤكد أن جوابه على هذه الاسئلة هو ما قاله ابن رشد: «لا أدري»، أنظر: موسى، مقالات متنوعة، ص ٩٢.

(١١٣) يقول سلامة موسى ان ابن رشد انتهى إلى القول المأثور: لا أدري، كما كان يقول الاسكندرليون القدامى. وهذا ما انتهى إليه هربرت سبنسر الذي وصف هذه الأشياء بأنها: «ما لا يمكن معرفته».

(١١٤) إذا كان «الفيلسوف»، بنظره، يخرج من تيه فيدخل في تيه آخر. وكان بذلك أشبه بالأعمى يبحث عن قطة سوداء في غرفة مظلمة. علماً بأن القطة، كما يرى سلامة موسى، ليست في الغرفة.

(١١٥) يذكر سلامة موسى بشأن موضوع الحياة الاسئلة الآتية: كيف نعيش أحسن العيش؟ كيف نفهم الفهم الصحيح؟ كيف نحقق السعادة؟ وما هي السعادة؟ هل السعادة تحقيق الشهوات أم زيادة الوجدان؟ كيف =

الفلسفة^(١١٧) وشغل الفلاسفة^(١١٨). وفي اعتقاده أننا أسعد حالاً، مما كنا حين كان للفلسفة^(١١٩) غيبيات نعجز عن فهمها. إذ كانت الفلسفة^(١٢٠) القديمة «تفكيراً من أجل التفكير».

ويواصل سلامة موسى كلامه على أن الحياة هي مهمة الفلسفة والأدب، فيقول إن ظهور القيم الجديدة فيهما، والتي تتمثل في أن الفلسفة والأدب للحياة، يرتبط بانحسار سلطان الملوك وسلطان الرهبان، وظهور «الشعوب على مسرح الحياة». لقد أصبح الأديب والفيلسوف يهتان، بنظره، بهموم الشعب أي بهموم افراده. فبروز الشعب إلى وجدان المفكرين جعل للفرد، برأيه، مكاناً جديداً خطيراً. فنحن، الآن، «نكتب الأدب أو الفلسفة لهذا الفرد...»، ونطالبه بأن «يخس هذا الوجدان الجديد». زد على ذلك أننا «نساعده على أن يجده. أي يجد نفسه في هذا الكون»^(١٢١). إن الأدب والفن والفلسفة، في عصرنا^(١٢٢) الديمقراطي، يجب أن تكون جميعها «للشعب»^(١٢٣)، بل لعامة الشعب التي على كل منا أن يعلمها ويرفعها^(١٢٤).

وفي اعتقادي أن دعوة سلامة موسى إلى أن يكون الأدب والفن والفلسفة لعامة الشعب، أفضت به إلى إيلاء الصحافة أهمية كبرى، وإلى التأكيد على ضرورة الفلسفة لها. فالصحفي، بنظره، هو أعظم الأدباء في عصرنا. ويجب أن تكون له «أهداف فلسفية يتجه بها ويوجه قراءه إليها»^(١٢٥). وعليه فإن الفلسفة، برأيه، هي ألزم للصحافي^(١٢٦) مما هي لأي أديب آخر، لقوة التوجيه التي يملكها أكثر مما يملكها أي أديب آخر. إننا نكسب، بنظر سلامة موسى، من الجريدة ايجاءً ووجداناً معاً. ولذلك يحمل الصحافي الأمين مسؤولية أمام قرائه.

= نتج أكبر الانتاج وأحسنه؟ كيف نحكم أحسن الحكم؟ ما هي القيم الفردية والاجتماعية التي تزيدنا صحة في الجسم وذكاء في العقل وطيبة في النفس؟، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١٦) يقول إن الفلسفة والأدب جعلوا الحياة البشرية بجميع ملابسها موضوعها.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١٨) وللأدب أيضاً، بنظره.

(١١٩) كما كان الأدب في وقت ما، برأيه، «فناً من أجل الفن».

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٢١) يرى أن عصرنا استحدث، على أقلام الأدباء والفلاسفة، قياً جديدة تستنكر الاحسان والبر وتقول بالديمقراطية التي تجعل الفقراء أغنياء بما تقرر لهم من حق العمل. وهؤلاء الأدباء والفلاسفة ينشدون، بنظر سلامة موسى، «القداسة في المجتمع، في كل فرد، وليس في معبد، وليس لشخص مفرد، وليس لأمة مفردة»، أنظر: سلامة موسى، الأدب والحياة (القاهرة: دار النشر المصرية، ١٩٥٦)، ص ١٤٠.

(١٢٢) يستشهد سلامة موسى بهذا الخصوص بقول سارتر الآتي: «ان الفلسفة يجب أن تنزل عن أريكتها وتدخل في السوق».

(١٢٣) موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، ص ٥٩.

(١٢٤) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٤٢.

(١٢٥) ينطلق سلامة موسى من أن «صحافة بلا فلسفة هي صحافة العوام يكتبون للعوام»، المصدر

نفسه، ص ٢٤٢. وفي هذا السياق يقول ان أعظم من مارس الصحافة في مصر هو لطفي السيد، «وهو فيلسوف يهتم بآرسطوطاليس كما يهتم بترقية الزراعة أو الصناعة» (ص ٢٤٢).

انه^(١٢٦) «يجس ان للصحافي فلسفة من حيث انه يستطيع ان يرشد ويضلل»^(١٢٧). ويخلص إلى أن «الفلسفة الصحفية» تقتضي أن «نكتب هادفين»^(١٢٨).

ولأن الفلسفة - والأدب والفن - لا بد أن تكون لعامة الشعب، يؤكد سلامة موسى وجوب ألا يتولى حزب مقاليد الحكم «إلا إذا كانت له فلسفة هي نظام العيش الذي يريد أن يعيش الناس به آمنين متساوين أحراراً»^(١٢٩)، «ولا يُقْسرون على نظام يفسد مجتمعهم ويعم الفوضى في علاقاتهم أو يحيل الكثرة منهم إلى فقراء أذلاء والقلّة إلى أثرياء مترفين»^(١٣٠). ومما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى إذ أعجب بما كتبه كامل الجادرجي حول ضرورة الفلسفة للأحزاب السياسية يقول إن أية جماعة من الناس لا تملك الحق في أن يتسموا باسم الحزب وأن ينشدوا الاستيلاء على الحكومة إلا إذا كانوا قد «استقروا على فلسفة معينة للأمة التي يريدون توجيهها ورفعها إلى آفاق جديدة من العيش والوجدان»^(١٣١).

واضح مما تقدم أن سلامة موسى لا يكتفي بأن تكون للأحزاب مجرد فلسفة^(١٣٢)، إنما ينبغي أن ترمي هذه الفلسفة إلى تغيير الأوضاع إلى الأفضل. ورغم أنه لا يحدّد، هنا، النظام الذي يتطلع إلى تحقيقه، إلا أن هذا النظام هو النظام الاشتراكي الانساني الذي يثني عليه في مواضع كثيرة من كتبه.

ان اعتقاد سلامة موسى بأن مهمة الأدب والفن والفلسفة إنما تكمن في ان تكون لعامة الشعب، جعله يقول إننا نكره الأديب أو الفيلسوف الذي لا يعرف من الحياة سوى الاحتباس في البرج العاجي، لأننا «نحب من الأديب والفيلسوف ان يحيا كلاهما في المجتمع ويشبكا في شؤونه. ثم يخلتا في البرج العاجي للتأمل والتفكير»^(١٣٣)، ذلك لأن كل مفكر، يرتفع إلى مستوى عال من المركبات الذهنية، يحتاج، بنظره، إلى خلوة من وقت لآخر. وفي اعتقاد سلامة موسى ان الفيلسوف، مثله مثل الكاتب والمفكر^(١٣٤) والصحافي، يحتاج إلى أن يترك بلاده من وقت لآخر

(١٢٦) «الصحافي الفيلسوف»، بنظر سلامة موسى، هو الذي يهدف إلى ترقية القارىء بأن يختار له الخبر الدال والصورة المنيرة.

(١٢٧) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٢٩) لا يخافون، بنظره، بطش الظالم سواء كان فرداً أم طبقة.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣١) لذلك يجب، برأيه أن تنتظم الإصلاحات في الصحة والتعليم ونظام العائلة والسياسة الخارجية والأمن الداخلي في «فلسفة موحدة»، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٣٢) ان سلامة موسى إذ يميز بين الفلسفات، بعد ان يذكر أن الاحزاب في أوروبا قامت على مبادئ وأصول عامة هي «فلسفات تتصل بالحياة»، ينقد المحافظين لأنهم آمنوا بالسكون إلى التقاليد وكرهة التغيير، وكانوا بذلك «مخطئين في هذه الفلسفة الجامدة»، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٣٣) موسى، فن الحب والحياة، ص ٢٢٩.

(١٣٤) يقول سلامة موسى ان المفكر يجد في السياحة خلوة فكرية لا يجدها وهو في وطنه. وفي هذه الخلوة يستطيع أن يتخلص من الاعتبارات والمركبات اليومية التي تشب في عواطفه، فيجد فيها صفاء ذهنياً وقدرة على الممايزة بين القيم الاخلاقية والروحية.

كي يقتحم «خطراً جديداً» أو يدرس «مشكلة بشرية» لم يعرفها مجابهة وإن كان قد سمع بها أو قرأ عنها. وهو يحتاج إلى أن يفرض من «الوسط المحيط» به إلى «وسط آخر» حيث يجد «عادات تستحق التفكير والاتخاذ»^(١٣٥).

ويرد قائلًا إن الخلوة التي تتيح لنا الوقت والانفراد كي نبحث من وقت لآخر «مراسينا في المجتمع، بل في الكون»، والهواية التي تتيح لذكائنا أو عضلاتنا تدريباً وتبسط لنا آفاقاً، «كلتاهما ضرورية لنا كي نجد الاتزان النفسي والتأمل الفلسفي وكأنا بهما نبتعد عن المجتمع»^(١٣٦). ويضيف قائلًا إننا نحاول في أثناء التأمل في الخلوة أن نفهم «الفهم الموضوعي، فهم الضمير والتعقل، بدلاً من الفهم الانسيابي الاجتماعي»، «فنتعكف ونقارن بين القيم القديمة والقيم الجديدة. وبين ما يجري وما يجب أن يجري. وبين القيمة الاجتماعية والقيمة البشرية»^(١٣٧).

ومما تجدر ملاحظته أن تأثير سلامة موسى بالماركسية^(١٣٨) على نحو ما أفضى به إلى أن يعتبر نظام المجتمع، النظام الاقتصادي الأساس للأدب والفلسفة والفن والعلم. فنظام المجتمع «يعني تفكير»^(١٣٩) الأدب والفيلسوف والفنان^(١٤٠). وبناء على ذلك فإن ما يصدر عن الأمة من «فلسفات أو مذاهب أو نزعات أدبية»^(١٤١) إنما يعبر في الحقيقة عن الحالة الاقتصادية التي في الأمة^(١٤٢)، وذلك حسب نظرية التفسير^(١٤٣) الاقتصادي للتاريخ، التي لا «يتالك من الاعتراف بأنها على وجه العموم صحيحة»^(١٤٤). ويذهب في هذا السياق إلى أن الاستقلال الاقتصادي

(١٣٥) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١١٢.

(١٣٦) موسى، فن الحب والحياة، ص ٢٢٦.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(١٣٨) حري بالذكر أن سلامة موسى يعتبر كارل ماركس «اعظم فيلسوف ظهر في العالم إلى الآن»، انظر: موسى، برنارد شو، ص ٧٨، ويعدده خيرة إذا دخلت العقول تناولت ابعادها وأعماقها وعملت فيها نضجاً وإبداعاً. ويعتقد بأنه حظ كبير للمثقف أن يكون قد اهتدى إلى ماركس منذ شبابه، ذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يصف نفسه بأنه «مثقف إذا كان يجهل الماركسية، ولو كان يكرهها»، انظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٠. ويوح بأنه لم يذكر في كتابه هؤلاء علموني كارل ماركس، خشية الاتهام بالشيوعية، مع أنه «ليس في العالم من تأثرت به، وتربيت عليه، مثل كارل ماركس» (ص ٣١٣).

(١٣٩) ذلك لأن التفكير البشري، بنظر سلامة موسى، ظاهرة اجتماعية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن سلامة موسى إذ أعجب بجون ديوي، ذكر أن المفتاح الرابع للتفكير الفلسفي عنده هو أن ما عندنا من أفكار وآراء وعقائد وعواطف، وفلسفات، «إنما مرجعها جميعها إلى المجتمع الذي نعيش فيه»، انظر: موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٤.

(١٤٠) موسى، مقالات متنوعة، ص ٨٧.

(١٤١) يقول سلامة موسى في موضع آخر أن الأدب والفن والعلم، «كلها تجد جذورها أو أسسها، التي تختفي تحت السطح، في النظام الاقتصادي»، انظر: موسى، مختارات سلامة موسى، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(١٤٢) موسى، ما هي النهضة، ص ٤٥ - ٤٦.

(١٤٣) يرى سلامة موسى أن هناك فرقاً عظيماً، بل عظيماً جداً بين شخص قد «قرأ ماركس ودرس التفسير الاقتصادي للتاريخ، وبين آخر يجهله»، انظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٢.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

يبعث، كما هو الشأن على الدوام، «على استقلال فكري وفلسفي واجتماعي»^(١٤٥).

قلت في السابق ان سلامة موسى لم يدعُ إلى أن يكون الانسان أديباً فقط أو عالماً فقط أو فيلسوفاً فقط، بل عليه أن يكون «الثلاثة» معاً^(١٤٦). وهذه الدعوة تنسجم تمام الانسجام مع دعوته إلى الثقافة الموسوعية وعدم الاكتفاء بالتخصص الذي سبقت الإشارة إليه. وعلاوة على ما تقدم، فإنه يدعو الانسان ألا يكون رجل عمل فقط أو رجل ذهن فقط، بل عليه أن يكون «الاثنين» معاً^(١٤٧).

ان هذه الدعوة الى استخدام العقل واليد جعلته يعلي من شأن فرنسيس بيكون وجون ديوي. فهو يرى أن هناك فرقاً أساسياً بين «بيكون التجريبي» و«ديكارت التفكيري»^(١٤٨)، لأن البرهان عند ديكارت عقلي، بينما البرهان عند بيكون تجريبي، «يجري باليد كما يجري بالعقل». أي يجب أن نجرب^(١٤٩) أكثر مما نفكر^(١٥٠). ان منطق بيكون، بنظره، يقول: انفض، وشاهد بعينيك، وافحص بسائر حواسك، ثم جرب بيدك. وحضارة أوروبا القائمة، هي ثمرة المنهج البيكوني، أي التجربة أو التفكير بالعقل واليد^(١٥١). وميزة بيكون^(١٥٢)، بنظره، أنه نقل أوروبا من التفكير الفلسفي الاغريقي^(١٥٣) إلى التفكير العلمي التجريبي. فقد وضع

(١٤٥) موسى، برنارد شو، ص ٥١.

(١٤٦) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٧.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٤٨) يقول سلامة موسى إننا عندما نتعمق في مؤلفات ديكارت نتأكد لنا صحة القول بأنه «ينزع الى الفلسفة وليس إلى العلم»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ٦٧. ويعتقد بأن في تفكير ديكارت كثيراً من الغيبيات (تراث القرون الوسطى) التي حاول هو نفسه بمناهجه أن يصفها أو يكسبها شيئاً من المنطق. ويدلّل على وجهة نظره هذه بإدمان ديكارت على الكلام على «مخلوق» و«غير مخلوق»، ثم «روح» و«مادة». ومثل هذا الادمان، برأي سلامة موسى، هو بعض تفكير الرهبان في الدير أيام القرون الوسطى. ولكن ديكارت «وهو يحاول الوصول إلى اليقين من سبيل الشك المنظم قد زاد الشكوك وحطم الثقافة التقليدية، أي ثقافة القرون الوسطى» (ص ٦٩).

(١٤٩) يقول سلامة موسى ان هذا هو منهج المدرسة الانكليزية بوجه عام. إذ هي مدرسة العلم وليست مدرسة الفلسفة.

(١٥٠) موسى، ما هي النهضة، ص ٦٦.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٥٢) يؤكد سلامة موسى أن بيكون لم يكن مكتشفاً أو مخترعاً، ولم يكن له معمل للاختبار والتجربة. لأن مهمته لم تكن مهمة الاكتشاف أو الاختراع، وإنما كانت مهمته وضع الخطط ورسم المناهج للوصول إلى الاكتشاف والاختراع. «وذلك بأن لا نبحث العلم من حيث انه دراسة الترسّي والمكتبة والتأمل والفلسفة. وإنما ندرس العلم بحيث نقصد منه إلى نتيجة عملية في الصناعة، لاننا بالصناعة نزيد الثراء والرفاهية للبشر»، المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٤. ويلخص سلامة موسى هذه النزعة بما يلي: «دعونا من القدماء. دعونا من التفكير في المكتبة بين الكتب. واخرجوا إلى الورشة والمصنع، وإلى الطبيعة، جربوا واخترعوا. استخدموا ما تعرفونه في زيادة الخير والرفاهية للبشر».

(١٥٣) ينقد سلامة موسى التفكير الفلسفي الاغريقي، لأن الفيلسوف الاغريقي كان يضع المذهب ثم يجمع الحقائق التي توافقه. كأنه كان يعتقد أن في الكون أصولاً ومبادئ يجب التسليم بها قبل دراسة الاشياء. =

المنهج للتفكير العلمي بالاكبار من شأن التجربة^(١٥٤). وكتابه نوفوم أورغانوم هو دعوة إلى التجربة، واننا لن نفهم أكثر مما نعاين. ولكن حتى بعد المعاينة يجب الا نشب الى الاستنتاج، إذ يجب أن نعيد التجربة قبل أن نصل إلى الاستنتاج. ويعتمد التفكير العلمي^(١٥٥)، بنظر سلامة موسى «أولاً وفقط على التجربة، أو ما يقابل التجربة من الاختبارات ثم يستنتج من التجارب مبادئ وأصولاً»^(١٥٦). أما منطق ديكارت، فيقول، برأيه، «أقعد على كرسيك»^(١٥٧) وتأمل، وفكر بعقلك، واحترس من الخطأ بالقواعد الأربع...» وقد وضع ديكارت المنهج للتفكير الفلسفي بالاكبار من شأن الشك^(١٥٨). ورغم أن منطق ديكارت عقلي، إلا أن الأبحاث التجريبية العلمية، بنظر سلامة موسى، انتفعت به من حيث النفور من التسليم بصحة الأقوال أو العقائد أو الفروض التي لم يفحص عنها.

= وبكلمة أخرى ان الاغريق «اعتمدوا على التفكير ولم يعتمدوا على المشاهدة. ومن هنا عنايتهم الكبرى بالمنطق لأنه حركة ذهنية محضة»، المصدر نفسه، ص ٦٧.

ولا شك عند سلامة موسى في أن ارسطوطاليس كان يعتبر الحياة أصلاً والمنطق والتفكير نتيجة، وكان يقول بفائدة التجريب العلمي، «ولكن روح ارسطوطاليس لم يكن الروح السائد بين الاغريق»، أنظر: موسى، نظرية التطور وأصل الانسان، ص ١٥. أكثر من ذلك يرى ان ارسطو كان يشير إلى نظرية التطور ويؤمن بوجود قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير بمشيئة الألهة. ويؤكد ان ميزة ارسطوطاليس كانت منهجية خاصة بالحياة، إذ «كان يمتاز باتجاه معين نحو البشر والكون والمعارف»، أنظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ٣١. وجدير بالذكر ان ما قاله سلامة موسى بشأن برنامجه في السنوات العشر القادمة هو أن من اطعمه الثقافية ان يجعل علاقته بارسطوطاليس حية أكثر مما كانت إلى الآن. فإن «عصرية» هذا الرجل عجيبة. ولو أنه كانت له قدرة افلاطون الأدبية في التعبير لكانت مؤلفاته على لسان العامة قبل الخاصة. وقال أيضاً «اني لو بلغت من المعرفة بأرسطوطاليس ما بلغته بغوته أو برنارد شو لعددت هذا فوزاً عظيماً في حياتي. ولكن هذه أمنية مستحيلة»، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٩٠ - ٢٩١. ورغم هذا التقدير الكبير الذي يظهره سلامة موسى إزاء ارسطو، فإنه رأى أن ارسطو كان عبثاً على الثقافة الأوروبية بضعة قرون لأن «كلماته كانت مقدسة»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ٣٥.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٥٥) يقول ان هذا الاسلوب تبلور في فلسفة هوبز المادية حتى قصر «موضوع الفلسفة على المادة وحركتها» (ص ٦٢).

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٥٧) يضرب سلامة موسى مثلاً على ذلك بالاسلوب الذي اتبعه ديكارت في اثبات وجود الله فيقول إننا نجد هنا أن منهج ديكارت هو «منهج المفكر القاعد على الكرسي» يعالج المشكلة كما لو كانت سيكولوجية فقط خاصة به، ولكن منهج بيكون التجريبي في هذه المشكلة يطالبنا يبحث الاديان جميعها كما عرفها الانسان. والفكرة الخاصة بالله عند جميع الامم القديمة والحديثة. ثم البحث عن حلقات التطور في سلسلة العقائد إلى أن نصل إلى الايمان العصري. «أي اننا نعلم على المشاهدة والاختبار اللذين يقومان هنا مقام التجربة باليد بدلاً من أن نعلم على التفكير المجرد ونحن نعتمد على كراسينا»، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٥. ويقول سلامة موسى أن كلمة الشك عند ديكارت «تكاد تكون بمثابة الامتحان العلمي»، المصدر نفسه، ص ٦٧. ولذلك يضع شروط هذا الشك الواقية من الخطأ. «أي أنه شك منهجي أو شك منظم» (ص ٦٧).

وكما أعجب سلامة موسى ببيكون لأن منهجه تجريبي، أعجب كذلك بجون ديوي^(١٥٩) لأنه لا يفتأ «ينشد التجربة»^(١٦٠) التي تصحح منطق الفكر المجرد وتوضح ما لعله قد أهمله هذا المنطق^(١٦١). وفي اعتقاده ان ديوي كان يحيا كي ينشد الاختبارات في هذه الدنيا. وهو «مختبر كي يفلسف ويستقطر الحكمة والسعادة من اختباره»^(١٦٢). ويؤكد سلامة موسى أن التجربة لا ينبغي أن تُجرى في الكيمياء والطبيعات وما إليها فقط، «إذ هي يجب أن تشمل حياتنا الاجتماعية كلها»^(١٦٣). وإذا يبدأ بما يسميه «المفتاح» الأول للتفكير الفلسفي عند ديوي، وهو أن كل ما في الكون أشياء «صائرة»، أشياء في تطور، في تغير لا ينقطع، يقول انه ما دام التغير أو التطور^(١٦٤) هو الأساس لوجودنا، «فيجب لذلك أن نقول بالتجربة أي التجربة في الفلسفة»^(١٦٥)، والتجربة في الاجتماع والتجربة في التربية»^(١٦٦). وفضلاً عما تقدم، فإنه يقدر عالياً اتجاه السيكلوجيا في ايماننا إلى التجربة، مؤكداً أن ذلك «اتجاه عظيم القيمة جداً»^(١٦٧). ويرى سلامة موسى أن شيوع الأسلوب العلمي في ايماننا ترك أثراً إيجابياً في الفلسفة والأدب. فقد غدا الفلاسفة والأدباء يتشككون في قيمة ما يمارسون من فلسفة، وأدب، ولذلك «أصبحت الفلسفة تجريبية»^(١٦٨).

ويلخص سلامة موسى موقفه بالدعوة إلى استخدام التجربة في الفلسفة التي تنشُد صلاح العيش وتحقيق السعادة للإنسان. ومن اللافت للنظر إعجاب سلامة موسى ببيكون التجريبي وجون ديوي «التجريبي - العلمي» بنظرة. وشتان بين الاثنين. إذ ان بيكون فيلسوف مادي ومؤسس العلم التجريبي في العصر الحديث الذي يقوم على أساس إدراك الأسباب الحقيقية للظواهر، ويكون معالجة عقلانية لوقائع الخبرة والتجربة. أما جون ديوي،

(١٥٩) يقول سلامة موسى عنه انه «فيلسوف لا غش فيه...»، المصدر نفسه، ص ٢٧٠، وهو صاحب الدعوة إلى اتخاذ الأسلوب العلمي في الفلسفة ويؤكد أنه تأثر بفلسفته التي ما زال يسترشد بها ويعتمد على أسلوبها في حياته الذهنية. ويضيف أنه انتفع بديوي «كثيراً». وأول انتفاعه به أنه ألحّ مراراً وتكراراً على ضرورة الالتزام بالأسلوب العلمي في المشكلات الاجتماعية.

(١٦٠) التجربة، كما يقول سلامة موسى في كل شيء: في الفلسفة، وفي الأدب، وفي الموسيقى، وفي الأغاني، وفي الاجتماع... ويسأل سلامة موسى: ولم لا؟

(١٦١) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٨.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٩. ويذكر سلامة موسى بهذا الصدد أن هذه واحدة مما تعلمه من جون ديوي. ويرى أن علينا أن نجرب في نظام الدولة، وفي نظام المجتمع، وفي الزواج والطلاق، وفي طرق التعليم وفي معاش الناس حين يمارسون الزراعة أو الصناعة.

(١٦٤) يرى سلامة موسى أن داروين، حين أثبت أن التطور هو «الأصل والمبدأ في عالمنا»، المصدر نفسه، ص ٢٦٣، قام بغرس هذه الفكرة في الأذهان العصرية.

(١٦٥) يقول سلامة موسى بشأن السيكلوجيا لعل أكثر ما عاق تقدمها، بل ميلادها، هو أنها نشأت نشأة زائفة في «حضن الفلسفة التي كانت تنأى عن التجربة وتقتصر على التفكير المجرد»، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

فهو مغاير بفلسفته لبيكون. ومما يثير الاستغراب ان المادية والاشتراكية اللتين يتبناهما سلامة موسى لم يسمحا له باعتبار ديوي فيلسوفاً مناهضاً لهما. وربما كان إعلاء ديوي من قيمة الاختبار والتجربة قد جعل سلامة موسى يعتقد بأن ديوي علمي التفكير. وإذا كان سلامة موسى قد اعجب ببيكون وديوي لإيلائهما التجربة أهمية عظمى، فإنه لم يتخذ الموقف نفسه ازاء سارتر. فهو يرى ان وجوديته ليست فلسفة، لأن «الفلسفة تمتاز بأنها يمكن البرهنة على صحة قواعدها. أما الوجودية، فإنها تلقي بقواعدها كما لو كانت عقائد دينية...»^(١٦٩). وقصارى ما يفهمه منها انها مذهب أخلاقي، بل مذهب ضار، لأنها تسرف في الفردية التي قد تنتهي بالفوضى الاجتماعية والأخلاقية. فالإنسان، عند الوجوديين، برأي سلامة موسى، ليس مسؤولاً^(١٧٠) أمام المجتمع ولا أمام الله. كأن المجتمع ليس مسؤولاً عن الفرد، وان الفرد ليس مسؤولاً عن المجتمع. والوجودية، بنظره، تفرض للإنسان حرية الاختيار. «وينسى سارتر أنه اختيار الضرورة، اختيار الجبر»^(١٧١). وفي ضوء ما تقدم يخلص سلامة موسى إلى أن سارتر يمكن ان يعد من «الفلاسفة المرضى»^(١٧٢) بالأنانية^(١٧٣).

ورغم هذا، النقد اللاذع الذي يوجهه سلامة موسى لسارتر، إلا أنه يثني على أسلوبه الشعبي، مؤكداً أن الجميع يفهم فلسفته. يقول سلامة موسى ان اليسر^(١٧٤) في أسلوب سارتر^(١٧٥) هو الذي يجعل الأستاذ والطالب والحوذي والسمكري، يفهمونه بلا استغلاق. «ولعل الوجودية أول ما فهموه من أنواع الرطانة الفلسفية»^(١٧٦). «فإنك تقرأه فلا تجد تلك الكلمات النابية أو العبارات المعقدة التي تجدها عند من كتبوا قديماً حين كانت الفلسفة تكتب للفلاسفة وليس للشعب»^(١٧٧)، أو

(١٦٩) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٧. رغم أن الوجودية - الملحدة طبعاً - تخلو، بنظره، من الإيمان بالله، أساس الأديان الكبرى.

(١٧٠) رغم النقد الذي يوجهه سلامة موسى للوجودية لعدم تحمل الفرد مسؤولية امام غيره، فإنه يقول: «لو كنت أخطب الشبان وأنشد لهم القوة والمجد لدعوتهم إليها معتمداً على أكذوبة أهداف منها إلى أن أجعل الشباب يحس أنه مسؤول، وانه يستطيع ان يتسلط على القدر ويصوغ حياته كما يشاء».

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١٧٢) يجد سلامة موسى في سارتر جواهر من الحكم التي تعين أحياناً هدف الحياة العالية ومنهج العيش الشريف. ومن هذه الجواهر قول سارتر: «الإنسان أكبر قيمة من حياته».

(١٧٣) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ٩٥. لأن خلاصة فلسفته، برأي سلامة موسى، تنحصر في عبارة «أنا وحدي» وعلى الدنيا والبشر العفاء.

(١٧٤) واضح من هذا الحكم ان سلامة موسى لم يطلع، على سبيل المثال، على كتاب الوجود والعدم. فلو قرأه لما قال هذا الكلام على اليسر في أسلوب سارتر.

(١٧٥) يؤكد سلامة موسى ان سارتر هنا مبتكر ونافع وجريء. فضلاً عن ذلك يذكر ان سارتر يمزج أدبه بالفلسفة وفلسفته بالأدب.

(١٧٦) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٨.

(١٧٧) يقول سلامة موسى ان الحركة الصناعية الجديدة في أوروبا عثمت الثراء بين افرادهم ثم عثمت التعليم، فصار الأدباء والفلاسفة يكتبون للشعب وليس للأدباء والفقهاء والفلاسفة.

كما كان يكتب الفقه للفقهاء وليس للشعب»^(١٧٨). وما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يحاول أن يكشف النقاب عن السبب الذي يدعو العرب إلى الانجذاب نحو سارتر. فهو (أي سارتر) يجد، بنظره، «الإقبال العظيم» في مصر ولبنان وبعض الأقطار العربية لسبب واحد هو «أننا جميعاً في بلبلة»^(١٧٩) فلسفية»^(١٨٠). ويؤكد أن سارتر يعالج المسائل المثيرة لهذه البلبلة «بقدر غير صغيرة». فهو، برأيه، «الابن الشاطر» في الأدب العصري»^(١٨١)، أدب النضج والفلسفة والجد. ولذلك يعتقد بأن القراء العرب سينتفعون به ويطالبون منه الكثير.

وانسجاماً مع توجه سلامة موسى نحو الثقافة الأوروبية، التي لا يستطيع ان يتصور «نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»^(١٨٢)، أحب أن يقف جمهور القراء العرب على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا، واضعاً برتراند رسل في مقدمتهم. «إذ ليس هناك أسوأ من أن نحرمهم الوقوف على هذه الاتجاهات»^(١٨٣) الأوروبية»^(١٨٤). ويعتقد بأن التفكير الفلسفي، في مصر وسائر الأقطار العربية، انخفض بل انعدم، بالمشاورة على منع الأقطار الأوروبية من التسلل إلينا. ونظمت قوى مظلمة تحت أسماء «البوليس السياسي» أو «القلم المخصوص» في مصر لمراقبة المؤلفات الأوروبية التي تحوي مثل هذه الآراء. «وخاصة الآراء الاشتراكية والشيوعية»^(١٨٥).

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(١٧٩) هذه البلبلة، بنظره، هي بشأن الحياة وأسلوب العيش وحكمة التصرف والمسؤولية للفرد إزاء الجماعة، وبخصوص الكلمات التي نطق بها أننا نفهم معانيها مثل الديمقراطية والاشتراكية والفردية ونحوها. وحرى بالذكر أن سلامة موسى يقول أن سارتر مبطل مثلاً. فهو، في محاولاته، «ينقدح منه شرر الذكاء والفهم، ولكنه سرعان ما ينطفئ»، لأنه لا يستطيع أن يضيء هذه الجبال القائمة القائمة أمام الإنسان من الشكوك والشبهات والمخاوف، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٨٠) موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٢٤.

(١٨١) يقول سلامة موسى أن سارتر، رغم فلسفته المخطئة، يسير على «النهج الذي سار عليه كتاب فرنسا قديمهم وحديثهم». انظر: سلامة موسى، كتاب الثورات، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣)، ص ٢٥.

(١٨٢) موسى، ما هي النهضة، ص ١١٦.

(١٨٣) يقول سلامة موسى، مهما تكن هذه الافكار منافية لعاداتنا وتقاليدينا، بل مهما تكن هذه الافكار فجّة نابية، فانها «تعالج أعظم الموضوعات للإنسان في هذه الدنيا وهو موضوع تطوره وإيجاد نوع أو سلالة جديدة ترقى عليه بميزات جديدة»، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٨٤) موسى، برنارد شو، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥. ويؤكد أن أمتنا العربية بقيت في جهل أكثر من أربعين سنة لأسلوب الحياة في الاتحاد السوفياتي. ومنعت ترجمة «البيان الشيوعي» خشية أن يؤدي إلى حركة شيوعية. وقد حبس عشرات في مصر لأن هذا الكتيب قد وجد في مساكنهم. ويرى سلامة أنه من الضروري أن نقف على الآراء البازغة في أوروبا التي تسود الدنيا وأحياناً تستبد بها أي بمصر أو الهند أو العراق أو غيرها من الأقطار. ويردف قائلاً انه «يجب أن نعرف هذه الافكار ونأملها في ضوء أحوالنا الاجتماعية والثقافية»، المصدر نفسه، ص ١٢٦، لأن أقل ما فيها، كما يقول، أننا نألف التفكير الحر ونعتاد دراسته. ثم نعرف كيف تحيا هذه الدنيا، أي كيف =

ويتبدى ضعف التفكير الفلسفي في مصر بنظرة، فيما لو أن درامات برنارد شو مثلت على مسرح في القاهرة، فإن الجمهور سيصد عنها، لأنه «لم يتعود الحديث الذهني والاشتغال بالمشكلات الفلسفية العلمية والاجتماعية»^(١٨٧). ويضيف ان العبرة التي نحتاج الى تأملها ان المسرح الأوروبي^(١٨٨) لا يزال يحيا قوياً يتسع للبحوث الفلسفية والاجتماعية، في حين ان مسرحنا يكاد يكون لغواً ونسياً لا نأبه به ولا نكاد نذكره. وكما أحب أن يقف جمهور القراء العرب على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا، رأى أيضاً أن أول ما يجب فعله هو ترجمة المسرحيات العظيمة التي «تعالج المشكلات الانسانية»^(١٨٩) من اجتماعية إلى فلسفية إلى علمية^(١٩٠) كي تقرأ أولاً، وهي متى قرئت وعُرفت قيمتها عند جمهور المفكرين، استطعنا، كما يقول، ان نشرع في تمثيلها على قياس صغير، حتى إذا تذوقها الجمهور وترى بها بعض التربية أقبل عليها في التمثيل بعد القراءة.

وكما دعا سلامة موسى جمهور القراء العرب إلى الوقوف على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا وفي مقدمتهم رسل، ونادى بترجمة المسرحيات العظيمة التي تعالج المشكلات الانسانية من اجتماعية إلى فلسفية إلى علمية، دعاهم كذلك إلى اتباع ابن رشد^(١٩١) وانكار الغزالي. يقول

= يحيا ثمانمائة مليون انسان شيوعي . وليس الجهل هنا فضيلة، بنظره، وانما هو رذيلة من أسوأ الرذائل . «كما ليس الجهل بالافكار الفلسفية، مهما شطحت ونطحت، من الفضيلة أيضاً» (ص ١٢٦).

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٨٧) يقول سلامة موسى ان الفلسفة على المسرح شيء مألوف في باريس ولندن وبرلين. وقد غذى المؤلفون المسارح بالفلسفة والدين والأدب والاخلاق. وعاونتهم على ذلك حرية فكرية.

(١٨٨) عرف سلامة موسى، عندما كان في لندن، إيسن. وهو قد جعل الدراما، برأيه، اجتماعية، بل «أحياناً فلسفية». ويبدو أن ذلك هو الذي أدى الى اعترافه بأنه قرأه «في انتباه وقلق وتفكير كثير». أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٠٦. ويعدّ برنارد شو، بنظره، إحدى ثمرات إيسن، «اذ ان جميع دراماته اجتماعية أو فلسفية» (ص ١٠٦). ويخلص سلامة موسى الى ان إيسن «كان محورياً» (ص ١٠٦) في ثقافته، لأن دراماته بعثت على دراسات أخرى متصلة بالموضوعات التي عالجها هو في أسلوبه الدرامي. وقد ترك إيسن في ذهنه «عقدة ذهنية هي الشخصية الاستقلالية» التي هي الواجب الاول على كل انسان» (ص ١٠٨).

(١٨٩) موسى، برنارد شو، ص ١١٦.

(١٩٠) اختلف مع الرأي الذي يبديه الباحث كمال عبد اللطيف والذي مفاده ان سلامة موسى لم يتعامل «مطلقاً مع التراث، لم يقرأه لا بشكل سلفي ولا بشكل انتقائي...». أنظر: عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص ٢٢٨. وأدلل على رأبي بأن القارئ لمؤلفات سلامة موسى لا بد ان يتحقق من أنه كان على اطلاع على هذا التراث. زد على ذلك أن الباحث محمود الشرقاوي، الذي عرف سلامة موسى حق المعرفة، يؤكد أنه كانت لسلامة موسى «مطالعات في الكتب العربية القديمة»، أنظر: الشرقاوي، سلامة موسى: المفكر والانسان، ص ١٥. ويعزز شهادته قائلاً إنه رأى بنفسه هوامش و«تأثيرات» في مكتبته العربية، على كتب عظيمة في الأدب والتاريخ القديم. ويؤكد أن سلامة موسى يقرأ القرآن الكريم ويقدره ككتاب أدبي من الطراز الاول، ويطالع تفاسيره ويذكر ان سلامة موسى قرأ معه صحيح مسلم والمثل والنحل للشهرستاني، ويردف قائلاً ان المعري وابن رشد وابن خلدون كانوا أئمة من رجال الشرق.

انه «يجب أن تؤثر ابن رشد على الغزالي»^(١٩١). إن ابن رشد يُدرّس ويناقش حتى الآن في جامعات أوروبا، لأنه^(١٩٢) «دعا إلى العقل والفلسفة»^(١٩٣). أما الغزالي، الذي «جد الفلسفة»^(١٩٤)، ودعا إلى منع تعليم الجغرافيا، لا لأنها كاذبة، ولكن لأنها «تنهض على العقل والمنطق»^(١٩٥)، فلا يعرفه، بنظره، أحد في أوروبا في أيامنا. ويستطرد قائلاً إن الغزالي يريد أن يزجرنا عن دراسة الرياضيات التي أثمرت علم الذرة. وقد نجح فانزجرنا.

ومما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يعدّ ابن رشد أحد المفكرين المبتكرين^(١٩٦) الخمسة الذين «لم يسبقهم أحد إلى أسلوب تفكيرهم والذين تجرّأوا على نقض المؤلف من الأفكار السابقة لهم. كلهم نقضوا شيئاً في التفكير القديم وأوجدوا تفكيراً جديداً»^(١٩٧).

ويسترعي النظر تأكيد سلامة موسى أننا لا نجد بعد هؤلاء المفكرين الخمسة مفكراً عربياً واحداً^(١٩٨) لسبب واحد هو أن التفكير الحر المستقل أصبح جريمة. وصارت الجماهير العربية «تؤمن بالغزالي»، بدلاً من أن «تؤمن بابن رشد أو ابن النفيس»^(١٩٩). ويضيف أننا رأينا أن السهروردي يُقتل، بأمر من صلاح الدين، بتهمة الكفر. بعد ذلك، مات، بنظره الفكر العربي، وازداد موتاً بدخول الأتراك واحتلالهم الأقطار العربية. «وأصبحت النهضة العربية تعتمد على الأئمة بدلاً من الاعتماد على الفلاسفة»^(٢٠٠).

(١٩١) موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، ص ١٧١.

(١٩٢) لا يظن سلامة موسى أن التاريخ العربي القديم عرف رجلاً دعا إلى المساواة بين الجنسين سوى ابن رشد. فقد قال «إن المرأة كفاء لان تمارس اعمال الحرب وأعمال السلم على حدّ سواء» وإنها قادرة على دراسة الفلسفة، أنظر: موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٥٤.

(١٩٣) موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، ص ١٧١.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٩٥) موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٥٤.

(١٩٦) هؤلاء الخمسة هم: ابن رشد وموسى بن ميمون الذي شرح، بنظر سلامة موسى، طريقة التفكير المادي، وابن حزم الذي قال، برأيه، بضرورة الحب، وابن النفيس الذي عرف، كما يقول، الدورة الدموية قبل أن تُعرف في أوروبا، وابن خلدون وأول مفكر اجتماعي في العالم كله. أنظر: موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٧، وأول واضع لعلم الاجتماع، بنظره، وهو أول مؤرخ يعلّل التاريخ وينظر إليه النظرة المادية» (ص ٩٥).

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧ - ١٨. ويقول سلامة موسى إننا إذا كنا نجد تفكيراً ارتقائياً في ابن حزم، أو ابن خلدون، أو ابن رشد، أو ابن ميمون، أو غيرهم، فإنه «وما لا شك فيه أنهم كانوا متأثرين بوسط آخر غير الوسط الاقطاعي الزراعي»، أنظر: موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، ص ١٥٥، ورغم ذلك، فإن سلامة موسى لا ينفي تأثير الوسط الاقطاعي، على سبيل المثال، على ابن رشد. فابن رشد، على الرغم من نواذعه التجديدية، يقول عن ارسطوطاليس انه أعظم عقل ظهر في الدنيا، وذلك لأن المبدأ الأول في الثقافة الاقطاعية هو واحترام القدماء بأشخاصهم وعقائدهم» (ص ١٥٤).

(١٩٨) يقول سلامة موسى إنه لم يظهر عبقرى واحد في الشعوب العربية منذ ٦٠٠ سنة وإلى الآن. ويضيف أن المفكر المصري لا يزال يُتهم بأنه ضد التقاليد إذا جرؤ على التفكير المتمر.

(١٩٩) موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٨.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

إن الغزالي لم ينتصر على ابن رشد فحسب، بل يكاد يقول سلامة موسى أنه لا يزال منتصراً في بيئات عربية كثيرة. «وهناك الخطر»^(٢٠١).

ويخلص الى أن بقاء العرب مرهون بالعقل والمنطق. وإذا رفضوا العقل والمنطق والتزموا العقائد، «أي إذا اتبعوا الغزالي وأنكروا ابن رشد»^(٢٠٢)، فإنه ليس بعيداً أن ينقضوا كما انقضت الديناصور على حد تعبيره.

سبق أن قلت إن سلامة موسى دعا إلى أن يتعرف القراء العرب الى فلاسفة أوروبا. ومن المعلوم أنه، فضلاً عن اسهام يعقوب صرّوف وفرح انطون وأحمد لطفي السيد في صياغة شخصيته الثقافية، فقد تأثر، بعد سفره الى لندن، بنيتشه^(٢٠٣)، مؤكداً أنه تعرّف الى كتاباته بصورة مستقلة. وما تجدر الإشارة إليه أيضاً أن أول مقال صحافي كتبه سلامة موسى كان في مجلة «المقتطف» سنة ١٩٠٩ بعنوان «نيتشه وابن الانسان»^(٢٠٤). ويؤكد أن نيتشه تسلط^(٢٠٥) «فترة قصيرة» على ذهنه في الفترة الواقعة بين ١٩٠٧ و ١٩١١.

فقد التهم مؤلفاته في «حاسة ولذة»^(٢٠٦) فعصفت به. كان ظن سلامة موسى وقتئذ أن نيتشه فتح له أبواباً كانت مغلقة من قبل. بيد أن الحقيقة عنده أنه كان «ماخوذاً بسحره في الأسلوب وجرأته»^(٢٠٧) في التفكير...^(٢٠٨). فنيتشه، بنظره، يؤلف النثر وكأنه يقرض الشعر ويفكر كأنه يقتحم^(٢٠٩). وقد اكتسح، بنظره، ذهنه اكتساحاً. وكان عمره آنذاك قرابة العشرين، يتقبل دون مناقشة، فآمن «بكثير من أقواله» وعبد «الكثير من عقائده»^(٢١٠)، ورغم قوله بأنه شفي، بعد ذلك، من هذه الأقوال والعقائد، فإنه يذكر أنه ما زال يحتفظ بالكثير مما تعلّمه منه. وأول ذلك أن ينظر الى الدنيا بالعقل البكر، والقلب البكر، وأن يقتحم الأفكار بروح البطل أو الشهيد. لقد غرس نيتشه فيه، كما يقول، «الإقدام الفلسفي»، وحطّم عنده «ما كان باقياً من قيود غيبية».

وما يسترعي الانتباه أن سلامة موسى تأثر بتحليل نيتشه لأصل الأخلاق وتطورها

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٠٣) تعرّف سلامة موسى الى نيتشه، كما يقول، عندما اشار عليه، في أحد الايام، احد اصدقائه الاشتراكيين ان يقرأ كتاباً صغيراً عن نيتشه.

(٢٠٤) يذكر سلامة موسى ان فرح انطون كان أول من كتب عن نيتشه.

(٢٠٥) يقول سلامة إن تسلطه كان نادياً ثم عاد تحريراً.

(٢٠٦) يذكر سلامة موسى أنه لم يتلّق مؤلفات نيتشه بحماسة فقط، بل حفظ بالحماسة نفسها عباراته أيضاً.

(٢٠٧) يؤكد سلامة موسى ان هذا السحر وهذه الجرأة يستهويان الشباب.

(٢٠٨) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١١٢.

(٢٠٩) يقول سلامة موسى ان نيتشه، لا يخطر ولا يعدو، وانما يقتحم ويشب.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

فاعتقد بأنه لا يوجد رجل في العالم «استطاع أن يكتب عن الأخلاق مثلما كتب هذا العبقري الألماني»^(٢١١). ويردف قائلاً أنه انتفع كثيراً بتحليل نيتشه للأخلاق الذي ينتهي إلى أن الأخلاق السائدة هي أخلاق السائدين. ويذكر أن نيتشه وصل إلى هذه النتيجة عن طريق التحليل التاريخي اللغوي. ويوضح هذا التحليل فيقول إن العالم البشري المتمدن يعيش في عصرنا في النظام الأبوي^(٢١٢) الذي هو ثمرة الغزو والسبي. وقد لاحظ نيتشه أن الكلمة اللاتينية لمعنى الفضيلة مشتقة من الجذر الذي اشتقت منه كلمة الرجولة (Virility-Virtue) وجدير بالذكر أن سلامة موسى يشاطر رأي نيتشه، فيؤكد أن «هذا طبيعي لأن الأخلاق السائدة يجب أن تكون أخلاق السادة»^(٢١٣).

ويقر سلامة موسى بأن أخلاق الأقوياء التي دعا إليها نيتشه وجعل منها ديانة جديدة يجب أن يبشر بها الفيلسوف الجديد، قد استهوت سنوات. بل انحاز إليها وآمن بها، «فيما يشبه الحزبية الفلسفية، بتأييد من نظرية التطور»، حين استسلم «التنازع البقاء وبقاء الأصلح»^(٢١٤).

ويضيف سلامة موسى أن التحليل التاريخي اللغوي الذي أفضى بنيتشه إلى أن الأخلاق السائدة هي أخلاق السائدين هي النتيجة نفسها التي توصل إليها ماركس من خلال التحليل الاقتصادي للمجتمع. وفي هذا السياق يقول إن تحليل نيتشه فقد قيمته، عنده، بعد أن عرف التحليل الماركسي. ويردف قائلاً أن نيتشه تفهقه رويداً رويداً من وجدانه، وتغير عنده مغزى التطور، بل تطورت^(٢١٥) عنده نظرية التطور. فالحقيقة، بالنسبة إلى سلامة موسى، أن نيتشه يريد أن يعود بنا إلى شريعة الغابة. فارتقاء الإنسان إلى سُبْرَمَان يتم بالرجوع إلى الشريعة المذكورة. يأكل قوينا ضعيفنا، ويقتل صقرنا عصفورنا. وهنا يقول ناقدنا إننا عَدَوْنَا هذا الطور، وخرجنا من أنانية الفرد إلى أنانية الجماعة، ومن الاعتماد على الغريزة إلى الاعتماد على العقل، ومن فوضى تنازع البقاء إلى نظام الانتخاب. فليس في مقدور أحد، بنظره، أن يترك مسكيناً يتضور من الجوع حتى الموت.

ويلخص سلامة موسى رأيه فيقول إنه يمكن أن نستبدل بشريعة الغابة أنظمة خاصة «بعيدة عن قسوة الطبيعة، فنال غرضنا من الرقي دون أن نقهر في نفوسنا عواطف الرحمة والتعاون والبر»^(٢١٦).

(٢١١) موسى، مختارات سلامة موسى، ص ١٧٢.

(٢١٢) يؤكد سلامة موسى أن العائلة الأبوية نشأت لأنها كانت قبل كل شيء رابطة اقتصادية مركزها الرجل الغازي المقاتل أو الكاسب العائل. بيد أننا وصلنا، من وجهة نظره، إلى حال جديدة، حيث المرأة تكسب مثل الرجل ويرجع سلامة موسى أن العائلة الامومية ستعود في المستقبل.

(٢١٣) يقول سلامة موسى، أن السادة في الدولة الرومانية، دولة الغزو والنهب، كانوا رجالاً، «فصارت صفاتهم فضائل. وصار مجتمعهم أبوي العائلة...»، المصدر نفسه، ص ٢١٧، وأنظر أيضاً: موسى، الإنسان قمة التطور، ص ١٤٩.

(٢١٤) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١١٢.

(٢١٥) يؤكد بخصوص هذا التطور أن نابليون لم يعد عنده هو «السبرمان»، ولم يعد للامبراطوريات مغزى التفوق البيولوجي الذي كان يومه «أنه كذلك» (ص ١١٣).

(٢١٦) موسى، مقدمة السبرمان، ص ١٥.

ولعل الموقف الأخير الذي اتخذته سلامة موسى تجاه نيتشه يمكن أن يكون قوله بأن عشرات من الكتب المحورية التي بنى بها حياته وشخصيته، إنما كانت بمثابة الأسكلة التي تنصب من الخشب والحديد لتشييد البناء ثم تهدم بعد ذلك. «ولذلك هدمت نيتشه كما هدمت عشرات غيره لأنني استغنيت عن الأسكلة بعد أن بنيت بها شخصيتي»^(٢١٧).

والذي لا ريب فيه أن دعوة سلامة موسى إلى العقلانية والاشتراكية تناهض الأسس التي بنيت عليها فلسفة نيتشه. فنيته يرفض المثال الاشتراكي لأنه يمثل «تمرد العبيد في الأخلاق». زد على ذلك أنه كان أحد مؤسسي اللاعقلانية المعاصرة. ولعل دعوة سلامة موسى إلى العقلانية والاشتراكية ساعدت في تحرره منه، رغم اعترافه بفضلها، وبقاء تأثيره به إلى حد ما. وحرى بالذكر أن بعض الكتاب والأدباء المشهورين مثل ابسن وتوماس مان وغيرهما قد تأثروا بنيتشه.

ورغم إعجاب سلامة موسى الشديد بنيتشه، وتأكيده فيما بعد على أنه استغنى عنه كما استغنى عن عشرات غيره، فإن الذي بقي أثره في فلسفة سلامة موسى وتواصل هو سبينوزا. ومما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يستعين بفلسفته لينقد بل ليرفض ما يسميه المذهب الانفصالي، المذهب الثنوي الذي يفصل بين الروحيات والماديات، أو بين النفس والجسم، أو بين العلم والأدب، أو بين الدين والفلسفة، مؤكداً أن هذا الفصل «ليس حقيقة وإنما وهم»^(٢١٨). وبالنظر إلى اعتقاد سلامة موسى بأن المادة والروح، والجسم والعقل، والفكرة والمادة، كلها شيء واحد، فإنه يتصدى للفلاسفة الذين فصلوا في فلسفتهم بينهما، وأول هؤلاء الفلاسفة هو أفلاطون، لأنه يُعد، من قبل سلامة موسى، داعية هذا الفصل. فرغم أنه كان، بنظره، مفكراً عميقاً وإنساناً عظيماً^(٢١٩)، إلا أنه أوقع^(٢٢٠) الفلسفة الاغريقية الناشئة في هوة بقيت فيها أكثر من ألفي سنة. فقد زعم أن «الفكرة» تسبق المادة، فوقع، برأيه، في غلطة فادحة، وأن هذا الكون له جوهره من الأفكار يعبر عنه مظهر من المواد. «فراء الدنيا

(٢١٧) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٨ - ٣١٩.

(٢١٨) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٣.

(٢١٩) إن افكار أفلاطون وآراءه في «المادية»، بحسب رأي سلامة موسى، هي دنيا عظيمة من ثراء الفكر وخصوبة التأمل ومعاني الخير والانسانية. ومن هذه الافكار والآراء ما يسمى «الحب الافلاطوني». وهذا الحب، بنظر سلامة موسى، ليس عاطفة سطحية كما هو الاعتقاد السائد، وإنما هو «الحب العام للانسان والحيوان والنبات والطبيعة. هو الحب الذي يربطنا بالكون والمجتمع. هو السعادة والجمال»، انظر: موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٤٨. ورغم ان سلامة موسى اعتبر كتاب الجمهورية لأفلاطون دليلاً على اعتماد الاغريق في النظر الفلسفي على المنطق وليس على الحياة، الا انه عاد فيما بعد ليقول انه احب هذا الكتاب لأنه يتجرد من التقاليد في بحث «التأصيل» البشري. ويضيف قائلاً ما احسن ان نتحدث الى افلاطون في الليل على انفراد «وكان بيننا وبينه مؤامرة لتحقيق جمهوريته» (ص ١٠٣). ومع أن سلامة موسى يميل أكثر لأرسطو، إلا أنه يثني على قدرة أفلاطون الأدبية في التعبير.

(٢٢٠) يرى سلامة موسى أن «فكريات» أفلاطون «جمدت التفكير البشري، ولا تزال تجمده...».

انظر: موسى، ما هي النهضة، ص ٣٥.

المللموسة فكرة الدنيا. ووراء الجبل فكرة الجبل، وهَلُمَّ جَرًّا. «^(٢٢١)».

ثم جاءت العقائد الدينية فأيدت، برأيه، الانفصال. وينقد سلامة موسى ديكارت لأنه لم يستطع تفسير المعرفة بعد أن «رَبَكَ نفسه بالفصل بين المادة والروح»^(٢٢٢). فقد وجد ديكارت نفسه في مأزق عندما حاول أن يفهم كيف يحرك الجسم (= مادة) النفس (= روح)، مشيراً (سلامة موسى) إلى أن صعوبات الفيلسوف الفرنسي هي صعوبات سيكولوجية، ومحاولاته في ذلك فلسفية عقيمة.

ويقول سلامة موسى، وبشأن النتائج التي ترتبت على «المذهب الانفصالي» الذي دعا إليه أفلاطون، فإن هذا المذهب عطل^(٢٢٣) التفكير البشري قروناً طويلة، لأنه حمل الباحثين على الاستهانة بمظهر المادة كما هي في جرمها وثقلها وكثافتها، اعتقاداً بأن هذه الخواص لا قيمة لها إزاء الفكرة الأفلاطونية الكامنة فيها.

ويربط سلامة موسى بين برغسون وأفلاطون في مجال الفصل بين الحياة والمادة، فيقول ان «غيبات جديدة ظهرت عند دارسي التطور. وفي مقدمة هؤلاء برغسون الذي يقول ان «الحياة مبدأ أو عنصر أو فكرة مستقلة عن المادة. وإنما تستخدم المادة فقط كي تبدو أو تتمثل في أجسام الأحياء. كأن هناك حياة مجردة من دون أحياء. بل إنه ليتماهى بعد ذلك حتى ليقول إنه ليس بعيداً أن تتخلص الحياة من المادة في المستقبل وتحيا الأحياء بلا أجسام»^(٢٢٤).

ويخلص سلامة موسى إلى أن هذا «كله عبث في التفكير. وهوردة إلى «أفلاطون» حين كان يقول ان البياض سبق الشيء الأبيض وله وجود مستقل. وأن الانسانية سبقت الإنسان ولها وجود مستقل. أي أن الفكرة سبقت المادة»^(٢٢٥).

وأقل ما يقال في الرد على برغسون وأفلاطون، من وجهة نظر سلامة موسى، اننا إلى الآن لم نر سوى الأجسام الحية، ولم نر الحياة المجردة، ولم نر العقل المجرد وإنما عرفنا الأحياء التي تحمل هاتين الخاصيتين فقط.

ويعتقد سلامة موسى بأن أوروبا التي أصابها الأذى من جرّاء الفصل الذي أقامه ديكارت بين العقل والمادة، أو الروح والجسم، احتاجت إلى سينوزا^(٢٢٦) «كي تحقق اتزاناً جديداً بجعل الروح، أي العقل والنفس، خاصة من خواص المادة والجسم»^(٢٢٧). وإذا يرى سلامة موسى أن

(٢٢١) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٤٥.

(٢٢٢) موسى، ما هي النهضة، ص ٦٨.

(٢٢٣) يقول سلامة موسى ان التفكير الأوروبي أصيب بأذى من جرّاء الفصل بين العقل والمادة، أو الروح والجسد الذي أقامه ديكارت.

(٢٢٤) موسى، نظرية التطور وأصل الإنسان، ص ٤١ - ٤٢.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٢٦) يقول سلامة موسى ان سينوزا ناقض ديكارت بتوحيد فلسفته بين المادة والعقل. لكنه اتفق معه في أن الفلسفة لا تكون صحيحة إلا إذا استطعنا التعبير عن حقائقها بالرياضيات.

(٢٢٧) موسى، ما هي النهضة، ص ٦٩.

هناك ايماءة ثقافية جديدة هي التخلص من المذهب الانفصالي والانتقال الى المذهب الاتصالي الذي يقول^(٢٢٨): الحياة هي المادة المتدفقة، والمادة هي القوة المتجمدة، يؤكد أن الفيلسوف العظيم سبينوزا سبق أن نبّه إلى ذلك في لغة^(٢٢٩) فلسفية. «ونحن نفتنح هذه الأيام بصحة تفكيره عن طريق العلم^(٢٣٠) التجريبي، ونصل الى وحدة وجودية في الطبيعة ثم نندرج الى ما يلائمها في المجتمع^(٢٣١)».

ويسترعي الانتباه قول سلامة موسى الذي مفاده ان ديانتته من الناحية الغيبية، «تشبه، بل تطابق، ديانة سبينوزا^(٢٣٢)». وهذه الديانة تعتبر المادة^(٢٣٣) والقوة أو الله والكون شيئاً واحداً «ليس بينهما انفصال. وكذلك الشأن في العقل والجسم^(٢٣٤)». ويضيف أنه لم يهتد^(٢٣٥) إلى «همزة الوصل بين القوة والمادة^(٢٣٦)».

ومما ينبغي لفت الانتباه اليه ان سلامة موسى ينعت موقف سبينوزا بأنه مادي. فهو يقول إن موقفه إزاء الله يتمثل في أنه (أي الله) كامن في المادة. وهذا موقف «مادي لا شك فيه^(٢٣٧)». ويُفهم من هذا الموقف أن «القوة الخالقة ليست منفصلة من المادة وإنما كامنة فيها^(٢٣٨)». وهذه القوة الخالقة، عند سبينوزا، هي الله الذي ينأى معناه هنا، بنظر سلامة موسى، عن معناه في كتب الدين. ويخلص سلامة موسى الى أنه ليس هناك «إله خالق منفصل عن المادة^(٢٣٩)» عند سبينوزا وبرغسون وشو. وأن القوة الخالقة في المادة، لدى هؤلاء هي «خاصة من

(٢٢٨) يعتقد سلامة موسى بأن في هذا القول وثبة ثقافية واسعة الى المستقبل سوف تكون كبيرة الأثر في الحضارة القادمة.

(٢٢٩) يذكر سلامة موسى ان سبينوزا كان يقول بالوحدة الوجودية على نحو من المذاهب الصوفية الشرقية، ولكنه في ذلك لم يستطع سوى ايجاد الفكرة والفلسفة، إذ لم يكن هناك من الأدلة المادية الحسية ما يثبت قوله، أنظر: موسى، هؤلاء علموني، ص ١٥. ويؤكد ان غوته ربما كان أول اديب في أوروبا دعا إلى الوحدة الوجودية، أي أن الجهاد والنبات والحيوان والانسان والمادة والعقل كلها شيء واحد. وان الانسان ليس مخلوقاً منفصلاً وإنما هو تعبير خاص للطبيعة العامة التي في الجهاد والحيوان والنبات، وأن الحقيقة الأولى في هذا العالم هي التغير والاستحالة، وان الفكر البشري نفسه قد نبع من الطينة التي نبضت بالحياة الأولى.

(٢٣٠) يقول سلامة موسى بشأن «المذهب الانفصالي» ان العلم في عصرنا نبذه واعتمد على درس الخواص المحسوسة للمادة، وبذلك تمكّن من استغلالها واستخدامها لمصلحة البشر.

(٢٣١) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٧٦.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٣٣) يقول سلامة موسى إن العلاقة بين المادة والقوة، أو الله والكون، لا تفتأ تهجس به، كما لو كانت وسواساً.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٣٥) يعني سلامة موسى انه لم يبلغ درجة من الفهم في هذه المشكلة يستطيع بها أن يرتفع الى التعبير اللغوي عنها.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٣٧) موسى، برنارد شو، ص ١٨٨.

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

ولا بد من القول إن سلامة موسى لا تقتصر استعانتها بسبينوزا لنقد الثنوية. فقد لجأ الى ديوي ايضاً. لقد أعجب سلامة موسى عند ديوي - اضافة الى إعلائته من شأن التجربة ودعوته إلى الأسلوب العلمي في معالجة المشكلات الاجتماعية، كما يرى سلامة موسى نفسه - ما يسميه المفتاح الثاني الذي يفتح لنا هو والمفاتيح الأخرى أبواب فلسفته. وهذا المفتاح يبين لنا وُهمية الفصل بين الماديات والمعنويات. ويلخص هذا «المفتاح» قائلاً انه لا يوجد فرق^(٢٤١) بين الماديات والمعنويات، ولا بين الحياة والمادة، ولا بين الجسم والعقل، أي أن كل ما في هذا الكون هو وحدة لا تنقسم. ويقول سلامة موسى ان جون ديوي «يجبنا بالقول باننا لم نعرف قط عقلاً بلا جسم ولا فكرة بلا مادة»^(٢٤٢)، كما أنه «ليس هناك عقل مستقل أو نفس مستقلة»^(٢٤٣).

لاحظنا مما سبق أن سلامة موسى تصدى لمذهب الفصل بين الماديات والمعنويات، وتبدت، في تصديده هذا، ماديتته الى حد ما. فهو من الناحية الفلسفية، واحدي. والواحدية، التي يتبنّاها، ذات ملامح وقسمات مادية. لقد اعتقد سلامة موسى بأن الحياة كامنة في المادة، وتنشأ منها. وكذلك العقلي كامن في الحياة، وينشأ منها. وهذا يتيح له القول بأن العقل كامن في المادة. وفي هذا السياق يؤكد اننا «لا نعرف حياة مطلقة بلا مادة، كما لا نعرف عقلاً مطلقاً بلا حياة»^(٢٤٤).

ويسأل سلامة موسى: هل الحياة مادة؟ هل لها أساس مادي؟ ويجيب قائلاً إن أعظم ما يجعل الناس ينفرون من القول بأن الحياة مادة، أن للإنسان عقلاً ولا يمكن في زعمهم أن يكون العقل مادة. ويؤكد أن العقل إحدى خواص المادة حين نسميها جسماً حياً. وعندما نقول إنه غير مادي، فقولنا هذا، بنظره، لا يزيد على قولنا إن المغنطيسية أو الجاذبية الكهربائية غير مادية.

ويقول سلامة موسى، من منطلق الواحدية المادية التي يعتنقها، ان التأمل لمظاهر الكون، بعد أن يتخلص من الغيبيات التي انحدرت اليها من القرون السحيقة، «لا يتهاك الإحساس بوحده. فالمادة والقوة شيء واحد. أو القوة إحدى ظواهر المادة كما أن المادة إحدى ظواهر القوة».

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٤٢) يقول سلامة موسى ان رجال النهضة في أوروبا ألغوا هذه الفروق إذ جعلوا كل هذا النشاط

«بشرياً»، أنظر: موسى، مقالات متنوعة، ص ٨٣.

(٢٤٣) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٣.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٢٤٥) موسى، الانسان قمة التطور، ص ١٥٢.

وكذلك الشأن في العقل . فإنه ظاهرة من ظواهر الحياة . والحياة نفسها إحدى ظواهر المادة^(٢٤٦) ، مستطرداً القول في أنه لا يوجد «عقل بلا جسم . كما ليس هناك جسم^(٢٤٧) بلا عقل او بذرة العقل^(٢٤٨) . ويردف قائلاً إن الأساس للعقل في الإنسان والحيوان هو الجهاز العصبي^(٢٤٩) الذي يتمثل هدفه الحيوي في الملاءمة بين الجسم الحي والوسط الذي يعيش فيه . ويقول كذلك ان كل خلية من الجسم البشري «تعقل» مثل الأميبة^(٢٥٠) التي تمثل لنا الخلية الأولى في تاريخ الحياة .

ويختتم سلامة موسى كلامه على الثنوية مؤكداً أن الاتجاه العلمي في وقتنا ينحو نحو التوحيد، وقائلاً إن القوة المغنطيسية والقوة الكهربائية والجاذبية والضوء والحرارة والكتلة «كلها صور مختلفة للمادة^(٢٥١) والقوة، بنظره، هي المادة . وهي ، أي القوة، وزن . ورغم أننا لا نجد، برأيه، في الطاقة الكهربائية والمغنطيسية والجاذبية مادة محسوسة، لكننا «نستتج أنها جميعاً تعود الى المادة^(٢٥٢)» .

وإذا كان سلامة موسى قد استند الى فلسفة سبينوزا، في المقام الأول، لتعزيز الواحدية المادية التي يتبنّاها، فإنه وجد قرابة روحية بينه وبين فلاسفة التنوير في فرنسا . وحرى بالذكر أن سلامة موسى يقول بشأن الدور الذي يضطلع به في مصر في القرن العشرين، حين يتأمل شخصيته وأهدافه، انه يؤدّي ما كان يؤدّيه رجال النهضة في أوروبا فيما بين سنة ١٤٠٠ وسنة ١٨٠٠ . ولذلك يجد «قرابة روحية ونشاطاً رسالياً» بينه وبين «ليوناردو دافنتشي، وفولتير، وديدرو ومن اليهم^(٢٥٣)» ، ومن هنا دعوته الى «العقل بدلاً من العقيدة، والى استقلال الشخصية بدلاً من التقاليد^(٢٥٤)» . ويذكر أنه احترف العلم والأدب والفلسفة، وصار عضواً مقلقاً للمجتمع المصري مثل ذبابة سقراط، ينبّه «الغافلين»، ويشير «الراكدين» ويقيم «الراكعين الخاضعين»^(٢٥٥) .

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥١ . ويقول سلامة موسى إن الانسان شرع، الآن وبعد نحو مائة وخمسين سنة فقط من العلم البيولوجي، يفكر التفكير العلمي في أصل الحياة، وشرع يبصر بأن «الحياة هي خاصة من خواص المادة . كما أن العقل هو خاصة من خواص الحياة» (ص ٣٧) .

(٢٤٧) يؤكد سلامة موسى ان الخلية الأولى «تعقل» في معنى ما من حيث أن لها رجوعاً واستجابات للوسط الذي تعيش فيه . فهي تصدّ أو تقبل بما لها من عصب بدائي مندغم في جسمها . «وكل ما هناك من فرق بين عقل الخلية الأولى وبين العقل في الانسان انه في الخلية غير مركّز أو متحيز في مكان . أما في الانسان فهو مركّز متحيز في الدماغ والنخاع الشوكي وما يتفرع منها من خيوط عصبية تنتشر في انحاء الجسم»، المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥١ .

(٢٤٩) يرى سلامة موسى ان وظيفته في الانسان لم تختلف عما كان في الخلية الأولى .

(٢٥٠) يقول سلامة موسى ان الهدف في الأميبة والانسان واحد هو «الملاءمة بين الحي والوسط»، المصدر نفسه، ص ١٥٢ .

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٥٧ .

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٥ .

(٢٥٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٩ .

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩ .

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٣١٦ .

ويسوغ سلامة موسى للدور السالف قائلًا إننا نعاني، في هذه الأيام، مشكلة بل مشكلات فلسفية^(٢٥٦) كتلك التي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في إيطاليا^(٢٥٧) ونهضتها الثانية في فرنسا^(٢٥٨).

وربما كان أقرب الناهضين، برأيه، الى نفسه هو ليوناردو دافنتشي، ذلك لأنه مثله في الاعتقاد بأن الذهن الناضج لا يرضيه أن يحدد نفسه بحدود الأدب وحده، أو الفلسفة وحدها، أو العلم وحده، «إذ هو يجمعها كلها ليستقطر منها فلسفة للحياة»^(٢٥٩).

ورغم أن سلامة موسى يرى أن دافنتشي هو أقرب الناهضين الى نفسه، فإننا نلاحظ أنه يولي النهضة الفرنسية أهمية^(٢٦٠) لافتة للنظر. فقد استقرت هذه النهضة، بنظره، على

(٢٥٦) يؤكد سلامة موسى أننا في أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة، ونظام المجتمع الذي يجب أن نعيش فيه، وتنازع البقاء مع أمم كبيرة وصغيرة. ويسأل: «هل نحيا أحراراً نفكر كما نشاء، وكما يهديننا إليه تفكيرنا أن نتقيد بقيود الماضي؟ وإلى متى تبقى هذه القيود؟ هل تبقى الف سنة قادمة أم مليون سنة قادمة؟ ثم هل نحيا في مجتمع انفصالي مختلط يختلط فيه الجنسان، وتعمل فيه المرأة أعمال الرجال أم نحرم المرأة حقها الانساني فلا تكون نائبة في البرلمان أو وزيرة أو سفيرة أو قاضية؟». ويخلص قائلًا أن «هذه الأزمة الفلسفية التي نعانيها، فلسفة العيش، وقد وجدت أخيراً من التفكير والتعبير في موضوع الأدب والعلم ما حملنا على المناقشة التي تشبه الملائكة. والذي حملني على كتابة ما تقدم وعلى الكلمات التالية هو فولتير»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ١٣٩.

(٢٥٧) يقول سلامة موسى إن هذه النهضة ظهرت على أشدها في القرن الخامس عشر في إيطاليا ثم انفجرت في أوروبا. واتجه الأدباء إلى الإغريق والرومان. ولكن لم يكن هذا الاتجاه سبباً أصيلاً للنهضة، بل هو إحدى نتائجها. أما العلماء من الناهضين، فالتجّهوا إلى العرب، الذين عرفوا منهم «الطريقة الجديدة في درس العلوم بالتجربة ونشدان الفائدة العملية المحسوسة منها»، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٥٨) ظهرت، برأي سلامة موسى، النهضة الثانية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر. وقام بها ديدرو وفولتير وروسو وغيرهم من الأدباء والفلاسفة. وهذه النهضة هي التي «أمدت العدة الذهنية للثورة الفرنسية الكبرى، بل كانت هي نفسها الثورة...»، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٥٩) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٩.

(٢٦٠) يذكر سلامة موسى أن اطلاعه على بضعة عشر عدداً من مجلة المجلة، التي كان يصدرها فرح انطون، كان رؤيا جديدة، بل إلهاماً جديداً. ووجد فيها الثقاب الذي أشعل في نفسه الرغبة في درس الآداب الأوروبية وقد سمح له هذا الاطلاع وقراءة مؤلفات فرح انطون وترجماته مثل قصة الثورة الفرنسية لألكسندر دوماس وكتاب اميل لجان جاك روسو بالتعرف الى دنيا جديدة من الأدب الأوروبي لم يكن يعرف عنه شيئاً من قبل. وهذا الأدب الفرنسي كان، بنظره، أدب الثورة والتمرد، أدب العقل الذي يحس والقلب الذي يعقل. «أدب فولتير وروسو وديدرو وبرناردان دو سان بيير»، المصدر نفسه، ص ٥٠، الأدب الذي هيّا فرنسا، برأيه، التهيئة الذهنية للثورة الكبرى. وهذه الدنيا الجديدة من الأدب الفرنسي، كانت تختلف، بل تناقض، باعتقاده، ما تعلمه من أدب عربي. إذ كان هذا الادب أدب السلطة والتقاليد والعقائد. ويحدد سلامة موسى أثر فرح انطون في نفسه فيؤكد أنه أدى إلى إكباره الادب الأوروبي إكباراً عظيماً. فقد استبدل عند سلامة موسى جان جاك روسو بالماوردي، وحمله على أن يستبدل «بالكلمة الوضيئة والعبارة المذهبة أدب المبدأ والفلسفة والفكرة» (ص ٥٧). وانفجرت «الجامعة»، كما يقول، بيننا تنير عقولنا وتشير الى مبادئ ومناهج رتبها أدباء فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر. لقد كان فرح انطون، بنظره، «مفكراً حراً» بالمعنى الفرنسي لهذه الكلمة. ومن =

الاعتراف بحرية الذهن في التفكير. «فجعلت الأدب والفلسفة موضوعاً منفصلاً عن اللاهوت، كما جعلت العلم ممكناً بل مندوباً إليه من كل إنسان»^(٢٦١).

وفي اعتقاده ان الثورة الفرنسية لم تكن خاصة بفرنسا وحدها، سواء من حيث حوادثها، أم من حيث «الفلسفة التي مهدت لها، ثم الفلسفة التي أثمرتها»^(٢٦٢).

ويدل على وجهة نظره هذه مؤكداً أنه قل أن نجد نزعة حديثة في الأدب أو العلم أو الفلسفة، لا ترجع الى النهضة الفرنسية «إيجاء أو تعييناً»^(٢٦٣). وفي ضوء ما تقدم تفهم دعوة سلامة موسى الى تعميم مبادئ الثورة الفرنسية الكبرى - الحرية والإخاء والمساواة - «بين أعضاء البيت قبل أن نعملها في المجتمع»^(٢٦٤).

وإذ يعد سلامة موسى فولتير وديدرو وروسو أبطال الثورة الفرنسية البارزين، يبين أثر كل واحد منهم فيها. فأثر فولتير يتبدى في الدعوة الى «الذهن والمنطق» بينما أثر روسو يظهر في الحملة على «التقاليد والظلم»^(٢٦٥)، ويميز سلامة موسى بينهما (أي بين فولتير وروسو)، فيقول إن روسو يعتمد، في دعوته الى تحرير الذهن من التقاليد، على القلب، «دون الاعتماد على العقل وحده كما فعل فولتير»^(٢٦٦).

ويشني سلامة موسى على اعتماد فولتير^(٢٦٧) على العقل وحده دون التقاليد، فيؤكد أن فولتير قد حزم بذلك «الروح العلمي»^(٢٦٨)، وفسح الميدان للتفكير الفلسفي الحر^(٢٦٩). ويذكر أنه أحب

=الضرورة القول بأن سلامة موسى لا يرى نفسه مختلفاً معه. فعقب عودته من أوروبا واتصاله به لم يكن سلامة موسى يجد موضوعاً يختلف فيه معه، «فنكاد نتفق في كل شيء حتى في العقيدة الدينية» (ص ٥٨). ومع أن سلامة موسى يعزو تربيته أدباً، بالاحرى معارفه الثقافية، إلى الانكليزية أكثر مما يعزوها إلى الفرنسية، إلا أنه يعترف بفضل فرنسا عليه فيقول انها «جعلتني أوروبي التفكير والتزعة» (ص ٨٤) وهي (أي فرنسا) «وطن كل مثقف درس الثورة الفرنسية وأحب باسكال وروسو وعرف كلود برنار وآناتول فرانس» (ص ٨٤). ويخلص سلامة موسى إلى أن فرنسا فتحت له الآفاق الأوروبية التي لا تزال تنبسط امامه فتكسب حياته مغزى.

(٢٦١) موسى، ما هي النهضة، ص ٨٨.

(٢٦٢) موسى، كتاب الثورات، ص ٧٠.

(٢٦٣) موسى، ما هي النهضة، ص ٨٦.

(٢٦٤) موسى، فن الحب والحياة، ص ١٧١.

(٢٦٥) موسى، ما هي النهضة، ص ٨٧.

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٦٧) يقول سلامة موسى انه، بعد تأسيس جمعية الشبان المسيحية في القاهرة حوالى عام ١٩٢٢، والتحاقه بها، تعرف إلى ولبر سمث السكرتير العام للجمعيات في الشرق الأوسط. وقد ناقشه سلامة موسى أكثر من ساعة بشأن «فولتير وقيمته في حركة التحرير والتنوير في أوروبا»، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٠٨.

(٢٦٨) يذكر سلامة موسى ان فولتير لم يكن عالماً، ولكنه كان بعد نيوتن «أعظم إنسان في العالم»، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٦.

فولتير لدفاعه عن الحرية قائلاً انه كلما أملت بنا مصيبة من طاغية أو رئيس يتنطع في السياسة أو الدين «عدنا الى فولتير فنجد فيه العزاء والدواء»^(٢٧٠).

حاولت فيما تقدم أن أعالج جوانب من العلاقة الحميمة نسبياً التي أقامها سلامة موسى مع الفلسفة. وفي اعتقادي أن هذا البحث يسلط بعض الضوء على كيفية تعامل مثقف كبير، بل مفكر بارز مثل سلامة موسى مع شكل مهم من أشكال الوعي الاجتماعي. ومع أنه لم يتخصص في الفلسفة، إلا أن البحث يوضح أنها شغلت باله، واتخذ ازاءها موقفاً إيجابياً للغاية. ويمكن القول بأن الفلسفة نفسها أسهمت، الى جانب العلوم المختلفة، في تكون فلسفة علمية، عنده، اضطبغت بصبغة انسانية. وقد مثلت هذه الفلسفة بوصلة بالنسبة اليه في معالجاته لحقول متنوعة من المعرفة، وفي المواقف التي اتخذها تجاه أمور كثيرة. صحيح أن تناوله للفلسفة، أحياناً لا يدل على فهم دقيق لها. وربما يعود السبب في ذلك الى أنه لم يحترف هذه المهنة التي تحتاج الى التخصص. ولعل موسوعية الثقافة عنده حالت دون تعمقه بصورة كافية في الفكر الفلسفي. ورغم ذلك نجد في كتاباته المتناثرة عن الفلسفة ملاحظات ذكية وأحكاماً صائبة وتقديراً كبيراً للفلسفة.

(٢٧٠) موسى، الأدب والحياة، ص ١٠٢.

القِسْمُ الرَّابِعُ

مَرَاتِ الْفَلَسَفَةِ وَفَلَسَفَةُ الْمَرَاتِ

الفصل الرابع عشر الفلسفة والتراث

د. حسن حنفي^(*)

أولاً: مقدمة: ماذا تعني: الفلسفة والتراث؟^(١)

أصبح لفظ الفلسفة شائعاً في فكرنا المعاصر وإن كان أقل شيوعاً في تراثنا القديم الذي فضل لفظ الحكمة وأسس لها علوماً بأكملها هي علوم الحكمة^(٢). وإن كان بعض القدماء قد استعمل أيضاً لفظ الفلسفة ويعني بها الفلسفة اليونانية بخاصة^(٣)، بينما أثر البعض

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة القاهرة - كلية الآداب.

(١) يصعب على الإنسان أن يعاود الكتابة في موضوع كتب فيه من قبل عدة مرات في مؤلفات مثل: حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، أو في مقالات مثل: «موقفنا الحضاري»، ورقة قدمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٣ - ٤٢؛ «موقفنا الحضاري»، المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٦ (حزيران/ يونيو ١٩٨٥)، ص ٦٦ - ٩١؛ «تراثنا الفلسفي»، في: حسن حنفي، دراسات إسلامية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨١)، وفصول (القاهرة)، العدد ١ (١٩٨٠). وما زال الموضوع موضع البحث والدراسة على نطاق أوسع وأشمل في: «من النقل إلى الابداع: محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة»، وبالتالي فإني أعتذر إذا حدث بعض التكرار في هذا البحث، فالقضية واحدة، والموقف واحد.

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: النجاة؛ في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، وعيون الحكمة؛ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، فصوص الحكم؛ محمد فضل الحق العمري الخير أبادي، كتاب الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية. كما تمثل صعوبة البحث في الفلسفة في كونها بين العلم والقضية، بين الدراسة التاريخية والدراسة المعاصرة، بين تحليل القديم وقراءة الجديد، بين تأصيل العالم وروح المواطن وبين البحث العلمي والالتزام بموقف، وتلك هي المهمة المزدوجة لجيلنا.

(٣) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل =

الأخر استعمال تعبير «الفلسفة الأولى» على العموم^(٤).

أما لفظ «التراث» فإنه من استعمال المعاصرين تحت تأثير الفكر الغربي، وكترجمة لا شعورية وغير مباشرة لكلمات مثل Überlieferung, Legacy, Heritage مما يدل على نهاية مرحلة وبداية أخرى^(٥). ففي الوقت الذي يتحوّل فيه الماضي الى تاريخ ينشأ الوعي التاريخي فاصلاً بين القدماء والمُحدثين. حدث ذلك عندما أصبح أرسطو مؤرخاً، معلناً اكتمال الفلسفة اليونانية، وفي معركة القدماء والمحدثين في القرن السادس عشر إبان عصر النهضة الأوروبي، وعند ديكارت في القرن السابع عشر، مميّزاً نفسه عن القدماء ومعلناً نهاية العصر الوسيط، حتى انتصر الحديد كلية في العصور الحديثة، وبدأت المرحلة الثانية من الوعي الأوروبي. وقد حدث ذلك أيضاً عند ابن رشد في الفلسفة الإسلامية عندما أرخ للسابقين عليه، وعند ابن خلدون عندما أرخ للحضارة كلها وحاول وضع قانون لقيام الحضارات وسقوطها. ومنذ الإصلاح الديني الحديث والسؤال قائم في صيغ مختلفة: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين^(٦).

أما ما يسمى عند الباحثين من جيلنا بـ «العقل العربي» في «تحديث العقل العربي» أو «نقد العقل العربي» أو «تكوين العقل العربي»، فإنه مفهوم غريب عن التراث، فالعقل لا قومية له. هناك العقل الخالص الذي يوجد في كل إنسان، الفاعل أو المنفعل، بالقوة أو بالفعل، بالملكة أو المستفاد. وهو إحدى قوى النفس ولا يدلّ على حضارة أو تراث نشأ في أمة إسلامية، العرب أحد شعوبها ويتحدثون اللسان العربي. لقد نشأ هذا المفهوم للعقل في الغرب، إبان المدّ القومي، في القرن التاسع عشر، وصاروا يتحدثون عن العقل الألماني، والعقل الفرنسي، والعقل البريطاني، أو العقل الأوروبي، والعقل اليهودي. ومن البيئة نفسها خرج العقل العربي تروّج له الأوساط القومية والعنصرية في الغرب، إذ راحت تعطي خصائص ثابتة للشعوب، وطرق تفكيرها، استئنافاً لمفهوم «العقل البدائي» في علم الأنثروبولوجيا إبان نشأته الأولى^(٧).

= الفلسفة؛ الفارابي: فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة؛ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها؛ فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والوضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى.

(٤) الكندي، رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

(٥) في القرآن الكريم، بمعنى الإرث المادي، مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وتأكلون التراث أكلاً لما، وتحبون المال حباً جماً﴾، القرآن الكريم، «سورة الفجر»، الآيتان ١٩ - ٢٠. وليس بمعنى التراث الحضاري. أما من حيث اشتقاقات فعل «ورث»، مثل «الإرث» و«الميراث» فقد وردت ٣٢ مرة. ويرد اللفظ غالباً بمعنى ميراث العلم والحكمة والنبوة والكتاب، أو الأرض والجنة أو الفردوس وليس فقط بمعنى الإرث المادي.

(٦) أبو الحسن علي الحسين الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، وشكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وهذا هو سؤال جمال الدين الأفغاني نفسه، وعبدالرحمن الكواكبي، وأديب اسحاق، وعبد الله النديم.

Philipp Petrai, *The Arab Mind*.

(٧)

ماذا يعني التراث؟ هل المقصود هو التراث الفلسفي خاصة، أي ما يسمّى بعلوم الحكمة عند الكندي وأبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي، وكأن لفظ الفلسفة الأول يأتي كمختص، قبل المخصص وليس بعده؟ أم أن المقصود هو التراث الفكري عامة، أي الذي يشمل على الفلسفة والكلام والتصوف وأصول الفقه، أم المقصود هو التراث كله، أي الذي يشمل العلوم العقلية النقلية الأربعة والعلوم النقلية الخمسة والعلوم العقلية الخالصة الرياضية أو الطبيعية؟

إن حرف العطف «الواو» صعب التحديد، وذو معنى دقيق، ومن ثم فإن منطق العلاقات أصعب وأكثر تشابكاً من منطق الجواهر. إن السؤال: ما الصلة بين الفلسفة والتراث؟ سؤال عن الصلة التي يشير إليها حرف العطف ويفترضها منذ البداية. هل المقصود بهذا السؤال عن كيف نشأت الفلسفة، أي علوم الحكمة، في تراثنا القديم؟ أم أن المقصود هو صلة الفلسفة المعاصرة التي ندرّسها في جامعاتنا ومعاهدنا بالتراث الفلسفي القديم؟ الأرجح أن المقصود هو الثاني.

إن السؤال الأول سؤال تاريخي أكاديمي خالص، وإن كانت له دلالة المعاصرة، حيث أن الفلسفة قد نشأت من تراثنا القديم، في حين أن الفلسفة في عصرنا إما نقل عن النشأة الأولى، ودون نشأة ثانية، أو نقل عن التراث الغربي المعاصر، بعد أن أصبح الغرب الحديث هو المركز وما سواه من الشعوب والحضارات هي الأطراف. إن انتقال العلوم والمعارف من المركز إلى المحيط مثل انتقال الجيوش، والخبرات، وبرامج الإرسال في أجهزة الإعلام.

أما السؤال الثاني فسؤال يكشف مباشرة عن أزمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم^(٨). لماذا تبدو الفلسفة وكأنها وليد غريب في بيئة ثقافية تلفظها؟ إن الفلسفة تعيش أزمة في الحالتين، لأنها تبدو وكأنها نقل للمذاهب الغربية الحديثة والمعاصرة، كما هو الحال في جامعاتنا في تدريس فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في «الفلسفة الحديثة»، وفلسفات القرنين التاسع عشر والعشرين في «المعاصرة» لنقل العلوم الإنسانية الغربية مثل علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق والسياسة والجمال، أو هي تبدو نقلاً للفلسفات والعلوم القديمة مثل علوم الكلام والفلسفة والتصوف، باستثناء أصول الفقه الذي لم يحظَ حتى الآن بشرف اعتباره ضمن العلوم الفلسفية رغم التنبيه على أهميته، والتحذير من نتائج إغفاله^(٩). وفي أفضل الأحوال فإنه يتم اعتبار بعض جوانب التراث القديم في العلوم

(٨) كان هذا هو موضوع المؤتمر الفلسفي العربي الأول، أنظر أعمال المؤتمر في: الفلسفة في الوطن العربي

المعاصر.

(٩) مصطفى عبدالرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي، وحسن حنفي، «علم أصول الفقه»، في: دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٤.

الفلسفة الغربية المعاصرة كبدائيات، وصياغات لا علمية في مرحلة ما قبل العلم، أسوة بما يحدث في التراث الغربي حين ينظر الى التراث الشرقي باعتباره بدائيات العلم، قبل صياغته الاخيرة في العصور الحديثة^(١٠). وتعتقد أحياناً بعض المقارنات بين رواد المثالية في الفلسفة الغربية ومؤسسي حركة الاصلاح الديني في فكرنا المعاصر^(١١).

قد يكون المقصود بعبارة «الفلسفة والتراث» صلة الفلسفة كواقع حالي، أي كفكر ومنهج واختيار، بالتراث القديم بالمعنى الفلسفي الخاص أو بالمعنى الحضاري العام. كيف يتعامل أساتذة الفلسفة حالياً باسم الفلسفة مع هذا التراث القديم؟ ما هي مسؤولية الفلسفة كمنهج والتزام بالنسبة إلى الموروث الفلسفي القديم؟ هنا تشير العلاقة بين الفلسفة والتراث، ومن خلال حرف العطف، الى الجبهة الثالثة من موقفنا الحضاري، أي الواقع الحالي وكيف يفرض نفسه، من حالة استيقاظه على التراث القديم، يتفاعل معه، ويتقي منه، وينقد رواسبه ويطور عناصره التي توقفت، ويبرز مواطن قوته.

وعلى أي حال، وسواء أكان المقصود هو المعنى الأول، الذي يجعل العلاقة بين الفلسفة والتراث سؤالاً تاريخياً خالصاً مشيراً إلى تراثنا القديم (الجبهة الأولى)، أم المقصود هو المعنى الثاني الذي يجعل هذه العلاقة سؤالاً فلسفياً معاصراً قريب الصلة بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، حيث يكون لفظ الفلسفة أقرب إليها (الجبهة الثانية)، أم كان المقصود علاقة الفكر ذاته (الفلسفة كعملية ممارسة للتفلسف وصلتها بالتراث القديم) (الجبهة الثالثة)، فإن السؤال يظل مطروحاً بكل هذه المعاني الثلاثة، وفي هذه الجبهات الثلاث، لا سيما وأنها معانٍ متداخلة، وجبهات متشابكة. وتكمن الصعوبة في معرفة الى أي حد تحيل العلاقة بين الفلسفة والتراث الى أي من هذه المعاني أو الجبهات الثلاث.

ثانياً: أزمة الفلسفة والتراث

تتمثل أزمة «الفلسفة والتراث» في ثنائية المصدر في فكرنا الفلسفي المعاصر، فهناك «الفلسفة»، والتي تعني في الغالب الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهناك «التراث»، ويعني في الغالب التراث الفلسفي القديم. فالفلسفة تأتي من الغرب الحديث، والتراث يأتي من تاريخنا القديم. ويعني ذلك أن «الأخر» هو الحديث المعاصر، وأن «الأنا» هو التاريخ القديم. وبالتالي يصبح التمايز بين «الأنا» و«الأخر» تمايزاً في الزمان، تمايزاً بين القديم والجديد... بين التراث والفلسفة، الى آخر ما يقال من مصطلحات عصرنا الذي يتمثل مطلبه الرئيسي في الأصالة والمعاصرة.

(١٠) عبدالعزيز عزت، فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وقد صَدَرَ المؤلف كتابه بفصل عن ابن خلدون.

(١١) عثمان أمين: الجوانب: نظرات في فكر العقاد؛ فلسفة اللغة العربية؛ رائد الفكر المصري، ورواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي.

أما البعد الثالث، وهو الذي يمثله حرف العطف «الواو»، أي الفكر المستقل - اعتماداً على العقل الخالص والذي يمكن أن يكون موطن التفاعل بين القديم والجديد - فلا وجود له. إنه العقل الذي أنيطت به عدّة علوم فلسفية خالصة، في مقدّماتها الميتافيزيقا. وقد غلبت على هذا العلم أيضاً مادة المعاصرين مثل: كانط وهيدغر وكارناب، وغلب على المدخل الى الفلسفة أيضاً الطابع الغربي في قسمة الفلسفة الى نظريات ثلاث مشهورة: المعرفة، والوجود، والقيم، دون الإشارة الى ما يعادها في تراثنا القديم، أعني في علم أصول الدين: نظرية العلم، ونظرية الوجود، والإلهيات التي تضمّ نظريتي التوحيد والعدل، أي مجموع القيم، متى تقدّما استقلال العقل، وحرية الإرادة، والأمل في المستقبل^(١٢). والحقيقة أن هذه النظريات الثلاث في الفلسفة الغربية الحديثة قد أتت في بداية العصور الحديثة كغطاء نظري جديد بدل الغطاء النظري القديم الذي ورث من العصر الوسيط، والذي تم إسقاطه في عصر النهضة، علماً أنّ هذه النظريات الثلاث ما زالت مطوية داخل علم العقائد في تراثنا القديم، وأنّ أسس الفلسفة، بالنسبة إلى جيلنا، هي الجبهات الفلسفية الثلاث التي يحتمها موقفنا الحضاري الحالي: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع^(١٣).

إن الضحية الرئيسية لهذه الأزمة هي ظروف العصر التي تم إسقاطها كلية من الحساب، مما نتج عنه حيرة طلاب الفلسفة بين التراث القديم والفلسفة المعاصرة. ومع ذلك فإننا نشكو من عدم ارتباط مقرّراتنا الفلسفية بروح العصر، وعدم تعرّضها لمشاكله، ونثير الموضوع على صفحات الجرائد، وفي أجهزة الإعلام كنوع من تبرئة الذمّة أمام النفس، وكأننا على وعي بالأزمة، ونحاول جاهدين إيجاد حل لها. والسبب في هذا السلوك واضح جداً وهو حصار طالب الفلسفة بين هذه الجبهات الثلاث: تراثنا القديم، والتراث الغربي المعاصر، وواقع عصرنا وهمومه، دون رابط عضوي أو تفاعل فيما بينها. أمّا الحلّ فأوضح ممّا سبق، وهو تحديد الموقف بدقة من هذه الجبهات الثلاث وإيجاد عناصر التفاعل بينها، حتى لا يميل وعينا القومي تجاه واحد منها متناسياً الآخر تماماً ومتجاهلاً له، فيهزم فيه. إذ تخرج السلفية من الجبهة الأولى، كما تخرج العلمانية من الجبهة الثانية، وتحاول الإصلاحيّة الخروج من الجبهة الثالثة. وكل فريق يتجاهل الجبهتين الأخريين، أو يلتقي مع الآخر في معاداتهما وتكفيرهما، لا فرق بين هذا الفريق أو ذاك.

قد يكون أحد أسباب هذه الأزمة عدم تساوي الجبهتين الأولى والثانية، أعني التراث القديم والفلسفة الغربية المعاصرة، من حيث العمق التاريخي. فالتراث أعمق من الفلسفة في وعينا التاريخي، إذ يمتد التراث في وعينا القومي أكثر من أربعة عشر قرناً، في حين أن الفلسفة الغربية وليدة فيه منذ قرنين من الزمان. إنها لم تكوّن، بعد، تراثاً قديماً، والأجيال

(١٢) توفيق الطويل، أسس الفلسفة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧).

(١٣) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري»، ورقة قدّمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.

التي عملت فيها لا تتجاوز الجيلين أو الثلاثة، بل إن التراث الغربي عند أصحابه لم يزل معاصراً بالنسبة إلى تراثه القديم في العصر الوسيط أو في العصر اليوناني. وهو كذلك أيضاً حتى عند أصحاب الاتجاهات المحافظة في الفلسفة المعاصرة، مثل التوماوية الجديدة التي تعتبره مجرد قوسين، تأويلاً جديداً لموضوعات أساسية في العصر الوسيط. وإذا كان التراث أكثر رسوخاً في وعينا التاريخي من الفلسفة فإن التعبير التراث والفلسفة يكون أصدق من الفلسفة والتراث. فالأولوية هي للتراث على الفلسفة، لأنه أعمق تاريخياً، وأرسخ وجدانياً في وعينا القومي.

ربما يكون أيضاً بين أسباب عدم التوازن في وعينا القومي بين التراث والفلسفة أن التراث معلوم الهوية، إذ يعني تراثنا القديم أنه يعبر عن هوية الأنا في حين أن الفلسفة والتي قد تعني الفلسفة الغربية المعاصرة أقل وضوحاً في التعبير عن الهوية. . . . هوية من؟ هوية الأنا أم هوية الآخر؟ وإذا كانت هوية الأنا، فهل هي هوية الأنا القديم أم هوية الأنا المعاصر؟ من هنا ينشأ في «الأنا» ولاء مزدوج لهويتين غير متكافئتين. . . . هوية القديم برسوخه وعمقه التاريخي، وهوية المعاصر بحدائثه وغربته. وتشتد الأزمة حدة حين يستحيل الجمع بين التراث والفلسفة بحرف العطف، لأن العلاقة بينهما علاقة صراع وتضاد، منذ نهضتنا الحالية. فإذا كان التراث يعبر عن «الأنا»، والفلسفة تعبر عن الآخر، فإن علاقة التراث بالفلسفة تحددها علاقة الصراع بين الأنا والآخر. . . . بين التحرر والاستعمار. . . . بين الشرعية واللاشرعية. . . . بين الجماهير والصفوة. . . . بين المحكومين والحكام. ترى هل يمكن حل هذا الصراع بين «الأنا» و«الآخر». . . . بين الجبهتين الأولى والثانية، إلا في الواقع المباشر، أي على الجبهة الثالثة، حيث يدور القتال؟^(١٤)

ثالثاً: مظاهر الأزمة

تبدو الأزمة في تعاملنا مع التراث القديم، أعني في نقل علومه كلها دونما اختيار بينها، أو تطوير لها. فغالباً ما تنقل الفلسفة، والكلام، والتصوف دون أصول الفقه، مع أنه - وكما نبّه على ذلك رواد البحث الفلسفي في عصرنا - أهم مواطن الإبداع في فكرنا الفلسفي المنطقي المنهجي. وما زال هذا العلم قابلاً في كليات الشريعة في الجامعات الدينية مثل الجامعة الأزهرية، والجامعات الإسلامية بأم درمان، والقرويين، والزيتونة، أو في كليات الحقوق في الجامعات الوطنية مطوياً في الشريعة الإسلامية، وكأنه إحدى مقدماتها، دون مقارنة

(١٤) حسن حنفي: «التراث والنهضة الحضارية»، ورقة قدمت إلى: ندوة الإبداع الفكري الذاتي، الكويت، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٠؛ «التراث والعمل السياسي»، ورقة قدمت إلى: منتدى الفكر والحوار، ندوة التراث والعمل السياسي، الرباط، ١٩٨٢، «التراث والتغير الاجتماعي»، ورقة قدمت إلى: معهد التخطيط القومي بمصر، ندوة القضايا الاجتماعية للتنمية في مصر، القاهرة، آذار/ مارس ١٩٨١.

بينه وبين العلم الموازي له في التراث الغربي، أعني منطق القانون ومناهج تفسيره^(١٥). لقد أسقطنا أصول الفقه من الحساب مع أنه منطق النفس، وروح الحضارة، ومنهج الفكر، ومواطن الإبداع، على الرغم من شكائتنا المستمرة من غياب الفكر المنهجي في فكرنا المعاصر، ودعوتنا الى أهمية المنهج في الفكر الغربي.

وفي تدريسنا للعلوم العقلية النقلية الأربعة جعلناها جميعاً على مستوى واحد، دون أن نفضل بعضها على بعض. فعلم الكلام كالفلسفة كالصوف سواء بسواء، دون تمايز بينهما من حيث الأهمية أو النفع بالنسبة إلى عصرنا الحاضر، بل دون جدل بينها... هذا الجدل الذي أدركه القدماء. فالفلسفة تطوير للعقائد في الصراع الدائر بين المتكلمين والفلاسفة^(١٦). والتنزيل في صراع مع التأويل، وهو الصراع المشهور بين الفقهاء والصوفية. والمتكلمون في صراع مع الصوفية، وهو الصراع بين منطق العقل ومنطق الذوق... بين البرهان والكشف، ومحاولة الفلسفة الإشراقية من ناحية، وحكمة الإشراق من ناحية أخرى، الجمع بينهما^(١٧).

لقد حاول المتأخرون، كالمقدمين، إحصاء العلوم من أجل تحديد علاقة العلوم كلها بعضها ببعض في نسق علمي واحد، طبقاً لمقاييس في التصنيف تدلّ على اتصال الإلهيات بالطبيعات، وعلم الكلام وعلوم الفقه بالعلم المدني^(١٨).

وننقل مادة كل علم، ونصيف - على أقصى تقدير - نشأته وكأننا غرباء عنه، متفرجون عليه... أشبه بالمستشرقين منّا بأصحاب البلاد، مع أننا جزء منه، ومسؤولون عنه. توقّف العلم لأننا انفصلنا عنه، وتحلّينا عن مسؤوليتنا تجاهه كجزء من تحلي رجال العلم وعلماء الأمة عن المسؤوليات العامة وتركها في أيدي أولي الأمر. وكان من نتيجة ذلك أن توقفت العلوم بعد نشأتها وتطورها واكتماها.

وفي كل علم نعرض لأمّهات المسائل، والخلاف حولها، وكأننا لسنا طرفاً فيها، وكأن الأمر لا يعنينا في قضايا المصير. ففي الكلام، نعرض للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ولا نفضل التنزيه على التشبيه في التوحيد، ولا نؤثر العقل على النقل، ولا حرية الإرادة على الجبر والكسب في العدل، ولا نعطي الأولوية للعمل على الإيمان في الأسماء والأحكام، ولا للاختيار على الزمن في الإمامة. فلا تزال الإمامة في قریش، أي في فئة لا تخرج منها، وهي اختيارات قديمة فرضتها ضرورات العصور القديمة، إبان النزاع على السلطة منذ أيام الفتنة

(١٥) F.Geny, *Méthode d'interprétation et source en droit privé positif* (Paris: L.G.D.J., 1954).

(١٦) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤).

(١٧) حسن حنفي، «حكمة الاشراق والفينومينولوجيا»، في: دراسات إسلامية، ص ٢٧٣ - ٣٤٥.

(١٨) الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٩١ - ١١٣.

الأولى، والتي حفظتها الكتب المدونة، ويكررها الأساتذة في الجامعات الدينية والوطنية، على الرغم من تغير الظروف والتي قد تُحتم اختيارات بديلة طبقاً لحاجات عصرنا. ما زلنا نؤرخ «للفرق بين الفرق» دون محاولة للجمع بين الفرق، ونحن ندعو الى الوحدة الوطنية، ونريد تأسيس الجبهات الوطنية بعيداً عن أحاديث التطرف في الحكم، وكوسيلة للخلاص.

وفي الفلسفة تكرر القسمة الثلاثية القديمة: المنطق، والطبيعيات، والإلهيات^(١٩)، دون أية محاولة لإعادة بناء المنطق الصوري القديم في منطق شعوري أو جذلي أو اجتماعي. ونكرر الطبيعيات القديمة، ودرجاتها، وترتيبها الصاعد، من العناصر الأربعة الى المعادن، الى النبات الى الحيوان، الى النفس، والطبيعة ساقطة من وعينا القومي. ونكرر الإلهيات القديمة بإشراقياتها وفيضها. وإعطائها الأولوية لله على العالم، دونما محاولة لإعادة بنائها، لرد الاعتبار الى العالم من أجل القضاء على اغترابنا فيه والعودة اليه. ونثبت الضرورة الكونية في العالم التي تمنحها أحكام النجوم ودوائر الأفلاك، ونرى الطوابع لمعرفة مصائر البشر، ونرى المدينة الفاضلة متمثلة في الدولة الهرمية التي تأخذ القمة فيها كل شيء، ويُسلب عن القاعدة كل شيء. نعيد البناء القديم، والإنسان والتاريخ فيه غائبان، وهما محورا التقدم في كل حضارة، ولدى كل الشعوب. ونعيد التصوف القديم ونكرره كعلم، دون أن نحدد نشأته التاريخية الذاتية وليست مصادره ومؤثراته الخارجية كما يفعل المستشرقون طبقاً لمنهج الأثر والتأثر، فقد كان التصوف مجرد رد فعل تاريخي على تيار البذخ والترف، ونتيجة للتكالب على العالم، والافتتال بين الفرق السياسية، كل منها تدعي أنها أولى بالحكم الشرعي وتكفر الأخرى. كان التصوف حركة مقاومة سلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية، وبعد أن استشهد العديد من الأئمة من آل البيت في خروجهم على السلطان. لم تبق إلا محاولة الخلاص الفردي بعد أن استحال الخلاص الجماعي، وترك الدنيا بمن فيها، على من فيها، بعد أن تكالب الناس عليها، والهروب الى الله بعد أن استعصى العالم واستحالت السيطرة عليه. ولا نطرح سؤالاً هل الموقف الآن هو كذلك؟ هل المقاومة ميؤوس منها؟ هل ما زال الهروب الى الله مطروحاً؟ هل انقاذ الجماعة قد انتهى الى طريق مسدود؟ هل استشهد منا قادة المعارضة مثلما استشهد من آل البيت؟ ما زلنا ندرس التصوف وندرسه كحركة خروج من العالم بينما العالم ينزلق من بين أيدينا، ويفر من بين أصابعنا، ويهرب، فاقدين السيطرة عليه. ثم يأتي الغير كبديل عنا ليحل محلنا، بحجة المساعدة والعون والتعاون المشترك والتنسيق المتبادل والمناورات المشتركة.

وفي كليات الشريعة في الجامعات الدينية، وكليات الحقوق في الجامعات الوطنية نكرر النسق القديم في علم أصول الفقه، ونبرز المدارس الأربع وكأنها مختلفة متباينة، دون أن نراها من منظور واحد وكمنهج واحد، مع تأكيد كل مدرسة أحد جوانبه. فالمالكية تعطي

(١٩) حنفي: «تراثنا الفلسفي»، في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ - ١٤٤، انظر أيضاً: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٩٣ - ٤١٥، و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٤١٦ - ٤٥٦.

الأولوية للواقع على النفس، والحنفية تعطي الأولوية للنفس على الواقع، والشافعية تجمع بين الاثنين طبقاً للضرورة والمصلحة وتفسير الزمان والمكان، والحنبلية دعوة إلى العودة إلى الأصول بعد أن تشعب الفكر، وتضاربت مناهج الاستدلال، وتداخلت الأهواء والمصالح، وتشابكت العلل. كما تكرر النسق القديم في ترتيب الأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وهو ترتيب كان يتفق مع روح العصر القديم نظراً لقربه من الوحي، وأولويته على الواقع. في حين أن روح العصر الحالي، واستناداً أيضاً إلى روح الوحي الممثلة في أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، تعطي الأولوية للواقع على الفكر. وبالتالي يكون ترتيب الأصول الأربعة الذي يفرضه روح العصر: القياس، والإجماع، والسنة، والكتاب. وهو الترتيب الصاعد في مقابل الترتيب النازل القديم، الاستقراء في مقابل الاستنباط، القاعدة في مواجهة القمة. وإلا فقيم الشكاية من غلق باب الاجتهاد، وقلة الاعتماد على العقل، وغياب المنطق، وضياح أعمال النظر؟ القياس هو تجربة الفرد الخاصة وجهده العقلي الخالص، وهو قادر على الاستدلال إذا استكمل شروط الاجتهاد: العلم بمنطق اللغة، والدراية بأسباب النزول الأولى، والوعي بمصالح المسلمين الحالية، وهي أسباب النزول المكانية أي ظروف قراءة النص حالياً. والإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي، دونما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي الواحد، أو إلهام يأتي، حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر. والسنة هي التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلغ الوحي، للاسترشاد بها، كما هو الحال في المسيحية البدائية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى في كل المذاهب الفكرية، قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراعات القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع. والكتاب هو تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ، التراكم المعرفي الإنساني الشامل المتحقق مع بدهة العقل والفطرة، وكما يبدو في الحكيم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية^(٢٠).

أسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب فتلقفتها الجامعات الدينية، وبعض أقسام اللغة العربية في الجامعات الوطنية لتعيد في الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، كما تركها القدماء بلا تطوير، وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية إلى مرحلة العلوم النقلية العقلية. وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتي أجيال لاحقة فتحولها إلى علوم عقلية خالصة، وهي أكثر العلوم حضوراً في وعينا القومي، فقد استقرت في الأذهان، وترسبت في الوعي، وامتلات بها المكتبات العامة والخاصة في المساجد والقصور، وقامت عليها المعاهد والمدارس الدينية، وشاعت وراجت، طباعة وتوزيعاً، وكسب الناشرون من ورائها الملايين. يستشهد بها الأئمة والخطباء، ويستعملها العامة والخاصة كحجج سلطة للإثبات أو النفي. وهي العلوم التي نشأت نقلية خالصة وتوقف تطورها، ولم تتحول بعد إلى

Hassan Hanafi, «Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la (٢٠) compréhension,» dans: *Usul al-Figh* (Le Caire: Conseil des arts, des lettres, et des sciences sociales, 1965), pp. 63-161.

علوم عقلية عقلية، كباقي العلوم الأربعة الأخرى التي تغلب على أقسام الفلسفة. ولما ظلت بعيدة عن أعمال العقل وممارسة النقد امتلأت بالأساطير وسادتها الخرافات، وغاب عنها النقد الداخلي واكتفينا بالنقد الخارجي كما وصفه القدماء.

لم تتطور علوم القرآن منذ السيوطي والزرکشي، ولم تزد أبوابها عن الأبواب القديمة التي تبلغ المائة، بما في ذلك الحرف والشكل والصوت، ودون التمييز بين ما هو دالّ وبين ما لا دلالة له. ظللنا نردّد مادة كانت لها دلالتها عند القدماء لقرب عهدهم بالوحي، مثل: هل الفاتحة جزء من القرآن؟ هل البسملة جزء من السورة؟ وهي مسائل لم تعد ذات دلالة عندنا لأنها استقرت ولم تعد سوطاً للنقاش، إن إثارتها مع غيرها مثل ضرورة حذف «قل»، «قال» أو تغيير التاريخ الهجري إلى تاريخ مولد الرسول يجلب الضرر أكثر مما يجلب النفع ويفرق أكثر مما يجمع. في حين فرض عصرنا أن تكون الأولوية لأبواب أخرى ذكرها القدماء، دون التركيز على دلالتها، مثل أسباب النزول أي أولوية الواقع على الفكر، الناسخ والمنسوخ، أي تطور التشريع في الزمان وقياسه على القدرة والأهلية، المكي والمدني أي التصور والنظام، العقيدة والشريعة، النظر والعمل... الخ.

ظلت علوم التفسير القديمة ضحية التفسير الطولي الزمني المقطع، سورة بعد سورة، وآية بعد آية، حيث يتوزع الموضوع الواحد في عديد من الأمكنة فتضيع وحدته، ويفقد الناس رؤيته، ويتفتت بناؤه، وبالتالي لا يغير من الواقع شيئاً ولا تقدّم له نظرية. في حين أن التفسير الموضوعي للقرآن قد يكون أقرب إلى روح العصر، لمعرفة موقف الوحي من الأرض، والملكية، والعمل، والطبقات الاجتماعية، والفقر، والغنى، وعوائد النفط، والتبعية للأجنبي والحرية والقهر^(٢١). كما كانت علوم التفسير القديمة ضحية النزعة التاريخية أي البحث عن الوقائع المادية التي يشير إليها النص في حين أن النص مجرد باعث على الفعل والسلوك، وصدقه النظري في تطابقه مع التجربة البشرية، وليس مع الوقائع التاريخية^(٢٢).

أما علوم السيرة فقد تكون هي المسؤولة عن التشخيص في حياتنا العملية، وعبادة الأشخاص عندما تتحوّل الأفكار والمذاهب والمبادئ ونظم الدول بل وعصور التاريخ إلى أشخاص. الوحي مبادئ مشخّصة، ونظريات لا شخصية... تصورات مبدئية وشرائع عامة. والرسول مجرد مبلغ للوحي، وأول مبيّن لعمومه، ومطبّق لشريعته. ليس الرسول وحياً بشخصه وإلا وقعنا في التصور المسيحي للوحي، وهو المسيح بشخصه أو الكنيسة بمؤسساتها. علوم السيرة نشأت في المسيحية نظراً لتحوّل العقيدة من الكلمة عند المسيح إلى الشخص عند الحواريين وبخاصة بولس، ولتقديس الحواريين من بعده وتعظيم الرهبان ودفنهم في الكنائس، وإقامة المعابد فوق المقابر. ولكنها قد لا تنشأ في الإسلام لأن الرسول مجرد مبلغ للوحي، كان يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ابن امرأة كانت تأكل القديد، رسول قد

(٢١) محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي للقرآن.

(٢٢) حسن حنفي، «قراءة النص»، مجلة ألف، العدد ٧ (١٩٨٨).

خلت من قبله الرسل. لا يقوم بالمعجزات في حياته أو بعد مماته، ولادته ومماته مثل سائر البشر، لذلك كان تشخيص الرسالة في علوم السيرة هو الراسب التاريخي المكوّن لعبادة الأشخاص في حياتنا القومية المعاصرة. ثم قوّت نظريات الشفاعة والولاية والتوسط والمحبة والتي شملت آل البيت أيضاً، هذا التشخيص من خلال الطرق الصوفية، التي تعتبر الرافد الأول للدين الشعبي الذي يمارسه الناس في حياتهم اليومية.

أما علوم الحديث فقد استطاعت بحق أن تضبط صحّة أقوال الرسول بعد أن تشعبت، وزادت، ونقصت، واختلط الصحيح منها بالموضوع، وبعد أن رفض الأوائل تدوين مصدرٍ ثانٍ للتشريع اكتفاء بالمصدر الأول. كانت ظروف العصر الأول تحتم النقد الخارجي والاعتماد على صحّة السند استدلالاً منه على صحة المتن. ونشأ علم الجرح والتعديل وعلم ميزان الرجال لقرب العهد برواة الحديث. ولكن الظرف الآن قد تغير. وبعد عهدنا من عهد الرواة، وأصبح عصرنا أكثر قدرة على النقد الداخلي أي إعطاء الأولوية للمتن على السند، والاستدلال على صحّة الحديث من صحة المتن، واتفاقه مع العقل والحس، مع البداهة والواقع، مع التجربة البشرية ومصلحة الجمهور. وهي بعض مقاييس صحة سند المتواتر مثل: استقلال الرواة، أي عدم خضوع الراوي لأي ضغوط لتغيير الذمة، واستحالة التواطؤ والاتفاق على تغيير الرواية، العدد الكافي منهم حتى يصبح الإطراد في القول أساس الصحة مثل إطراد التجربة البشرية، التجانس في الزمان، أي تجانس انتشار الرواية عبر العصور. لا خفاء فجأة أو شهرة فجأة، حتى يمكن معرفة مواطن الوضع وجماعات المصلحة التي تريد اخفاء النص أو نشره.

أما الفقه فإنّه كان أيضاً وثيق الصلة بالعصر القديم، فغلبت فيه العبادات على المعاملات نظراً لقربه من عصر الوحي، ولحدائث العبادات ونجاح المعاملات، وتبويب الفقه بأيدي فرق السلطان حتى يقنّن للناس شريعة تغلب عليها الشعائر والطقوس، ولا تتعرّض الى الحياة العامة إلا في الفروع، وكما هو الحال في الإمامة في علم أصول الدين، عندما وضعت كآخر مسألة في سفر العقائد، كفرع لا أصل، على هامش العقيدة وليس في صلبها، اتباعاً للعرف وليس طبقاً لضرورة العقل ومقتضيات العقيدة. في حين أن أزمة عصرنا في هذه الغلبة بالذات وتواري المعاملات عن العبادات، وامتلاء حياتنا العامة بالعبادات وانفلات المعاملات طبقاً للمنافع الشخصية وأساليب الاستغلال وتهريب رؤوس الأموال مع غطاء فقهي صوري من المصارف الإسلامية وشركات توظيف الأموال. لقد كان همّ الفقه القديم معرفة الأحكام الشرعية، الحلال والحرام، نظراً لقربه من عصر النبوة وحاجة الناس الى هذه المعرفة. واقتفينا الأثر، وزايدنا في الإيمان، فركّزنا على الحلال والحرام تاركين المندوب والمكروه أو محيلين إياهما الى الحلال والحرام كما فعلت الصوفية من قبل، ونسينا المباح. طرحنا سؤال التحليل والتحريم في كل شيء حتى أصبحت حياة البعض منا هاجساً ووسواساً يرى الحرام في كل شيء، مع أن الحلال أو المباح أحد أحكام الشرع الخمسة. وكلّ ما سكت عنه الشرع تحليلاً أو تحريماً فهو مباح. ولا حلال إلا ما حلّله الشرع، ولا حرام إلا ما حرّمه

الشرع. أحالت فرقنا الإسلامية المعاصرة - مثل الصوفية قديماً - المكروه الى الحرام، والمندوب الى الواجب وتحولت حياة المسلم الى ثنائية الحلال والحرام، وضاعت حياة التوحيد، وانزوت أمام المأثوية الأولى وثنائيات الخير والشر وتعارض النور والظلمة. وضاعت من النفس الطمأنينة والسكينة وحياة السلام وتحولت الى حياة الحرب والتضاد والصراع في معركة وهمية غير متكافئة بين قوى الفرد وقوى الإحباط وصفوف القهر، أو ما يسمى بقوى الخير وقوى الشر، بين الفضيلة والرذيلة. مع أن روح العصر تتطلب تحرير الناس من عبودية الحكام، وأسر التقاليد، وقهر القوانين ودعوتهم الى الطبيعة أساس الوحي، وبدئهم بالمباح أو الحلال أساس الشريعة، براءة الذمة أو البراءة الأصلية، رحمة بالناس.

كما درّسنا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة في مادة «تاريخ العلوم عند العرب» سواء العلوم الرياضية أم الطبيعية، مكرّرين نظريات القدماء أو مقارنين بينها وبين العلوم الغربية المعاصرة، حاكمين بأنه كان لنا قصب السبق على غيرنا، حتى نرضي في أنفسنا الإحساس بالنقص، وتعويضاً للتوقف الحالي. وما دمنا في الماضي قد سبقنا غيرنا فإن ذلك قد يغفر لنا تأخرنا الحالي، أو قد يعطينا وهماً باللاحق. وقد نكون أقرب الى تاريخ العلوم الصرف في المراحل السابقة لتطور العلم الغربي الحديث، وبالأخص نقل علوم اليونان وترجمتها الى العلم الغربي قبيل عصر النهضة، وهي صورة تاريخ العلم العام - من وجهة النظر الأوروبية - حيث يصب كل شيء في الغرب الحديث منذ البدايات الأولى للعلم في الصين والهند وفارس ومصر وعند العرب المسلمين، وما العلم العربي الإسلامي إلا حلقة اتصال بين العلم اليوناني والعلم الغربي، لنا شرف النقل وجهد الحامل، وإن استعصى الأمر أحياناً على فهم المسلمين، فأساؤوا التأويل وخلطوا بين العلم والدين، بين أرسطو وأفلاطون. ولم ندرك أن التسمية «تاريخ العلوم عند العرب» خاطئة، فالموضوع هو نشأة العلم عند المسلمين، لأن حملة العلم كانوا من المسلمين كما أن العلم نشأ بفضل الاسلام الذي يجبّ الجنسية والقومية. وان القول بأن أكثر حملة العلم كانوا من العجم هو ردّ على خطأ بخطأ آخر، عجم في مقابل العرب، ومجموع الخطأين لا يكون صواباً. حتى وإن كانت العروبة تعني اللسان، فإن بعض المؤلفات العلمية مكتوب باللغات الفارسية والتركية والهندية. كما أن التعريب قد تم بفضل الإسلام. إن المهم لدينا ليس هو تاريخ العلوم الذي وصل الغرب الى نهايته، وجعل كل مساهمات الشعوب اللاغربية أذياً له، وفصل عن قصد بين العلم وتاريخ العلم، بين البنية والتطور، بين النهاية والبداية، بين الغرب ومصادره في الشرق. إن ما يهمننا في العلوم العقلية الخالصة هو كيفية خروج هذه العلوم من التوحيد. ما الصلة بين وظيفة العقل وتصور الطبيعة من ناحية وبين التوحيد من ناحية أخرى؟ هل استطاع التوحيد توجيه العقل نحو الفكر الخالص بفعل التنزيه، وتوجيهه نحو الطبيعة بفعل الإرادة والخلق؟ هل استطاعت هذه العلوم الكشف عن الهوية التامة بين الوحي والعقل والطبيعة؟ هل استطاعت أن تضع هوية العقل والطبيعة على أنها هوية الوحي ودون الإحالة اليه؟ كيف استطاع العلم الإسلامي الخروج من التوحيد أو كيف تحول التوحيد الى علم عقلي خالص؟ كيف طبع التوحيد العقلية

الإسلامية موجهاً إياها نحو الرياضيات الخالصة والعلم التجريبي الخالص؟ هل هناك صلة بين أوصاف الذات: القديم أي ما لا أول له (الباقى أي ما لا نهاية له) بحساب اللامتناهي في الرياضيات؟ هل هناك صلة بين الواحد وحساب التفاضل والتكامل؟ ما الصلة بين التنزيه والفن الاسلامي، أي توالي الأشكال الهندسية الى ما لا نهاية من كل الجهات؟ ما الصلة بين الابتعاد عن التجسيم والتشبيه في الصفات، وبين الابتعاد عن التصوير والنحت في الفن؟ هل هذه الدوافع ما زالت باقية بعد أن استقر التوحيد وجمد في الأذهان أم انها مستمرة لا تخضع لروح العصر، بل تنبع من البنية الداخلية للفن ولتكوين العمل الفني، مثل أولوية الفنون السمعية على الفنون البصرية، بصرف النظر عن الوحي كلمة أو الواحاً؟ هل يمكن أن تنشأ فنون الرسم والنحت والتصوير لدينا بدوافع إسلامية دون توليد للغرب؟ إن العلم الحالي لدينا إما نقل عن العلم الغربي، دون تعرّف على فلسفته وأساسه النظرية، نهاية بلا بداية، تطبيق بلا نظرية، وإما انغلاق على الذات ورفض له باعتباره قائماً على تصورات و دوافع لا إسلامية. وتتحول هذه التصورات والدوافع الى عقائد وأشياء لا توجّه الشعور، ولا تؤثر في الذهن، ولا تطبع العقلية بشيء، لا تثير فيها إبداعاً، لا تثير العقل الخالص ولا توجّهه نحو الطبيعة^(٢٣).

أما العلوم الإنسانية: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ فإنها لا تكاد تذكر في أقسام الفلسفة. وتحولت علوم اللغة والأدب الى أقسام اللغة العربية وآدابها. أما الجغرافيا والتاريخ فلا يكادان يذكران لا في أقسام الفلسفة ولا في الأقسام المختصة بهما كالجغرافيا والتاريخ. فالجغرافيا علم غربي معاصر بكل أنواعها، والتاريخ مجرد مراجع عامة ومصادر تركها القدماء، تحتوي على أخبار بصرف النظر عن دلالتها. إنما تركناهما كهواية للأساتذة أو المثقفين يكتبون عن الجغرافيين العرب والمؤرخين العرب وكيف أنهم قد حازوا قصب السبق. كانوا رحالة يجوبون الأرض، ويضعون الخرائط، ويصفون البقاع. وكانوا مرشدين في عصور «الكشوف الجغرافية» الغربية، دون بحث عن دلالات ذلك كله في توجيه الوحي العقل نحو الطبيعة، والدعوة الى التفكير في الجبال والأنهار والوديان، وأسباب نزول الأمطار واندلاع البرق وإطلاق أصوات الرعد وعلل الزمهرير والثلج والصقيع والضباب، وأسباب الحرارة والبرودة، وفي توجيه الوحي العلماء إلى السياحة في الأرض والانتشار في العالم، والتعرف على عادات الشعوب والقبائل واكتشاف سنن الله في الخلق^(٢٤).

Hassan Hanafi: *Human Subservience of Nature* (Stockholm: [n.pb.], 1980); *Nature*, (٢٣) *Culture and Technology* (Stockholm: [n.pb.], 1981); *Philosophy of Space* (Medina: [n.pb.], 1977); *Phenomenology of Medea* (Kuwait: [n.pb.], 1982), and *Science, Technology, and Spiritual Values* (Tokyo: [n.pb.], 1987).

(٢٤) الكندي: رسائل عديدة في الجزء الثاني من رسائله عن طبيعة الفلك، والعناصر والجرم الأقصى، واللون، والمطر، والضباب، والثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير، وبرودة الجو وحرارته، والمذ والجزر. كما يمكن الرجوع إلى أعمال أبي بكر الرازي وجابر بن حيان وباقي العلماء الرياضيين والطبيين الذين يذكرون عادة في مواد تاريخ العلوم عند العرب.

رابعاً: تغير ظروف العصر

إن الدوافع لإعادة النظر في التراث الفلسفي بخاصة، وفي التراث كله بعامه، وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر الى عصر، ومن فترة الى فترة. فإذا كنا الآن في مطلع القرن الخامس عشر الهجري أو جاوزناه بقليل فورا، فربما أربعة عشر قرناً من التراث يندرج تحت فترتين: الأولى امتدت سبعة قرون، من القرن الأول حتى القرن السابع. نشأت في قرنين، الأول والثاني، وازدهرت واكتملت في قرنين، الثالث والرابع، ثم حدث الصراع بين الحياة والموت في قرنين، الخامس والسادس، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس، ومحاولة ابن رشد رأب الصدع في القرن السادس. ولما كانت الضربة قاضية وكان ابن رشد نفسه محاصراً من الفقهاء في المغرب، وبعيداً عن أن يمتد أثره في المشرق أسرع الانهيار في السابع والثامن. وفي ذلك الوقت ظهر ابن خلدون ليؤرخ الفترة الأولى متسائلاً عن أسباب الانهيار. وكان طبيعياً أن ينشأ الوعي التاريخي بعد اكتمال إحدى فترات التاريخ.

أما الفترة الثانية فتتمدد من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، أي على مدى سبعة قرون، تؤرخ فيها الحضارة لنفسها وتحفظ نفسها بالتدوين. فظهرت الموسوعات الكبيرة، تشرح نفسها بنفسها وتلخص إبداعاتها في عصر الشروح والملخصات أولاً، اجتراراً وتمثلاً، ثانياً، باستثناء بعض الإبداعات المتأخرة في إيران وتركيا وفي أطراف العالم الإسلامي في المناطق غير الناطقة بالعربية، حيث بقايا حياة في الأطراف بعد أن توقف القلب. ثم ظهرت الحركات الإصلاحية ابتداء من القرن الثاني عشر، الوهابية ثم الأفغاني وتلاميذه في القرن الثالث عشر حتى حسن البنا و(الإخوان المسلمون) والجماعات الإسلامية الحالية في القرن الرابع عشر ومطلع هذا القرن، كل حركة تعكس ظروف عصرها وترد عليها.

هناك إذاً فترتان متمايزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة. الأولى اكتملت فيها الحضارة في ذروتها الأولى، والثانية ما زلنا نشاهدها. في نهاية الأولى أرخت الحضارة لنفسها، في الثانية حاولت النهوض. ونحن جزء منها، ورثنا الحركة الإصلاحية وحاولنا تطويرها الى نهضة شاملة. الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه، والثانية تعادل عصوره الحديثة. وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين - التراث القديم والتراث الغربي - محددًا جدل الأنا والآخر. عصر الازدهار والاكتمال لدينا يقابل في الفترة الأولى العصر الوسيط الأوروبي، كما يقابل عصر التدوين والشروح والملخصات أي التوقف والاجترار، العصور الغربية الحديثة. فليس اعتبار تراثنا القديم بمثابة العصر الوسيط، إلا إسقاطاً من الآخر على الأنا، كما أن توهم عيشنا في العصور الغربية الحديثة، إسقاط الأنا على الآخر.

تتقابل الفترتان، الأولى والثانية، في تراثنا القديم تقابل الأضداد على النحو التالي:

١ - نشأت الحضارة في فترتها الأولى في عصر كانت الأمة فيه منتصرة، وكانت جيوشها

فاتحة واستطاعت أن ترث الامبراطوريتين القديمتين: الفارسية والرومانية في أسرع وقت. وانتشر الإسلام في أواسط آسيا شرقاً حتى حدود الصين، وغرباً حتى الأندلس وعبر البرانس. صحيح أن الإسلام انتشر في أفريقيا في الفترة الثانية وإبان مرحلة الضعف والخمول، وانتشر أساساً عبر الطرق الصوفية وبعض حركات الاستقلال وعند الغزو الأوروبي؛ ولكن قلب العالم الإسلامي كان مهزوماً ومحاصراً. وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية في زهو الانتصار ومن ثانياً الفتح. ونشأت تصورات العلوم على هذا النحو: الأولوية للإرادة المسيطرة على حرية الإرادة في علم الكلام، ولواجب الوجود على ممكن الوجود في الفلسفة، والله على العالم في التصوف، وللنص على الواقع في الأصول. كانت العلوم بمراكزها وأولوياتها نموذج الدولة القومية المسيطرة، والامبراطورية المترامية الأطراف. ولما استتب الأمر للنظم الحاكمة استقرت العلوم وأكسبت النظم شرعية نظرية وفقهية. واستمر الإفراز المتبادل بينهما، الدولة تعزز أيديولوجياتها، والأيديولوجيات تدعم الدولة.

وقد تغيرت الظروف الآن. وأصبحت الأمة في فترتها الثانية مهزومة بعد أن تلقت الهجمات الصليبية غرباً وغزوات التتار والمغول شرقاً، ثم الاستعمار الحديث غرباً من جديد، بعد أن استعصى على الهجمات الصليبية غزو العالم الإسلامي براً ومن القلب، وكان من السهل الالتفاف حول العالم الإسلامي بحراً وحول الأطراف. انهزمت الأمة بعد أن كانت منتصرة، واحتلت بعد أن كانت مستقلة، وتجزأت بعد أن كانت موحدة، وتخلّفت بعد أن كانت في أعلى مراحل التقدم والتثنية. أصبحت الأمة محاصرة، معتمدة على الآخر في غذائها وسلاحها، في علمها وتنميتها. تخلّت عن استقلالها الذاتي إلى تبعيتها للآخر. أرضها محتلة في فلسطين وسبّة ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية، أو داخلية في أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، ودائعها في الخارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدي المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد، وتطالب بفترات السماح. أصبح إشكال أساتذة الفلسفة أنهم يدرسون علوماً نشأت في مرحلة الانتصار، ويعيشون في واقع مرحلة الهزيمة، فحدث عدم تطابق بين مادة العلم التي يحملها الأساتذة ويسمعها الطلاب والواقع الجديد الذي يعيشه كلاهما على حد سواء. وبالتالي انعزلت الفلسفة ولم تجد لها آذاناً صاغية. لم تعد تخاطب جمهور القراء. تحولت عند بعض الأساتذة إلى مادة للمقررات وإلى تكسّب بالعلم وحمل الشهادات، ونيل الجوائز، والواقع لا يتغير، يثنّ من وطأة الفصام بين الثقافة القديمة في مرحلة الانتصار والواقع الحالي في مرحلة الهزيمة. وأصبح هذا الفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله. وإذا سنّ القدماء الإسلام، أو الجزية، أو القتال، والإسلام منتصر فكيف بالأمة اليوم وهي غارقة في أتون الاستجداء والاستعطاف والتبعية؟

٢ - لما كانت الجيوش فاتحة والأمة منتصرة في الفترة الأولى لم يستطع خصومها النيل من قوتها أو الوقوف أمام زحفها، فالتفوا من الخلف وإلى مصدر قوتها وهو الدين الجديد وعقيدة التوحيد والنيل منه. ظهرت حركات الزندقة والتشويش على العقائد للالتفاف حول

الاسلام من الباب الخلفي، من باب النظر وليس من باب العمل، من باب العقائد وليس من أتون المعارك. وكان الخصوم من أنصار الديانات القديمة كالمناوية والمذاهب السائدة في الأراضي المفتوحة كالمجوسية، والديانات التي دخل معها الإسلام في جدال عقائدي كاليهودية والنصرانية، وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية، العقلية النقلية، للدفاع عن العقيدة الجديدة والدخول في معارك العقائد ضد الفلسفات والمذاهب والديانات القديمة. وكان من الطبيعي أن تتصدى الحضارة لمواطن الخطر في العقائد النظرية بعد أن اطمأنت الى سيطرتها على الأرض وتحول الجمهور الى الدين الجديد.

اما الآن فقد تغيرت الظروف، ولم تعد الهجمات موجهة الى العقائد، باستثناء الغزو الثقافي الذي نحن على وعي به ونتحدث عنه ليل نهار، وتتناوله أجهزة الاعلام والأحزاب التقدمية، والاستشراق الذي يقوم بما قام به الخصماء الأقدمون. لم يعد أحد منا الآن يتصور الله اثنين أو ثلاثة. ليس فينا مشرك أو وثني، عابد شجرة أو نار، مؤمن بشمس أو قمر، ويبتهل لكوكب أو نجم، ولكن الخطر الآن موجه الى الأرض والثروات، ونقل الجمهور خارج أرضه في فلسطين. كما ان الخطر موجه إلى حريات الناس من نظم الاستعباد والقهر. ولكننا ما زلنا في تدريس الفلسفة ندخل في معارك الذات والصفات والعقل والنقل والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والخلق والفيض والفضائل النظرية والفضائل العملية، وقد كسبناها من قبل، ونترك معارك الأرض والثروة والحرية والعدالة الاجتماعية والاستقلال والتبعية دون التصدي فيها باسم الفلسفة. بل إننا لا نحاول اختيار الحلول المعاصرة للمشاكل القديمة المترسبة في أعماق العصر، فمسألة الذات والصفات لها دلالتها المعاصرة. فعلاقة الزيادة تشخيص للسلطة وعلاقة التساوي عدل أمام القانون. وجعل العقل تابعاً للنقل وصاية، وجعل النقل تابعاً للعقل تنوير. والنبوة تاريخ لاستقلال الوعي الانساني وليس لقصوره، والمعاد مستقبل الإنسان في الدنيا وليس خارجاً عنها. والعمل جزء من الإيمان ومظهره الأول، كما أن العمل منبثق عن النظر في علاقة تكامل وليس في علاقة أفضلية. والفيض كندرج قد يكون أساس البيروقراطية، والخلق قد يكون ذا صلة بالقلب والتحول من حال الى حال، في حين أن القدم مصاحبة للعالم منذ البداية فيعيش الانسان فيه أليفاً. وإذا نشأت حركات الاصلاح الديني أو الخطابة السياسية فإنها لا تكاد تستمر بل تكبو باستمرار بسبب عدم التطابق بين العلوم المنقولة من القدماء وواقع الأمة الحالي^(٢٥)، ثم تخلينا نحن عن مسؤولية إعادة بناء العلوم القديمة التي ورثناها من القدماء بناءً على ظروف عصرنا بعد أن أنشأها القدماء ابتداءً من ظروف عصرهم.

٣ - نشأت الفلسفة في الفترة الأولى والإسلام قادم وليس ذاهباً، والحضارة يافعة وليست هرمة، مع ثقة في النفس وليس عن تحوف أو ضعف. وبالتالي لم تحش الحضارة انفتاحها على

(٢٥) حسن حنفي، «كثوة الاصلاح»، ورقة قدمت إلى: ندوة الاصلاح في القرن التاسع عشر، الرباط، ١٩٨٣.

حضارة الغير. لم يحدث نتيجة للإنتحاح الحضاري القديم أي زعزعة للهوية، وفقدان للذاتية أو إحساس بالنقص أمام الآخر. نشأت الحضارة في فترتها الأولى وهي في حالة هجوم على الآخر وليست في حالة دفاع عن الذات، من أجل ابتلاع الآخر في الأنا، وليس من أجل ابتلاع الأنا في الآخر وذوبانه فيه. نشأت الحضارة في فترتها الأولى من مركز قوة وليس من مركز ضعف، كامتداد وانتشار وليس كانهيار ونكوص.

أما اليوم، فالفلسفة في ظروف مخالفة تماماً، والإسلام ذاهب وليس قادماً، والحضارة تاريخية وليست ناشئة، مع ضعف ثقة في النفس وإحساس بالنقص أمام الآخر، واتخاذ موقف التلميذ الأبدي من المعلم الأبدي. تنشأ الفلسفة اليوم مقطوعة الصلة بالهوية، وانحيازاً للآخر، دون معرفة بدلالات القديم وتقليد للجديد، ودون قراءة للآخرين من خلال الذات بل تهرباً من الذات وفقداناً للهوية. وتطغى على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفاً فيها مثل المثالية والواقعية، العقلانية والحسية، الصورية والمادية، الرأسمالية والاشتراكية، الفردية والاجتماعية، البنيوية والماركسية، مجتثين المعارك من جذورها وزارعين لها في تربة أخرى، فلا هي أنبتت فلسفة في أرض جديدة، ولا هي احتفظت بحياتها في أرضها القديمة.

٤ - نشأ عصر الترجمة الأول كجزء من التعرف على ثقافات البلاد المفتوحة بعد أن وجدت مؤلفات أرسطو في أديرة الشام، وقوانين فارس ومملكتها في بلاد فارس. كانت الترجمة جزءاً من التعرف على المكونات الثقافية للأمة الغالبة مع احترام كامل لثقافات الشعوب المغلوبة. فالتراث الانساني واحد، وتؤخذ الحكمة من أي جهة كانت حتى ولو كانت من أقصى الشعوب عنا. بدأت الترجمة من موقع قوة لا من موقع ضعف، تعرفاً من حضارة المنتصر على حضارة المهزوم وليس نقلاً لحضارة المنتصر وزحزحة حضارة المهزوم كما هو الوضع الآن. أما الترجمة الحالية التي بدأت منذ قرنين والتي ما زالت مستمرة في ظروفنا الراهنة، فقد تمت من منطلق تعرف المهزوم على ثقافة المنتصر كجزء من حب الشعوب المغلوبة تقليد الشعوب الغالبة. نذهب اليه ولا يأتي هو إلينا، نتعلم منه ولا نعلمه، نأخذ ولا نعطي، ننقل ولا نبتدع. فتحوّلت الثقافة بين الحضارات الى مسار واحد، من الآخر الى الأنا، بعد أن كانت حواراً بين الحضارات، وجدلاً بين الأنا والآخر. نشأ لدينا إحساس بالنقص أمام حضارة الآخر، وفي الوقت نفسه نقوم بتدريس النموذج القديم عندما كان الأنا في مركز قوة والآخر في مركز ضعف، فيحدث التعويض النفسي اللا شعوري، تعويض القديم للجديد، تعويض الماضي للحاضر، وتحوّل الفلسفة الى مجرد عزاء للنفس.

٥ - نشأت الحضارة في فترتها الأولى اعتماداً على العقل الذي أكدّه الوحي ودعا الى استعماله المتكلمون والنظار، فكان النظر أول الواجبات على المكلف حتى قبل الصلاة. فلا صلاة بلا تكليف، ولا تكليف بغير نظر. أثبت الفقهاء العقل أساس النقل، وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وقال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين. كان العقل والسمع صنوين، والفلسفة والشرعية اختين رضيعتين متفتقتين بالشرع، متحابتين بالطبع والغريزة، كان الفيلسوف والنبي شخصاً واحداً، والفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة، وإن

اختلفنا في المنهج والطريق . وبالتالي نشأت أزهى حضارة في أقصر مدة، بل تم تأليه العقل في كثير من الأحاديث القدسية، فكان أول مخلوق، «أول ما خلق الله خلق العقل... الخ». ونشأت علوم وضعية علمية طبيعية وإنسانية، خالية من الخرافة وهو ما حدث بعد ذلك في العلوم الغربية الحديثة بعد ألف عام وبفضل الترجمة من الأنا الى الآخر، من الحضارة الإسلامية الى الحضارة الغربية.

أما اليوم فقد تغيرت الظروف، وأصبح النقل أساس العقل، ودعا الفقهاء الى الأخذ بالنص وإن عارض العقل، وظهرت الحاكمية لله في مقابل حاكمية البشر بل ومناقضة لها، واحتد النقاش بين الإسلام والعلمانية لدرجة الخصام بل والتكفير المتبادل بين الأخوة الأعداء. كان القدماء أكثر تحمراً منا وأصبحنا نحن أكثر محافظة منهم. وتعجبنا كيف درس القدماء الجنس والدين والسلطة بلا حياء أو خوف أو مزايده، بينما جعلناها نحن محرمات ثلاثة لا يجوز لأحد الاقتراب منها وإلا كان ملحداً في الدين، منحلاً في الأخلاق عاصياً لأوامر السلطان.

٦ - نشأت الحضارة القديمة على التوحيد بين الوحي والمصلحة، بين الدين والدنيا، بين الشرع وواقع الناس، بين الأمر الإلهي وكرامة الإنسان. نشأت العلوم كلها تؤكد هذه القيم العامة قبل وضع مبحث القيم الغربي. لذلك وضعت القوانين وسنت الشرائع تعبيراً عن هذه الروح. فالشريعة للإنسان وليس الإنسان للشريعة. بل شرع الفقهاء المصلحة أساساً للشرع ووضعوا قواعد «لا ضرر ولا ضرار»، «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، للاستناد إليها في الاستدلال.

أما الآن فإننا نعيش في عصر فيه الشرائع الموروثة في جانب والمصلحة في جانب آخر، وكأن الشرائع هدف في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق المصالح العامة للناس. ظهر التصادم بين مصلحة الدين ومصلحة الدنيا، ووقع الصدام بين حق الله وحق الانسان بين الأمر الإلهي والحرية الإنسانية. وظهرت مسائل تطبيق الشريعة ضد الشرائع المدنية، وتحولت الدعوة العلنية الى مقاومة سرية بين الجماعات الإسلامية والنظم الحاكمة، كل فريق يرى في الآخر اعتداء عليه وعلى شرعية وجوده: الحاكمية عدوان على الديمقراطية عند العلمانيين والنظم الحاكمة، والعلمانية عدوان على الشريعة عند الجماعات الإسلامية المقهورة. وبدا قانون الأحوال الشخصية في حاجة الى تعديل عند العلمانيين، وفي حاجة الى تطبيق مُرضٍ كما ورثناه من القدماء عند المحافظين. وانحاز النظام الاقتصادي الإسلامي الى الاقتصاد الحر والتجارة الحرة عند ولاة الأمور والجماعات الدينية المحافظة وشركات توظيف الأموال، وأقرب الى النظام الاشتراكي وملكية الدولة لوسائل الانتاج وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات عند القوميين والاشتراكيين. وصراع التغييرات هو في الحقيقة صراع اجتماعي صرف. كل فريق يأخذ سلاح النص ويقرأه لصالحه.

٧ - كانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد.

ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز. وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف. وضع علم أصول الدين قواعد النظر، وعلم أصول الفقه قواعد العمل، الأول أشبه بالعقل النظري، والثاني بالعقل العلمي. ووضع التصوف طريقاً صاعداً متعالياً وهو التأويل. وآثر الأصول وضع طريق نازل عائد إلى العالم وهو التنزيل. أصول الدين وعلوم الحكمة علوم نظرية، وأصول الفقه وعلوم التصوف علوم عملية. ومن ثم ظهر موضوع احصاء العلوم كموضوع رئيسي عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة، واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعاجم في النهاية^(٢٦).

أما الآن فتفتكت العروة، وانزوت العلوم كل منها في ميدانه، لا رابط بينه وبين العلوم الأخرى. وأصبحت مادة العلوم مزدوجة، بخاصة في العلوم الانسانية بين تراث القدماء وتراث المعاصرين. أما العلوم الرياضية والطبيعية فقد انقطعت كلها عن تراث القدماء، وأصبحت امتداداً للتراث الغربي المعاصر. لذلك لم تساهم علومنا في تكوين وحدة الفكر أو في تأسيس تصور للعالم. فاحتجنا إلى الإيديولوجيات والمذاهب السياسية لتكميل النقص وسد الفراغ. ويا ليت ذلك قد حدث باسم التخصص الدقيق والبحث عن الجزئيات كما هو الحال في التراث الغربي المعاصر. بل حدث بسبب ضياع وحدة المصدر والتصور الواحد الشامل المتوازن.

إن التقابل بين الفترتين في تاريخ الحضارة الإسلامية يمكن أن يستمر ويمتد إلى ميادين عديدة. وبصرف النظر عن الاحصاء الشامل، يكفي الوعي بهذا الوضع التاريخي الذي يفرض نفسه على الباحث واستاذ الفلسفة حتى يعيد بناء علوم التراث بناءً على ظروف عصره.

خامساً: نشأة الفلسفة: قراءة الآخر من خلال الذات

إذا كان المقصود بالفلسفة والتراث هو علاقة الفلسفة الحالية بالتراث الفلسفي القديم، فإن وصف نشأة هذا التراث الفلسفي قد تساعد على فهم وظيفة الفلسفة، التي أدتها في التراث ومعرفة إلى أي حد استمرت هذه الوظيفة ثم انقطعت. وما صلة النشأة الأولى بالنشأة الثانية؟ وهل يمكن بعث الفلسفة من جديد بنشأة ثانية تماثل النشأة الأولى ولكن مع تراث مختلف، الغربي الحديث بدلاً من اليوناني القديم؟

١ - كانت الفلسفة في التراث آخر العلوم العقلية النقلية ظهوراً، إذ أنها نشأت متأخرة بعد

(٢٦) الفارابي، احصاء العلوم؛ الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الهموم؛ ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية؛ يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، وطائر كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة.

عصر الترجمة، في حين نشأت العلوم الأخرى، أصول الدين وأصول الفقه وجماعات الزهاد والعباد والبكّائين وهم بدايات التصوف منذ أواخر القرن الأول. فالفلسفة لا تنشأ إلا بالتعامل مع الآخر، وبعد لقاء مع تراث وافر، بعد ترجمته والتعرف عليه. لذلك كان القرن الثاني هو عصر الترجمة الذي استمر حتى الثالث والرابع. ثم تحوّل بعض المترجمين أنفسهم إلى شُرّاح وفلاسفة كما كان بعض الفلاسفة الأوائل مترجمين^(٢٧).

٢ - نشأت الفلسفة إذاً كقراءة لنصوص، لتعرف الأنا على الآخر. لم تنعزل الحضارة الجديدة عن حضارات الغير ولا حاولت القضاء عليها، كما فعلت الحضارة الأوروبية إبّان الأوج الاستعماري مع حضارات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، بل تم التعرف عليها باحترام شديد بل والدفاع عنها وتأصيلها وإكمالها وتبنيها، ثم صبّها في حضارة الذات. وما تم في الفكر ثانياً قد تم في الواقع أولاً عن طريق التزاوج والتصاهر بين الفاتحين الجدد والمغلوبين القدامى، بين حاملي الدين الجديد وبين المتحولين إليه من أنصار الديانات القديمة^(٢٨).

٣ - وكانت الترجمة ذاتها قراءة. فلم يكن الهدف النصّ المترجم بل كان الهدف هو الترجمة ذاتها. لم يكن يهم التطابق الحرفي بين القراءة والمقروء بل التطابق المعنوي، لدرجة تغيير النقل حتى يتفق مع المعنى المفهوم، الذي أمكن فهمه بفضل تصور الأنا المتكامل للعالم، النابع من الموروث القديم حتى ولو لم يكن الناقل مسلماً ديناً، فإنه كان مسلماً ثقافاً. لذلك يخطئ الناشرون المحدثون للترجمات العربية القديمة، عندما يصححونها بناء على النصوص اليونانية القديمة أو على ترجماتها إلى اللغات الأوروبية الحديثة. فموقف الناقل القديم لم يكن موقفاً استشراقياً حديثاً يهتم ضبط النص بموضوعية تاريخية فقهية لغوية نصية. بل كان موقفاً حضارياً ينقل النص بعد قراءته وفهمه، ثم وضعه في صياغة عربية مفهومة كمرحلة أولى تتبعها مرحلة ثانية، مثل الشرح والتلخيص ثم مرحلة ثالثة هي التأليف الإبداعي الخالص سواء في الوافد وحده، أي حضارة الآخر لإعطاء تصور شامل لها أم باجتماع الوافد والموروث، ثقافة الآخر مع ثقافة الأنا في إبداع ثالث جديد.

٤ - وقد تمت الترجمة على مرحلتين: الأولى حرفية حرصاً على حدود النص المقروء، وحماية له من سوء التأويل، وأمانة علمية بلغة عصرنا إلى أقصى حد حرصاً على دقة الفهم. والثانية

(٢٧) مثلاً: متى بن لوقا، رسالة في الفرق بين الروح والنفس؛ حنين بن اسحق: عشر مقالات في العين، والمسائل في الطب؛ يحيى بن عدي، تفسير المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الموسومة بآلف الصغرى، والكندي، مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن أو ليحيى بن عدي.

(٢٨) يقول الكندي: «وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الاجناس القاصية عنا، والامم المبينة، فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس يبخل الحق، ولا يصغر بقاتله، ولا بالآتي به. ولا أحد يبخل الحق، بل كل يشرفه الحق». أنظر: الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الاهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨)، ص ٨١.

معنوية حرصاً على المعنى وهو المقصود من اللفظ. فإذا كانت الترجمة الأولى محاولة للتعرف على الآخر فإن الثانية هي قراءة له، أي تجاوز ألفاظه وتعبيراته الى معانيه وتصوراتها ثم التعبير عنها بلغة عربية تلقائية. فإذا كانت الترجمة الأولى نقلاً فإن الثانية تأليف غير مباشر. وغالباً ما قام مترجم واحد بالترجمتين معاً إذا ما تجاوز عمره عمر جيلين^(٢٩). لم تكن الترجمة استبدال لفظ بلفظ، وكأنها مجرد نقل اعتماداً على المعاجم اللغوية بل كانت نقل تصور الآخر للعالم الى تصور الذات، مع تغيير ألفاظ الآخر التي لا تتفق مع تصورات الذات كلما اقتضى الأمر ذلك. فمثلاً إذا كان النص المنقول يستعمل لفظ «الآلهة» فإن اللفظ الناقل يستعمل بدلاً عنه لفظ «الملائكة». ففي تصور الآخر لا ضير من تعدد الآلهة في حين أن الله في تصور الأنا واحد والتعدد فقط للملائكة ولسائر المخلوقات^(٣٠).

٥ - وقد استغرقت الترجمة القديمة جيلين اثنين حتى ظهرت بوادر التأليف. بل ان بعض المترجمين كانوا مؤلفين كما كان بعض المؤلفين مترجمين^(٣١). ثم تزامن النقل المعنوي والتأليف حتى منتصف القرن الرابع ثم استمر التأليف وحده حتى القرن السابع. أما في عصرنا الحاضر فإننا بدأنا النقل عن الغرب منذ ما يزيد على قرنين من الزمان، أي منذ أكثر من أربعة أجيال ولم يتم حتى الآن ابداع. وإذا كان هناك تأليف فهو تجميع النقل وإعادة تبويب وعرض له. ولما كان معدل التأليف عند الآخر أعلى بكثير وأسرع من معدل النقل عند الأنا، أصبحنا نجري وراء الغير لاهئين بدعوى اللحاق بركب الحضارة، وساعدنا بأيدينا على نقل العلوم من المركز الى المحيط كأحد مظاهر السيطرة من خلال الهيمنة الثقافية.

٦ - وقد قامت الترجمة بفضل ديوان الحكمة أي بفضل الدولة ومؤسساتها، وكانت عملاً منظماً ومختاراً ومقصوداً، لا تخشى مذهباً، ولا تستبعد مؤلفاً، ولا تصدر كتاباً. وقد تم ذلك في بدايات نهضتنا الحالية على يد الطهطاوي ومدرسة الألسن. وفي كلتا المرحلتين كان هناك نقلة ومراجعون. وكانت الدولة تقوم بالنشر والتوزيع ثم بالتطبيق المباشر لهذا التراث العلمي في أجهزة الدولة، بخاصة في الجيش وقطاعات الصناعة والزراعة والتعليم. وكان النقل في الحالتين بداية من العلوم، بخاصة الطب والكيمياء، نظراً لحاجة الدولة الى علاج الجند وإلى صناعة السلاح. ولكن في جيلنا قامت الدولة باختيار النصوص التي تتفق مع هواها واستبعاد نصوص أخرى بدعوى التوجيه المعنوي والإرشاد الوطني والإعلام الحزبي.

٧ - كان المترجمون الأوائل نصارى يعيشون بين المسلمين. كانوا مزدوجي الثقافة، نصارى العقيدة ولكن مسلمي الثقافة، لم يكونوا رسل ثقافة الآخر الى الذات بل كانوا رسل ثقافة

(٢٩) هذه حالة إسحق بن حنين مثلاً.

(٣٠) الأخصسي أرطاميدورس، تعبير الرؤيا، ترجمة حنين بن اسحق، تحقيق وتقديم توفيق فهد (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤)، ص ٢٨٢ - ٣١٧.

(٣١) وضع يحيى بن عدي مقالات في الإلهيات، وألف ثابت بن قرة في الرياضيات كما ألف اسحق بن حنين في الطب، وألف حنين بن اسحق كتاباً في الضوء، كما عمل الكندي في الترجمة.

الذات الى الآخر. لم يكونوا على هامش المجتمع اقلية مقهورة في مواجهة اغلبيّة قاهرة، بل كانوا في قلب المجتمع على قدم المساواة بين جميع الطوائف والملل. لم يكونوا غرباء على الأمة دخلاء على ثقافتها، بل كانوا أصحاب حق ينبعون من صميم الثقافة العربيّة، كانوا مواطنين من الدرجة الأولى، زينة مجالس الخلفاء، من أطباء ورياضيين وفلكيين، وفلاسفة، وأدباء، ونحاة، وظرفاء، وفقهاء، ومتكلمين. لم يكن القصد إيجاد ازدواجية في الثقافة، بين موروث ووافد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، بل كانت الغاية تقديم ثقافة الآخر للأنا من أجل القضاء على الازدواجية الثقافية، كانوا عرباً لغة، ومسلمين تصوراً، وإن كانوا نصارى أو يهوداً عقيدة، وهذا عكس ما حدث في عصرنا عندما كان نصارى الشام المحدثون يشعرون بأنهم اقلية في مواجهة الاغلبيّة، على هامش المجتمع وليس في قلبه. كان ولاؤهم أقرب الى ثقافة الآخر منه الى ثقافة الأنا. فالأولى أكثر علمية وعقلانية وإنسانية في حين أن الثانية أكثر خرافة وصوفية والهيّة. قاموا بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا، وكونوا بؤراً ثقافية هامشية منعزلة من خلال مدارس التبشير والجامعات الأجنبية. فنشأت ازدواجية ثقافية بين ثقافة الأنا وثقافة الغير والتي كان هدف المترجمين الأوائل في المرحلة الأولى تجاوزها والقضاء عليها.

تعثرت الفلسفة في جيلنا لأنها لم تَعِ تماماً النشأة الأولى كقراءة للآخر من خلال الذات للقضاء على ازدواجية الثقافة، ثم نشأت في المرحلة الثانية كنقل لثقافة الآخر عند الأنا، وفي العصر الذي نحاول فيه التحرر من جميع أشكال السيطرة والهيمنة الثقافية.

سادساً: تطور الفلسفة: من الشرح والتلخيص الى العرض والتأليف

بعد أن نشأت الفلسفة ابتداء من النقل ظهرت حركة ثانية هي الشرح والتلخيص من أجل تجاوز النص المنقول، والتعبير عن مضمونه بأسلوب عربي خالص. وهما متلازمان وإن كان أحدهما يبدو زمانياً قبل الآخر أحياناً. قد ينشأ التلخيص قبل الشرح في الزمان سواء في حياة الجماعة أم في عمر الفرد الواحد، وقد ينشأ الشرح قبل التلخيص لما في الشرح من اسهاب وتفصيل، وفي التلخيص من تركيز. والغالب أنهما متلازمان ومتبادلان، وهما يظهران في كل عصر يقوم بهما كل فيلسوف^(٣٢)، علاقة التلخيص بالشرح مثل علاقة التركيب

(٣٢) على سبيل المثال وليس الحصر، لخص الفارابي: نواميس افلاطون، وكتاب الشعر لأرسطو، كما شرح العبارة والمقولات. أما ابن سينا فقد شرح: حرف اللام، وكتاب اثولوجيا، وله تعليقات على حواشي كتاب النفس، أما ابن رشد فقد لخص المقولات، والعبارة، والقياس، والجدل، والبرهان، والسفسطة، والخطابة، والشعر، أي جميع الكتب المنطقية. كما لخص جميع الكتب الطبيعية: السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس. كما لخص كتاب ما بعد الطبيعة، كما شرح ابن رشد كتاب البرهان، وكتاب ما بعد الطبيعة، وجمهوريّة أفلاطون.

بالتحليل . فالتلخيص مثل التركيب والشرح مثل التحليل ، ولا يوجد فصل زمني حاسم بين مرحلة النقل ومرحلة الشرح والتلخيص ، فقد قام بعض المترجمين أنفسهم بالشرح والتلخيص مما يدل على أنهم كانوا فلاسفة يبحثون عن المعنى وليسوا مجرد نقلة حرفيين كما هو الحال في عصرنا بدعوى الموضوعية والأمانة والحرص على النص المنقول . وهو يدل في الحقيقة على عدم وجود موقف حضاري للناقل ولا يقوم النقل لديه بأي وظيفة ، بل لا يضير الناقل المعاصر أن ينقل أرسطو عن الفرنسية ، فاللغة لديه لم تعد مرتبطة بالفكر ، ولا يقدم إلا ثقافة عائمة طافية من الآخر فوق ثقافة راسخة أصيلة من الأنا ، وبالتالي تغدو هامشية بعيدة عن القلب . فلا المترجم الفرنسي له موقف حضاري ولا المترجم العربي المعاصر له موقف حضاري . كلاهما ناقل ، الأول ضحية موضوعية القرن التاسع عشر في حضارته ، والثاني ضحية تقليد الآخر^(٣٣) .

ويعني الشرح إعادة تركيب النص المنقول من بيئة ثقافية الى بيئة ثقافية أخرى ، من ثقافة الآخر الى ثقافة الأنا وذلك عن طريق :

- تفتيت النص المنقول وتحليله الى عناصره الأولية حتى يسهل فهمه ، وابتلاعه جزءاً جزءاً ثم هضمه وتمثله من أجل العرض والتأليف فيما بعد .

- إعادة تركيب النص طبقاً للتصور الإسلامي لفظاً ومعنى وشرحاً . فالشرح بداية القراءة الفاحصة . الشرح هو القيام بعملية عاشق ومعشوق من أجل تحويل النص من المقروء الى القارئ ، من ثقافة الآخر الى ثقافة الأنا .

- اسقاط جميع الأمثلة التي من ثقافة الآخر واسقاط جميع أسماء أعلامه وشواهده قدر الامكان لأنها بيئية صرف ، محلية ، لا تعيش في المخزون التراثي في البيئة الثقافية الجديدة .

- وضع أمثلة أخرى وشواهد جديدة من ثقافة الأنا للتوضيح ، ولتقوم بالوظيفة نفسها التي كانت تقوم بها أمثلة الآخر وشواهده . هذه الأمثلة الجديدة لها دلالتها في الثقافة الجديدة والتي يسهل مطابقتها مع دلالات النص المقروء .

- إكمال الناقص في النص المنقول ثم وضع الجزء الذي توصل إليه الآخر في الكل الذي تضعه الأنا ، فالشرح إعادة تصنيف وترتيب للأجزاء المنقولة في إطار الكل المسبق في معنى الشارح .

- تصحيح تحليل الآخر عن طريق إعادة التحقق من صحته إما بعرضه على العقل

(٣٣) وذلك مثل : أرسطوطاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد عن الترجمة الفرنسية التي قام بها بارتلمي سانتيلير (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩) . والعجيب أن يتم ذلك بالرغم مما هو مشهود عن لطفي السيد بأنه مفكر الأمة المصرية بعد الطهطاوي . قد يكون الدافع لديه الفكر متجاوزاً اللغة والتأصيل في الموروث ، لذلك لم يؤثر تنوير فجر النهضة العربية عندنا مدة طويلة .

والخس وإما بعرضه على الوحي . فالشرح ليس مجرد التعبير عن لفظ بلفظ أو بعبارة شارحة، بل هو إعادة تحقق من صدق المضمون بمقاييس جديدة تقوم على اتفاق الوحي والعقل والطبيعة . لذلك ظهرت الردود على بعض الشراح اليونان أو المسلمين وفقاً لسوء تأويلهم وتصحيحاً لفهم النص^(٣٤) .

- إعادة الأطراف الى الوسط من أجل اكمال التصور الشامل وإيجاد عنصر التوازن في النص طبقاً للتصور المتوازن للأننا .

وقد يكون الشرح، وكما وضع عند ابن رشد، على ثلاثة أنواع لا يهم مدى تعبيرها عن المراحل الزمانية في حياة الفيلسوف، بقدر ما تهم دلالتها على الشرح، كأسلوب فلسفي أو نوع أدبي :

- الشرح الأصغر وهو أقرب الى التلخيص، ويقوم هذا الشرح على البداية بالفكرة الوافدة ثم البناء عليها ربطاً للقديم بالجديد، وتوصلاً بين الحضارات، واستمراراً للتراكم المعرفي الإنساني، دون ذكر لمقال أرسطو أو حتى لاسم صاحب النص أو لأي أشياء أخرى أو شواهد من بيئة المنقول أو من بيئة الناقل .

- الشرح الأوسط في صيغة «قال أرسطو إن . . .»، وهو القول غير المباشر، ويعني ذلك البداية بأول النص المترجم كخيط قائد ثم الخروج عنه تأليفاً وابداعاً لنصوص أخرى . البداية من الآخر أما الوسط والنهاية فمن الأننا . النقل من الآخر أما الابداع فمن الأننا .

- الشرح الأكبر وهو أخذ النص مقسماً الى وحدات صغيرة وبدايتها «قال أرسطو . . .» مع التمييز بين النص والشرح، بين المقروء والقراءة، كما هو الحال في علوم التفسير . ويتم تقطيع النص المقروء حتى يسهل مضغُه وابتلاعه وهضمه من أجل تمثُّله وتحوُّله الى ابداعات فكرية ونشاطات ذهنية . وهنا تبقى الشواهد الأصلية من الوافد وتزداد عليها شواهد محلية من الموروث^(٣٥) .

أما التلخيص فمع أنه أصغر كماً إلا أنه أكثر تركيزاً وفكراً لأنه يعني :

- تجاوز مرحلة النص ككَلِمَةٍ، والانتقال ليس فقط من اللفظ الى المعنى . لكن أيضاً من الإسهاب في المعنى الى التركيز، ومن المعاني الفرعية الى المعاني الكلية . التلخيص بهذا المعنى لباب بلا قشور، جواهر بلا أعراض، وقلب بلا أطراف، وروح بلا جسد .

(٣٤) وذلك مثل رد الفارابي على يحيى النحوي في رده على أرسطوطاليس وفي رده على جالينوس فيما

ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان، ورد ابن رشد على ابن سينا وشروحه الاشراقية لمؤلفات أرسطو .

(٣٥) عرفت عن ابن رشد هذه الشروح الثلاثة، أما المناقشات عن ترتيبها في عصر الفيلسوف فهي

مناقشات فقهية تاريخية استشرافية صرف . ومن الشروح : تفسير ما بعد الطبيعة، وشروح البرهان، لابن رشد، وشروحات السماع الطبيعي لابن باجة .

- اسقاط الشواهد والأسماء والتحديدات الزمانية والمكانية والشخصية كلها وعدم استبدال أمثلة جديدة من ثقافة الأنا بأمثلة قديمة من ثقافة الآخر.

- الحرص على التجريد والتعميم بحيث يبدو الفكر وكأنه من استنباط العقل النظري الخالص دون رجوع الى أي مادة علمية من ثقافة الآخر أو من ثقافة الأنا. وهي البنية الصورية للموضوع قبل وصف بنيته الواقعية.

- البحث عن البنية الواقعية للموضوع بصرف النظر عن الخطاب أو المقال، وتأسيس هذه البنية على نسق داخلي معنوي قائم بذاته بصرف النظر عن نشأة هذا الموضوع في هذا التراث أو ذاك.

وبهذا المعنى لا يختلف التلخيص عن التأليف في شيء إلا في أن التلخيص ما زال يحتفظ بعنوان النص المنقول مثل المقولات، العبارة، القياس، البرهان... الخ. وفي هذه الحالة لا يشير العنوان الى نص وافد بل الى موضوع فلسفي صرف لا وافد ولا موروث، العقل قادر على التعامل معه مباشرة. وهذا هو أحد معاني الفلسفة الذي افتقدناه في فلسفتنا المعاصرة.

أما العرض والتأليف فهما مرحلة تالية بعد الشرح والتلخيص. العرض هنا محاولة للتأليف في الوافد، وتناول الموضوع ابتداء منه. وهو عرض للشيء ذاته متجاوزاً الشرح والتلخيص، اللفظ والعبارة. ومع ذلك يظل الفيلسوف الوافد مذكوراً في العنوان اعترافاً بفضله، وشهادة لإمامته وسبقه. وقد يكون ذلك إما عرضاً لكتاب واحد وإما للفلسفة كلها. وقد يظهر اسم الكتاب وحده وقد يظهر معه الموضوع ذاته تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف في موضوع الوافد بصرف النظر عن أشخاصه^(٣٦). وقد يكون التأليف العارض هو دخول في معارك الوافد، والانتصار لفيلسوف على آخر احقاقاً للحق وانحيازاً له بصرف النظر عن النتيجة وإن كانت في الغالب لصالح أرسطو على غيره ليس تبعية لأرسطو، ولكن نظراً لأنه أقرب الى روح الإسلام في اتفاق العقل والطبيعة والذي يجعله الاسلام تطابق العقل والطبيعة والوحي^(٣٧)، وفي حالة عدم التناقض بين فيلسوفين وافدين، والانتصار لأحدهما إذا كان التناقض صحيحاً، فإنه يمكن الجمع بينهما إذا ما كان التناقض ظاهراً. وبالتالي يمكن الجمع بين رأيي الحكيمين كما يمكن ضم آرائهما في النفس. لا يعني ذلك خلطاً بين المتناقضين ناشئاً من سوء فهم بل جمعاً للأجزاء في كل واحد هو التصور الإسلامي الجديد الذي يجمع بين

(٣٦) الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة؛ الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب اجزائها والموضع الذي منه ابتدأ واليه انتهى؛ فلسفة افلاطون وأجزائها ومراتب اجزائها من أولها إلى آخرها، والإبانة عن غرض أرسطوطاليس، في كتاب: ما بعد الطبيعة، وشرح رسالة زينون الكبير اليوناني... الخ.

(٣٧) الفارابي: الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس، في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان.

الواقع والمثال، بين الدنيا والآخرة، بين الجسد والروح... الخ^(٣٨). ثم ينتقل التأليف العارض الى مرحلة أخرى أكثر تجريداً وأكثر اقتراباً من الموضوع نفسه وابتعاداً من الأشخاص، وذلك بالتأليف في موضوعات الوافد المستقلة عن أشخاصه، بعد تحويل هذه الموضوعات الى أبنية مستقلة تدرج في علوم. فجاء التأليف في المقولات وفي العبارة وفي البرهان وفي ايساغوجي وفي الشعر بصرف النظر عن بدايات هذه الموضوعات عند أصحابها. وقد يذكر اللفظ المنقول صوتاً، مثل اللفظ المعرب سواء أكان الترتيب لهذا أو لذاك لمجرد تذكير القارئ بالبداية التاريخية أم لربط الابداع الجديد الذي يعبر عنه اللفظ المعرب بالنقل القديم الذي يعبر عنه اللفظ المنقول، مثلاً كتاب باري ارمينياس أي العبارة^(٣٩)، وقد يستغنى كلية عن اللفظ المنقول، ويكتفي باللفظ المعرب مثل المقولات، العبارة^(٤٠). وقد يتحول العرض الى تأليف وذلك بتغيير العنوان الوافد كلية أو الحديث في العلم ككل من أجل اكتشاف قوانين جديدة^(٤١). هذا التأليف في ثقافة الوافد عن طريق العرض أشبه بما يتم حالياً في مؤلفات تاريخ الفلسفة. والفرق بين العرض القديم وبين مؤلفات الأساتذة الجامعيين حالياً هو أن العرض كان تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف الخالص والابداع المحض في حين أننا توقفنا عند العرض ولم نجعله مجرد مرحلة تتلو مرحلة وتتبعها مراحل أخرى كما كان الأمر عند القدماء.

وبعد العرض بجميع أشكاله يأتي التأليف الذي يمثل الإبداع بعد النقل^(٤٢). ومنذ بداية الفلسفة عند الكندي يحتل الابداع من حيث الكم حجماً أكبر من الشرح والتلخيص والعرض، فالفلسفة بدأت مبدعة، وليست شارحة أو ملخصة أو عارضة. ثم أتى الفارابي فزادت نسبة الشرح والتلخيص والعرض، ومع ذلك ظل الابداع أيضاً من حيث الكم أكبر حجماً. ثم أتى ابن سينا ومحا الفرق بين الشرح والتلخيص والعرض من ناحية وبين الإبداع من ناحية أخرى، ووضع الكل في بنية الفلسفة في موسوعات كبيرة اختفت مصادرها التاريخية ولم يظهر إلا بناء العقل الخالص أو وصف الموضوع نفسه. ثم أتى ابن رشد ليعيد التصحيح منذ البداية فلا إبداع بل نقل صحيح، لذلك غلب الشرح والتلخيص على الإبداع من حيث

(٣٨) الكندي: رسالة في القول في النفس، والمختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة؛ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، انظر أيضاً: حنفي، «الفارابي شارحاً أرسطو»، في: دراسات إسلامية، ص ١٤٥ - ٢١٨.

(٣٩) الفارابي، كتاب باري ارمينياس أي العبارة؛ ابن باجة، تعليق في كتاب باري ارمينياس ومن كتاب العبارة لابي نصر الفارابي.

(٤٠) الفارابي: المقولات؛ البرهان، وجوامع الشعر.

(٤١) الفارابي: شرائط اليقين؛ الفصول، ورسالة في قوانين صناعة الشعر. أما التأليف في العلوم فمثل: الفارابي، رسالة صدر بها أبو نصر الفارابي كتابه في المنطق؛ الألفاظ المستعملة في المنطق، والموسيقى الكبير؛ أبو بكر الرازي، كتاب المرشد أو الفصول، وقطب طاش زادة، المثل العقلية الافلاطونية.

(٤٢) يرى ذلك بوضوح في ثلاثية الفارابي التي ضاع الجزءان الأولان منها: فلسفة افلاطون؛ فلسفة أرسطو، وتحصيل السعادة.

الكَمِّ، وأخذ ابن رشد لقب الشارح الأعظم لذلك. كانت العودة الى الشرح والتلخيص عند ابن رشد حركة تصحيحية في فهم النقل وفي الوقت نفسه تطوي الابداعات خفية وخشية، بخاصة ما كان منها نقداً موجهاً الى الموروث. ثم جاء الفلاسفة بعد ابن رشد، مثل الرازي والطوسي بابداع خالص دون شرح أو تلخيص. إذاً لم يتجاوز النقل أبداً وما تبعه من شرح وتلخيص وعرض، الابداع في أي مرحلة إلا عند ابن رشد الذي استطاع تمويه الابداع والتعبير عنه من خلال الشرح والتلخيص؛ بل أثر بعض الفلاسفة مثل مسكويه، والعلماء مثل عمر الخيام، الدخول في الابداع مباشرة دون مراحل التمهيدية في الشرح والتلخيص والعرض.

لم يكن التأليف مجرد تطوير لمراحل النقل والشرح والتلخيص والعرض بل كان ذلك كله مجرد رافد واحد فيه، وعنصر مكوّن له. وكان هناك رافد آخر هو التفكير في معطيات الحضارة الإسلامية وابداعاتها الأولى المستقلة عن الوافد مثل أصول الفقه وأصول الدين وعلم التصوّف. وباجتماع هذين الرافدين: الوافد والموروث ينشأ الابداع الشامل. للفلسفة إذاً مصدران: الوافد والموروث. والوافد قد تم تحويله الى موروث محلي صرف بعد عمليات النقل، والشرح والتلخيص والعرض والتأليف. أما الموروث فهو علوم الكلام وتطويرها بعد نقد الفلسفة لها. وقد كان أوائل الفلاسفة مثل الكندي متكلمين، يفكرون في مسائل الكلام مثل الاستطاعة والفعل أو يفكرون في الملة أو في مسائل القضاء والقدر، أو نقد علم الكلام كله باعتباره علماً لا يفيد الذكي، ولا ينتفع به البليد. وكما اتضح في علم الكلام المتأخر في القرنين السادس والسابع، وكما هو واضح عند الإيجي في المواقف، غلبت موضوعات الفلسفة على الكلام. ففي الفلسفة المتأخرة، وكما هو الحال عند الرازي في المباحث المشرقية، غلبت موضوعات الكلام على الفلسفة^(٤٣). كما شمل الموروث علم أصول الفقه وكانت الفلسفة تفكيراً غير مباشر عليه، روحه أكثر من مسأله^(٤٤). وشمل أيضاً علوم التصوف والتي طبعت الفلسفة بطابعها فيما عرف فيما بعد باسم الفلسفة الإشراقية^(٤٥). كما احتوى أيضاً بعض العلوم النقلية مثل الفقه والتفسير^(٤٦).

وتبلغ قمة الابداع الخالص في التفكير في الموضوعات الإنسانية الخالصة في الأخلاق والاجتماع والسياسة بصرف النظر عن الرافدين الأساسيين في التكوين الفلسفي: الوافد

(٤٣) الكندي، في أن أفعال الباري جلّ اسمه كلها عدل لا جور فيها، في الاستطاعة وزمان كونها؛ الفارابي: كتاب الملة، مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً؛ ابن سينا: الرسالة العرشية؛ في توحيده تعالى وصفاته، وفي القضاء والقدر، وابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة.

(٤٤) يتضح ذلك عند ابن رشد ومنهجه الفقهي في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

(٤٥) الفارابي: تجريد رسالة الدعاوى القلبية، ودعاء عظيم، وابن سينا: في الحث على الذكر؛ رسالة الطير، ورسالة العشق.

(٤٦) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة؛ النيروزية في معاني الحروف الهجائية؛ في تفسير الصمدية، وفي تفسير الأحذية.

والموروث^(٤٧). ثم ينتقل الإبداع الى العلوم الفلسفية الخالصة مثل ما بعد الطبيعة، وفي مقدمتها الموجودات المفارقة وخلود النفس^(٤٨). ثم يبلغ الذروة في التفكير في الموضوعات الرياضية والطبيعية الصرف حيث يتم الإبداع في أتم صوره، ودون جدال أو نقد أو إشارة الى أحد المصدرين: الوافد أو الموروث^(٤٩). لقد بدأت الفلسفة عند الكندي والرازي تفكيراً في العلم بالأساس أي العقل في مواجهة الطبيعة. ثم انحرفت بمؤامرة داخلية لضربها وأصبحت فلسفة اشراقية، تأملاً في النفس وعروجاً الى الله عند الفارابي وابن سينا واخوان الصفا والشيعة وامتدادها عند ابن باجة وابن طفيل، ثم عادت من جديد نحو العقل والطبيعة عند ابن رشد. هناك إذاً نموذجان: الأول الفلسفة العقلية الطبيعية التي ميّزت البداية والنهاية، التي هي أشبه بالرأس والقدمين. والثاني الفلسفة الاشراقية التي احتلت الوسط التي هي أشبه بانتفاخ البطن، الذي يحتاج الى دواء ليعود التناسق الى الجسم الفلسفي. هو التمايز نفسه في علم أصول الدين بين الأصول الإنسانية العقلية الطبيعية عند المعتزلة والأصول الإلهية عند الأشاعرة.

على الرغم من بعض الظواهر السلبية في الفلسفة والتي كانت نتيجة طبيعية لروح الحضارة القديمة مثل: المنطق الصوري والعقل التبريري والمعرفة الاشراقية ونظرية الفيض والطبيعات الإلهية وثنائية الطبيعة وعلم أحكام النجوم والضرورة الكونية، وأولوية الفضائل النظرية والتصور الهرمي للدولة، إلا أنها استطاعت تطوير الفكر الديني واحتواء الحضارات المجاورة والانتقال من النقل الى الشرح والتلخيص، الى العرض والتأليف وصياغة لغة جديدة، ووضع تصور شامل، والإحاطة بكل العلوم القديمة في علم موسوعي شامل، ثم إثبات الحقائق الفلسفية العامة التي تتفق عليها البشرية جمعاء والتي تصل اليها كل حضارة مثل الله، كمبدأ عام شامل يظهر في فعل الخير والإتيان بالعمل الصالح، واثبات خلق العالم من أجل الفعل فيه وعدم التحوّج من القول بقدمه، رداً لاعتباره، وخلود النفس الفردية من

(٤٧) يبدو ذلك بوضوح عند الفارابي في: تحصيل السعادة؛ التنبيه على سبيل السعادة؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ السياسة المدنية، ورسالة في السياسة؛ كما يتضح عند مسكويه في: تهذيب الاخلاق؛ الفوز الأكبر، والفوز الأصغر. ويبدو في رسائل أخوان الصفا وعند ابن سينا في: كتاب السياسة؛ في العهد، وفي علم الاخلاق... الخ.

(٤٨) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات؛ معاني العقل؛ عيون المسائل، ونصوص الحكم... الخ. وقد تميز ابن سينا بكثرة تأليفه في النفس مثل: بيان الجوهر النفيس؛ رسالة في إثبات ان النفس الانسانية جوهر؛ رسالة في أحوال النفس؛ مبحث في القوى النفسانية؛ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة... الخ.

(٤٩) الكندي: يتضح ذلك عند الكندي في الجزء الثاني من رسائله العلمية، ودراساته عن الجواهر الخمسة وطبيعة الفلك والجرم الاقصى ولون السماء والمطر والضبباب والحرارة والبرودة والمذّ والجزر. كما يتضح أيضاً عند أبي بكر الرازي في رسائله العلمية. وقد استمر هذا التيار عند ابن رشد الطبيب في كتابه الكليات، وهو التيار الذي خرج منه جابر بن حيان والخوارزمي والطوسي، وباقي علماء الرياضة والطبيعة والفلك عند المسلمين.

خلال العقل الكلي^(٥٠). لقد كان للفلسفة دور ووظيفة، ورسالة، كانت لها انجازات تجعلنا نتساءل: ما هي وظيفة الفلسفة اليوم، وما دورها، وما رسالتها، وما هي الانجازات التي قدمتها؟

سابعاً: البنية الثلاثية الفلسفية: غياب الانسان والتاريخ

بدأ التأليف عند الكندي واستمر عند الفارابي في موضوعات متفرقة حتى وصل الأمر الى ابن سينا فوضع لها بنية ثلاثية: المنطق والطبيعات والإلهيات. وقد انتقلت هذه البنية الى العصر الوسيط الأوروبي بل حتى العصور الحديثة حتى هيغل، الذي اجتمعت فيه فلسفات العصر الوسيط والعصور الحديثة معاً، وبخاصة في الموسوعة الفلسفية. لقد انتقلت هذه البنية الثلاثية الى الفلسفة الأوروبية الحديثة مع تحول جديد الى نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظرية القيم، اجابة عن أسئلة ثلاثة: كيف أعرف؟ ماذا أعرف؟ ماذا أمل؟ وقد نشأ كل ذلك في البداية من الموضوعات الرئيسة الثلاثة في علم أصول الدين: نظرية العلم ونظرية الوجود والإلهيات إضافة الى النبوات (السمعيات).

فإذا سألنا: هل للفلسفة بنية لدينا الآن؟ كانت الإجابة حتماً بالنفي. الفلسفة دون بنية، مجرد تأملات في موضوعات متفرقة كما كانت الفلسفة القديمة في بداياتها عند الكندي والفارابي. وإذا سألنا: هل الفلسفة لدينا الآن وهي في مرحلة البدايات، أي التفكير المتناثر المشتت في موضوعات متفرقة علمية، ورياضية، وإنسانية عامة، مرحلة تمهيدية لمرحلة أخرى تالية تتحول فيها الفلسفة من تفتت المسائل الى وحدة الموضوع كانت الإجابة أيضاً بالنفي على الرغم مما يكون في هذه الاجابة من مصادرة على المستقبل وحرية حركاته وإمكاناته ابداعه.

فالمنطق على الرغم مما يبدو عليه من صورية تقليدية، منطق قضايا وأشكال إلا أنه قد تم تركيبه بناء على تصور الحضارة الجديدة. فالمنطق بالنسبة للفكر عند ابن سينا يعادل الوحي بالنسبة للعقل، كلاهما يعصم من الخطأ. وينقسم المنطق الى منطق صواب، وهو البرهان، ومنطق خطأ، وهو الجدل والسفسطة. كما ينقسم منطق الوحي الى يقين وظن. وبالتالي سهل ادخال مادة المنطق الوافدة في تصور الحقيقة الجديدة. فمنطق اليقين هو البرهان، ومنطق الظن هو الجدل والسفسطة.

وإذا كان البرهان هو قمة المنطق أصبحت المباحث الثلاثة الأولى فيه: المقولات والعبارة، والقياس، ثلاث مقدمات له، والمباحث الأربعة التالية له تطبيقات سلبية عليه في الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. وإذا كانت اللغة مادة المنطق التي عليها تتضح أشكال الفكر فإن اللغة هي أيضاً وسيلة التعبير في الوحي. وهناك إذاً تطابق بين المنطق واللغة.

(٥٠) حنفي، «تراثنا الفلسفي»، في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ - ١٤٤.

المنطق مقولات وعبارة، واللغة ألفاظ وجمل. والقضية موضوع ومحمول، والجمله مبتداً وخبر. وإحالة المنطق الى اللغة هو إحالة الوافد الى الموروث ووضع الحضارة اليونانية في تصور الحضارة الإسلامية، على ما وضح في المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو، بين متى والسيرافي. قد تم عرض المنطق على العقل فقبله العقل نظراً لما في المنطق من نسق هندسي. المقولة نقطة، والعبارة خط، والقياس خطان متوازيان، والبرهان الموازيان لثالث متوازيان. فنظراً لأن المنطق عقلي والعقل أساس السمع ظهر تطابق المنطق والوحي.

لكن هذا هو فقط من ملتزمات الفلاسفة، ولا يمكن عزله عن باقي أنواع المنطق، التي تقف من منطق الفلاسفة، موقف النقد والرفض، والعداء، مثل منطق الصوفية، ومنطق الفقهاء. لقد قدم الصوفية منطق الإشراف، وهو منطق وجداني، خالص، وإن أمكن صبه أيضاً في أشكال القياس^(٥١). كما قدم الفقهاء منطق الحس والتجربة، اعتماداً على الواقع والملاحظة، تحقيقاً للمنفعة وللمصالح العامة.

يمكن إذاً لجيلنا النظر الى المنطق ككل واحد، منطق العقل الخالص عند الفلاسفة، ومنطق الشعور عند الصوفية، ومنطق الواقع عند الفقهاء، مضافاً عليه الجدل الاجتماعي، ومنطق التاريخ.

أما الطبيعيات القديمة فهي كما تبدو طبيعيات عقلية مثالية أقرب الى رسم الطبيعة منها الى علم الطبيعة. وعلى الرغم من أن مادتها من الوافد، إلا أن تصورها وترتيبها ونظمها في إطار كلي إنما يعبر عن تصور الحضارة الإسلامية. فترتيبها من أسفل الى أعلى على نحو صاعد من المعادن والنبات الى الحيوان والنفس أشبه بطبيعيات الصوفية والارتقاء من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة. كما أن هذه المراتب ذاتها إنما هي توجهات من الوحي وتحقيق لدعوته للتأمل في مظاهر الطبيعة وآيات الكون. وما أكثر وصف المعادن والنبات والحيوان والنفس في الوحي. وكان التطابق بين ثنائيات اليونان: الجوهر والعرض، الصورة والمادة، الكيف والكم، السكون والحركة، القوة والفعل، المعلول والعللة... الخ وبين الطابع المثالي لوصف الطبيعة في الوحي. كما أنه يستحيل التمييز بين موضوعات علم الطبيعة وموضوعات علم الميتافيزيقا، كذلك يستحيل التمييز بين الآيات ودلالاتها، وبين دليل الحدوث وقدم الذات في الفلسفة الإسلامية. فالعلم واحد، سواء أكان طبيعيات أم إلهيات. الطبيعيات إلهيات مقلوبة الى أسفل، والإلهيات طبيعيات مقلوبة الى أعلى. لذلك استحال فصل العالم عن الله، والحدث عن القدم. أما النفس، فهي موطن الالتقاء بين العالمين، عالم الواقع وعالم المثال، وكلاهما بعدان للنفس. ما أسهل إذاً الحصول على دلالات معاصرة للطبيعيات القديمة. وذلك بطريقتين: الأولى معرفة كيفية تركيب الطبيعيات الوافدة في التصور الإسلامي، والثاني تحويل هذه الطبيعيات القديمة الى طبيعيات معاصرة، أي الى بعد طبيعي للشعور من أجل القضاء

(٥١) حنفي، «حكمة الاشراف والفينومينولوجيا»، في: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ - ٣٤٥.

على الثنائيات الموروثة والتي تغذيها ثنائيات الحلال والحرام، والكشف عن البعد الطبيعي للإنسان، ووضع الإنسان في الطبيعة لتحقيق تطابق العقل والوحي والطبيعة.

إذا كانت الإلهيات طبيعيات مقلوبة فإن ما يبقى منها هو النفس والعقل أي الإنسان من حيث هو قوى نظرية وعملية، ويدخل في ذلك الأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. ونظراً لأهمية هذا الجانب في عصرنا فإنه لا يمكن تركه محاصراً بين الطبيعيات والإلهيات القديمة كعنصر ربط بينهما دون أن يصبح قسماً مستقلاً. وبالتالي تكون بنية الفلسفة رباعية: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، الانسانيات، وهو ما حاول إخوان الصفا اضافته في القسم الرابع فيما سَمَّوه «العلوم الناموسية والشرعية». وتكون المهمة في هذا الجزء الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية، ومن ثنائية الفضائل والردائل إلى توظيفهما الاجتماعي، طبقاً للطبقات الاجتماعية: أخلاق الأمر والنهي للطبقة العليا، أخلاق القانون والنظام للطبقة الوسطى، أخلاق الفقر والقهر للطبقة الدنيا. إن وصف المدن الفاضلة سهل ما دام الأمر هو التعبير عما ينبغي أن يكون، لكن تحليل الجدل الاجتماعي ووصف واقع الناس، ومعرفة أسباب الانهيار، وشروط التقدم، هي الأنفع والأقرب إلى تحقيق مصالح الناس. وإذا كان القدماء قد أفاضوا في إثبات خلود النفس وفناء البدن، وكسبوا المعارك النظرية، فإنَّ المحدثين يستطيعون وصف مآسي البدن، فمآسينا من جوع وقحط وعُري، ومشاكلنا في المواصلات والإسكان والنظافة، وضيق المكان كلها آتية من سوء تدبير البدن. ومن هنا تنشأ مشاكل النفس بصرف النظر عن قدرة الصفة على تجاوزها والإبقاء على طهارة النفس رغماً عن ضرورات البدن^(٥٢).

ثامناً: خاتمة: مسؤولية من؟

هذا بحث في الفلسفة والتراث وحال الأمة. وإضافة الطرف الثالث الذي يعبر عن ماهية العلاقة بين الطرفين الأولين ضروري، وإلا كان البحث في الفلسفة والتراث أشبه بما هو سائد حالياً في ندواتنا العلمية ومحاضراتنا الجامعية. وتلك مهمة المؤتمر الفلسفي العربي وما قد ينبثق منه من جمعية فلسفية عربية^(٥٣) تحقيقاً وفعلاً، تكون الموطن الطبيعي لابتداعات فكر الأمة بعد أن انتظر الناس طويلاً أهل الحل والعقد وعلماء الأمة، كما ينتظرون أيضاً أولي الأمر الذين وضعوا العربية أمام الحصان^(٥٤). وما زال الجميع ينتظر المخلص. وتلك مسؤولية أساتذة الفلسفة أولاً وقبل كل شيء بوعيهم بالتراث وبرؤيتهم لأحداث العصر، بفكرهم

(٥٢) حاولنا تطوير فكرنا الإسلامي المعاصر في دراسات ثلاث: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي»، «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟»، «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ - ٤٥٦.

(٥٣) أنظر الملحق آخر الكتاب.

(٥٤) حسن حنفي، «الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار»، قضايا عربية، السنة ٦، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٩).

كعلماء وبممارستهم كمواطنين. لقد تكوّن تراثنا القديم بفضل علماء الأمة الذين أسسوا المدارس، وصاغوا المذاهب، وشكّلوا العقائد. إن تحقيق الوحدة العضوية بين العالم والمواطن، بين حق العلم وواجب المواطنة هو السبيل إلى الجمع بين التراث والفلسفة وحال الأمة.

ثم إنها مسؤولية الطلاب ثانياً الذين يشكّلهم الأساتذة سواء في الدراسات العامة أم في الدراسات العليا كعلماء ومواطنين، يجمعون أيضاً بين حق العلم وواجب المواطنة. يتأثرون بهم ويردّون عليهم. ويكوّنون مذاهب بديلة، في حوار صريح علني. فقد نشأت الفلسفة كما نشأ التراث كله نتيجة لحوار بين المذاهب وخلاف بين العقائد، فالكل رادّ والكل مردود عليه. وما من حجة إلّا ولها حجة مناقضة، وما من موقف إلّا وله موقف بديل. ليس الطلاب نسخة منا ولكنهم تطوير لنا، وزيادة علينا أو قلب وتغيير لفكرنا رأساً على عقب.

إنها لمسؤولية الدولة ثالثاً أن تقف على الحياد التام في الخلاف الفكري بين العلماء في حرية الاختيار بين المذاهب. فالسلطة ليست حجة. والفكر ناصح والسلطة سامعة. ليس للسلطة مفكروها ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون ممثليهم، يبايعون أئمتهم، ويعقدون لولاة أمورهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار.

الفصل الخامس عشر

فيما بين الفلسفة والتراث

د. طيب تيزيني (*)

١ - البحث في «التراث» و«الفلسفة» بمثابتهما نسقين معرفيين، وفي العلائق القائمة بينهما والناظمة لكثير أو قليل من دلالاتهما سلباً أو إيجاباً، أمر ينطوي على بعض المخاطر والصعوبات، أما ما قد يكون سبباً لذلك فيكمن في أن الأول من ذينك النسقين، خصوصاً، لا يزال يمثل موضوع بحث خلافي وإشكالي حادّ بين مختلف الفرقاء المعنّين، وفي أن استجلاء العلائق بينه وبين ذاك هو، بالتالي، مسألة تقتضي الكثير من الحذر والتحفظ، وتتطلب تناول مجموعة من المقولات التي تشغل، على نحو جدلي تضافي، حيزاً ملحوظاً على هذا الصعيد.

إن مقولة «التراث» تمثل، وفق المنهج الذي نأخذ به في هذا البحث، وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدّد بمقولة «التقدم البشري». أما مقولة «التاريخ» فتتمثل وجهاً آخر من هذه الآلية. بذلك وعلى نحو أولي، نكون قد ضبطنا لحظة رئيسية في دائرة النظر التي نعمل الآن على تفصيلها. وإذا سلكتنا خطوة أخرى باتجاه التحديد الاصطلاحي المنطقي لموضوع البحث، فإننا نواجه ما نعتبره خطأً ناظماً للعلاقة بين التراث والتاريخ، نعني بذلك مقولة «المجتمع». وإذا كنّا قد أشرنا إلى تلك المقولات الثلاث من حيث هي وضعيات مشخصة، فإن ما ينبغي إنجازه، في خطوة أخرى، يقوم على النظر إليها من حيث هي وضعيات ذهنية نظرية.

إنّ اللّحظة الاجتماعية تفصح عن نفسها بمثابتهما مبتدى الموقف الإنساني، هذه اللّحظة التي تتجلّى بالحدث الاجتماعي. فهذا الأخير تنطلق منه كلّ الفعاليات البشرية، لتعود إليه ثانية بصيغ وأقنية أكثر كثافة وتمحوراً وتخصّصاً، وذلك في الاتجاه الذي يسمح بالنظر إلى هذه الفعاليات من حيث هي التجسيد والتشخيص للحدث المعني.

(*) جامعة دمشق.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علم الاجتماع يغدو مبتدى العلوم الاجتماعية والانسانية وقاعها المعرفي. ذلك لأنه إذا كان الحدث الاجتماعي المعطى الأول في الوجود الإنساني، فإن علم الاجتماع هو، بدوره، المعطى الأول ضمن الانساق المعرفية النظرية. وحيث تتضح المسألة بهذا الأفق، فإننا نكون وجهاً لوجه أمام المقولتين المركزيتين: الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي. فإذا ما انطلقنا من أن الوجود الاجتماعي، متجلباً بالحدث الاجتماعي، يفصح عن نفسه ذهنياً في الوعي الاجتماعي ومن أن هذا الأخير يجد تشخصه عبر ذاك، فإنه (أي الوجود الاجتماعي) إذ يدخل الزمن التالي عليه، يكتسب سياقاً جديداً بالاعتبارين البنيوي والوظيفي، نعني بذلك السياق التاريخي. أما هذا السياق فإنه، من طرفه، يفصح عن نفسه ويعبر في الوعي التاريخي، أي في الحركة الواعية المنطلقة منه والمتشابكة به أنطولوجياً (وجودياً) والموازية له معرفياً. وإذا صح ذلك فهل نكون حالكين، في جل من الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي؟ وبصيغة أخرى، هل في حال انخراطنا في السياق التاريخي والوعي التاريخي نكون قد خلفنا وراءنا الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، أم أن للمسألة وجهاً آخر؟

من الملاحظ - من الموقع المنهجي المهيمن في هذا البحث - أن الوجود الاجتماعي يمثل وضعية تمتلك من الشمول ما يجعلها تكون قاعاً للسياق التاريخي (والتراثي كما سيأتي لاحقاً)، مما يتيح الوصول إلى المقولة المركبة: الوجود الاجتماعي المتورخ، أو السياق التاريخي الاجتماعي. ذلك لأنه إن وجد، على مستوى القطيعة الوجودية النسبية، وجود اجتماعي (حدث اجتماعي) في آنه، أي في زمنه المتعين به، فإنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي ولا يمكن أن يوجد، بمعنى كونه مجرداً من الاجتماعي عموماً. إن الوجه الآخر من المسألة يقوم إذاً، على أن السياق التاريخي والوعي التاريخي كليهما هما لحظتان تتجليان في الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي في حال انخراط هذين الأخيرين في مجرى الزمن التالي عليهما، أي في حال صيرورتهما وسيرورتهما. إن العودة إلى ما أعلنه في موضع سابق من أن مقولة التراث تمثل وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدد بمقولة التقدم البشري ومن أن مقولة التاريخ تمثل وجهاً آخر منه، تجعلنا نتابع الموقف بمزيد من التخصيص والتدقيق وضمن شبكة العلائق التي تبينها بين المقولات المآتي عليها. فهنا نلاحظ أن الوجود الاجتماعي، الذي واجهناه بمثابته القاعدة المشخصة التي تقوم عليها تلك الشبكة العلائقية وتخرقها، يبرز هنا ثانية في عملية تحديد التراث وضبطه واقعياً ونظرياً، أي من حيث هو سياق واقعي ومقولة نظرية. بيد أن هذا إذ يحدث، فإنه يمر عبر التاريخ سياقاً ومقولة نظرية.

إن السياق التاريخي، الذي هو الحدث الاجتماعي في حال انخراطه في مجرى الزمن التالي عليه، يتوقف عند اللحظة الراهنة، المعاصرة، ليتولد من نسيجه وآفاقه التراث. ولعلنا نصوغ ذلك بالقول بأن هذا الأخير هو الحدث الاجتماعي المنصرم في بعده التطوري المتصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل به والتشابك بنيوياً ووظيفياً. وكما أشرنا في حينه إلى أنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي، فإنه، كذلك لا يوجد سياق تراثي لا اجتماعي، على الرغم

من أنه من الوارد التحدث عن وجود اجتماعي في زمنه المتعين به بمعزل عن سياقه التاريخي والتراثي، وذلك في حال الانطلاق من مستوى القطيعة الوجودية النسبية. وبهذا نكون قد أردنا القول بأن التاريخي والتراثي كليهما يظلالان، في كلا المستويين من القطيعة الوجودية النسبية والتواصل الوجودي، مشروطين بالاجتماعي ومنغمسين فيه بصيغة أو بأخرى. وكما هو بين من مدار البحث، تقوم هذه الشبكة من العلائق على النحو المشار إليه أيضاً بين المقولات النظرية الثلاث: الوعي الاجتماعي والوعي التاريخي والوعي التراثي. فإذا كان الوعي التاريخي والوعي التراثي يمثلان، من موقع الوجود الاجتماعي، نسيجاً اجتماعياً، وينطويان، من ثم، على هوية اجتماعية، فإن الوعي الاجتماعي، من طرفه، يفصح، عبر الوجود الاجتماعي، عن لحظتين متضابفتين، هما: التاريخية والتراثية. ذلك لأن هذا الوجود الاجتماعي يمثل، بالنسبة إلى جيل من البشر، ليس موضوع خيار فقط عليه أن يواجهه، وإنما كذلك معطى سابقاً عليه أسهم في تكوينه جيل أو أجيال أخرى سابقة عليه. في تلك الواقعة الأخيرة تتجلى بوضوح تاريخية الوجود البشري الاجتماعي وتراثيته، وذلك بصيغتي التفاصيل التاريخي والتواصل التراثي. وإذا كان الوعي التاريخي والآخر التراثي قمينين بالتعبير عن السياق التاريخي والآخر التراثي على نحو أفقي يتمثل بفعل السيورة الزمانية، فإن الوعي الاجتماعي المتناسج بهما يعبر عن هذين الأخيرين على نحو عمودي يتمثل بفعل التوغل في العمق. وقد يكون وارداً اللجوء إلى ميشيل فوكو في إطار هذه المسألة، ولكن فوكو، في هذه الحالة، هو فوكو المعاد بناؤه تاريخياً جدلياً وبصورة نقدية.

٢ - هكذا يبرز الوعي الاجتماعي بمثابته ناظماً وضابطاً لمصادقية الدلالات التاريخية والتراثية للوعي التاريخي والآخر التراثي، كما يبرز من حيث هو نقطة مركزية تتمحور حولها أشكال هذين الوعيين وصيغتهما. من هذه الأشكال والصيغ تبرز الفلسفة. فهذه الأخيرة لما كانت لحظة من لحظات الوعي الاجتماعي واحتمالاً من احتمالاته، فإنها تبدى تاريخياً وتراثياً، بحيث يصح القول بالفلسفة في التاريخ وبالفلسفة في التراث. ومن ثم بالتاريخ الفلسفي وبالتراث الفلسفي. وعلى هذا، نستطيع النظر إلى العلاقة بين التراث والفلسفة على أنها علاقة حامل بمحمول، بالاعتبار المنطقي، وذلك بالمعنى الذي يتحول فيه الحامل إلى محمول وهذا إلى ذاك. فأن يكون التراث حاملاً لمحمول هو الفلسفة، يعني أن الأول يكون قناة تتمظهر فيها الفلسفة وعبرها. وأن تكون هذه الأخيرة حاملاً لمحمول هو التراث، يعني، كذلك، أنها تكون نسقاً معرفياً يتجلى التراث به (وبغيره طبعاً) ويكتسب خصوصيته عبره. وهذا يدعنا نواجه نتيجة ذات أهمية على صعيد العلاقة المعنية، تلك هي أن حديثاً عن ثنائية قطعية وذات بعد واحد غير وارد، وأن الوارد هو الانطلاق من جدلية تضابفية للعلاقة إياها.

ومن الأهمية بمكان أن السؤال المركب التالي يكتسب دلالة مرموقة فيما نحن بصدد البحث فيه: ما موقف الفلسفة من التراث، كيف يمكن النظر إلى التراث من موقع المنهج الفلسفي والهيم الفلسفي والأفق الفلسفي؟ ثم، ما هي المسائل والتساؤلات التي يطرحها التراث والموقف المنهجي التراثي على الفلسفة؟ والحق، إن حديثاً عن «الفلسفة» ههنا

ينحصر في الحدود الاجمالية العامة للموقف المجمع عليه، على نحو العموم ومع الاقرار بوجود آراء أخرى مخالفة، من قبل باحثي الفلسفة ومؤرخيها، أي في حدود الحقل المعرفي الذي يشتمل على ثلاثة أنساق، هي: نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة ونظرية الممارسة (الفعل الانساني). ومن هذه المنطلقات النسقية المعرفية، يغدو مشروعاً وضرورياً التساؤل عن كيفية تكوّن الموروث الفلسفي وتبلوره وتكامله في الأسيقة الثلاثة المشار إليها، وعن الأفاق المتولدة عنه، ومن ثم عن كيفية مواجهة هذا الموروث وتمثله من قِبل الأجيال اللاحقة من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها، وكذلك من قبل المؤسسات الثقافية والسياسية الثقافية، إضافة الى تبين كيفية نفاذ هذا الموروث في النسيج الثقافي الشعبي العام. إن ذلك التساؤل لا يتصل بتاريخ الفكر الفلسفي ولا بتاريخه، بل بعملية الانتقال من التاريخية الى التراثية على صعيد الفكر المعني، أي بكيفية امتلاكه من قبل تلك الأطراف.

ههنا تبرز مسألتان من شأنهما إن وجدتاً حلاً دقيقاً أن تقودا إلى ايضاح معضلة من معضلات العلاقة بين التراث والفلسفة. المسألة الأولى تكمن في تحديد المنطلق أو المنطلقات التي تحدد المعايير العامة والأساسية في عملية تمثيل الموروث الفلسفي من قبل الأطراف المعنية. أما المسألة الثانية فتقوم على ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتم فيها عملية التمثيل تلك.

من حيث الأساس، يمكن القول بأن المنطلق لتحديد المعايير المشار إليها لا يمكن أن يتخطى «الوجود الاجتماعي» وما يتولد عنه ويوازيه ويتداخل فيه من «وعي اجتماعي». إن الحديث، هنا، عن «منطلق» يأتي من قبيل استقصاء الحلقات المراثية والخفية الكامنة وراء تحديد سلوك الأطراف الثقافية المحددة فوق، في عملية تمثيلهم الموروث الفلسفي القومي أو العالمي أو كليهما معاً. وإذا استعدنا ما أتينا عليه في موضع سابق من أن «الاجتماعي المشخص» هو المعطى الانساني البدئي، فإن هذا الأخير في مرحلة ما من الزمن التاريخي هو- مع «الذهني الاجتماعي» بصيغه وأشكاله المتنوعة - الذي يمل على الأطراف المعنية آنفا طرائقها واتجاهاتها في عملية التمثيل تلك. بتعبير آخر نقول، إن الوضعيات الاجتماعية لهؤلاء بما تنطوي عليه من توزيعات طبقية وفئوية وقومية وغيرها من الانساق الاجتماعية، تفصح عن شخوصها في تلك الأخيرة (أي الطرائق والاتجاهات) عبر صيغ وأشكال الذهني الاجتماعي وبأنحاء مركبة معقدة. وبهذا، تصح الإشارة إلى أن الفلسفي يظهر عبر الاجتماعي، ليس كما هو في ذاته (أي الفلسفي)، وإنما من موقع امتزاجه به عمقاً وسطحاً.

ان الفلسفي حين يغدو بؤرة تمثل تراثي من قبل مجموعات بشرية محددة على النحو المأتي عليه، يجري اختراقه عمقاً وسطحاً وبالاختراق البنوي والوظيفي. وهذا الاختراق يُستخدم فيه من صيغ التأويل والتفسير والاجتهاد والتميز... الخ ما يستجيب، ضمناً أو على نحو غير مفصّل عنه، لاحتياجات جدلية العلاقة بين الفلسفي والاجتماعي. وإذا ما انتقلنا إلى مسألة ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتم فيها عملية التمثيل الفلسفي تراثياً، فإننا سنواجه هذه الصيغ بمثابتها تظهر خصوصياً للاختراق المذكور. أما هذه الصيغ فترتدّ

الى ثلاث كبرى، هي: «التبني التاريخي» و«الاستلهام التراثي» و«العزل التاريخي». ههنا تتحول العلاقة بين الفلسفة والتراث إلى موقف نقدي تقويمي للثاني حيال الأولى، هذا الموقف الذي ينطوي، من طرفه وضمناً، على شرطية التمحيص والتدقيق والتوثيق لعناصر البحث الفلسفية. وجدير بالإشارة إلى أن انجاز خطوات هذه الشرطية، الذي هو من شؤون الباحث المؤرخ، يمثل مقدمة لا محيد عنها لإنجاز الموقف النقدي التقويمي المذكور.

إن المنهج التراثي المتمثل، بتخصيصاً، بضبط الشروط المعرفية والطرائقية للموقف المعلن عنه، ينظر إلى الفلسفة بمثابة وعياً اجتماعياً، انطلق من وجود اجتماعي معين وعبر شبكة معقدة من الدلالات المباشرة والمتوسطة المتبادلة بين الطرفين. وهي، أي الفلسفة، إذ كانت وعياً اجتماعياً من ذلك النمط، فإنها محتفظة بلحظة الاجتماعي في كل مراحلها العقيدية ذات التحولات التراثية. ولما كان البعد الاجتماعي، على نحو أو آخر، وراء تلك المراحل الفلسفية أولاً، ووراء الأسئلة التراثية التي تُطرح عليها ثانياً، فإن صيغ التمثيل التراثي الفلسفي المحددة قبلاً، لا يمكن النظر إليها على أنها أطر صورية تستخدم اعتباراً عبر مُساءلة الموروث الفلسفي من قبل الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها. فنحن في الحين الذي نرى فيه تلك الصيغ بمثابة أشكالاً مجردة لاحتمالات التقويم النقدي الذي يقوم به هؤلاء حيال الموروث الفلسفي، كما وصل اليهم في حصيلته المركبة والمكثفة، فإننا نجد أنفسنا مضطرين، حفاظاً على التماسك والاتساق المنطقيين الدلالين في فهم المسألة، للنظر إلى تجريدية تلك الأشكال في بعدها الاجتماعي المشخص الذي يحيط بها معنوياً أو دلالياً، ويخترقها، ويجعل منها ما هي عليه في طور التعيين.

إن «التبني التاريخي» سمح بتقصي العناصر الفلسفية التي حققت نمواً باتجاه الكلي والاطلاقي، في حين أن «الاستلهام التراثي» يتصل بالعناصر الفلسفية ذات الشخصية الجزئية والنسبية. وهذا يشير إلى أن جدلية المطلق والنسبي، والكلي والجزئي، تحكم آلية الحركة في الصيغتين المذكورتين. ومن هذا الموقع، يتضح كذلك أن الجدلية المذكورة هي، أيضاً، جدلية الإنساني العمومي والطبقي الخصوصي، العامي والمحلي. ولعل هذه المسألة تتضح بمزيد من الدقة عبر الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى ارتباط الحدث الفلسفي ذي السياق التراثي بالبعد الإنساني العمومي وبالبعد الاجتماعي الطبقي الخصوصي، أي ما هو هذا الحدث في حال وصوله إلينا تراثياً وحيث يكون قد تجاوز حدود الطبقي المشخص الذي اقترن علماً على نحو مباشر أو على نحو متوسط دلالي؟

إن موقف المنهج التراثي من الفلسفة بمثابة سياقاً تراثياً هو، إذاً، عملية تقوم باستقصاء الطارئ والباقي، الصاعد باتجاه مزيد من العمومية والعالمية والاطلاقية والمتوضع في حدود الخصوصية والمحلية والنسبية. ولما كانت العلاقة بين الفريقين ذات نسيج جدلي، فإن العمومي والعالمي والاطلاقي منهما يحقق هويته عبر الخصوصي والمحلي والنسبي نفسه، وذلك بمثابة استيعاباً له (لهذا الأخير) عبر تخطيه وتجاوزه. ولكن إذا كان الفريق الأول منطلقاً

لممارسة «التبني التاريخي»، أي تبنيه هو نفسه من قبل الباحث الفلسفي التراثي، وكان الفريق الثاني منطلقاً لممارسة «الاستلهام التراثي»، بمعنى اكتشاف عناصر معينة واستلهامها، فإنه يصح النظر إلى التبني التاريخي من حيث هو أداة منهجية معرفية لاكتشاف الحقيقي، وإلى الاستلهام التراثي بصفته أداة منهجية معرفية لاكتشاف ما كان في طور التحول إلى الحقيقي أو التحريض على اكتشافه بأسيقة ودلالات واحتمالات متعددة.

والآن، إذا كان «الحقيقي» وما هو في طور تصيره حقيقة أو عنصراً محرضاً على ذلك يمثلان الدائرة الكبرى للمطلق والنسبي بمثابتهما نقطتي التواتر بين أقصى الحقيقة، فإن ما يتوضع في طريقيهما وحولهما من عناصر ايديولوجية (هنا بمعنى الوهمي الإيهامي) يمكن ضبطه عبر الصيغة الثالثة من صيغ عملية التمثل الفلسفي التراثي، نعني بذلك «العزل التاريخي». إن هذا الأخير يمثل، هنا، أداة منهجية معرفية لتبين مثل تلك العناصر الايديولوجية في سياق العملية المعرفية البشرية ومحاوله تعطيل مفعولها وظيفياً، وذلك عبر التمكين لـ «الحقيقي» وللذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه في الحياة الانسانية عموماً وخصوصاً.

ومن دواعي الموقف أن نشير إلى أن إنجاز تلك المهمة أمر يدخل، هو نفسه، في حقل البحث المعرفي. إن هذا يطرح نفسه باعتبارين اثنين: أولهما يقوم على أن اكتشاف ما يدخل في إطار التبني التاريخي والاستلهام التراثي، أمر مرتين باكتشاف ما لا يدخل في هذا الحقل. ومن البين أننا، هنا، أمام صيغتي التعريف بالإيجاب وبالسلب، اللتين تسمحان بضبط نمط من العلاقات أو آخر عبر إثباته ونفيه (ومعروف أن سينوزا يقدم هنا الشيء الكثير). أما الاعتبار الثاني فيتحدد بأن ضبط ما يدخل في إطار العزل التاريخي من شأنه إغناء دينك الإطارين بنويًا ووظيفيًا. ويمكن أن نصوغ هذا الموقف بالقول بأن اكتشاف الخاطئ والزائف في العملية المعرفية هو ذاته وجه من أوجه هذه العملية، أي التقدم المعرفي. ومن هنا، يغدو صحيحاً النظر إلى تلك الصيغ الثلاث على أنها ذات علاقة تضافية.

٣ - إن ذلك مجتمعاً ومجماً يقود إلى طرح مسألة المعيار أو المعايير التي نحكم بموجبها على مصداقية الحقيقي والذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه، وكذلك على الايديولوجي (بالمعنى المنوّه به آنفاً) في عملية تمثّل الفلسفي تراثياً. إنه يمكن القول، من حيث الأساس، بأن ذلك المعيار يكمن في «المرحلة» التي ينطلق منها الباحث الفلسفي التراثي، بحيث يصحّ القول بأن قضية التراث الفلسفي (والفكري عموماً)، هي قضية تلك المرحلة وليست قضية هذا التراث نفسه. إن هذا الاعلان يُفصح عن نفسه ويعلن عبر طريقتين: الأولى تتمثل بالأدوات المنهجية المعرفية المتاحة حتى حينه، أي حتى هيمنة المرحلة المعنية، في حين أن الطريق الثانية تتضح بصيغة التوجه والهَمّ الايديولوجيين المحيطين بهذه المرحلة واللذين يخترقانها عمقاً وسطحاً. ولا بد من التنويه، على هذا الصعيد، بأن دينك الطريقتين لا يقفان في حالة من التعارض والتقابل والتضاد دائماً وفي كل الأحوال. ففي حالات محددة مشخصة يلتقيان التقاءً وظيفياً، على الأقل، حيث تسهم ايديولوجيا مجموعة

بشرية طبقية أو قسوية في اثراء الموقف النظري المعرفي، وذلك حين تتطابق توجهات هذه المجموعة الاجتماعية والتاريخية، بدرجة أو بأخرى، مع منظوق التقدم وآفاقه، وتحرّض على تعميقه، وتسهم في تجاوز كوابحه الخارجية. وبالمقابل، فإن هذا المنظوق يسهم، في الحالات المشار إليها، في صوغ تلك الايديولوجيا وضبطها وتدقيقها وجعلها واحداً من الشروط الخارجية لنموه واستمراره هو نفسه. وهذا الموقف من شأنه أن يقود الى التشكيك بمصداقية عملية التضاد والتقابل غير المشروطة بين الايديولوجيا والاستيمولوجيا، تلك العملية التي يدعو إليها البعض من الكتاب والمفكرين العرب والأجانب المعاصرين والتي هي نفسها لا تخرج عن أن تكون أحد الأنساق الايديولوجية.

ومن الأهمية بمكان الإشارة الى أن معيارية المرحلة التي يُنطلق منها لمواجهة التراث منهجاً وتطبيقاً وإن انطوت على البعد الايديولوجي بما يقتضيه من توجه ونزوع ذرائعيين، فإنها - بحسب الموقف المنهجي المهيمن في هذا البحث - تكتسب مصداقيتها، أساساً واجمالاً، من تطابقها مع وضعية التقدم الاجتماعي والتاريخي، ومن ثم مع الحقيقي والنازع الى الحقيقي. وهذا، ضمناً، يشير إلى أن ذلك البعد الايديولوجي ذاته يكتسب مصداقيته ومشروعيته كليهما من تطابقه، على نحو أو آخر، مع ذينك الأخيرين، الحقيقي والنازع إلى الحقيقي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علاقة الفلسفة بالتراث في المرحلة العربية المعاصرة هي، بوجه أساسي منها، موقف هذه المرحلة من الفكر الفلسفي العربي والعالمي عبر الصيغ المنهجية الثلاث المأتي عليها سابقاً. والسؤال المركب التالي يُبرز هذه المسألة بوضوح: ما موقفنا نحن العرب المعاصرين من الفلسفة العربية الكلاسيكية والعالمية؟ ماذا نتبنى منها؟ وماذا نستلهم منها؟ وما الذي نعزله منها؟ إن الإجابة تستوجب البحث في وضعيتين اثنتين، هما: المرحلة العربية المعاصرة التي نتحدث من موقعها ونُطلّ منها، والفلسفة تلك بوجهيها العربي والعالمي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه «المرحلة» ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وأنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج اجتماعي واقتصادي ومعرفي وايديولوجي واحد... الخ، فإن الإجابة عن ذلك السؤال ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وإنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج واحد. وهنا يبرز السؤال الآخر التالي: هل من شأن ذلك أن تغيب حدود المصداقية المعرفية لصالح المشروع الايديولوجية؟

لقد درج جمع من المؤرخين والباحثين التراثيين وعلماء الاجتماع على نفي الإقرار بوجود مثل تلك المصداقية المعرفية في سياق تعدّد اجتماعي وايديولوجي، منتهين من ذلك الى التشكيك بوجود «علوم اجتماعية وإنسانية»، ومن ضمنها علم التاريخ والبحث التراثي. وبغض النظر عن أنه يكمن وراء ذلك التشكيك، في حالات عديدة، هدف ايديولوجي تضليلي، فإن قصوراً نظرياً معرفياً ومنهجياً يخترقه ويحيط به. فما تحقّق على صعيد البحث التاريخي والتراثي والاجتماعي (وغير ذلك من الحقول المعرفية)، لا يدع مجالاً للشك في أن محوراً من «التقدم» البشري حدث ويحدث في المجتمع البشري، وذلك على الرغم مما يصيب

هذا المحور من إحباطات وعثرات ونكوصات قد تخلق الظن بزيف مقولة التقدم عموماً. إذ مع الاقرار بوجود هذه السلسلة من الاحباطات... الخ، فإنه لا يصح، معرفياً نظرياً وايدولوجياً، أن تتساوى هذه الأخيرة بـ «التقدم» بمثابته مقولة وواقعاً، أي أن يُطاح بالعام لصالح الخاص وبالجوهري لصالح المظهري وبالكلي لصالح الجزئي، وأخيراً بالأساس لصالح الطارئ. وإذا صح ذلك، فإن «تعددية» الإجابة عن السؤالين المطروحين فوق، تغدو مشروعة ايدولوجياً ومسوّغة نظرياً معرفياً. ولكن طرفاً من هذه التعددية هو، من حيث الأساس العمومي ووفق قانونية التقدم المشخصة، أكثر فاعلية وافصاحاً عن المصدقية النظرية المعرفية، علماً أن هذا الطرف تتحدد سماته وآفاقه في صلب فعل التقدم نفسه.

على ذلك، نكون أمام ضرورة تحديد بنيوي ووظيفي مخصص لـ «المرحلة العربية المعاصرة» من شأنه أن يضبط المجموعات البشرية في مواقعها الاجتماعية وآفاقها التاريخية. نشير إلى ضرورة ذلك على الرغم من أن القيام به أمر شائك حتى حدود كبرى لسبيين رئيسين: أولهما يتمثل بتعقد الوضعية الاجتماعية العربية ربما لعدم استكمال عملية تهيكليتها الجديدة نسبياً في رأينا، والتي أخذت تُطلّ بمعالها مع سبعينات هذا القرن وفي سياق بدايات الانهيارات على صعيد الفئات المتوسطة في معظم الأقطار العربية. أما السبب الآخر فيكمن، بقدر ملحوظ، في قصور الأدوات المنهجية النظرية المتاحة لإنجاز تلك المهمة لدى المنظرين والمفكرين والسياسيين الذين يعلنون تمثيلهم لتلك المجموعات البشرية في المجتمع العربي كلاً وأجزاء.

٤ - ان الموقف التراثي، المعلن عنه في هذا البحث، من التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو، والأمر كذلك، موقف نقدي جذلي يفصح عن نفسه عبر عمليتين منهجيتين تقوم بينهما علاقة تضاف من شأنها التأكيد على أن الأولى لا تدرك إلا في سياق الثانية، وفي ضوئها. العملية الأولى تقوم على أن السابق يفسّر اللاحق، في حين أن الثانية، تتحدد بكون اللاحق يفسر السابق (مع العلم أن «اللاحق» يبقى يمثل النقطة المحورية التي تملي نفسها على من يقوم بهذه العملية، وتحدد الى درجة أو أخرى نسق العودة إلى «السابق»). على صعيد الأولى، يبرز التراث الفلسفي (المنصرم) المعني بمثابته المقدمات البعيدة الخفية أحياناً والمعلن عنها في حالات أخرى للآحق الفلسفي الممثل بما قد يندرج في حقل فكر فلسفي عربي راهن. ههنا، يلحّ على ما نطلق عليه «تواصلاً تاريخياً فلسفياً» يكون اللاحق الفلسفي بموجبه غير قابل للفهم والتقصي والضبط بمعزل عن سابقه. والكشف عن قانونية التواصل من مقتضياته، في هذه الحال، أن يضيء عملية ولادة المنهج الفلسفي وتعضيه وتكامله، من حيث هي تظهر للحدث الفلسفي ولما ينطوي عليه من احتمالات استنباط منهجي. بتعبير آخر، إن ما نعتبره منهجاً تراثياً معاصراً في دراسة التراث الفلسفي يغدو حصيلة الحدث الفلسفي ذاته واستخلاصاً له في أبعاده وآفاقه المنهجية النظرية انطلاقاً من أن الخاص التطبيقي يتحول - بلحظات منه - إلى عام تنظيري تهييجي، ويغدو، من ثم، جِماع القول التنظيري التهييجي لذلك الحدث.

على صعيد العملية الثانية - وهذا ما يهنا هنا تخصيصاً - يبرز اللاحق معياراً لفهم السابق وضابطاً منهجياً لتبيين أسيقته في تجلياتها المشخصة واحتمالاتها النظرية المنهجية. وهذا يتيح القول بأننا نحولون بتناول التراث الفلسفي العربي والعالمي في ضوء الحلقة التي تعتبر الكلمة الجامعة في القضية المنهجية التراثية الفلسفية في مرحلة محدّدة مشخصة. إن علم المناهج الراهن يجسّد، بما ينطوي عليه من أنساق علمية منهجية مفردة من ضمنها النسق التراثي الذي ما زال في طور التعضي والتكامل، يقدّم أدلة على ذلك. ونحن نزعم أنّ ما نطرحه في هذا البحث، على نحو مختزل وإجمالي، يمثل مدخلاً أولياً لاشكالية التراث العربي بحيث يتضح أن تحديد أولياً لقضية التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو قضية من يبحث فيها ضمن وضعية فكرية واجتماعية واقتصادية سياسية، وليست قضية هذا التراث نفسه. فهذه الوضعية تحدّد - على نحو غير مباشر في أغلب الأحيان - التوجهات والآفاق العامة لكيفية البحث في القضية المذكورة، وذلك باعتبارين اثنين: واحد معرفي وآخر ايديولوجي، كما أسلفنا من قبل.

إن الأدوات المعرفية المتاحة والعلاقات الايديولوجية المكوّنة لأحد أوجه النسيج الاجتماعي تضبطان عملية تمثّل التراث الفلسفي ذاك. وإذا أعلنّا أن الاعتبار المعرفي على الصعيد التراثي يلتقي بالبحث المعرفي التاريخي من جهة التقميش والتوثيق والنقد الخارجي والداخلي وضبط السياق المعرفي للحدث الخاضع للبحث... الخ، فإن الاعتبار الايديولوجي على الصعيد المذكور يكوّن نقطة تقاطع تبرز فيها مهمات محدّدة من النمط التالي: اكتشاف السياق الذرائعي الذي يجمع ما بين السابق واللاحق لخدمة هذا الأخير (أي اللاحق)، وانتزاع الفاعلية الوظيفية من حدث تراثي بالحيولة دون تأثيره في اللوحة الثقافية العامة لمرحلة اجتماعية ما، انجاز استراتيجيات تربوية فلسفية من قبل مؤسسة تربوية رسمية أو شعبية، تطمح من خلالها الى إعادة بناء الموقف التربوي في أوساط الطفولة واليفاعة والتحصيل الجامعي... الخ.

إن منهج البحث التراثي في الموروث الفلسفي يسمح، والحال كذلك، بإعادة النظر بوظيفية الحدث التراثي الفلسفي دون بنيته، وذلك بهدف تحقيق تواصل تراثي بين السابق واللاحق، يكون لهذا الأخير الكلمة الأولى في استمرارية الحدث المعني وظيفياً، أي على النحو الذي يعطل وظيفيته (ذات الطابع السلبي في هذه الحال). وبذلك فإن الحدث، وإن استمر في البنية الفلسفية اللاحقة، فإنه يفعل ذلك من موقع الإفصاح عن نقائضه في التراث المذكور وتبيان آلية هذه النقائض واتجاهاتها القريبة والبعيدة، وكذلك عبر اخضاعه لما اعتبرناه تعطيلاً لوظيفيته. فكأننا، والحال كذلك، ننظر الى ضرورة تلك الاستمرارية من موقع منطق السلب وفي ضوءه: ان ما نعمل على تبيينه من أحداث فلسفية تراثية ايجابية، من منظور اللاحق الفلسفي، يتحقّق عبر تحديده بما ليس هو منه بنيةً ووظيفة. والأمر ذاته يصحّ بالنسبة إلى الأحداث الفلسفية التراثية المعتبرة ايجابية من المنظور المعني. ومن ثم، فليس هنالك من حديث عن عملية تزويد للحدث الفلسفي (السلبي) أو تحريف له أو تهميش أو تشويه.

وهذا يفصح عن مصداقيته فيما ذكرناه من التقاء بين النشاط التاريخي للفلسفة والبحث التراثي فيها عبر الاعتبار المعرفي .

إنّ واقع الحال المأقّى عليه يجعلنا نقرر أنه لا يصحّ الزعم بالقُدرة على إنجاز بحث تراثي في التراث الفلسفي قبل إنجاز خطوات ضرورية وأساسية على صعيد التأريخ له من طرف، ودون أن يكون هذا الأخير رديفاً دائماً لذلك من طرف آخر .

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام ضرورة التأكيد على وحدة النشاط التاريخي الفلسفي والبحث التراثي الفلسفي عبر التأكيد على التمايز بينهما، من حيث هما نسقان معرفيان متاخران ومخترقان من بعضهما بعضاً . أمّا تشخيص هذا التمايز وتلك الوحدة، فأمر يدخلنا في إطار الدراسة الحقلية لحقبة أو شخصية فلسفية أو تيار فلسفي . . . إلخ . وبطبيعة الحال، نكون إذ ذاك حيال عملية تدقيق وضبط ما أتينا عليه من منظومة منهجية تراثية، مُمارسين ما قد يندرج في جدلية الصاعد والنازل الأفلاطونية، الصاعد تعميماً وتنظيراً والنازل تخصيصاً وتدقيقاً تطبيقياً، تلك الجدلية التي علينا، حالئذٍ، أن نعمّقها بالبعد الهيغلي الماركسي بحيث يغدو «الصاعد» نازلاً و«النازل» صاعداً .

من ذلك الموقع، يصبح مسوّغاً أن تكون للسؤال التالي عدة إجابات في الحقل التراثي : ما موقفنا من «القدرية» المعتزلية و«الجبرية» الأشعرية، من «نفي صفات الذات» لدى المعتزلة و«اثباتها» لدى الأشاعرة، من تصور «الفيض» كما قدمه الفارابي و«نظرية المعرفة» السينوية، من نفي السببية لدى الغزالي و«وحدة الوجود» لدى ابن طفيل و«نظرية الحقيقتين» الرشدية . . . إلخ ؟ ولذلك، كان من الوهم أن ينطلق جمع كبير من مؤرخي الفلسفة والباحثين فيها من العرب والأجانب من الاعتقاد بأن البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يضع نصب عينيه مهمة إيجاد موقف واحد من هذا الأخير في الوضعية العربية المعاصرة . وإذا كنا نؤكد - بعكس ذلك - تعددية المواقف التراثية من الموروث المعني في الوضعية المحددة، فإننا، مع ذلك، نشكّك في المصداقية المنهجية التراثية لما نواجهه من مواقف أو بعض المواقف المضطربة والمتهاوية في البحث التراثي الفلسفي العربي الراهن أولاً، وفي الظن بأنّ كلّ المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيتها العلمية ثانياً، نشكّك في البعض من المواقف المعنية لأنها، في منطلقاتها الرئيسية، تنبني على تصورات زائفة في بعدها المنطقي التنييجي، بحيث إنها تقف عاجزة عن إنجاز اتّساق اصطلاحي لبنيتها وعن فهم «الأخر» خصماً كان أو رديفاً . بتعبير آخر نقول، تلك المواقف تقف عاجزة، بحكم غياب ذلك الاتّساق وهذا الفهم، عن إنجاز «قراءة» نصّها الذي تنجزه هي نفسها والنص الذي ينجزه «الأخر» على نحو يلتزم بدلالة هذا النص وذاك المباشرة والمتوسطة . (وهذا ما نراه في بعض الكتابات التراثية التي صدرت منذ سنوات خصوصاً، كما هو الحال بالنسبة إلى كتاب فهمي جدعان حول التراث الذي صدر مؤخراً وكتب أخرى تتمحور حول «السلفية» و«العدمية العصرية»).

أما أن نشكك في أن كلّ المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصادقيتها العلمية، فإنّ ذلك يتحدّر من أن الاستيمولوجيا ليست ذات علاقة واحدة ومتماثلة مع كلّ الأنساق الايديولوجية التي تكمن وراء المواقف التراثية من التراث الفلسفي العربي أولاً، ومن أن «القصور المعرفي» قد يحيط بهذا الموقف أو ذاك حتى لو كان - في توجهه العام الاجمالي - على علاقة تطابق مع آفاق التقدم المعرفي، كما هو الحال مثلاً لدى جمع من الكتّاب والباحثين الماركسيين وغيرهم من ذوي التوجه الايديولوجي الاشتراكي، بصيغة أو بأخرى (مثل محمد عابد الجابري). وقد واجه هذا الموقف الأخير على نحو نقدي جمع من الباحثين، منهم محمود أمين العالم في بعض كتاباته.

إن إنجاز موقف جديد يحقق تجادلاً عميقاً بين الايديولوجيا والاستيمولوجيا على صعيد البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يمثل أمراً ذا أهمية خاصة على صعيد المهمّات العلمية المطروحة أمام الباحثين والكتّاب والمفكرين العرب ذوي التوجه العربي الناهض والطامحين إلى تحقيق ما أخفقت في تحقيقه النهضة العربية البرجوازية الحديثة، ولكن عبر أدوات معرفية أكثر دقّة وعمقاً ومن مواقع استراتيجية اجتماعية واقتصادية وثقافية تستجيب لاحتياجات التقدم الاجتماعي والوحدة القومية للوطن العربي.

الفصل السادس عشر

أفكار منهجية حول المسألة التراثية

د. توفيق سلوم(*)

تمهيد

تشغل القضايا النظرية حيزاً كبيراً في المناقشات، التي تدور اليوم على الساحة العربية حول التراث، سواء فيما يخص التأريخ له، أم تحديد موقعه في حياتنا المعاصرة. وقد شهد العقدان الأخيران ظهور عدد من الدراسات، التي ينظر أصحابها الى تراثنا الفكري، من زاوية غير مألوفة في وطننا العربي من قبل، من منظور المادية التاريخية^(١). وكان من الطبيعي أن هذا اللون الجديد من الدراسات التراثية قد أثار، ولا يزال يثير، جدالاً واسعاً، برزت فيه، في المقام الأول، مسألة المنهجية المعتمدة في البحث. وإذا كان الحوار بين أنصار المادية - التاريخية أو القريبيين منها قد دار أساساً حول كيفية فهم المبادئ المنهجية النظرية وصعوبات التطبيق العملي لها، فإن النقاش بين هؤلاء وبين الأخذين بالمنهجيات الأخرى قد انصب بصورة رئيسية على قضية صلاحية المنهج المادي - التاريخي نفسه، وعلى مدى خصوبته في الدراسات التراثية^(٢).

وقد بينت هذه الحوارات والنقاشات وجود اجتهادات مختلفة في اطار المنهجية الواحدة، وانه على طريق تطبيق المنهجية المادية - التاريخية - كأي منهجية أخرى - تنهض صعوبات، لا يستهان بها. كما كشفت، في الوقت ذاته، عن أن لدى العديد من ممثلي المنهجيات الأخرى تصوّرات ناقصة، حتى وخاطئة ومشوهة أحياناً، عن المنهجية المادية - التاريخية في دراسة

(*) دار التقدم، موسكو.

(١) كأعمال حسين مروة وطيب تيزيني واميل توما وهادي العلوي وغيرهم...

(٢) أنظر مثلاً: توفيق سلوم [وآخرون]: الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين

مروة والطيب تيزيني (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ومرحلة جديدة في التراث العربي: حوار حول المنهج وصعوبات التطبيق، (محور خاص)، الطريق، السنة ٣٨، العدد ١ (شباط/فبراير ١٩٧٩).

التراث، وبخاصة عن موضوعه حزبية الفلسفة. فقد راح هؤلاء يلومون أنصار هذه المنهجية لأنهم يقومون بسحب «قشري» لثنائية «المادية - المثالية» على المذاهب الفلسفية القديمة وضمناً على الفكر العربي - الإسلامي في العصر الوسيط، وأنهم يقومون بموازاة «تعسفية» بين هذه الثنائية على الصعيد الفلسفي النظري وبين ثنائية «تقدمية - رجعية» على الصعيد الاجتماعي - السياسي، فيذهبون إلى أن المادية كانت عموماً تعبر عن تطلعات الفئات الطليعية والثورية وكانت المثالية، كقاعدة، تعكس مصالح القوى المحافظة. ولذا رأينا تسليط بعض الضوء على جوهر مبدأ حزبية الفلسفة، وتبيان ما يلحقه أحياناً من ابتذال وسوء فهم، وإيضاح مكانته في المنهجية المادية - التاريخية باعتباره لا يمثل إلا زاوية من زوايا عدة متكاملة، بحيث إن التركيز أو الاقتصار على هذه الزاوية دون غيرها يعني انتزاعها من نسقها العام، وبالتالي تشويهها. وسنحاول، في أثناء ذلك، تبيان أن المبادئ الأساسية للمنهجية المادية - التاريخية في دراسة التراث الفلسفي هي حصيلة تطور الفكر الفلسفي ذاته، فجاءت امتداداً لما طرحته المذاهب السالفة، وبينها «المثالية المطلقة» الهيغلية، ولم تكن موضوعات استحدثتها الماركسية وفرضتها على التاريخ.

١ - المسألة الفلسفية الأساسية وثنائية المادية - المثالية

تنطلق المادية - التاريخية في دراستها لتركة الماضي الفلسفية من القول بأن علاقة الفكر بالوجود هي «المسألة الفلسفية الأساسية»، وبأن كيفية حل هذه المسألة تحدد انتماء المذاهب الفلسفية إلى معسكر «المادية» أو «المثالية». وهذا المنطلق بالذات هو الذي يثير اعتراض عدد من الباحثين، الذين يرون أنه لا يجوز سحب نعني «المادية» و«المثالية» على الفلسفات القديمة، ولا يصحّ تعميم الصراع الدائر بينهما في العصر الحاضر على العهود الماضية. ومن ذلك أن الأستاذ علي حرب يعترض على تصوير أحد الدارسين لصراع أفلاطون ضد الماديين السابقين عليه صراعاً بين مادية ومثالية، «لأن هذه الاشكالية ليست هي التي كانت مطروحة على الفكر اليوناني»، حتى أنه يذهب إلى «أن استخدام ثنائية المادية والمثالية أفضى إلى تبسيط تاريخ الفلسفة، بل إلى فبركة تاريخ الفلسفة وفقاً لمعطيات الصراع الأيديولوجي الراهن»^(٣).

صحيح أنه ليس من النادر أن نجد في التاريخ مفكرين يرون أن المسألة الرئيسية في مذهبهم، وفي الفلسفة عامة، قضية أخرى، غير علاقة الفكر بالوجود. فكان هيلفيتيوس، مثلاً، يذهب إلى أن المسألة الفلسفية الرئيسية هي مسألة ماهية السعادة البشرية؛ وكان روسو يراها في مسألة أصل التفاوت الاجتماعي وسبل تذليله؛ واعتبرها بيكون مسألة توسيع قدرات الإنسان وبسط سيطرته على الطبيعة بواسطة المخترعات... إلخ. وبين فلاسفة عصرنا يأتي البير كامو، مثلاً، ليؤكد أن المسألة الفلسفية الأساسية هي «معنى الحياة». وحتى المفكر الماركسي البارز انطون غرامشي يذهب إلى أن هذه المسألة تتمثل في «مشكلة الإنسان». ولكن

(٣) علي حرب، «الماركسية ودراسة التراث العربي»، في: سلوم [وآخرون]، الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني، ص ١٤٥.

هل كان تنصيب علاقة الفكر بالوجود على أنها «المسألة الفلسفية الأساسية»؟ وهل كان تقسيم الفلاسفة ومذاهبهم إلى تيارين: مادي ومثالي، إلى «خط ديمقريطس» و«خط أفلاطون»، والقول بالصراع بين هذين التيارين أو الخطين، هل كان ذلك «بدعة»، جاءت بها المادية الديالكتيكية؟ إن وقائع تاريخ الفلسفة تشهد على أنه لا مجال للحديث عن «بدعة» ما.

فمنذ الفكر اليوناني القديم يتحدث أفلاطون (في محاوره «الفسطاطي») عن الصراع بين اتجاهين في الفلسفة، يقول أنصار الأول منهما (الذين ينعتهم أفلاطون بأنهم قوم «كريهون») انه «لا يوجد الا الملموس والمحسوس»، ويزدرون القائلين بوجود ما هو غير جسمي، في حين يؤكد فلاسفة الاتجاه الثاني على «أن الوجود الحق مُثْلٌ معقولة ومفارقة»^(٤). ويروي ديوجين اللايرسي حكاية بالغة الدلالة (بغض النظر عن مدى صحتها)، وهي أن أفلاطون جهد في جمع مؤلفات ديمقريطس واعتزم حرقها أَمْلاً في محو اسمه وأفكاره من ذاكرة التاريخ؛ ولما تبين من عدم جدوى ذلك، إذ كانت مؤلفات ديمقريطس قد شاعت بين الناس، قرر «تصفيته» على طريقته الخاصة: فإن أفلاطون، الذي يكاد يأتي على ذكر كل قدامى الفلاسفة، لا يتحدث أبداً عن ديمقريطس حتى عندما يطرح الحجج ضد مذاهبه!^(٥).

وفي العصر الوسيط جاء مؤرخنا الكبير الشهرستاني، في كتابه المعروف الملل والنحل، فقسّم الفلاسفة إلى «طبيين»، «يقولون بالمحسوس دون المعقول»، و«إلهيين»، يؤكدون على «المعقول» فقط.

وفي العصر الحديث وصف لينيتز أبيقور بأنه «كبير الماديين»، ونعت، بالمقابل، أفلاطون بأنه «كبير المثاليين»^(٦). وقال هيلفيتيوس، في معرض الحديث عن تضاد المادية والمثالية في مؤلفه الإنسان: «انني أقارن هذين الضريين من الميتافيزيقا بنسقين فلسفين مختلفين - ديمقريطس وأفلاطون. فالأول يصعد تدريجياً من الأرض إلى السماء، أما الثاني فينزل تدريجياً من السماء إلى الأرض»^(٧).

وشارف هيغل على طرح «المسألة الفلسفية الأساسية» من حيث هي علاقة الفكر بالوجود. فهو يتحدث (في محاضرات في تاريخ الفلسفة) عن «الروح والطبيعة»، «الفكر والوجود»، كجانبين من «الفكرة المطلقة»، تسعى جميع المذاهب للوقوف على وحدتهما، ولذا تنوزع الفلسفة إلى شكلين أساسيين من حل هذا التضاد: إلى فلسفة واقعية (اقرأ: مادية - ت.س) وأخرى مثالية، أي إلى فلسفة، ترغم الموضوعية ومضمون الفكر على أن ينشأ من الأحاسيس، وفلسفة، تنطلق في بحثها عن الحقيقة، من ذاتية الفكر»^(٨). ثم جاء فويرباخ فأعطى المسألة الفلسفية الأساسية مزيداً

(٤) أفلاطون، المؤلفات، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، مج ٢، ص ٣٦٤.

(٥) ديوجين اللايرسي، حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٩)،

ص ٣٧١.

(٦) انظر مثلاً: لينيتز، المؤلفات (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٢)، مج ١، ص ٣٣٢.

(٧) هيلفيتيوس، المؤلفات، مج ٢ (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٤)، مج ٢، ص ١٦١.

(٨) جورج هيغل، المؤلفات، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٣٥)، مج ١١، ص ٢٠٨ -

٢٠٩.

من الدقة والوضوح، حين قال: «إن مسألة ما إذا كان الإله قد خلق العالم، وعموماً مسألة علاقة الإله بالعالم، هي مسألة علاقة الروحي بالحي، العام - أو المجرّد - بالواقعي، الجنس بالفرد... وهذه المسألة تندرج في عداد أهم وأصعب مسائل الوعي البشري والفلسفة، الأمر الذي يتّضح، على الأقل، من أنّ تاريخ الفلسفة كلّّه يدور، في الحقيقة، حول هذه المسألة»^(٩).

إن هذا العرض، رغم كونه سريعاً ومقتضباً، يكفي، في رأينا، للتدليل على أن قول انغلز (في لودفيغ فويرباخ...) «بأن المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، وفي الفلسفة الحديثة خاصة، هي مسألة علاقة الفكر بالوجود»^(١٠)، لم يكن قولاً مستحدثاً، وإنما جاء استمراراً لتقاليد فلسفية عريقة، طوّرها مفكرون من مختلف المذاهب. كما يبين هذا العرض مدى تسرع أولئك الباحثين، الذين يظنون وكأنّ انطلاق أنصار المنهجية المادية - التاريخية من ثنائية «مادية - مثالية» شيء، ابتدعه هؤلاء، وألصقوه قسراً بتاريخ الفكر الفلسفي.

ولكن الصعوبة الأساسية، التي تواجه الدارسين عند تناول تراثنا الفلسفي الوسيط من منظار ثنائية «المادية - المثالية»، تتمثل في كيفية تحديد «المسألة الأساسية» في هذا التراث. فسحب مسألة علاقة الفكر (البشري) بالوجود سحباً مباشراً على العصر الوسيط لا يجوز عندنا (وإن كان بعض الباحثين يجوّزونه)، وذلك، على الأقل، لأنّ هذه المسألة، كما أشار أنغلز نفسه، «لم تطرح بحدّتها النامة وبيعتها الكاملة، إلّا في العصر الحديث؛ ففي أوروبا الوسيطة، مثلاً، اتخذت «المسألة الأساسية»، «وبرغم الكنيسة، صورة أكثر حدة: هل العالم مخلوق من قبل الإله، أم هو موجود منذ الأزل؟»^(١١). بعبارة أخرى: إن للمسألة الفلسفية الأساسية طابعها التاريخي، فتختلف صيغتها من عصر إلى آخر.

وإذا اتجهنا شطر الفكر العربي الاسلامي الوسيط وجدنا البعض (وبينهم باحثون سوفيات) يعمم عليه قضية قدم العالم أو حدوثه باعتباره تجلياً لـ «المسألة الفلسفية الأساسية» في ذلك الفكر.

وينطلق آخرون من مشكلة الكليات (المفاهيم العامة)، وما يتّصل بها من تقسيم المذاهب الى «اسمية» و«واقعية»، معياراً للحكم على مادية الفكر المعني أو مثاليته. فالدكتور طيب تيزيني، مثلاً، يرى أن الاسمية كانت «ليس فقط تقدماً ضخماً في تاريخ الفكر الفلسفي، وإنما أيضاً الشكل الأساسي والرئيسي للفلسفة المادية في العصر الوسيط»^(١٢). كما ويؤكد الباحث على قضية العلاقة بين المادة والصورة باعتبارها قضية مركزية في المذاهب الفلسفية القديمة والوسيطة،

(٩) لودفيغ فويرباخ، «محاضرات في ماهية الدين»، في: مختارات فلسفية، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٥٥)، المحاضرة ١٣، ص ٦٢٣.

(١٠) كارل ماركس وفريدريك انغلز، المؤلفات، الطبعة الروسية الثانية، مج ٢١، ص ٢٨٣.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (دمشق: دار دمشق،

١٩٧١)، ص ٣٦٣.

«فكان الموقف منها وحلّها من قبل النظم الفلسفية تلك معياراً أو مؤشراً أساسياً لكون احداها مادية أو مثالية»^(١٣).

ويذهب د. حسين مروة إلى وجود عدة مقاييس لتحديد مادية هذه النزعة أو تلك، «منها مثلاً ما يسمى بالمسألة الأساسية في الفلسفة، وهي مسألة العلاقة بين الكائن والوعي. فإن الموقف في هذه المسألة يكون مادياً إذا هو نظر إلى الكائن كوجود موضوعي مستقل عن الوعي وسابق عليه، ويكون مثالياً، إذا كان موقفاً معاكساً. ومن المسائل الفارقة أيضاً بين النزعة المادية والمثالية مسألة العلاقة بين الوجود والماهية. فإن القول بأصالة الوجود يعبر عن نزعة مادية، والقول بأصالة الماهية، كما هو مذهب أفلاطون مثلاً، يعبر عن نزعة مثالية. وفي نظرية المعرفة يختلف الموقف المادي عن الموقف المثالي بكون الأول يأخذ بالمصادر العقلانية لمعرفة العالم... أما الموقف المثالي فيلجأ إلى المصادر الغيبية»^(١٤).

ويقرن بعض الباحثين المادية بالالحاد، والمثالية بالإيمان، فالدكتور حسام الألوسي، مثلاً، يصف الفلسفة الإسلامية كلها بأنها «فلسفة مثالية لاهوتية مؤمنة»، ويرى أن الفلاسفة المسلمين «مثاليون، أو هم لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص»، وذلك أنه لا يعرف «فيلسوفاً أو متكلماً إسلامياً واحداً... لا يؤمن بوجود الله»^(١٥).

وطرحنا، بدورنا، اجتهادنا الخاص^(١٦). فقد ذهبنا إلى أن «المسألة الفلسفية الأساسية» في العصر الوسيط، حيث سيطرت الايديولوجيا الدينية بلا منازع، قد اكتسبت صبغة متميزة، هي مسألة العلاقة بين الإله والعالم. ويتمثل الحل الفلسفي المادي لمسألة علاقة الإله بالعالم في النزعة البانثيية^(١٧) (Pantheism)، أي في القول بأن «الإله» هو العالم، مأخوذاً في وحدته، في كليته ومعقوليته وجماله. أما الحل المثالي للمسألة فينعكس في التثيية (Theism)، مذهب التأليه الشخصي، القائلة بإله متعال، مطلق الإرادة، يسير الكون على هواه، «وبعزّ من يشاء ويذل من يشاء بغير حساب». ذلك هو ما يمكن تسميته بالجانب «الأنطولوجي» (الوجودي) من «المسألة الأساسية». أما جانبها الثاني، «الغنوصيولوجي» (العرفاني) فيتبدّى في صورة العلاقة بين العقل والإيمان (أو الوحي، النقل...). ويتحدّد التوجّهان المادي والمثالي هنا تبعاً للتأكيد على أولوية العقل أم الإيمان.

وهنا ينبغي التأكيد على أن الحديث يدور عن العصر الوسيط بالذات، عصر غلبة الايديولوجيا الدينية. أما خارج هذا العصر فإن تحديد موقع البانثيية في الصراع بين المادية

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٤) انظر: سلوم [وآخرون]، «مرحلة جديدة في التراث العربي: حوار حول المنهج وصعوبات التطبيق»، ص ٧١.

(١٥) حسام عي الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٥٩، ٦١ و ١٠٦.

(١٦) عاجلنا ذلك بشيء من التفصيل في: توفيق سلوم، «ماركس والمادية وتراثنا الفلسفي»، الطريق، السنة ٤٣، العدد ١ (شباط/فبراير ١٩٨٤)، وفي مادية المذاهب ومثالياتها، النهج، العدد ١٢ (١٩٨٦).

(١٧) لا ترجمها بـ «وحدة الوجود»، لأن المصطلح الأخير اقترن في تراثنا بفكر ابن عربي ومدرسته.

والمثالية فيحتاج إلى مزيد من البحث. وجدير بالذكر أيضاً أننا حين نقول بالبانتيوية تعبيراً عن النزعة المادية فإننا نقصد أساساً ميدان الفلسفة. ففي الأديان، وبخاصة الأديان «الطبيعية» والمعتقدات الشعبية، نجد مظاهر كثيرة من «الحلولية» التي ينسبها البعض إلى البانتيوية (كعبادة الأصنام والأبقار وتأليه الأئمة)، والتي نفضل عدم سحب نعني «المادية» أو «المثالية» عليها، بحيث لا يطلق هذان النعتان إلا على المذاهب الفلسفية.

ثم إنه عند تحديد بانتيوية هذا المفكر أوداك ينبغي عدم الظن، كما يفعل البعض، بأن «الإله» في المذاهب الفلسفية البانتيوية «محيث» (Immanent) فقط للعالم، «حال» و«منبث» فيه، أما كون «الإله» مبيناً للعالم (Transcendent)، «مفارقاً» له و«متعالياً» عليه، فيخيل اليهم وكأنه أمر مناقض جوهرياً للنزعة البانتيوية. فالدكتور محمد غلاب، مثلاً، يرفض تصنيف ابن عربي في عداد القائلين بوحدة الوجود لأن الإله، عند شيخ الصوفية الأكبر، هو «المفارق الأسمى»، «فلا وحدة ولا حلول»^(١٨). ومن منطلق مماثل يمضي سيد حسين نصر لنفي «تهمة» البانتيوية عن ابن عربي^(١٩). وبين أنصار المنهجية المادية التاريخية أيضاً ثمة باحثون، يعتبرون قول بعض فلاسفتنا (كالفارابي وابن سينا) ومتصوفينا بتعالى الإله على العالم المحسوس شائبة «مثالية» في مذاهبهم، تتناقض مع توجههم البانتيوي^(٢٠).

فنحن نرى أن في كل المذاهب الفلسفية البانتيوية يكون «الإله» مبيناً للموجودات المادية ومحيثاً لها في آن واحد. إنه ديكالكتيك الوحدة والكثرة: المستقيم لا يشبه النقطة في شيء، مع أنه ليس إلا مجموعة نقاط. إن «الكل» («الواحد»، «الموجود الأول»، «واجب الوجود»، «الاله»...) يختلف نوعياً عن أي جزء من أجزائه (من الموجودات المادية الفردية)، فلا يوصف بوصف يكون لواحد منها، فهو، بهذا المعنى، «متعال» على أجزائه و«مباين» لها و«منزه» عن صفاتها. و«الكل»، من جهة ثانية، حاضر في جميع أجزائه، و«حال» فيها و«مُشَبَّه» بما لها جميعها من صفات، وبذلك يكون الإله، كما تقول الصوفية، «مجمع الأضداد»، فيجمع بين التنزيه والتشبيه، بين المباينة والمحيثية.

وقد سبق لمفكرينا في العصر الوسيط، وبخاصة لخصوم مذهب وحدة الوجود، أن وقفوا على ديكالكتيك المباينة والمحيثية هذا. فابن تيمية بين صلة الوصل بين الحلولية الصوفية

(١٨) محمد غلاب، «المعرفة عند محي الدين بن عربي»، في: الكتاب التذكاري: محي الدين بن عربي، إشراف إبراهيم بيومي مذكور (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٩)، ص ٢٠٣.

(١٩) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، نقله عن الانكليزية صلاح الصاوي، راجع الترجمة ونقحها ماجد فخري (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ١٣٨.

(٢٠) مثلاً: س.ن. غريغوريان، الفلسفة الوسيطة لشعوب الشرق الأدنى والأوسط (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٦)، ص ١٦٣ - ١٦٤؛ س.ج. كوليزاده، البانتيوية في أذربيجان في القرون ١٠ - ١٢ (باكو: [د.ن.]، ١٩٨٢)، ص ٨٠، وحسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣٤٠.

وبين التنزيه الكلامي، حين جعل متكلمي الجهمية (الذين لا يُفَرِّقُ أحياناً بينهم وبين المعتزلة) أسلافاً للصوفية القائلين بوحدة الوجود^(٢١). نكتفي هنا بإيراد شهادته البالغة الدلالة «بأن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم، والنفي والتعطيل أغلب على نظائرهم ومتكلميهم»، أو بأن «متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء»^(٢٢). ويبسط كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، المنسوب إلى ابن حنبل، الفكرة نفسها، إذ ينسب إلى الجهمية تصورهم عن الإله بأنه «في كل شيء، غير محاس لشيء ولا مباين له»، وأنه «معنا وفينا»^(٢٣).

وهكذا تتعدد اجتهادات أنصار المنهجية المادية - التاريخية حول معايير تحديد مادية المذاهب ومثالياتها في تراثنا الوسيط. ولكن، وبغض النظر عن المعيار المعتمد، وعن مدى شمولية المادية (والمثالية، بالتالي)، يبدو لنا أن الجدل الفكري في إطار الفلسفة بين مادية ومثالية يجب ألا يحجب عنا صراعاً أبعد مدى وأكبر أهمية، هو الصراع بين «العقلانية» (Rationalism) و«الايمانية» (Fideism) على مستوى الحياة الفكرية عامة. فقد كان المتعصبون من الفقهاء ورجال الدين يدينون النظر الفلسفي، مادّيه ومثاليّيه على السواء. فالفلاسفة كما يقول عنهم أبو بكر الخوارزمي، «أجهل خلق الله وأحق الناس»، «فأساس الاتحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم»، ورئيسهم أفلاطون الملحد لعنه الله^(٢٤). والفلاسفة، عند ابن الصلاح الشهرزوري، «أس السفه والانحلال، ومادة الخيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة»، وحتى المنطق مدان، فإنه «مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّاً! وانسحب هذا الرفض للفكر الفلسفي على النظر العقلاني عامة، وكأن الدين الصحيح لا يستقيم إلا بمعاداة العقل والخط من شأنه، فهوجم علم الكلام، لا المعتزلي فحسب، بل والأشعري معه»^(٢٥)، واتهم أصحابه بالبدعة ونسبوا إلى الكفر. ويورد موفق الدين المقدسي في كتابه تحريم النظر في كتب أهل الكلام جملة كبيرة من الأقوال، المنسوبة إلى أئمة السلف، تعارض النظر العقلي الكلامي، ليختتمها بوصفه للمتكلمين بأنهم «شر الخليقة، الغالب عليهم الزندقة»^(٢٦) ويتهم ابن الجوزي

(٢١) بخاصة في: «الحجج النقليّة فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية»، أو «حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقليّة والعقلية»، في: تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٩ هـ).

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣ و ٧٠.

(٢٣) انظر، عقائد السلف، نشر علي سامي النشار وعمار الطالبي (الاسكندرية: [د.ن.]، ١٩٧١)، ص ٩١ و ٩٥.

(٢٤) أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الهموم (القاهرة: المطبعة العلمية، ١٨٩٢)، ص ٦١ - ٦٢.

(٢٥) موقفنا من ذلك في: توفيق سلوم، «نحو قراءة جديدة لتراثنا: الحلقة الثانية: العقلانية المظلومة»، الطريق، السنة ٤٤، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٥).

(٢٦) موفق الدين المقدسي، تحريم النظر في كتب أهل الكلام، تحقيق جورج مقدسي (لندن: [د.ن.]، ١٩٦٢)، ص ١٧ و ٥١.

أصحاب الكلام بأن علمهم «أفضى بأكثرهم إلى الشكوك، وبيعهم إلى الالحاد»^(٢٧). وبذلك كان أصحاب النظر العقلي، سواء منهم الفلاسفة، بغض النظر عن الخلاف بين ماديهم ومثاليهم، أم المتكلمون، رغم الفوارق بين المعتزلة والأشاعرة منهم، يمثلون جميعاً طرفاً واحداً، مقابلًا للطرف «الإيماني».

وفي ضوء هذا نذهب إلى أن ثنائية «عقلانية - إيمانية» ليست أعمّ من ثنائية «مادية - مثالية» فحسب، بل وأكثر قدرة على التعبير عن جوهر المناقشات الفكرية في تراثنا الوسيط.

٢ - حول سوسيولوجيا التراث الفكري

سبق لهيغل (ولماركس بعده) أن وصف الفلسفة بأنها «زبدة عصرها الروحية». والفلسفة، عند هيغل، تتطابق مع «روح العصر»، مع «روح الشعب». «فإن غمطاً معيناً من الفلسفة يتوافق زمنياً مع غمط معين من الشعوب التي تعيش الفلسفة بين ظهرانيها، مع نظامها الحكومي وشكل الإدارة لديها، مع أخلاقها وحياتها الاجتماعية، مع مساعيها وأعمالها في ميدان الفن والعلم، مع دينها، مع مصائرنا الحربية وعلاقاتها الخارجية»^(٢٨). ومن هنا «فإن الفلسفة لا يمكن أن تلي الا المصالح التي تتوافق مع عصرها»^(٢٩).

وبالاتفاق مع هذه الرؤية تؤكد المنهجية المادية - التاريخية على أن للفكر عامة، وللphilosophy خاصة، جذورهما وجوانبهما الاجتماعية. والأبعاد السوسيولوجية للمذاهب الفلسفية متعددة ومتشابهة. ويتصل أول هذه الأبعاد بحقيقة أن الفلسفة تظهر عموماً لتلبية احتياجات اجتماعية معينة. وقد انتبه مفكرون في العصر الوسيط إلى هذا البعد. ومن ذلك ما يحكيه الشهرزوري عن نشأة العلوم، التي كانت في العصر الوسيط تندرج ضمن المباحث الفلسفية: فعلم النجوم وضعه الكلدانيون «بسبب إقبالهم على صناعة الفلاحة والملاحة، وهما لا يستغنيان عنه»؛ والهندسة اخترعها المصريون «بسبب احتياجهم إليها لكسح النيل مزارعهم في كل سنة»؛ وعلم الحساب كان أول من أبدعه أهل حمص ومن يليهم «لأنهم كانوا تجاراً مسافرين، محتاجين إلى الحساب لأرباحهم وحفظ رؤوس أموالهم عليهم، في شرائهم وبيعهم وخسراناتهم»؛ وعلم الطبائع كان من الشام منشؤه، «وسببه الوباء، الذي كان يكثر بنواحيهم ويعم»، وهلمّ جرّاً^(٣٠).

ومن هذه الزاوية، زاوية الاحتياجات الاجتماعية - الحضارية، تنظر المادية - التاريخية إلى ظهور المباحث الفلسفية، والكلامية قبلها، عند العرب. فعند تفسير ظاهرة، مثل حركة نقل العلوم الفلسفية التي نشطت في عصر المأمون، ترفض المنهجية المادية - التاريخية التعليل

(٢٧) أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تلبس إبليس، نشره محمد منير الدمشقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٨٤.

(٢٨) هيغل، المؤلفات، مج ٩، ص ٥٤ - ٥٥.

(٢٩) المصدر نفسه، مج ٩، ص ٤٨.

(٣٠) شمس الدين محمد بن محمد شهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق محمد بهجة الأثري، في: نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور، إشراف وتصدير عثمان أمين (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٦)، ص ١٥٩ وما بعدها.

السطحي، الذاتي والسادج، الذي درج عليه المؤرخون منذ ابن النديم، والذي يربط تلك الحركة بأن المأمون رأى في منامه أرسطو، فسأله بعض الأسئلة، فلما نهض المأمون من منامه طلب ترجمة كتب أرسطو. فلفهم هذه الظاهرة فهماً صحيحاً يجب الالتفات - كما يلاحظ د. حسين مروة - إلى «ظروف حركة التاريخ وما خلقت من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات ضرورية، هي التي عقدت الصلة، بصورة موضوعية، بين الفكر العربي - الإسلامي والفلسفة اليونانية...» فيها كان لأرسطوطاليس أن «يحظى» ببقاء المأمون في منامه لولا أن هذا الفيلسوف كان موجوداً بالفعل في العالم الفكري لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون وسبقوا حلمه «الخلاق»! وليس هذا الكلام استهزاء بالمأمون نفسه، وهو الذي أدى دوره العظيم حقاً في تطوير تلك الصلة، ولكنه أداه استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارئ، أو لمصادفة عابرة، أو إرادة ذاتية»^(٣١).

مثال آخر. عند محاولة فهم ظهور مسألة القدر في المناقشات الكلامية الأولى، ترفض المنهجية المادية - التاريخية التفسيرات التي ترجع منشأ المسألة عند المفكرين العرب إلى التأثير بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية وحسب (دوبور)، أو تردّه إلى مبدأ فكري عام ومجرد، مثل «الضرورة الفلسفية للعقل الانساني» و«القضايا الخالدة» (ماكدونالد، أحمد أمين)، أو ترى فيه نتيجة لمحاولة التوفيق بين نصوص القرآن الظاهرة التعارض (غولدتسيهر)... إلخ. وخلافاً لمثل هذه التعليقات تؤكد المادية التاريخية على القاعدة الاجتماعية - السياسية التي كانت وراء قيام مشكلة الجبر والاختيار لدى المسلمين (اشاعة الحكم الأمويين للجبر تأييداً لسلطانهم وتبريراً لأعمالهم، وما إلى ذلك)^(٣٢).

ذلك هو أول الأبعاد السوسيولوجية للمذاهب الفلسفية، والفكرية عامة: مشروطيتها الاقتصادية - الاجتماعية والطبقية - السياسية. ويتمثل ثاني هذه الأبعاد في المباحث الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية والحقوقية، التي كانت تشكل عادة جزءاً عضوياً من الفلسفات السابقة: مباحث الإمامة لدى المتكلمين، ومشاريع «المدينة الفاضلة» (و«الحكمة العملية» عموماً) عند الفلاسفة... إلخ. وجلي أن الموقع الاجتماعي والسياسي للمفكر لا بد أن يترك بصماته على كيفية حله للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المطروحة.

ويرتبط ثالث الأبعاد السوسيولوجية للفكر الفلسفي بواقع أن الوعي الاجتماعي، وبخاصة الايديولوجيا، ليس مجرد انعكاس سلبي للوجود الاجتماعي، وإنما يمارس عليه تأثيراً نشيطاً وفعالاً. ولذا فإن وجهة المذهب الاجتماعية تتجلى أيضاً في دوره في الصراع الاجتماعي - السياسي، وفي تأثيره على القاعدة الاقتصادية - الاجتماعية نفسها.

وثمة بعد رابع لسوسيولوجية الفكر الفلسفي، يتمثل في تأويل اجتماعي (طبقي - سياسي) معين للأفكار - الانطولوجية والغنوصيولوجية. وهنا ينبغي التأكيد أن هذه الأفكار تخلو، عموماً وبصورة مباشرة، من الصبغة الاجتماعية - السياسية. فنظرية العناصر الأربعة

(٣١) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٥٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥٥ وما بعدها.

(القائلة ان الأجسام الأرضية تتألف من التراب والنار والماء والهواء)، التي بقيت سائدة حتى القرن الثامن عشر، وتبناها، على السواء، الماديون والمثاليون، «التقدميون» و«الرجعيون»، مثال جلي على خلو الآراء الانطولوجية، بحد ذاتها، من الوجهة الاجتماعية - الطبقيّة والسياسية.

ومع ذلك، فإن الأفكار الانطولوجية والغنوصيولوجية، المحايدة اجتماعياً بحد ذاتها، قد تُأَوَّل اجتماعياً - سياسياً. وهنا يجب الانتباه إلى أن هذا التأويل يحتمل، عادة، أكثر من وجه. فالجبرية، مثلاً، قد تبرر القعود والاستكانة، وقد تدفع إلى النهوض والانتفاضة. ولذا لم يكن مستغرباً أن نجد الجبريين ليس في أوساط الحكام الأمويين فقط، بل وفي صفوف الثائرين عليهم (جهنم بن صفوان، مثلاً). مثال آخر: قال لوك (وكان محقاً في ذلك بدرجة ما)، في نقده لنظرية الأفكار الفطرية، انها تخدم الحكم الاستبدادي؛ وكانت هذه النظرية، عند أفلاطون مثلاً، دعماً للتفاوت الاجتماعي بين الناس، أي كانت تتسم بطابع ارسقراطي. ولكن لوك لم ينتبه الى امكانية تأويل آخر للنظرية، وهو ما أتى به ديكرت، الذي ذهب الى أن تلك الأفكار الفطرية مشتركة وعامة بين الناس كافة، فكانت هذه النظرية عنده ذات منحى ديمقراطي. وفي لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية - الألمانية بين انغلز أن الموضوع الهيجلي الشهيرة - «كل ما هو موجود معقول، وكل ما هو معقول موجود»، ليس من الضروري أن تُأَوَّل تأويلاً محافظاً فقط، من شأنه تبرير الواقع القائم واسباغ المعقولية عليه، بل يمكن أيضاً أن تُأَوَّل بروح ثورية، فلا تعترف بواقعية إلا ما هو معقول.

هذه الأبعاد الأربعة، المأخوذة في ترابطها وتكاملها، تمثل ما يعرف أحياناً في المنهجية المادية التاريخية بـ «حزبية الفلسفة»، ولكن مبدأ «الحزبية» بالذات هو أكثر مبادئ المنهجية المادية - التاريخية عرضة للابتذال وسوء الفهم، ليس من قبل ممثلي الايديولوجيا الأخرى فقط، بل ومن قبل أنصار تلك المنهجية نفسها أحياناً.

فقد سبق لانغلز القول «إن المنهج المادي يتحول إلى نقيضه عندما لا يستعمل دليلاً مرشداً في البحث، بل يتخذ قالباً جاهزاً، تفصل عليه الوقائع أو يعاد تفصيلها»^(٣٣). والانحراف بالمنهجية المادية - التاريخية الى ضدها يتجلى، فيما يخص مسألة حزبية الفلسفة، في السعي لرد الأفكار الفلسفية رداً مباشراً الى القاعدة الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية، وفي إعطاء تفسير «اقتصادي» أو «اجتماعي» أو «طبيقي» لكل مفهوم أو فكرة فلسفية. تلك هي النزعة «الاقتصادية» أو «الاجتماعية»، التي تبتذل الرؤية المادية التاريخية، والتي ترتب على كلاسيكي المادية التاريخية أنفسهم خوض نضال عنيف ضدها.

ففي العقدين الأخيرين من القرن الماضي راجت لدى عدد من الشباب، من أتباع الفهم المادي للتاريخ، نزعة لرده إلى التأويل الاقتصادي. وراح انغلز يعبر عن أسفه لسوء فهم المادية - التاريخية هذه، فيقول: «إن للفهم المادي للتاريخ، لليوم، مجموعة من الأصدقاء، الذين

(٣٣) ماركس وانغلز، المؤلفات، مج ٣٧، ص ٣٥١.

يرون فيه حجة لثلا يدرسوا التاريخ»^(٣٤). وهكذا يتكرّر ذلك الوضع نفسه، الذي قال فيه ماركس عن «الماركسيين» الفرنسيين أواخر السبعينات: «أعرف شيئاً واحداً هو أنني لست ماركسياً»^(٣٥).

وعلى نحو مماثل، ترتب على لينين، في أوائل القرن الحالي، التصدي لابتدال المنهجية المادية - التاريخية على يدي شولتيكوف في كتابه تبرير الرأسمالية في الفلسفة الأوروبية الغربية، من ديكارت الى مآخ، ففي هذا الكتاب انبرى شولتيكوف لاثبات «أن المصطلحات والصياغات الفلسفية، كلها وبدون استثناء... تعابير عن الطبقات والفئات والخلايا الاجتماعية وعلاقاتها المتبادلة». وقد كان لينين حازماً في معارضته لـ «تخريجات» شولتيكوف الاجتماعية هذه، حيث وصف الكتاب بأنه «صورة كاريكاتورية للمادية في فهم التاريخ»، و«نموذج على الامعان المفرط للمادية»^(٣٦).

وهكذا فإن المنهجية المادية - التاريخية لا تسمح بأي ابتدال لمسألة «حزبية» الفلسفة، والفكر عامة. وهي بعيدة كل البعد أيضاً عن التصور، الذي يصادف أحياناً في الأدبيات المبسطة، والذي يذهب إلى أن المنهجية المادية - التاريخية تعتبر المادية تقدمية وثورية عموماً (على الصعيد الاجتماعي - السياسي)، وتصور المثالية (والدين معها) رجعية ومحافضة. فإن أحداً من كلاسيكيي المادية - التاريخية لم يطرح شيئاً من هذا القبيل!

بهذا الصدد يكفي الرجوع إلى أقوال انغلز بخصوص الحركات الفكرية في العصر الحديث، حيث كانت البرجوازية الأوروبية الصاعدة، التقدمية في ذلك الحين، تخوض الصراع ضد الاقطاعية المتوارية عن مسرح التاريخ. فيذكر انغلز أن نضال البرجوازية في سبيل تحريرها من نير الاقطاع، منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن السابع عشر ضمناً، قد صيغ في قوالب دينية، وذلك «أن مشاعر الناس كانت متخمة بالغذاء الديني، ولذا فإن العمل لانهاض حركة عاصفة كان يتطلب وبالضرورة، أن تقدم لهم مصالحهم الذاتية في لباس ديني»^(٣٧). وهو ينوّه أيضاً أنه في ظروف ذلك العصر، حيث سيطرت الايديولوجيا الدينية، «كان لابد لكافة المذاهب الثورية - الاجتماعية منها والسياسية - أن تتجلى، على الأغلب، في صورة هرطقات دينية في الوقت ذاته»^(٣٨).

ويتحدث انغلز عن المذاهب المادية في انكلترا العصر الحديث (هوس، مثلاً)، فيصفها بأنها ارسنقراطية النزعة، حتى ورجعية أحياناً، ولذا فإنه على النقيض منها «كانت الطوائف البروتستانتية بالذات، وهي التي كانت تقدم الراية والمناضلين في الصراع ضد آل ستيوارت، تغذي أيضاً القوى المكافحة الرئيسة بين قوى الطبقة الوسطى (البرجوازية) التقدمية»^(٣٩).

وفي فرنسا، ومع كل التقدير لدور ماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين في التحضير

(٣٤) في رسالته الى شميدت بتاريخ ١٨٩٠/٨/٥.

(٣٥) ماركس وانغلز، المصدر نفسه، مج ٣٧، ص ٣٧٠.

(٣٦) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٢٩، ص ٤٧٤.

(٣٧) ماركس وانغلز، المصدر نفسه، مج ٢١، ص ٣١٤.

(٣٨) المصدر نفسه، مج ٧، ص ٣٦٠.

(٣٩) المصدر نفسه، مج ٢٢، ص ٣١١.

الفكري للثورة الفرنسية الكبرى، يعترف أنصار المادية - التاريخية بأن روسو، الذي كانت أفكاره مثالية ودينية، «كان، بلا شك، أكثر ثورية من الماديين لامتره وهولباخ وهيلفييتوس»^(٤٠).

وعليه، فإن المنهجية المادية - التاريخية لا تطابق أبداً بين ثنائية «مادية - مثالية» وثنائية «تقدمية - رجعية» أو «ثورية - محافظة». فتقدمية المذاهب الفلسفية أو رجعيتهما تتحدد في ضوء الدراسة التاريخية العيانية لموقعها في الصراع الاجتماعي - السياسي، وليس في ضوء الأحكام المجردة المسبقة. وهذا الصراع يجري عادة في إطار تشكيلة اجتماعية معينة: مشاعية، عبودية، اقطاعية، برجوازية. ومن هنا فإن تقدمية هذه أو تلك من الأفكار أو المذاهب أو الحركات تتوقف على مدى مساعدتها في ترسيخ علاقات اقتصادية - اجتماعية أكثر تقدماً على سلم التشكيلات الاجتماعية^(٤١).

وعند الحديث عن ضرورة استجلاء المنحى الاجتماعي - السياسي للمذاهب الفكرية تؤكد المنهجية المادية - التاريخية على أن الحزبية - الاجتماعية لفيلسوف أو لمدرسة فلسفية معينة، قد لا تكون متعمدة، وقد لا يكون الفيلسوف نفسه على وعي بها. ففي الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت يشير ماركس، في معرض الكلام عن مادّي القرن الثامن عشر، إلى أنه يجب عدم الظن أن البرجوازية الصغيرة تسعى إلى تحقيق مصالحها الأنانية، الطبقيّة الضيقة؛ على العكس، فإنها تعتقد أن شروط تحريرها هي الشروط الوحيدة لتحرير المجتمع المعاصر ككل.

ثم إن الفيلسوف يعبر، عموماً، عن مصلحة الطبقة ككل، وليس من الضروري أن يعبر عن مصالح حزب معين منها، رغم ما قد يكون بين هذه الأحزاب من اختلافات وفروق. فأرسطو، مثلاً، كان إيديولوجي الطبقة السائدة في المجتمع العبودي. ومع أنه كان من أعضاء الحزب المقدوني نجد أن المصالح الخاصة لهذا الحزب لم تنعكس في فلسفته.

وأخيراً، ينبغي التنويه بأن «تحزب» أنصار المنهجية المادية التاريخية لصالح المادية عموماً في تاريخ الفكر الفلسفي ليس تعصباً أعمى، ليس انتصاراً للمادية أيّاً كانت ضد المثالية أيّاً كانت. فمن المعروف قول لينين في الدفاتر الفلسفية (في معرض التعليق على مؤلف هيغل محاضرات في تاريخ الفلسفة): «إن قرابة المثالية الذكية إلى المادية الذكية أكثر من قرابة المادية البليدة»^(٤٢).

وبهذا الصدد نعيد إلى الأذهان أنّ مؤسسي المادية - التاريخية أعلنوا تبرؤهما من مادية

(٤٠) أ. بوغومولوف وت. أوزيرمان، أسس نظرية العملية التاريخية - الفلسفية (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٣)، ص ٢٤٧.

(٤١) تناولنا هذه المسألة بتفصيل أكبر في: توفيق سلوم، «نحو منهجية ماركسية في دراسة التراث: الحلقة الثانية: في البعد الاجتماعي للمذاهب الفلسفية»، النهج، السنة ٤، العدد ١٤ (١٩٨٧).

(٤٢) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٢٩، ص ٢٤٨.

المفكرين الألمان فوغت وبوخنر وموليشوت، التي وصفها بالمادية العامة في حين افتخروا بأسلافهما من اعلام المثالية الألمانية الكلاسيكية. ومن ذلك قول انغلز: «اننا، نحن الاشتراكيين الألمان، نعزّباننا ننحدر ليس فقط من سان سيمون وفورييه وأوين، بل ومن كانط وفيخته وهيجل»^(٤٣).

٣ - زوايا ثلاث في النظر الى التراث

ولكن المنهجية المادية - التاريخية في دراسة التراث لا ترد إلى النظر الى المذاهب الفلسفية، والفكرية عامة، من خلال موقعها في الصراع بين المادية والمثالية على المستوى النظري - الفلسفي، أو بين التقدمية والرجعية على الصعيد العملي - الاجتماعي. فهذه الزاوية في رؤية التراث ليست إلا واحدة من زوايا أخرى، بحيث يؤدي الاقتصار عليها، أو المبالغة فيها، إلى تبسيط المنهجية المادية - التاريخية وتشويهها.

فثمة زوايا أساسية ثلاث، يُنظر منها إلى فكرنا في العصر الوسيط، ولكل منها معيارها الخاص في اختيار المادة وتقويمها، وأسلوبها الخاص في عرضها.

فهناك، أولاً، المنظور التاريخي - العالمي، أي تناول التراث من خلال موقعه في الفكر الانساني العالمي. وهنا يتم الانطلاق من قول المادية - التاريخية (والمثالية الهيجلية قبلها) بأن الفكر الفلسفي قد تطور، في خطوطه العامة العريضة، صعوداً، من الأدنى إلى الأعلى. وفي ضوء هذا ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه، في المقام الأول، تاريخ تطور معرفة الناس الفلسفية للعالم، تاريخ تقدم أفكارنا ومفاهيمنا واغتناؤها عن الأسس والقوانين العامة للوجود والمجتمع وعملية المعرفة. وأسلوب العرض الأمثل هنا هو إبراز مشكلات وقضايا فلسفية معينة، وتتبع تطورها التاريخي، بحيث يأتي تاريخ الفلسفة تاريخاً لظهور القضايا الفلسفية وحلّها. وهذا اللون من التأريخ للفلسفة هو ما قصده لينين بقوله: «تاريخ الفكر من وجهة نظر تطور وتطبيق مفاهيم المنطق ومقولاته العامة - ذلك هو المطلوب»^(٤٤). وقد جاءت توصية لينين هذه في معرض تعليقه على مؤلف هيجل علم المنطق، الذي يلخص «منطقياً» تاريخ الفلسفة، والذي لا يزال، بمعنى ما، مثلاً يُحتذى. ومن الجلي أن تناول المذاهب الفلسفية من هذا المنظور هو تناول معرفي في المقام الأول، ينتقي منها ما أسهم فعلاً في اغناء مسيرة الفلسفة العالمية^(٤٥).

وهناك، ثانياً، المنظور الجغرافي - القومي، أي تناول التراث من زاوية موقعه في

(٤٣) ماركس وانغلز، المؤلفات، مج ١٩، ص ٣٢٣.

(٤٤) لينين، المصدر نفسه، مج ٢٩، ص ١٥٩.

(٤٥) تجدر الإشارة هنا إلى أن كلاسيكيّ المادية التاريخية قد نوهوا بـ «الفكر الحر المتفائل» القادم من العرب، والذي ساهم - كما يقول انغلز في مقدمته: «ديالكتيك الطبيعة» - في ظهور عصر النهضة والتمهيد للمادية الفرنسية، وبالتالي، في نشأة المادية الديالكتيكية الحديثة. كما واهتم لينين بالغ الاهتمام بابن خلدون، عندما علم بطروحاته القريبة من الفهم المادي للتاريخ، وتساءل: «ترى، أليس في الشرق مفكرون عظام آخرون، مثل ابن خلدون؟».

مجتمعه وعصره، في إطاريه المكاني والزمني، وفي بيئته «القومية». وهنا ينظر إلى الفلسفة على أنها، قبل كل شيء، زبدة عصرها وخلاصته، وتؤخذ من جهة منحائها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وارتباطها بـ «البنية التحتية»، وخصوصياتها «القومية» و«الدينية»... إلخ. وفي إطار هذا التناول يتم التركيز على المنحى الايديولوجي للمذاهب، موقعها في الصراع بين المادية والمثالية، بين القوى التقدمية (الثورية) والرجعية (المحافظة). ومن هذه الزاوية تسترعي المذاهب والأفكار الانتباه، قبل كل شيء، من حيث دورها في ذلك الصراع، ومدى تعبيرها عن خصوصية عصرها وشعبها، وهلمّ جرّاً.

ثالثاً، وأخيراً، هناك المنظور الاستلهامي - التعبوي: تناول التراث في ضوء هموم الحاضر، واستخدامه في حل المشكلات القائمة اليوم... إلخ.

وهذه المنظورات الثلاثة لا يستثني واحداها الآخر، بل يكمل بعضها بعضاً، حتى وقد تتداخل أحياناً. ومع ذلك، فإنّ بينها فروقاً جذرية. فهي تختلف، كما هو جليّ، في أسلوب العرض. وإذا كان المنظور الجغرافي - القومي يتطلب التعامل مع التراث ككل متكامل، فإنّ المنظورين الآخرين يستلزمان «الانتقائية»: اختيار بعض المذاهب أو الأفكار فقط. ولربما كان في هذا التمييز مخرج من الجدل، العقيم في بعض جوانبه، والذي دار، وما زال يدور، بين الباحثين حول كيفية تناول التراث: من زاوية شمولية أو انتقائية؟

ويتصل بهذا التباين اختلاف في معايير التقويم (والاختيار بحدّ ذاته تقويم بمعنى ما!). فالقيّم من زاوية معينة قد لا يكون قيماً من زاوية أخرى. فمن المعروف، مثلاً، أن هناك مذاهب كثيرة، كان لها تأثير بالغ على الحياة الروحية في هذه المنطقة أو تلك، أو لدى هذا الشعب أو ذاك، ولكن مضمونها المعرفي - النظري كان ضحلاً وزهيداً، ولذا قد لا تثير الاهتمام من الزاوية التاريخية - العالمية، رغم أهميتها من المنظور الجغرافي - القومي. فقد قدّر لينين عاليّ التقدير المناحي المادية في فلسفتي هيرتزن وتشيرنيسيفسكي، وأشاد بدورها في حياة روسيا الفكرية، مع أنه كانت قد تشكلت إلى ذلك الحين، على الصعيد العالمي، صيغة أرفع من الرؤية المادية، هي المادية الديالكتيكية.

ومن شأن مثل هذا التناول «المزدوج» أن يساعد في حل بعض المشكلات، التي لا تزال موضع جدل بين الباحثين، مثل قضية تقويم مكانة الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الأرسطيين العرب. فحتى لو سلمنا جدلاً بأن هؤلاء الفلاسفة لم يتقدموا كثيراً على أرسطو يجب النظر إلى إبداعهم في إطار منطقتهم وعصرهم، آخذين بالاعتبار حالة التفكير النظري في مجتمعهم ذاك، وطبيعة الصراع الايديولوجي فيه، وعندئذٍ تبدّى لنا مآثرهم في ضوء مغاير تماماً.

ولنأخذ مثلاً آخر، حسّاساً بعض الشيء بالنسبة إلينا، نحن أنصار المنهجية المادية التاريخية، ألا وهو كيفية النظر إلى الحركات والمذاهب والأفكار «الشعبية» و«الثورية»، المعارضة للتفاوت الطبقي والاجتماعي في العصر الوسيط. فإن استلهم هذه الحركات

والأفكار شيء، وتقومها في ظروف عصرها شيء آخر. ففي فترة نهوض الاقطاعية (كمرحلة متقدمة بالنسبة إلى العبودية والمشاعية البدائية على السواء) أو البرجوازية (كمرحلة متقدمة بالنسبة إلى الاقطاعية وما قبلها) كانت الحركات والايديولوجيات «السوائية» و«المشاعية» رجعية، رغم كل ثورتها. فقد كانت تعترض مسيرة التاريخ الصاعدة في عصر، لم تكن فيه ثمة إمكانية تاريخية لإقامة بديل «اشتراكي» أكثر تقدماً^(٤٦). ومن هنا تأتي صعوبة التوفيق بين الأحكام والتقويمات في عمل واحد، يحاول صاحبه الجمع بين التأريخ للتراث واستلهامه في النضال الايديولوجي، الأمر الذي لم ينتبه إليه أحياناً بعض أنصار المنهجية المادية - التاريخية بين باحثينا الترائين.

ونعود إلى المنظور الاستلهامي - التعبوي فنقول: إن المنهجية المادية - التاريخية ترفض رفضاً باتاً كل ألوان العدمية الترائية والنزعة الكوسموبوليتية، سواء منها دعوات أنصار «العصرنة» من الليبراليين المنادين بالقطيعة التامة مع الماضي وتراثه وتقاليده وبالأخذ بالحضارة الغربية، أم طروحات أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى الاشتراكية، ويتوهمون بناء صرح الثقافة الاشتراكية بمعزل عن التراث وبعيداً عنه^(٤٧). فالثقافة الاشتراكية «يجب أن تأتي تطوراً طبيعياً لمخزونات الثقافة، التي جمعتها البشرية تحت نير المجتمعات الرأسمالي والاقطاعي والدوايني»^(٤٨).

إن أنصار المادية - التاريخية يطمحون لأن يكونوا «الحافظون للتراث والأكثر أمانة له»^(٤٩). ولكن هذه الأمانة ليست للتراث كل التراث، كما يحلو لبعض أنصار النزعة الفلسفية والماضوية. ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية، والتمزق الطائفي والتشتت القومي، والجهل والظلم، نتوجه إلى التراث لنستلهم منه، قبل كل شيء، الأفكار والمذاهب، الأحداث والمواقف، التي تشحذ الهمم وتعبئ الصفوف بما يخدم قضية التصدي للعدوان والاحتلال، وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية، وإشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الخرافات والظلاميات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين «استضعفوا في الأرض». وفي هذا المضمار بالذات ندعو لأن يتسابق المتسابقون ويتنافس المتنافسون!

(٤٦) تناولنا هذه المسألة في: سلوم، «نحو منهجية ماركسية في دراسة التراث: الحلقة الثانية: في البعد الاجتماعي للمذاهب الفلسفية».

(٤٧) انظر: توفيق سلوم، «في المسألة الترائية»، الطريق، السنة ٤٦، العددان ٥ - ٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧).

(٤٨) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٤١، ص ٣٠٤.

(٤٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٥٤٢.

الفصل السابع عشر

نَحْنُ وَالْفِكْرُ الْمُسْتَوَرِد

د. هشام غصيب(*)

توطئة

تسعى هذه الورقة إلى دراسة النمط القائم لاستيراد المنتجات الفكرية في الوطن العربي. لكنها لا تقصر اهتمامها على استيراد المفاهيم المجردة، بل إنها تتدبر الفكر في معناه الشمولي الذي يتضمن الثقافة والأطر المؤسسية والمواقف والمعضلات الحضارية، إضافة إلى المفاهيم المجردة. وتركز الورقة بصفة خاصة على الأبعاد التدميرية والاغترابية لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن العربي، فتبرز المعضلات الاجتماعية والحضارية الممضة التي تنجم عما يتعرض له الوطن العربي من غزو (استيراد قسري) على جميع الصُّعَد: صعيد الاقتصاد (التقانة)^(١)، وصعيد الفكر (المفاهيمات) وصعيد الوعي الحضاري (العدمية) وصعيد الإدارة والتنظيم (المؤسسات العصرية) وصعيد السياسة (الدولة وإشكالية الاستبداد). ويتضح من ذلك كله أن خطورة استيراد الفكر في حال الوطن العربي لا تعود إلى الاستيراد الفكري في حد ذاته، بل إنها تعود إلى الجوهر الإمبريالي للعلاقة القائمة بين الوطن العربي وبين الغرب. فهذا الجوهر هو الذي يكسب الاستيراد الفكري طابع الغزو ويكسبه أبعاده التدميرية الاغترابية.

ويقودنا هذا العرض إلى طرح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، والذي يتمثل في سيرورة الاستغراب (نقيض الاستشراق)، وهو البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية. ويهدف الاستغراب إلى استنطاق التراث الأوروبي الحديث ومعاناته واستملاكه بنقده بما ينسجم ومقتضيات التحرر والنهوض.

ونتهي الدراسة باستنطاق اللحظات الحاسمة للتطور الأوروبي الحديث من أجل استنباط مهمات النهوض والتحرر في الوطن العربي.

(*) الجمعية العلمية الملكية (عمّان - الأردن).

(١) تكنولوجيا: Technology/ Technologie.

أولاً: مقدمة: الرأسمالية العربية

من المتفق عليه لدى الدارسين أن العلاقات الاجتماعية السائدة في الوطن العربي تجمع بين سمات الحقب ما قبل الرأسمالية وبين سمات الحقبة الحديثة، وإن كانت الهيمنة فيه من نصيب غط الإنتاج الرأسمالي. لكن رأسماليتها ليست من النوع السائد في المراكز الرأسمالية الكبرى، والذي يعتمد إلى ثوير وسائل الإنتاج وأدواته باستمرار وإلى إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المتبقية في هذه المراكز^(١). بل إنها من النوع التابع الذي تقع شروط إعادة إنتاجه خارج إطاره^(٢)، والذي يعتمد إلى تجديد أنماط الإنتاج الأخرى^(٣). وفي ذلك بالذات يكمن جوهر تخلف هذا المجتمع. إذ إن هذه التبعية واستمرار علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية يحولان دون اكتمال البناء القومي الحديث ودون إطلاق الطاقات الإنتاجية للمواطن العربي^(٤).

بل ألا يبدو مفهوم «الخلق الحضاري» غريباً باهتاً في بيئتنا الممزقة المتخلفة، فيقع نشاراً على مسامعنا المرهقة بضجيج الاستهلاك؟ أليست هناك هوة عميقة تفصلنا اليوم عن إنسانية الحياة، إن جاز التعبير، تلك الإنسانية النابعة من حيوية التاريخ والحضارة؟ ولكن ما لنا والأمر؟ هذا ما تتطلبه بنية الاقتصاد العالمي اليوم: لنا دورنا الاقتصادي الذي حددته رأسمالية الغرب لنسير بموجبه على حساب إنسانيتنا وملكاتنا البشرية، لنقدّم بموجبه القرابين من ثروات أرضية وطاقات بشرية «غير خلّاقة» على مذبح ربحية رأسمالية الغرب، لكي يتسنى لبعضنا أن يصل إلى مرتبة الكمال في الاستهلاك، استهلاك كل غريب عجيب يردنا من الخارج. هذا دورنا: أن يستهلك بعضنا ويبتلع ويستهلك وكأنه لم يستهلك ولم يبتلع ولم يستهلك البتة، أن يستهلك من دون أن يستوعب، أن يستوعب من دون أن يبدع. هذا هو المطلوب منا: أن نسلخ عن أنفسنا تلك المعوقات الهامشية التي لا تلزمنا البتة ضمن الإطار الذي خطّه لنا أسيادنا، أعني أن نسلخ عن أنفسنا الفكر والتفكير والثقافة والتثقيف، بل الحياة النابضة

(٢) خير عرض لهذه السمة من سمات رأسمالية المراكز نجدها في:

Vladimir Illich Lenin, «The Development of Capitalism in Russia», in: *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1964), vol. 3, and Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1982), pp. 35-46.

(٣) ثمة معالجة مستفيضة لمفهوم إعادة الإنتاج في كل من:

Karl Marx, *Capital* (London: Penguin, 1978), vol. 2, and Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital* (New York: Monthly Review Press, 1968).

(٤) ثمة إجماع على هذه السمة لرأسمالية الأطراف، انظر مثلاً: مهدي عامل [حسن حمدان]، مقدمات

نظرية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، و

Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, 2 vols. (New York: Monthly Review Press, 1974).

(٥) انظر في هذا الصدد:

Paul Baran, *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1974), and Samir Amin, *The Arab Nation* (London: Zed Press, 1978).

وحركة التاريخ . يكفي أن نكون مجرد مستهلكين لتقليعات الغرب وبدّعه : فقاعات متلاشية على سطح التجارة الدولية .

هذا الخلق الحضاري ، إذاً : أهو وهم بصفته يتنافى مع الواقع الذي نعيشه؟ ولكن ، مذ متى نحتكم إلى الواقع الآني ونحن نعلم أن آنيته تنفيه بوصفه واقعاً حقيقياً لأنها تحمل بذور نقيضه بين ثناياها؟ ينبغي إذاً ألا نبالي إن ناقض الواقع الآني أحلامنا ، لأنه ينبغي ألا نكون بصيرتنا وقفاً على اللحظة الآنية ، بل أن تمتد على طول التاريخ وعرضه : الميدان الحقيقي لإدراك كنه الواقع . لسنا نبالغ إذاً إن اعتبرنا الواقع الآني وهماً ، واعتبرنا نقيضه الخلاق هو الواقع الطبيعي الحقيقي للإنسان . فالحق أن واقعنا الآني ليس سوى واقع نسياننا الحياة الإنسانية الحققة وقانون حركتها الأساسي . هذا هو مبرر محاولتنا المستمرة نقد الواقع .

وفي ضوء هذا التحديد للهوية الاجتماعية المعاصرة للمجتمع العربي ، تبرز مجموعة من الأسئلة من الصعب حقاً تفاديها ، وهي :

- كيف تختلف الرأسمالية الطفيلية السائدة اليوم في الوطن العربي عن نظيرتها الغربية على الصعيد الحضاري؟ وبعبارة أخرى ، ماذا حقق الوطن العربي من عناصر التقدم والنهوض حين انتقل من الحقب ما قبل الرأسمالية إلى الرأسمالية الطفيلية الحديثة؟ هل نقله هذا التحول فعلاً إلى الحقبة الحديثة؟ هل حقق بذلك ما سبق أن حققته أوروبا حين انتقلت من الإقطاع إلى الرأسمالية؟

إنه من الضروري حقاً الإجابة عن هذه الأسئلة إذا أردنا الإجابة عن الأسئلة الأخرى التي تتبادر إلى الذهن في هذا المقام ، وهي :

- ما هي أبعاد الاغتراب الحضاري الذي يعاني منه الوطن العربي اليوم بالنظر إلى وضع التخلف الذي يعيشه؟

- ما هي مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي اليوم؟

- ما هي إمكانات التقدم والتغيير التقدمي الكامنة فيه؟

- ما هي التناقضات السائدة في الوطن العربي بفعل وضعه المتأزم في بعديه الداخلي ، والآخر الخارجي المتعلق بدور الوطن العربي في التقسيم العالمي للعمل؟

- ما طبيعة القوى المؤهلة لكسر علاقات التخلف الأنف ذكرها ، وقهر القوى الداخلية والأخرى الخارجية التي تعمل على بقاء هذه العلاقات وديمومتها ، ومن ثم تحويلها إلى علاقات عقلانية تطلق الطاقات الإبداعية للمواطن العربي ضمن إطار من الاستقلال والكرامة الوطنية ، وتنجز مهمات النهوض والتقدم الحديث؟

- ما سبيل هذه القوى إلى ذلك؟

ليس في وسع هذه الدراسة أن تجيب عن جميع هذه الأسئلة ، التي تحتاج الإجابة الوافية

الشفافية عنها، على أي حال، إلى مجلدات من الدراسات النظرية وسنين من الممارسة العملية. لذا، فسنتكفي ههنا ببيان أهم أبعاد تبعيتنا الحضارية للعالم الأوروبي وأهم مظاهرها وآلياتها، ممثلة بأنساق استيرادنا المتوجات الحضارية لهذا العالم وطرائق استيعابنا إياها وأثر ذلك كله على نمط حياتنا الاجتماعية. وسينصب تركيزنا بصورة خاصة على الأبعاد الآتية:

- استيراد التقانة،
- استيراد المفاهيم،
- استيراد الأمراض الحضارية،
- استيراد المؤسسات،
- مسألة الديمقراطية.

بعد ذلك، سنطرح البديل الوطني لأنماط الاستيراد الفكري السائدة والطريقة السليمة التي ينبغي أن نتعامل بها مع العالم الأوروبي ومتوجاته. وستهي دراستنا بيان مهمات التقدم والنهوض الحضاري في الوطن العربي في ضوء البديل المطروح.

ثانياً: نحن والتقانة المستوردة

التقانة! حلم العالم المتخلف وكابوس العالم الرأسمالي المتقدم. هذا يتحدث ليل نهار عن سبل نقلها ودمجها في صميم الحياة الاجتماعية، وذاك يثنُّ ليل نهار تحت وطأة الآلة وسيطرتها على العلاقات الوجدانية والاجتماعية بين الأفراد. لكنهما يلتقيان في أن كليهما ينظر نظرة غيبية أو دينية إلى الأمر. فالأول ينظر إلى التقانة على اعتبار أنها قوة سحرية غامضة (بمشابة الإله المخلص) قادرة على صنع المعجزات. بذلك فهو يشيئها، بمعنى أنه يعتبرها قوة مستقلة خارجة عن إرادة الإنسان تمت ولادتها في أوروبا، إما بمحض المصادفة وإما لسبب لا يُعقل مقفل عليه في صندوق أسرار السماء. وهذا هو أحد أسباب فشله المستمر في اقتنائها. فجل ما يحصل عليه لا يتعدى بضع آلات صماء، لا تتجسد فيها التقانة إلا تحت ظروف اجتماعية لا تتوافر فيه ولا يمكن أن تتوافر في ظل القيود الاقتصادية والثقافية والسياسية التي تكبله، وبضع مهارات فنية ينقصها التوافق والانسجام.

أما الثاني (العالم الرأسمالي المتقدم)، فهو لم يشأ أن يحطم أصنامه وآلهته التي جسدت في الماضي علاقاته الاجتماعية البدائية ومثله العليا النابعة منها إلا لكي يُنصب مكانها رأس المال في شتى صوره. ورأس المال هذا ليس سوى علاقة اجتماعية أنتجها الإنسان تحت ظروف تاريخية معينة، ثم شيأها كما فعل من قبل مع آلهته الغيبية وأصنامة الحجرية، وانتهى به الأمر أن نسي موطنها الأصلي الكامن بين جوانبه. وقد تضمنت عملية التشييء هذه تجريد الإنسان والأشياء المحسوسة التي يستعملها في حياته من خصوصيتها وسماتها الحقيقية ونسبها إلى رأس المال وغيره من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المغربة. بذلك، تم نفي العلاقات الاجتماعية من فلك الأفراد (البشر) بلحمهم ودمهم إلى فلك رأس المال والسلعة التجارية، وتم نفي

الخصوصيات الإنسانية الأساسية، كمسؤولية التحكم في التنمية الاجتماعية وإصدار الأحكام، من الأفراد والجماعات البشرية إلى رأس المال ومتطلبات نموه. ولم تنجُ التقانة من هذا المصير. فقد تمَّ تغريبها، شأنها شأن غيرها من الأطر الحضارية البشرية. فلم تعدَّ تعبيراً عن الكينونة البشرية والنشاط الإنساني الجماعي الخلاق... بل غدت شكلاً من أشكال رأس المال. فلما كان رأس المال يظهر في نظر إنسان الرأسمالية المغرَّب على شكل أبنية وآلات ووسائل نقل وأسلحة، بل وحتى بشر ينض، ولما كان بمقدوره خَلْق المزيد من تلك المصنوعات وفق هذه النظرة المغرَّبة، فإنه من الطبيعي أن تعتبر التقانة سمةً من سماته وشكلاً من أشكال وجوده. بل إن الوجود برمته يغدو مظهراً من مظاهر رأس المال. فالحق أن رأس المال قد أضحى «براهماً» العالم الرأسمالي المتقدم في العصر الحديث. ولما تمت الولادة التاريخية الحقيقية للتقانة العلمية بوصفها قوة اجتماعية فعَّالة في بدء المرحلة الرأسمالية من تاريخ البشرية، فقد كان من الطبيعي أن يرتبط وجودها في أذهان الناس بوجود رأس المال، وأن يعتبروها أهمَّ مظهر من مظاهره. لا عجب إذاً إن نظر الأوروبي المسحوق إلى التقانة نظرة العبد إلى سيده الباطش الخارج كلياً عن إرادته، وأن نظر إلى الآلة نظرة البدائي إلى قوى الطبيعة والغيبي إلى الشيطان الرجيم. إذ ليست التقانة في نظره سوى تجسيد ميكانيكي لذلك الإله القاسي (رأس المال) الذي يتخذ من بني البشر فرائس صيدٍ يلهو بأقدارها متى شاء، شأنه في ذلك شأن آلهة «لير» شكسبير^(٦).

وهكذا، فإن الموقفين المذكورين كليهما يُشَيِّتان التقانة ويغرِّبانها، بل ويؤلَّهانها: الأول يؤلَّهها من حيث إنه يعتبرها الإله المخلص، والثاني يؤلَّهها من حيث إنه يعتبرها مصدر كل شر في مجتمعه. وكلاهما على خطأ لأنها يجردانها من النشاط الإنساني العاقل الخلاق الذي ينتجها. والحق أن هذين الموقفين يشكَّلان وجهين مختلفين للشيء ذاته، من حيث إنها يجردان ويفترضان بعضهما.

وفيما يترك الفهم المغرَّب لماهية التقانة في العالم الرأسمالي المتقدم أثراً بالغاً في نفوس الأفراد وطبيعة الإنتاج الثقافي هناك، فإنه يترك في العالم المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، أثراً بالغاً على خطط التنمية الاجتماعية ودرجة رقي النظام الاقتصادي، ومن ثم على أساسيات الحياة ذاتها. إنه، في الحالة الثانية، ليس مجرد أزمة ثقافية حادة تؤثر بصورة خاصة على الصفوة المفكرة في المجتمع، بل إنه أيضاً عنصر أساسي في تخلف الاقتصاد الوطني وسوء حال الغالبية العظمى من السكان. ذلك أن تراكم الأخطاء الناجمة عنه يوسِّع رقعة الفاقة والحرمان في دول العالم الثالث، المهتدة دوماً بالانهيار والموت الجماعي. وبصورة خاصة فإنه يُنشئ في أذهان المسؤولين في العالم الثالث بفعل هذا الفهم المغرَّب قناعةً بأن السبيل إلى التنمية التقانية في بلادهم هي زيادة عدد حاملي الشهادات من مهندسين وفنيين، وزيادة

(٦) انظر: Karl Marx: *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy* (London: Penguin, 1973); *Capital* (London: Dent, 1474), pp. 43-58, and György Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), pp. 83-222.

حجم الاستيراد للأجهزة التقنية المعقدة. إنهم في الواقع ينظرون إلى المشكلة بدلالات مقدارية، لا بدلالات كيفية كما يجب أن ينظروا إليها. وهم بذلك يعزلونها عن الظروف الاجتماعية التاريخية التي ولدتها ويفصمون عنها التربة التي تغذيها وتكسبها معناها. فحيث إن التقنية ليست في جوهرها سوى التجسيد المادي العملي للروح العلمي المنبثق من صميم الوعي البشري، فإن تنشيطها على النطاق الاجتماعي لا يتم إلا بخلق ظروف تاريخية ملائمة لنمو الروح العلمي ورفع وعي الأفراد والجماعات الوطنية، وبلورتها في الطبيعة والمجتمع. أما الزيادة المقدارية للمهندسين والفنيين والأجهزة (المصنعة في مجتمعات أخرى) في ظل الظروف الاجتماعية السائدة في الوطن العربي، فلن تؤدي في النهاية إلا إلى المزيد من التبدد للجهود الوطني وهجرة الخبرات والعقول^(٧).

خلاصة القول إن التقنية ليست مجرد مجموعة من المهارات الفردية والأجهزة الصماء، وإنما هي بنية من العلاقات الاجتماعية المعقدة التي تفرض تقسيماً متطوراً ومتناسقاً للعمل. وهذا ما لا نجده في الوطن العربي. ويشكل هذا الوضع القاعدة الاجتماعية للطريقة المغربة التي ننظر بها إلى التقنية. وهي بدورها تعمل على تجديد هذا الوضع وتعميقه. وبعد هذا وذاك، يبدو أن لا حل للمعضلة إلا بالتخطيط العقلاني الشامل النابع من وجدان شعبي أصيل يصبو إلى الحرية والتقدم.

ثالثاً: نحن والمفاهيم المستوردة

المفاهيم صور ذهنية مركبة يتم من خلالها إدراك (فهم، استيعاب، استملاك) سيرورات وموضوعات معينة، واقعية كانت أم وهمية، طبيعية أم تاريخية، اجتماعية أم سيكولوجية. وهي تتميز: أولاً، في أنها من نتاج البشر، أو قل العقل البشري؛ وثانياً، في أنها تاريخية، بمعنى أنها تنشأ تاريخياً وتتطور كالكائنات الحية؛ وثالثاً، في أن الواحد منها لا ينشأ إلا تحت ظروف طبيعية وتاريخية معينة تنسجم وبنيتها المنطقية؛ ورابعاً، في أنه يتم إنتاجه من قبل جماعات بشرية معينة مهياة حضارياً وتاريخياً لإنتاجه؛ وخامساً، في أنه يشير بحكم طبيعته الذهنية إلى موضوع خارجه.

والذي نودّ توكيده هنا هو أن المفهوم يولد ولادة تاريخية موضوعية معينة ويمثل في النهاية جانباً معيناً، قد يكون مستتراً، من جوانب الواقع. فهو ليس تركيباً فردياً ذاتياً رهن مشيئة الفرد ومزاجيته. وهو ليس مجرد تعريف خاوٍ يركبه المرء مزاجياً واعتباطياً متى شاء لتنفيذ مآرب معينة، من مثل التعبير عن رغباته وتحيزاته الذاتية أو إرضاء هذه الجهة أو تلك. بل إنه كائن تاريخي فكري يلخص في باطنه ويعكس سيرورة تاريخية بكاملها، ويحمل في قلبه تاريخاً كاملاً من المعرفة والعناصر الوجدانية والأخرى الأيديولوجية.

(٧) انظر: Samir Amin, *Imperialism and Unequal Development* (New York: Monthly Review Press, 1977).

وعلى الرغم من أن المفهوم ينبع من صميم الذاتية البشرية، إلا أنه كائن تاريخي موضوعي في جوهره يكتسب، بمجرد ولادته، قدراً كبيراً من الموضوعية والاستقلال الذاتي والمادية الفاعلة، بمعنى أنه يغدو قوة مادية اجتماعية لها فاعليتها وأثرها الملموس في ذاتها.

ولكن، ما منظويات تصور المفهوم على أنه كائن تاريخي فكري يتم إنتاجه من قبل جماعات بشرية معينة تحت ظروف تاريخية معينة؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي التأكيد على أن عملية ظهور المفهوم هي عملية مميزة جداً، أقرب إلى عملية الولادة الطبيعية منها إلى عملية الإنتاج المادي المنظم. ففي حال عملية الإنتاج المادي، يكون في مقدورنا التمييز بدقة بين لحظات الإنتاج الرئيسية الثلاث: المادة الخام، أدوات الإنتاج، الناتج. كذلك، فإن التصور الذهني للناتج ولوظيفته المباشرة يسبق بالضرورة عملية الإنتاج ويدخل في النهاية في تحديد طبيعة المادة الخام وأدوات الإنتاج.

أما المفهومات^(٨)، فإنه لا يمكن فصل شكلها عن مضمونها بهذه الكيفية، بل لا يمكن فصلها عن بعضها بأي كيفية على الإطلاق. لذا، في حال إنتاج المفهوم، لا يمكن أن يسبق تصور الناتج (شكله) وجوده، ومن ثم عملية إنتاجه (إنتاجه)، وذلك بعكس عملية الإنتاج المادي الذي يشكل التصور المسبق للناتج شرطاً أساسياً من شروط عملية الإنتاج ذاتها، كما أسلفنا. بذلك، فإن شكل الناتج، في حال المفهومات، لا يدخل في تحديد المادة الخام ولا تحديد أدوات الإنتاج، بل إن تناقضات الأخيرة وحركة حلها هي التي تولد الناتج. فهي بالفعل عملية ولادة، حيث إن المفهومات تنتج من قبل العقل بفعل تلاقح البشر تاريخياً مع واقعهم في بعده التاريخي والطبيعي.

ولقد أحبيت التأكيد على هذه النقطة، لأن هناك نزوعاً لدى كثير من الفلاسفة، المغالين في إدراكهم للجذور الإمبريقية والمادية للمفهومات، لاختزال المفهوم إلى المحيط المادي أو الحسي الذي يشكل خلفية إنتاجه وشرطه الرئيسي. ولعل أبرز مثالين على مثل هذا الاختزال: الفيلسوف الإسكتلندي الإمبريقي دافيد هيوم^(٩)، والفيلسوف الفرنسي المادي (الماركسي) لوي ألتوسير^(١٠)، كل على طريقته الخاصة والمميزة بالطبع. وقد يفيدنا في هذا المقام، ولتلطيف حدة هذا الاختزال، بعض من روحية كانط وروحية هيغل اللذين قاوما هذا النزوع بضراوة، كل بطريقته المثالية الخاصة، بالطبع.

ولنعد إلى سؤالنا الذي طرحناه أعلاه عن منظويات مثل هذا التصور لطبيعة المفهوم. فقد رأينا أن المفهوم كائن فكري تاريخي موضوعي تنتجه الجماعات والفئات التاريخية تحت

(٨) Concepts = مفاهيم، كليات... الخ. تصورات = Conceptions، وتمفهم Conceptualisation.

(٩) David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

(١٠) Louis Althusser, *For Marx*, translated from French by Ben Brewster (London: New Left Review Editions, 1977), pp. 161-218.

ظروف تاريخية معينة. فالمفاهيم إذاً تتولد بصورة طبيعية وحتمية من خلال السيرورة التاريخية وبوصفها آلية أساسية من آلياتها.

وعلى الرغم من أن إنتاج المفاهيم في لحظة تاريخية معينة لا يتم تنظيمه بوعي وإدراك كما هو الحال مع الإنتاج المادي، إلا أنها تظل منتجات بشرية تاريخية، يدخل بعضها في إنتاج غيره من المفاهيم، ويدخل بعضها الآخر في النشاطات الإنسانية الأخرى (كعملية "إنتاج المادي")، ويستهلك بعضها لأمد منظور ثم يطويه النسيان، ويعاد إنتاج بعضها «آخر»، ومن ثم يتم تطويره، وفق الظروف التاريخية المستجدة. وبوصفها كذلك (منتجات بشرية)، فإن المفاهيم تصدر وتستورد لغايات مختلفة، شأنها في ذلك شأن السلع المادية على اختلاف أنواعها.

ولعل أقرب منتج مادي إليها من حيث الوظيفة والديمومة هو الآلات وأدوات الإنتاج العصرية الأخرى (التقانة ومكوناتها). والحق أن معظم المفاهيم التي نستعملها، نحن العرب، في حياتنا اليوم هي مفاهيم مستوردة من العالم الأوروبي (أوروبا، روسيا، أمريكا الشمالية)، بمعنى مفاهيم أنتجت هناك وتطورت ثم وصلت إلينا عبر وسائل الإعلام والثقافة والتربية والتعليم.

والسؤال المهم هنا هو: ما هو واقع التعامل مع مثل هذه المفاهيم وواقع استعمالها في الوطن العربي؟ وما هي الطريقة المثلى للتعامل معها؟

كما ألمحنا أعلاه، فإن وضع المفاهيم العصرية يشبه كثيراً وضع الأجهزة والآلات التقنية التي نستوردها من العالم الأوروبي. فمثلما أننا عجزنا حتى الآن عن استيعاب التقنية الأوروبية، لعجزنا عن تهيئة قاعدتنا الإنتاجية لاستقبال هذه التقنية، فقد عجزنا أيضاً عن استيعاب المفاهيم الأوروبية، لعجزنا عن تهيئة عقولنا وبنائها الفكرية لاستقبال هذه المفاهيم الاستقبال الذي يليق بها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فمن الملاحظ أن الأجهزة والآلات التقنية الحديثة وصلت إلينا وغارت في مجتمعاتنا المتخلفة، على الرغم من أننا لسنا مهيين لاستقبالها، وذلك بفعل الدينامية الذاتية للسوق العالمي والتحركات العالمية لرأس المال الاحتكاري. ولقد عاثت هذه الأدوات والأجهزة في أرضنا الفساد والفوضى، حيث إننا عجزنا عن استعمالها الاستعمال الصحيح، فباتت تشكل عبئاً على اقتصادنا الوطني، وأضحت آلية من آليات تسرب الفائض الاقتصادي الوطني إلى المراكز الرأسمالية الكبرى وعائقاً في طريق تطوير قاعدتنا الإنتاجية بدلاً من أن تكون رديفاً لها وعاملاً محفزاً لتطويرها.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المفاهيم الحديثة. فهي لا تفتأ تتسرب إلى مجتمعاتنا، بل وتندفق إليها في بعض الاتجاهات، بفعل دينامية التفاعل الحضاري غير المتكافئ^(١١) القائم بين

(١١) يكمن جوهر هذا التفاعل في العلاقات الاقتصادية غير المتكافئة القائمة بين المجتمعات المتخلفة =

العالم الأوروبي ومجتمعاتنا المتخلفة، معيشة في الأرض والوعي الفساد، ومقيّدة ما تبقى من عقل في بلادنا بدلاً من أن تكون أدوات فعله. فهي تفقد فاعليتها الاجتماعية عندما تحل في أرضنا ويتم اختزالها إلى ظل باهت فقير عن الأصل تتخلله عناصر غريبة عنه تنتمي إلى اللفظة العربية المرادفة أكثر مما تنتمي إلى المفهوم ذاته. فلا يجوز اعتبار هذه المفهومات المستوردة أمراً مفروغاً منه في بيئتنا العربية. إذ يعتمد كثير من مواطنينا ومثقفينا إلى الخلط بين المفهوم الأوروبي المنبع وبين اللفظة العربية التي تمثله. فهم يظنون في كثير من الأحيان أن معنى المفهوم يكمن في الجذور اللغوية للفظه العربية، غافلين عن كون المفهوم مستورداً وعن غياب العلاقة العضوية بين المفهوم واللفظة. وهم في واقع الحال لا يستعملون المفهوم إياه، بل يستعملون مفهوماً آخر مشتقاً من جذور اللفظة العربية.

والحق أن عملية الاختزال والمسح هذه تترك أثرها السلبي على بنية الفكر العربي والخطاب الثقافي العربي^(١٢). إذ نجد أن الخطاب الثقافي العربي، بفعل هذه العملية، «يتفّه» الفكر والأفكار، مهما بلغت أهميتها وبلغ نبلها. فهو:

١ - يجرّدها (أي الأفكار) من واقعيتها بتجريدتها من تاريخيتها وماديتها اللتين تجعلان منها صورة عقلانية لقلب الواقع.

٢ - يفرغ الفكرة من محتواها المتشعب فيحيلها مجرد أنموذج تجريدي خاو يؤدي وظيفة الوهم الأيديولوجي لا أكثر.

٣ - لا يتعامل مع الواقع من خلال ما ينتجه من مفهومات تعكس بني الواقع، بل يتعامل مع هذه النماذج الخاوية وكأنها الواقع. فهو ينشأ في الوهم ويعيش الوهم في كل لحظة من تاريخه، مستعصماً به عن الواقع الحي. وهو يمارس نوعاً من المثالية الفجة باعتباره المفهوم المجرد ليس أداة يستنطق بها الواقع، بل باعتباره إياه حقيقة الواقع التي يقيس بها عناصر الواقع وصوره.

٤ - ينزع إلى التهويل المطلق، فتبلغ حماسته للفكرة حدّاً يرفعها فيه إلى مصافّ الإله المخلص، فيجرّد بذلك جميع الأفكار الأخرى من قيمتها الذاتية ويحيلها مجرد كواكب سيارة تستمدّ نور قيمتها من شمس الفكرة المؤلّهة. إنه إذاً خطاب مخلص، Messianic (نسبة إلى المسيح، المخلص لدى العبريين القدماء والمسيحيين الأوائل) يدور حول فكرة الخلاص المطلق،

= وبين الغرب. أنظر في هذا الصدد:

Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade* (New York: Monthly Review Press, 1972).

(١٢) نعتي بالخطاب الثقافي العربي في هذا المقام: البنية الفكرية المهيمنة في المجتمع العربي والتي تحدد منهجية التفكير والنصور السائدة وتدخل جوهرياً في تحديد الممارسات الاجتماعية السائدة. وتنبع هذه البنية من وعي طبقي معين، لا من عقل عربي أزلي موهوم، كما يظن محمد عابد الجابري، في: تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

ومن ثمّ فهو ينتمي إلى فكر ما قبل الثورة العلمية، تلك الثورة التي نسفت المبرر المعرفي للخطاب المسياني من أساسه.

٥ - وهو يكره التحديد بطبعه، فيلجأ في العادة إلى تضخيم الفكرة بعد تفرغها من محتواها حتى تفقد معالمها وحدودها، فتفقد معناها المحدد وصلتها بالواقع. فحين يتناول الديمقراطية مثلاً، فإنه يتناولها في المطلق، ولا يحدد نوع الديمقراطية المقصود، ولا إمكاناته في المجتمع العربي المعاصر، ولا طبيعة الفئات الاجتماعية التي تصبو إلى تحقيقه وترفع راياته بالفعل. كما أنه يصمت عن التناقضات الجدلية التي تنخر جسد ثلّة من ألوان الديمقراطية والتي تجعلها تتعايش مع أقسى أنواع الاستغلال والاعترا ب والشقاء (مثلاً الديمقراطية الإغريقية والرومانية والأمريكية الحديثة). فتراه يوهّم الجماهير العربية بأن خلاصها من العبودية والتبعية والاستغلال إنما يكمن في عصا سحرية تنتظر من يؤمن بها من الزعماء العرب: الديمقراطية. وبدلاً من أن يبرز قضية الديمقراطية بوصفها بُعداً من أبعاد المحنة الحضارية المتشعبة الأبعاد التي تمر بها الأمة العربية، فإنه يختزل هذه المحنة بكل حيويّتها وتشعبها وتعمّقها إلى تصوّره الهزيل للديمقراطية. إنه بحق خطاب اختزالي في صميمه.

وللوهلة الأولى، يبدو الخطاب العربي المعاصر وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثّل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة بين أساليب الكتابة الحديثة في الوطن العربي وبين الأساليب التقليدية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية. لكنّ قليلاً من التمحيص كفيل بإقناعنا بأن بعض النصوص القديمة (مثلاً: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازي، البيروني، ابن رشد، ابن خلدون) هي أقرب في جوهرها إلى روح عصرنا من جُلّ كتاباتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى أن الخطاب العربي المعاصر مازال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصاتها.

وكنتيجة لذلك ولغيره من أبعاد تبعيتنا للغرب، فإن لغتنا العربية أخذت منذ فترة في الضمور حتى باتت مجرد مجموعة من الآليات الميكانيكية الهزيلة التي لا تفي إلاّ بحاجات التعامل الرتيب الخالي من الخلق الحضاري. فقد انقلبت شبكة متصلة من حيث الشكل وفارغة فقيرة من حيث المضمون فباتت هيكلًا من هياكل التخلف وأداة من أدوات تجديد التخلف لا أكثر، بمعنى أنها جردت من حيويّتها الحضارية فتوقفت عن كونها قالباً للتعبير والتواصل الحضاريين، وإطاراً للفكر العلمي الحي. وهذا الانحطاط في التعبير الفكري العربي، أعني العجز عن استعمال لغتنا الأم استعمالاً معبراً دقيقاً، يولّد انفصاماً خطيراً في نفس المثقف العربي من جهة، وانفصاماً آخر معبراً بينه وبين مجتمعه (القاعدة التحتية) من جهة أخرى. فهو حين ينتج حضارياً ويشارك في عملية الخلق الحضاري العالمي، لا يفعل ذلك بصفته مواطناً عربياً بحق ينتمي إلى حضارة عربية مميزة. إنه في الواقع يمارس الحضارة بصفته أوروبياً، أعني ضمن أطر أوروبية مميّزة ومن خلال مضامين لغوية أوروبية محددة. ذلك أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التي ورثها المثقف العربي العادي ضامرة ومتصلة متخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكرية، هي أضيق من أن تستوعب الفكر

العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي. فالحق أن طبيعة مجتمعه ومؤسسات هذا المجتمع العاجزة عن تحديث التراث العربي الفكري الحي هي عاجزة أيضاً عن تأهيله تأهيلاً حقيقياً يتناسب ومقتضيات الحياة المعاصرة.

وينشأ عن هذا الانقسام ثلاث معضلات اجتماعية جذرية تجذده وتعمقه. ففي المقام الأول، ينعكس هذا الانقسام داخلياً في نفس المثقف. فهو عربي شرقي في حياته الربية اليومية. وهو أوروبي في حياته الحضارية، أعني من حيث كونه كائناً حضارياً. إنه إذاً كائن فاوستي Faustian من حيث إنه يضم في ذاته روحين متنافرين متناقضين^(١٣). وهو إلى ذلك لا يجد في أفق حياته القائم سبيلاً إلى التوفيق بينهما، فيظلان يصليانه بنار صراعهما ما ظل على قيد الحياة. ويجد نفسه مضطراً في النهاية لاختيار أحدهما ونبذ الآخر كلياً. فإما أن ينغمس كلياً في ذاته الحضارية بأن يهجر وطنه فعلاً، فيعيش مشرداً مغرباً في العالم الأوروبي، وإما أن يعرض هذه الذات لتخلف بيئته، فتضمحل حتى تنغمس كلياً في ركود الواقع العربي. وكلا الخيارين مصير قاتم مؤلم.

وفي المقام الثاني، فإن عجز الواقع العربي عن تزويد أبنائه بما يلزم من مهارات حضارية ذاتية تمكنهم من استيعاب روح العصر والتفاعل معه، من دون أن يفقدوا كينوناتهم الوجدانية، وعجزه أيضاً عن تزويد أغلبهم بالبديل الأوروبي، يولدان جيشاً من أنصاف المتعلمين الذين يغلب عليهم طابع الانتهازية والتسلق الاجتماعي والتمويه، فيشكلون عاملاً في تجديد هذا العجز وإدامته وتعميقه في تربة المجتمع.

وفي المقام الثالث، فإن عجز المثقف العربي الحقيقي عن التأقلم مع بيئته واستعمال مهاراته الحضارية الأوروبية لرفع مستوى هذه البيئة، يحولانه إلى عبء ثقيل على كاهل المجتمع، بدل أن يكون عاملاً أساسياً في نهضته.

رابعاً: نحن والأمراض الحضارية المستوردة (العدمية)

من المبادئ الجوهرية الراسخة التي استقتها الجماعة العلمية المعاصرة من دراسة التاريخ الحديث، ومعاناة معضلاته وآلامه، ذلك الارتباط الحتمي بين أي مظهر من مظاهر الوجود الاجتماعي وعلائق الإنتاج السائدة فيه. وإذا أردنا التحقق من ذلك، فما علينا إلا أن ننظر إلى الأثر الجوهري الذي تركه نمو الرأسمالية في أوروبا في القرون الخمسة الأخيرة على النفسية الأوروبية، وإلى التحول الكيفي الذي طرأ على الوجدان الأوروبي الحديث بفعل هذا النمو. فقد نتج عن التغيرات المستمرة في البنيتين الاقتصادية والسياسية التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية تمزق وجداني وأزمات حضارية حادة لم يشهدها العالم مثيلاً من

(١٣) انظر في هذا الصدد ما يقوله الفيلسوف لوكاتش عن نفسه في:

Lukacs, *History and Class Consciousness*, p.x.

قبل. ذلك أن التقسيم الرأسمالي للعمل جرّد الأشياء والعلائق الإنسانية من عضويتها، ومن ثم جرّدها من قيمتها الداخلية، وأحالتها مجرد سلع مقدارية تباع وتشتري^(١٤)، بل إنه حوّل الكيف نفسه إلى مقدار، فجرّد بذلك الحياة الإنسانية والنشاط الإنساني ذاتهما في معناهما الحقيقي، الفكري والوجداني على حدّ سواء.

ومع أن الأوروبيين بدأوا يشعرون بوطأة هذه التجربة (الجديدة من نوعها في التاريخ البشري) منذ مطلع الحقبة الرأسمالية، إلّا أن هذا الشعور المهم لم يتحوّل إلى إدراك شامل واضح المعالم إلّا منذ هزيمة الثورة الفرنسية (هزيمة نابليون الذي جسّدها، في الواقع) على يد قوى الإقطاع الأوروبي عام ١٨١٥. فقد شهدت الحقبة التي تلت هذه الهزيمة وسبقت الحرب العالمية الأولى أربع محاولات فكرية ووجدانية فذّة في هذا الصدد كانت بمثابة التجسيد الحي لإدراك هذه التجربة ومعاناتها. ففي الثلاثينات من القرن الماضي، ظهرت هذه المعاناة بجلاء على شكل «ملل ميتافيزيقي» في مسرحية غيورغ بيشنر Georg Büchner الدرامية، موت دانتون^(١٥). وفي الأربعينات من القرن ذاته، عبّر فيلسوف الدنمارك الأكبر سورين كيركجارد عن اليأس الحضاري المطلق، الذي نجم عن هذه التجربة الممّضة، أبلغ تعبير، بدلالة مفهوم لاهوتي، هو الداء حتى الموت^(١٦). ولم تمض بضعة عقود بعد ذاك حتى تناولها الروائي الروسي العملاق، فيدور دوستوفسكي، في جميع أبعادها وألوانها في رواياته الدرامية الذائعة الصيت. ولقد لخص دوستوفسكي الجنون الحضاري الناجم عنها في آخر روائعه الإخوة كارامازوف^(١٧) بالعبارّة: «كل شيء حلال». لكن أعمق تحليل فلسفي نظري لهذه الأزمة تمّ على يدي الفيلسوف الألماني، فريدريش نيتشه، وهو الذي عانى الأزمة في جميع جوانبها في حياته الفردية نفسها. وقد أطلق عليها اسم أزمة العدمية Nihilism في آخر كتاب ألفه، وهو كتاب الإرادة نحو القوة The Will to Power الذي نشر بعد موته^(١٨).

والحقّ أن ما ظهر بصورة متفرقة في عصر نيتشه (على شكل وضعية^(١٩) Positivism على

(١٤) انظر: Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1974), The Paris Manuscripts, pp. 279-400.

(١٥) Georg Büchner, *Danton's Death* ([n.p.]: Avon, 1971).

(١٦) Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973).

(١٧) Fedor Mikhailovich Dostoevskii, *The Brothers Karamazov* (London: Penguin, 1971).

(١٨) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Will to Power* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1968).

(١٩) يمكن القول أن الوضعية هي مثالية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فبالنظر إلى التطورات العظيمة التي شهدتها العلم والصناعة في تلك الفترة، وإلى التغيرات الكيفية التي أصابت وعي الطبقات البرجوازية الأوروبية عقب أحداث ١٨٤٨ الثورية، لم يعد من الممكن أن تظهر المثالية البرجوازية في عريها، بل بات من الطبيعي أن تأخذ شكلاً زائفاً مناقضاً لمضمونها تستتر خلفه. انظر في هذا الصدد:

= Georgii Valentinovich Plekhanov, *Selected Philosophical Works* (Moscow: Progress Publishers,

النطاق الفلسفي، وطبائعية Naturalism على نطاق الأدب^(٢٠)، وإرهابية فوضوية Anarchism على نطاق العمل السياسي^(٢١) ما لبث أن ظهر في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين في جميع مناحي الحياة الأوروبية، وتجلى بصورة مكثفة في شخص أدولف هتلر، وحزبه النازي، وذيوله من أحزاب فاشية أخرى، كالصهيونية مثلاً.

ولقد أدرك نيتشه أن الصورة التي ظهرت بها العدمية في عصره لم تعد كونها بدايةً مبهمه لا أكثر، بدليل أنه يقول في مقدمة كتابه المذكور:

«إن ما أسرده هنا هو تاريخ القرنين القادمين. إنني أصف ما هو آتٍ لا محالة - ما لم يعد من الممكن أن يأتي مختلفاً عما أصف: إنني أصف مقدم العدمية. ذلك أن إمكانية سرّد تاريخ المستقبل في هذه الحال تنبع من كون الضرورة نفسها تفعل فعلها هذا. إن هذا المستقبل ليتبدى، حتى في هذه الآونة، بألف صورة وصورة، وإن هذا القدر ليعلن عن ذاته في كل مكان. فالجميع صاغون لسمع موسيقى المستقبل هذه»^(٢٢).

لكن نيتشه لم يعزُ العدمية إلى نمو الرأسمالية في حدّ ذاته، وإنما عزّاها إلى التناقضات الذاتية للأخلاقية المسيحية الأوروبية. وأياً كانت التصورات لمكافئها، فإن قلّة من المفكرين الأوروبيين يشكّون في وجودها وملاحمها.

إن العدمية مرض حضاري ينطوي على وُجوم بنيوي Structural Melancholia في الوجدان الحضاري يُفقد الجماعة المصابة به إحساسها واقتناعها الداخلي بالثبات والنظام والتحديد، ويفقدها إيمانها بمفهومَي القيمة والهدف (أو المطاف) في حدّ ذاتهما، من دون أن يفقدها في الآن ذاته حاجتها إليهما. ثم إنه يحيل العالم في نظرها إلى ركام، بمعنى أنه يجرّد صورتها للوجود من روابطها القبلية الأساسية التي تجعلها عالماً، فيعكر التجانس بين الوجود والذات الإنسانية. ولا أريد الخوض هنا في تفاصيل هذه الحالة المريضة ولا في ما تفرزه من سلوك جنوني وثقافة مريضة يائسة في المجتمع^(٢٣)، إذ إن هذه الحالة تستوعب ثلاثة أرباع مظاهر الحضارة الأوروبية في السنوات المائة الأخيرة، لا أقل. يكفي أن أقول هنا إن حالة اليأس المطلق والضياع النفسي والتمزق الوجداني التي تتولد عن العدمية تكسب العلاقات

1976), vol. 3, pp. 424-454; Vladimir Illich Lenin, «Materialism and Empirio - Criticism : A = Critical Comments on a Reactionary Philosophy», in: *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1968), vol. 41,

وهشام غصيب، «جدل الوعي العلمي»، الدستور (الأردن)، (١٩٨٧).

(٢٠) الطبائعية هي النزعة التي سادت الرواية الفرنسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (فلوبير، زولا، غي دي موبسان، وغيرهم). انظر في هذا الصدد:

György Lukacs, *Marxism and Humanism* (New York: Dell, 1973), pp. 109-131.

(٢١) انظر في هذا الصدد ما جاء في رواية إيفان ترغينيف الموسومة باسم الآباء والأبناء ورواية فيدور دستوفسكي الموسومة باسم الشياطين.

Nietzsche, *The Will of Power*, p. 3.

(٢٢)

(٢٣) ثمة معالجة أدبية مستفيضة لذلك في مسرحية نشرتها عام ١٩٧٩. انظر: هشام غصيب، مسرحية غسق الآلهة (عمان: [د.ن.]، ١٩٧٩).

السائدة بين الطبقات والفئات الاجتماعية طابعاً مميزاً من العنف العشوائي والجنون المدمر والشدوذ السلوكي، ومن ثم تعمل على اعاقه حركة التحرر والتقدم. وإذا ابتغى القارئ الكريم مثلاً ساطعاً على ذلك، فما عليه إلا أن يقرأ رواية الشياطين لدستوفسكي لكي يرى عمق التشويه الذي يصيب العمل الثوري والنوايا الليبرالية الطيبة في ظلّ العدمية.

وكما أسلفنا، فإن نيتشه قد فسر ظهور هذا المرض الحضاري الخطير باعتباره نتيجة حتمية لتناقضات الأخلاقية المسيحية الأوروبية. فهو قد رأى أن الايديولوجيا المسيحية لعبت دوراً أساسياً في تشكيل الوجدان الحضاري الأخلاقي في أوروبا، وتركت بصماتها على جذوره وحاجاته البنيوية. أو قل إنها قد خلقت حاجات بنيوية في النفس الأوروبية ما لبثت أن اكتسبت وجوداً ذاتياً واستقلالية ذاتية. لكن التطورات الاجتماعية والفكرية السريعة التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية قادت المجتمع الأوروبي إلى اكتشاف السر الاجتماعي الفكري لهذه الايديولوجيا، فكان أن تزعزع إيمانه بأسسها ووعودها (الحياة الأخرى، الجنة، ملكوت الله) وافتراضاتها (وجود الله المخلص، العقاب، والثواب). بذلك فإنه جرّد الوجود من الهالة المطمئنة التي لفعت به الايديولوجيا المسيحية، ولكن من دون أن يجرّد طريقته في النظر إلى الأمور من الأسس المسيحية التي تشكلت بموجبها ذاته الحضارية. فظلّ يحكم على الوجود وذاته وفق معايير وأسس أخلاقية مسيحية، أو قلّ دينية، في أصلها. فظَهَرَ في نظره خاويين، لا معقولين، ومجرّدين من المعنى والنظام الداخليين. لقد أزال البناء الايديولوجي المسيحي من أفق حياته من دون أن يزيل جذوره التي بقيت عالقة في ذاته الحضارية في صورة معايير وأسس أخلاقية عامة. والحق أن الايديولوجيا المسيحية قد سعت إلى تقويض أركان ذاتها بدعوة أتباعها إلى التزام جانب الصدق في الفكر والممارسة وإلى البحث عن الحقيقة مهما كلف الثمن. ومن هنا جاء قول نيتشه بأن العدمية نبعت من تناقضات الأخلاقية المسيحية.

ولكن ما شأن الأمة العربية بذلك؟ أليست العدمية مرضاً أوروبياً؟ لِمَ هذا الاهتمام بمرض اجتماعي أوروبي في مكمنه وملاححه؟

الحق أن هذا المرض ليس وقفاً على أوروبا وحدها. إنه ظاهرة عامة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرأسمالية التي تشكّل نظاماً عالمياً، وإن كانت قد تفتقت في أوروبا الغربية. ثم إن ما قاله نيتشه عن المسيحية ينطبق في الواقع على معظم الايديولوجيات الدينية، إن لم يكن كلها. بذلك، فإن تحليله للعدمية يملك قيمة كونية وأهمية عامة من حيث إنه يخصّ الإنسان بصفته إنساناً وأينما وجد. بل يمكن القول إن الصورة التي تتبدّى بها العدمية في الشرق المسحوق هي أشدّ فتكاً وأبشع منظراً وأعمق أثراً منها في موطنها الأصلي (أوروبا الغربية). فلئن كان تأثير الصدمة (صدمة نمو الرأسمالية الذي ولّد العدمية) على أوروبا قد امتد على مدى عدة قرون، ولئن كان العالم الأوروبي قد بدأ يتقبّل واقع الصدمة، أو هكذا يبدو، بعد أن مرّ بتجربة أكتوبر الأحمر وجحيم أدولف هتلر، فإن الوضع الحضاري السائد في عالمنا الراهن، الذي تحدده مقتضيات الرأسمالية العالمية وسوقها العالمي، ليضطر الشرق المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، إلى قطع هذه المرحلة الانتقالية الصاعقة في بضع سنوات فقط. كذلك، فإن

كون هذا التغيير السريع لا ينشأ من تناقضات الشرق الذاتية، بل يفرض عليه من الخارج، يزيد من حدة التمزق الذي يصيبه، ويحمله في بعض الأحيان إلى ركام لا يشكل مجتمعا بالمعنى الصحيح، ويحمله أعباء الرأسمالية ومساوئها من دون أن يزوده بحسناتها وطرائق التخفيف من حدتها. وكل هذا يكسب العدمية في الشرق المعاصر طابعاً فريداً من العنف والشذوذ والألم. وإذا تعجز الغالبية الساحقة من مفكري الشرق المعاصر عن تحمّل هذا العبء الحضاري الثقيل، فإنها تلجأ إلى تطرّف عشوائي لا معقول لا نجد مثيله إلا في روايات دستوفسكي وكافكا الكابوسية. ويدفع الرعب الناجم عن هذه الصدمة الحضارية المريعة بعضاً منهم إلى التقوقع ضمن القوالب الحضارية الماضية التي أصابها التحجّر والعفن.

والحق أنّ هذه العملية المدمّرة ما زالت في أطوارها الأولى في الشرق وإن كانت آثارها باديةً بجلاء في بعض بقاع الشرق المتطورة نسبياً (كلبان وإيران مثلاً). لكنني أتوقعها أن تؤدي دوراً بالغ الأهمية في العقدين القادمين. بل يمكن القول في هذا الصدد إن الشرقي المسحوق هو المخول في المقام الأول للتعبير عن أزمة الحضارة الحديثة وبحثها. ذلك أن مظاهرها في الشرق المعاصر ليست وقفاً على الوجدان الجماعي، كما هو الحال في الغرب، بل إنها فردية البعد أيضاً، بمعنى أنها تتبدّى على نطاق الوجدان الفردي أيضاً. والحق أن في مقدور الفرد الشرقي أن يقطع المراحل التاريخية الأساسية، التي قطعها أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة، في فترة لا تتجاوز بضعة سنوات. إن في مقدوره أن يكون التاريخ الأوروبي الحديث مجسداً، أن يتحمل بوصفه فرداً عبء حضارة كاملة.

عصرنا هو عصر العدمية، وإدراك ذلك يشكل الخطوة الأولى على درب حلّ الأزمة.

خامساً: نحن والمؤسسات المستوردة

قد يذكر بعضكم تلك الطرفة، التي راجت في الأردن في أواخر الخمسينات، والتي تحدثت عن بدوي أثر أن يسير حافي القدمين على أن يستعمل حذاءه الجديد خشية أن يتلفه. والعبرة منها واضحة وعميقة في آن. إن الطرفة تصوّر التنافر التام بين منطق الحضرة ومنطق البدو من جهة، وتصور الوضع الشاذ الذي ينجم عن فرض أطر هذا على ذاك، من جهة أخرى.

والحق أن وضع مجتمعنا العربي المعاصر لا يختلف كثيراً عن وضع البدوي الآنف ذكره. ذلك أن العلاقة التي تربط هذا المجتمع بالمؤسسات العصرية (السياسية والاقتصادية والثقافية سواء بسواء) التي اضطر إلى «استيرادها» ودكّ كاهله بها، لا تختلف كثيراً عن علاقة البدوي بحذائه. فنحن لم نفلح حتى الآن في تطوير مؤسسات عصرية بحق، تفي بتطلعاتنا وأحلامنا وتغنيينا عن «استيراد» مثيلتها من الغرب، وذلك على نحو ما حققه الاتحاد السوفياتي في هذا القرن. كما أننا عجزنا عن تطوير أنفسنا إلى الحد الذي نتوافق عنده مع ما استوردناه من مؤسسات عصرية، وذلك على نحو ما حققته اليابان في هذا القرن أيضاً. بذلك، فإن

الحدّاءة في مجتمعاتنا لا تشكّل سوى قشرة رقيقة باهتة تحاول أن تخفي وراءها مستنقعا آسناً من التخلّف والعجز والتحرّج وتثقل كاهل المجتمع وأفراده. وهذا يعني أن الجوهر الاجتماعي الحقيقي لهذه المؤسسات العصرية، المزروعة زرعاً في بيئة متخلّفة كبيتنا تقع على تخوم الحضارة الحديثة، يختلف جذرياً عن بنياتها التنظيمية العصرية، التي تم استيرادها جاهزة من الغرب.

والمقلق حقاً أن الكثيرين من المثقفين العرب لا يولون هذه العضلة، أعني عضلة العلاقة الاغترابية القائمة بين الشكل والمضمون في مؤسساتنا ومجتمعاتنا، الاهتمام الذي تستحقّه. وهم ينسون في الغالب أن الأشكال المعقدة التنظيمية للمؤسسات العصرية لم تنشأ في ليلة وضحاها، ولا ولدت جاهزة من بطن أمها، كما يقولون. بل إنها نبتت في تربة المجتمع الأوروبي منذ عدة قرون وتطورت تدريجياً وفق مقتضيات نمو هذا المجتمع حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تشعّب وتطور. وهذا يعني أن التطور الداخلي للمضمون الاجتماعي في المراكز الرأسمالية قد ولّد هذه الأشكال البالغة التطور بصورة طبيعية تتوافق وماهيته. ثمة ترابط جدلي حتمي بين الشكل والمضمون في هذه الحال. وهما يتوافقان معاً، حتى في تنافرهما، لأن الشكل هو الناتج المباشر للمضمون.

ولا شك أن مثل هذه العلاقة معدومة تمام الانعدام في حال المجتمعات الهامشية، كالمجتمع العربي. فالحق أن ثمة شرخاً لا يريم بين الشكل والمضمون في هذه الحال. ذلك أن الشكل الحقيقي الذي يتوافق مع المضمون الاجتماعي العربي هو أقل تطوراً بكثير من نظيره المستورد. ثم إن كون الشكل المستورد على درجة عالية من التطور لا يعني أنه يعمل على رفع المجتمع المتخلف إلى مستواه. فالمضمون هو الأساس والأصل. من ثم فإن تفاعل المضمون مع الشكل الغريب عنه يقود إلى تشويه هذا الشكل ومسحه إلى الحد الذي تتعذر عنده أحياناً رؤية الأصل في الناتج. بذلك، فإن الشكل الأوروبي لا يعجز عن الإسهام في رفع مستوى المجتمع العربي فحسب، بل إنه أيضاً يعيق أي تطور ممكن في المضمون المتدني، ويُديم ما أسماه المفكر الأميركي أندريه غوندر فرانك Andre Gunder Frank تطور التخلّف (The Development of Underdevelopment).^(٢٤)

ويحضرني في هذا المقام تحليل الهيجليين الشبان للدولة البروسية في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي. فقد توصل عملاقهم [كارل ماركس]، من خلال نقده نظرية هيغل في الدولة، إلى فكرة أن وجود الدولة الحديثة في المجتمع الرأسمالي إنما يعبر عن اغتراب الأخير عن ذاته العليا وإمكاناته الإنسانية الحقّة، بمعنى أن الدولة التي تمثّل الكمال الرسمي السياسي البحت تفترض مجتمعاً ناقصاً مغرباً تسوده التناقضات والانقسامات الايديولوجية النابعة من الأناية الفردية. بذلك، فإن الدولة ما هي إلا ذات المجتمع مغربة عن تربتها

(٢٤) Ander Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* (New York: Monthly Review Press, 1967).

المادية، أو قل إنها ذات المجتمع مغرّبة على شكل قوة فوقية خارجية تفرض سيطرتها على الأفراد وتديم القيود التي تكبلهم^(٢٥).

لكن عملاق الهيغلين الشبان ما لبث أن تخلّى عن هذا التحليل في أواخر الأربعينات من القرن الماضي، واعتبره ناقصاً. إذ أدرك أن الدولة الرأسمالية الحديثة ليست في الواقع جهازاً أو قوة فوق المجتمع برمته، بل إنها جهاز فوق الطبقات العاملة فقط. كما أدرك أنها جهاز سياسي بنته الطبقات المالكة الحاكمة واستعملته أداة لإدامة حال المجتمع الرأسمالي والسيطرة على سير الأمور فيه، بما في ذلك ضبط الطبقات العاملة والاقتصاد الرأسمالي^(٢٦).

لكن ذلك لا يعني أن التحليل الأول تحليل ناقص ووهمي في جوهره. إنه كذلك فقط من حيث علاقته بالدولة الرأسمالية الحديثة. لكنه يصلح تماماً لوصف الدولة الحديثة وتحليلها في كثير من دول العالم الثالث. ذلك أن الدولة في تلك المجتمعات هي بالفعل فوق المجتمع بوصفه كلاً، وهي بالفعل تشكّل قوة غريبة كل الغربة عنه، خارجة عن جميع فئاته وطبقاته. وإنها كذلك لأنها لم تنبت في الأساس في تربة المجتمع ذاته، بل نبتت في تربة غريبة ثم فرضت على المجتمع المعني أو تم «استيرادها». والحق أن الدولة في العالم الثالث تفرض بعصريتها الظاهرة وكمالها الشكلي مجتمعاً متخلفاً عاجزاً ناقصاً في جميع أبعاده، تماماً كما هو الحال مع الدولة التي وصفها الهيغلون الشبان منذ قرن ونصف القرن تقريباً. وينعكس هذا الاغتراب بجلاء على بيروقراطيتها. فهي تصبح غريبة كلياً عن المجتمع الذي انبثقت عنه حين تلزم بحرفية القانون وحرفية عملها بوصفها بيروقراطية، بمعنى أنها تناقض منطق الحياة الاجتماعية الحققة تناقضاً تاماً حيث تتمسك بالعصرية الشكلية للدولة وتمارس عملها البيروقراطي البحت، فتغدو تجسيداً حياً للامعقول وهدفاً واضحاً للسخرية^(٢٧). ومن ناحية أخرى، فحين تمارس عملها بغية تحقيق مصلحة ما، فإنها لا تمارسه بصفقتها بيروقراطية، ولا حتى بصورة تقريبية، بل تتخطى جميع القيود البيروقراطية والقوانين العامة وتمارس عملها وفق المعايير والعلاقات العشائرية وغيرها من العلاقات المتخلفة. بذلك، فهي تظل تتأرجح في عملها بين نقيضين: الممارسة البيروقراطية المتصلبة البحتة، والممارسة الاجتماعية المتخلفة الحالية من العقلانية العصرية.

وإضافة إلى ذلك، فإن الرتبة (الروتين) في المؤسسات العصرية في مجتمعات العالم الثالث تتضخم بصورة غير معقولة بحيث إنها تنفذ إلى كل منحى من مناحي حياة المؤسسة، فتخلق النشاطات الإبداعية في جميع صورها. ومن مظاهر هذا التضخم أو الورم في الرتبة، إمكانية استبدال موظف بموظف آخر يختلف عنه كلياً من دون الإخلال بالمؤسسة وسير العمل

Karl Marx, *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin; London: New Left Review, (٢٥) 1975), On the Jewish Question, pp. 211-241.

Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Moscow: Progress Publishers, 1972).

(٢٧) انظر في هذا المضمار مسرحية الكاتب الروسي: غوغول، المفتش العام.

فيها. فالعمل الرتيب لا يفرّق بين فرد وآخر، ولا يعترف بفردية الإنسان ولا بجوهره بوصفه كائناً يفكر ويعمل ويشعر. والمؤسسة في هذه الحال مجرد تركيب جامد غريب كلّ الغربة عن إنسانية الموظف، يجابهه بكل عنجهية وطفيان ويفرض عليه سلطانه الأعمى، ويعامله وكأنه آلة صماء لا تشعر ولا تفكر. والسبب في ذلك يعود إلى كون الموظف لم يشارك ولا يشارك في اتخاذ القرارات الصغيرة والأخرى الكبيرة سواء بسواء. بذلك، فهي تبدو في نظره مجرد تركيب غريب خارج عن إرادته وعن نطاق العقول. إنها تبدو في الواقع مجرد عدوّ باطش يتربّص له للإيقاع به، ويفسد عليه أي محاولة يُقدم عليها للتعبير عن نفسه بوصفه فرداً ذا كينونة مميزة. ولا حاجة إلى القول أن الإبداع والخلق الحضاري الأصيل مستحيلان في ظل هيمنة مثل تلك الرتابة الخائفة.

سادساً: نحن والديمقراطية

في البند السابق، حللنا العلاقة الاغترابية القائمة بين المؤسسات العصرية، بما في ذلك جهاز الدولة، وبين المجتمع المدني (كما أسماه هيجل) في العالم الثالث. ولما كانت الديمقراطية شكلاً من أشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، فإنه من الممكن تسخير هذا التحليل لإلقاء الضوء على أزمة الديمقراطية في مجتمعات العالم الثالث عامة، والمجتمع العربي خاصة. وكلنا يعلم أن هذه الأزمة هي الشغل الشاغل لغالبية المفكرين العرب وعدد كبير من المواطنين العرب. وقد يكون من المفيد أن نبدأ بنقد رأي واحد من كبار هؤلاء المفكرين في هذه الأزمة.

يقول د. زكي نجيب محمود، المفكر المصري الكبير، في كتابه تجديد الفكر العربي في هذا الصدد:

«لكن الفجوة فسيحة وعميقة بين أنظمة كهذه [يعني الأنظمة الأوروبية] تصون للناس حرياتهم السياسية، وبين صورة ورثناها فيها ورثناه عن السلف. فعلى طول التاريخ العربي، ندر - وكدت أقول «استحال» لولا أني تعمّدت الحيلة في الصياغة - ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعدّ يريدّها. . . . فلا الشعب اختار، ولا الشعب يملك حق العزل، ولا القلة عن لهم الصدارة في المجتمع يستطيعون بإزاء الأمر الواقع شيئاً إلا الطاعة والعصيان والمؤامرة»^(٢٨).

ويتابع د. زكي نجيب محمود قوله:

«ووجدنا أنفسنا في عصرنا هذا بين هذين الطرفين: أنظمة الحكم التي تكفل الحرية للشعب ننقلها على الورق، ثم صورة موروثية تخلع على الحاكم صفات «الخليفة» أو «الأمير» بالمعنى التاريخي القديم، يعطي من يشاء ويمنع ممن يشاء بغير حساب، ومن ثم نشأت أمام المفكرين منّا مشكلة المطالبة بتحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يجاوز الكتابة على الورق ليصبح سلوكاً جارياً في صلب الحياة التي نحياها كل يوم»^(٢٩).

(٢٨) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٧٥.

(٢٩) المصدر نفسه.

فلنترك جزالة الأسلوب ومتانة التعبير جانباً، ولنستخلص الجوهر الفكري الكامن في هذه الفقرة.

ثمة فكرتان رئيستان يدور حولهما «التحليل الحضاري» الذي يورده د. زكي نجيب محمود في هذه الفقرة. إنه، أولاً، يعزو أزمة الديمقراطية في الوطن العربي إلى انعدام الديمقراطية ومفهومها في التراث السياسي العربي. وإنه، ثانياً، يلفت النظر إلى فشل المجتمع العربي في إقامة جسور صلبة أصيلة بينه وبين الديمقراطية الليبرالية التي نبتت في التربة الحضارية الأوروبية («تحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يجاوز الكتابة على الورق»، كما يقول أعلاه). والحق أن الفكرة الثانية تشكّل واحداً من الأبعاد الأساسية للتحليل الذي ورد في البند السابق من هذه الدراسة.

ولكن، هل يخلو التراث السياسي العربي بالفعل من مفهوم الديمقراطية وطرائق ممارستها؟

نحن نعلم أن التراث الشرقي Oriental Tradition العام يخلو من هذا المفهوم وأساسه الاجتماعي. ولكن، ألا يجدر بنا أن نجتنب الوقوع في شرك العنصرية الغربية، فنجتنب وضع الحضارات الشرقية جميعاً في سلّة واحدة؟ ألا يجدر بنا أن نفرّق بين واقع التراث العربي الإسلامي وبين الصور الايديولوجية التي يتصور الغرب بها الشرق؟

إن التراث الشرقي العام التقليدي (مثلاً: الفرعوني، الفارسي، الهلنستي)، النابع مما أسماه كارل ماركس «النمط الآسيوي [الزراعي] للإنتاج»^(٣٠)، ينطوي على نظام سياسي قسري تتمركز فيه السلطة السياسية المطلقة في يد فردٍ واحدٍ هو السلطان. ولكن، هل هذا هو الحال مع التراث العربي الإسلامي الأصيل؟

إن نظرةً عابرة، لكن غير متحيزة، لكفيلة بإقناعنا بأن التراث العربي الإسلامي لم ينبثق في الأساس عن طبقة أرستقراطية زراعية حاكمة في أحد مراكز الثقل الحضاري في الشرق، كما هو الحال مع التراث الشرقي التقليدي، وإنما نبع من حركة إصلاحية شعبية حضارية في إحدى نقط التقاء خطوط التجارة الدولية (مكة)^(٣١). من ثمّ، فهو في أساسه تراث ديمقراطي النزعة والطابع. ومع أننا ما زلنا نجهل الكثير عن الجذور الطبقيّة للحركة الإسلامية، إلا أنّ ملاحظتها العامة تؤيد القول بأنها ارتكزت في الأصل على الرغبة الاجتماعية في كسر احتكار الأرستقراطية التجارية المكيّة وإيجاد عقد اجتماعي يضمن نوعاً من المساواة بين الأفراد ويوفّر حداً أدنى من مقومات الديمومة بالحد من الاستغلال والاستبداد الطبقيين.

إن التراث العربي السياسي في صورته الأصلية، إذاً، ليس مخالفاً للديمقراطية كما يدّعي

(٣٠) انظر مثلاً: Lewis Feuer, *Marx and Engels* ([n.p.]: Fontana Classics, 1964), Basic Writings on Politics and Philosophy, pp. 490-518.

(٣١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي،

١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ١.

د. زكي نجيب محمود. ومع ذلك فإننا نشعر أن ثمة قدراً كبيراً من الصدق والحقيقة في كلامه الذي أوردناه. كيف نوفق بين ما توصلنا إليه أعلاه عن التراث العربي السياسي وبين هذا الشعور الملحّ؟

إن قولنا بأن الحركة الإسلامية كانت ديمقراطية الطابع لا يعني أن الدولة أو الإمبراطورية الإسلامية التي انبثقت عنها كانت ديمقراطية أيضاً. إذ يبدو أن الظروف التاريخية التي كانت سائدة في الوطن العربي يومذاك، بما في ذلك طبيعة النزاعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي، ونمط الإنتاج السائد، ودرجة رقي وسائل الإنتاج، ومعدل اتساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية، وتأثير الدولة الإسلامية بالحضارات الشرقية التقليدية في البلاد التي انضوت تحت رايتها، أقول إن هذه الظروف التاريخية حالت دون ترسيخ الروح الديمقراطية في المجتمع العربي، بمعنى أنها حالت دون بناء مؤسسات اجتماعية مكيّنة جسدت هذه الروح. وهكذا فلم تمض بضعة عقود من الزمان على انتصار الحركة الإسلامية في الحجاز حتى عاد النمط السياسي الشرقي التقليدي ليطغى على المجتمع العربي. لكنّ المجتمع العربي الإسلامي، مع كلّ ذلك، ظلّ يحمل بعض ملامح النمط الأصلي الديمقراطي الجوهر طوال ما ظلت التجارة الدولية عبر الوطن العربي مزدهرة. فالحق أن الحضارة العربية الإسلامية لم ترتكز، في أساسها وفي عصرها الذهبي، على الزراعة (وذلك، بعكس النمط الشرقي التقليدي) بقدر ما ارتكزت على التجارة الدولية الطويلة المدى^(٣٢). ولم تبدأ هذه الملامح تزول إلا عندما بدأت خطوط التجارة الدولية تتحول من الوطن العربي إلى مناطق أخرى من العالم وحين أخذت القبائل التركية الغازية (القبليّة أو الإقطاعية الطابع) تفرض سيطرتها على الوطن العربي^(٣٣). بعد ذلك، خيم جو من الاستبداد الشرقي المصحوب بجمود حضاري ثقيل.

نخلص إلى القول بأن أزمة الديمقراطية لا تنبع من التراث العربي الإسلامي بقدر ما تنبع من التراث التركي الشرقي الإقطاعي الطابع الذي ورثه المجتمع العربي الحديث. ولا شك أن الطبيعة القمعية الدكتاتورية للسلطة السياسية في المجتمعات العربية الحديثة تنسجم مع ما ورثه المواطن العربي عن التراث السياسي العثماني من عجز حضاري واستصغار لكيانه البشري وكيان أمته. إذ، هل يُعقل أن نتوقع من سلطة تستصغر مواطنها أن تمنحه حقّ التصويت والانتخاب والمشاركة في تقرير مصير ذاته وأمته؟! بل هل يُعقل أن نتوقع مواطناً عاجزاً يستصغر ذاته الحضارية، أن يكافح من أجل الحصول على حقّه الطبيعي في الحرية والديمقراطية وتقرير مصيره، وأن يرضى لغيره من المواطنين بأن يمارس هذا الحق؟ ليس ثمة شك إذاً في أن د. زكي نجيب محمود محقّ في اعتبار التراث السياسي الذي ورثه المجتمع

(٣٢) انظر مثلاً: Samir Amin, *Uneven Development* (New York: Monthly Review Press, 1976), and Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, translated from French by Brian Pearce (London: Penguin, 1980).

(٣٣) أنظر مثلاً: Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Review, 1979), pp. 462-549.

العربي الحديث عاملاً من عوامل انعدام الديمقراطية فيه، وإن كان مخططاً في اعتبار هذا التراث التراث العربي الإسلامي.

أما الفكرة الرئيسة الثانية التي يدور حولها «تحليل» د. زكي نجيب محمود، فتتلخص في كون الفئات الحاكمة في المجتمع العربي عاجزة عن استعمال جهاز الدولة الحديث، الذي أورثها إياه الاستعمار الغربي، كما يجب، بمعنى إنها لا تستعمله من حيث كونه أداة لتنظيم المجتمع وتأمين الحريات المدنية والفردية، بل تستعمله فقط من حيث كونه أداة قمعية لا أكثر. وهذا أمر محتم في ضوء كون هذا الجهاز نابعاً من تربة اجتماعية تختلف جذرياً عن التربة الاجتماعية العربية، ومن ثم كونه غريباً تمام الغربة عن المجتمع العربي. بذلك فإن الديمقراطية، أعني المشاركة الشعبية في جهاز الدولة، لا تتعدى القشور والشكليات، وتتخذ شكل رتابة جامدة خالية من الحياة والحركة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الجهاز يعمل على تغريب الفئة الحاكمة عن القاعدة الاجتماعية التي انبثقت عنها في الأصل. ولا ريب أن هذا التغريب يزيد من حدة الأزمة وفوقية الدولة.

وإني لأضيف إلى ما نوه به د. زكي نجيب محمود بُعداً ثالثاً لأزمة الديمقراطية أعمق غوراً في تربة المجتمع وأبلغ أثراً في عصرنا الحاضر من البعدين المذكورين أعلاه. ويعني هذا البعد بما تركه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي من أثر على الدولة وعلاقتها بالمجتمع. فالحق أن طابع الاستغلال الرأسمالي في الوطن العربي، والبنية العامة للاقتصاد العربي، ومركزه في النظام الاقتصادي العالمي، والتمزق الاجتماعي الحضاري الناجم عن هذا الطابع وتلك البنية. أقول إن هذه العوامل البنوية تضع المجتمع العربي في حالة من التأزم الدائم، بل إنها تضعه في وضع ثوري دائم من حيث الشروط الموضوعية، ومن الواضح أن الديمقراطية السياسية مستحيلة في وضع انتقالي تنقصه شروط الاستقرار الموضوعية. ذلك أن السبيل الوحيد لدى الفئات الحاكمة لتجميد فعل الشروط الموضوعية هو تجميد نمو الشروط الذاتية المكتملة للشروط الموضوعية من طريق القمع السياسي المطلق المجرد من كل شرعية.

نخلص إلى القول بأن انعدام الديمقراطية في الوطن العربي ينبع حتماً وبصورة رئيسة من العوامل الآتية:

١ - ما ورثه المجتمع الحديث من أساليب ومفاهيم سياسية شرقية (آسيوية) الطابع والمدلول.

٢ - الانفصام التام بين الدولة والمجتمع المدني في الوطن العربي.

٣ - كون المجتمع العربي الحديث في وضع ثوري دائم من حيث توافر الشروط الموضوعية.

إن التحليل الذي أوردناه أعلاه هو بالطبع مجرد محاولة أولية لوضع الخطوط العامة

لبحث الواقع السياسي العربي، ولاستنباط المضمون الاجتماعي التاريخي للطبيعة الدكتاتورية القمعية للسلطة السياسية النمطية في الوطن العربي. أما إذا أردنا فهم الواقع السياسي العربي فهماً عميقاً وشاملاً، فعلى أن ندرس، من خلال الممارستين النظرية والعملية، العلاقات الاجتماعية العيانية السائدة في كل وحدة سياسية في الوطن العربي، والعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين الوطن العربي بوصفه كلاً وبين الغرب الرأسمالي^(٣٤).

سابعاً: نحن والاستغراب

للاستيراد أصوله. ولاستيراد الفكر، سواء أكان تقانة أم مفهومات أم أزمنة ثقافية أم مؤسسات، خصوصيته المتميزة التي تجعل منه سيرورة أقرب إلى سيرورة إعادة الإنتاج منها إلى الاستيراد. إذ إن لاستيراد الفكر شروطاً إنتاجية حضارية ينبغي توافرها في المجتمع المستورد حتى تستوفي هذه السيرورة أغراضها النافعة، وإلا انقلبت آلية تجديد للتبعية والاستعباد والفوضى وأضحت سماً ناقعاً يشل الأوصال والأطراف.

من ذلك وما استعرضناه في البنود السابقة، يتضح أن العلة، في حال الوطن العربي، لا تكمن في سيرورة استيراد الفكر في حد ذاتها، كما يدعي السلفيون، بل إنها تكمن في البنية الاجتماعية للجهة المستوردة من ناحية، وفي العلاقة التي تربطها بالجهة المصدرة من ناحية أخرى. فالأصل في الاستيراد أن يكون نابعاً من حاجات الجهة المستوردة واحتياجاتها، سواء أكانت حاجات واحتياجات استهلاكية أم إنتاجية. أما إذا كان الاستيراد محدداً من قبل الجهة المصدرة، وفرض نوعاً ومقداراً على الجهة المستوردة من دون أن تكون الأخيرة مؤهلة لهضم المستورد واستيعابه أو إعادة إنتاجه ومعاناته (في حال استيراد الفكر)، اغتربت سيرورة الاستيراد عن أغراضها وأهدافها الأصلية وأضحت مصدراً للتخلف والفوضى والاستعباد في المجتمع المستورد. وفي هذه الحال، فإن العلة لا تكمن في الاستيراد ذاته، كما أسلفنا، بل إنها تكمن في الجوهر الإمبريالي للعلاقة القائمة بين المصدر والمستورد. من ثم، فإن خطورة الفكر المستورد لا تنبع من كونه مستورداً، بل إنها تنبع من كونه مستورداً عبر العلاقة الإمبريالية التي تكبل المستورد وتربطه بالمصدر. وهذا بالضبط ما يعمد السلفيون في الوطن العربي إلى إغفاله، أولاً، لأن إطارهم الأيديولوجي لا يمكنهم من رؤية هذا الجوهر، وثانياً، من أجل طمس الفرق الكيفي بين المستوردات الفكرية التي تجدد العلاقة الإمبريالية وتديمها، ونظيرتها المهيأة لتكون أداة تغيير ثوري، ومن أجل اختزال الأخيرة إلى الأولى المشجوبة أصلاً من الجماهير الشعبية.

والحق أن هذا التحليل يرشدنا إلى البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن

(٣٤) انظر مثلاً: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

العربي اليوم. فإذا كان النمط السائد يعزز العلاقة الإمبريالية القسائمة بيننا وبين الغرب ويساهم في تجددتها وإعادة إنتاجها، فإن المقروض في البديل أن يسعى إلى كسر هذه العلاقة وتقويض أركانها وتخطيها إلى علاقات سوية تنسجم وطموحاتنا الوطنية. وكذلك، فإذا كان النمط السائد نابعاً من الغرب ومفروضاً على الوطن العربي، فإن المقروض أن يكون البديل نابعاً منا، أعني من القوى الوطنية الراغبة في التحرر والتقدم في الوطن العربي، وأن يجسد رغبتنا في أخذ زمام المبادرة في أيدينا. وإني لأرى أن هذا البديل يتمثل في جوهره بالسعي الفعال «لاستيراد» التراث الأوروبي الحديث. ولقد وضعت لفظة استيراد بين أقواس لأشدد على خصوصية معناها في هذا السياق. فالاستيراد في هذا الصدد ينطوي على سيورات الاستنطاق والمعاناة الحضارية وإعادة الإنتاج.

ولكن، قد يقول قائل: لسنا في حاجة إلى مثل هذه الدعوة إلى معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه. فكون هذا التراث هو المهيمن في حياتنا المعاصرة ينطوي على أننا، نحن معشر العرب، نعانيه يومياً بالضرورة.

بيد أن وجهة النظر هذه تغفل الطابع الإمبريالي للعلاقة التي تربطنا بالعالم الأوروبي، ومن ثم تغفل الشكل الذي يتمظهر فيه التراث الأوروبي الحديث في مجتمعاتنا العربي. فالحق أن هذا الطابع الإمبريالي يستلزم بقاءه واستمراره أن «نعاني» قسور التراث الأوروبي ومظاهره السطحية لا أكثر، بمعنى أن استمرار علاقة الهيمنة الإمبريالية يستلزم أن نعاني استلاباً حضارياً متواصلاً يقصينا باستمرار عن إمكانية المشاركة الفعالة في بناء الحضارة الحديثة. ويتعبّر أدق، فإن السوق العالمي الذي تهيمن عليه الاحتكارات الغربية الكبرى يقضي بأن لا نرى ولا ندرك ولا نستوعب من التراث الأوروبي سوى بعض ما يفرزه من صرعات ومظاهر برّاقة. فنحن إذاً لا نعاني التراث الأوروبي الحديث إياه في حياتنا، بل نتوه في خضمّ من الظلال الحضارية الأوروبية التي يفرزها السوق العالمي الذي يهيمن عليه الغرب. والوظيفة الأيديولوجية لهذه الإفرازات الضارة هي إعاقه عملية استملاكنا أدوات استنطاق واقعنا، والتي تنبع من قلب التراث الأوروبي الحديث، ومن ثم حجب هذا الواقع عنا من ناحية، ومنعنا من تطوير أنفسنا بالمشاركة الفعالة في صنع حضارة العصر من ناحية أخرى.

فكوننا الطرف المسحوق في شبكة العلاقات الإمبريالية التي تسود جزءاً كبيراً من عالم اليوم يفرض علينا أن نتخطى ذاتنا لننتقل إلى رحاب حضارة الطرف المهيمن، وأن ندك قلاع الإمبريالية باستعمال الأسلحة التي صنعتها هي عينها وأخضعتنا بها. ولهذا السبب تلجأ الإمبريالية إلى إعاقه هذه العملية بصرف نظرنا بعيداً عن جوهرها وأدوات قوتها، إما في اتجاه الماضي، وذلك بتعزيز الفئات المحافظة في مجتمعاتنا، وإما في اتجاه الصور الأيديولوجية الوهمية بصدد ذاتها، والتي تفرزها يومياً وسائل إنتاجها الثقافية والإعلامية (تدبر مثلاً المهزلة التافهة التي يسمونها البرامج التلفزيونية الأمريكية). ولهذا أيضاً، تلجأ الإمبريالية العالمية إلى تيسير الطريق أمام عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعية وأنماط الإنتاج القديمة في مجتمعاتنا. فهي تسعى

إلى إعاقة عملية التحديث العميق والشامل، التي تشكل معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه محوراً أساسياً من محاورها.

والحق أن خلاصة ما أدعو إليه هنا ليس سوى نوع من الاستغراب (من غرب، على غرار الاستشراق من شرق)، إن جاز التعبير، فلئن ابتكرت أوروبا الاستشراق نظاماً معقداً من المؤسسات والأجهزة والممارسات الأيديولوجية بغية استعماله أداة في تنظيم عملية استعباد الشرق وتبريرها وتطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الامبريالية بين الطرفين، فلم لا يلجأ الشرق إلى ابتكار الاستغراب جهازاً ثورياً وسلسلة من المعاناة الثورية من أجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من ربة الغرب؟

بيد إن العلاقة القائمة بين الاستشراق والاستغراب ليست علاقة تماثل، بل إنها علاقة اختلاف جذري. فالوظيفة الأساسية للاستشراق هي التزوير التاريخي^(٣٥)، وخلق صورة ملتوية مشوهة للشرق تنسجم ونية الغرب في استعباد الشرق واستغلاله ونهبه، وذلك من أجل تسخيرها في قهر الشرقي وتحطيم إنسانيته وتحويله من ثم إلى ظل، مجرد ظل، للصورة المشوهة. أما الاستغراب، فتكمن وظيفته في استنطاق الغرب والكشف عن حقيقته واستملاك أدوات تقدمه، وذلك من أجل كسر علاقة الاستعباد التي تربط الشرق بالغرب، وإعادة الإنسانية المسلوقة إلى الغربي والشرقي كليهما. فالحقيقة هي أقوى سلاح في يدي المستضعف مقابل جبروت السيد ويطشه.

ولا بد أن ينعكس هذا الاختلاف الجذري بين السيوريتين (الاستشراق والاستغراب) على طبيعة الفئات التي تحمل لوائيهما. ففيما يحمل لواء الاستشراق مثقفو الأرستقراطية المالية في الغرب ومنظموها، فإن المخولين لحمل لواء الاستغراب هم مثقفو حركات التحرر الوطني في الشرق ومنظموها.

ولما كانت الآلية الجوهرية للاستغراب هي الحوار الجدلي بين الذات العربية الممزقة المتخلفة مع نقيضها الأوروبي المتطور، ولما كان هدفه الجوهرى عملياً وثورياً في النهاية، فإن الاستغراب عملية نقدية في صميمه، يؤكد وينفي، يبني وينقض، يحب ويبغض، في آن، كأن لسان حال المستغرب الشرقي يقول وهو يتأمل التراث الأوروبي الحديث ويخاطب الروح الأوروبي:

أوروبا، أيتها الساحرة المغرورة التي عزمت على تدمير الشياطين والآلهة معاً، بل ودمرتها دونما رادع أو ضمير! أتدريين مبلغ ما تثيرينه من عشق مؤلم وحقد مطلق في قلبي، أنا الشرقي المسحوق؟ ألا تدريين أن الحب اللامتناهي والكراهية الجامحة لا يلتحمان معاً في عناقهما المريب في ذاتي إلا من خلالك أنت، أيتها المرأة الأثمة، يا من يكمن في جنباتك جوهر الأنوثة الزائع.

(٣٥) انظر: Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

كيف لا أعشقك حتى الموت وأنا أشهد ينابيع الإبداع البشري - شعلة بروميتيوس (Prométhée) الخلاقة - تدفق من صميم كيائك؛ موطدة أركان الحرية والجرأة في التحدي في كل زاوية ومجال؟ كيف لا أتيّم بك حين ترعد في مسامعي المتعطشة أنغام ابنك البار، لودفيغ بيتهوفن، وتتجلى لأبصاري تماثيل مايكل أنجلو، متحدية بعنفوانها واستقلاليتها كل قيد وحدّ؟ كيف لا وأنا أرى صروح علومك ورموزها تقحم العقل البشري في كل ركن من أركان الكون الفسيح، فتثير جنباته وتبدد ظلماته؟ أجل! كيف لا وقد عانيت، أنا الشرقي المسحوق، من خلال روعة فنونك وجرأة علومك وأفكارك، ما عانيت أنت من آلام توقعات وثورات وتحديات، حتى لشعرت أن روحك قد حطّ في ذاتي، وأنا قد غدوت التعبير الفردي الناطق عنك؟ ألم أغص في صميمك، أنا الشرقي المسحوق، كما لم يغص فيه أي من أبنائك المترفين؟

ولكن، كيف لا أكرهك حتى الموت في الآن ذاته، وقد دمّرت بفعل جشعك واستهتارك هويتي الحضارية وقباب أجدادي الذهبية التي طالما حتمهم في الماضي السحيق (هكذا يبدو لي الآن!) من عنت الدهر وصخب الكون ويأس الحرية المطلقة؟ كيف لا وقد سحقت كياني ومقدّساتي، فتركنتي أهيم وحدي في لانهائية العدم، مجرد غمامة هلامية لا شكل لها ولا اتجاه؟ فأنت لا تكتفين بتحطيم قيودك وأهلك التي طالما كبحت جياحك طوال العصور الوسطى (عصورك الحالكة، كما تسميها اليوم)! كلا! إنك اليوم جادة في تحطيم مقدسات تراثي وقيودي معها - قيودي برمتها دفعة واحدة - لكي يتفتت كياني ويتشتت إدراكي في أركان العالم الواسع.

ألم تدركي بعد الخطر الكامن بين جوانحك؟ إنك لم تطلق العنان لجنون عبقريتك فحسب حين حطمت القيود والآلهة، بل أطلقت معه أيضاً حيوانيتك وشيطانيتك الجامحة، تماماً كما فعل ظلك الأسطوري «فاوست» Faust، فأثخنت نفسك ومن حولك بجراح اليأس حتى الموت. أي مجد وروعة وأي انحطاط وقبح أرى حين أغوص بين جوانحك، أنت يا من تحوين كارل ماركس ولودفيغ بيتهوفن جنباً إلى جنب مع دي ساد وأدولف هتلر. من أجل ذلك أكرهك ومن أجله أيضاً أعشقك، أنا الشرقي المسحوق. فهل تعجبين بعد ذلك إن شعرت أني أكثر أوروبية من الأوروبيين أنفسهم؟ ألسنت أحمل على كاهلي تناقضاتك وروح حضارتك الفتية الأثمة؟ فأنت لم تكتفي باستغلال مادي، ولا بنهب ثروات بلادي من أجل إشباع ملذات شعوبك الرخيصة، بل يبدو أيضاً أنك عزمت على إلقاء مجمل أعبائك الحضارية على كاهلي الملعون أبداً. ليكن ذلك! فلتتحطم قيودي! ولتزلّ طمأنيتي الموروثة، طمأنينة أجدادي، طمأنينة الجنين! ولتسقط قباب أجدادي الذهبية! هذا مصري، ولست برافضه.

ولعل هذا الجوهر المتوتر لشعور المستغرب النمطي بصدد التراث الأوروبي الحديث يبرز بجلاء في الكلام الآتي الذي جاء على لسان الأمير أحمد، الشخصية الرئيسية في مسرحية

درامية نشرتها عام ١٩٧٨ تحت عنوان غسق الآلهة^(٣٦).

يقول الأمير أحمد في معرض تعليقه على الحضارة الأوروبية الحديثة: «بل! بلاد مجنونة هي... سحرها، بل سحرها، نور الخلود، فأخذت على عاتقها مصارعة الآلهة والشياطين معاً، ففقدت إحساسها بمعنى الكفاية والقناعة والمحدودية. لا تفتأ تصلي الكون ذاتها معه بنار غرورها... يسيطر على وجدانها فكرة تشكيل الوجود اللامتناهي على شاكلتها ومشالها، متناسية أنها مجرد ذرة محدودة في هذا الخضم الأصم. قد أنكرت آلهتها جملة وتفصيلاً. لكنها لم تكف بذلك، بل أخذت على عاتقها أيضاً تحطيم آلهة الغير وإثبات ألوهية ذاتها، فما كان منها سوى أن زعزعت كياناتها ووحدتها وتشككت في وجود ذاتها بوصفها شكلاً مميزاً ذا كينونة وملامح خاصة».

ويتابع قوله: «مجنونة هي... في تعطش مستمر إلى هوية محددة مع أن لانهائية إدراكها تنفي إمكانية أي هوية، كائنة ما كانت... في تخليق مستمر بحثاً عن ركائز تحدد شكلها وهيكل وجودها، مع أن مفهوم الركيزة ذاته فقد معناه وإمكانية وجوده في إدراكها... تتمدد من دون أن تصل إلى هدف صلب معين لأن مفهوم الهدف فقد معناه في وجودها... في حاجة ماسة إلى هدف، إلى نهاية، إلى حد، لكن الأسس التي يرتكز عليها بحثها وتمددتها تنفي إمكانية أي هدف، أي نهاية، أي حد... تذوب أهدافها وتتبخر حدودها قبل أن تصل نصف الطريق إليها. باتت تشكك في كل شيء - في أعمالها، في عالمها، في حوافرها - حتى جردت الوجود من كل قيمة، وأحالت الحياة كتلة من الضياع والفوضى. إلأم سيستمر هذا التمدد؟ لا بد أن تنهار يوماً».

وينتهي كلامه بالقول: «يبقى الإنسان مجرد ذرة محدودة في خضم الوجود اللامتناهي. إياه وتخطي حدوده. هذا على أية حال ما لا يفتأ يردده رجال الدين. ولكن أي حياة تلك: أن يكون الإنسان واعياً لوجود السرمد اللامتناهي وأن يقبل التلفع بقوقعته المحدودة تلك في الآن ذاته؟ طوى لروح فاورست بجنونها حتى ولو أدت إلى تدمير نفسها وما حولها»^(٣٧).

وفي مناسبة أخرى، يقول الأمير أحمد معبراً عما تركه الروح الأوروبي في ذاته من جنون حضاري وحرية مطلقة لانهائية، ومن ثم مدمرة:

«غدوت مكبلاً لا أقوى على العمل والفعل، أجتري خيالي التتن وما يثار فيه من شدوذ وإثم وكفر، ألعب به مستخفاً بكل المقدسات، وكأنها فرائس صيد أو حجارة شطرنج. ويل لي! لقد رأت عينايا ما لا يرى. قد رأيت ما لا يجوز أن يُرى. ويل لي! لا يقوى بنو آدم على هضم الحقائق. قلوبهم لا تحتمل سوى الأوهام والظلال. ومع ذلك... ومع ذلك كله، أقول بلا انقطاع وبكل إصرار: مرحى، مرحى بك أيتها الحقائق الأزلية. مزقيني، دمري كياني، لكن تجلي لأبصاري العطشى. دعيني أتأمل هياكلك النارية بجشع، متحدياً كل سنة وكل كتاب، متحدياً كل إله وكل شيطان»^(٣٨).

وهو في ذلك إنما يعبر عن البعد الكوني للتراث الأوروبي الحديث، والذي يحدّد مغزاه العام في سياق التاريخ العالمي، ويعبر عن خصوصية هذا المغزى مقارنة مع الحضارات الأخرى. فهو بذلك إنما يحاول الإجابة عن السؤال الآتي، الجوهرى في نظر المستغرب

(٣٦) غصيب، مسرحية غسق الآلهة.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤.

النمطي : ما هو الأفق الجديد والفريد الذي انفردت بفتحه الحضارة الأوروبية الحديثة بين الحضارات قاطبة؟ فالعلاقة المزدوجة التي تربط المستغرب بموضوعة (أوروبا)، والتي ترتكز أساساً على العلاقة الموضوعية الامبريالية بين الشرق والغرب، إنما تكمن في ثورية المبدأ الحضاري للتراث الأوروبي الحديث وكونيته المصيرية. ذلك المبدأ الذي يميز الامبريالية إياها بصورة جذرية عن غيرها من أشكال الهيمنة الاجتماعية التاريخية.

ونعني بذلك أن عنصر الهيمنة في العلاقة بين الغرب والشرق ليس هو في حد ذاته منبع الاستغراب وضرورته. فالعلاقة التي ربطتنا يوماً بالغزاة الأجانب من تبار وصليبيين كانت هي أيضاً علاقة هيمنة اجتماعية مارسوها ضدنا، لكنها مع ذلك لم تنطو على ضرورة مثل للاستغراب، ولم تنطو على مثل ما نعانیه اليوم من توتر حضاري وشعور متناقض نحو الطرف المهيمن. فلم يتعد شعورنا نحو الغازي آنذاك الازدراء الحضاري لعدو بربري يريد أخذ الثار من الحضارة والتقدم لتخلفه. وعليه، فإن علاقة الهيمنة لم تدخلنا نحن، بل أدخلته هو، في لحظة تأزم حضاري، انتهت باعتراف التار الإسلام وبتمرد الأوروبيين على واقع تخلفهم.

مشكلة الاستغراب لا تكمن إذاً في عنصر الهيمنة في حد ذاته، بل تكمن في وضعنا الحضاري في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة. فهذا المبدأ هو الذي يلقي على كاهل أبناء الحضارات غير الأوروبية جميعاً مسؤوليات وأعباء حضارية جديدة ولا نهائية الطابع لم يشهدوا لها مثيلاً من قبل.

ولكن، وقبل بحث طبيعة هذه المسؤوليات والأعباء الملقة على عاتق أبناء الحضارات الأخرى، وفي طليعتهم المستغربين منهم، فلنلق مزيداً من الضوء على هذا المبدأ وخصوصية التراث الأوروبي الحديث النابعة منه.

لقد ألقينا بعض الضوء على هذا المبدأ من خلال ما استشهدنا به من كلام جاء على لسان الأمير أحمد، الشخصية الرئيسية في مسرحية غسق الآلهة التي نشرناها منذ بضع سنوات. ولربما لاحظ القارئ الكريم تكرار لفظة «لانهائي» في وصف الأمير أحمد التراث الأوروبي الحديث. فهذه اللفظة هي بيت القصيد من حيث انها هي التي تحدد المغزى الكوني للحضارة الأوروبية الحديثة. ورغم أن الشرقي المستغرب (مثل الأمير أحمد في المسرحية المذكورة) هو المخول اليوم لمعرفة هذا المغزى والتعبير عنه، بل وتجسيده عملياً، كما سنبين لاحقاً، إلا أن ثمة عدداً ملموساً من المفكرين الأوروبيين الذين لاحظوا هذا المغزى في شموليته وعلقوا عليه بجلاء وبالتفصيل في كتاباتهم. وفي مقدمتهم: هيجل في ظاهراتية العقل، وغيتة في فاوست، وكارل ماركس، وفريدريك إنغلز، وفيدور دستوفسكي في رواياته العظيمة.

وقد عبّر عنها بجلاء مميز رائد فلسفة الظاهراتية Phenomenology، إدموند هوسرل،

في مؤلفه الموسوم بالفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي^(٣٩)؛ وهذا رغم ما يشوب وصفه من مثالية وعرقية. إذ يقول:

«... نسأل أنفسنا: كيف توسم الصورة الروحية لأوروبا؟ ونحن هنا لا نعني أوروبا جغرافياً كما تظهر على الخرائط، وكأنه مقيّض للإنسان الأوروبي بهذه الكيفية أن يظلّ أسير دائرة أولئك الذين يعيشون في هذه البقعة الجغرافية الضيقة [كذا!]. لكن، من الواضح أن أوروبا، بالمعنى الروحي، تشمل أيضاً البلدان التي استوطنتها الشعوب المتكلمة باللغة الإنكليزية، أعني أستراليا ونيوزلندا وجنوبي أفريقيا وكندا والولايات المتحدة الأميركية، لكنها لا تشمل الإسكيمو ولا هنود الولايات المتحدة ولا الفجر الذين ما انفكوا يجوبون أرجاء القارة الأوروبية. وهكذا، فإن لفظة أوروبا ترمز إلى وحدة حياة روحية ونشاط خلّاق، بكل ما تحويه هذه الوحدة من أهداف، وهموم، واهتمامات، ومشكلات، وخطط، ومؤسسات، وبني اجتماعية. بذلك، يعمل الأفراد في ثلة متنوعة من المجتمعات وعلى مستويات شتى وفي عائلات وأعراق وأمم مختلفة، لكنهم يعملون مرتبطين جميعاً ارتباطاً وثيقاً في الروح، في وحدة صورة روحية واحدة، كما قلت. ومن شأن ذلك أن يصبغ الأشخاص والجماعات وجميع منجزاتهم الثقافية بصيغة مميزة وموحدة».

ويتابع حديثه قائلاً: «الصورة الروحية لأوروبا - ما هي؟ إنها عرض الفكرة الفلسفية الرابضة في قلب تاريخ أوروبا (أوروبا الروحية). وبعبارة أخرى، فهي قدرها الداخلي الرابض فيها والذي، إذا ما تدبرنا البشرية بعامة، يظهر نفسه على شكل حقبة إنسانية جديدة ناشئة، حقبة إنسانية ستحيي من الآن فصاعداً، وليس في مقدورها أن تمحى إلا، في التشكيل الحر لوجودها وحياتها التاريخية من الأفكار العقلانية والمهام اللانهائية. وإننا لواجدون في أوروبا عنصراً فريداً تشعر به أيضاً في صددنا جميع المجموعات البشرية الأخرى، عنصراً يشكل حافزاً لهذه المجموعات لأوربة Europeanize نفسها، برغم عزمها على الحفاظ على استقلالها الروحي الذاتي. أما نحن، فإذا فهمنا أنفسنا جيداً، فلن نلجأ إلى تهديد Indianize أنفسنا مثلاً. وأعني بذلك أننا نشعر (وبرغم غموضه فإنه شعور سليم) أن في البشرية الأوروبية ثمة منطقاً كامناً يضبط التغيرات في الصورة الأوروبية ويعطيها غمط تطور في اتجاه صورة مثالية للحياة والوجود، يتحرك نحو قطب خالده».

ويستطرد قائلاً في فقرة حاسمة: «... من وجهة نظر الروح، فإن البشرية لم تشكل في يوم من أيامها، ولن تشكل أبداً، ناتجاً نهائياً، كما أنها لا تعيد نفسها أبداً. وإن المبدأ المهدفي الروحي Telos للإنسان الأوروبي، والذي يشمل المبادئ الهدفية الخاصة للأمم الأوروبية المختلفة وللأفراد الأوروبيين على تنوعهم، يقع في اللانهاية. إنها فكرة لانهاية تسعى إليها الصيرورة الروحية الجماعية بصورة مستترة كامنة. ومثلما أنها تغدو مبدأ هدفيّاً واعياً في أثناء تطورها، فإنها تغدو عملية بحكم كونها هدفاً للإرادة. عند ذاك تدخل في مرحلة جديدة عليا من مراحل تطورها حيث ترشدها القواعد والأفكار المنظمة»^(٤٠).

وهكذا، فإن هوسرل يؤكد الشعور الذي يشعره المستغرب إزاء انفتاح الحضارة الأوروبية الحديثة على اللانهائي، والتحديات اللانهائية التي تواجه الإنسان بفعل هذا الانفتاح. لكن وصف هوسرل جاء مبتوراً ومشوهاً بفعل مثاليته الفلسفية، الأمر الذي يوجب علينا أن نقدم وصفاً مادياً وتاريخياً للظاهرة ذاتها.

Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as* (٣٩)
Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man (New York: Harper, 1965).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٥ - ١٥٦.

ثامناً: مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي

صحيح أن التاريخ لا يعيد نفسه وأن الظروف التاريخية في الحقب المختلفة لا تتماثل مع بعضها مهما تشابهت، إلا أن ذلك لا يعني استحالة استخلاص العبر والنتائج العامة المتعلقة بالحاضر من دراسة الماضي. فمع أن المرحلة الانتقالية التي يعيشها العرب اليوم، والتي تمثل في جوهرها الانتقال من الحقبة الزراعية الى الحقبة الصناعية، تكاد تختلف عن نظيرتها الأوروبية الغربية، ومن ثم لا يجوز اعتبارها في أي حال من الأحوال تكراراً آلياً للأخرى (كما اعتبرها «روستو» ومن لفت لفته من العلماء الغربيين)، إلا أن ثمة بنى وعملیات وأبعاداً مشتركة بين المرحلتين من حيث إن مقومات المنطق الخالص للانتقال العربي من الماضي الى الحاضر، مماثلة لمقومات منطق الانتقال الأوروبي بحكم الانسانية المشتركة بين الطرفين. فدراسة تاريخ الانتقال الأوروبي من محدودية الاقطاع الى لانهاية المجتمع الأوروبي الحديث تساعدنا في تحديد مهمات المشروع النهضوي العربي الحديث، لا كيفية الانتقال وجزئياته.

فلنستعرض إذاً مقومات منطق الأوروبي في ضوء ما تقدم.

لقد تمثل الانتقال الأوروبي من الاقطاع الى العصر الحديث في مجموعة من الثورات المصيرية في شتى مجالات الحياة على مدى بضعة قرون. ويتميز تاريخ الانتقال الأوروبي من غيره في أن كل مهمة أساسية من مهمات التحديث اتخذت شكل ثورة اجتماعية عارمة محددة المعالم. وعليه، فإن سلسلة الثورات الحاسمة في تاريخ أوروبا الحديث هي بمثابة صورة جلية لسلم مهمات نهوض الشعوب المقهورة.

وتتلخص هذه الثورات (المهمات) في الآتي:

١ - الثورة الفكرية الانسانية التي شهدتها ما يسمى عصر النهضة الأوروبية عقب انفتاح أوروبا على العالمين القديم والجديد عبر التجارة العالمية. وكانت واحدة من المهمات الرئيسية التي نفذتها هذه الثورة إحياء لغة الجماهير حضارياً، بمعنى رفع اللغة التي تتكلمها الجماهير إلى مستوى الخلق والممارسة الحضاريين.

٢ - حركة الاصلاح الديني التي هيأت جماهير الشعب الأوروبي لمجابهة التغيرات والتحديات الاجتماعية الحادة التي كانت قد بدأت آنذاك لتوها. والحق أن هذه الحركة كانت حركتين متوازيتين ومتفاعلتين: حركة الطبقة الوسطى في المدن في سعيها نحو الاستقلال القومي والنهوض الاقتصادي، وقد مثلها مارتن لوثر، وحركة الفلاحين في الريف الأوروبي، وقد مثلها توماس مونتر. وكلتاهما كانت تهدف إلى كسر احتكار الاقطاع، الذي كان يدور حول السلطة الدينية آنذاك، وبخاصة كسره على صعيد الايديولوجيا^(٤١).

٣ - الثورة العلمية الكبرى التي بدأت في القرن السادس عشر ووصلت أوجها في القرن

Feuer, Marx and Engels, pp. 452-475.

(٤١) انظر ما يقوله إنغلز في هذا الصدد في:

السابع عشر (عام ١٦٣٢ بالذات). وهي لم تكن مجرد ثورة معرفية وصراع فكري بين فئات معينة، بل كانت ثورة اجتماعية جاءت نتيجة صراع اجتماعي طويل بين فئة العلماء المدعومين من الطبقات الاجتماعية الصاعدة وبين الفئات الايديولوجية المتزمتة المدعومة من حماة النظام الإقطاعي. وكانت نتيجة هذه الثورة كسر احتكار الاقطاع الممثل بالسلطة الدينية على النطاق المعرفي، استعداداً لكسره على نطاق الانتاج المادي^(٤٢).

وتتلخص المهمات الحضارية التي حققتها الثورة العلمية في أوروبا في الآتي:

أ - تم تحرير الانتاج المعرفي، وبخاصة الانتاج العلمي، من هيمنة مراكز السلطة الايديولوجية على اختلاف أنواعها، الأمر الذي أكسب المؤسسات العلمية والمعرفية الأوروبية استقلالاً ذاتياً حماها من تزمت الفئات التقليدية ومن التقلبات السياسية والاجتماعية، وساهم في فك القيود الايديولوجية عن التعبير العلمي.

ب - تم وضع العلم في مركز الصدارة على صعيد الفكر والمعرفة، بمعنى اكسابه صفة المرجع النهائي والحكم الفيصل في المسائل الأساسية في نظر جميع الفئات والهيئات، سواء أكانت رسمية أم شعبية.

ج - تم خلق جماعات علمية قومية شكلت في مجموعها الجماعة العلمية العالمية وتبوأ مركز الصدارة والهيمنة بين الجماعات الفكرية قاطبة.

٤ - الثورة البرجوازية الانكليزية التي جسدت حركة الاصلاح الديني على المستوى السياسي، ومهدت السبيل أمام الثورتين الزراعية والصناعية في إنكلترا.

٥ - نشوء الفلسفة المادية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر بوصفهما تياراً اجتماعياً كاسحاً. وقد عملت هذه الثورة الثقافية على إشاعة المنطويات الفلسفية للثورة العلمية الكلاسيكية في جميع مجالات الفكر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الثورة عملت على توفير اللغة الايديولوجية المناسبة للبرجوازية الصناعية التي بنت نهضة أوروبا الحديثة. بذلك. فقد مثلت هذه الثورة تحرر الخطاب البرجوازي الأوروبي من مخلفات الاقطاع ووسائله وطرائقه التعبيرية. ذلك أن اللغة الايديولوجية التي تبنتها البرجوازية الأوروبية (الانكليزية بالذات) قبل نشوء فلسفة التنوير، أعني لغة البروتستانتية والاصلاح الديني، كان يشوبها كثير من عناصر الخطاب الإقطاعي وإيماءاته، وكانت قاصرة من ثم عن اتمام مهمات الثورة البرجوازية ومجابهة التحديات الجديدة التي برزت آنذاك، والتي تمثلت في الثورتين العلمية والصناعية.

(٤٢) انظر في هذا الصدد: هشام غصيب: جولات في الفكر العلمي (عمان: دار الفرقان والجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٥)؛ المفزى الحضاري التاريخي للعلم (عمان: الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٦)، وما يقوله برتراند راسل في هذا الصدد في:

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961), pp. 512-525.

٦ - الثورة الصناعية التي جاءت نتيجة حتمية لنمو البرجوازية الأوروبية، وتركز رأس المال الأوروبي، والتوسع الاستعماري التجاري Mercantilism، وتجسيدا عمليا للثورة العلمية الأنفة الذكر^(٤٣).

٧ - الثورة البرجوازية العلمانية الكبرى في فرنسا (الثورة الفرنسية الأولى) والتي صهرت منجزات الثورات المذكورة جميعاً في حركة واحدة، وأتمت مهمات الثورة الديمقراطية جميعاً، وحطمت الاقطاع في جميع أشكاله في فرنسا الى غير رجعة، وبنيت الدولة الغربية الحديثة في شكلها النمطي، وأتمت وضع مقاليد السلطة السياسية والاجتماعية في يدي البرجوازية الصناعية حتى يومنا هذا.

٨ - بناء المؤسسات والآليات الديمقراطية الليبرالية التي جاءت كنتيجة لصراعات طويلة الأمد، لازمت جميع الثورات المذكورة، وشاركت فيها جميع الفئات والطبقات الشعبية (البرجوازية الوطنية، البرجوازية الصغيرة، طبقات الفلاحين، الطبقة العاملة)^(٤٤).

هذه هي الثورات (المهمات) الرئيسة التي انتقل المجتمع الأوروبي بفضلها من الحقبة الزراعية الى الحقبة الصناعية اللانهائية الطابع والروح.

وبطبيعة الحال، فإنه لا يجوز البتة أن نتوقع أن تمر الأمة العربية في ثورات مماثلة في مرحلتها الانتقالية (الحالية). ذلك أن طبيعة العصر والقوى المهيمنة فيه تحول دون ذلك. لكن المهمات التي حققتها هذه الثورات ينبغي تحقيقها أيضاً في الوطن العربي بصورة أو بأخرى، سواء أتم ذلك دفعة واحدة أم في عدة دفعات، حيث إنها أبعاد أساسية لتحرر الانسان عبر التاريخ. فهل تحقق بعض هذه المهمات أو جلّها في الوطن العربي في الأعوام المائة الأخيرة؟

نسأل أنفسنا أولاً: هل شهد الوطن العربي في العصر الحديث نهضة إنسانية على غرار النهضة الأوروبية؟

والجواب هو أن الوطن العربي شهد ارهاصات نهضة في نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي. لكنها لم تتحول إلى نهضة جارفة تغلغل في صميم الوجدان الثقافي العربي.

ونسأل أنفسنا ثانياً: هل شهد الوطن العربي نظيراً لحركة الاصلاح الديني على المستوى الجماهيري؟ من الواضح أن ظروف الهيمنة الاستعمارية والغزو الثقافي الغربي حالت دون ذلك.

ونسأل كذلك: هل شهد وطننا العربي نظيراً للثورة العلمية والثورة الثقافية المتمثلة في فلسفة التنوير والتي جاءت تعبيراً فلسفياً ثقافياً عن الثورة العلمية؟

Marx, *Capital*, vol. 1, pp. 790-847.

(٤٣) انظر في هذا الصدد:

(٤٤) انظر مثلاً: Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (London: Penguin, 1984).

والجواب: لا، بالطبع. إننا لما ننجز هاتين المهمتين الضروريتين، بمعنى أننا لما نفلح في تحديث الخطاب الثقافي العربي المعاصر وفي رفعه من جمود عصور الانحطاط الى حيوية عصرنا العلمي. ولعل الخطوة الأولى على درب تحقيق ذلك هي اعادة تركيب لحظات تطور الفكر العلمي في الوجدان الثقافي العربي، وإبراز المضمون الفكري والمنطويات الفلسفية للثورة العلمية بجرأة تظهر ما ينطوي عليه هذا الفكر من تحديات لأفكارنا الموروثة والمستوردة سواء بسواء.

ولعل فشلنا في تحديث الخطاب العربي الحديث على الصورة التي أوضحناها أعلاه هو أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الإحباطات المتكررة التي أصابت محاولات التصنيع، وتعثر الثورة الديمقراطية الوطنية، وفشل محاولات التحرر من التبعية والاستعمار في الوطن العربي. من الواضح إذاً، أن مهمات الثورة الديمقراطية الوطنية لما يتحقق أيّ منها بالصورة المطلوبة موضوعياً. فهي مازالت في انتظار من يحققها من قوى اجتماعية صاعدة في الوطن العربي.

تاسعاً: خاتمة

بيّنا في هذه الدراسة كيف تنعكس العلاقة الامبريالية، التي تكبل الوطن العربي وتربطه بالمراكز الرأسمالية، على صعيد استيراد الفكر (الغزو الثقافي) في عدد من أبعاده: التقانة، المفاهيمات، الأمراض الثقافية، المؤسسات والأطر السياسية. وقد أرشدنا ذلك إلى اقتراح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، وهو يتمثل في «الاستيراد» الواعي المنظم للتراث الأوروبي الحديث والذي أسميته «الاستغراب». وليس الاستغراب في النهاية سوى البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية في محاولتها فهم واقعها وبيئتها. وقد قادنا ذلك كله إلى استعراض موجز لمهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي، أنهيناها بالسؤال: من هي القوى الاجتماعية العربية المؤهلة لكسر الطوق الامبريالي وتحقيق هذه المهمات؟

ونحن ننهي دراستنا بهذا السؤال على أمل أن يعتبر مقدمة لسلسلة من الدراسات الجدية المرتبطة عضوياً بالممارسة العملية الثورية لحركة التحرر الوطني العربية.