

الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر

للأستاذ محمود أمين العالم
المشرف على تحرير كتاب «قضايا فكرية»
القاهرة

الملخص

لاشك أن هناك أزمة في مختلف المستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية أو الثقافية أو الديمقراطية - فضلاً عن تمزقنا القومي، رغم إنكار بعض المفكرين في وجود أزمة في الفكر العربي المعاصر، بل يرى هؤلاء أن هناك صحوة عربية بدأت منذ سنوات عشر.

وبداية أزمة الفكر العربي ترجع إلى وجود ثنائية تتمثل في العلاقة المتأزمة بين الأنا العربية المختلفة والآخر الأوروبي المتحضر، وهناك ثنائية أخرى في قلب هذا الآخر الأوروبي نفسه تتمثل في منجزاته العلمية والاقتصادية والسياسية من ناحية، والعدوان والاستعمار الذي يمارسه علينا من ناحية أخرى. وحتى بعد الاستقلال السياسي ما يزال فكرنا وواقعنا يعانيان التخلف والتبعية إزاء الحضارة الأوروبية. ونستطيع أن نشير إلى ثلاث لحظات دالة مؤثرة خلال السنوات الأخيرة وهي:

١ - هزيمة يونيو ١٩٦٧

٢ - العدوان العراقي على الكويت سنة ١٩٩٠

٣ - المتغيرات الدولية كانهيار النموذج الاشتراكي السوفييتي والهيمنة الأمريكية، والثورة العلمية الجديدة المتمثلة في الاتصالات والمعلومات ولا شك أن ثنائية الفكر والواقع قد أدت إلى أن تسود التوفيقية كسجر نظري بين هذه الثنائيات المختلفة، والتي تحدت صيغها في ثنائية التراث والتحديث، الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، التقليد والتجديد... الخ.

وكان من الممكن أن يجد الفكر العربي - وخاصة في مجال التراث الديني - توازياً وتوازناً داخل بعض هذه الثنائيات فيجد في الشورى الإسلامية مرادفاً لمفهوم الحرية، وطلب العلم والتفكير والتدبير ما يوازي العلم والعقلانية. فضلاً عما في تراثنا القديم من منجزات فقهية وعلمية وفكرية - كانت من مصادر هذه الحضارة الأوروبية نفسها. وقد ساهمت الأحداث التي أشرنا إليها بالبحث في تعميق وتفاهم الأزمة العربية فكراً وواقعاً. وأدى إلى سيادة حالة استقطابية مزدوجة في الفكر العربي المعاصر:

الأول: هو الخضوع المطلق لهذا الواقع العالمي الجديد، وأدى ذلك إلى مضاعفة التخلف والتبعية السياسية والاقتصادية.

والثاني: وهو استقطاب أصولي ديني يعتبر رد فعل أخلاقي ثقافي إزاء تفاهم التخلف والتبعية. وتتراوح مواقف هذا الاتجاه الديني بين الدعوة إلى القطيعة السياسية والاجتماعية لأنظمة هذا الاتجاه الديني بين الدعوة إلى القطيعة السياسية والاجتماعية لأنظمة الحكم القائمة والحضارة الغربية عامة، وبين التمرد والحركات الإرهابية والعمليات المسلحة دون أن يكون لها رؤية نظرية شاملة.

وكلا الاتجاهين مظهر من مظاهر أزمة الفكر والواقع العربيين، وكلاهما يفقد الرؤية النظرية المنسقة لحقائق واقعنا العربي واحتياجاته.

وهناك محاولات فكرية ترتفع فوق هذا الاندماج التابع الهش والسلفية الانعزالية، وترى أن هناك بالفعل حضارة عالمية واحدة.

مدخل عام: في مقال قديم بعنوان «بلاش فلسفة»^(١) قلت: (ما أعرف شيئاً أخطر على مجتمعاتنا من سيادة هذا التعبير «بلاش فلسفة»). ولقد أشرت في هذا المقال إلى أن لكل منا فلسفته سواء كان واعياً بها أو غير واع، وأنا في حاجة إلى أن نقف موقفاً نقدياً واعياً من هذه الفلسفة التي تنتفسها كل يوم، لننتقل بها إلى مرحلة الوعي والوضوح والنضج. ولم تكن هذه الدعوة إلى الفكر الفلسفي - في الحقيقة - إلا دعوة إلى ضرورة الفكر النظري. فالفلسفة - في تقديري - هي قمة التنظير الفكري، وفكرنا العربي - كما ذكرت في مقدمة كتاب آخر^(٢) - «يفتقد النظرية العلمية الواضحة والخبرة العلمية المتنامية. فالشتات الفكري والتخليط الفكري والانتقائية الفكرية والميوعة الفكرية والتسطح الفكري هو بعض ما يتسم به فكرنا العربي المعاصر». وأضيف إلى هذه السمات بعض سمات أخرى مثل: سيادة الثوابت النصية الأصولية والتماتيلية غير التاريخية والثنائيات التوفيقية والرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والايديولوجية إلى غير ذلك.

وفي تقديري أننا ما نزال أحوج ما نكون إلى هذه الدعوة إلى فكر نظري نقدي تأسيسي، وخاصة في هذه المرحلة من حياتنا العربية التي يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاغتراب والتخلف في الفكر والواقع على السواء، على حين يتفجر عصرنا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشكل نقلة جديدة في حضارة الإنسان.

ولست أقصد بالفكر أو أخص به مجالاً معرفياً معيناً أو اتجاهًا فكرياً أو منهجياً محدداً، وإنما أقصد به الفكر الذي يستبطن ويتجلى في مختلف أشكال التعبير والسلوك، سواء كان وعياً فلسفياً أو دينياً أو علمياً أو ممارسات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو عسكرية أو ديمقراطية أو إدارية أو تعابير فكرية أو أدبية أو فنية أو قيماً معنوية أو سلوكاً عملياً.

أما المدلول النظري للفكر فهو - في تقديري - الارتفاع به - أي بالفكر - من

حالة الاستبطان واللاوعي وعدم الاتساق، إلى أداة إداركية منهجية ناقدة لذاتها، قادرة على تفسير ظواهرها الذاتية ومختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية والطبيعية في الماضي والحاضر، فضلاً عن التعامل الموضوعي معها، والانتقال من مرحلة التفسير إلى مرحلة التقييم والاستشراف العملي للمستقبل.

وعلى هذا، فالفكر النظري هو مسعى إدراكي تفسيري عام، يقوم بتنظيم وإعادة تشكيل مجموع الحالات التي تتكون منها وبها الأشياء والأحداث والوقائع والأوضاع والعلاقات والمشاعر وأشكال السلوك والممارسات والتعبير المختلفة. فهذا التشكيل والتنظيم يضيؤها ويضفي عليها معنى أو دلالة كلية، ويكشف مصادرها وأسبابها وإمكاناتها وفعاليتها وغايتها، كما يمهّد بهذا لنقدها وتجديدها وتجاوزها. إن الفكر النظري هو الوعي المتسق المنظم الموضوعي الكلي الذي تتسق به خطواتنا وممارساتنا الفكرية والعملية والتقييمية. وهو لا يبدأ من فراغ أو في فراغ، بل هو ثمرة نماذج تراثية ومعرفية وخبرات اجتماعية وإنسانية سابقة وراثة، مشروط بها ومتجاوز لها في الوقت نفسه، باعتباره - على الأقل - تفسيراً وتقييماً لها، إن لم يكن قطيعة معرفية معها، أي إضافة إبداعية إليها، وبرغم هذا الطابع المتسق المنظم الموضوعي الكلي للفكر النظري، فلا يكاد يخلو فكر نظري من جانب إيديولوجي بسبب مشروطة أدواته المعرفية الإنسانية، ومشروطيته السياقية والظرفية التي تضفي عليه بالضرورة - رغم صحته الموضوعية - طابعاً نسبياً في الإطار التاريخي العام. ولهذا يتراوح الفكر النظري بين الهشاشة والطغيان الإيديولوجي والذاتي من ناحية والدقة والاتساق والموضوعية المعرفية من ناحية أخرى. ويرتفع مستوى الدقة النظرية في الدراسات العلمية الطبيعية، على حين تخفت وتتضاءل أو تتخذ مستوى مختلفاً مغايراً من الدقة في الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتقييمات والأحكام والرؤى الإنسانية ذات الطابع العام.

على أن السمة الأساسية للفكر النظري - في تقديري - هي قيمته التفسيرية الكلية في مجال من المجالات، أو في نطاق شامل أكبر من مجال واحد. ذلك أن

الواقع الطبيعي والإنساني واقع بالغ التعقيد والتداخل والتفاعل، سواء من حيث المكان أو الزمان أو تنوع وتعدد العناصر والمعطيات مما يفرض ضرورة الرؤية التفسيرية الكلية. ولست أقصد بالكلية هنا الشمول الطوبولوجي الأفقي فحسب، وإنما الشمول التتابعي العمودي كذلك، أي الكلية في بنيتها وتاريخيتها معا. ولهذا فإن هذه الرؤية الكلية لا تعني نسقاً مغلقاً وإنما تعني وحدة العلاقات بين المعطيات المتناثرة المختلفة المتنوعة - موضوع دراسة الفكر النظري - بما يقدم تفسيراً لها، دون أن يعني طمس خصوصية كل من هذه المعطيات وتميز بعضها عن بعض، ودون أن يعني كذلك انغلاقها في وجه بروز معطيات وعلاقات أخرى ممكنة، أو جمودها ووقوفها ضد كل تطوير وتغيير وتجديد.

وعلي هذا، فكل فكر نظري، في تقديري، هو من ناحية نسق معرفي كلي ذو طابع بنيوي وتاريخي مفتوح على إمكانات شتى. وهو من ناحية أخرى نسق تفسيري وتقييمي يعبر عن إضافة معرفية تكشف عن إمكانية تأسيس واقع مغاير، وليست هذه الإضافة المعرفية إلا إرهاباً معرفياً لوجوده الممكن والجنيبي.

حقاً، هناك المنهج التفكيكي أو ما بعد الحداثي الذي ترتفع أعلامه هذه الأيام في مجال المناهج المعرفية، وهو ما قد يتعارض مع ما قلناه عن الطابع الكلي للفكر النظري. على أن المنهجية التفكيكية - في تقديري - هي مسعى لكشف بنية أعمق من البنية الظاهرة للمعطيات موضوع الدراسة. وهي بهذا تعد مسعى تمهيداً للوصول كذلك إلى تفسير كلي أعمق. وإذا لم تكن كذلك فلن تكون أكثر من مجرد لعب ذهني يفتقد القيمة النظرية.

ويقوم الفكر النظري - أخيراً - على مجموعة من الفروض والمفاهيم العاملة التي تشكل أدوات هذا الفكر في التحليل والربط والتفسير والتقييم وفي التطبيق العملي لنتائجه كذلك. ولهذا يقوم الاختلاف بين فكر نظري وآخر - بشكل موضوعي - على الاختلاف في الأسس المفاهيمية التي يتأسس عليها كل منهما، وفي القيمة الموضوعية التفسيرية والاختبارية العملية لهذه الأسس المفاهيمية.

عذراً لهذه الإطالة في هذا المدخل النظري العام، فلعله أن يمهّد لنا تناول أزمة الفكر العربي المعاصر تناولاً منهجياً متسقاً.

أزمة أم لا أزمة؟ قد يكون من السذاجة أن نبدأ هذه الفقرة بهذا السؤال؟ فليس هناك شك في وجود أزمة نكاد نتلمسها بشكل حسي في مختلف المستويات المتخلفة والنابعة في فكرنا وواقعنا سواء كانت سياسية أو عسكرية أو اقتصادية أو إنتاجية أو اجتماعية أو ديمقراطية أو ثقافية، فضلاً عن واقع تمزقنا القومي - على أن هناك من المفكرين العرب من ينكر وجود هذه الأزمة، بل لعله يرى الأمر على النقيض من ذلك. فأنور عبدالمملك على سبيل المثال ينفي وجود أزمة أصلاً، مستنداً إلى نوعين من الحجج: النوع الأول هو أن الأمة العربية مستهدفة للعدوان الغربي. ولو كانت في أزمة لما كانت هدفاً لهذا العدوان^(٣). وفضلاً عن هذا، فلو كنا في أزمة لما قمنا بدخول ستة حروب في ٢٥ سنة في أعوام ٤٨، ٥٦، ٦٧، ٧٣، حرب اليمن، وحرب الاستنزاف^(٤). أما النوع الثاني من حججه فتستند إلى سرد مختلف المنجزات التحديثية والاقتصادية والاجتماعية التي تحققت في مختلف البلاد العربية طوال تاريخها الحديث، مثل ازدياد الانتاج الصناعي والزراعي وازدياد نسبة المدارس وعدد خريجي الجامعات إلى غير ذلك. ويرى أنور عبدالمملك أن مفهوم الأزمة مفهوم اقتحم العقل العربي بواسطة أجهزة السياسة والثقافة والإعلام الغربية بهدف زعزعة ثقة الطلائع القومية في انجازات العرب شعباً ودولاً. وتاريخ هذه الأفكار التي يقول بها أنور عبدالمملك تعود إلى الثمانينيات، ولكن هذا لا يقلل من دلالتها. فمنطقها الذي تستند إليه ما يزال قائماً. ولست أنتوي هنا مناقشة هذه الأفكار فقد سبق أن ناقشتها في موضع سابق^(٥). ولكن حسبي القول بأن تفسير وتقييم أنور عبدالمملك للموضع العربي يستند إلى رؤية وصفية خارجية لبعض تضاريس العالم العربي. وهي رؤية يغذيها استعلاء قومي وفهم تأمري محدود للتاريخ وافتقار للمفهوم الموضوعي للأزمة. ولهذا فهي رؤية إجرائية خالية من الاتساق النظري الكلي، وتكاد تكون دعوة إلى تكريس الواقع القائم اكتفاء ببعض إصلاحات تكميلية فيه.

على أننا نجد عند مفكر آخر هو حسن حنفي، في بعض مقالاته، وفي كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» فكراً لا ينفي الأزمة فحسب بل يرى - على العكس من هذا - أن الحضارة العربية الإسلامية قد بدأت منذ سنوات عشر مرحلة جديدة من الصحوة والنهوض لأخذ زمام المبادرة من الحضارة الغربية التي تدخل في مرحلة الانهيار والأفول. ويستند حسن حنفي في تفسيره وتقييمه هذا إلى رؤية شبه حتمية قدرية للتطور التاريخي الإسلامي بغير أساس موضوعي، تقول هذه الرؤية بمراحل ثلاث لهذا التطور التاريخي، كل مرحلة منها تدوم سبعمئة سنة. المرحلة الأولى بدأت من القرن الأول الهجري وانتهت في القرن السابع الهجري، وتنتهي بابن خلدون. أما المرحلة الثانية فتبدأ من القرن الثامن الهجري حتى القرن الرابع عشر وتنتهي بعصر التحرير من الاستعمار. أما المرحلة الثالثة أي السنوات السبعمئة الثالثة فقد بدأت بالفعل كما يقول حسن حنفي منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها العصر الذهبي الثاني للحضارة الإسلامية^(٦)، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف لأنها استكملت مراحلها الثلاث. ورؤية حسن حنفي في كتابه المذكور هي محاولة لبناء مركزية حضارية إسلامية في مواجهة المركزية الحضارية الغربية وهي تتشعج برداء نظري عام. إلا أن بنيتها النظرية تتسم باستمرارية تاريخية تنطلق من مركز قبلي أصولي ديني ثابت غير مشروط بعوامل موضوعية تاريخية. ولهذا فهي - في الحقيقة - لا تنفي الأزمة ولا تتجاوزها، بل تواجهها مواجهة استعلائية حضارية معكوسة، تكاد بدورها أن تكرر الأزمة، وسوف نعرض لهذا بتفصيل أكثر في فقرة لاحقة.

على أننا قد نجد العديد من المفكرين الذين يعون حقيقة الأزمة ولكنهم يخلطون بين سماتها وأسبابها، بل يجعلون من هذه السمات أسباباً لها. فالأزمة عندهم إنما ترجع إلى جمود الفكر أو العقل العربي، واستناده إلى النموذج السلفي والقياس الفقهي الذي يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وإنكار مبدأ السببية الموضوعية إلى غير ذلك. وبهذا يكتفون بتفسير أزمة الفكر العربي تفسيراً استمولوجياً خالصاً بمكونات بنيته نفسها، وثوابتها المتصلة منذ عصر التدوين حتى

عصرنا الراهن. وهكذا تصبح أزمة الفكر العربي هي أزمة من صميم سماته التكوينية والبنوية، ولا شك في أهمية هذا النقد الاستمولوجي لمكونات الفكر العربي بصرف النظر عن دقة أو شمول نتائجه، ولا شك كذلك في أن هذه السمات تمارس فاعلية شرطية وسببية في بعض تجليات الفكر العربي قديماً وحديثاً، إلا أن الاقتصار على هذا النقد الاستمولوجي والتثبيت اللاتاريخي لهذه السمات، يفضي إلى تغييب المصادر والأسباب الموضوعية والتاريخية لأزمة الفكر العربي. ولعل محمد عابد الجابري أن يكون من أبرز وأعمق المفكرين العرب الذين يتبنون هذا النقد الاستمولوجي للفكر العربي^(٧).

وهكذا يتبين لنا أن الإجابة على سؤال الأزمة تكشف بذاتها عن بعض سمات هذه الأزمة بل تكاد تكون بعداً من أبعادها.

أزمة التباس مزدوج: هناك أزمة في الفكر العربي المعاصر، ولا سبيل إلى فصلها عن أزمة الواقع العربي نفسه موضوعياً وتاريخياً. وتؤرخ هذه الأزمة بعصر النهضة، وبما يسمى بصدمة الحداثة، أي هذا اللقاء الدرامي بين الواقع المتخلف والواقع الأوروبي المتحضر الوافد بفكره وأطماعه وعلمائه وأساطيله وجيوشه منذ مفتح القرن التاسع عشر - بل إن هذا التاريخ ليس تاريخاً لبداية الأزمة، بل هو تحديد كذلك لأسبابها الموضوعية والتاريخية - فالأزمة ليست مجرد أزمة تفاوت في المستوى الحضاري بين متأخر ومتقدم، إذ لو كان الأمر كذلك لما كان ثمة أزمة، ولا نحصر الأمر في محاولة اللحاق بالمتقدم إذا لم يكن هناك ما يحول دون ذلك. بل لعلني أرى أن القرن الثامن عشر كان يغلي بإمكانات فكرية نظرية وتفتح حدائي ذاتي لم يستكمل غوه، وسرعان ما أجهضه هذا الوافد الأوروبي^(٨). وتكمن أهمية هذه الرؤية في تفسير اللقاء بين الأنا العربية الإسلامية والآخر الأوروبي بأنه لم يكن بداية التحديث في فكرنا وواقعنا العربيين، وإنما كان أساساً بداية لأزمتهما التحديثية. ونحن لا نقصر هذا اللقاء على بدايته المتمثلة في الحملة الفرنسية على مصر، وإنما نمتد بها إلى قيام دولة محمد علي والاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢.

في تقديري أنه منذ ذلك التاريخ وبسببه حتى اليوم، أخذت تسود في فكرنا النظري العربي ثنائية تتمثل في هذه العلاقة الملتبسة المتأزمة بين الأنا العربية المتخلفة والآخر الأوروبي المتحضر. ولا يعود هذا الالتباس أساساً إلى ثنائية التخلف والتقدم كما ذكرنا، بل إلى ثنائية أخرى في قلب هذا الآخر الأوروبي نفسه هي ثنائية المتحضر الذي يمثله هذا الآخر بما يتضمنه من منجزات علمية واقتصادية واجتماعية من ناحية، وبين العدوان والاستعمار الذي يمارسه علينا هذا الآخر، والتبعية التي مانزال نعيشها منذ مرحلة الصدمة الأولى حتى بعد أن تحقق لبلادنا العربية جميعاً استقلالها السياسي. فما يزال فكرنا وواقعنا يعانيان التخلف والتبعية إزاء هذا الآخر، من هذا الالتباس بين الأنا والآخر، من حيث مستوى المتحضر، ومن حيث هذا الالتباس داخل الآخر نفسه بين المتحضر والهيمنة الاستغلالية الاستعمارية، من هذا الالتباس برزت في - تقديري - أزمة مزدوجة كذلك في الفكر العربي وفي الواقع العربي على السواء. ولقد كانت منذ البداية وماتزال أزمة فكر وأزمة واقع معاً، يغذي كل منهما الآخر سلباً وإيجاباً. بل أكاد أقول: يغذي كل منهما الآخر سلباً أكثر مما يغذيه إيجاباً. فالواقع العربي يكاد باستمرار تخلفه أو لو شئنا الدقة باستمرار تقدمه المتخلف عن الآخر الغربي، بل وتفاقم تبعيته له، أن يضاعف من تخلف الفكر العربي نفسه، أو لو شئنا الدقة كذلك، أن يضاعف من تقدمه المتخلف. والفكر العربي الذي ساد منذ ذلك الوقت المبكر وحتى الآن، لم يستطع أن يجيب على أسئلة الواقع، وبالتالي لم يستطع أن يقدم حلولاً ناجعة لهذه الأسئلة، بل أكاد أقول، إن هذا الفكر السائد منذ ذلك الحين وحتى اليوم يكاد في معظمه يغترب عن هذه الأسئلة ويغيب الإجابة عليها.

هذه في تقديري هي الأزمة المزدوجة المستمرة، بمستويات متراوحة مختلفة منذ عصر النهضة حتى اليوم. فقد تخف الأزمة وتكاد توهي وتؤذن بالانفراج حيناً، عندما يتحرك التاريخ بالجماهير العربية وقد شمخت قامتها الفكرية والنضالية لتصنع تاريخها المستقل، وتؤكد وتجدد هويتها المجهضة في مواجهة هذا الآخر المتحضر المعتدى عليها بتحضره نفسه، وقد تعمق وتفاقم الأزمة أحياناً أخرى إلى

التدني والتمزق والمأساة وبخاصة خلال السنوات الثلاثين الماضية، وكما هو حالنا هذه الأيام. ونستطيع أن نشير إلى ثلاث لحظات دالة خلال هذه السنوات: اللحظة الأولى هي هزيمة يونية ١٩٦٧، واللحظة الثانية هي أزمة الخليج أو العدوان العراقي على الكويت. واللحظة الثالثة هي المتغيرات الدولية المتمثلة في انهيار النموذج الاشتراكي السوفيتي، وانفراد النظام الرأسمالي العالمي بالهيمنة على العالم بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، والثورة العلمية التكنولوجية الجديدة المتمثلة في الاتصالات والمعلوماتية. وقد يكون في الوقوف عند هذه اللحظات الثلاث ومعرفة موقف الفكر العربي منها، ما يساعدنا على الاقتراب من حقيقة أزمة هذا الفكر نفسه.

على أن أهمية هذه اللحظات الثلاث في تحقيق هذا الهدف، لا تنفي ما سبقها من مرحلة سابقة كانت بغير شك تمهيداً فكرياً وموضوعياً لها. ولهذا قد يكون من الملائم منهجياً أن نشير إليها إشارات سريعة قبل أن نتوقف أخيراً عند هذه اللحظات الثلاث.

ثنائية الفكر والواقع: كانت الثنائية، وليس الاستقطاب، الإطار النظري أو رد الفعل الفكري لصدمة الحداثة ذات الطابع الملتبس كما ذكرنا من قبل. ولقد تولد عن هذه الصدمة من ناحية انهيار بما تتضمنه الحداثة الأوروبية من منجزات علمية وتكنولوجية وتنظيمية وتشريعية وإدارية، كما تولد عنها من ناحية أخرى الرفض والمقاومة لما تتضمنه من عدوان يمس الذاتية الوطنية، ومن أفكار وقيم تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية الإسلامية عامة. وتفاعلت هذه الثنائية الفكرية والنظرية الملتبسة تفاعلاً يغلب عليه الطابع السلبي مع ثنائية موضوعية واقعية هي ثنائية العلاقة بين التحديث التابع والمفروض سلطوياً في مختلف المجالات العمرانية والعسكرية والإدارية والإنتاجية والتعليمية وواقع البنية التقليدية الموروثة القائمة بمقوماتها وعلاقاتها الاقتصادية والحرفية وعاداتها وأعرافها وقيمها. وكان من الطبيعي أن تتولد عن هذه الثنائية ثنائية حادة جديدة بين المجتمع المدني

التقليدي والسلطة المركزية الجديدة، سواء السلطة المفروضة أو الوافدة من الخارج أو النخب الوطنية الصاعدة التي أخذت ترتبط بالسلطة المركزية فكرياً وحادثة ومصالح، وأخذ ينمو معها جنين مجتمع مدني جديد داخل المجتمع المدني التقليدي.

وفي إطار هذه الثنائيات الملتبسة - والمتداخلة فكرياً وواقعاً، مجتمعاً وسلطة، أخذت تسود التوفيقية كجسر نظري بين هذه الثنائيات المختلفة، والتي تحدت صيغتها في ثنائية التراث والتحديث، الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، التقليد والتجديد إلى غير ذلك من ثنائيات مترادفة مازال تسيطر بمستويات متفاوتة على فكرنا العربي المعاصر في تجلياته المختلفة. وكان من الممكن أن يجد الفكر العربي وخاصة في مجال التراث الديني توازياً وتوازناً داخل بعض هذه الثنائيات. يجد في الشورى الإسلامية مرادفاً للديمقراطية الغربية، ويجاد في الدعوة إلى العدل مرادفاً لمفهوم الحرية، ويجاد في دعوة النص المقدس إلى التفكير والتدبر، وفي الحديث عن طلب العلم ولو في الصين ما يوازي مفاهيم العلم والعقلانية في التراث الغربي، فضلاً عما في تراثنا القديم من منجزات فقهية وعلمية وفكرية كانت من مصادر هذه الحضارة نفسها، إلى غير ذلك. إلا أن هذه الاجتهادات وغيرها - والتي مازال حية متجددة في فكرنا حتى اليوم - كانت ومازال تؤكد الذهنية التوفيقية أكثر مما تلغيها، وإن كانت تتراوح العلاقة أو المرتبة بين طرفي هذه الثنائيات بين مفكر وآخر على أنه من الملاحظ رجحان كفة الجانب التحديثي العقلاني وسيادته نسبياً على الجانب التقليدي عند أبرز مفكري النهضة وعند من واصل مسيرتهم الفكرية النظرية حتى اليوم، دون أن يعني هذا إلغاء الثنائية التوفيقية أو تجاوزها في نسقهم الفكري. فنستطيع أن نتبين سيادة هذا الجانب العقلاني في الفكر الليبرالي عند رفاعه رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد لطفي السيد بعد ذلك، برغم غلبة الطابع العقلاني الإعماري التقني في فكر الطهطاوي، وغلبة الطابع العقلاني الإداري والتنظيمي في فكر خير الدين، وغلبة الطابع العقلاني السياسي والديمقراطي عند لطفي السيد، ونتبين نفس هذه الرافعة العقلانية في الفكر القومي الديمقراطي في فكر عبدالرحمن الكواكبي، وفي الفكر الديني عند الأفغاني ومحمد عبده، وإن

غلب على الأول الطابع السياسي وعلى الثاني الطابع الإصلاحي الاجتماعي والتعليمي. وكان من الطبيعي أن يغلب الطابع العقلاني في الفكر العلمي الوضعي عند شبلي شميل، ومفهوم التطور في فكر سليمان مظهر في مرحلته الأولى، وإن كنا نجد استقطاباً عقلياً اجتماعياً في البداية عند سلامة سلامة موسى، وتوازناً عقلياً جدلياً عند فرح أنطون والمنصوري. على أنه في مواجهة هذه التيارات الفكرية ذات التوجه العقلاني داخل الثنائية التوفيقية السائدة، نتبين استقطاباً فكرياً إسلامياً أصولياً يتمثل بشكل مبكر في الحركة الوهابية بوجه خاص، التي كانت ترى أنه لا يصلح حاضرننا إلا بما صلح به ماضينا، فضلاً عن الحركة السنوسية، والمهدية وإن غلب الطابع الصوفي على هاتين الحركتين.

وفي تقديرنا أن هذا الطابع الثنائي في توجهه العقلاني، وهذا الطابع الأصولي الاستقطابي كانا بمثابة رد فعل نظري لهذه الثنائيات التي فرضها موضوعاً الوافد والغازي والمختل الأوروبي بجانبه المتحضر والمستعمر على السواء. ولهذا فقد نختلف مع تفسير عبدالله العروى للنماذج الثلاثة الفكرية التي يلخص فيها أبرز التيارات الفكرية العربية الحديثة، ويرجع مصادرها الفكرية إلى نماذج تنتسب إلى المجتمعات الأوروبية. فلفظي السيد عنده هو مونتسكيو ومحمد عبده هو لوثر وسلامة موسى هو سبنسر. لا شك أنه لا سبيل إلى استبعاد التأثير الخارجي. ولكن لا سبيل كذلك إلى استبعاد الجذور الموضوعية والاجتماعية، بل أوليتها، في تفسير نشأة التيارات الفكرية التي تمثلها هذه النماذج الثلاثة.

على أن الطابع الثنائي التوفيقى أو الطابع الأصولي لمختلف التيارات الفكرية لم يكن مجرد رد فعل، بل كان كذلك محاولات للتلاؤم والتكيف مع الواقع السائد المفروض. وكان هذا الطابع مشروطاً محدوداً في بنيته النظرية بهذا الواقع السائد المفروض. وكان بهذا، وبرغم الطابع النقدي لعقلانيته التوفيقية أو أصوليته الاستقطابية، جزءاً من مشروعية هذا الواقع السائد. ولعل هذا أن يفسر، لماذا لم يستطع هذا الفكر أن يغذي المجتمع آنذاك برؤية نظرية قادرة على تفسير هذا الواقع

السائد تفسيراً كلياً متسقاً يتيح للحركة الاجتماعية والوطنية أن تتسلح بالوعي الكفيل والقادر على تحرير الوطن فكراً وواقعاً من الهيمنة الاستعمارية والاستبدادية.

حقاً، إن الثورة العربية في أواخر الثمانينيات، ثم ثورة ١٩١٩ التي بزغت إرهاباتها طوال السنوات السابقة من القرن العشرين كانتا ثمرة لهذه الأفكار النظرية ذات التوجه العقلاني على تنوعها وتوفيقيتها. إلا أن هاتين الثورتين سرعان ما أجهضتا، ولم تستطعا أن تحققا تحريراً أو تغييراً. ولا نستطيع أن نفصل هذا عن الطابع التوفيقي للفكر النظري السائد. لقد انفصل محمد عبده عن الأفغاني وخرج على الثورة العربية بعد فشلها، وراح لطفي السيد يدعو إلى سلطة ثالثة هي سلطة الأمة بين السلطة الشرعية الممثلة للعثمانيين والسلطة الفعلية الممثلة للمحتل البريطاني. وتذبذبت سياسة الحزب الوطني بين الولاء للخلافة الإسلامية في الأستانة وطلب المعونة من فرنسا. ولم تستطع الثورة العربية أن تواصل مسيرتها وتحقق أهدافها. وأوقفت قيادة حزب الوفد ثورة ١٩ الوطنية عن مواصلة موجتها الصاعدة وخاصة عندما بدأت تأخذ طابعاً اجتماعياً، وقام الوفد بعد ذلك بحل الحزب الشيوعي المصري الوليد عام ١٩٢٤.

على أننا سنجد امتداداً متطوراً للاجتهادات الفكرية النظرية وهذه التحركات السياسية والاجتماعية طوال النصف الأول من القرن العشرين في مختلف أنحاء الوطن العربي. وسنجد هذا الامتداد المتطور في مصر بوجه خاص في فكر الشيخ علي عبدالرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذي كان امتداداً أكثر راديكالية لفكر محمد عبده، كما نجد هذا الاجتهاد المتطور في فكر حسين هيكل وطه حسين والعقاد وزكي نجيب محمود امتداداً لفكر لطفي السيد ومحمد عبده معاً. وسنجد امتداداً متطوراً للأصولية الاستقطابية في فكر رشيد رضا وحسن البنا، كما نجد امتداداً متطوراً للفكر العلمي والقومي في موجات واتجاهات وتحركات قومية وماركسية في الأربعينيات بوجه خاص.

ولعل قيام ثورة ٢٣ يولية الناصرية عام ١٩٥٢ وامتدادها الصاعد حتى هزيمة ١٩٦٧، أن يكون تجسيداً سلطوياً وفكرياً وسياسياً واجتماعياً لخلاصة هذه الاجتهادات النظرية المختلفة في بنيتها المتراوحة بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، سنجد ذلك في صيغها النظرية والعملية المتمثلة في محاولة التوازن بين الخصوصية المصرية والقومية العربية، بين العروبة والإسلام، بين الأصولية الدينية والعلمانية، بين الاشتراكية العربية والاشتراكية العلمية، بين الرأسمالية والاشتراكية بين الغرب الرأسمالي والشرق الاشتراكي، بين العداء للاستعمار وعدم الانحياز، والحياد الإيجابي، بين الرأسمالية المستغلة والرأسمالية غير المستغلة، بين المشروع الخاص والتخطيط الاقتصادي المركزي العام، بين القطاع الخاص والقطاع العام، بين الديمقراطية الشعبوية، والوصاية الكاملة على التحركات الشعبية، إلى غير ذلك من مختلف الصيغ النظرية والعملية التي تبلورت وسادت طوال المرحلة الناصرية وانعكست في الكثير من المواقف السياسية والمنجزات الاقتصادية والاجتماعية والتوجهات الثقافية والفكرية. وفي تقديري أن الطابع التوفيقي المتراوح غير المحدد لهذه المواقف والمنجزات والتوجهات كان من بعض أسباب هزيمة ١٩٦٧، إلى جانب عناصر وعوامل أخرى لا مجال هنا للتفصيل فيها، فليس صحيحاً - كما يقال - أن المرحلة الناصرية كان يغلب عليها الطابع التجريبي الخالص. على أنه ليس صحيحاً كذلك أنها كانت تتسم برؤية نظرية كلية متسقة. لقد كان لها بغير شك اتجاهها الوطني التقدمي التحديثي العام، وإن يكن يغلب عليه الطابع الانتقائي والتوفيقي والإرادي.

وهكذا نعود إلى ما انقطع من حديثنا عن موقف الفكر العربي المعاصر من اللحظات الثلاث التي سبقت الإشارة إليها، فلنعرض لهذه اللحظات على التوالي التاريخي، مكتفين بإشارات عامة دون تفصيل.

الفكر العربي وهزيمة ١٩٦٧: كانت معركة النظام الناصري ضد العدوانية والتوسعية الاسرائيلية، وضد ايديولوجيتها الصهيونية العنصرية، من أبرز معاركه

اتساقاً مع المشروع الوطني والتقدمي والقومي. ولعلها أن تكون - وما تزال - حجر الزاوية في هذا المشروع. ولهذا لم تكن هزيمة ١٩٦٧ في هذه المعركة مجرد هزيمة عسكرية كما بدا الأمر هكذا في البداية، وإنما كانت تعبيراً عن خلل في الاتساق النظري والتطبيقي لبنية النظام نفسه.

ولقد تنوعت ردود الفعل الفكرية والنفسية والسياسية لهذه الهزيمة. فكان هناك التفسير الديني لها على أساس نقص الإيمان بالله، وتبني الفكر الاشتراكي الأحادي، وكان هناك الاتهام بالتقصير والعجز عن السيطرة على التكنولوجيا العسكرية تحديداً، وكان هناك التفسير بتخلفنا التحديثي والعلمي والفكري والتعليمي والديمقراطي، وكان هناك التفسير بالخطأ والغفلة والغدر، فقد حسبنا - كما قيل - أن طائرات العدو ستأتي من الشرق فجاءت من الغرب! وكان هناك الاتهام بالخيانة، سواء كانت داخلية أو خارجية وخاصة التواطؤ الإسرائيلي الأميركي، أو التهاون السوفيتي وضعف أسلحته، إلى غير ذلك. كما اختلفت ردود الفعل الفكرية بين تعظيم الهزيمة تعظيماً يكاد يصل إلى حد جلد الذات، أو التهوين من شأنها واعتبارها مجرد عدوان ونكسة نواجهها بتصفية آثار العدوان، إلى غير ذلك مما نجده معروضاً بشكل تفصيلي عميق وموثق في كتاب صادق جلال العظم «النقد الذاتي للهزيمة»^(٩). ولكن لاشك أن وراء هذه التفسيرات المختلفة خلفيات نظرية تجمع بشكل عام بين الرؤية التقنية أو الجزئية أو الذاتية أو التبريرية أو السياسية أو الأيديولوجية أو التعميمية الإطلاقية أو التأمرية إلى غير ذلك، ولكنها جميعاً لا تشكل رؤية فكرية متسقة. ولعلنا نجد الرؤية المتسقة خلال الطابع التحليلي النقدي العام للكتاب وفي الصفحات الأخيرة منه بوجه خاص - وقد يكون من الأجدي أن نتبين مدى هذه الهزيمة في المشروعات الفكرية والنظرية المتكاملة التي صدرت قبيل الهزيمة أو بعدها.

ولعل أبرز هذه المشروعات هو كتاب «الأيديولوجية العربية المعاصرة» لعبد الله العروى الذي صدر بالفرنسية عام ١٩٦٧ قبيل وقوع الهزيمة، وإن يكن يعد

تفسيراً نظرياً لها، ورؤية محددة حاسمة لتجاوزها. ولقد صدرت ترجمة الكتاب العربية عام ١٩٧٠^(١٠).

والأطروحة التفسيرية الجوهرية في هذا الكتاب هي أن وعينا بواقعنا وعي ناقص، وأن تأخرنا (ويمكن أن نقول هنا: هزيمتنا) هو نتيجة تخلف وعينا، والسبب في ذلك هو سيادة الفكر السلفي - ولهذا يقترح العروى حلاً حاسماً لذلك هو أن نكف عن الانكماش والانعزال تحت ستار الأصالة والحداثة، وأن نغلق باب التقليد كلياً ونهائياً^(١١). ويقول في كتاب له آخر «إن أوروبا انتهجت من أربعة قرون منطلقاً في الفكر والسلوك فرضته منذ قرون على العالم ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنتهجه بدورها فتحياً أو أن ترفضه فتفنى»^(١٢). ويقول بشكل أكثر حسماً «إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا يستلزم منا كثيراً من التواضع والرضا بأن نتميز عن الغير بنبراتنا فقط لا بمضمون ما نقوله. ورب معترض يقول: ستكون حينئذ ثقافتنا تابعة لثقافة الغير» ويجب العروى «ليكن إذا كان هذا هو طريق الخلاص»^(١٣).

خلاصة فكر العروى النظري هو تفجير طرفي الثنائية والتوفيقية بين الأصالة والمعاصرة والسعي إلى الاندماج المطلق بلا قيد أو شرط في الطرف الغربي، أي الانتقال من الثنائية الملتبسة إلى الاستقطاب الحداثي.

وفي مواجهة هذا الفكر النظري الحداثي يرتفع فكر نظري نقیض أو استقطاب نقیضی رافعاً راية الفكر الأصولي الإسلامي متخذاً من التراث الديني مرجعية حضارية قائمة بذاتها في مواجهة الآخر الغربي. سنجد هذا الفكر في صورة مشروع متسق اتساقاً نظرياً فلسفياً في كتابات حسن حنفي وبخاصة في كتبه الثلاثة: «في التراث والتجديد» وفي موسوعته «من العقيدة إلى الثورة» وفي كتابه «مقدمة في علم الاستغراب». في كتابيه الأول والثاني يسعى لتجديد فكرنا الديني الراهن، بنقد تراثنا الديني الماضي الذي مايزال مستمراً شعورياً في فكرنا الراهن. ولهذا فنقد هذا التراث الماضي، والاستعاضة عن إجاباته القديمة بإجابات

تتفق ومستجدات العصر، سيكون تجديداً - كما يذهب حسن حنفي - لفكرنا الديني الراهن. وهكذا بنقد التراث الديني القديم نجدد وعينا الديني المعاصر. ولكن وعينا الديني المعاصر مسكون بأفكار وتصورات وقيم الحضارة الغربية. وكما جددنا وعينا بنقد مافيه من استمرار لتراث الماضي، لابد أن نحرره مما فيه من هذه الحضارة الغربية المختلفة والمخالفة لحضارتنا. فتحريرنا من هيمنة هذه الحضارة على ذاتنا هو تحرير^(١٤) لذاتنا ولكن كيف؟ بأن نجعل من الغرب كما يقول حسن حنفي موضوعاً لذاتنا الدراسة بدلاً من أن نكون نحن موضوعاً لدراسة هذا الآخر الغربي، وهذه هي مهمة «علم الاستغراب». وبنقد تراثنا الماضي فينا، وتحرير ذاتنا من هذا الآخر نستطيع أن نقيم حضارتنا الإسلامية المتميزة في مواجهة حضارة الغرب.

ومشروع حسن حنفي كما نرى هو النقيض المباشر لمشروع عبدالله العروى. فإذا كان مشروع العروى يقوم على أساس تنمية الذات حضارياً بالاندماج في حضارة الآخر، فإن مشروع حسن حنفي هو تنمية للذات الدينية بالقطيعة الحضارية مع الآخر. وكلا المشروعين يتخذ موقفاً استقطابياً إزاء المشروع الآخر وإقصائياً له. كما أنهما يعدان رفضاً نظرياً ورفضاً عملياً لهزيمة ٦٧ وما تستند إليه من بنية فكرية توفيقية. على أن كلا المشروعين مشغول بالمستوى الفكري النقدي الخالص دون مراعاة للشروط الاجتماعية والملابسات التاريخية سواء على المستوى العربي الخاص أو المستوى العالمي العام. وبرغم هذه الاستقطابية في كلا المشروعين فإن الدراسة التفصيلية لهما تكشف جانباً انتقائياً توفيقياً في بنيتها لا سبيل إلى إغفاله.

على أنه بين هذين المشروعين الاستقطابين هناك ما يمكن أن نسميه بالمشروع العقلاني أو العلمي بتفريعاته المختلفة والمتنوعة، الذي يمكن أن نتبينه في الفكر الديني المستنير المتجدد عند كل من خالد محمد خالد وأمين الخولي ومحمد النويهي وسعيد العشماوي وخليل عبدالكريم ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، كما نتبينه في الفكر القومي العلمي والموضوعي عند جمال حمدان وعابد الجابري وأحمد بهاء الدين ونديم البيطار وفؤاد زكريا وياسين الحافظ وآخرين، كما نتبينه في

الفكر الاشتراكي العلمي عند الشهيدين حسين مروة ومهدي كامل وعند طيب تيزيني وصادق جلال العظم وكريم مروة وفؤاد مرسي وسمير أمين وسيد القمني وآخرين. وما أكثر الأمثلة اللامعة الأخرى في مختلف هذه الاتجاهات.

إن ما يجمع بين هذه الاتجاهات سؤال العقلانية والعلمية رغم تنوعها واختلافها هو ما تتميز به من محاولة لتحقيق علاقة فاعلة إبداعية بين الفكر والواقع نحاول أن نخرج بها من الثنائية والتوفيقية، فضلا عن حرصها على تأكيد الهوية القومية المتجددة وتفتحها في الوقت نفسه على حضارة العصر، إلى جانب احترامها للعقل والعلم والديمقراطية وحرية التعبير والتجديد والابداع.

إن هذه الاتجاهات الفكرية العقلانية والعلمية تستطيع بفاعليتها المشتركة السياسية الاجتماعية والجماهيرية والثقافية ونقد ثوابتها الفكرية وتجديدها في ضوء مستجدات الواقع أن تغير من المناخ المتردي السائد في بلادنا العربية اليوم، وأن تمهد لنقلة حضارية في فكرنا وواقعنا على السواء. إلا أن أغلب هذه الاتجاهات مازال محاصرة بل مقموعة في أكثر من بلد عربي، بل مازال التوفيقية والنزعات الاقتصادية أو الثقافية المجردة أو التجريبية التبسيطية والعزلة عن الواقع ترين على الكثير من اجتهاداتها وممارساتها.

أزمة الخليج: تكاد هذه الأزمة ألا تقل عن هزيمة ١٩٦٧، دون أن يعني هذا المطابقة بينها كما يفعل بعض الكتاب تغييبا للتناقض الكامل بينهما. فهزيمة ١٩٦٧ أيا كانت جذورها الفكرية السلبية وأخطاؤها التنفيذية، فإنها كانت نتيجة لمواجهة للتوسعية والعدوانية الاسرائيلية والامبريالية الأمريكية بالذات المتواطئة مع إسرائيل. وهي مواجهة ذات عمق تاريخي قومي عام. أما أزمة الخليج فكانت نتيجة غزو عسكري مباشر من النظام العراقي لدولة عربية أخرى هي الكويت. ولقد حاول هذا الغزو أن يخفي أهدافه التوسعية خلف دعاوى حقوقية قطرية مختلف عليها. وكان هدف العدوان العراقي إخفاء الفشل في تحقيق انتصاره في الحرب ضد إيران، وتعويض الخسائر الباهظة التي سببتها هذه الحرب بالسيطرة على منابع النفط

الكويتي. وقد حاول النظام العراقي أن يضيفي على عدوانه طابعاً إيديولوجياً قومياً إسلامياً شاملاً معادياً للإمبريالية والصهيونية في محاولة لكسب تأييد شعبي وإخفاء أهدافه الذاتية الحقيقية.

ولقد كان هذا الحدث محكاً - في الحقيقة - لاختبار البنية النظرية للفكر العربي المعاصر ومفهومها بوجه خاص للقومية العربية. ولقد انقسم الفكر العربي إلى مواقف ثلاثة رئيسية إزاء هذا الحدث: الموقف الأول هو رد الفعل المباشر ضد العدوان والتوسع وإدانته في ذاته وإدانة ممارساته البشعة ضد بنية الدولة الكويتية وضد الشعب الكويتي نفسه من تدمير وتعذيب وقتل واغتصاب ونهب وهدم وتخريب إلى غير ذلك. ويقوم هذا الموقف فكرياً وموضوعياً على احترام مشروعية العلاقات بين الدول وخاصة بين البلاد العربية، ورفض مفهوم العدوان والاعتصاب بمنطق طبيعي أولي، قومي وإنساني. أما الموقف الفكري الثاني فهو موقف بعض المثقفين وبعض التحركات الشعبية وخاصة في بلدان المغرب العربي. وهو موقف إيديولوجي صارخ على نقيض الموقف الأول، إذ رأى في هذا الغزو والعدوان خطوة قومية توحيدية ثورية هي جزء من تحقيق الهدف القومي العام الذي تتطلع إليه الأمة العربية عامة. بل رأى البعض أنها خطوة ديمقراطية (!) ما دامت تسعى في طريق الوحدة القومية أياً كان أسلوبها. ولهذا «فدور العراق - كما يقول أحد المفكرين - كان عظيماً في هز التاريخ وتحريكه» بل يتنبأ بأن هز التاريخ هذا سوف يأتي بحل للقضية الفلسطينية^(١٥). ويبدو أن مفهوم هز التاريخ وتحريك التاريخ وخض النظام العربي القائم، أصبحت من المفاتيح المفهومية لتفسير وتقييم حرب الخليج، التي بفضلها «لن تعود الأوضاع العربية إلى أسوأ مما كانت»^(١٦) على حد قول آخر. والغريب أن هؤلاء المفكرين الذين قضوا السنوات الأخيرة منذ هزيمة ١٩٦٧ ينادون بالديمقراطية وبحقوق الإنسان وبالوحدة العربية على أساس ديمقراطي وينددون بالمسلك غير الديمقراطي للنظام الناصري، هم الذين أغمضوا أعينهم عن الدلالة المعادية لكل مفهوم ديمقراطي في هذه الخطوة الوجودية الديمقراطية القومية المزعومة، بل أغمضوا أعينهم عن التاريخ الاستبدادي الدموي لصدام حسين. بل راح بعضهم يستخدم

ثقافته الرفيعة للتمييز بين الديمقراطية الإخضاعية المرفوضة بالطبع والدكتاتورية الانعتاقية التي يمثلها صدام حسين وعدوانه على الكويت. ولهذا يقول أحد هؤلاء المفكرين «إن دكتاتورية الرئيس صدام حسين استوعبتها وأذابتها كاريزما البطل أو الرمز صدام حسين». ويفسر البعض حماس شعوب بلاد المغرب العربي بهذا العدوان العراقي على الكويت بأنه استعادة لذاكرة هذه الشعوب. فهو «تعبير عن مخزون ثقافة التحرر الوطني لدى هذه الشعوب في عدائها ونضالها ضد الاستعمار والامبريالية»^(١٧). وهكذا يتم تمجيد الذاكرة على حين يتم طعن الوعي العقلاني والديمقراطي الذي طالما تغنى به هؤلاء المفكرون.

إن هذه المواقف الفكرية من العدوان العراقي على الكويت تعبر عن فقدان الاتساق النظري وغلبة الانفعال الايديولوجي والعاطفي علي التفسير والتقييم الموضوعيين عند هؤلاء المفكرين، وإن كانت تكشف عن ظاهرة عامة تتجلى في تجارب أخرى.

على أنه كان هناك موقف ثالث من هذا العدوان يسعى إلى بناء رؤية نظرية شاملة تجمع بين عناصر التاريخ والأوضاع الاجتماعية والديمقراطية المتخلفة في بنية السلطة العراقية وبنية البلدان الخليجية بل مختلف البلاد العربية عامة فضلاً عن تربص الرأسمالية الأميركية خاصة بالأوضاع العربية وسعيها إلى إدارة أزماتها الاقتصادية على حساب البلاد العربية النفطية وخاصة في صراعها مع الكتل الرأسمالية الأخرى الأوروبية والآسيوية. ولقد قام صدام حسين بعدوانيته بتسهيل تحقيق هذا المخطط. وفي تقديري أن هذا الموقف كان أكثر اتساقاً وموضوعية من الناحية النظرية ويتسم برؤية قومية أكثر شمولاً وديمقراطية، وأعمق إدراكاً للهدف الاستراتيجي للامبريالية الأمريكية والصهيونية في هذه المنطقة العربية. وبرغم أن هذا الموقف لم يستطع أن يقدم حلاً عملياً بديلاً في مواجهة العدوان الواقع فعلاً نتيجة لتخلف الأوضاع العربية عامة وتفككها، فإنه - في تقديري - يمثل توجهاً جديراً بأن نحرص عليه ونحن نسعى لعلاج بعض المآسي المترتبة على العدوان

العراقي مثل قضية الأسرى الكويتيين الذين مازالوا في قبضة السلطة العراقية، ومثل المعاناة التي يعانيها الشعب العراقي نفسه المغلوب على أمره، فضلاً عن الهيمنة الأمريكية التي ترين على الأرض العربية وتزداد فداحة وخطراً على مصالح الأمة العربية وعلى مستقبلها.

وهكذا، فإن أزمة الخليج كانت وما تزال محكاً وتعبيراً بليغاً فاجعاً عن تفكك الواقع العربي، وهشاشة الفكر النظري وعجزه.

الفكر العربي والوضع العالمي الراهن: نستطيع أن نحدد معالم الوضع العالمي الراهن باختصار شديد في ظواهر ثلاث: الأولى هي انهيار النموذج الاشتراكي السوفيتي وتفكك المنظومة الاشتراكية عامة، والثانية هي انفراد النظام الرأسمالي العالمي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة على العالم سعياً إلى تنميته سياسياً واقتصادياً وثقافياً وتحقيقاً لمصالحه الخاصة. والثالثة هي قيام ثورة علمية تكنولوجية تعد ثورة جديدة تكاد تحقق نقلة معرفية وإنتاجية وبالتالي مرحلة جديدة من التقدم ومن السيطرة في تاريخ الحضارة الإنسانية. ولقد ساهمت هذه الظواهر الثلاث في تعميق وتفاقم الأزمة العربية فكرياً وواقعياً. وهي ظواهر متداخلة متفاعلة التأثير. فانهيار النموذج الاشتراكي السوفيتي وانفراد النظام الرأسمالي بالهيمنة على العالم قد غير ميزان القوى العالمية لغير مصلحة بلدان العالم الثالث عامة، والبلاد العربية بوجه خاص. فقد فقدت هذه البلاد الثالثة والعربية سنداً سياسياً واقتصادياً لها في تنمية أوضاعها الداخلية المتخلفة وفي بناء سياسة خارجية متوازنة تتيح لها قدراً من المناورة في عالم الدول الكبرى. ولهذا انتعشت فلسفة الكوكبية أو العولمة التي لا تعني وحدة الحضارة الإنسانية الراهنة، - وهي حقيقة موضوعية - بقدر ما تعني عملياً الهيمنة الرأسمالية على العالم، وفتح الحدود السياسية والاقتصادية والثقافية لتدخلها وسيطرتها - وقد أفضى هذا إلى سيادة حالة استقطابية مزدوجة في الفكر العربي المعاصر: الأولى هي الخضوع المطلق لمنطق هذا الواقع العالمي الجديد، وإعادة ترتيب الأوراق السياسية والاقتصادية

والثقافية للتكيف معه. وبرغم تسمية هذا الاتجاه لنفسه بالاتجاه الليبرالي الجديد، إلا أنه في الحقيقة كان هو نفسه الاتجاه الليبرالي التابع القديم في البلاد النامية مثل بلادنا، وإن يكن في ظروف عالمية مختلفة، أكثر شراسة وتوحشاً، وقد أدى هذا إلى مضاعفة التخلف والتبعية الاقتصادية والسياسية في هذه البلاد وفي نظامنا العربي، مما كاد أن يطمس خصوصياتها وهوياتها القومية والثقافية. ولقد أخذ يسود في هذه البلاد اتجاه عقلاني إجرائي نفعي مسطح يتسم بسيادة الفردية والرؤية الجزئية والتقنية وروح التنافس الحاد والبذخ الاستهلاكي والتدني الأخلاقي وهو ما نتبينه في واقعنا العربي كذلك. أما الاستقطاب الثاني فهو استقطاب أصولي ديني هو رد فعل أخلاقي ثقافي إزاء تفاقم التخلف والتبعية. وهو أقرب إلى الدعوة والتعبئة الروحية الشعبوية. وتتراوح مواقف هذا الاتجاه الاستقطابي الديني بين الدعوة إلى القطيعة السياسية والاجتماعية والمعرفية لأنظمة الحكم القائمة والحضارة الغربية عامة، والحركات والتمردات الإرهابية والعمليات المسلحة، دون أن يكون لها رؤية نظرية شاملة ذات برنامج موضوع للخروج من حالة التخلف والتبعية اللهم إلا الدعوة إلى الحاكمية لله أو إلى السلطة الدينية باسم أن الإسلام هو الحل. وهذا الاتجاه في مظهره يتسم بالرؤية الأصولية السلفية التقليدية المتعصبة، التكفيرية عند بعض القائمين عليه. وكلا الاتجاهين مظهر من مظاهر أزمة الفكر والواقع العربيين، وكلاهما يفتقد الرؤية النظرية المتسقة لحقائق واقعنا العربي واحتياجاته، ولهذا فلعلمهما أن يكونا من عوامل تأزيم هذا الواقع. وإذا كان الاتجاه الأول يكاد يلغي الخصوصية القومية والثقافية في اندماجه التابع الهامشي في النظام الرأسمالي العالمي، فإن الاتجاه الثاني هو اتجاه رافض للحضارة الإنسانية الراهنة ويغلب عليه طابع الانعزال والتفوق والاعترا ب عن حقائق العصر ومنجزاته باسم حماية الهوية الحضارية الإسلامية في مواجهة الحضارة الغربية.

وفي تقديري أنه خارج هذين الموقفين الاستقطابين، هناك محاولات فكرية ترتفع فوق هذا الاندماج التابع الهش والسلفية الانعزالية، وترى أن هناك بالفعل - من الناحية الموضوعية - حضارة عالمية واحدة نتيجة لمختلف المكتشفات والمنجزات

العلمية والتكنولوجية فضلا عن الأخطار والمصالح المشتركة، وإن يكن يسيطر على هذه الحضارة الواحدة النظام الرأسمالي العالمي. على أن هذا لا يعني أن هذا النظام الرأسمالي هو نهاية التاريخ كما يزعم المفكر الأمريكي - الياباني الأصل فوكوياما، بل هي مرحلة من مراحل التاريخ زاخرة بالصراعات القومية والثقافية والمصلحية والطبقية والايديولوجية، التي لم تحسم بعد. فانهيار النموذج السوفيتي للاشتراكية لا يعني نهاية الاشتراكية والايديولوجية والصراعات من أجل إلغاء استغلال الإنسان للإنسان. فضلا عن هذا، فإن وحدة الحضارة الإنسانية اليوم لا تعني ولا ينبغي أن تعني طمس الخصوصيات القومية والثقافية والمصلحية. وإنما ينبغي أن نسعى إلى أن تصبح هذه الخصوصيات جسورا للإغناء الحضاري المشترك، لا جبهات للصراعات والاستغلال والحروب والاستبداد والهيمنة والإبادة المتبادلة. ولن يتحقق هذا إلا بتوسيع ما هو إنساني مشترك، وهزيمة ما هو عدواني مهيمن، وتضييق شقة ما هو إنساني مختلف عليه، وإشاعة المشروع الدولية على أساس من احترام الاختلاف والتنوع والتكافؤ والديمقراطية في العلاقات الدولية بين مختلف دول العالم كبيرها وصغيرها، غنيها وفقيرها. ومن هذا المنظور، يمكن للمكتشفات العلمية والتكنولوجية الجديدة أن تكون من وسائل تحقيق هذه الغايات الإنسانية النبيلة، بتحرر هذه المكتشفات نفسها من استغلال القوى الاستغلالية الرأسمالية المهيمنة عليها والتي توجهها لتأكيد هيمنتها على الحضارة الإنسانية لمصلحتها الأنانية التي تهدد الحضارة نفسها.

إنها إذن معركة حضارية واحدة مشتركة شاملة دون أن تنفي التعدد والتنوع والاختلاف بين المشاركين فيها. فليس العصر - كما يقول بعض مفكري ما بعد الحداثة^(١٨) - هو الاختلاف فحسب أو عصر الفردي والهامشي والعاير والفراغ، عصر نهاية الايديولوجية والقيم الكلية، على حساب العقلانية والهوية والوحدة والنظام وجميع الكليات في التاريخ والفكر الإنساني، بل عصرنا - في تقديري - هو عصر الاختلاف داخل الهوية، والفردية والتنوع داخل الكلية، والتعدد داخل النظام، والمخيلة والإبداع داخل العقلانية، والثقافي داخل الاقتصادي والحلم داخل بنية

العلم، والإبداع داخل القيم، والذاتية في قلب الموضوعية والعلاقات الجدلية المتداخلة المتفاعلة تتحرك بين الكلي والجزئي، بين العام والخاص، بين تناقض الوحدات ووحدة المتناقضات. (ولكن أين الفكر العربي المعاصر في معركة الحضارة هذه؟).

كلمة أخيرة: لا سبيل للمشاركة في معركة الحضارة إلا من خلال سعيينا للانتصار على أزمة فكرنا وواقعنا. إننا - كما ذكرنا من قبل - نعاني أزمة تخلف وتبعية. وفي تفصيل هذا نقول إنها أزمة معرفة وأزمة تنمية وأزمة نظام وأزمة حكم وأزمة تفارق صارخ بين مستويات الثروة والتحضر ومستويات المعيشة، والديمقراطية والعلم والثقافة، أزمة علاقة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، أزمة هيمنة خارجية استغلالية على مقدرات حياتنا ومنطلقات تنميتنا الاجتماعية والثقافية والقومية، إنها في النهاية أزمة فكر نظري نتيجة لمختلف هذه الأزمات المتداخلة، ونتيجة فقداننا للرؤية الاستراتيجية الشاملة لتغيير الواقع وتجديده. ليس هذا إهداراً وإنكاراً للعديد من الجهود والمنجزات والإبداعات في مختلف المجالات المعرفية والفكرية والاجتماعية والانتاجية والأدبية والفنية التي أسهم فيها المثات من رموز الثقافة العربية. وإنما أتحدث عن الأبنية السائدة في فكرنا وواقعنا ومؤسساتنا عامة، والتعليمية والإعلامية والثقافية والإنتاجية والخدمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولهذا، فلا إنتاج لفكر نظري استراتيجي متسق إلا في غمرة تغيير وتجديد جذريين، ولا تنوير للعقل إلا عبر معركة تحديث الواقع.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعيتنا إلا بالنقد العقلاني والرؤية التاريخية لجذور التخلف والتبعية في فكرنا وواقعنا على السواء.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعيتنا إلا بالامتلاك المعرفي بحقائق الثورة العلمية الجديدة ثورة المعلوماتية، دون انتظار لاستكمال امتلاكنا المعرفي المؤجل المحدود المجهض للثورات العلمية السابقة.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعيتنا إلا بمشروع تنموي قومي شامل ذي أبعاد اقتصادية واجتماعية وتعليمية وثقافية وإعلامية وقيمية، مشروع يستوعب تراثنا العربي الإسلامي استيعاباً عقلانياً نقدياً ويضيف إليه، ويستوعب حقائق عصرنا الراهن استيعاباً عقلانياً نقدياً كذلك ويضيف إليه.

[نتجاوز ونتحرر ونتقدم بأن نعي حقائق واقعنا القومي ونسعى لتوحيده في مراعاة واحترام لاختلاف وتنوع خصائصه وملابساته، دون أن ننغلق على العصر بوحدةنا وهويتنا القومية. فهويتنا ليست كينونة جاهزة مكتملة بل هي صيرورة متصلة ومشروع مفتوح دائماً على الجديد والمستقبل. ولهذا ننفتح على العصر إغناء وتعميقاً لهويتنا ومشاركة فاعلة فيه.

نتجاوز ونتحرر ونتقدم بأن نجعل من مناهجنا التعليمية مراكز للبحث ولتجديد المعارف وجسارة الإبداع لا قاعات للتلقين أو ساحات لوعاظ السلاطين الذين يتاجرون بتجسير العلاقة بين المثقفين وخزائن السلطة وحقول النفط، أو مكاتب لنسج تبريرات ايدولوجية ذات مظهر علماوي للأوضاع والأنظمة السائدة لتكريسها وإعادة انتاجها].

[نطلق حرية الفكر والنقد والاختلاف وتشكيل الهيئات والتنظيمات الشعبية والمجتمعية المختلفة المعبرة عن القوى الحية والمنتجة والمبدعة في المجتمع نساءً ورجالاً، ونشرع لحقها في المشاركة في إصدار القرارات المصيرية ورقابة تنفيذها والدفاع عن مصالحها وحقوقها].

لا نغلب السلطة على المجتمع، ولا السياسي على الايديولوجي ولا الايديولوجي على المعرفي، ولا نجعل من المعرفي تنويراً نخبويّاً استعلائياً، مفصلاً عن روح النقد العقلاني الموضوعي وإرادة التغيير والتجديد.

إن القضية في النهاية، ليست قضية مشروع نهضوي ايديولوجي مجرد، فما أكثر مثل هذه المشاريع في حياتنا وتاريخنا القريب. وإنما القضية هي رؤية نظرية معرفية تأسيسية استراتيجية نابعة من حقائق واقعنا وعصرنا واحتياجاتهما

وتحدياتهما، رؤية مسلحة بالعلم والإرادة الشعبية الجماعية الواعية على مستوى كل بلد عربي وعلى المستوى القومي العام.

إنها ليست يوتوبيا بل ضرورة تتمخض في حقل الإمكانيات المتاحة والتي تنتظر الوعي والإرادة والتنظيم والمبادرة في قلب مجتمعاتنا المدنية.

وتبقى في النهاية قضية الدولة، قضية العلاقة بين السلطة والمجتمع، بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وهي قضية لا تحسم بالرؤية النظرية وحدها، وإنما في غمرة تنمية المجتمع المدني تنمية ديمقراطية وتساعد وعيه وفاعليته، إنها قضية القضايا في أي مشروع نهضوي تأسيسي.

المراجع والهوامش

- (١) مجلة المصور المصرية، يونية ١٩٦٤ - معارك فكرية: ط ٢، القاهرة ١٩٧٠ دار الهلال.
- (٢) هربارت ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود: دار الآداب: ١٩٧٢، بيروت.
- (٣) أنور عبد الملك: ربح الشرق، ص ٢٠٦.
- (٤) أنور عبد الملك: مجلة المصور - عدد يولية ١٩٨٤.
- (٥) الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر - دار الثقافة الجديدة. ١٩٨٦، ص ١٩٦ - ٢٠٠.
- (٦) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب. الدار الفتية للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩١ - ص ٦٩٧.
- (٧) راجع عرضنا النقدي لكتاب الجابري «نقد العقل العربي» بجزأيه في «مفاهيم وقضايا إشكالية»: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩، ص ١٤٣ - ١٦٠.
- (٨) راجع في ذلك: Islamic Roots of Capitalism: Peter Gran, University of Texas press. 1979.
- (٩) صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة: دار الطليعة - بيروت، ١٩٦٩.
- (١٠) عبدالله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت، ١٩٧٠.
- (١١) المرجع السابق، ص ٢٩٦.
- (١٢) عبدالله العروي: العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة - بيروت ١٩٧٣، ص ٢٠.
- (١٣) المرجع السابق، ص ٢٠٥.
- (١٤) حسن حنفي: السابق ذكره، ص ٥٢.
- (١٥) حرب الخليج ومستقبل العرب - سوارس للنشر. ١٩٩١. ص ١٨١.
- (١٦) المرجع السابق. ص ١٨٧ - ١٨٧.
- (١٧) المرجع والموضع السابق.
- (١٨) نشير إلى كتابات ليونارو فوكو ودولوز، كما نشير في العربية إلى كتاب: مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي - بيروت ١٩٩٠.

* * *

التحقيب : أ. د. إمام عبد الفتاح إمام - جامعة الكويت

استمعنا، واستمعنا جميعاً، بالبحث الهام والقيم للأستاذ/ محمود أمين العالم عن «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر». والأستاذ العالم غني عن التعريف فهو مفكر أصيل يتميز بالوضوح والدقة، والصراحة والعمق، وهذا ظاهر في البحث الذي قدمه إلى هذه الندوة، كما هو ظاهر في كل ما كتب من قبل.

ولقد أثار البحث الذي قرأه علينا عدداً من القضايا التي تحتل في حياتنا المعاصرة مكاناً بارزاً. كما طرح الكثير من الأسئلة الهامة، فضلاً عن مناقشته لكثير من الأفكار والمشروعات المطروحة على الساحة.

والبحث يبدأ بمدخل عام يناقش فيه الأستاذ العالم عبارة تتردد كثيراً في مجتمعنا العربي على ألسنة الناس في الشارع، وهي عبارة رُوِّجت لها أجهزة الإعلام المختلفة بتكرارها كثيراً على ألسنة الممثلين في السينما والتلفزيون.. الخ - وأعني بها عبارة «بلاش فلسفة» التي يرى مفكرنا، بحق، أن ترديدها «يُعدّ من أخطر الأمور على مجتمعاتنا»، غير أن مفكرنا الكبير يكتفي بأن يردّ على هذه العبارة بقوله «إنّ لكل منا فلسفته الخاصة سواء كان واعياً بها أو غير واعٍ.. ثم يستطرد قائلاً: «إننا بحاجة إلى أن نقف موقفاً نقدياً من هذه الفلسفة (الخاصة) التي نتنفسها كل يوم..» - لكنه لا يشرح لنا ولا يفسر دلالة هذه العبارة الهامة التي يعتبرها على هذه الدرجة من الخطورة عبارة «بلاش فلسفة».

والواقع أن هذه العبارة هامة جداً لأنها تُلخص في رأينا موقفاً من الفلسفة، إنّ لم نقل نفوراً منها وكرهية لها. ولا بد لنا أن نتساءل استكمالاً للقضية التي طرحها مفكرنا الكبير - ما هي دلالة هذه العبارة..؟ ماذا تعني على وجه الدقة؟ بعبارة أوضح لم ينفر المجتمع العربي من الفلسفة، بدرجات متفاوتة، ويهز المواطن كتفيه، ويمط شفثيه استخفافاً كلما وردت على مسامعه هذه الكلمة؟ اسمحوا لي أن أترك هذه الأسئلة بغير جواب لأعود إليها بعد قليل.

والأستاذ «العالم» يطالب بالحاح، في نفس هذا المدخل العام، أن يكون لنا فكر نظري «يصبح أداة إدراكية منهجية، ناقدة، قادرة على تفسير الظواهر الذاتية،

ومختلف الظواهر الاجتماعية» - ونحن نتفق معه أتم الاتفاق في هذا المسعى. لكن السؤال الهام هو: كيف يمكن أن نحقق هذه الأمنية؟ كيف نكون فكرياً نظرياً ناقداً وقادراً على تفسير الظواهر المختلفة؟! مرة أخرى أترك هذا السؤال بغير جواب لأعود إليه بعد قليل.

وقبل أن يترك الأستاذ «العالم»، هذا المدخل النظري العام والهام يعتذر عن الإطالة فيه، وهنا أخالفه الرأي، فقد كنت أتمنى أن يطيل ويطيل لأنه مدخل بالغ الأهمية قوي الدلالة.

بعد ذلك يطرح مفكرنا الكبير مجموعة من الأسئلة حول وجود «أزمة في الفكر العربي» ويستعرض آراء المفكرين العرب سلماً وإيجاباً، ثم يتوقف عند السنوات الثلاثين الماضية ليشير إلى ثلاث لحظات ذات دلالة خاصة.

وهو يأخذ بالرد الإيجابي ويرى أن هناك أزمة في الفكر العربي المعاصر، ولا سبيل إلى فصلها عن أزمة الواقع العربي نفسه موضوعياً وتاريخياً - ونحن نتفق معه في هذا الربط الهام، وإن كان لم يتوقف قليلاً عند أزمة الواقع العربي - وهو يعتقد أن الأزمة تفاقمت وتعقدت خلال السنوات الثلاثين الماضية، ثم يشير إلى ثلاث لحظات ذات دلالة خاصة خلال هذه السنوات وهي:

- اللحظة الأولى: هي هزيمة يونيو ١٩٦٧.

- اللحظة الثانية: هي أزمة الخليج أو العدوان العراقي على الكويت.

- اللحظة الثالثة: هي المتغيرات الدولية المتمثلة في انهيار النموذج الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي .

ويعرض لموقف الفكر العربي المعاصر من هذه اللحظات الثلاث وتفسيراته المختلفة والمشروعات الفكرية والنظرية المتكاملة التي ظهرت لتحليله وتأويله.

والتعقيب الذي أود أن أسوقه هنا هو في الواقع تنمة لحديث الأستاذ «العالم»، ذلك لأنني أود أن أنتزع خيطاً واحداً من الخيوط الكثيرة المتشابكة وأركز

حديثي عليه، وهو خيط لم يجد العناية الكافية عند مفكرنا.

ففي اعتقادي أن هناك عاملاً مشتركاً هاما بين هذه اللحظات الثلاث، فمهما قيل عن أسباب هزيمة يونيو ١٩٦٧، فلا شك عندي أن العامل الأول وراء هذه الكارثة كان «نظام الحكم السيء»، ومهما تنوعت الأسباب التي أدت إلى العدوان العراقي على الكويت، فلا شك عندي أن العامل الحاسم كان «نظام الحكم السيء» - وقل مثل ذلك في انهيار الاتحاد السوفيتي الذي لعب «نظام الحكم السيء» دوراً بارزاً في سقوطه.

على أنني قبل أن أعرض للتصور الذي أود أن أطرحه أرجو أن ألفت النظر إلى الأمور الآتية:

(١) إنني على وعي كامل بوجود كثرة من العوامل المتداخلة والمتشابكة، وأنه يستحيل تفسير الظواهر البشرية بردها إلى عنصر واحد، لكنني كما سبق أن ذكرت أود تجريد هذا العنصر - نظام الحكم - لأبين أهميته الخاصة.

(٢) إنني على وعي أيضاً بوجود اختلافات كثيرة بين هذه الأنظمة الثلاثة من حيث البنية الفكرية والاقتصادية والاجتماعية وأيضاً من حيث الأغراض والنوايا والأهداف، لكنها مع ذلك تشترك في خاصية أساسية واحدة وهي أنها تسلب المواطنين حريتهم، وبالتالي فرديتهم واستقلالهم.

(٣) نحن بالطبع نهتم أساساً باللحظتين الأولى والثانية أكثر من اهتمامنا، الآن على الأقل، بانهيار الاتحاد السوفيتي الذي كان حكماً كلياً شمولياً، في الوقت الذي كان فيه نظام الحكم عندنا فردياً استبدادياً أو طغيانياً تسلطياً.

اسمحوا لي الآن أن أطرح التصور الذي أود عرضه في النقاط الموجزة الآتية:

أولاً: أن الله القادر على كل شيء، وهب الإنسان الحرية في نفس اللحظة التي وهبه فيها العقل، ولم يكن عصيان آدم للأمر الإلهي، سوى تعبير عن الحرية البشرية التي أيقظها الأكل من شجرة المعرفة. ولهذا يقول أريك فروم «لقد كان هذا الفعل أول فعل من أفعال الحرية، أو أول فعل إنساني، وهو في مضمونه المادي - أي الأكل من شجرة المعرفة - بداية لاستخدام العقل..» على اعتبار أن «المعرفة» إشارة

رمزية للعقل .

أخلص من ذلك إلى القول بأن الحرية والعقل وجهان لعملة واحدة، وبأي معنى شئت أن تفهم به العقل: سواء قلت إنه ملكة التمييز بين الحق والباطل أو الخير والشر، أو إنه وسيلتنا للمعرفة، أو إنه ملكة نقدية أو أداة ادراكية.. الخ الخ - فلا قيمة له بدون الحرية. إذ ما قيمة العقل إذا لم يكن في استطاعتي أن أسترشد به؟ وكيف يمكن لي أن أسترشد به إذا كان لا بد لي من السير في طريق واحد هو الذي رسمه لي الحاكم؟ وهل يمكن أن يقوم العقل بدوره في نقد الظواهر المختلفة إذا لم يكن آمناً على نفسه من بطش الحاكم؟!

ثانياً: معنى ذلك أنه إذا اختفت الحرية غاب العقل معها، وإذا حدث ذلك فَقَدَ الإنسانُ فرديته واستقلاله، ولم يخطيء أرسطو عندما وصف العبيد بأنهم أدوات أو آلات في المنزل أو حيوانات تملكها الأسرة فيما تملك من متاع. ونظام الحكم السيئ - وهو الحكم الاستبدادي الذي يسلب المواطنين حريتهم ويفقدهم فرديتهم واستقلالهم وتميزهم - يؤدي في الحال إلى عجن المواطن مع غيره من المواطنين في هوية واحدة ليتحول الجميع إلى قطع من الغنم. ولهذا السبب يغيب الآخر من أفق الأنا العربية ولا تجدد سوى التقوقع والانحباس داخل الذات، ولا يعود ثمة حوار بين الأنا والآخر حتى بين المثقفين، بل إن كلا منهم يتحول إلى شخصية مستبدة تريد أن تفرض رأيها على الآخر، لأن الفكر عندنا يسير باستمرار في طريق واحد من أعلى إلى أسفل ولا يرتد ليكون حواراً بين شخصيات متعادلة.

ثالثاً: غياب الحرية أدى إلى غياب العقل فماذا كانت النتيجة؟ ظهور شخصية المواطن العادي الذي تطحنه مشاعر العجز والدونية واللاجدوى على المستوى النفسي، أما على المستوى العقلي فظهور الحياة في عالم اللامعقول، في عالم تعشش فيه الخرافة، وتحل التفسيرات الغيبية للظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية محل التفسيرات العلمية والموضوعية. وعلى المستوى الأخلاقي ظهور عالم التصرفات والأفعال اللامسؤولة. لقد كان أدينا الكبير نحيب محفوظ بارعا حقاً في تشخيص غيبة العقل الأمر الذي أدى إلى هزيمة يونيو ١٩٦٧ في روايته الهامة

والموحية «ثرثرة فوق النيل» التي صدرت عام ١٩٦٦ أي قبل النكسة بعام واحد، وكأنها تنبأ بقرب وقوع الكارثة، عندما صور مجموعة من المثقفين وقد انسحبوا من الحياة العامة، وأدمنوا المخدرات وغرقوا في غيبوبة فكر فَقَدَ قيمته فتحول إلى عبث لا معنى له! لأنه إذا غاب العقل فقد تحول كل شيء إلى عبث، وإذا أصبح الفكر بلا قيمة، وتقطعت الروابط بين المواطن ووطنه، بحيث يفقد انتماءه وولاءه ويهرب من مسؤوليته، فإن النتيجة المؤكدة هي الهزيمة البشعة التي مازالت آثارها المدمرة تطحننا حتى اليوم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ودينيا فيما نسميه بالإرهاب مرة وبالتطرف الديني مرة أخرى - يقول واحد من هؤلاء المثقفين وهو يدافع عن موقفهم «لسنا أنانيين لهذه الدرجة، ولكننا رأينا أن السفينة تسير دون حاجة إلى رأينا ومعاونتنا، وأن التفكير بعد ذلك لن يجدي شيئا، وربما جرّ وراءه الكدر، وضغط الدم».

رابعا: سلب الحرية أدى الى غياب العقل فعشنا في عالم اللامعقول وفي استطاعتنا الآن أن نفسر في سهولة ويسر العبارة الدالة التي بدأ بها الأستاذ العالم بحثه، وأن نجيب عن الأسئلة التي تركناها بغير جواب - أما العبارة فهي عبارة «بلاش فلسفة» أما الأسئلة فلماذا راجت هذه العبارة في مجتمعنا دون غيره من المجتمعات؟ ولماذا ينفر المجتمع عندنا بدرجات متفاوتة من الفلسفة؟ الجواب باختصار شديد لأن الفلسفة في النهاية «عقل»، أو هي تركز أساسا على العقل، ولم يعد للعقل قيمة في مجتمعنا فقد استمرأنا الحياة في عالم اللامعقول. فكان كل من يقول «بلاش فلسفة» يقول في الواقع «بلاش عقل» لأننا لم نعد بحاجة إليه ولا قيمة له عندنا، وما قيمة الفلسفة، بل ما قيمة الفكر نفسه الذي يجبر وراءه الكدر وضغط الدم كما قال أديبنا الكبير نجيب محفوظ؟! وهكذا أصبح الفكر في بلادنا مرادفا للهم والغم والكرب العظيم.. بحيث لا تجد الأم التي تحنو على أبنائها أجمل من أن تدعو الله أن يجنبهم «الفكر»، وهو دعاء يرتبط أوثق ارتباط بعبارة «بلاش فلسفة» السابقة فمصدرهما واحد: غياب العقل نتيجة لغياب الحرية. لم يكن من قبيل المصادفات، أيها السادة أن تنشأ الفلسفة في أثينا في المجتمع اليوناني الحر، لا في إسبرطه المجتمع العسكري المستبد، ففي أثينا تمتع المواطن بدرجة كبيرة من الحرية، واستطاع أن يستخدم العقل، وأن يفسر ظواهر الطبيعة وظواهر المجتمع

والتاريخ، وأن ينقد الأساطير، وأن يضع البشرية على طريق الخلاص من الخرافة واللامعقول وأن يجعل شعاره عبارة سقراط الخالدة «إن الحياة التي لا تخضع للفحص والنقد ليست جديرة بأن يحيها الإنسان»! وهكذا نجد أنه حيثما كانت الحرية كان العقل أداة إدراكية منهجية ناقدة قادرة على التفسير! وتحقيق المطلب الذي يسعى الأستاذ العالم الى تحقيقه!

خامسا: وأخيراً إذا غاب العقل غابت قوانينه، ومركزها الاتساق و «عدم التناقض». ولهذا فقد أصبح من الطبيعي جدا ومن المألوف جدا أن نستمع في أحاديثنا اليومية وأن نقرأ في كل مكان، وأن نشاهد تصرفات، وآراء، وأفكارا، أو تصريحات وعبارات متناقضة دون أن يتوقف عندها أحد من كثرة الإلف والعادة. كان من الطبيعي أن يقع المواطن العربي في التناقض دون أن يدرك ذلك، وليس المواطن العادي فقط، بل والمثقف أيضا، بل حتى الرجل المتدين لا نجد التناقض في سلوكه فحسب، بل في أقواله وأحاديثه، فهو لا يجد غضاضة في الحديث عن حرية العقيدة التي يكفلها الدين وعن المسؤولية الفردية التي يخضع كل مؤمن لها، وأن يقول لك في الوقت ذاته «اعتنق ما أعتنقه وإلا لعنك الله» - وهي الصيغة التي تحولت الآن إلى «اعتنق ما أعتنقه وإلا قتلتك!».

وليس المواطن العادي، ولا المثقف، ولا المتدين - هو وحده الذي يقع في تناقضات لا حصر لها دون أن يعي ذلك، بل الحاكم أيضا، ولما كان من الصعب أن نتحدث عن الحكام الأحياء، لأسباب كثيرة تعلمونها جيدا، فليس ذلك من الفطنة ولا من الحكمة - فلا أقل من أن نترحم على الرئيس السادات، الذي كان رحمه الله نموذجا جيدا للحاكم الدائم الوقوع في التناقض - وإن لم يكن بدعا بين الحكام في ذلك - ومن أقواله الشهيرة والكثيرة التي لا تنسي: «سوف أبطش بهم، ديمقراطيا» مع أن البطش والديمقراطية نقيضان.

* * *