



مركز دراسات الوعدة العربية

# اشكالات الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عابد الجابري



18

١٨١، ٣٢

عاب

٤

المدينة الجامعية لكتابية الاسكندرية
رقم النص : ٤٨٩ - ٣٢
١٠٦٦ رقم التسجيل :

٦٤٣٦



✓ - تسلیمه لعمدہ

**مركز دراسات الوحدة العربية**

## **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**

General Organization Of the Arabic Language  
dría Lidíáry (GOUA)  
General Organization Of the Alexandria



**الدكتور محمد عايد الجابري**

**«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن اتجاهات يتبعها مركز دراسات الوحدة العربية»**

## **مركز دراسات الوحدة العربية**

بنية «سداد تاور» - شارع ليون - ص. ب. .: ٦٠٠١ - ١١٣ بيروت - لبنان  
تلفون: ٨٠١٥٨٧ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤ - برقياً: «مراعي»  
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي فاكسيميل: ٨٠٢٢٣٣

---

**حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز**

**الطبعة الأولى: بيروت: حزيران/ يونيو ١٩٨٩**

**الطبعة الثانية: بيروت: آيلول/ سبتمبر ١٩٩٠**

# المحتويات

٩ .....	تقديم .....
الفصل الأول: اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي	
١١ .....	الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ .....
١٣ .....	١ - كيف تفهم العلاقة بين الفكر والواقع .....
١٥ .....	٢ - الأصالة/المعاصرة: أزدواجية مفروضة أم اختيار .....
٢٠ .....	٣ - السؤال النهضوي والانتظام في تراث .....
٢٤ .....	٤ - «الأخر» ودوره المزدوج .....
٢٨ .....	٥ - الوضع الاشكالي للنهضة العربية .....
٣٠ .....	٦ - تصنيفات تختزل الفكر والواقع معًا .....
٣٢ .....	٧ - شعور درامي بعمق الهوة بين التراث والواقع .....
٣٥ .....	٨ - أوروبا وتراثها .. اتفصال واتصال .....
٣٧ .....	٩ - المسألة مسألة إعادة بنية الوعي .....
٤٠ .....	١٠ - الثقافة القومية والخصوصيات المحلية .....
٤٣ .....	١١ - العقلانية والروح التقدية .....
٤٤ .....	١٢ - خلاصات وأفاق .....
الفصل الثاني: أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر: أزمة ثقافية... أزمة عقل؟ .....	
٤٩ .....	١ - الفكر كمحظى والفكر كأدأة ..
٥١ .....	٢ - ما الابداع؟ وما أزمة الابداع؟ ..
٥٣ .....	٣ - أزمة الابداع في الخطاب العربي المعاصر ..
٥٥ .....	

٤ - أزمة بنوية .. أزمة عقل أزمة ثقافية ..	٥٧
٥ - السياسة والعلم في الثقافة العربية ..	٦٠
٦ - شروط تجاوز الأزمة ..	٦٢
<b>الفصل الثالث: مستقبل الفكر العربي وإشكالية التقدم والوحدة ..</b>	<b>٦٥</b>
١ - الفكر والثقافة: الكل والجزء والخاص والعام ..	٦٧
٢ - واقع التعليم والثقافة في الوطن العربي ..	٦٩
٣ - غزو ثقافي اعلامي على الصعيد العالمي ..	٧٢
٤ - إشكالية التقدم والوحدة وخصوصيتها العربية ..	٧٧
٥ - من أجل بديل مستقبلي ..	٨١
<b>الفصل الرابع: من أجل إعادة تأسيس فكرة «الوحدة» في الوعي العربي ..</b>	<b>٨٧</b>
١ - مفهوم «الوحدة» .. في المشرق ..	٨٩
٢ - .. وفي المغرب ..	٩٠
٣ - شعار الوحدة في خدمة الدولة القطرية ..	٩١
٤ - انتصار الدولة القطرية ..	٩٢
٥ - الدولة القطرية .. بدل التجزئة ..	٩٤
٦ - مسألة الشرعية ..	٩٥
٧ - خلاصة: ضرورة طرح مسألة «الدولة» في الوطن العربي ..	٩٧
<b>الفصل الخامس: المثقف العربي وإشكالية النهضة:</b>	
٩٩ .....	رؤيه مستقبلية ..
١٠١ .....	١ - طبيعة «الهم» النهضوي ..
١٠٢ .....	٢ - سؤال الهوية وثنايتها ..
١٠٣ .....	٣ - لتجنب تعليم المشاكل المحلية ..
١٠٥ .....	٤ - المشكل الحقيقي: الديمقراطية ..
١٠٧ .....	٥ - السلفية .. والخصوصية ..
١٠٩ .....	٦ - ثنائية الوحدة/ التجزئة: اختزال للقضية ..
<b>الفصل السادس: المشروع الحضاري العربي:</b>	
١١٣ .....	بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات ..
١١٥ .....	١ - عبارة فارغة من المعنى علمياً ..
١١٦ .....	٢ - المشروع الحضاري الأوروبي وفلسفة التاريخ ..
١١٧ .....	٣ - ابن خلدون وكوندورسيه .. أو التراجع والتقدم ..
١١٨ .....	٤ - المشروع الحضاري العربي و«المستقبل الماضي» ..

١١٩ .....	٥ - علم المستقبلات موضوع سؤال .....
١٢٠ .....	٦ - نزوعات التاريخ العربي .....
١٢٣ .....	٧ - مطالب للمستقبل .....
<b>الفصل السابع: العرب والغرب على عتبة العصر التقاني</b>	
١٢٧ .....	١ - «لماذا تأخرنا...؟» .....
١٢٩ .....	٢ - ولماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا؟ .....
١٣٠ .....	٣ - جواب الآيديولوجيين العرب ومعاناتهم .....
١٣١ .....	٤ - اشكالية التقنيين العرب وهمومهم .....
١٣٥ .....	٥ - المشكل بين تنافضات العرب وتنافضات الغرب .....
<b>الفصل الثامن: «الروحية» ضرورية... ولكن بأي معنى .....</b>	
١٤٣ .....	١ - الطابع الآلي للحضارة المعاصرة... نعم!
١٤٥ .....	٢ - ولكن الحوار اختلف .....
١٤٦ .....	٣ - «الروحية» في المرجعية العربية الإسلامية .....
١٤٧ .....	٤ - وفي المرجعية الأوروبية .....
١٥١ .....	٥ - وجوه الاختلاف .....
١٥٤ .....	٦ - مواقف .....
١٥٥ .....	
<b>الفصل التاسع: ثورة ٢٣ يوليو ومشروعها القومي العربي في مواجهة تحديات المستقبل .....</b>	
١٥٧ .....	١ - تداخل ثلاثة أنماط من الوعي .....
١٥٩ .....	٢ - تحديات... والحل في الديمقراطية .....
<b>الفصل العاشر: الفكر العربي وعالم الغد .....</b>	
١٦٧ .....	المراجع .....
١٩١ .....	فهرس .....
١٩٥ .....	

## تقديم

«إشكاليات الفكر العربي المعاصر» هي جملة القضايا النظرية التي يناقشها المثقفون العرب في الوقت الحاضر، والتي تخصن وضع العرب الراهن في علاقته بالماضي العربي وبالحاضر «الأوروبي» الذي يفرض نفسه اليوم «حاضراً» للعالم أجمع. نقول: «الماضي العربي»، ونقصد حضوره في الواقع العربي المعاصر، الفكري منه والسياسي والإجتماعي والإقتصادي.

إن هذا يعني أن الأمر يتعلق أساساً بحالة «الانشطار» التي تطبع الواقع العربي الراهن، الفكري منه والسياسي والإجتماعي والإقتصادي، والتي تجعل منه واقعاً يتناقض عليه، ويصطدم فيه ويتصارع، صنفان من المعطيات: صنف موروث من ماضينا يتميّز بجملته إلى حضارة «القرون الوسطى»، بمقانتها اليدوية الريتيبة وقيمها الأخروية المثالية؛ وصنف وافد من حاضر غيراً يتميّز بكليته إلى حضارة «العصير الحديث» بمقانتها الآلية المتطرفة وقيمها الدنيوية المادية. وما يضفي الطابع الاشكالي على حالة «الانشطار» هذه هو كونها تعكس ليس صراع القديم والجديد فقط بل صراع «الأنما» و«الآخر»، أيضاً. فالقديم هنا يتميّز إلى «الأنما»، بينما يتميّز الجديد إلى «الآخر».

والدراسات والأبحاث التي يضمها هذا المؤلف، والتي أنجزت في مناسبات مختلفة وعلى فترات متباude، تعالج في جملتها هذا الوجه الإشكالي في قضايا الفكر العربي المعاصر: الوجه الذي يعكس التوتر والقلق اللذين يولدهما ويعذّبهما في الوعي العربي الراهن الشعور بمساوية وضعية إنفصامية يتميّز فيها «الأنما» إلى الماضي، بينما يتميّز فيها الحال إلى «الآخر»، وضعية يجد «الأنما» العربي نفسه فيها يتحدد بماضٍ يريد تجاوزه وبحاضر لم يعد بعده له، الأمر الذي يجعله يشعر بفراغ على صعيد الهوية، ويعاني وبالتالي القلق والتوتر.

هذا بعد الـ «سيكولوجي» هو جوهر الطابع الاشكالي الذي يطبع قضايا الفكر العربي المعاصر و يجعل منها قضايا نظرية متداخلة و متشابكة يتوقف «حل» الواحدة منها على «حل» الباقي. ومع ذلك، فليس هذا بعد السيكولوجي هو كل شيء في هذه القضايا المشكلة، بل إن هو في الحقيقة إلا إنعكاس للصورة الذهنية المشوهة التي يكونها الفكر العربي لنفسه عن الواقع الحضاري العام الذي يؤطره الواقع الاقتصادي والإجتماعي والسياسي والثقافي.

إن إشكالية الأصالة والمعاصرة، وأزمة الإبداع، وإشكالية الوحدة والتقدم، ومسألة النهضة في المشروع الحضاري العربي المستقبلي، ومسألة العلاقة بين العرب والغرب في عصر التقانة، ومسألة الروحية والعصر الحاضر ومهام الفكر العربي في عالم الغد، وهي عناوين موضوعات هذا الكتاب، ليست في واقع الأمر سوى مظاهر وتجليات للواقع العربي المتشارب بالأطراف المتداخلة المستويات، الواقع العربي الراهن الذي يجتاز مرحلة انتقالية بطيئة الحركة متداخلة الخطى يتشارب فيها الزمان والمكان والقديم والجديد تشابكاً يشوش الرؤية ويدركي نار التوتر والقلق ويضفي وبالتالي على قضايا الواقع طابعاً إشكالياً، طابع الوضع المأزوم.

ومن هنا كان نزع الطابع الإشكالي عن قضايا الفكر العربي المعاصر، أو التخفيف منه على الأقل إلى أقصى درجة ممكنة، يتطلب القيام بنقد الصورة الذهنية المشوهة تلك: صورة الواقع العربي في الفكر العربي. وهذا في الحقيقة هو كل طموح هذه الدراسات والأبحاث. إنها لا تدعى أنها تقدم حلولاً للمشاكل المطروحة، بل هي تطمح إلى تحليلها تحليلاً نقدياً فقط، الهدف الأول والأخير منه تصحيح وضعها من أجل طرحها كمشاكل وليس كإشكاليات: أعني إعادة طرحها بصورة منتظمة غير مشوهة، صورة عقلانية. وليس هناك فيما نعتقد طريقة أخرى لنزع الطابع الإشكالي عن المشاكل، الطابع الذي يشوش الفكر ويوذمه، غير تحليلها تحليلاً عقلانياً نقدياً. إن ذلك فهو الخطوة الأولى على طريق تجاوزها.

عسى أن تكون قد وفينا إلى المساعدة في تدشين هذه الخطوة.

## الفَصْلُ الْأَوَّلُ

إِشكالِيَّةُ الْأَصَالَةِ وَالْمُعاَصِرَةِ فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ  
الْمَحَدِيثِ وَالْمُعاَصِرِ : صِرَاطٌ طَبَقِيٌّ أَمْ  
مُشْكِلٌ ثَقَائِيفٌ ؟

## ١ - كيف نفهم العلاقة بين الفكر والواقع

من النادر أن يرافق الإنسان خد قصيته أو ضد القضية الموكولة إليه. لقد طلب مني منظمو هذه الندوة<sup>(١)</sup> أن أساهم ببحث يكون عنوانه: «الصراع الأيديولوجي والطبيقي: حول الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي». انطلاقاً من «فرض أساسى من فروض علم اجتياح المعرفة مفاده أن المثقف أو المفكر أو السياسي لا يعبر عادة عن قيمة خاصة بقدر ما يعبر بطريقة شعورية أو لا شعورية عن قيم جماعة اجتماعية أكبر يسمى إليها، وفي كثير من الحالات عن طبقة اجتماعية يدافع عنها»<sup>(٢)</sup>. ورغم اني أقبل هذا الفرض وأعتبره بمثابة «قانون» صحيح على مستوى واسع من التعميم والتجريد، فإنني مع ذلك غير مقتنع لا بإمكانية ولا بجدوى تفسير إشكالية الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر بهذا «القانون» العام. وإذا فالأطروحة التي سأدافع عنها هنا هي على العكس مما طلب مني تماماً: سأحاول أن أبين أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبيعياً ولا تعبّر بالضرورة عن مصالح طبقية. وبعبارة أخرى إن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الأيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الصراع بين ايديولوجيات تعكس مصالح طبقية متاخرة.

(١) انظر إلى: ندوة التراث وتحديات المصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ومحمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٩ (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٤)، ص ٥٤.

(٢) «مخطط بحث الندوة»، في: المصدر نفسه، ص ٤، وهو ورقة عمل هيأها المركز.

وأحب أن أؤكد مرة أخرى أنني لا أقف موقفاً ايديولوجياً معاذياً لنظرية الصراع الطيفي، بل على العكس اعتبره أحد العوامل الرئيسية المحركة للتاريخ ، بل العامل الرئيسي الأساسي ضمن وضعيات اجتماعية معينة، كما أتني لا أشك ولا أريد أن أشك أبداً في كون المواقف الفكرية المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن «صراع طيفي على الصعيد النظري». ولكنني إلى جانب هذا كله أؤمن أيضاً، وضمن السياق نفسه، بأن الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع، وذلك من ناحيتين:

- فمن ناحية أولى ، إن الفكر، في مستويات معينة، إذ يعكس الواقع حتى في أدنى درجات استقلاله النسبي لا يعكسه كما تفعل المرأة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالباً ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرأة المهمشة، الأمر الذي يجعل الرابط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة، والتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة. ان الرابط بين الفكر والواقع، في مثل هذه الحال، يجب أن يأتي بعد عمليتين أساسيتين ضروريتين: أولاًهما تحليل الواقع تحليلًا يهدف إلى الكشف عن بنائه، إلى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذجه الصوري؛ وثانيتها، تحليل الصورة المراوية المهمشة، أي صورة الواقع «العامية» كما تتعكس في وعي الناس - مطلق الناس - وإعادة مفصلتها وترتيب العلاقات بين أجزائها لاستخلاص صيغتها «العلامة»، أي الصيغة التي تؤسس الوعي الطيفي الصحيح. انه بعد هاتين العمليتين التحليليتين، وبعدهما فقط، يصبح الرابط الجدللي بين الفكر والواقع ممكناً، أما من دونهما فسيبقى ربطاً مرأواهياً ساذجاً، وفي أحسن الأحوال ربطاً ميكانيكيًّا يتعامل مع الظواهر الإنسانية المعقدة المتموجة المتغيرة وكأنها ظواهر طبيعية صماء جامدة قارة، ظواهر الجسم الصلب.

- ومن ناحية أخرى، لا بد من التمييز في الفكر ذاته بين مستويات تتفاوت في استقلالها النسبي عن الواقع . ذلك لأنه إذا كان الرابط الجدللي بين الفكر والواقع يقام، كما أشرنا قبلًا ، على الاعتراف بتنوع من الاستقلال النسبي للتفكير، حتى في أكثر أنواع الفكر اتصالاً بالواقع ، كالتفكير السياسي والتفكير الاجتماعي ، فإن هناك مستويات أخرى من الفكر تفصلها عن الواقع مسافات كبيرة: إما على سلم التجريد أو على سلم الزمن وال التاريخ . فالقضايا النظرية المجردة ، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن «الواقع» مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين. كما أن الايديولوجيا الدينية، وبصورة عامة المضمون الايديولوجي للتراث، يبقى هو هو على مدى مسافات زمنية طويلة وحقب تاريخية مختلفة، فيعتقد الناس بعد أن يكون الأساس الطيفي الاجتماعي الذي أنتجه أو ساهم

في انتاجه قد تغير تماماً عبر العصور والأحقب. فالذين يعتقدون اليوم آراء فرق من الفرق الكلامية المعروفة في الإسلام والتي ظهرت على أثر الصراع بين علي ومعاوية مثلاً يعتقدون أيديولوجية بقيت حية عبر الزمن رغم زوال أسسها الاجتماعية الطبقية المباشرة لأنها تحولت إلى عقيدة أو مذهب فكري مستقل بنفسه، بمعنى أنها لا تعبّر عن الواقع الاجتماعي الطبيعي الذي يؤطر معتقدها اليوم، ولا تعكس بالتالي أية مصالح طبقية معاصرة. هنا يكون الاستقلال النسبي للفكر يميل نحو المائة في المائة، كما في الحال السابقة.

هناك حالات أخرى تكون فيها الاستقلال النسبي للفكر أقرب إلى هذا المستوى، وهي حالات ما أسميه هنا بـ«الإشكالية النظرية». وأقصد بـ«الإشكالية»، كما سبق أن حدتها، «منظومة من العلاقات التي تسجّها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة متربطة لا تتوافق إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، من الناحية النظرية، إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوافق إمكانية صياغتها، فهي توفر وتزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري»<sup>(٣)</sup>. وهذا الاستقرار النسبي لا يحصل إلا بتجاوز الإشكالية ليس بقيام نظرية تحل المشاكل المكونة للإشكالية فمثل هذه النظرية لا توجد، وإنما تكن هناك إشكالية، إنما يتم التجاوز ب النقد الإشكالية القائمة وتفكيكها بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطعية معها، وفنسح المجال بالتالي لميلاد إشكالية أو إشكاليات جديدة أكثر غنى وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم.

وإشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي - فيما أعتقد - من هذا النوع، فهي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة في المائة، وهي لا تقبل الحل إلا بتجاوزها.

لتحلل هذه الدعوى المضاعفة.

## ٢ - الأصالة/المعاصرة: أزدواجية مفروضة.. أم اختيار

كثيراً ما تطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... الخ وبين «التراث» بوصفه يقدم، أو يامكانه أن يقدم، نموذجاً بديلاً «أصيلاً» ينطوي جميع ميادين الحياة المعاصرة.. ومن هنا تصنف الموقف إزاء هذا «الاختيار» إلى ثلاثة أصناف رئيسية: موقف «عصرانية» تدعوا إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً كصيغة

(٣) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى، ط ٢ (بيروت: دار الفارابى؛ الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، [د. ت.]], ص ٣٩.

حضارية للحاضر والمستقبل؛ ومواقف «سلفية» تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و«الانحطاط»، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشيد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله «الخاصة» لمستجدات العصر؛ ومواقف «انتقائية» تدعو إلى الأخذ بـ«أحسن» ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة توافر لها الأصالة والمعاصرة معاً.

و واضح أن الأمر يتعلق لا بثلاثة مواقف تفصل بينها حدود واضحة ، بل بثلاثة أصناف من المواقف يضم كل صنف منها اتجاهات متعددة تتلون في الغالب بلون الأيديولوجيات السائدة . وهكذا نجد من بين دعاة المعاصرة من يحملون ايديولوجيا ذات مضامين ليبرالية ، وأخرين يشرون بايديولوجيا اشتراكية ، تطورية اصلاحية ، أو ماركسية لينينية ، كما نجد فيهم صاحب التزعة القطبية الضيقية ، وداعية القومية العربية ، وقد يتفقان أو يختلفان في المضمون الايديولوجي الذي يعطيه كل منهما للدعوة : ليبرالي ، اشتراكي ... الخ . أما دعاة الأصالة فتتوزعهم ، هم كذلك ، عدّة اتجاهات : فمن سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسساته وفكرة وثقافته ، باعتباره عصر «جامالية» يجب تركه جملة وتفضيلاً والعودة إلى «النبع» الأصيل ، إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول . . . إلى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها ، وفي الوقت ذاته يوسعون من دائرة «السلف الصالح» لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة ويكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها «صالحاً» يعمل بأوامر الدين ويستشير أهل الحل والعقد . . . الخ إلى سلفيين مؤولين ، أقصد أولئك الذين يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها من أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها ، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغًا جديدة لمؤسسات وقيم عربية إسلامية «أصيلة». هكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الإسلامية ، وترتبط الاشتراكية بمعناها العام بفرضية الرकابة و «حق» الفقراء في أموال الأغنياء واعتراضات أبي ذر الغفارى . . . الخ وقد نجد من بين هؤلاء وأولئك صاحب التزعة القطبية وداعية القومية العربية وداعية العالمية الإسلامية . أما التوفيقيون فهم أكثر تشعباً: منهم السلفي ذو الميل الليبرالي ، ومنهم الليبرالي ذو الميل السلفية ، ومنهم الماركسي الأممي ، والماركسي العربي ، والقومي الليبرالي ، والاشتراكي القومي ، والسلفي العربي ، والعروبي العلماني ذو الميل السلفية ، والعلماني العربي ذو الميل الليبرالية ، أو الماركسية ، إلى غير ذلك من التركيبات «المزجية» التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الساحة السياسية والفكرية العربية .

ما زالت هذه التصنيفات المتشعبة بالنسبة إلى موضوعنا؟

لنلاحظ أن الأمر يتعلّق في الحقيقة لا بتصنيف على مستوى واحد، بل بتصنيف على مستويات ثلاثة: هناك المستوى الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج القطريّة/ القومية. وعلى الرغم من تداخل هذه المستويات وتشابكها في الساحة الفكرية العربية، وأحياناً كثيرة في فكر الفرد العربي الواحد، فإنه من الضروري، من الناحية المنهجية على الأقل، الفصل بينها بصورة تجعل كل واحد منها ميدانًا لنوع خاص من الخيارات والأشكاليات. وهكذا فإذا كان واضحاً أن المستوى الثاني الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية هو ميدان الخيارات الايديولوجية أي الخيارات التي تعبر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية - الطبقية، فإن المستوى الثالث الذي يتحدد بالزوج القطريّة/ القومية هو ميدان القرار السياسي «العربي» باعتبار أنه يطرح قضية «الدولة» في الوطن العربي: هل ينبغي أن تبقى قطريّة، أم أنه يجب أن تكون واحدة أو اتحادية (ونحن نضع هنا هذه المسألة على المستوى السياسي لأننا نؤمن أن قضية الوحدة العربية قضية سياسية في الدرجة الأولى، أي أنها رهينة القرار السياسي). فلو أن استفتاء حراً نزيهاً أجري في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج حول هذه المسألة لاختارت الأغلبية الساحقة من الجماهير العربية دولة الوحدة دون الدولة القطرية). أما المستوى الأول الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهو موضوع بحثنا، فهو في نظرنا لا يتعمّى إلى ميدان الخيارات الايديولوجية ولا إلى ميدان القرار السياسي، بل هو يتعمّى إلى ميدان آخر هو ميدان الاشكاليات النظرية، بالمعنى الذي أعطينا له لمفهوم الاشكالية في مقدمة هذا البحث.

وإذا نحن أخذنا بهذا الفصل، المنهجي على الأقل، بين هذه المستويات الثلاثة، أي إذا نحن انطلقنا في البحث والتحليل من التمييز بين النظري والإيديولوجي والسياسي، فإننا سنجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر في الطرح السائد لقضية الأصالة والمعاصرة والذي يحدد المسألة، كما قلنا في بداية هذه الفقرة، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي... وبين التراث... والواقع أن هذا النوع من الطرح إذا كان يقدم وصفاً تخطيطياً عاماً للاتجاهات التي يمكن رصدها بسهولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إزاء هذا المشكل، ويغري بإقامة علاقات الانعكاس بين هذه الاتجاهات وبين الواقع الاجتماعي الظبيقي، فإنه - أي هذا الطرح - لا يعبر عن مضمون الاشكالية، مضمونها التاريخي، ولا عن أبعادها الحضارية.

ومن أجل تجنب الانزلاق مع مثل هذه التروّحات المغربية، ومن أجل تحليل أعمق لمضمون وأبعاد الاشكالية التي نحن بصددها، نقترح الانطلاق من وضع الطرح السائد موضع السؤال، فنقول: هل يتعلّق الأمر فعلًا بـ«اختيار»؟ هل ما زلنا، نحن

العرب في وضعية تسمح لنا بـ «الاختيار» بين ما نسميه «النموذج الغربي» وما نحلّم به من نموذج «أصيل» نستعيده أو نستوحيه من تراثنا الفكري الحضاري؟

أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسيع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاصلة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي»، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتثمير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية... الخ. لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافئ، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذرية الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم البشري، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والإيديولوجية. والتتجة من كل ذلك: غرس بني النموذج الغربي في بلداننا، في العمارة والفلاحة والصناعة والتجارة والإدارة والثقافة، وربطها بالبنية الرأسمالية الأم في أوروبا. هكذا وجد العرب أنفسهم، كما وجدت الشعوب المستعمرة كلها نفسها، أمام عملية «تحديث» كولونيالي لبعض القطاعات في المجتمع، هي تلك التي تهم المستعمر أكثر من غيرها، عملية «تحديث» لم تستتبّ أنسابها في الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرساً، بالاغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل، بعد الاستقلال، الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمitious إرادتنا فنحن بالأحرى لم نختار ما تبقى لدينا وفيينا من النموذج «الترازي»، أعني الموروث من ماضينا: لم نختره لأنه أرث، والإنسان لا يختار أرثه كما لا يختار ماضيه وإنما يجره معه جرأ، وأكثر من ذلك يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضاً لأي تهديد خارجي. وهل هناك من تهديد خارجي أكثر استفزازاً للذات وأكثر خطورة على الهوية والأصالة والخصوصية من زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري آخر. وإذا فإن إلى جانب البني الحديثة المنقوله إلينا من الغرب، والمفروضة غرساً في قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بني قديمة موروثة من ماضينا تحفظ بوجودها، وأحياناً بكل قوتها وصلابتها، في قطاعات أخرى أو داخل القطاع الواحد مما أصبح يطلق عليه، في بعض البلدان العربية على الأقل، اسم «القطاع التقليدي» والتتجة أن أصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل أقطار العالم الثالث، تعاني ازدواجية صميمه على مختلف المستويات

العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما «تقليدي» أو «أصلي» أو «أصيل» - ولا مشاحة في الأسماء فالمعنى واحد - هو استمرار للنموذج «التراخي» في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقة، نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، ينافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي السياسي كما على صعيد وعيانا ونمط تفكيرنا.

وإذاً فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار بين أحد نمطين ولا مشكل أن نوقن بينهما، بل إن المشكل الذي نعانيه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشكل في الحقيقة هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية: نحن نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس «تنمية» هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات «العصيرية» من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم «التحديث»، كما نصرف على القطاعات «التقليدية» من أجل البقاء عليها وإحياء المندثر منها، باسم «الأصالة» والحفاظ على «التقاليد»، ولكننا، وفي الوقت ذاته، نرفض هذه الازدواجية على صعيد آخر: صعيد الحياة الروحية والفكرية. فريق يدعو إلى تبني القيم الفكرية العصرية التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من النموذج الحضاري الغربي؛ وفريق آخر يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية وحدها، وفريق ثالث يلتمس وجهها أو وجومها للتوفيق، الأمر الذي يعني محاولة التخفيف من وقع هذه الازدواجية على الوعي، ليس إلا.

نعم قد تظهر بين وقت وآخر مواقف جذرية «راديكالية» - ولكن على صعيد الخطاب فقط - بعضها يدعو إلى رفض كل المظاهر الحديثة في حياتنا بل في العالم كله وبصفتها بـ «الجهالية» وببعضها الآخر يدعو إلى التخلص عن كل المظاهر الموروثة من ماضينا وينعتها بـ «الخلف». . . غير أن مثل هذه المواقف لا تعود أن تكون مجرد ردود أفعال غير مراقبة، ومن الخطأ الجسيم إعطاؤها أكثر مما تستحق والتلذذ بها على أنها أكثر من مواقف وأراء «شاذة» تقع على هامش حركة التطور، وقد عرفتها وتعرفها جميع النماذج الحضارية بما في ذلك النموذج الأوروبي المعاصر ذاته الذي ما زالت تتردد فيه من حين لآخر أصداء لأصوات «الرفض» الشاذة المنبعثة من اليمين أو من اليسار، وهي أصوات عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في أزهى عصورها، أصوات «النوابت» - بحسب تعبير الفارابي - التي لا يخلو منها أي مجتمع مهمما كان راقياً متقدماً.

ونحن عندما نطرح المسألة التي نحن بصددها على أنها مشكل ازدواجية مفروضة علينا بسبب تدخل عامل خارجي، وليس مسألة اختيار حر، فإننا لا نرمي من وراء ذلك

قط تقديمها على أنها قضاء وقدر لا مناص من الرضوخ له، بل إننا نريد من هذا الطرح الواقعي التاريخي للظاهرة موضوع بحثنا تلمس الطريق نحو معالجة موضوعية والوصول وبالتالي إلى نتائج إيجابية، إن لم ترسم السبيل للكيفية التي يمكن بها تجاوز هذا المشكل، فهي ستعمل من دون شك على حصر نطاقه ضمن مستويات معينة وضمن حدوده الحقيقة.

لنعد إذاً إلى فحص طبيعة المشكل المطروح بالرجوع أولاً إلى تاريخه، إلى مكوناته ومحدداته.

### ٣ - السؤال النهضوي والانتظام في تراث

نحن نعرف، جمِيعاً، أن مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تطرح - عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي - من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل على العكس لقد طرحت المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي انتشر وذاع بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن الشرقيون) وتقدم غيرنا (أوروبا المسيحية .. الغرب...) وبالتالي: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة؟

ولكي تتبين العلاقة بين مضمون هذا السؤال النهضوي وبين إشكالية الأصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، لا بد من تحليل هذا السؤال ذاته، ذلك لأن المسألة التي نحن بصددها تقع في قلب إشكالية النهضة العربية الحديثة: منها انبثقت وفي إطارها تشعبت وتعقدت.

لنبدأ إذاً بتحليل طبيعة السؤال النهضوي بصورة عامة.

السؤال النهضوي سؤال أيديولوجي مشرع: انه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في إطار حلم أيديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بفعل الصراعات الاجتماعية التاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغيير حلمًا أيديولوجيًا فعلاً: يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، يبشر بها وكأنها متحققة أو على وشك التحقق. ومن هنا كان الوعي بالنهضة يأتي عادة عقب انطلاقها، أو على الأقل مساوياً لخطواتها الأولى الحاسمة، ومن هنا أيضاً يأتي السؤال النهضوي كشكل من أشكال التغيير عن هذا الوعي: يعكسه وفي الوقت ذاته يتذكر للنهضة ويرسم الطريق الذي «يجب» أن تسير فيه، الأمر الذي يجعل منه سؤالاً - جواباً، بمعنى أن الرغبة في الأدلة بالجواب هي التي تدفع إلى طرح السؤال.

وإذاً فالبحث في السؤال النهضوي، تحليله وبيان طبيعته، معناه البحث في طبيعة الجواب الذي يحرك ذلك السؤال، معناه بعبارة أكثر دقة البحث في آليات (ميكانيزمات) العملية النهضوية. وهذا ما سيكون علينا القيام به، بادئ ذي بدء، حتى نستطيع أن نتبين بوضوح طبيعة الاشكالية التي نحن بصددها والكشف عن مكوناتها ومحدداتها، وتلمس الطريق، وبالتالي، نحو تجاوزها.

لننادر إلى القول، أولاً، انه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، ايديولوجياً، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى «الأصول»، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتکاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المتوج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل.

وإذا نحن أردنا شرح هذا الميكانيزم النهضوي الایديولوجي ، من خلال تموجات الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يؤسسه، أمكن القول باختصار: انه عندما يبلغ الصراع بين «القديم» و«الجديد» في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعمد القوى الممثلة لـ «الجديد» المناضلية من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن «الأصول» تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس «الجديد» الذي تناضل من أجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير، يبدو وكأنه انحراف عن «الأصول» وخروج عنها، فيغدو مُدانًا، لا باسم المستقبل وحده، بل باسم الماضي كذلك. وإذا فالسؤال النهضوي، وهو السؤال الحالى المتوجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضى ككل، بل العكس: انه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضى القريب يحتمى بالماضى البعيد «الأصيل» ليوظفه لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي. ان قوى «التتجدد» تضيق الخناق على قوى «التقليد» وتحاصرها من كل الجهات. انها إذ تحاربها بما يفرزه الصراع من عوامل التطور والتقدم تعمل جاهدة - وهذا هو الجانب الایديولوجي الرئيسي في العملية - على عزلها عن الماضي وسحب ساطه من تحتها، إذا جاز لنا هذا التعبير.

نجد هذا الميكانيزم النهضوي الایديولوجي واضحاً في النهضة العربية الأولى التي حققتها الإسلام عند ظهوره أول مرة في الجزيرة العربية. اتنا وإن كنا لا نملك معلومات دقيقة ومفصلة حول الصراع الاجتماعي الذي عرفه مجتمع الجزيرة، مجتمع مكة وما حولها بصفة خاصة، فإن المصادر المتوفرة، والقرآن على رأسها، تؤكد أنه كان

هناك في الجزيرة العربية، قبيل ظهور الإسلام نوع من القلق الاجتماعي والميتافيزيقي معاً، عبر عن نفسه في شكل صراع حول العقيدة الدينية. أما طرفا هذا الصراع فهما الملاً من قريش، ساداتها وأغنياؤها، من جهة، وأفراد احتفظ لنا التاريخ بأسماء عدده منهم أطلق عليهم اسم «الحنفاء». كان هؤلاء يمثلون «التتجديدين» ويدعون إليه ويشكلون قوتهم بينما كان الماكون للسلطة، سلطة المال والجاه والنسب والحسب ومن كان تحت نفوذهم من العامة يمثلون «التقليد»، يتمسكون به ويشكلون قوتهم. كانت عقيدة «التوحيد» التي كان يبشر بها الحنفاء تجديداً على مستوى الدين، أي خروجاً عن السائد المأثور، بينما كانت عبادة الأصنام التي تمسّك بها الملاً من قريش تقليداً، أي احتفاظاً وقسماً بالوراثة المباشرة. ومع أن أمور الدين لا تخضع دوماً للتفسير الاجتماعي، نظراً للاستقلال النسبي الواسع الذي يتمتع به كشكل من أشكال الفكر المجرد الذي لا يتقيّد بزمان ولا بمكان، فإنه يمكن القول مع ذلك أن فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء كانت، بصورة ما، تعبراً عن رفض سلطة الملاً من قريش التي كانوا يتّمسون السند لها من الأصنام التي كانوا يرعونها ويشدون العامة إليها. إن فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء والتي تربط كل أنواع السلطة بإله واحد غير مشخص، ولكن موجود في كل مكان دون أن يتّخذ لنفسه مكاناً معيناً، كانت تتطوّي في واقع الأمر على رفض كل سلطة مشخصة، ليس تلك التي تُنسب إلى الأصنام فقط بل أيضاً، وهذا هو المضمون الإيديولوجي للدعوة، تلك التي كانت بيد «أصنام» من بني البشر أحياه: سادة قريش وزعماؤها.

ومهما يكن من شأن المضمون الاجتماعي الذي يمكن اعطاءه لحركة الحنفاء قبيل الإسلام، فإنه لمما لا شك فيه أن هؤلاء كانوا يمثلون قوى التجديد في محیطهم الاجتماعي التاريخي، وأن خصومهم كانوا يمثلون قوى التقليد. وهذا ما أكدته ما حصل فيما بعد، أعني ظهور الإسلام. لقد ذهب الإسلام بالدعوة العتيفية إلى أبعد مداها، وأعطى لعقيدة التوحيد كل مضامينها، فدخل في صراع مكشوف وضار مع قوى التقليد، القوى المحافظة ذات السلطة في الحاضر والمتمسكة بالماضي القريب الذي يدعمه، أي بعقيدة الآباء، متخدzin شعاراً لهم قوله: «... حسناً ما وجدنا عليه آباءنا...»<sup>(٤)</sup>. ويدلّ من أن يتجه الإسلام إلى المستقبل وحده ويحارب الماضي محاربته للحاضر، أو يتنكر له جملة وتفصيلاً، طرح على العكس من ذلك شعار الرجوع إلى «الأصل»، إلى دين إبراهيم جد العرب، ولكن لا من أجل استعادته كما كان تاريخياً بل من أجل الارتباط به كتراث «أصيل»، أي كما كان في الأصل قبل تحريفه، والارتکاز عليه لتحقيق فزعة

---

(٤) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ١٠٤.

تاريجية يتم من خلالها وب بواسطتها تجاوز عبادة الأصنام إلى دين جديد سيحطم أصحابه الأصنام ويقضون على سلطة حماتها بمجرد انتصارهم النهائي على الملا من قريش، وفي ذلك تحطيم للعلاقة العضوية التي كانت قائمة بين السلطة الروحية التي كانت للأصنام والسلطة المادية التي كانت لحماتها وسذاتها والمُكرّسين لعبادتها.

وابتداء من هذا النصر الحاسم، فتح مكة، انطلقت النهضة العربية الأولى، بواسطة الإسلام وتحت رايته، تغزو الحاضر وتبني المستقبل... وذلك بعد أن تم حل مشكلة الماضي باحتواه احتواء، لا ككل وتفاصيل بل كـ «أصل». لقد تم تكشف الماضي العربي كله في نقطة واحدة هي «... ملة أبكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل...»<sup>(٥)</sup> أما حياة العرب بعد ملة إبراهيم وابنه اسماعيل فـ «جاهلية»، والجاهلية في الاصطلاح الإسلامي لا تعني الجهل فقط بل أيضاً كل ما يرافقه أو يترتب عنه من فوضى في جميع المجالات، إنها: العدم التاريخي، ان صبح هذا التعبير. لقد انطلقت الدعوة الإسلامية والنهضة العربية الأولى من الانتظام في تراث، ولكن لا تستثن عنده جامدة ساكنة، بل لترتكز عليه في عملية تجاوز كل الموروث القديم وتشييد تراث جديد.

ذلك كان ميكانيزم النهضة العربية الأولى وأليتها الایديولوجية. وإذا نحن انتقلنا الآن إلى النهضة الأوروبية الحديثة وجذبناها تتخذ الآلية ذاتها، آلية العودة إلى «الأصول» بداية لها ومنطلقاً، وهي العملية التي بدأت كما هو معروف مع القرن الثاني عشر الميلادي في صورة احياء الأدب الرومانية والاغريقية وما أعقب ذلك من قيام «النزعنة الإنسانية» (Humanisme) والثورة على الأخلاق المسيحية السائدة يومئذ المكرسة للخضوع والتسلیم، فكانت التیجنة من الثورة على كنيسة القرون الوسطى وقيام حركة الاصلاح الديني المناهضة للرهبانية الداعية إلى العودة إلى المسيحية في صفاتها الأول واعتماد التوراة مرجعاً أعلى مع ما رافق ذلك من حركة النهضة، كانت التیجنة أن تفككت بنية نظام القرون الوسطى الذي كان يشكل وحدة عضوية متكاملة فانفتح الباب أمام ابتكاق فکر جديد، فلسفة وعلوماً، وعاد «مركز السلطة الفكرية إلى تجربة الفرد وعقله». وفي إطار العودة إلى الماضي وإحياء كنوزه اكتشفت أوروبا العلوم العربية، فكانت بصريريات ابن الهيثم أول علم طبقي حقيقي عرفه الفكر الأوروبي، فشيد عليها علم الفيزياء الذي انطلق كما هو معروف من البحث التجاري في الضوء والبصريريات. وقد رافق ذلك كله نشر الثقافات القومية في أقطار أوروبا مما أدى إلى تبلور الوعي القومي وظهور الدول القومية المركزية وقيام فکر سياسي جديد. وبطبيعة الحال لم تقم هاتان الحركتان اللتان

(٥) المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآية ٧٨.

أسسنا أوروبا الحديثة، حركة النهضة وحركة الاصلاح الديني، في فراغ. بل كانتا معاً نتيجة النمو الاقتصادي الذي عرفته أوروبا في ذلك الوقت والذي أدى إلى نشوء المدن وظهور قوى اجتماعية جديدة أخذت تعمل أول الأمر ضمن الأشكال القديمة حتى إذا بلغ بها التطور درجة كافية من النمو أخذت في تمزيق تلك الأشكال وإنشاء صيغ جديدة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي وتوطيد كيان الدولة القومية.

واضح أننا هنا لسنا بقصد دراسة أسباب النهضة الأوروبية وظروفها، ولا بقصد التاريخ لمисيرتها الطويلة المليئة بالمتغيرات، كما انتالم نكن ترمي من وراء التذكير ببعض المعطيات التي رافقت أو سبقت النهضة العربية الأولى، دراسة هذه النهضة لذاتها... لقد أردنا من هذا وذلك، فقط، إبراز الكيفية التي تعاملت بها كل منها مع الماضي: لقد انطلقت كل منها من الانتظام في تراث، هو تراثها الخاص أو ما تعتقد أنه كذلك، ولكن لا تتفق عنده جامدة راكرة بل لتنكىء عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفيتها الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوّه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان المخصوصية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، وهو السؤال الذي سيعود بنا إلى صلب موضوعنا يمكن صياغته كما يلي: لماذا لم تنجح النهضة العربية الحديثة، نهضة القرن الماضي والقرن الحاضر، في تحقيق هذا التجاوز النهضوي للماضي؟ لماذا ظل «التراث» عندنا، منذ بداية القرن الماضي إلى اليوم، يوضع بصورة أو بأخرى مقابل «تحديات العصر»؟ وبعبارة أخرى لماذا بقيت إشكالية الأصالة والمعاصرة تمثل منذ ذلك الوقت إلى اليوم، أي على مدى قرن ونصف قرن، الإشكالية المحورية في الفكر العربي؟

أعتقد أن الخطوة الأولى نحو التماس الجواب لهذا السؤال تكمن في قلبه أي في طرحه في ضوء المعطيات التي أبرزناها قبلًا في النهضتين، العربية الإسلامية الأولى والأوروبية الحديثة، على الشكل التالي: لماذا لم تuan النهضة العربية الأولى أو النهضة الأوروبية الحديثة مما نعبر عنه اليوم بـ«إشكالية الأصالة والمعاصرة»، أو بما نسميه «التراث وتحديات العصر»؟

#### ٤ - «الآخر» ودوره المزدوج

أنه سواء نسبنا الحقيقة التاريخية التالية إلى تدبير الله وحكمته أو إلى الظروف الموضوعية أو إلى مجرد المصادفة والاتفاق فإن هذه «النسبة» تخصل اعتقادنا نحن ولا ننس في شيء الواقعية التي نحن بصددها، في ذاتها، أي بوصفها حقيقة تاريخية. هذه الحقيقة التاريخية هي أن النهضة العربية الأولى التي انطلقت بظهور الإسلام، لفتح

البلدان المجاورة ولتشيد حضارة عربية إسلامية متميزة من جهة أولى ، وأن النهضة الأوروبية الحديثة التي شقت طريقها عبر حركة «الاحياء» والاصلاح الديني ثم النهضة العلمية والصناعية من جهة ثانية ، قد قاما في أعقاب سقوط ما كان يمكن أن يشكل «آخر» المنافس المضائق لكل منهما . لقد قامت النهضة العربية الإسلامية بعد أن استزفت الحرب الطويلة كلاً من دولة الفرس ودولة الروم اللتين كانتا تقسمان النفوذ على بلاد العرب وعلى البلدان المجاورة التي ستصبح بعد فترة وجيزة قواعد وأطرافاً للدولة العربية الإسلامية : لقد كان هناك ما يشبه «الفراغ السياسي» في المنطقة . وبماشة بعد قيام دولة الإسلام في المدينة ، أجهز العرب ، بضررية واحدة على بقایا امبراطورية الفرس ، ثم دفعوا بحدود دولة الروم بعيداً عن بلادهم بل بعيداً عن المجال الحيوي لدولتهم الفتية ، فتخلصوا هكذا من الخصميين ، المتخاصمين المتنافسين ، اللذين كانوا ، منفردين أو مجتمعين ، مرشحين تاريخياً لوقياً على قوتهم ، لعرقلة نهضة العرب وإجهاضها في مهدها . لقد تخلصت النهضة العربية الإسلامية الأولى من «آخر» ، المنافس المضائق المعرقل ، فانطلقت حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح جعلته عالمها الخاص ثم أخذت في ارتياح مجالات حيوية أخرى ، غرباً وشرقاً ، شمالاً وجنوباً لترتبطها بمحاجلها وعالماها .

ومثل ذلك حدث بالنسبة إلى النهضة الأوروبية الحديثة . لقد تزامت انطلاقتها الأولى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ، مع بداية التراجع الخطير الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية بفعل عوامل داخلية متشابكة متضادة ، ثم صارت الأمور بعد ذلك في الاتجاه ذاته ، إذ بمقدار ما كان مسلسل التراجع يعود بالعرب إلى الوراء كان مسلسل النهضة والتقدم يخطو بأوروبا خطوات إلى الأمام . وقد توج المسلمين معاً ، كل في اتجاهه بسقوط الأندلس من جهة وانتقال العلوم العربية إلى أوروبا من جهة أخرى حيث ستدشن النهضة هناك انطلاقتها الثانية والخامسة مع القرنين السادس عشر والسابع عشر ، متغيرة من كل منافس أو مضائق ، فأخذت تشق طريقها هي الأخرى حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح (القاربة الأوروبية) جعلته عالمها الخاص ، ثم سرعان ما أخذت تطرق وتغزو مجالات حيوية أخرى غرباً وشرقاً وجنوباً لترتبطها بمحاجلها الحيوي الخاص المبني على الاحتكار ، احتكار المال والعلم والتقنية .

هذه الحقيقة التاريخية التي أبرزناها هنا تكمل بل تتكامل مع الحقيقة التاريخية التي أبرزناها في الفقرة السابقة : إن ميكانيزم «الرجوع إلى الأصول» ، سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام أو في النهضة الأوروبية الحديثة ما كان يمكن أن يتخد شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل لولا غياب «آخر» أي التهديد الخارجي . ذلك أن التهديد الخارجي ، وخصوصاً عندما يكتسي

شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه الأخيرة تتحمّي بالماضي: تتکصن إلى الوراء وتثبت في موقع خلفية للدفاع عن نفسها. انه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات، فرداً كانت أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطته ضد الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن الميكانيزم النهضوي، على الرغم من اشتراکهما في الاتجاه إلى الماضي. في ميكانيزم الدفاع تتجيء الذات إلى الماضي وتحمّي به لتأكد من خلاله وب بواسطته شخصيتها ولذلك يعمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائماً، أما في ميكانيزم النهضة فالإنسان لا يطلب الماضي لذاته بل يختزله في «أصول» يعيد إحياءها، على صعيد الوعي، بالصورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، على صعيد الوعي كذلك، والانطلاق إلى المستقبل، تفكيراً وممارسة.

ونحن نعتقد أن تعرّف النهضة العربية الحديثة وما نشأ عن هذا التعرّف من مشاكل حضارية وفكرية، وعلى رأسها إشكالية الأصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، نعتقد أن ذلك كلّه راجع إلى أن الظروф الموضوعية التي حرّكت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من ميكانيزم النهضة ميكانيزمًا للدفاع أيضًا. وبالتالي عملية الرجوع إلى «الأصول» و«إحياء» التراث، التي تتم في إطار نقدي ومن أجل التجاوز في حال النهضة، قد تشابكت واندمجت مع عملية الرجوع إلى الماضي والتمسك بالتراث للالحتماء بهما أمام التحدّيات الخارجية، فأصبح الماضي هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً، وبالدرجة الأولى، من أجل تدعيم الحاضر، من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.

### لماذا هذا الموقف المزدوج إزاء الماضي وما هي التائج المترتبة عنه؟

لا شك أن المعطيات التي أبرزناها قبلًا، في النهضة العربية الأولى والنهضة الأوروبيّة الحديثة، توحّي بالجواب إذا ما أخذت مأخذ المقارنة، وذلك ما قصدناه بالفعل. ذلك لأنّه إذا كانت النهضتان المذكورتان قد انطلقا بفعل عوامل داخلية وتطورات ذاتية، بعيداً عن كل تهديد خارجي، فإن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهدها، قوة الغرب وتوسيعه الرأسمالي الاستعماري. انه من الصعب جداً، بل من غير الصحيح تاريخياً، تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها وعلى رأسها العوامل الاقتصادية والاجتماعية وصراع «الجديد» مع «القديم». بل ان دور العوامل الداخلية هذه، في اليقظة العربية الحديثة، كان ثانوياً ولم يكن محركاً أساسياً، لأن تلك العوامل كانت، حيثما وجدت في الوطن العربي الكبير، في مرحلة التكون، مرحلة ما قبل تاريخها. بل

يمكن القول إجمالاً أن العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي بمحظوظ أشكاله، هو الذي حرك العوامل الداخلية، الاقتصادية منها والاجتماعية، التي كانت ما تزال في وضعية الكمون وضعية التهير للتفتح.

يصدق هذا على جميع الأقطار العربية كما يصدق على جميع البدايات المقترحة لظهور التيارات النهضوية فيها. ذلك لأنه سواء رجعنا بـ «البداية» - بداية اليقظة العربية الحديثة - إلى بعض الأصداء التي ترددت للثورة الفرنسية في بعض الولايات العثمانية من البلدان العربية المشرقة كما ترددت في مركز الامبراطورية العثمانية نفسها، أو ربطناها بحملة نابليون على مصر أو بدولة محمد علي أو بحركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرها من الحركات المماثلة المعاصرة لها، سواء رجعنا بالنهضة العربية الحديثة إلى هذه «البداية» أو تلك، فإنه كان هناك دوماً، في جميع الأحوال، عنصر خارجي محدد، كان تدخله يزداد فعالية واتساعاً وعمقاً. إنه بكلمة واحدة: الغرب.

وكما نعرف جميعاً فإن هذا العامل الخارجي - الغرب - لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان ولا يزال يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظاهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتلال والهيمنة.. الخ، ومظاهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية.. الخ. ومن هنا كان الغرب، ولا يزال، بالنسبة إلى العرب: العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائيه والسير في ركابه من جهة ثانية.

هذه الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي، العدو والنموذج في الوقت نفسه، قد جعل موقف النهضة العربية من الماضي ومن المستقبل معاً موقفاً مزدوجاً كذلك، فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى «الأصول» للانطلاق منها إلى المستقبل، مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والثبت في موقع خلفية كما بينا، مما جعل قضية النهضة للفكر العربي تأخذ وضعاً إشكالياً متوراً اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية «الأصالة والمعاصرة»، الإشكالية التي تعني في أذهاننا جميعاً وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الآنا والآخر.. الخ مما جعلها تبقى علاقة، لا تقوم لا على الاتصال ولا على الانفصال، وإنما على التنافور والتدافع، والت نتيجة تشوش الحلمن الهضمي في وعينا وتعطيم الرؤية في فكرنا.

## ٥ - الوضع الاشكالي للنهاية العربية

هذا على صعيد الوعي والفكر، أما على صعيد الواقع التاريخي والصراع الاجتماعي فإن الحضور المستمر للعامل الخارجي وطابعه المزدوج المتناقض قد جعل العلاقة بين قوى «التقليد»، وقوى «التجديد» في المجتمع العربي علاقة متموجة متداخلة لا تنمو في اتجاه التجاوز والانفصال، بل على العكس تتحرك في تشابك، ذهاباً وإياباً، مما جعلها أقرب إلى الاستقرار والركود منها إلى الدينامية والتقدير. إن العامل الخارجي وطابعه المزدوج ذلك قد مارس وما زال يمارس تأثيراً مباشراً وأحياناً حاسماً، ليس على دينامية الصراع واتجاهه تطوره فقط، بل أيضاً على القوى المتصارعة ذاتها كذلك، على تركيبها وتوجهاتها وعلاقات أطرافها بعضها ببعض. وإذا أضافنا إلى ذلك كل طبيعة المجتمع العربي ذاته، الذي يقوم على الكثرة والتعدد على الصعيدين الديني والإثنى - خاصة في المشرق العربي - أدركنا أي وضع إشكالي ومعقد ستجده النهاية العربية نفسها فيه منذ انطلاقتها. وبهمنا هنا إبراز أهم جوانب التعقيد الذي يطبع النهاية في الوطن العربي و يجعلها في وضع مرتكب لم يسبق أن عرفت مثله أية نهضة أخرى.

- لعل أول ما ينبغي إبرازه، في هذا الصدد، هو أن الصراع في الوطن العربي لم يكن في القرن الماضي ولا هو في هذا القرن صراعاً بين قوى التجديد وقوى التقليد وحدهما، بل لقد أخذ الصراع، وما زال يأخذ، مظهراً آخر مزدوجاً ومعقداً هو الصراع ضد الغرب ومن أجله في أن واحد: ضد عدوانيه وتوسيعه من جهة، ومن أجل قيمه الليبرالية ومظاهر التقدم فيه من جهة ثانية، وهكذا فإضافة إلى علاقات التناحر التي تقوم بين هذه القوى وتلك في إطار الصراع بين القديم والجديد هناك إلى جانبها بل في داخلها علاقات التعايش التي تفرض نفسها على أبناء الوطن ككل، في عملية الدفاع عن الذات ومقاومة التهديد الخارجي.

- هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبفعل الطبيعة المزدوجة لـ«الآخر» (الغرب)، لم يعد المتكأً عند قوى التجديد هو «الأصول» التراثية وحدها، بل أصبح النموذج الغربي ذاته يفرض نفسه كـ«أصل» جديد ومن نوع جديد، «أصل» يتميّز إلى المستقبل وليس إلى الماضي. ومن هنا نوع آخر من الصراع في الساحة النهضوية العربية هو الصراع من أجل «الأصول» و«النماذج»، فريق يتمسك بـ«الأصولية»، التراثية العربية الإسلامية، وفريق يدعو إلى «الأصولية» الحديثة الغربية.

- ولا بد من أن نلاحظ، من جهة ثانية، أن الغرب كان في الوقت ذاته خصماً للإمبراطورية العثمانية التي كانت الأقطار العربية - باستثناء المغرب - تابعة لها. وبما أن قوى النهاية العربية، أو جانباً منها على الأقل، كانت تربط النهاية بالتحرر من السيطرة

العثمانية فلقد كان من الطبيعي أن تتجه بعض الأنوار إلى الغرب آملة منه المساعدة على التحرر من الهيمنة العثمانية. وهكذا انقسمت القوى النهضوية العربية على نفسها، وعلى مستوى آخر : فريق يعتبر الغرب هو الخصم الأول والأخير ويبحث وبالتالي عن صيغة من الصيغ لتطوير الدولة العثمانية نفسها وتنمية الخلافة الإسلامية وتجدیدها، وفريق يعتبر الامبراطورية العثمانية هي الخصم التاريخي المباشر المسؤول عن وضعية الانحطاط ويبحث وبالتالي عن صيغة من الصيغ للتحالف مع الغرب قصد الاستعانة به في التحرر من الحكم العثماني وبناء النهضة العربية.

- لقد عزز هذا التمزق على صعيد الاختيار السياسي ذلك التمزق على الصعيد الايديولوجي الذي أشرنا إليه قبل فاصبح «الاختيار» الصعب، مع الغرب أو ضده، يشمل الصعيدين معاً، السياسي والإيديولوجي، ولكن دون أن يعني تطابقهما بالضرورة. لقد كان هناك من كان مع الغرب ايديولوجياً وضده سياسياً، وكان هناك من كان معه سياسياً وضده ايديولوجياً، من جهة، كما كان هناك في الساحة العربية فريق ثالث كان مع «الأصولية» الإسلامية ايديولوجياً ضد الخلافة العثمانية سياسياً، وأخر رابع كان مع الخلافة العثمانية سياسياً ضد «الأصولية» التراثية ايديولوجياً، من جهة ثانية. وهكذا وجدت قوى النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة، وضعية الصراع من أجل الخيارات على الصعيدين الإيديولوجي والسياسي، وضعية كان من سماتها البارزة تحالف بعض فصائل قوى التجديد والنهضة مع خصمها التاريخي الداخلي المتمثل في قوى التقليد والمحافظة، وتحالف فصائل أخرى من القوى ذاتها مع خصمها الوطني والقومي، الخارجي: الغرب.

- ولا بد من أن نضيف، رابعاً، خصوصية التركيب الاجتماعي في الوطن العربي، وبالشرق خاصة، وما كان له من تأثير في المواقف والخيارات. إن الطبيعة الاستبدادية للحكم العثماني قد جعلت الأقلية الدينية والأثنية في الوطن العربي تربط النهضة بمتطلباتها بحقوقها، أو ما تعتبره أنه كذلك. فكان انبعاث الوعي الطائفي مقرضاً بقيام الوعي النهضوي وتبنيه من نتائجه، مما زاد مشكل النهضة في الوطن العربي تعقيداً على تعقيد: ذلك لأنها لما كانت النهضة، أية نهضة، تتعلق من الانظام في تراث والرجوع إلى «أصول»، كما بينا قبلًا، فإن التراث في المجتمع الطائفي ليس واحداً والأصول ليست هي هي، أو على الأقل لا يتم الارتباط بها بالحاس نفسه ولا بالرؤى نفسها، بل كثيراً ما يحدث، وهذا ما حصل بالفعل، ان تعطى الأولوية لا للصراع ضد «الآخر» أو من أجل تجاوز الماضي إلى المستقبل، بل للصراع من أجل «الأصول» ذاتها، لارتباطها بالمحافظة على «الهوية» والدفاع عن «الكيان». وهكذا تصيغ عملية الرجوع إلى «الأصول» مصدراً لتعقيد المشكل وليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي

والحاضر معاً والانسداد إلى المستقبل وحده.

- لنضيف أخيراً، وليس آخرأ، مظهراً آخر من مظاهر التعقيد في مشكل النهضة العربية. نعني بذلك انقسام الوطن العربي ، أمس واليوم إلى أقطار منفصلة بعضها عن بعض، إقتصادياً وسياسياً، أقطار يرتبط كل منها بـ «المركز» منفردة، سواء يوم كان المركز هو عاصمة الامبراطورية العثمانية أو عندما أصبح إحدى العواصم الغربية. والت نتيجة من هذا التعدد في الكيانات السياسية العربية، ليس تكريس وترسيخ الدولة القطرية فقط، التقىض العملى لجانب أساسى من حلم النهضة العربية: الرحلة، بل أيضاً تكريس وترسيخ التفاوت بين الأقطار العربية على سلم التحديث بكل أبعاده ومستوياته، مما كانت نتيجته ليس اختلاف شروط النهضة وأحلامها ومشاكلها فقط، قليلاً أو كثيراً، من قطر عربي إلى آخر، بل أيضاً، وهذا أكثر وقعاً على مسيرة النهضة العربية في العصر الحاضر، تبادل الأخذ والعطاء بين الأقطار العربية الأكثر تطوراً والأقطار العربية الأكثر تخلفاً، مما يفتح المجال لتوريد وتصدير الأيديولوجيات المحافظة داخل الوطن العربي وبالتالي قيام انتكاسات على صعيد الوعي والتفكير كما على صعيد الصراع الأيديولوجي والعمل السياسي .

## ٦ - تصنیفات تختزل الفكر والواقع معاً

كل هذه المعطيات قد جعلت قضية النهضة في الوطن العربي قضية معقدة جداً بحيث لا يمكن ربطها بربطاً سبيباً بجملة من المحددات المضبوطة تأثيراً وعدداً، وبالتالي لا يمكن ولا يجوز تفسير الاتجاهات والصراعات الفكرية التي تنتج عنها أو ترافقها تفسيراً أحادي الأساس أو الاتجاه. إن تعدد المحددات واختلافها وتشابكها وتوازدها بالصورة التي أبرزناها قبلأ قد عملت على تحويل الساحة الفكرية والأيديولوجية في الوطن العربي إلى حزم من الاتجاهات والتيارات تتقاتل وتواءزى، تلتقي وتفترق، لا على مستوى واحد بل على مستويات مختلفة، مما يجعل من عملية تصنيفها على أساس ما يكون هناك من علاقة انعكاس أو ارتباط بينها وبين الواقع الاجتماعي الطبقي عملية اختزالية بالضرورة: اختزال الفكر واختزال الواقع معاً. وفي هذه الحالة يصبح التصنيف موجهاً بالفكرة المسماة التي يريد المصنف البرهنة على صحتها، وليس وسيلة إجرائية للتعرف إلى الموضوع دون أفكار مسبقة.

لنعرض بإيجاز أنواع الاختزال التي راجت، وما زالت تروج، في الخطاب «النظيري» العربي المعاصر:

- هناك أولاً التصنيف الذي يمارس الاختزال بسذاجة وبساطة بدائيتين والذي

يتلخص في القول ان دعاء الأصالة أو «التراثيين» يمثلون أو يعكسون بصورة مباشرة مصالح طبقة إجتماعية إقطاعية بينما يعبر دعاء المعاصرة أو «الحداثيون»، وبصورة مباشرة كذلك، عن مصالح طبقة أخرى، طبقة برجوازية، هي التقىض التاريخي لتلك.

- وهناك من يحاول «تجنب» هذه البساطة الساذجة في التصنيف والربط بين الفكر والواقع، فيأخذ بعين الاعتبار بعض جوانب التعقيد في المسألة ويصنف دعاء الأصالة ضمن اتجاه ايديولوجي عام يسميه بـ«السلفية» أو «الماضوية»، وينظر إليه بوصفه يمثل امتداداً لايديولوجيا الأقطاع القروسطوية في الواقع العربي الراهن، بينما يصنف دعاء المعاصرة أو الحداثة ضمن اتجاه ايديولوجي كذلك يربطه بقوى التجديد في الوطن العربي، برجوازية كانت أو «بروليتارية».

- وهناك أخيراً، وليس آخرأ من يتسم تصنيفاً آخر، بسيطاً كذلك، معتمداً أحد القوالب الجاهزة، فينظر إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة بوصفها تعبيراً عن «التذبذب» بين موقفين أو طرفين متصارعين. فيما أن «التذبذب» بهذا المعنى سمة أساسية من سمات «البرجوازية الصغيرة»، فإن ما نسميه بـ«إشكالية الأصالة والمعاصرة» سيغدو في هذه الحالة مجرد ظهر من مظاهر «ايديولوجيا البرجوازية الصغيرة» في المجتمع العربي .

هذه الأنواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب «النظيري» العربي المعاصر لا تحل مشكلأ ولا تنسر واقعاً ولا تدفع بالبحث خطوات إلى الأمام، بل بالعكس تعمل على تجميد الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية امتحان لمدى اجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملمس، قوالب توظف كما هي، أي بالمضمون نفسه الذي تحمله عن الواقع الذي استخلصت منه أول مرة الواقع الأوروبي. وهكذا فبدل أن تخضع هي لعملية تطوير مع واقعنا يعمد المصنف، بالعكس من ذلك إلى تطوير الواقع العربي وتفصيله - في ذهنه - بالصورة التي يجعل ذلك الواقع «يقبل» التأثير داخلها. إننا نرفض مثل هذا المنهج الإسقاطي: إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات الواقع آخر لم يسبق تшиريحة وتحليله ، والتتأكد وبالتالي من مدى تطابق مفاهيمه الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم. نرفض هذا المنهج الإسقاطي، لا من موقع ايديولوجي معد أو مشكك، بل نرفضه باسم الاطار المرجعي المنهجي لتلك المفاهيم ذاتها: الديالكتيك. ولذلك فنحن هنا لا نرىفائدة في مناقشة هذه التصنيفات الاختزالية و«الرد» على أصحابها. يكفي ما قلناه في مقدمة هذه الدراسة حول الاستقلال النسبي للفكر والواقع وشروط الربط الجدلية بينهما، وما ابرزناه في الصفحات الماضية من ضرورة التعقّد الذي يتسم به الوضع التاريخي

والاجتماعي والفكري الذي يُؤطر المسألة التي نحن بصددها، مسألة الأصالة والمعاصرة.

لنكشف، إذًا، بالتأكيد مرة أخرى - ولعل هذه هي الخلاصة العامة لما قمنا به حتى الآن من تحليل للمسألة موضوع بحثنا - على أن العلاقة بين الصراع الطبقي وإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليست علاقة سببية بصورة من الصور، وبالتالي فالصالح الطبقي، سواء منها المتضامنة أو المتصارعة، لا تفسر هذه الإشكالية. وغني عن البيان القول إن وجود هذه الإشكالية لا ينفي وجود الصراع الطبقي ولا الإنعكاس الفكري له: الصراع الأيديولوجي.

لقد كان يمكن أن نقف بهذا البحث عند هذه الخلاصة، فهي تختتم «المراجعة» ضد القضية الموكولة إلينا. ولكن المراجعة ضد نوع معين من الطرح لقضية هي قضيتنا لا يغفينا من واجب التصرير بالخطوط العامة - على الأقل - للطرح الذي نعتقد أنه أقرب إلى الصواب. من أجل هذا نجد أنفسنا مضطرين إلى مواصلة النقاش.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، وباللحاج، هو إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر إشكالية الأصالة والمعاصرة كما تطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فما الذي يؤسسها؟

إنه نوع آخر من السؤال - الجواب. ذلك لأنه إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر هذه الإشكالية فليس هناك من «واقع» آخر يمكن ربطها به غير «الواقع الثقافي والفكري» ذاته. لنقل إذًا بكل وضوح: إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية فكرية ثقافية محض بمعنى أنها تجد أساسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري، العربي الراهن، في مكوناته وتناقضاته. فنسلط بعض الأضواء على هذه الدعوى.

## ٧ - شعور درامي بعمق الهوة بين التراث والواقع

لعله من نافل القول التأكيد هنا على أن المشكل الثقافي كما تعانيه شعوب العالم الثالث مرتبط بالاستعمار وأساليبه ونتائجها. لقد دمر الاستعمار ثقافة الشعوب التي استعمرها، أو على الأقل عمل في اتجاه قمعها وتآزم نموها، وفي المقابل قدم ثقافته، بل فرضها كثقافة عالمية، ثقافة للعالم «المتحضر»، فكان رد فعل هذه الشعوب خلال الكفاح الذي خاضته من أجل استرجاع سيادتها واستقلالها هو الاتجاه نحو إحياء «الثقافة الوطنية» تأكيداً للهوية وحفاظاً على مقومات الشخصية. وبطبيعة الحال فإن الوعي بهذه التدمير الثقافي الذي مارسه المستعمر كان، أولاً وبالدرجة الأولى، وهي النخبة المثقفة،

كما ان رد الفعل ضد هذا التدمير والمتمثل في إحياء الثقافة الوطنية، أو البحث عنها، كان، أساساً، من النخبة ذاتها. ونحن عندما نركز هنا على «النخبة» لا نلقي بالجماهير إلى الهاشم ولا نقلل من دورها، وإنما ننظر إلى النخبة في هذا المجال، بوصفها الطليعة التي تمارس الريادة والقيادة على صعيد الفكر والثقافة، أي بوصفها انتلجنسيّاً تعبر عن وعي الجماهير، الصريح أو الكامن، بوقوفها في موقع المعارضة للنظام السائد والمفروض، النظام الاستعماري خاصّة، وبطريقها للبديل الوطني، وبالتالي التشريع على أساسه للمستقبل.

ذلك هو الإطار التاريخي العام لأشكالية الأصالة والمعاصرة، بوصفها إشكالية فكرية، خاصة بالنخبة المثقفة أساساً، وتعمّ أقطار العالم الثالث كلها. ولكن هناك، داخل هذا الإطار العام، وضعيات تطبعها خصوصيات متميزة، كوضعية الوطن العربي. ذلك أن الاستعمار، في البلاد العربية عموماً، لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الإسلامية ولا طمس معالمها، لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لبني ثقافية قديمة شعبية بل كانت ولا تزال ثقافة «عالمة» حية، لغة وأدباً ودينًا وفكراً، متغلبة في العقل والشعور، في الفكر والسلوك. وأكثر من ذلك كانت، ولا تزال، ثقافة الماضي الممجد، الحاضر دوماً في الذاكرة مع كل مشاعر الاعتزاز والحنين، المتخذ كملجاً وحمى ضد أي تهديد خارجي. وهذا وذلك، في الحقيقة، هو ما يجعل منها في عيناً، نحن العرب «تراثاً» وليس مجرد «إرث» باعتبار أن الارث هو ما يرثه الابن عن أبيه بعد أن يموت هذا الأخير، فهو عنوان على اختفاء الأب وحلول الابن محله. أما التراث فهو ما يبقى حاضراً في الخلف من السلف، وبالتالي فهو عنوان على حضور السلف في الخلف. ومن هنا خصوصية «وضع» (Status) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: إن الثقافة القومية، العربية الإسلامية، التي طرحت نفسها أمس القريب كبديل للثقافة الاستعمارية، والتي تطرح نفسها اليوم كبديل أو على الأقل كمنافس وشريك لثقافة العصر، ثقافة الغرب أساساً ليست مجرد نقوش أو بقايا أطلال أو مجرد رموز وعادات ورقصات وأغانٍ وأعراف ليست بقايا ثقافة الماضي بل هي «تمام» هذه الثقافة وكليتها: إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطبعات، وبعبارة أخرى إنها في آن واحد: المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية.

وإذاً فخصوصية إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر كامنة في كون العرب يمتلكون تراثاً ثقافياً حياً في نفوسهم وعواطفهم وعقولهم ورؤاهم وذاكرتهم وتطلعاتهم، في صدورهم وكتبهم . . . تراثاً هو من الحضور وثقل الحضور على الوعي واللاوعي بصورة قد لا تجد لها نظيراً في العالم المعاصر. وقد زاد من ثقل

هذا الحضور، حضور التراث في الوعي واللاوعي معاً، ما سبق أن أبرزناه قبلًا من تدخل العامل الخارجي ، الغزو الاستعماري ، وما أثار ذلك من ردود فعل تمثلت بصورة خاصة في توظيف التراث ، والدعوة إلى الأخذ بالتراث ، كسلاح ايديولوجي لمقاومة تحديات التوسيع الاستعماري ، المادية منها والروحية ، وليس فقط كميكانيزم في العملية النهضوية: بل إن استمرارية التهديد الخارجي للعملية النهضوية العربية (إسرائيل والأمبريالية العالمية) قد جعل توظيف التراث كسلاح ايديولوجي ضد «الآخر» يطمس ويقمع المحاولات التي كانت ترمي إلى توظيفه في العملية النهضوية، كذلك التي قامت بها سلفيه الأفغاني وعبده ومن سار على دربها في المشرق والمغرب والتي تمثل في محاربة الشعوذة والصوفية الطرقية والفكر الخرافي باسم الدين من جهة وفي تضمين بعض المفاهيم التراثية مضامين عصرية ليرالية من جهة أخرى، كتضمين «الشوري الإسلامية» وبعض تطبيقاتها معنى الديمocrاطية الحديثة ونظمها... الخ.

غير أن هذا الحضور الاعتيادي للتراث في الوعي العربي المعاصر، وبمعنى آخر إستمرار الدعوة إلى الأخذ به كسلاح ايديولوجي ضد التهديد الخارجي ليس إلا وجهاً واحداً من العملة. أما الوجه الآخر، وهو الأكثر وقعاً وثقلًا على الوعي واللاوعي العربيين في العصر الحاضر، فهو ذلك الشعور الدرامي بعمق الهوة التي تفصل بين التراث ومضمونه المعرفية والايديولوجية والمعيارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتكنولوجية ومعاييره العقلية والأخلاقية.

من هنا نستطيع القول إن نقل حضور التراث في الوعي العربي وشعور هذا الوعي بالهوة التي تفصل هذا التراث عن معطيات العصر الحاضر المادية والفكري هو الذي يبرر ويفسر هذا القبول العام بل لهذا التجاوب الواسع الذي تحظى به على الساحة الفكرية العربية المعاصرة عبارة «التراث وتحديات العصر». ويكتفي للدلالة على هذا انعقاد ندوة تحت هذا العنوان، استجابة لها هذا الحشد الكبير من المثقفين الذين هم من أبرز عناصر النخبة المثقفة العربية إن لم يكونوا صفوتها. بل لعل الذي يجعلنا نلمس بصورة أكثر قوة انسدادنا إلى هذا الموضوع وخصوصية حضوره الاشكالي في وعيانا هو أن هذه العبارة (التراث وتحديات العصر) تفقد كل دلالتها إذا ما حاولنا ترجمتها إلى لغة أجنبية كالفرنسية أو الانكليزية أو الألمانية... . اتنا في هذه الحالة سنلاحظ أن كلمة «تراث» العربية لا تقبل الترجمة بالكامل إذ لا نجد لها مقابلاً في اللغات الأجنبية يحمل كل ما نصفيه عليها من معنى ، كما اتنا سنلاحظ أن آية عبارة نوقى إلى تركيبها بإحدى اللغات الأجنبية كترجمة لعبارةنا العربية «الأصلية» (التراث وتحديات العصر) ستكون في نظر أهل تلك اللغة من قبيل العبارات الفارغة التي لا تحمل معنى مضبوطاً، وبالتالي فهي لن تثير فيهم تلك «الشجون» الفكرية والعاطفية التي تثيرها فينا. وإذا سألهما عن سبب هذا

«البرود» الذي يقابلون به هذه العبارة، فالغالب أن جوابهم سيتضمن ما يفيد أن الربط بين «التراث» و«تحديات العصر» لا معنى له.

لتساءل إذاً لماذا كان الربط بين التراث وتحديات العصر ذا معنى، ومعنى درامي عميق، بالنسبة إلينا نحن العرب، ولماذا كان غير ذي معنى بالنسبة إليهم، أعني الأوروبيين.

## ٨ - أوروبا وتراثها.. انفصال واتصال

وأوضح أن الاختلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة سيكون راجعاً إما إلى «التراث» أو إلى «تحديات العصر» أو إليهما معاً؟

لنبدأ بـ«التراث» ولنقارن بين حالة عندنا وحالة عندهم.

إذا نحن نظرنا إلى تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، وي كيفية خاصة منذ يكون ديكارت (القرن السابع عشر)، وجدناه عبارة عن سلسلة من المراجعات لـ«التراث»، التراث مفهوماً على أنه فكر الماضي وفكير الحاضر معاً. فمنذ أن دعا بيكون إلى التحرر من جميع الأوهام (أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح) واعتماد التجربة منطلقاً ومعياراً، ومنذ أن تبني ديكارت الشك منهجاً وأعلن عن ضرورة «مسح الطاولة» والتحرر من جميع السلطات المعرفية والاعتماد على سلطة العقل وحده، سلطة البداهة والوضوح... . منذ يكون ديكارت والفكر الأوروبي يعيد قراءة تاريخه على أساس من الانفصال والاتصال، من النظر وإعادة النظر، من النقد ونقد النقد. إن الانفصال عن التراث كان من أجل تجديد الاتصال به، والاتصال به كان من أجل تجديد الانفصال عنه. وهكذا فما من فكرة جديدة يقول بها هذا المفكر أو ذاك، سواء في ميدان العلم والفلسفة أو في ميدان الأدب والفن، إلا وكانت تسجل نوعاً من الانفصال عن التراث، عن فكر الماضي ومعاييره وقيمه. ولكن ما أن تستقر تلك الفكرة وتثبت قدرتها على الصمود أمام ردود الفعل التي تثيرها، حتى تتحول إلى جسر جديد يتم عبره نوع جديد من الاتصال بالتراث قصد إعادة قراءته وإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الحاضر ثم البحث عن «الجديد» بين أحشائه والعمل على إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الحاضر وهو مهم، بصورة تجعل الواحد منها يعني الآخر ويوضحه ويلهم الفكر الخلاق ويوسسه. كان الفكر الأوروبي، ولا يزال، يتجدد من داخل قرائه وفي الوقت ذاته يعمل على تجديد هذا التراث: تجديده بإعادة بناء مواده القديمة وإغاثاته بمداد جديدة.

هكذا أعاد الأوروبيون خلال القرون الثلاثة الأخيرة كتابة تاريخهم الحضاري العام ب مختلف جوانبه بصورة تجعل منه تاريخاً، أي صيروحة. لقد رتبوا تاريخهم الثقافي حسب القرون وجعلوا من كل قرن حقبة تتميز بخاصية معينة أو بجملة خاصيات

تجعل منها وحدة ثقافية، ولكن لا منفردة ولا معزولة، بل حلقة في سلسلة متصلة، السابق فيها يفسر اللاحق ويؤسسه، واللاحق فيها يعني السابق ويوضحه. لقد عملوا على سد الشغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، ميرزین منه ما يستجيب لاهتماماتهم، مهمشين ما لا يستجيب، مستعملين «المقص» لإضفاء المعقولة على سيرورته وتوجهاته، لجعل العقل يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك العقل، هدفهم من كل ذلك، هدفهم «الدفين» على صعيد الوعي واللاوعي معاً، هو إقامة استمرارية تشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً واضحاً ترب في الأفكار والمذاهب ترتيباً منطقياً وتاريخياً في آن واحد، بحيث يسهل الفصل فيه بين «ما قبل» و«ما بعد».

بهذه الطريقة استطاع الأوروبيون أن يتخلصوا من ثقل ماضיהם عليهم فاصبح هذا الأخير يحمل نفسه بنفسه، لا يشق عليهم ولا يشدhem إليه بل يسندhem ويدفع بهم إلى الأمام. وسواء أكانت هذه الاستمرارية التي أقاموها في تاريخهم الثقافي تعبر عن حقيقة تاريخية أم عن مجرد وهم، وسواء فسروا هذه الاستمرارية على أنها تمت بحركة متصلة أو عبر قطائع، فإن المهم هو وظيفتها على صعيد الوعي: إنها تنظم التاريخ بصورة تجعل من المستحيل عليهم التطلع، حتى على صعيد الحلم، إلى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد، ولذلك نجدهم يتوجهون إلى المستقبل يواجهونه ويسألهونه بل يسابقونه دون أن يتذكروا لماضيهما أو يجعلوا منه صورة لمستقبلهم. إن الماضي في هذه الحال يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ، وأيضاً، وهذا هو المهم، من الوعي بالتاريخ. والتוצאה من كل ذلك هي أن الأوروبي عندما يقرأ تاريخه يقرأ فيه المنطق والعقل فيكتسب من قراءته تلك نظرة إلى المستقبل تقوم بدورها على المنطق والعقل.

أما ما نسميه نحن بـ«تحديات العصر» فهي بالنسبة إليهم ليست تحديات، آتية من خارج، بل هي بنت حاضرهم ونتيجة لمسلسل التطور الذي يربط، في وعيهم، بين ماضيهم وحاضرهم. إن «العصر» لا يتحداهم لأنّه عصرهم، بل بالعكس هم يسابقونه ويستشرفون آفاق المستقبل ويتباون بمشاكله ومستجداته فيأخذون في تكيف حاضرهم، وبالتالي ما تبقى فيهم من ماضيهم وتراثهم، مع متطلبات الغد الذي ينظرون إليه على أنه آت لا ريب فيه. وبعبارة أخرى إن التراث، في وعيهم، لا يدخل في علاقة تغير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنهم أعادوا، ويعيدون ترتيبه في الزمان، والزمان عندهم خط متصل صاعد لا مجال فيه للكر والفر والأقبال والأدبار... وتلك هي التاريخانية التي تشكل مع العقلانية الداعمة الأساسية للفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. والتاريخانية والعقلانية سلوكان فكريان لا يتصلان: التاريخانية هي جعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمها على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة، والعقلانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه المدروس والغير ويحمله، من حين

لآخر، على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة انتاجه.

تلك، في خطوطها العامة، صورة الوعي الأوروبي منظوراً إليه من زاوية علاقه الماضي بالحاضر فيه... فعلاً لقد أبرزنا فيها الجوانب التي تعكس الاستقرار والطمأنينة وأهملنا جوانب الاضطراب والقلق، ليس لأننا أردنا بناء نموذج يخدم قضيتنا، بل لأن الوعي الأوروبي الحديث والمعاصر هو كذلك بالفعل. أما مظاهر الاضطراب والقلق فلم تكن فيه منذ القرن السادس عشر إلى اليوم أكثر من مظاهر مؤقتة تعكس حالات أزمة من أزمات النمو، سرعان ما يتم تخطيها، أو تعبر عن حالات نادرة من الشذوذ الذي يؤكّد القاعدة. ومهما يكن من تأثير هذه المظاهر المؤقتة في مسيرة الفكر الأوروبي فإنها لم تبلغ في يوم من الأيام المستوى الذي يجعله يشعر بثقل تلك الهوة التي يشعر بها الوعي العربي المعاصر، الهوة بين الماضي والحاضر، التي تجعل إقامة التعارض والتقابل بين «التراث وتحديات العصر» عملاً مبرراً مثقالاً بالمعنى. (نستثنى هنا حالة المانيا في القرن الثامن عشر التي سادت خيابها المثقفة نوع من الوعي بالتأخر، إزاء فرنسا وإنكلترا. ولكن ذلك لم يدم طويلاً إذ سرعان ما اندمجت في فلك الثورة الصناعية).

## ٩ - المسألة مسألة إعادة بنية الوعي

لتنقل الآن إلى حالنا نحن ولنركز على جملة المعطيات التي تجعل التراث في وعينا يدخل في علاقة تغایر مع «تحديات العصر».

هنا لا بد من التمييز بين مستويين: التغایر الموضوعي بين علم الماضي وعلم الحاضر، وبين فلسفة الأمس وفلسفة اليوم... وهذا النوع من التغایر لا ناقشه هنا لأنه ليس خاصاً بنا، بل هو قوام تاريخ الفكر البشري عامه. بل يمكن القول إن تاريخية الفكر الأوروبي إنما تقوم على وضوح هذا التغایر وتمايز أطراقه. ما يهمنا إذًا هو ذلك التغایر الذي يقع على مستوى الوعي، وعياناً نحن، والذي تبدو فيه العلاقة بين التراث والفكر المعاصر مقصومة مقطوعة، لا يربطهما جسر ولا يصلهما خط، وذلك إلى درجة أن الواحد منا قد يصرخ، بانفعال ولكن بحسن نية، منادياً: «إني لأقولها صريحة واضحة: إنما أنا نعيش عصراً بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه وتوصى الأبواب لعيش تراثنا... نحن في ذلك أحجار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرتين»<sup>(١)</sup>.

(١) زكي نجيب محمود، *تجديد الفكر العربي* (بيروت: دار الشرق، ١٩٧١)، ص ١٨٩. هنا ولا بد من الاشارة إلى أننا نستعيد هنا في هذه الفقرة بعض الأفكار والعبارات، من: محمد عابد الجابري، *تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ١* (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، الفصلان ٢ و٣. ومن البحث الذي سبق أن ساهمنا به في إحدى ندوات: *التخطيط الشامل للثقافة العربية*، التي نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٢.

ولكن هل صحيح حقاً أننا لا نملك الجريمة في أن «نوحد» بين الفكرتين:

إذا كان الأمر يتعلق بـ«التوحيد» على المستوى الأول، مستوى علم الحاضر وعلم الماضي وفلسفة اليوم وفلسفة الأمس... الخ فهذا غير ممكن، لأننا ولا لغيرنا، وليس هناك، لا عندنا ولا عند غيرنا، من يطالب بإحلال علم الأمس وفلسفة الأمس محل علم وفلسفة اليوم (أما الدين فهو هو لا يتغير، وإنما يتغير نوع فهمه والارتباط به).

أما إذا كان الأمر يتعلق بـ«التوحد» بين التراث، تراثنا نحن، وبين الفكر العالمي المعاصر على صعيد وعيينا فهذا أمر آخر. إن المسألة هنا ليست مسألة إحلال الماضي محل الحاضر أو القديم محل الجديد، بل هي أولاً وأخيراً إعادة بنية الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط في أن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل: التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها وبالتالي إعادة تأسيسها في وعيينا وإعادة بنائهما كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا. أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواجهة والمشاركة: مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه، وذلك هو معنى «المعاصرة».

نحن مطالبون إذاً بإعادة كتابة تاريخنا، بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصيله وفي أصوله وفروعه. ولعل الملاحظات التالية ستجعلنا نلمس إلى أي حد يفتقد تاريخنا الثقافي إعادة كتابة وتأسيس:

- التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو في مجلمه مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود المكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوفرة عندهم. وإذا فتحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وجهتهم ، مما يجرنا دون أن نشعر، إلى الانحراف في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي والحاضر معاً.

- والتاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ «فرق» وتاريخ «طبقات» وتاريخ «مقالات»... الخ. إنه تاريخ مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي. نعم إن طريقة القدماء هذه كانت مبررة تماماً في عصرهم، ولذلك فلا معنى لللوم أو انتقادهم، وإنما اللوم كل اللوم لأنقيادنا الأعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة.

- والتاريخ الثقافي العربي كما هو سائد اليوم هو تاريخ علوم وفنون من المعرفة منفصلة بعضها عن بعض، تاريخ ز منه راكم وعزم لا يقدم لنا صورة واضحة ومتکاملة عن

كلية الفكر العربي ولا عن صراعاته ومراحل تطوره، بل يقدم لنا «معرضًا» أو «سوقاً» للبضاعة الثقافية الماضية وكأنها تحيا زمناً واحداً، زمناً يعاصر فيه القديم الجديد مثلما تعاصر البضاعة القديمة البضاعة الجديدة خلال فترة المعرض أو السوق. والنتيجة من ذلك تداخل الأزمنة الثقافية في وعيينا بتاريخنا الثقافي الأمر الذي يفقدنا الحس التاريخي ويجعل حلقات الماضي تتراهى أمامنا كمشاهد متزامنة وليس كمراحل متعاقبة. هكذا يتتحول حاضرنا إلى «معرض» لمعطيات ماضينا، فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة، دون تغير ودون تاريخ.

- وكما يتسم تاريخنا الثقافي بتداخل الأزمنة الثقافية يتسم كذلك بتداخل الزمان والمكان فيه. إن تاريخنا الثقافي يرتبط في وعياناً بالمكان ربما أكثر من ارتباطه بالزمان: تاريخنا الثقافي هو تاريخ الكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة... مما يجعل منه تاريخ «جزر ثقافية»، منفصلة بعضها عن بعض في الزمان انفصالتها في المكان. والتالي حضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي المعاصر حضوراً لا على التعاقب ولا على التزامن بل حضوراً لا زمانياً... الأمر الذي يجعل وعياناً «التاريخي» يقوم على التراكم وليس على التعاقب: على الفوضى وليس على النظام.

- وأخيراً وليس آخرأ لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا وعلى حساب دوره ومكانته في التاريخ الثقافي العالمي. لقد بني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من أثينا ليتنقل إلى روما ثم إلى فلورنسا وباريس ومنها إلى باقي أنحاء القارة الأوروبية. والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسية في التاريخ الثقافي العالمي. وإذا مال بعض المستشرقين إلى «الانصاف» صرحو بأن العرب كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا، وهم يجعلون حلقة الوصل هذه «مؤقتة» استغنت عنها أوروبا سريعاً للعودة إلى الأصول اليونانية. هذا في حين أن الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة بل كانت بالفعل إعادة إنتاج لجانب مهم من الثقافة اليونانية (العلوم والفلسفة) وكانت الثقافة الأوروبية الحديثة إعادة إنتاج للثقافة العربية فلسفة وعلوماً. وإذا فحضور الثقافة العربية في التاريخ الثقافي العالمي «الأوروبي» هو حضور المؤسس وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت. علينا نحن أن ثبت ذلك، ليس بمجرد الادعاء والتنويه الذاتي، الرومانسي، بل بالعمل على إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبين

التاريخ الثقافي العالمي من جهة أخرى، وعلى أساس علمية وبروح نقدية<sup>(٧)</sup>.

#### ١٠ - الثقافة القومية والخصوصيات المحلية

إذا كانت الملاحظات السابقة قد أكدت ضرورة إعادة كتابة تاريخنا الثقافي فإن ذلك لا يعني أن علينا أن ننقطع إلى ثقافة الماضي وحدها ونهمل بالتالي الحاضر ومشاكله والمستقبل وممكلاته، كلا. إن الزمان لا يقف وتراتكما الحياة ترداد تعقيداً وتضخماً إذا لم تعمل فيها باستمرار يد المتابعة والتثذيب والمراجعة والتصحيح. أكيد أن مشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كبير منها إن لم يكن في معظمها إلى مشاكل الماضي. وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟ ومع ذلك فلا بد من الفصل في تلك المشاكل بين ما يستمد الحياة من الماضي وحده وبين ما يتغنى أيضاً من الحاضر ومعطياته.

لقد ركزنا في الصفحات الماضية على إبراز الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وعليينا الآن أن نهتم ببعض مشاكل حاضرنا الثقافي. ولنبدأ أولاً بأحد تلك المشاكل التي يوظف فيها الماضي بصورة سيئة، في نظرنا، مما يزيد من ثقلها على الحاضر والمستقبل معاً.

يتعلق الأمر بمفهوم «الثقافة القومية العربية» في ارتباطها بظاهرة التعدد الثقافي الذي لا يخلو منها بلد من بلدان العالم اليوم. إن الثقافة العربية كما تشكلت تاريخياً مقوم أساسى من مقومات الشخصية العربية وعنصر أساسى كذلك في وحدة الأمة العربية. هذا ما لا شك فيه. غير أن الوحدة الثقافية على صعيد الوطن العربي، وهذا هو العنصر المؤسس لمفهوم الثقافة القومية العربية، لا تعنى قط فرض نمط ثقافي معين على الأنماط الثقافية الأخرى المتعددة والمتباينة، عبر تاريخنا المديد، داخل الوطن العربي الكبير. إن التعدد الثقافي في الوطن العربي واقعه أساسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بد من توظيفها بوعي في إغناء وإخضاب الثقافة العربية القومية وتطورها وتوسيع مجالها الحيوي.

هناك على صعيد الوطن العربي ثقافات قطرية عربية في لقنتها وجنورها ومضمونها هي قوام الثقافة العربية القومية الواحدة. وهناك، كما هو الشأن في أقطار أخرى في العالم، ثقافات «أقومية»، ثقافات أقليات إثنية أو دينية أو لغوية تعيش مع الثقافة العربية

(٧) في هذا الإطار تتدرج أعمالنا الصادرة مؤخراً بالأخص كتبنا: *تحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى؛ تكوين العقل العربى، وبنية العقل العربى: دراسة تحليلية تقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربى، ٢* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

التي تشكل في كل الأقطار العربية الثقافة الرسمية، أعني ثقافة الأغلبية أو بالأحرى الثقافة «العالمية». والحل لمشكلة «التنوع الثقافي» الراجع إلى تعدد الأقلية في الوطن العربي لن يكون حلاً قومياً حقاً بتوسيع دائرة الثقافة العربية القومية كي ما تضم بين جنباتها الثقافات الأقوامية تلك. وهذا يتطلب مراجعة مفهوم «الثقافة العربية القومية». فكيف ينبغي أن تتم هذه المراجعة؟

يميل التصور السائد اليوم للثقافة العربية القومية إلى جعل نقطة بدايتها في العصر الجاهلي. وهذه في نظرنا نقطة بداية ضيقة جداً تحرم الثقافة العربية من مجالها الحيوي التاريخي، بل تقطعها عن أصولها وقصوها. إن الحياة الفكرية والأدبية في «العصر الجاهلي» لم تكن سوى ظهر من مظاهر ثقافة أوسع، بل لقد كانت مجرد امتداد خافت لحقل ثقافي واسع وعميق وغني تمتد جذوره إلى المصريين القدماء والسموريين والفينيقيين واليمانيين القدماء والسريانيين وسكان المغرب العربي الأمازيغ. وإذا كان العصر الجاهلي العربي قد اكتسح أهمية كبرى في تاريخنا الثقافي «الرسمي» المكتوب فليس ذلك بسبب إمكاناته الثقافية الذاتية بل بسبب ما أضفي عليه من أهمية حينما جعله بعض المفسرين الأوائل إطاراً مرجعياً لغوايا فهم القرآن. على أن العصر الجاهلي لم يكتسح كل تلك الأهمية التي ظل يحظى بها إلى الآن إلا بفضل ما تم في عصر التدوين من تأسيس شامل للثقافة العربية في المجالات الدينية واللغوية والعلمية والفلسفية كافة.

وفي نظرنا فإن البداية الفعلية للثقافة العربية القومية، الثقافة العربية الإسلامية بوصفها المقوم الأساسي للشخصية العربية وللوحدة العربية، كما تتحدث عنها حالياً إنما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي. ففي هذا العصر، عصر التدوين، شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها، ولقد كان أول تخطيط شامل للثقافة في تاريخ الإنسانية كله. لقد تم في هذا العصر تقييد اللغة العربية، أي رفعها إلى مستوى اللغة القابلة لأن تتعلم بأساليب علمية وعملية، الأمر الذي لم يكن متواافقاً في العصر الجاهلي. وفي عصر التدوين أيضاً أعيد بناء العصر الجاهلي ذاته، أدبه وأنجاره وأيامه، فضلاً عن تدوين العلوم الإسلامية من حديث وتفسير وفقه وتنظير للعقيدة الدينية. وفي عصر التدوين كذلك تم دمج الموروث القديم الضخم، المتعدد المتتنوع، الذي خلفته الثقافات القديمة البابلية والفينيقية واليونانية والسريانية والمصرية الإسكندرانية، في الثقافة العربية الإسلامية الواحدة، وذلك بواسطة الترجمة والتلخيص والشرح والتعليق وبعبارة أخرى لقد ساهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الإسلامي كلها، بثقافاتها وخبراتها وكفاءاتها، في صنع الثقافة العربية التي أصبحت منذ ذلك الوقت الإطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي. وكان لهذه المساهمات المتعددة المتنوعة أن تعددت وتنوعت، داخل الثقافة العربية الواحدة، المذاهب والرؤى

والاستشرافات سواء في مجال الدين أو العلم أو الفلسفة، بما في ذلك فلسفة اللغة العربية ذاتها، مما كان عامل إغناط وإنصباب للثقافة العربية، ولربما أيضاً أحد عوامل بقائها وخلودها.

إذاً، يمكن القول بصفة عامة إن ما كان قد تبقى من العناصر الحية أو القابلة للحياة في الثقافات القديمة السابقة على الإسلام قد اندمج، بصورة أو بأخرى، في الثقافة العربية الإسلامية خلال عصر التدوين وبعده. وإذا فتحن نعتقد أنه لا معنى، تاريخياً، للحديث عن ثقافة فرعونية أو فينيقية في العصر الحاضر كثقافة يمكن إعادة تأسيسها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نعي تمام الوعي أن قوة الثقافة العربية، تقصد بالخصوص مفعولها القومي الوحدوي، إنما يرجع إلى ماتم في عصر التدوين عصر البناء الثقافي العربي العام، وليس إلى العصر «الجاهلي» الذي يشكل بالنسبة إلى العرب كما أصبحوا بعد عصر التدوين «ما قبل تاريخ» هم.

نعم لقد شهد عصر التدوين غلياناً ثقافياً كان من جملة مظاهره ما يعرف تاريخياً بـ«الحركة الشعوبية». ولكن وحدة الثقافة العربية إنما صنعت خلال ذلك الصراع الثقافي الإيديولوجي الذي شهد عصر التدوين والذي كان من ورائه ظروف موضوعية هي جزء من التاريخ العربي، تقع داخله لا خارجه. والمهم في الأحداث عندما تصبح في ذمة التاريخ هو نتائجها وليس دوافعها. ونحن نعرف أن النتيجة الأساسية التي انتهى إليها ذلك الغليان الثقافي الذي شهد العصر العباسي الأول خاصة هو هذه الثقافة العربية الإسلامية الواحدة الموحدة. أما دوافع ذلك الغليان، أقوامية كانت أو طبقية أو سياسية، فقد ماتت مرة واحدة وإلى الأبد بعد أن أدت وظيفتها. فمن الخطأ كل الخطأ، إذاً، نقل مشاكل الماضي إلى الحاضر والانحراف فيها، بوعي أو دون وعي، حتى ولو كان الهدف هو الدفاع عن «الأصالة القومية». إن الأصالة القومية في الثقافة العربية لا ترجع إلى العصر الجاهلي وحده، ولا إلى ما بعده دون ما قبله، ولا حتى إلى عصر التدوين بمفرداته رغم غناه وخصوصيته. إن الأصالة القومية، سواء في مجال الثقافة أو في غيرها من المجالات هي تلك التي صنعتها وصنعتها العرب كل يوم، بل كل ساعة. فالآصالة ليست «ركازاً» أو كتزاً، ليست معلقاً خاماً، بل الأصالة سمة تطبع كل عمل فيه خصوصية وإبداع. والخصوصية والإبداع ليسا وفقاً على فترة معينة، لا في التاريخ العربي ولا في تاريخ الشعوب الأخرى. وإذا كانت بعض الفترات من تاريخنا قد شهدت من الأعمال الابداعية الأصلية أكثر مما عرف غيرها فلنحن لا نظن أن أحداً يجادل في أن عصر التدوين كان الفترة الذهبية في التاريخ الثقافي العربي. فلنسنتم، إذاً، ماتم في هذا العصر من تحطيط شامل للثقافة العربية لتدشين عصر تدوين جديد تقوم فيه بإعادة بناء شاملة للثقافة العربية القومية، التي يجب أن تشمل اليوم كما شملت في الماضي كل الثقافات المحلية

والشعبية داخل الوطن العربي مع التفتح الواسع إزاء الثقافات الأجنبية. ومن دون شك فإن التواصل والمناقفة في جو من الحرية والديمقراطية سيفتحان المجال للاحتفاظ بصورة طبيعية وجذلية بالعناصر الحية في التعددية وبالتالي بتجاوز هذه الأخيرة لمصلحة ثقافة قومية أكثر انصهاراً وخصوصية.

هناك إلى جانب مفهوم «الثقافة القومية» ولا نقول في مقابلها، مشكلة اللغة، لغة بعض الثقافات المحلية. ونحن نعتقد أن الحل الطبيعي التاريخي لهذه المشكلة يجب أن يمر عبر تعميم التعليم وتعربيه ونشر المعرفة العلمية. إن لغة العلم في الوطن العربي، من الخليج إلى المحيط لا يمكن أن تكون إلا اللغة العربية وحدها دون غيرها، ليس فقط لأنها كانت كذلك في الماضي، وهي كذلك إلى حد ما في الحاضر، بل أيضاً لأن آية لغة أو لهجة أخرى داخل الوطن العربي لا تستطيع أن تحول إلى لغة علمية تطال اللغة العربية، فضلاً عن انتشار هذه الأخيرة واحتلالها مكانة مرموقة بين اللغات الحية في العالم. فالتجددية في هذا المجال تنفي نفسها، وتبقي اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها. وفي إطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم متوجات الثقافات الأقومية المحلية والشعبية في الوطن العربي، وتعميمها لا بد من تعربيها، وفي تعربيها تجاوز لها وبالتالي إزالة صفة «القومية» عنها، الصفة التي ترتبط غالباً بما هو سلبي في كيان الأقليات، أي ما يبعث فيها روح الانكمash والتشتت في موقع ضيقة.

## ١١ - العقلانية والروح التقدية

ومن القضايا التي نرى من المناسب الاشارة إليها في هذه العجالة قضية «المعاصرة» لقد ركزنا اهتمامنا حتى الآن على ما يتصل بجانب «الأصالة» أو «الخصوصية» في ثقافتنا، وسكتنا عما يربطها عادة بجانب «المعاصرة». وبعبارة أخرى تناولنا بالتحليل بعض المشاكل الداخلية في ثقافتنا ولم نتعرض بعد لقضية العلاقة من ثقافة «الآخر» الذي يفرض نفسه علينا في المجالات كافة، ثقافة «الغرب» ..

والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا «الآخر» وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي. ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للأخر لا يمكن أن تتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن. وبعبارة أخرى إن التحرر من الانبهار بل الاستلاب لثقافة الغرب لا يمكن أن يتم إلا عبر - ومع - التحرر من هيمته «الترااث». والتحرر من التراث لا يعني الهروب منه ولا الالقاء به في سلة المهملات، مثلما أن التحرر من ثقافة الغرب لا يعني الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب - ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة

والفكر - معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في تسييئتها، وأيضاً التعرف إلى أسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح التقدية. ذلك، لأنه إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب فلأننا نأخذ منه التماوج والثمرات ونعرض عن المبادئ والأسس: نستورد منه لستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك فإن النجاح في عملية الغرس والاستنبات يتوقف على إعداد التربة الصالحة. والتربة الصالحة لا تستورد. ولذلك قلنا ونكرر القول بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح تقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية التقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة، الغنية الخصبة، التي تستطيع حمل مبادئ وأسس العلم المعاصر. وبطبيعة الحال فالتعامل التقدي العقلاني مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة. ولذلك كان من الضروري لنا، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعياناً أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه، نظرياً وممارسة، في ساحتنا الثقافية الراهنة. إنه الشرط الضروري لتدشين عصر تدوين جديد يؤسس المستقبل بما يستجيب لمتطلباته وفيه بحاجاته.

## ١٢ - خلاصات وآفاق

وبعد، فلقد فضلنا التعامل مع موضوعنا في عموميته، أعني من خلال مظهر «العام» فيه، فعالجنا إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا ضمن معطيات قطر عربي بعينه، بل ضمن معطيات الثقافة العربية ككل في المرحلة الراهنة من تاريخها. إن هذا الاختيار، الذي جاءت خطوات البحث ومراحله، تبرير ضمني له، قد جعلنا نضع الأطروحة المقترحة علينا موضع السؤال منذ البداية: هل إشكالية الأصالة والمعاصرة كما يعيشها الفكر العربي الحديث والمعاصر وكما يجسم مضمونها عنوان هذه الندوة: «التراث وتحديات العصر»، هل هي انعكاس ايديولوجي لصراع طبقي في المجتمع العربي أم أنها بالعكس من ذلك إشكالية ثقافية تعبر عن الهوة التي يشعر بها المثقف العربي، من آلية طبقة اجتماعية كان، الهوة بين ثقافته القومية التي ما زالت في جملتها ثقافة الماضي، وبين الفكر المعاصر الذي ما زال في جملته فكر الغرب أو مطبوعاً بطبعه، بمكوناته ومشاكله وطموحاته؟

ومن أجل الحسم في هذه المسألة، ومن أجل تبرير هذا الحسم من الناحية النظرية ومن الناحية التاريخية معاً، انطلقنا من مناقشة نظرية لعلاقة الفكر بالواقع وشروط

الربط الجدلـي بينهما مؤكدين على ضرورة الفصل المنهجي بين السياسي والآيديولوجي والنظري في الساحة الفكرية العربية الراهنة حتى يصبح بالإمكان السيطرة، نوعاً ما على تشعب الاتجاهات الفكرية فيها وتدخل مستوياتها ومناحيها، ثم ربطنا الإشكالية التي نحن بصددها بالمستوى النظري، المستوى الأكثر بعداً عن الواقع الاجتماعي وصراعاته الظرفية. وحتى لا نحلق بالاشكالية موضوع بحثنا في سماء الفكر المجرد، بعيداً عن ظروف تكوينها وعوامل تطورها، عمدنا إلى الفصل في مسألة أساسية تتعلق بطريقة طرح الموضوع، فأكدنا على الحقيقة التاريخية التالية، وهي أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لم تكن، ولا هي الآن قضية «الاختيار» بين النموذج الغربي وبين النموذج الذي يمكن تشبيهه إنطلاقاً من التراث العربي الإسلامي، بل هي بالعكس من ذلك قضية واقع فرضه الغرب علينا في إطار توسيع الاستعماري وما رافق ذلك من تعيم نموذجه الحضاري على العالم أجمع، مما كانت نتيجته غرس بني عصرية رأسمالية الطابع في مجتمعاتنا، في إطار «التحديث» الكولونيالي أولاً ثم في سياق التبعية لمراكيز الهيمنة الامبرialeية ثانياً، الأمر الذي كرس ويكرس فيما إزدواجية صميمـة في مجالات حياتنا كافة ، وفي مقدمتها المجال الثقافي نفسه. ومن هنا انتهينا إلى التبيـحة التالية، وهي أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث تجد أصحابها وغايتها في هذه الإزدواجية ذاتها، وبالتالي فهي إلى أن تكون تعبراً عن الوعي بهذه الإزدواجية أقرب منها إلى أن تكون انعكاساً لصراع إجتماعي طبقي معين.

ولما كانت هذه الإزدواجية تمثل على الصعيد الثقافي في كون الفكر العربي الحديث والمعاصر ظل ، وما زال، ينوس بين التراث والفكر الغربي ، ولما كانت هذه الظاهرة قد ارتبطت تاريخياً بقضية النهضة وشروطها، فقد رأينا من المفيد التذكير بكيفية التعامل النهضوي مع التراث ، التعامل الذي قوامه الارتباط بـ«الأصول» من أجل تجاوز الحاضر والماضي القريب الذي يدعمه والانطلاق بالتالي نحو المستقبل عبر مسلسل جدلـي من الاتصال والانفصال عن الماضي والحاضر معاً، وضربـنا لذلك مثلاً بمعطيات النهضة العربية الأولى وملابسات النهضة الأوروبيـية الحديثـة. وفي هذا الإطار أبرزـنا كيف أن العملية النهضوية تمـت في الظروف الطبيعية عبر الصراع بين قوى التجديد وقوى المحافظة والتقلـيد اللتين يفرزـهما التطور العام للمجتمع ، الأمر الذي يسمح فعلاً بـإمكانية رصد نوع من الارتباط ، أو العلاقة الانعكاسـية ، بين الفكر والواقع الاجتماعي الطبقي باعتبار أن قوى المحافظة والتقلـيد تدافع عن مصالحـها المرتبطة بالحاضر والماضـي الذي يستندـه بينما ترتبط مصالحـ قوى التجديد بالمستقبل الذي تـريد أن تدفعـ به في الاتجاه الذي يخدم تطلعـاتها ويحققـ أحـلامـها، باحـثـةـ في المـاضـي البعـيد

عن «الشرعية التاريخية» لهذه المطامع والأحلام رافعة شعار العودة إلى «الأصول» كسلاح ضد خصمها «المقلدة» و«المنحرف».

هنا في مثل هذه الوضعية يصبح القول إن الصراع بين التجديد والتقليد على صعيد الفكر والإيديولوجيا هو بصورة ما انعكاس للصراع الطبقي على الصعيد الاجتماعي. غير أن وضعية النهضة في الوطن العربي الحديث والمعاصر تختلف عن وضعية النهضة العربية الأولى والنهضة الأوروبية الحديثة في مسألة أساسية، وهي أنها لم تكون محكومة بمعطياتها الداخلية وتطوراتها الذاتية وحدها، بل كانت، ولا تزال، واقعة تحت وطأة عامل خارجي ثقيل الوزن مزدوج الشخصية: إنه الغرب، غرب التوسيع والعدوان، وغرب التقدم والقيم الليبرالية. إن حضور الغرب بوجهه في الصراع من أجل النهضة في الوطن العربي قد أضاف إلى التعقيدات المحلية، سواء الراجعة منها إلى الحكم العثماني ومختلفاته أو إلى مظاهر التعدد في المجتمع العربي ذاته، تعقيدات جديدة عملت على قيام تحالفات سياسية وتيارات فكرية تقاسمت قوى المحافظة وقوى التجديد سواء بسواء، كما حولت التناقض من تناقض اجتماعي إلى تناقض بين «الأن» الوطني القومي «والآخر» الأجنبي المستعمر، الأمر الذي كان من بين نتائجه التحول من توظيف التراث كميكانزم هضبي في أفق تجاوزه، إلى توظيفه كسلاح إيديولوجي من أجل المقاومة وتأكيد الذات والمحافظة على الشخصية، مما جعله يتحول إلى هدف في ذاته فإزداد ثقل حضوره في الوعي العربي بتزايد التحدي الخارجي، وما زال الأمر كذلك إلى اليوم.

نعم لقد كان يمكن أن نربط بين قضية الأصالة والتحديث وبين التطورات الاجتماعية والسياسية نوعاً من الربط لو أننا اخترنا معالجة المسألة ضمن تجربة قطرية معينة كما فعلنا في مناسبة سابقة<sup>(٨)</sup>، لأن التحليل حينئذ سيكون تحليلاً لواقع مشخص يشكل احدى الحالات الخاصة التي يتكون منها - أعني مما هو عام فيها - الإطار العربي العام للقضية. إن التركيز حينئذ سينصب على إبراز الشخصية. ولم يكن هذا موضوعنا. إن القضية المطروحة علينا في إطار «التراث وتحديات العصر» يطغى فيها البعد القومي على الأبعد القطري، بل يمكن القول إنها قضية قومية أساساً، وذلك باعتبار أن التراث في جميع الأقطار العربية تراث قومي من حيث أنه الثقافة العربية الإسلامية التي لا يمكن ربطها بقطر عربي بمفرده. إضافة إلى هذا الطابع القومي - الإقليمي - للتراث العربي الإسلامي فإن «تحديات العصر» هي هي،

(٨) انظر: محمد عابد الجابري، «تطور الانطليجانسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب»، دراسات عربية، السنة ٢٠، العددان ١ و ٢ (تشرين الثاني / نوفمبر - كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٣).

بالنسبة إلى جميع الأقطار العربية، وهي تزول كلها إلى منجزات العقل الأوروبي الحديث العلمية والتقانية . وإذا فالتفكير في إشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بوصفها الوجه الآخر لمشكل «التراث وتحديات العصر» سيكون قومياً بالضرورة، سواء على مستوى التحليل أو على مستوى النتائج.

من هذا بعد القومي، إذا، حللنا الإشكالية التي نحن بصددها بوصفها إشكالية الثقافة العربية وبالتالي إشكالية النخبة المثقفة في الوطن العربي التي تعيش المشكل وتعي أبعاده الراهنة والمستقبلية أكثر من غيرها. لقد نظرنا إلى المشكلة في مظهرها الثقافي الفكري الذي يتلخص في شعور المثقف العربي بالهوة التي تفصل بين تراثه الثقافي القومي وبين الفكر العالمي المعاصر: فكر الغرب أساساً. ومن أجل جلاء الموقف عمدنا إلى المقارنة بين الصورة التي يحملها وعي المثقف الأوروبي عن تراثه والصورة التي يحملها وعي المثقف العربي عن موروثه الثقافي الذي لم يمتلكه بعد كتراث له. لقد أبرزنا كيف أن التراث في وعي المثقف الأوروبي متصل بحاضره وبمشروع مستقبله وبالتالي فهو لا يشعر به كطرف مستقل بنفسه منفصل عنه يدخل في علاقة تبادل أو تناقض مع حاجات الحاضر ومتطلبات المستقبل، بينما يشعر الواحد منا نحن المثقفين العرب أن التراث العربي الإسلامي بمضمونه ومشاكله الفكرية في واد والعصر الحاضر وحاجاته والمستقبل ومتطلباته في واد آخر. فكان لا بد من أن يتنهى بنا التحليل إلى أن ما هو مطروح علينا ليس التخطيط لمستقبلنا الثقافي وحده بل «التخطيط» كذلك لماضينا الثقافي بصورة تجعله معاصرأً لنفسه بإعادة الزمنية والتاريخية إليه، ومعاصراً لنا بإضفاء المعقولية عليه، بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبينه وبين اهتماماتنا المعاصرة والمستقبلية من جهة أخرى.

في هذا الإطار أدلينا بجملة من الملاحظات التي تجعل إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بروح نقدية ورؤى عقلانية تاريخانية ضرورة ملحة، ليس فقط من أجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل أيضاً من أجل إعداد التربية الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، الشرط الضروري لتأصيل «المعاصرة» فيما، أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجاً وإبداعاً. ولم يكن من الممكن، ونحن نتحدث عن التخطيط لثقافة الماضي وثقافة المستقبل، أن نسكت أو نتفاوض عن مشاكل حاضرنا الثقافي، ولذلك رأينا من المناسب الأدلة بجملة من الملاحظات تدور حول إعادة تأسيس مفهوم «الثقافة العربية القومية» من جهة وضرورة التعامل النقدي مع الثقافة العالمية المعاصرة، ثقافة الغرب أساساً.

لنختتم بالقول مرة أخرى أن الحاجة تدعو العرب إلى تدشين «عصر تدوين» جديد، إلى تدشين منطلق نهضوي جديد يبدأ هذه المرة لا من الدعوة إلى تبني نموذج معين أو الاحتماء به، بل من نقد كل النماذج، لا بل من نقد السلاح، سلاح العقل العربي ذاته.

## الفَصْلُ الثَّانِي

أَزْمَةُ الْإِبْدَاعِ فِي الْفِنَّاءِ الْعَرَبِيِّ الْمُعاَصِرِ:  
أَزْمَةُ ثَقَافَيَّةٍ ... أَزْمَةُ عَقْلٍ؟

## ١ - الفكر كمحظى والفكر كأدلة

عبارة «الفكر العربي» مثلها مثل عبارات «الفكر اليوناني»، «الفكر الهندي»، «الفكر الفرنسي»... الخ تعني في الاستعمال الشائع اليوم مضمون الفكر ومحظاه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذلك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنسان والعالم. إن الفكر بهذا المعنى هو الأيديولوجيا بمعناها الواسع العام الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي والفكير الفني والفلسفى والديني. ولا يخرج عن هذا المعنى العام للأيديولوجيا إلا العلم. فالعلم كلي لا وطن له، لا يتلون بلون الوطن الذي ينتهي إليه منتجه. إذاً فعبارة «الفكر العربي» تتسع لكل ما يتوجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها، في عملية التعبير عن أحوالهم وطموحاتهم، باستثناء المعرفة العلمية، نظرية كانت أو تطبيقية.

ولكن الفكر ليس مضموناً أو محظى وحسب، بل هو أدلة لإنتاج الأفكار سواء منها تلك التي تصنف داخل دائرة الأيديولوجيا أو داخل دائرة العلم. هو أدلة بمعنى أنه جملة مبادئ ومفاهيم وآليات تنظم وتترسخ في ذهن الطفل الصغير منذ ابتداء تفتحه على الحياة لتشكل فيما بعد «العقل» الذي به يفكر، أي الجهاز الذي به يفهم ويؤول ويحاكم ويعترض.

ومعروف الآن أن هذه المبادئ والمفاهيم والآليات ليست فطرية ولا غريزية، وإنما يكتسبها الإنسان نتيجة احتكاكه بمحیطه، محیطه الطبيعي والاجتماعي والثقافي. ومن هنا أهمية خصوصية هذا المحیط في تشكيل خصوصية الفكر. وهكذا فـ«الفكر

العربي» مثلاً هو عربي ، ليس فقط لأنه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبّر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنّه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيله جملة معطيات على رأسها الواقع العربي بكل مظاهر الخصوصية فيه .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى معروف اليوم أيضاً أن تلك المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية التي تدخل في تكوين الفكر الأداة، أو العقل، هي عبارة عن عناصر متداخلة متشابكة بصورة تجعل منها بنية: أي «منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات»، الأمر الذي يعني أن الفكر أداة تعمل بثوابت معينة وأن عملها ذلك لا يخترق حدوداً معينة كذلك، هي الحدود التي تنتهي عندها التحولات والتغيرات التي تقبلها تلك الثوابت، أي التي لا تمسها في ثباتها وتماسكها.

غير أن هذه الخاصية البنوية ليست مقصورة على الفكر كأداة، بل إن الفكر كمحتوى يمكن النظر إليه هو أيضاً كجملة من الأفكار والأراء والنظريات تتنظمها عناصر ترتبط بعلاقات بنوية ، علاقات تجعل منها أجزاء تستقي دلالتها ووظيفتها من الكل الذي تنتهي إليه . قضية تحرير المرأة مثلاً هي في الفكر النهضوي العربي الحديث جزء من كل ، أي عنصر في بنية ، هي بنية الفكر النهضوي العربي الذي تشكل قضية المرأة فيه مع قضايا الديمقراطية والتعليم وحرية التعبير والتصنيع والبعث الثقافي . . . عناصر أساسية فيها ، عناصر تستقي معناها من الكل الذي تشكله مع العناصر الأخرى المتنمية لهذا الكل . واضح أن حل مشكلة المرأة مثلاً مرتبط بتحقيق الديمقراطية ونشر التعليم . . . الخ كما أنّية قضية من هذه القضايا مرتبطة بالقضايا الأخرى ، وعلى رأسها قضية تحرير المرأة ذاتها .

الفكر كأداة بنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية ، والفكر كمحتوى بنية من التصورات ، من الآراء والأفكار والنظريات . فما يعنينا عندما نتحدث عن «الفكر العربي»؟ وأيهما يمكن وصفه بأنه يعني «أزمة ابداع»؟

أما السؤال الأول فالملاحظات السابقة تجيب عنه بصورة واضحة وبشاشة . ذلك لأنّه ما دام الفكر كأداة هو جملة معطيات يكتسبها الإنسان من خلال احتكاكه بمحیطه ، الاجتماعي الثقافي خاصة فإن هذا المحیط يلون ، بل يشكل ، الفكر الأداة الذي يتكون فيه ومن خلال التعامل معه ، وذلك هو جانب الخصوصية في هذا الفكر . وإذا فالمبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية التي يفكّر العربي بواسطتها هي ، على الرغم من طابعها الكلي الإنساني ، ذات طابع خصوصي أو فيها جوانب من الخصوصية تسمح وتبرّر وصف الفكر الأداة الذي تشكله بأنه «عربي» . تماماً مثلما أن الآراء والأفكار

والنظريات التي ينتجهما المثقف العربي المؤطر بمحیطه العربي ، الاجتماعي الثقافي ، تشكل محتوى فكريأ «عربياً»، ليس فقط لأنه يتناول قضيّاً عربية أو قضيّاً إنسانية في بعدها العربي ، بل أيضاً لأنّه نتيجة قراءة تتحذّل المحيط الاجتماعي الثقافي العربي إطاراً مرجعياً لها . . . وإذاً «الفكر العربي» هو في آن واحد أدّة ومحّتوى ، أو بنية عقلية وبنية ايديولوجية (بالمعنى العام والواسع لكلمة ايديولوجيا كما نبّهنا قبل).

يبقى بعد هذا السؤال الثاني آنف الذكر ، وهو ما يشكل صلب موضوعنا . هذا السؤال هو: أيهما يعني أزمة ابداع هل العقل العربي كبنية عقلية أم الفكر العربي كبنية ايديولوجية؟

قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من تحديد ما نعني به «الابداع» أولاً وما نقصده بـ «أزمة الابداع» ثانياً.

## ٢ - ما الابداع؟ وما «أزمة الابداع»؟

يتلوّن معنى كلمة «ابداع» بلون الحقل الايديولوجي الذي تستعمل فيه . ففي الحقل الديني والميتافيزيقي تعني كلمة «ابداع» ، سواء في الإسلام أو في المسيحية أو في اليهودية أو في الفلسفة المرتبطة بهذه الأديان: الخلق من عدم أي اختراع شيء لا على مثال سبق . والابداع بهذا المعنى ، وفي هذا الحقل الديني الميتافيزيقي بالذات ، خاص بالإله ، لا يقال إلا عنه .

أما في الحقول المعرفية الأخرى ، كالفن والفلسفة والعلم ، فالابداع لا يعني الخلق من عدم ، بل إنشاء شيء جديد انطلاقاً من التعامل نوعاً خاصاً من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة . قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب ، وقد يكون نقيناً وتجاوزاً . من هنا يمكن القول ان الابداع في الفن هو «انتاج نوع جديد من الوجود بواسطة إعادة تركيب أصيلة للعناصر الموجودة» . أما في الفلسفة ، والفكر النظري بصورة عامة ، فالابداع نوع من استئناف النظر ، أصيل ، في المشاكل المطروحة ، لا بقصد حلها حلاً نهائياً - ففي الفلسفة والفكر النظري ليست هناك حلول نهائية - بل من أجل إعادة طرحها طرحاً جديداً يدشن مقالاً جديداً يستجيب للاحتمامات المستجدة أو يبحث على الانشغال بمشاغل جديدة . وبعبارة أخرى ان الابداع في مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة ، ولكن متتجددة . وأما في مجال العلم فالابداع اختراع واكتشاف يتم بواسطة خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التتحقق إما بالتجربة وأما بجملة من عمليات المراجعة والمراقبة يقودها منطق معين ، أي جملة من القواعد يتخلّلها العقل ميزاناً للصواب والخطأ ، للصدق والكذب .

وإذا نحن فحصنا هذه التعريفات ودققنا النظر فيما تشتراك فيه وجدناها تربط الابداع بعناصرتين أساسين: الجدة والأصالة. ولكن ماذا تعني الجدة، وماذا تعني الأصالة، وما معنى أن يتضمن عمل من الأعمال بالجدة والأصالة معاً؟

أعتقد أن طرح هذه الأسئلة، هكذا بصورة تجريدية لا يساعد على الخروج بتبيّنة واضحة محددة. ولذلك سنبحث لهاتين الكلمتين، منفردين ومجتمعتين، عن معنى داخل التعريف السابقة. ذلك لأن الأصالة والجدة إما أن تتعلق بالفن أو بالفكر النظري أو بالعلم. فيما أن العلم هو أكثر هذه الحقول المعرفية قابلية للضبط والتدقيق فإننا سنتخذه إطاراً مرجعياً لتحديد ما نحن بسبيل تحديده وضبطه. وبعبارة أخرى إننا سنحاول أن نعطي للأصالة والجدة، في كل من الفن والفكر النظري، معنى يتضمن بأكثر ما يمكن من الدقة والضبط استناداً إلى المعنى الذي يعطى للإبداع في مجال العلم.

قلنا ان ما يميز الإبداع في حقل المعرفة العلمية هو أنه اكتشاف قابل للتحقق، فالاكتشاف والقابلية للتحقق هما اللذان يؤسسان الإبداع في العلم. وإذا نحن وازنَا بين هذين العنصرين وبين الجدة والأصالة، وهذا العنصران اللذان قلنا انهما يؤسسان الإبداع في كل من الفن والفكر النظري، اتضاع أمامنا أن الجدة في الفن والفلسفة توازن الاكتشاف في العلم، وأن الأصالة فيما توازن فيه القابلية للتحقق. والتحقق كما قلنا قد يكون تجريرياً وقد يكون منطقياً، وفي كلتا الحالتين فهو يعني المطابقة مع شيء ما أو التعبير المطابق عنه. وإذا فالجدة في الفن والفلسفة لا تكون كذلك إلا إذا كانت تحمل شيئاً من معنى الاكتشاف، والأصالة لا تكون أصالة إلا إذا كانت عالمة على قابلية ذلك الاكتشاف للتعبير عن واقع معطى، ذهني أو تجريبي، تعبيراً مطابقاً.

وإذا فالحديث عن «أزمة إبداع» لا بد أن ينصرف إلى الجانبين معاً: الجدة والأصالة، أو الاكتشاف والقابلية للتحقق (المطابقة). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا فهمنا «الأزمة» على أنها حالة من التوقف والتدحرج تصيب كائناً ما، مادياً كان أو فكريأً، أصبح معنى «أزمة الإبداع» حالة من التوقف والتدحرج على صعيد الجدة والأصالة، أعني حالة من التكرار والاجترار الرديئين.

ويماناً أن موضوعنا هو الفكر، فإن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: أين تكمن الأزمة بهذا المعنى، هل في الفكر كأداة أم في الفكر كمحظى؟ وبعبارة أخرى: ما الذي يعاني أزمة إبداع، أي الافتقار إلى الجدة والأصالة، هل الفكر العربي كبنية عقلية، أم الفكر العربي كبنية ايديولوجية؟

الواقع أن الفصل بين الفكر كأداة والفكر كمحظى ليس سوى اجراء منهجي. أما في الواقع فالتفكير الأداة والتفكير المحظى متداخلان، وبالتالي فالأزمة التي تصيب

أحدهما تتعكس مباشرة على الآخر. وإذا فالجواب عن السؤال المطروح جواب واضح: ان أزمة الابداع - إذا سلمنا بوجودها - تعم الفكر العربي ككل، كادة وكمحتوى. ومع ذلك فإن الضرورة المنهجية تفرض علينا الاحتفاظ بذلك الفصل الذي أقمناه بين الأداة والمحتوى في الفكر العربي، وبالتالي فإنه سيكون علينا تحليل مظاهر الأزمة في الجانبيين معاً: في البنية الايديولوجية والبنية العقلية لهذا الفكر. وبما أن تحليل هذه المظاهر هو جزء من عمل بدأناه منذ سنوات ولم ينته بعد، وبما أن هذا الفصل لا يتسع لعرض مختلف النتائج التي توصلنا إليها ولا مناقشة جميع الأسئلة التي طرحتها أو ما زالت مطروحة علينا، فإننا سنقتصر هنا على رسم الخطوط العامة لموضوع يجب أن نواصل النظر وإعادة النظر فيه، نحن المثقفين العرب، إذا نحن فعلاً أردنا تحقيق نهضة فكرية متواصلة ومتتجدة.

### ٣ - أزمة الابداع في الخطاب العربي المعاصر

لقد حللنا في كتاب لنا صدر مؤخراً أنواع الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفى، تحليلًا ابستيمولوجيًّا - نقديًا على المستوى المعرفي - انتهى بنا إلى جملة من النتائج نذكر هنا بما يتصل منها مباشرة بموضوعنا<sup>(١)</sup>.

لقد أبرزنا من خلال معطيات عديدة ومتعددة أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يبشر بالنهضة ويدعو إليها انتلاقاً من أواسط القرن الماضي. لقد بقي هذا الخطاب، طوال هذه الفترة، وما زال إلى اليوم، سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة لا يتقدم إلا ليعود القهقرى ليتهي به الأمر في الأخير، لدى كل قضية، إما إلى إحالتها على «المستقبل» وإما إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في «أزمة» والانحباس في «عنق الزجاجة». ومن هنا تجلى لنا زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمناً راكداً جامداً «ميتاً» أو قابلاً لأن يعامل كزمن «ميت» أو على الأقل لا شيء يغير من ماجريات الأمور فيه إذا عول كل زمان ميت.

وعندما أخذنا في تحليل العوامل التي جعلت زمن الفكر العربي زمناً ميتاً يعني أزمة إبداع، بالمعنى الذي حددناه قبلًا، وجدنا أنه فكر محكم بنمذجة/سلف مشدود إلى عوائق ترسخت داخله وتعلق أساساً بنوع الآلة الذهنية المتباينة له، اضافة إلى كونه فكراً إشكالياً ما ورائياً يتعامل مع الممكنتات الذهنية كمعطيات واقعية ويكرس

(١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

خطاب اللاعقل في مملكة العقل . وفي إطار هذا التحليل أبرزنا أن «النموذج / السلف» هو الذي يتحمل القسط الأوفر من المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة وفشل . ذلك أنه سواء تعلق الأمر بأطروحتات الداعية السلفي أو الداعية الليبرالي أو الداعية الماركسي فهناك دوماً «نموذج / سلف» يشكل الإطار المرجعي لكل منهم : به يفكر وعليه يقيس وفي ضوئه يرى ويوجي منه يقرأ ويؤول . وإذا فـ «النموذج / السلف» هو الذي يغذى عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي ، فهو الذي يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع به إلى التعامل مع الممكنتات الذهنية كمعطيات واقعية ، وأخيراً وليس آخرأ ، هو الذي يجعل الذكرة ، وبالتالي العاطفة واللاعقل ، تتوب فيه عن العقل .

يتضح ذلك إذا لاحظنا أن مفاهيمه ، المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر ، مستندة إما من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوروبي ، حيث تدل تلك المفاهيم في كلتا الحالتين على واقع ، ليس هو الواقع العربي الراهن ، بل على واقع معتم غير محدد ، مستنسخ إما من صورة الماضي الممجد وإما من صورة «الغرب - المستقبل» المأمول .

من هنا انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه : الواقع العربي ، الأمر الذي يجعل من خطابه خطاب تضمين لا خطاب مضامون : إن مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشوري والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي ... الخ مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي ، بمعنى أنها لا تحيل إلى شيء واضح ومحدد في الواقع العربي . ولذلك فهي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لأن تدخل مع بعضها في علاقات غير مضبوطة ، فتنوب عن بعضها أو تتحول إلى «بدائل» خطابية كلامية بدل أن تكون دوّال على معطيات واقعية .

من هنا يتضح لنا حقيقة الصراع الأيديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر بوصفه صراعاً يقوده ويعذيه الاختلاف بين سلطتين مرجعيتين ، أو سلطات مرجعية متناقضة يشد كل منها صاحبه إلى النموذج الذي يشكل قوام تلك السلطة . ومن هنا كان الخطاب العربي المعاصر يطرح ، باسم الواقع العربي ، قضايا تجد أصلها وفصلها في النموذج / السلف لا في ذلك الواقع . ومن هنا أيضاً كانت المفاهيم الأيديولوجية في الخطاب العربي المعاصر - وهي مستوردة كما قلنا إما من الماضي أو من الغرب - مفاهيم تقوم بوظيفة التمويه والتضليل : أنها تغطي على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها ، الخطاب العربي المعاصر .

تلك هي الملاحظات العامة التي خرجنا بها ، في كتابنا آنف الذكر ، من تحليل

الخطاب العربي الحديث والمعاصر تحليلًا استيمولوجيًّا منطقياً. وقد وضعتنا هذه الملاحظات أمام حقيقة تفسر عقم الفكر العربي المعاصر وتهافت خطابه، حقيقة افتقار الذات العربية إلى الاستقلال التاريخي. ونحن عندما نقول «الذات العربية» نقصد الفكر العربي والوعي الذي يؤسس هذا الفكر. وافتقار الفكر العربي إلى الاستقلال التاريخي معناه أنه لا يستطيع التفكير في موضوعه إلا من خلال ما ينطلقه عن الآخر الماضي أو «الآخر» الغرب. أما افتقار الوعي الذي يؤسس هذا الفكر إلى الاستقلال التاريخي فمعناه أنه وعي مستلب مزيف، وعي لا يضع حلمه موضع القابل للتحقيق، لا يشيده من خلال الشروط التي ترجح تتحقق.

وإذاً، فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الفكر العربي هي تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالتحرر أولاً وقبل كل شيء من سلطة النموذج / السلف وأليات التفكير التي يكرسها وتكرسه في آن واحد: أليات المقايسة والمماطلة التي تقوم على قياس الغائب على الشاهد والحاضر على الماضي. وهذا ما يتطلب إعادة بناء شاملة للفكر العربي، كأدلة وكمحتوى، قوامها تدشين «عصر تدوين» جديد يقطع مع الطريقة التي عولجت بها قضية النهضة منذ القرن الماضي، الطريقة التي كانت في حقيقتها وجوهرها امتداداً لأساليب التفكير القديمة التي انحدرت إلى الفكر العربي من «عصر التدوين» الأول على عهد العباسين والتي تفسخت وتكلست طوال عصر الجمود على التقليد: عصر الانحطاط... وهكذا انتهى بنا تحليل البنية الإيديولوجية للفكر العربي الحديث والمعاصر إلى قناعة أساسية وهي ضرورة تدشين خطاب جدي في نقد العقل العربي.. إن نقد الفكر العربي كمحتوى بالتركيز على نوع خطابه وطريقته في القول قد أحالنا في النهاية إلى وضع الفكر العربي كأدلة في فحص الاتهام، إلى ضرورة اخضاعه للتحليل النقدي، للتفكيك وإعادة البناء.

#### ٤ - أزمة بنوية.. أزمة عقل أزمة ثقافة

لقد انطلقتنا في هذا القول من التمييز بين الفكر كمحتوى والفكر كأدلة، ثم انتهي بنا النقاش الذي أثراًناه حول هذا التمييز إلى أن عبارة «الفكر العربي» - في الموضوع الذي نحلله: «أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر» - تصلح لأن يراد بها العاجانبان معاً: الفكر كأدلة والفكر كمحتوى. والآن وقد انتهى بنا التحليل إلى مطلب أساسى ملح هو ضرورة نقد الفكر العربي كأدلة أي كعقل، يجب أن نبدأ بطرح السؤال التالي: هل الفكر بهذا المعنى، أي بوصفه أدلة «لا غير» حال هو نفسه من كل محتوى؟ أو ليست الأداة - أي أداة - عبارة عن جهاز أو بنية؟ ثم ألا يمكن التمييز في كل أداة أو جهاز بين الفاعلية التي تمارسها وبين ما به قوام هذه الفاعلية؟ إن الأداة التي تحفر الأرض بها -

المعول مثلاً - تستمد هويتها، وتنقل ماهيتها، من فاعليتها: الحفر، ولكنها تستمد قدرتها على الحفر من أجزائها وطريقة تركيبها وأيضاً من أسلوب استعمالها.. أفلًا ينطبق هذا أيضاً على «أداة التفكير» سواء سميّناها «الفكر» أو «العقل»؟

تلك هي نقطة الانطلاق في العمل الثاني الذي أنجزنا منه جزأين، الأول بعنوان *تكوين العقل العربي*، والثاني بعنوان *بنية العقل العربي*<sup>(٢)</sup>. وغني عن البيان القول مرة أخرى أن كل ما نستطيع فعله في هذه العجلة هو رسم تخطيط عام وتجريدي لمسار تفكيرنا في الموضوع، وطريقة معالجتنا له.

لقد أشرنا قبلًا إلى العلاقة العضوية التي تربط الفكر، سواء بوصفه أداة أو محظى، بالمحيط الاجتماعي الثقافي الذي يتعمى إليه هذا الفكر. وعلينا أن نضيف الآن أن عملية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة و بواسطتها. والتفكير بواسطة ثقافة ما معناه: التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها: الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرية إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة. ونحن عندما نتحدث عن «العقل العربي» في هذا الإطار إنما نعني به الفكر، أو القوة المفكرة بوصفها أداة للإنتاج النظري والفنى والعلمي صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في الوقت ذاته ، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن.

لقد اخترنا إذاً ربط «العقل العربي» بالثقافة التي يتعمى إليها، الثقافة التي أنتجته ويعمل هو على إعادة انتاجها. ومعنى ذلك أننا ننظر إلى العقل بوصفه عقلاً مكوناً (raison constitante) حسب تعبير لالاند أي فاعلية منتجة لثقافة، وعقلاً مكوناً (raison constituée) حسب تعبير الفيلسوف نفسه، أي مجموع المبادئ والقواعد الفكرية المؤسسة لتلك الفاعلية، والتي تشكل في الوقت ذاته القاعدة (base) الاستيمولوجية لتلك الثقافة، أو نظامها المعرفي. وواضح أن هذا الربط يعطي لعبارة «العقل العربي» ما يبررها، فهو «عربي» بمعنى أنه قد تكون داخل الثقافة العربية في الوقت ذاته الذي يساهم في تكوينها واعطائها خصوصيتها، كما أنه - أي هذا الربط - يمكننا

(٢) انظر: محمد عبد الجباري: *تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي*، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦). وتعلّم حالياً في إعداد الجزء الثالث الذي سيكون موضوعه: العقل السياسي العربي.

من تحليل مكونات هذا العقل ورصد نشاط بنائه على أرضية ملموسة ومشخصة هي الثقافة العربية ونظمها المعرفية. نقول، الآن، نظمها المعرفية، بالجمع، لا نظامها المعرفي ، بالمفرد، لأن التحليل أدى بنا إلى رصد ثلاثة نظم معرفية متمايزه ومتصادمة، في الثقافة العربية، وذلك منذ بداية تشكلها، كثقافة عالمية ، مع عصر التدوين والترجمة، العصر العباسي الأول، نظم معرفية ثلاثة يقدم كل منها رؤية خاصة للعالم ويوظف مفاهيم معينة وأاليات في انتاج المعرفة معينة كذلك... هذه النظم المعرفية الثلاثة هي :

أ - النظام المعرفي البصري الذي تحمله اللغة العربية، وقد كان يُؤسس وحده المجال التدابري والمحفل المعرفي للفكر العربي على عهد الرسول والخلفاء الراشدين والدولة الأموية. لقد تقنن هذا النظام البصري ، رؤية ومفاهيم ومنهجية ، من خلال نشأة ونمو العلوم العربية الإسلامية الخالصة ، أعني النحو واللغة والفقه والكلام والبلاغة فأصبح يكرس رؤية للعالم قائمة على الانصاف واللاسيبية ، ومنهاجاً في انتاج المعرفة قوامه قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل.

ب - النظام المعرفي العرفاني (الغنوسي)، وقد انتقل إلى الدائرة العربية من الموروث الثقافي السابق على الإسلام ، وذلك منذ أوائل العصر العباسي حين أخذ يحتل موقع أساسية في الثقافة العربية: الفكر الشيعي والفلسفة الاسماعيلية خاصة ، اضافة إلى التصوف والفلسفة الفيوضية وكل التيارات الاشرافية والعلوم «السرية» من كيمياء وتنجيم وسحر وطلسمات وغيرها. ومعلوم أن هذا النظام العرفاني يكرس رؤية خاصة للعالم قوامها المشاركة والاتصال والتعاطف ويعتمد منهاجاً في انتاج المعرفة يقوم على العرفان أي الاتصال الروحي المباشر بالموضوع والاندماج معه في وحدة كلية.

ج - النظام المعرفي البرهاني الذي دخل الثقافة العربية الإسلامية مع الترجمة، وانطلاقاً من عصر المأمون خاصة. يتعلق الأمر أساساً بالنظام المعرفي الذي يُؤسس العلوم والفلسفة اليونانية كما صاغ قضيائها أرسطو، ومعلوم أن هذا النظام البرهاني يقوم على رؤية للعالم مبنية على الترابط السببي ويكرس منهاجاً في انتاج المعرفة يقوم على الانتقال من مقدمات يضعها العقل إلى نتائج تلزم عنها منطقياً.

هذه النظم المعرفية الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان) تعايشت في إطار من التداخل والتصادم داخل الثقافة العربية الإسلامية ابتداء من عصر التدوين. وقد يكرسها الصراع السياسي على امتداد التاريخ الإسلامي بين الشيعة بمختلف فرقها التي كانت تعتمد النظام العرفاني أساساً لا يديولوجيتها السياسية والدينية ، وبين أهل السنة من معتزلة وأشاعرة وغيرهم والذين اعتمدوا النظام البصري أساساً لرؤاهم الفكرية، الدينية والسياسية، مع الاستجداد من حين لآخر بعثاصر من النظام البرهاني ، الأمر الذي فعلته

الشيعة أيضاً من جانبها حيث عمل فلاسفتها، خاصة الاسماعيليين والفلسفه الاشراقيين على تأسيس العرفان على البرهان، تماماً كما عمد المتكلمون الاشاعرة المتأخرة إلى تأسيس البيان على البرهان باصطئاعهم المنطق الأرسطي أسلوباً في العرض والتقرير، فكانت النتيجة عمليات التوفيق المعروفة بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، تلك العمليات التي تبدو في ظاهرها كمحاولات لاجاد ثقافة موحدة وتشديد تصورات للكون والإنسان متقاربة. غير أن ما كان يتم في حقيقة الأمر، من خلال عمليات التوفيق تلك، هو تكريس مقولات ومفاهيم وتصورات متناقضة متنافرة داخل ساحة ثقافية واحدة، مما أدى في نهاية المطاف إلى قيام بنية عقلية مفتوحة مطاطة أخذت تفقد رقابتها الذاتية شيئاً فشيئاً مما جعلها في نهاية الأمر تتسع لكل التصورات والرؤى اللاعقلية وتمنحها تبريرها بتأويل الجانب الغيبي في الدين تأويلاً سحرياً، أعني التأويل الذي يقوم على إنكار السببية والقول بمكانية قلب الطبائع والاتيان بالخوارق.

لقد انتهى الصراع بين النظم المعرفية الثلاثة المذكورة بانتصار العرفان، لا كنظام معرفي مؤسس لايديولوجيا سياسية أو دينية معينة، بل كبديل لكل نظام معرفي آخر وكل ايديولوجيا ت يريد تبرير سياسة ما أو تكريس واقع سياسي معين. انه التصوف الذي اكتسح الساحة، والساحة السنوية خاصة، فنقل خطاب اللاعقل ليس فقط إلى مملكة البيان والبرهان، مملكة النقل ومملكة العقل، بل أيضاً إلى مملكة العامة، مملكة التقليد والتسليم، مملكة الجمهور الواسع الأمي، فكانت **الربط** الصوفية ونظام المشايخ والطرق هي الأطر الاجتماعية الثقافية والسياسية التي يسري فيها ويتدفق من حولها اللامعقول بلباسه الديني الذي حول العامة إلى قوة مادية تقف بالمرصاد لكل نهضة عقلية أو حركة اصلاحية. ذلك هو عصر الانحطاط الذي سجل استقالة العقل العربي، البياني منه والبرهاني.

كيف نفسر هذه الاستقالة؟

## ٥ - السياسة والعلم في الثقافة العربية

الواقع أن أي تحليل لتاريخ الفكر العربي والثقافة العربية، سواء كان من منظور تاريخي أو من منظور بنوي، سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته. ذلك لأن الإسلام، الإسلام التاريخي الواقعي، كان في آن واحد ديناً ودولة. وبما أن الفكر الذي كان حاضراً في الصراع الايديولوجي داخل الإسلام / الدولة كان فكراً دينياً، أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضاً، ولهذا السبب، في علاقة مباشرة مع السياسة. ليس هذا وحسب، بل ان العلاقة بين الفكر والسياسة داخل الإسلام / الدولة لم تكن تتحدد

بسياسة الحاضر وحده كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدد أيضاً بسياسة الماضي. ذلك لأن سياسة «الحاضر»، سواء بالنسبة للدولة أو للمعارضة، إنما كانت تجد تبريرها في سياسة الماضي. ومن هنا ظل الماضي السياسي يعتبر على الدوام أصلأً للتشريع. انه المضمون الحقيقي للأجماع، «إجماع السلف»، الأصل الثالث من أصول التشريع في الإسلام.

ما نريد إبرازه من خلال هذه الملاحظات السريعة هو أن الدور المحرك للحياة الثقافية في التاريخ العربي الإسلامي كان للسياسة. لقد قامت السياسة في الساحة الثقافية العربية بالدور ذاته الذي قام به العلم في الثقافة الأوروبية. ان الفصل بين الدولة والكنيسة في أوروبا قد جعل العلم يخاوص الكنيسة فأصبح بذلك طرفاً في الصراع. ولا نحتاج هنا إلى إبراز الأهمية التاريخية التي كانت للصراع بين العلم والكنيسة في تطور الفكر الأوروبي وتقدمه، فكل من له إلمام بتاريخ هذا الفكر يعرف أن الثورات الحاسمة داخله كانت ثورات علمية من كوبرنيكوس إلى غاليليو إلى نيوتن إلى اشتاين وماكس بلانك إلى «الفرق» العلمية المعاصرة. ولا نقصد هنا تطبيقات العلم من أجهزة وألات وصناعات، بل نقصد أساساً آثاره العميقه بل تأثيره الحاسم في مستوى مراجعة المفاهيم وتتجديد الرؤى، وبالتالي في إعادة بنية العقل وتنشيط فعالياته بصورة مستمرة. أما في الإسلام حيث لا كنيسة، فلم يكن العلم خصاً مباشراً، وبالتالي فلم يكن طرفاً في الصراع. ان الصراع كان يجري بين الإسلام / الدولة والإسلام / المعارضه، فكان صراعاً يكتسي صورة ممارسة السياسة في الدين والدين في السياسة. أما العلم، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم فكان يقع خارج حلبة الصراع، ولذلك لم يكن له أي دور يذكر في المعارك الفكرية والآيديولوجية وبالتالي فهو لم يساهم في تغذية العقل العربي ولا في تجديد قوله وفحص قبيلاته ومسبقاته، فبقي الزمان الثقافي العربي هو هو، بقي متداً على بساط واحد من نهاية عصر التدوين إلى بداية عصر ما بعد ابن خلدون إلى قيام النهضة العربية الحديثة... إلى أيامنا هذه.

من هنا أزمة الفكر العربي المعاصر، أزمة الابداع فيه. انها أزمة بنوية: أزمة عقل قوامه مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية تتعمى إلى ثلاث نظم معرفية متناقفة تكملست وجمدت فيها الحياة باكتساح الطرقة الصوفية ورؤاها السحرية الخرافية للساحة الاجتماعية الثقافية اتساخاً شاملأ. وقبل ذلك وبعده، انها أزمة ثقافة ارتبطت منذ بداية تشكيلها بالسياسة، فكانت السياسة فيها، لا العلم، هي العنصر المحرك مما جعلها تخضع باستمرار لتقلبات السياسة وتتأثر بنجاحها وإنفاقها وتنحط بانحطاطها.

## ٦ - شروط تجاوز الأزمة

كيف يمكن إذاً تجاوز هذه الأزمة، أزمة العقل العربي والثقافة العربية؟ كيف يمكن بعث الحياة في هذا العقل؟ كيف يمكن إعادة الاستقلال التاريخي للذات العربية؟ كيف يمكن جعل الفكر العربي قادراً على الابداع، على الانتاج انتاجاً يتصف في آن واحد بالجدة والأصلية؟

أسئلة متعددة ولكنها تطرح قضية واحدة، قضية إعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يجعلها قادرة على مجابهة تحديات العصر والاستجابة لمتطلباته. وفي رأينا أن إعادة بناء الحاضر يجب أن تتم في آن واحد مع عملية إعادة بناء الماضي، وذلك بتفكيك عناصره وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه بصورة تجعله كلاً جديداً قادراً على أن يؤسس نهضة، على أن يكون أرضًا لاقدام المستقبل. ان النهضة، أية نهضة، لا بد أن تطلق من تراث تعيد بناءه قصد تجاوزه. ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد في أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي و«اختيار» ما «يصلح» منه، كما أنه من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد في أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالاعتراض الكلي عن ماضيها والانظام في تراث غير تراثها أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة. كلا، ان الإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وانطلاقاً من تراثه. ان الابداع بمعنى التجديد الأصيل لا يتم إلا على أنقاض قديم وقع احتواه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجلد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه.

ان الأمي لا يبدع، خصوصاً في عصر كله علم وتقنية. وإذا كان الأمي في عصرنا الحاضر هو من يعرف لغة واحدة وينغلق وبالتالي داخل ثقافة واحدة فإن أزمة الابداع، منظوراً إليها في ضوء معطيات عصرنا لا يمكن تجاوزها إلا بتعزيز المعرفة الكافية والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين وفي المدارس والجامعات من جهة، وبالعمل على إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة تستوحى المفاهيم والمناهج الجديدة وتوظفها في خدمة الموضوع لا أن يكون الموضوع في خدمتها من جهة ثانية، إضافة إلى الانكباب المتواصل على تحليل واقعنا والانصات لارجاعاته ونغماته من جهة ثالثة.

على أن العمل في هذه الواجهات الثلاث سيكون غير متنبّع، ما لم يكن مرافقاً بحملة واسعة من أجل نشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق. ولستنا نقصد هنا نتائج العلم، كشفه ومنجزاته، بل نقصد، بصورة خاصة فلسفة العلم، أعني المفاهيم وطرائق التفكير المؤسسة لكل معرفة علمية. إننا نستهلك العلم كمنجزات مادية أو نظرية، ولكننا لا ننتجه، والسبب واضح، إننا لم نتمكن بعد من إعداد التربة الصالحة لغرس شجرته،

وليست هذه التربية إلا الفلسفة، فلسفة العلم بكيفية خاصة.

نعم ان المهام المطروحة تتطلب وضع استراتيجية شاملة على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر كما على مستوى متطلبات بناء المستقبل. وليس من الضروري أن يتظر المثقفون من الحكومات العربية الراهنة القيام بوضع مثل هذه الاستراتيجية. ان النهضات الفكرية التي عرفها التاريخ لم تخطط لها الحكومات، بل كانت في الغالب من عمل نخبة تحمل هم الحاضر والمستقبل، نخبة تستقطب النشاط الفكري في بلادها بما تقيمه من حوار بين أفرادها وما تُشيّعُ في الوسط الثقافي العام المحيط بها من روح علمية نقدية ورؤى فلسفية مستقبلية.

ان الحاجة تدعو اذاً إلى قيام انتلجنسيَا عربية جديدة: عربية بانتظامها في التراث العربي لتجديده من الداخل، وجديدة بانتظامها في الفكر العالمي المعاصر ومواكبتها له بقصد توظيف أدواته المنهجية ورؤاه العلمية في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشييد المستقبل. انه دون هذه النخبة الانتلجنسيَا سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة يجترها على أنها جديدة، وسيظل يعاني ليس أزمة ابداع فقط بل لربما من سكرات الموت وخطر الانقراض.

### الفَصْلُ الثَّالِثُ

## مُسْتَقِبْلُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ وَإِشْكَالِهِ التَّقْدِيرُ وَالْوَحْدَةُ (\*)

---

(\*) محاضرة ألقاها في عمان (الأردن) بدعوة من منتدى الفكر العربي ومجمع اللغة العربية بتاريخ ١٧ آذار / مارس ١٩٨٥.

## ١ - الفكر والثقافة: الكل والجزء والخاص والعام

لعله من المقيد، بل ربما من الضروري، البدء أولاً بتحديد موضوع حديثنا. فعلاً ان عبارة «مستقبل الفكر العربي» عبارة واضحة، غير أن وضوح العبارة لا يعني دوماً وضوح الفكرة. وعندما يتعلق الأمر بعبارة مثل هذه، في مقام مثل هذا، فإن أقصى ما ينبغي أن نطمح إليه هو استشاف بعض ملامح مدلول العبارة من خلال بعض المعطيات القائمة المعروفة. إننا لا نطمح إلى معرفة ما سيكون عليه الفكر العربي في المستقبل معرفة دقيقة، يقينية وضرورية، فهذا ما لا سبيل لنا إليه. ولكننا نستطيع أن نقيم لأنفسنا تصوراً عما سيكون عليه، إجمالاً، إذا نحن انطلقنا من افتراض مقبول إلى حد كبير وهو أن المعطيات الراهنة ستحدد بدرجة كبيرة ملامح الفكر العربي في المستقبل.

وإذاً فالمستقبل الذي نتصدّه ونروم استكشافه ليس المستقبل بطلاق، بل «المستقبل» المشروط بالمعطيات الراهنة، انه ما نطلق عليه اليوم عبارة «المستقبل المنظور». والحق أنه من الضروري، عند التفكير في أي شأن من شؤون المستقبل، على مستوى الحياة البشرية خاصة، التمييز بين المستقبل المنظور والمستقبل غير المنظور. الأول هو نتائج لمقدمات، نتائج نظرية، نعم، ولكن ما يجعل احتمال تتحققها الفعلي احتمالاً قوياً هو أن مقدماتها معطيات واقعية يحكمها الاطراد والانتظام. وهكذا فيقدر ما تكون المعطيات الواقعية التي نطلق منها معطيات دقيقة وصححة بقدر ما تزداد حظوظ امكانية التحقق الفعلي للنتائج التي نستخلصها منها. أما الثاني، أعني المستقبل غير المنظور، فهو كل الممكّنات التي لا ترتبطها بالمعطيات

الراهنة علاقة منتظمة من نوع علاقة العلة بالمحلول والشرط بالمشروط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعندما نتحدث عن «الفكر العربي»، فتحن نقصد في الغالب جملة من التصورات تتسمى إلى ثقافة معينة، هي الثقافة العربية. إن هذا يعني أننا ننظر إلى علاقة الفكر العربي بالثقافة العربية من زاوية علاقه الجزء بالكل: الفكر العربي جزء، أو عنصر، في الثقافة العربية وليس هو كل الثقافة العربية. هذه علاقة واضحة ومفهومة، ما في ذلك شك. ولكنها ليست العلاقة الوحيدة، ذلك لأننا إذا نظرنا إلى الفكر والثقافة من زاوية الخاص والعام فإننا سنلاحظ أن العلاقة بينهما ستتجه اتجاهًا آخر مغاييرًا: فما كان يمثل من قبل «الكل»، أي الثقافة، سيصبح هو «الخاص» الذي يتحدد به «الفكر» الذي صار يمثل «العام»، بعد أن كان يمثل «الجزء». ذلك أن الذي يمنح الفكر العربي خصوصيته، أي كونه عربياً وليس أوروبياً أو صينياً، هو انتماوه للثقافة العربية. فالثقافة إذا هي المخصصة للفكر. أما الفكر بطبيعته فهو يتزع إلى العمومية، إلى «العالمية». ومن هنا كانت عبارة «الفكر العالمي» عبارة ذات معنى، في حين أن عبارة «الثقافة العالمية» من العبارات الفارغة، بل المتناقضة. على أن عبارة «الفكر العالمي» ستبقى عبارة مجردة وفارغة إذا استعملناها هكذا باطلاق. ذلك لأنه ليس هناك «فكرة عالمي» يعلو على جميع الثقافات، بل كل ما هناك - إن وجد - هو فكر يتزع إلى الهيمنة على الصعيد العالمي بما يستعمله من وسائل تمكنه من الانتشار والاكتساح. ها نحن إذا إزاء علاقاتين متباينتين ومتختلفتين: كلية الثقافة وجزئية الفكر من جهة، وعمومية الفكر وخصوصية الثقافة من جهة أخرى. إن هذا يعني أن «مستقبل الفكر» فكر أي بلد، مشروط ولا بد بصنفين من المعطيات: صنف يجعله جزءاً من كل، ويتعلق الأمر هنا بمعطيات الثقافة التي يتسمى إليها والتي تطبعه بخصوصيتها، وصنف يتزع به إلى العمومية ويدفعه إلى الانفلات من خصوصية الثقافة التي يتسمى إليها، ويتعلق الأمر هذه المرة بالمعطيات التي ينشرها ويكرسها «الفكر العالمي»، أعني فكر الثقافة التي تنزع إلى الهيمنة عالمياً.

صنفان من المعطيات إذا يحددان صورة الفكر العربي في المستقبل على المستوى المنظور: معطيات الثقافة العربية في وضعها الراهن من جهة، ومعطيات الثقافة التي تنزع في عصرنا إلى الهيمنة على المستوى العالمي من جهة أخرى، وهي غير الثقافة العربية كما سيتبين خلال العرض.

لتتعرف أولاً على هذين الصنفين من المعطيات، ولنبذل بالأول منها.

## ٢ - واقع التعليم والثقافة في الوطن العربي

لا جدال في أن الواقع الراهن للثقافة العربية محدود ومشروط بالوضع العربي العام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبالتالي يمكن النظر إلى الدور التحديدي الذي نسبه للوضعية الثقافية الراهنة من زاوية كونه مجرد دور ينقل تأثير الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الراهنة إلى الفكر العربي مستقبلاً. هذا صحيح، ولكن صحيح كذلك أن «وساطة» الثقافة ليست وساطة سلبية محايدة بل هي وساطة فاعلة ومتوجهة: إنها لا تنقل التأثير كما هو، بل تنقله كتأثير، وبالتالي كمؤثرات. فالثقافة الراهنة لا تنقل إلى المستقبل الثقافي تأثير الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة اليوم ك مجرد تأثير، بل تنقله كتأثير فعل فعله في الثقافة الراهنة فتحول إلى معطيات ثقافية. وإذاً فمن الممكن، ولربما من الضروري من الناحية المنهجية، التعامل مع المعطيات الثقافية الراهنة، لا من زاوية كونها نتائج للوضع العام الاقتصادي الاجتماعي... الخ، بل بوصفها مقدمات أو عوامل تحدد صورة الفكر العربي والثقافة العربية في المستقبل. وما يبرر هذا الاختيار المنهجي ويزكيه، أن مفعول المعطيات الثقافية الراهنة سيبقى قائماً حتى ولو تغيرت في الغد القريب طبيعة المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة. ذلك لأن التغيير الذي يلحق القاعدة المادية والمؤسسات السياسية لا ينعكس أثراً مباشراً على الفكر والثقافة، بل ان مفعوله لا يظهر، في الأحوال العادلة، إلا بعد جيل أو جيلين. أما فكر الجيل الذي يعاصر التغيير الذي قد يحدث في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فقد سبق أن حدده المعطيات السابقة على التغيير، فجعلته فكر «المستقبل المنظور». وإذاً فالتفكير العربي في المستقبل المنظور، الفكر الذي تأمل رسم صورته، هو فكر الجيل الصاعد والجيل الآتي بعده، على أقل تقدير.

لتساءل إذاً: ما هي المعطيات الثقافية العربية التي ستحدد فكر الجيل أو الجيلين القادمين؟

يمكن التمييز، في هذه المعطيات، بين المؤسسات التعليمية، وبين المناخ الثقافي السائد، بين نظام التعليم القائم، ونظام الفكر الراهن.

بخصوص نظام التعليم القائم الآن في البلاد العربية يمكن أن نسجل ثلاث ملاحظات أساسية:

أ - ان المؤسسات التعليمية في الأقطار العربية كافة لا تستوعب جميع الأطفال الذين هم في سن الدراسة. والت نتيجة المستقبلية لهذا المعطى الواقعي هي أن الأمية في الوطن العربي ظاهرة ما زال يعاد إنتاجها وتكريسها. وإذا كانت الإحصاءات الراهنة

ترتفع بالمعدل العام للأمية في الوطن العربي إلى نسبة ٧٥ بالمائة فإن المقارنة بين حال الأمية اليوم وحالها قبل عقد أو عقدين من السنين تشير إلى أن نسبتها في ارتفاع مستمر. نعم إن عدد المتعلمين اليوم أكبر من عددهم بالأمس ولكن نسبة هذا العدد إلى مجموع السكان في الوطن العربي هي الآن أقل مما كانت عليه قبل بضع سنين. هناك إذا إعادة انتاج مستمرة ومتزايدة لنسبة الأمية وبالتالي لعدد غير المتعلمين، في كل قطر عربي. أما مفعول هذه الظاهرة على تطور الفكر العربي وتقدمه فهو مفعول سلبي واضح: ذلك أن النتيجة المباشرة والحتمية من انخفاض نسبة المتعلمين هي ضيق قاعدة هرم النخبة المثقفة غداً، وبالتالي ضيق دائرة الشاطط الثقافي وطفوها على سطح المجتمع، مما يكرس ويعمق الانقصال والانقطاع بين المجتمع والفكر ويقلل من فرص ظهور طاقات فكرية خلاقة.

ب - هذا من حيث الكل ودرجة تغلغل التعليم في جسم المجتمع، أما من حيث الكيف فلعل أول المظاهر السلبية التي يجب إبرازها هو أن التعليم في جميع الأقطار العربية تعليم لا يتوافر على القدر الضروري من الوحدة والانسجام مما يجعله يكرس ظاهرة انقسام الشخصية الثقافية وازدواجها. ذلك أنه ليس هناك في أي قطر عربي «مدرسة وطنية عربية» بل هناك فقط مدارس تستنسخ هذا التموج أو ذاك: التموج الانكليزي أو الفرنسي أو خليط منهما معًا من جهة، والنموذج الإسلامي القديم من جهة أخرى، إضافة إلى مدارس البعثات الأجنبية التي ما زال لها وجود في كثير من الأقطار العربية. وهذه الازدواجية على صعيد تعدد النماذج تعمقها ازدواجية على صعيد التموج الواحد. فالمدارس «الحديثة» التي تستنسخ التموج الأوروبي تعاني من ازدواجية على صعيد المناهج والبرامج: في المواد العلمية برامج حديثة نسبياً وخلفيات فلسفية حديثة كذلك (قانون السيبية ومبدأ الحتمية في العلوم). أما المواد الاجتماعية والأدبية والدينية فهي في الغالب تحمل مضامين عتيقة جامدة وتدرس بأساليب غير حديثة، وفي الصنفين معًا انقطاع بين المجتمع ومضمون المواد الدراسية: إن المعارف التي تلقن، سواء منها ما يتميّز إلى التراث أو ينتقل من العلم الحديث، معارف غير مبكرة عربياً، غير معدة للغرس والإستنبات في المجتمع العربي. وهكذا يظل نظام التعليم في الأقطار العربية نظاماً غريباً يطفو على سطح المجتمع ويزيد من تعقيد مشاكله. وواضح أن تعليماً هذا شأنه لا يمكن أن يتحقق إلا ما يعانيه نفسه: الازدواجية الثقافية وانقسام الشخصية الفكرية وضعفها.

ج - لنصف أخيراً ظاهرتين منفصلتين ولكن متكمالتان: الأولى هي تقلص تعليم اللغات الأجنبية في معظم الأقطار العربية، والثانية ضعف الاهتمام بالبحث العلمي وانخفاض مستوى وعدم فاعليته. إن عدم اتقان لغة أو لغات أجنبية يجعل من

المستحيل على الطالب في الوضع الراهن للثقافة العربية مواكبة التقدم العلمي. ذلك أن بضاعته المعرفية والمنهجية، وبالتالي شخصيته الفكرية بكامل أبعادها، مرغمة والحالة هذه على البقاء سجينة الملخصات والكراسات التي يتلقاها من الأستاذ، هذا الأستاذ الذي كان بدوره طالباً خلال فترة زمنية مضت وفي مرحلة سابقة من تطور العلم والمعرفة، فتلقي معارفه، في الغالب، بالشكل نفسه وفي الإطار ذاته. أما أولئك الذين سبق أن تلقوا تعليمهم العالي في أوروبا، وكثير منهم لا يعود، فإنهم يجدون أنفسهم إذا عادوا إلى أقطارهم في بيئه غير علمية وداخل نظام تعليمي غير متتطور، فيوضعون أمام اختيار: إما الانسحاب والهجرة إلى قطاع آخر أو إلى بلد آخر، وإما الاندماج في نفس البيئة والنظام فينقطعون وبالتالي عن ركب التقدم العلمي. والتبيّنة العامة الأكيدة من كل ذلك هي أن تراجع تدريس اللغات الأجنبية في الوطن العربي جعل التعليم فيه يقوم في الأغلب الأعم على الاجتذار: اجتذار معارف قديمة ينقلها الجيل السابق إلى الجيل اللاحق على أنها معارف حديثة وعلمية. وهذه الظاهرة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بظاهرة غياب البحث العلمي في مدارسنا وجامعتنا غالباً يكاد يكون شاملأ. ذلك لأن عدم اتقان لغة أجنبية مواكبة لتقدم العلم يجعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل القيام بالبحث العلمي الموابك، وغياب البحث العلمي الموابك يجعل من المستحيل توفير المراجع العلمية للطلاب تاليفاً وترجمة. وغني عن البيان القول أن تعليمأ لا يغذيه البحث العلمي ولا يتوج عقولاً قادرة على المساهمة في التقدم العلمي، سواء تعلق الأمر بالعلوم البحثية أو بالعلوم الإنسانية أو بعلوم التراث، فهو تعليم يعيد انتاج نفسه بصورة ردية، وبالتالي يعيد انتاج الوضع الثقافي السائد بصورة أرداً.

هذا عن نظام التعليم القائم في البلدان العربية منظوراً إليه في ضوء نوع الآفاق التي يطرقها. أما عن الحياة الثقافية العامة الراهنة ونظام الفكر السائد فيها، منظوراً إليها هي الأخرى في ضوء ما يمكن أن تساهم به في صنع المستقبل العربي، فيمكن أن نكون لأنفسنا فكرة عنها بإلقاء نظرة على ما يروج في الساحة العربية اليوم من بضاعة ثقافية وفكرية. والحق أن عرضأ سريعاً لما تروجه الأدوات الثقافية المعروفة من كتاب ومجلة وصحيفة واذاعة تقدم لنا سلييات نظام تعليمنا التي أبرزناها سابقاً، ملموسة مشخصة. وليس أسهل على الملاحظ من أن يسجل وجود بضاعتين ثقافيتين منفصلتين متاًفرين تروجان باستمرار بواسطة الأدوات الثقافية المذكورة: بضاعة ثقافية تتعمى إلى التراث تعرضه وتكرره أو تشغله أو تشغله من الانشغال، وبضاعة ثقافية حديثة، ولا أقول معاصرة لأن معظمها يتعمى إلى عقود مضت، فهي بالنسبة إلى مصدرها بضاعة غير معاصرة تخطى التطور كثيراً من عناصرها. وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر

بأجزاء وقطع متزعة عن سياقها مفصلة عن الروح العامة التي أنتجتها. واضح أن وضع ثقافياً هذا شأنه لا يمكن أن يتحقق فكراً منظماً قادرًا على الاستقلال بنفسه وفرض سلطته على موضوعاته. بل إن الفكر الذي يتوجه مثل هذا الوضع الثقافي المتناقض المفترض لا يمكن أن يكون إلا فكراً مشوشًا غريباً عن مجتمعه وعصره، سجين موضوعات لا يعرف لها أصلًا ولا يفقه لها فصلاً. ومن هنا تلك الظاهرة التي تطبع الفكر العربي الراهن: ظاهرة انقطاع الصلة بينه وبين المجتمع العربي، على مستوى الدراسة والبحث كما على مستوى الاحساس والإبداع، والتالي: غياب المعرفة العلمية بواقع المجتمع العربي من جهة، وافتقاد القدرة على صياغة مشروع ايديولوجي قومي يشد الإنسان العربي إلى صورة للمستقبل تحمل آماله ومطامحه وتحفظه على العمل والنضال من أجل تحقيقها. يكفينا القول إذاً إن واقعنا الثقافي الراهن لا يبشر بأي مشروع مستقبلي.

### ٣ - غزو ثقافي اعلامي على الصعيد العالمي

تلك كانت نظرية اجمالية سريعة إلى معطيات الثقافة العربية الراهنة منظوراً إليها من زاوية نوع المستقبل الثقافي الذي بإمكانها أن تفرزه. وكما أشرنا في مقدمة هذا الحديث فإن مستقبل الفكر العربي لا يتحدد بالأوضاع الثقافية العربية الراهنة وحدها بل يتحدد كذلك بنوع رد فعلنا على الظاهرة التي تطبع عصرنا وتهدد مستقبلنا، ظاهرة الغزو الثقافي الذي تمارسه عالمياً، ويجد وتصميم وبرمجة وتحطيط، الجهات المتفوقة في مجال تسخير العلم والتقانة لهذا الغرض. إن الهيمنة الثقافية بواسطة الاعلام ووسائله المتطرفة التي غدت لا تعرف الحواجز ولا الحدود، وسائل البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية، فضلاً عن الاذاعات والأفلام السينمائية والتلفزيونية ومسجلات الفيديو... الخ هي اليوم على رأس قائمة الأولويات في برامج الدول الصناعية الكبرى ومحظطاتها، وتستهدف هذه الهيمنة بلدان العالم الثالث أساساً، وفي مقدمتها بلدان الوطن العربي.

ولكي ندرك خطورة هذه الظاهرة على مستقبل الفكر العربي، بل على المستقبل العربي ككل، نرى من الضروري التمييز بينها وبين ما شهدته التاريخ البشري حتى الآن من أنماط الاتصال والاحتكاك والأخذ والعطاء على الصعيد الثقافي.

هناك أولاً ظاهرة التداخل التي تمت عبر العصور بين ثقافات مختلفة بفعل الجوار والهجرة والأسفار والحروب وغيرها من وسائل الاتصال قبل الثورة الصناعية التي كانت أوروبا الحديثة مسرحاً لها. لقد كان ذلك النوع من التداخل الثقافي يتم ببطء، وفي الأغلب الأعم دون قصد أو تحطيط. والعناصر التي كانت تتنقل من ثقافة

إلى أخرى لم تكن تقبل في هذه الأخيرة إلا بعد تبنتها: أعني تكيفها وملاءمتها مع خصوصية الثقافة المنقول إليها. وهكذا، وسواء تعلق الأمر بالخرافات والأساطير أو بالأمثال والحكم أو بالسحر وما في معناه أو بالدين والعلم والفلسفة أو بالطقوس وأنماط السلوك المختلفة، فالتدخل بين ثقافة وأخرى كان يتم في إطار وحدود وسائل الاتصال العادلة بين الجماعات البشرية، مما جعل منه ظاهرة تاريخية اجتماعية عادلة تماماً، أعني أنها كانت من مقتضيات الحياة البشرية واحدى «طبائع العمran» بعبير ابن خلدون.

وإلى جانب هذا التداخل العادي، الطبيعي الذي عرفته جميع الثقافات، سواء كانت ثقافات طوائف أو ثقافات أمم ، كان هناك نوع آخر من التداخل اتخذ شكل اقتباس مقصود ومحظوظ له مثل ذلك الذي حصل بين الفكر العربي والفكر اليوناني عند انطلاق الحضارة العربية الإسلامية، وبين الفكر العربي والفكر الأوروبي عند بداية النهضة الأوروبية الحديثة. ويمكن أن ندرج في هذا الصنف من التداخل الثقافي بعض مظاهر الاحتكاك بين الفكر الأوروبي الحديث والفكر العربي منذ القرن الماضي. هذا النوع من التداخل لم يكن يشكل خطراً كبيراً على الثقافة التي كانت تأخذ وتتلقي، ذلك لأنها كانت تملك زمام نفسها، تقتبس يقصد وأحياناً بخطفها كما ترفض بإصرار وتصميم ، ولم تكن تحفظ ، في الغالب أو على الأقل في نهاية الأمر، إلا بما كان قابلاً للتوظيف داخلها ومن أجل نموها وتقديمها. كان هذا حال الثقافة العربية التي اقتبست من الثقافة اليونانية التي لم تكن تشكل أي خطر جدي عليها، لأنها، أعني الثقافة اليونانية، كانت قد توقفت عن النمو والحركة، كانت عبارة عن معارف وأفكار مسجلة في بطون الكتب. لقد كان نقلها إلى الثقافة العربية إحياء لها وبعثاً من طرف ثقافة كانت الثقافة العالمية في عصرها، بينما لم تكن الثقافة اليونانية سوى جزء من «موروث قديم» ورثته الحضارة العربية الإسلامية من الحضارات السابقة. ومثل هذا تقريباً كان شأن الفكر الأوروبي في بداية نهضته مع الفكر العربي. لقد نقل الأوروبيون آنذاك العلم والفلسفة من العرب وتعرفوا بواسطتهم إلى الفكر اليوناني فتبنته كتراث لهم . ولم تكن الثقافة العربية آنذاك، وهي الثقافة المنقول منها، تشكل أي خطر على الثقافة الأوروبية المنقول إليها، لأن هذه كانت سيدة نفسها وتستعد بدورها لتكون ثقافة العالم في عصرها ، محظلة بذلك مكانة الثقافة العربية التي كانت قد بدأت في التراجع والانكماس. ولا بد من أن نضيف إلى ما تقدم أن هذا النمط من التداخل الثقافي ، علاوة على أنه قد تم في صورة اقتباس يقوم به الحي من الميت أو القوي من الضعف ، فهو لم يكن يتعدى مجال «المعرفة العالمية» مجال العلم والفلسفة خاصة ، وهو مجال كان ضيقاً للغاية ولا يهم إلا النخبة المتعلمة ، بل نخبة النخبة ، وقد كانت قليلة العدد محدودة جداً. وهكذا لم تشمل عملية النقل والاقتباس لا

الدين ولا الأدب ولا الثقافة الشعبية عموماً. وبعبارة أخرى لقد كان التداخل هنا محصوراً في مجال التصورات العلمية والفلسفية ولم يشمل مجال القيم والأذواق والسلوك. أضف إلى ذلك أنه لم تكن ترتب عنه أية تبعية مباشرة، لا التبعية الاقتصادية ولا السياسية ولا حتى الثقافية.

وعلى الرغم من أن احتكاك العرب مع أوروبا منذ أوائل القرن الماضي إلى اليوم قد اكتسب طابعاً آخر يختلف عن طابع علاقة الفكر العربي بالفكر اليوناني وعلاقة الفكر الأوروبي في القرون الوسطى بالفكر العربي، فإن بعض مظاهره على الأقل قد تمت وما زالت تتم في السياق نفسه: سياق الاقتباس المقصود مع إمكانية المقاومة والرفض. إن جميع تيارات التجديد في الفكر العربي منذ القرن الماضي إلى اليوم، سواء الدينية منها أو الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية كانت ولا تزال ترتبط بنوع من العلاقة مع الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، علمياً وفلسفة وأدباً وايديولوجيات: علاقة تراوحت بين الاستلهام والاقتباس والتبني الجزئي أو الكلوي وبين التحفظ والرفض والمقاومة. نعم لقد كان هذا النوع من الفعل ورد الفعل يتم، ولا زال يتم، في إطار يختلف تماماً عن الإطار الذي يتم فيه التداخل الثقافي في العصور القديمة والوسطى. إن علاقة الفكر العربي بالفكر الأوروبي في القرن الماضي وهذا القرن قد تمت داخل إطار ظاهرة كليلة هي ظاهرة الاستعمار العابر أولاً، ثم ظاهرة الاستعمار الجديد ونظام التبعية ثانياً، وهما يقومان على الغزو المباشر أو شبه المباشر في مختلف الميادين، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية. ومع ذلك فإن اقتران هذا الغزو الثقافي بالظاهرة الاستعمارية واندراجه تحتها، وبالتالي اعتماده على وسائل القمع والعنف والعدوان السافر، قد جعل رد الفعل إزاءه يندرج هو الآخر في إطار ظاهرة كليلة بدورها، ظاهرة مقاومة الاستعمار من طرف حركات التحرير الوطني التي ركزت أهدافها على استرجاع الاستقلال والدفاع عن الشخصية وحماية الهوية إلى جانب العمل على التحدث واكتساب الوسائل الضرورية للتقدم.

فعلاً لم تستطع حركات التحرر في الوطن العربي تحقيق أهدافها كاملة، ليس بسبب عوامل ذاتية فقط، بل، ولربما كان هذا هو السبب الرئيسي، لأن الدول الاستعمارية سارعت أيضاً إلى التكيف مع الوضع الجديد الذي خلقه قيام حركات التحرر الوطني على الصعيد العالمي، فتخلت عن الاستعمار المباشر إلى شكل آخر من الاستعمار الجديد، يشد المستعمرات السابقة إلى مراكز الهيمنة العالمية، في إطار من التبعية، مفروض ومراقب: تبعية اقتصادية، وتبعية سياسية، وتبعية فكرية، مما كانت نتيجته، على المستوى الثقافي، تلك المظاهر التي أبرزناها قبلأ عند حديثنا عن معطيات الوضع الراهن للثقافة العربية على مستوى نظام التعليم القائم ونظام الفكر السائد.

وإلى جانب ظاهرة التبعية هذه، التي تطبع علاقة الفكر العربي بالفكر الأوروبي، والتي تندرج على كل حال في جدلية الصراع بين الاستعمار ورواسبه وبين حركة التحرير الوطني وأمتداداتها، هناك ظاهرة أخرى جديدة تماماً وخطيرة جداً بدأ ملامحها تتكشف بوضوح منذ الآن. إنها الغزو الثقافي على الصعيد العالمي الذي يسخر العلم والتقانة وقواهما المادية والمعنوية، المنظورة وغير المنظورة، ويقوم على البرمجة والتخطيط الدقيقين الذكيين، مستهدفاً العقول والوجدان والقيم والأذواق والسلوك. ذلك أنه لم يعد يخفى على أحد اليوم أن أمريكا والدول الأوروبية الكبرى تستعد للدخول، متنافسة متسابقة، في مرحلة جديدة من الغزو الثقافي للعالم بواسطة البث التلفزي عن الأقمار الصناعية. إن خطورة هذا الغزو الجديد ليست راجعة فقط إلى أنه سيعمل على تعميم تصورات وقيم ثقافية معينة وأنماط من السلوك بواسطة الوسائل السمعية البصرية، الأمر الذي يجري الآن ومنذ مدة، ولكن في حدود على كل حال، من خلال الأفلام السينمائية والتلفزيونية ومسجلات الفيديو، بل مكمن الخطورة هو أن عملية التعميم هذه ستكون شاملة كاسحة لا تخضع لأية رقابة أو تحكم من طرف الذين سيكونون موضوعاً لها. ذلك لأنه إذا كان في إمكان الحكومات اليوم، في العالم الثالث، مراقبة الأفلام والنشرات المكتوبة أو مصادرتها، فإنها ستكون عاجزة تماماً عن ممارسة أية مراقبة على ما سيث غداً عبر الأقمار الصناعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان مدى انتشار السينما والفيديو محدوداً، لا يعم جميع الأوساط ولا يستغرق الليل والنهار، فإن البث عبر الأقمار الصناعية سيدخل كل بيت بالمجان وسيغطي كامل الليل والنهار، وسيكون من التوعي والإغراء بحيث يشد الناس إليه شدّاً: الكبار والصغار والرجال والنساء.

أما ما يستهدفه هذا النوع من الغزو الثقافي على الصعيد العالمي فهو، أولاً وقبل كل شيء، كل مقومات الشخصية الثقافية من قيم وأنماط وسلوك مختلف أنماط السلوك، الأمر الذي سينعكس أثره حتماً وبصورة مباشرة على الفكر العربي ذاته، لأن الفكر «العربي» ليس عربياً لأن حامليه عرب بل لأنه يتميّز إلى الثقافة العربية، فهي التي تمنحه جنسيته وخصوصيته. فإذا أصبحت هذه الثقافة في مقومات خصوصيتها وأصالتها فهل يمكننا بعد ذلك الحديث عن شيء اسمه «الفكر العربي»؟ إنه سيكون، والحالة هذه، فكر الثقافة المهيمنة عالمياً يتلقاه المثقفون العرب فيجتررون قضایاه ومشاكله ومستجداته في إطار من التبعية والانسلاخ عن الذات، وربما أيضاً باستسلام وابنهار وتذكر للهوية الوطنية والقومية. ونستطيع أن نكون لأنفسنا صورة مصغرّة جداً عما سيكون عليه مستقبل الفكر العربي، في هذه الحالة، إذا نحن استحضرنا في ذهاننا مدى تأثير الأفلام الغربية في عقول أطفالنا وتصوراتهم وسلوكيهم، وفي لغتهم أيضاً، حتى صار النموذج الثقافي الذي تحمله هذه الأفلام وتكرسه هو المثل والقدوة.

وهذه المخاوف التي نعبر عنها هنا مخاوف مبررة تماماً ولا تنطوي على أية مبالغة. وهي بعد ليست مخاوفنا نحن وحدنا بل لقد بدأ التعبير عنها بصرامة وانفعال من طرف بعض الدول الأوروبية نفسها. ففي فرنسا مثلاً بدأت ترتفع منذ مدة أصوات رسمية وغير رسمية تنبه إلى الخطير الذي يتهدد لغة فرنسا وثقافتها ومقومات خصوصيتها من طرف اللغة الانكليزية والإنكلو- سكسونية عندما يبدأ البث التلفزيوني الدولي عبر الأقمار الصناعية. وقد دخلت الدول الأوروبية فعلًا في مفاوضات فيما بينها بهدف اقرار نوع من التوازن في البرامج التي تبثها الأقمار الصناعية بحيث يكون هناك حضور مناسب للغات الأوروبية الرئيسية وبالتالي للثقافات والخصوصيات التي تحملها هذه اللغات. واضح أن هذا النوع من التنسيق الأوروبي يرمي ليس إلى اقرار التوازن داخل أوروبا على صعيد الدفاع عن الذات وحماية الخصوصية فقط بل يهدف أيضاً إلى ضمان حضور كل الأطراف في عملية الغزو الموجه إلى الخارج، إلى العالم الثالث خاصة.

ان الأمر، إذاً، جد لا هزل. انه عملية غزو مؤكدة لا مجرد مخاوف مفعولة، عملية غزو متعددة الأبعاد والأهداف: فإلى جانب الغزو على مستوى اللغة والفكر والإيديولوجيا هناك الغزو على مستوى الاقتصاد وذلك عن طريق الاشهر الذي لا تخفي أهميته ولا فعاليته في الميدان التجاري. وقد يكفي، في هذا الصدد، أن نشير إلى أن محطات تجارية للبث التلفزيوني عبر الأقمار الصناعية، أمريكية وأوروبية واسترالية وأخرى متعددة الجنسية، هي الآن في مرحلة التأسيس والاستعداد، ولا شك أنها ستتنافس ليس فقط على أنماط الناس التي تحدد سلوكهم التجاري بل أيضًا على التأثير في عقولهم ووعيهم السياسي والاجتماعي.

وبعد، فهل نحتاج إلى تأكيد القول من جديد بأن مستقبل الفكر العربي، مستقبله المنظور على الأقل، سيتحدد إلى درجة كبيرة بهذه الظاهرة الإعلامية العالمية، الجديدة والخطيرة؟ إننا ننتهي إلى عالم المغزوين، عالم إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وأكثر من ذلك يجب أن نضع في اعتبارنا دوماً أن منطقتنا العربية مستهدفة أكثر من غيرها بسبب موقعها الجغرافي الاستراتيجي وإمكاناتها النفطية وطاقتها الاستهلاكية، وأيضاً بسبب الأطماع الصهيونية. وإذا نحن أضفنا إلى ذلك كله أن الوضع الراهن لثقافتنا وضع متدهل لا يضمن أمام مثل هذا الغزو، بل هو قابل له ومنفتح عليه كما بینا قبلًا، أدركنا نوع «المستقبل المنظور» الذي يتضرر فكرنا «العربي».

وإذا كنا لا نستطيع رسم ملامح هذا المستقبل بتفصيل ودقة فيإمكاننا أن نتوقع أن سلبيات الوضع الراهن ستزداد تجلدوا واستفحلاً: بإمكاننا أن نتوقع تجزر الاذدواجية في ثقافتنا وسلوكنا بصورة تهديد كياننا كامة، وبإمكاننا أن نتوقع أن مجتمعنا العربي سيزداد

تمزقاً داخل القطر الواحد: فئات منساقه مستسلمة لهذا الغزو، وفئات رافضة متباعدة في موقع خلقية، وفئات أخرى تطلب «العالمية» وترى الخصوصية في الطائفية وليس في القومية، هل نضيف إلى ذلك إمكانية استفحال ظاهرة التطرف الديني والغلو المذهب؟ أما في مجال العلم والتقانة فيبدو أنه ليس أمامنا إذا نحن أردنا أن تكون صادقين مع أنفسنا، إلا أن نقر ونقنع بأن تخلفنا في هذا المجال سيكون أوسع وأعمق مما هو عليه اليوم.

#### ٤ - اشكالية التقدم والوحدة وخصوصيتها العربية

تلك إذاً هي صورة الفكر العربي، بل الوضع العربي العام في «المستقبل المنظور»، الصورة التي تقدمها لنا عنه معطيات وضعنا الثقافي الراهن ومعطيات الظاهرة الإعلامية الجديدة ظاهرة البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية. فهل نقبل بهذه الصورة، هل تعتبرها قدرًا مقدورًا؟

علينا أن نبادر إلى القول إن هذه الصورة، إذا كانت ممكنته جداً ومحتملة جداً، فإنها مع ذلك ليست حتمية، ذلك لأنها مشروطة بالمعطيات العربية والدولية التي شرحتها. انتي لا أقول: هذا هو المصير المحتوم الذي يتضرر الفكر العربي، ولكنني أقول: إذا استمر الوضع العربي الراهن على ما هو عليه اليوم فإن هذا المصير المحتوم محتمل إحتمالاً كبيراً جداً. يبقى إذاً أن نطرح ذلك السؤال التاريخي المعروف: «ما العمل؟».

لتؤكد مرة أخرى أن الوضع العربي كل لا يتجزأ يرتبط فيه الاقتصادي بالاجتماعي بالسياسي بالثقافي. ولكن مع ذلك يمكن دوماً التعامل مع كل واحد من هذه الجوانب وكأنه «كل» أو «جميع» بنفسه، وهذا ما فعلناه في مرحلة التحليل، وهذا ما سفعله أيضاً في مرحلة التفكير في الحل، علماً بأن الترابط المذكور واقع جدلية سيظل قائماً.

**لتساءل إذاً: ما المطلوب عمله في الميدان الثقافي إزاء هذا «المستقبل» المحتمل المخيف؟**

لقد قلنا وعدنا فأكدنا أن هذا النوع من المستقبل مشروط بالمعطيات التي حللناها، فهي التي تتجه وتعمل على الرفع من درجة احتمال تحقق الفعل. وإذا فمن أجل الانقلات من هذا المصير المحتوم ليس هناك من طريق آخر غير العمل الجدي والسريع على تغيير تلك المعطيات والحد من تأثيرها في المستقبل، وفي الوقت ذاته توفير الشروط الضرورية لقيام معطيات جديدة توسيس صورة للمستقبل، جديدة ومغايرة تماماً. وإذا فسيكون علينا أن نعود إلى المعطيات نفسها التي حللناها سابقاً لنرى كيف

يمكن إعادة بنائها بالشكل الذي يجعلها تنتج صورة للمستقبل تخدم أهدافنا وتستجيب لمطامحنا. ولكن لا بد قبل ذلك من أن نحدد بالضبط ما هي أهدافنا ومطامحنا، هذه التي نريد أن تكون متحققة في مستقبلنا المنظور، أو على الأقل آخذة في التحقق بصورة لا تقبل التراجع ولا الانتكاس.

هدفان عامان، مترابطان ومتكملان، يشدان العرب شدّاً، ويشدان شعوباً أخرى، إلى المستقبل، هما: «التقدم والوحدة». ما يريده العرب، وكل الشعوب المستضعفة، هو اللحاق بالركب العالمي المتقدم، ركب الدول الصناعية والأمم الراقية القادرة على حفظ كيانها والمساهمة في تقدم الحضارة البشرية مادياً وروحياً. وهذا هو مضمون مطلب «التقدم». أما المطلب الثاني، يعني «الوحدة» فهو وإن كان يندرج ضمن طموحات شعوب أخرى إلا أنه يكتسي عند العرب خصوصية متميزة. ذلك لأن الوحدة - ونحن نتحدث عنها هنا دون تحديد شكلها الدستوري - إذا كانت شرطاً في التقدم بالنسبة للشعوب الصغيرة خصوصاً منها التي تشكل وحدات إقليمية، لأن من الواضح الآن أن المستقبل هو للمجموعات المكتلة الكبيرة وليس للشعوب الصغيرة المنفردة، فإنها - يعني الوحدة - بالنسبة للعرب شرط أيضاً في تحقيق توازنهم النفسي والاجتماعي، أي في تخفيض درجة التوتر عندهم على صعيد الفكر والوجدان كما على الصعيد الاجتماعي. إن التقدم على صعيد العلم والتقانة والصناعة والاقتصاد... الخ مشروط، في الوطن العربي بقيام نوع من الوحدة بين الأقطار العربية يجعل قدراتها الاقتصادية والبشرية تتكامل في برامج للتنمية، شاملة ويعود المدى. غير أن هذه الوحدة على صعيد البني المادي لا يمكن أن تتحقق في الوطن العربي بمعزز عن «وحدة» مماثلة على صعيد البني الفكرية والنفسية والوجدانية.

يمكن للدول الأوروبية مثلاً أن تخطو خطوات كبيرة نحو الوحدة على الصعيد الاقتصادي، كما هو حالها اليوم في إطار السوق الأوروبية المشتركة، دون أن تحسن بالحاجة الماسة إلى وحدة فكرية نفسية ووجدانية مماثلة. بل إن ما نشاهده اليوم هو عكس ذلك تماماً: فالدول الأوروبية إذ تمضي قدماً نحو تحقيق الوحدة على الصعيد الاقتصادي تتسابق في الوقت نفسه وتتنافس وتصارع لحماية كياناتها الذاتية على صعيد اللغة والفكر والثقافة والفن والأدب... الخ وذلك إلى درجة يبدو معها أن التوازن في أوروبا المعاصرة مشروط بعمليتين مختلفتي الاتجاه: الوحدة والاختلاف على الصعيد الاقتصادي، والخصوصية والاختلاف على الصعيد الثقافي (بالمعنى الواسع للكلمة: لغة، فكر، أدب... الخ).

هل يمكن مثل هذا في الوطن العربي؟ هل يمكن تحقيق الوحدة الاقتصادية، أو حتى مجرد الشروع الجدي فيها، دون الشروع في تحقيق الوحدة على صعيد الفكر

والايديولوجيا والشعور والوجدان، وبالتالي على صعيد الاجتماع والسياسة؟ لا نعتقد ذلك لأن الفرق بين الوطن العربي وأوروبا في هذا المجال هو أن «العنصر الموحد» بين الدول الأوروبية هو المصلحة الاقتصادية، هو تقدم الصناعة فيها و حاجتها إلى أسواق خارجية... أما فيما عدا ذلك فليس هناك ما يوحد بينها، فهي لا ترغب ولا تقبل أن تعمل من أجل اقرار لغة واحدة تحمل ثقافة واحدة، لأن ما يميز الكيانات الأوروبية الحالية ويساعدها خصوصيتها هو بالضبط اللغة والثقافة. قد تقبل هذه الدول قيام نوع من الوحدة السياسية الدستورية فيما بينها، ولكن لا يبدو، في المستقبل المنظور على الأقل، أنها يمكن أن تقبل بلغة أوروبية واحدة وفكرة أوروبي واحد.

وعلى العكس من هذا تماماً شأن قضية الوحدة في الوطن العربي. ان الوحدة في الوطن العربي قائمة فعلاً، وان بصورة ما، على مستوى الثقافة، مستوى اللغة والتراجم والفن والأدب... الخ وهذه الوحدة الثقافية القائمة في الوطن العربي - وليس المصلحة الاقتصادية - هي «العنصر الموحد» بين العرب، في الوقت الراهن على الأقل، العنصر الذي يحرك الطموح إلى وضع تكون الوحدة الاقتصادية من مقوماته الأساسية. وإذا أضفنا إلى هذا الكيفية التي يقرأ بها العرب تاريخهم - وهذا جزء من ثقافتهم - هنا التاريخ الذي يقرؤون فيه تاريخ دولة واحدة، أمكننا أن ندرك كيف ولماذا يستسهل العرب دوماً شأن الوحدة السياسية و يجعلون من عدم تحققها العائق الأساسي أمام التقدم. ان الوحدة السياسية في المنظور الثقافي العربي جزء من تراث، جزء من مضمون الفكر العربي ذاته. انها إمكانية «تحققت» في الماضي وكانت في الوقت نفسه مبدأ التقدم في هذا الماضي وعلامة عليه، ولذلك فهي مبدأ للتقدم في الحاضر وشرط له. ان الثقافي هنا، ولنقل الايديولوجي، يحتضن السياسي ويشكله ويجعل منه جزءاً من «واقع» فكري يعيشه العربي ويرى فيه شرطاً قبلياً لقيام أي واقع مادي آخر، اقتصادي أو اجتماعي.

### حقائق ثلاثة

من هنا يبدو واضحاً أن من جملة المهام المستعجلة، التي يتبعن انجازها على طريق تشييد صورة أخرى للفكر العربي في المستقبل المنظور تخدم أهداف العرب في التقدم والوحدة وتمكنهم من الصمود أمام التحديات الراهنة والمتطرفة ومواجهتها بنجاح، إعادة النظر في مضمون هذين الهدفين وترتيب العلاقة بينهما ترتيباً عقلانياً يعتمد معطيات الواقع الموضوعي والإمكانات الذاتية الفعلية. وفي هذا الاطار نرى أنه من الضروري التأكيد على الحقائق الثلاث التالية التي تفرض نفسها على كل تفكير جدي في المستقبل العربي.

- أولى هذه الحقائق هي أن الدولة القطرية العربية أصبحت الآن حقيقة واقعية أكيدة وعنيفة. ويجب أن نعترف بحقيقة أنه ليس الحكومات العربية الحالية ولا الطبقات المسيرة الراهنة هي وحدها التي تتمسك بالدولة القطرية وتدافع عن حدودها وتعمل على حماية كيانها، بل يمكن القول إجمالاً أن آية حكومة عربية قطرية تقوم غداً وإن آية طبقة مسيرة تحل محل الطبقة المسيرة في هذا القطر العربي أو ذاك، لا بد أن تجد نفسها مضططرة إلى الاعتراف با الواقع أن الدولة القطرية هي الآن حقيقة لا يمكن الفرز عليها، ليس بسبب ما تبديه أجهزتها الداخلية أو تفرضه ارتباطاتها الخارجية من مقاومة واعتراض فقط، بل بسبب البنى الاجتماعية والنفسية التي أنشأتها أو كرستها في جسم مجتمعها أيضاً.

- غير أن هذه الدولة القطرية العربية ذاتها، وهذه هي الحقيقة الثانية التي نريد إبرازها، هي الآن عبء على نفسها، وكل المؤشرات تؤكد أن حالتها هذه ستزداد تفاقماً على مر الأيام. ويكتفي أن نشير في هذا الصدد إلى ما تعانيه البلدان العربية من مشاكل على مستوى المواد الغذائية والتشغيل وتصريف موادها الأولية أو المصنوعة والحاصل على العمالة الصعبة وانتشار الأمية وبطالة المتعلمين والمتخريجين... أضف إلى ذلك التبعية لمراكز الهيمنة العالمية وما يتربّع عنها من فقدان حرية الاختيار. ولقد أصبح من البديهي اليوم أنه ليس هناك من مخرج من هذه الوضعية المتفاقمة غير قيام نوع من الاتحاد بين البلدان العربية يجعل التكامل والتعاون والتضامن بينها حقيقة واقعية نامية ومتجلّرة. وإذا فـ «الوحلة» هي الآن، ليست شرطاً للتنمية والتقدم وحسب، بل إنها أيضاً المتفس الوحديد والسليم للدولة القطرية العربية المختنقة. وهذه الحاجة إلى التكامل والتكميل والتضامن ضمن مجموعات إقليمية كبيرة ليست ضرورية للعرب وحدهم، بل هي من ضروريات التقدم في عصرنا سواء تعلق الأمر بأوروبا أو بأفريقيا أو بآسيا أو بأمريكا. إن عصمنا الراهن هو، كما يوصف بحق، عصر العلم والتقانة . والعلم والتقانة، كما نعلم، قد بلغا درجة من التطور أصبح معها من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، على آية دولة صغيرة أو متوسطة امتلاك ما تفرضه الحاجة المتزايدة إليهما. والدولة القطرية العربية تستطيع أن تشتري وتسنهل متطلبات العلم والتقانة، بحسب سعة طاقتها النقدية أو اتساع مجال مديونيتها، ولكنها لا تستطيع منفردة، مهما كانت إمكاناتها المالية أو البشرية ، أن تتبع العلم والتقانة ، أن تغرس بناتها كاملة في قطراها. إن التقانة اليوم هي، حتى في الأقطار الصناعية الكبرى، للشركات المتعددة الجنسيّة. فإذا لم تقم مشاريع عربية تقنية ت تعدى حدود القطرية في الوطن العربي فإنه لاأمل في رؤية انتشار أي تقدم حقيقي فيه ككل أو في أي قطر من أقطاره.

الدولة القطرية العربية حقيقة قائمة لا يمكن القفز عليها. والتقديم، وبالتالي تخلص هذه الدولة نفسها من أعبائها التي تهددها في كيانها ووجودها، يستوجب قيام نوع من الوحدة بين العرب، وحدة قادرة على الاستجابة الفعلية الإيجابية لمتطلبات غرس بني التقدم في الوطن العربي، بني العلم والتقانة.

كيف يمكن تجاوز هذا التعارض؟

- هنا تأتي حقيقة ثالثة ، تعبّر عن خصوصية الواقع العربي ، لترجح أحد الطرفين على الآخر ، حقيقة الوحدة الثقافية العربية المتجلدة التي تحدث في الماضي ، وتحدّى في الحاضر ، الحدود والحواجز التي تقيّمها الدولة القطرية ، وستظل تتحداهاً غداً وبعد غد ، لأنّ مقوماتها من العناصر التي لا تفسد ولا تتلاشى : اللغة والدين والتّراث والتّاريخ والمصير الواحد . وهكذا فليس متطلبات التقدّم (العلم والتّقانة وقيام مجموعات كبيرة) هي وحدها التي تدخل اليوم في تعارض مع ظاهرة الدولة القطرية ، بل إنّ الثقافة العربية ، ثقافة الدولة العربية القطرية ذاتها ، ثقافة لا قطرية أساساً ، تتعارض مع القطرية ولا تعرف بها ولا تخضع لمنطقها ، ثقافة كانت وظيفتها التاريخية ، وما زالت وسيبقى ، وظيفة توحيد معنوي ، روحي وعقلي ، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية تتّبسط عليها دول «مستقلة» ضمن حدود مصطنعة إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها . وإذا فالتعارض بين كون الدولة القطرية العربية حقيقة واقعية لا يمكن القفز عليها ، وبين ضرورة قيام نوع جدي من الوحدة العربية لمواجهة متطلبات التقدّم ، تعارض يمكن تجاوزه لمصلحة هذا الأخير بتعزيز الوظيفة التاريخية للثقافة العربية بالصورة التي تمكّن العرب من الانخراط الجماعي الفاعل في عصرنا : عصر العلم والتّقانة .

## ٥ - من أجل بديل مستقبلي

تلك ، في نظرنا ، هي الحقائق التي تلخص جوهر الوضع العربي الراهن والتي لا بد من استحضارها عند التفكير في أي شأن من الشؤون العربية الأساسية : إنها بمثابة المؤطرات العامة التي يتوقف على احترامها والعمل في ضوئها نجاح أي مشروع عربي مستقبلي . وبالنسبة للصورة البديلة لمستقبل الفكر العربي على المدى المنظور ، الصورة التي نطمح إلى تشييدها عبر مواجهة صامدة وقوية لمعطيات الوضع الثقافي العربي والدولي الراهن ، معطيات نظامنا التعليمي ونظامنا الفكري من جهة وتهديدات الغزو الثقافي عبر الأقمار الصناعية من جهة أخرى ، بالنسبة لهذه الصورة البديلة إذا نرى من الواجب التأكيد على المطالب الضرورية التالية :

أـ- بخصوص نظامنا التعليمي العربي يجب التأكيد أولاً على أن حق كل مواطن في التعليم إلى المستوى الذي تؤهله له قدراته الفكرية حق لا يجوز المس به أو التساهل فيه تحت أي مبرر كان ، فمن الخطأ كل الخطأ القول مثلاً إنه يجب الحد من انتشار التعليم وتقليله مداه لأنه يدفع إلى الشارع بأفواج من الخريجين العاطلين. إن مثل هذه الدعوى فضلاً عن أنها تتجاهل حقيقة أصبحت الآن مؤكدة وملحة وهي أن التعليم استثمار، وتحاول وبالتالي تغطية عجز الدولة القطرية في هذا المجال ، فهي تتذكر في الوقت نفسه لحق من حقوق المواطن الأساسية في العصر الحاضر، حق لا يساويه ولا يوازنه إلا حق الحياة . وهل يمكن أن يكون هناك من معنى لحق الحياة في عصر أصبحت الحياة فيه تعني المعرفة والقدرة على اكتساب المزيد من المعرفة؟ هذا على الصعيد المبدئي ، أما على الصعيد الثقافي فسيكون من فضل القول التأكيد على أن النهضة الثقافية وتطور الفكر وتقديمه إنما يتمان عبر عملية تراكم كمي. إن الازدهار الثقافي هو فعلاً من عمل النخبة ، ولكن لا النخبة التي تطفو على سطح المجتمع ويمكن تعداد أفرادها، بل النخبة التي تلتزم قاعدتها العريضة بكلية جسم المجتمع لتمثل مختلف فئاته وطبقاته وتعبر عن آلامه وأماله ، وتعمل على تشجيع عملية الانصهار داخله وتحريك مكامن القوة والخصوصية في أحشائه.

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا بد من التأكيد على أن الكم إذا كان ضرورياً لعملية التراكم التي لا بد منها لحصول التقدم ، فإن هذه العملية ذاتها لا تتحقق إلا إذا كان الكم على مستوى معين من الكيف . ولكل هي خاطئة تلك الفكرة التي تقيم تعارضًا بين الكيف والكم وتجعل الواحد منها لا ينمو إلا على حساب الآخر: فكرة خاطئة لأن العلاقة بين الكم والكيف في عملية التقدم علاقة جدلية ، علاقة تأثير متبادل: ان اتساع الكم شرط في نمو الكيف ، ونمو الكيف شرط في تعميق جذور الكم . والكيف في التعليم يتعلق ، كما نعلم ، بالمناهج والمصادر . وإذا ، فإذا كان نظام التعليم في الوطن العربي يشكو ضعفاً خطيراً في الكيف وليس ذلك راجعاً إلى اتساعه وانتشاره الأمر الذي تكتبه الإحصاءات (نسبة الأمية في الوطن العربي تناهز ٧٥ بالمائة) بل هو راجع ، أولاً وأخيراً إلى تخلف مناهجه وضعف مضمونه . ان تعليماً يقوم على التقليد بدل البحث ، ويعتمد الذاكرة بدل الفهم ، والتسليم بدل النقد ، وممارسة السلطة بدل تحريك المواهب وتشجيع المبادرات . . . الخ ان تعليماً هذا منهجه تعليم متخلص تماماً يتمي إلى قرون خلت وبالتالي فهو لا يتيح ولا يستطيع أن يفتح العقول القادرة على مواجهة تحديات الحاضر ومتطلبات المستقبل . وإذا أضفنا إلى ذلك ما أبرزناه آنفًا في مضمون نظام تعليمنا من ازدواجية وتكرار لانقسام الشخصية ومن تخلف علمي راجع إلى نقص المعرفة باللغات الأجنبية الحية أمر كان مدى عمق الاصدارات التي يجب إدخالها

عليه إذا أريد له أن يكون تعليماً عصرياً مواكباً. إن إعادة هيكلة نظام تعليمنا على أساس اعتماد البحث العلمي أسلوباً للتدريس، مع الاهتمام الزائد بالمواد العلمية وبقواعدها المنهجية وأسسها الفلسفية، وتوسيع دائرة المعاهد العلمية والتقنية وتنويع مستوياتها، من جهة، وإعادة النظر كلياً في حرصه وأسلوب تدريس اللغات الأجنبية بصورة تجعل المتخرج من التعليم الثانوي يتقن لغة أجنبية واحدة على الأقل اتقاناً يمكنه من الاستفادة منها استفادة كاملة في مرحلة التعليم العالي، من جهة ثانية، وإعادة النظر كذلك في مضمون المواد التراثية والمواد النظرية عامة وفي أسلوب تعليمها وطريقة التعامل معها، من جهة ثالثة، لهي الشروط الأساسية الضرورية للارتفاع بنظام تعليمنا إلى مستوى المهام التي يطرحها المستقبل سواء على الصعيد الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي ... الخ.

ب - واما بخصوص نظام الفكر السائد في الساحة العربية فمن الواضح أنه، مبدئياً، نتيجة مباشرة لنظام تعليمنا. ولكن هذا لا يعني أن اصلاحه أو تغييره يتوقف بالضرورة على انتظار نتائج اصلاح نظام التعليم. ذلك لأن نظام الفكر السائد بقدر ما هو من إنتاج نظام التعليم فهو أيضاً من إنتاج المثقفين، وأكثر من ذلك فهم يعيدون انتاجه داخل نظام التعليم نفسه. وما المثقفون إلا أشخاص يمارسون «الأستاذية» إما داخل المدارس والجامعات أو على صفحات الكتب والمجلات وغيرها من وسائل الإعلام. ثم من يشرع لنظام التعليم، لمناهجه ومضمونه، ومن يعمل على تطبيقها غير «الأستاذة» المثقفين؟ وإذا فمسؤولية المثقفين في هذا المجال مسؤولة مضاعفة: وهل يمكن الفصل بين فكر المدرسة وفكر الشارع، وبين فكر الكتاب المدرسي وفكـر الكتاب الثقافي والمجلة والصحيفة؟ ليس هذا وحسب بل ان خصوصية الثقافة العربية، من حيث أنها ثقافة لاقطرية كما بـينا، تعطي دور المثقفين في الوطن العربي بعداً قومياً يجعل عملـهم يخترق حدود القطر الواحد لينعكس أثره وتأثيرـه مباشرة على الساحة العربية كلـها، مما يجعل مسؤولية المثقـفين العرب مسؤولية قومية أساسـاً. وإذا فـمهمـة تغيـير نظامـ الفكرـ السـائدـ فيـ الوطنـ العـربـيـ تـقعـ أـصـالـةـ عـلـىـ كـاهـلـ المـثقـفـينـ العـربـ،ـ لأنـهـ نظامـ سـائـدـ عـلـىـ الـمـسـتـوىـ الـقـومـيـ الـعـامـ وـلـيـسـ قـطـعـاـ دـاخـلـ القـطـرـ الـواـحـدـ وـنـظـامـهـ الـعـلـيـمـيـ.ـ بلـ يـمـكـنـ القـولـ انـ عـمـلـ الدـوـلـةـ الـقـطـرـيـةـ الـواـحـدـةـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ،ـ حتـىـ وـاـنـ اـسـتـهـدـفـ الـاصـلاحـ وـالـتـغـيـرـ،ـ مـعـرـضـ لـلـاجـهـاـنـ مـنـ طـرـفـ دـوـلـةـ قـطـرـيـةـ آخـرـىـ تـعـملـ عـلـىـ تـكـرـيـسـ وـتـشـجـيـعـ نـظـامـ فـكـرـ السـائـدـ عـرـبـيـاـ.ـ وـإـذـاـ فـمـاـ لـمـ يـكـنـ هـنـاكـ مـشـرـوعـ ثـقـافـيـ يـيـشـرـبـهـ المـثقـفـونـ الـعـربـ فـيـ كـلـ مـكـانـ،ـ وـيـاسـتـراتيجـيـةـ ذـكـيـةـ تعـطـيـ الـأـولـيـةـ لـمـاـ هـوـ أـسـاسـيـ وـتـقـنـيـصـ الـمـمـكـنـ الـقـرـيبـ طـلـبـاـ لـلـمـمـكـنـ الـبـعـيدـ،ـ فـإـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ تـغـيـيرـ نـظـامـ فـكـرـ الـعـربـ السـائـدـ،ـ تـغـيـيرـاـ يـخـدمـ أـهـدـافـ الـعـربـ فـيـ التـقـدـمـ وـالـوـحدـةـ.

وكما سبق أن شرحتنا في دراسات مستفيضة<sup>(١)</sup> فإن تغيير نظام الفكر السائد اليوم عربياً، النظام الذي يكرس الأزدواجية والاستلاب وانفصام الشخصية والرؤى اللاعقلانية اللاواقعية، يتطلب نوعاً من التعامل جديداً مع تراثنا العربي الإسلامي من جهة والفكر الأوروبي من جهة أخرى. إن إعادة قراءة تراثنا بصورة تجعله معاصرأً لنفسه على صعيد الأشكاليات والمحتوى المعرفي والممضامين الآيديولوجية وتمتحنه معناه بالنسبة لمحيطه التاريخي الخاص، ومعاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية مما يعطيه معنى يجعله تراثاً لنا يعني حاضرنا ويلهم مستقبلنا، من جهة، والتعامل النقدي مع الفكر الأوروبي، سواء على صعيد المناهج أو المضمams، مع الافتتاح الواعي على جميع نواحي التقدم العلمي والتقاني والرؤى الفلسفية ، من جهة أخرى ، شرط أن ضروريان ل إعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يضمن لها الاستقرار النفسي والأصالة القومية والاستقلال التاريخي: الاستقلال عن أغلال الماضي وخصوصاته، وعن خصوصيات الفكر الأوروبي ومرجعياته الآيديولوجية. وهاتان المهمتان المتكاملتان هما من مهام المثقفين أصالة . وغني عن البيان القول ان إنجازهما يتطلب حداً أدنى من حرية الفكر والتعبير وحداً أدنى من التسامح الديني والمذهبـي ، وكذلك حداً أدنى من الشجاعة والتضحية من طرف المثقفين أنفسهم.

ج - تبقى أخيراً المهمة الثالثة، مهمة مواجهة الغزو الاعلامي والثقافي عبر الأقمار الصناعية. وواضح أن الدولة القطرية عاجزة عن القيام بهذه المهمة كما أن نظام التعليم القائم ونظام الفكر السائد عاجزان عن توفير الأسلحة الضرورية لمواجهتها. ذلك لأن التصدلي لهذه الظاهرة الامبرialisية الجديدة لا يمكن أن يحقق الحد الأدنى من النجاح إلا إذا كانت عملية تحصين الذات العربية تتم هي الأخرى بالسلاح نفسه. وتلك مهمة لا تستطيع الدولة القطرية العربية القيام بها بل لا بد من عمل مشترك في اطار برنامج «عربسات» أو برنامج آخر مماثل. ولا يكفي أن يكون للعرب قناة تلفزيونية تبث عبر الأقمار الصناعية، بل لا بد أن تكون برامج هذه القناة في مستوى فكري وفني يمكنها من اجتذاب المشاهد العربي ومنافسة القنوات الأجنبية عليه، ولا بد كذلك من أن تكون هذه البرامج من نتاج عمل عربي مشترك، ليجد فيها المشاهد العربي ما يعبر عن خصوصيته القطرية وهويته العربية وطموحاته الإنسانية. وأهم من ذلك كله لا بد أن يكون مضمون تلك البرامج من النوع الذي يعبر عن أحاسيس المواطن العربي، وعن طموحاته

(١) انظر: محمد عايد الجابري: تحنّن والتّراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)؛ الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقديّة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)؛ تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقديّة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

وآماله.. وإنما فلن يختلف موقف المواطن العربي منها عن موقفه من البرامج القطرية الراهنة.

ويعد، فيقول المثل العربي: «كل الشعاب تؤدي إلى مكة». ويإمكاننا أن نل eens هذا المثل لباس همومنا ومشاكلنا ونقول: كل مآزقنا تؤدي إلى الوحدة العربية. والوحدة العربية المطلوبة اليوم هي الوحدة الممكنة، وليس بالضرورة تلك التي تجسمها دولة واحدة، فهذه ستظل، ولمدة طويلة هدفاً بعيداً ومطلاً عسيراً التحقيق. إن الوحدة المطلوبة اليوم هي الوحدة الممكنة، هي تلك التي تنطلق أولاً من التعايش السلمي بين البلدان العربية، والمتجاورة منها خاصة، في إطار من الثقة المتبادلة والعمل المشترك في الميادين الاقتصادية والعلمية والثقافية. إن مستقبل الفكر العربي، بل مستقبل العرب ككل، رهين بما يستطيعون قطعه من خطوات عملية على طريق التكامل والتعاون والتضامن والاتحاد. وتبقى الخطوة الأولى في هذه الوحدة المطلوبة الممكنة من مهام الفكر العربي نفسه، من مسؤولية المثقفين العرب: إنها العمل على إعادة تأسيس فكرة «الوحدة» في الوعي العربي انطلاقاً من حاجات الحاضر ومتطلبات المستقبل، حاجات النهوض والتقدم ومتطلبات الصراع من أجل البقاء في عالم لا مكان فيه للضعفاء.

## الفَصْلُ التَّرَابُعُ

مِنْ أَجْلِ إِعَادَةِ تَأْسِيسِ فِكْرَةِ  
”الْوَحْدَةِ“ فِي الْوَعْيِ الْعَرَبِيِّ (\*)

---

(\*) مداخلة ألقاها في: ندوة الوحدة العربية، طرابلس (ليبيا)، ١٩٨٤.



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)  
*Bibliotheca Alexandrina*

## ١ - مفهوم «الوحدة».. في المشرق

منذ قرن تقريباً وشعار «الوحدة» يتعدد في الخطاب العربي بمختلف اتجاهاته الايديولوجية ومنازعه الفكرية، ومع ذلك فما زال هذا الشعار من تلك الشعارات التي تستمد قوتها وسحرها من الغموض «الشفاف» الذي يلفها ويضفي عليها نوعاً من الوضوح الزائف. والهدف من هذه المداخلة هو المساهمة في فضح هذا الغموض الذي يلف مفهوم «الوحدة» في الوعي العربي الحديث والمعاصر واقتراح بعض التحديات الأولية التي نعتقد أنها ستساعد على فتح الطريق أمام رؤية أوضح لقضية الوحدة، الوحدة العربية كما يجب أن تعالج نظرياً وعملياً في ضوء معطيات الواقع من جهة والتطلع إلى تغيير هذا الواقع من جهة أخرى.

لتساءل أولاً كيف تحدد، ويتحدد إلى اليوم، مفهوم «الوحدة» في الخطاب العربي؟

إذا نحن فحصنا الخطاب العربي الحديث والمعاصر فإننا سنجد أن مفهوم «الوحدة»، يتحدد داخله، في الأغلب الأعم إما بـ«الآخر»، وإما بنقض الوحدة، على صعيد اللغة، والذي يعبر عنه بـ«التجزئة». وهكذا فـ«الوحدة» في خطاب جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كانت تعني وقوف العرب والمسلمين صفاً واحداً ضد «الآخر»: الغرب الاستعماري. وعبارة «صف واحد» قد تعني قيام دولة إسلامية واحدة، وقد تعني «اتفاق» الحكماء العرب والمسلمين على النهوض كـ«رجل واحد» ضد الخطر الذي كان يتهدد آنذاك بصورة جديدة كيأنهم كـ«أمة»، كلدين ودولة، خطر الاستعمار. أما مفهوم «الوحدة» في الخطاب العربي، مع الكواكيبي وغيره من طرحو شعار «الوحدة العربية»

فقد كان يتحدد هو أيضاً بـ«الآخر» الذي كان يعني في أذهانهم الخلافة العثمانية. إن «الوحدة» هنا كانت تعني انفصال العرب عن الترك، ولكن لا كولايات، بل كمشروع دولة عربية كبيرة، إن لم تضم كل العرب من المحيط إلى الخليج فيجب أن تضم، على الأقل القسم الآسيوي من الوطن العربي الذي قد تضاف إليه مصر. أما بلدان المغرب العربي فقد كان ينظر إليها كجناح من الوطن العربي ذي وضع خاص، ولذلك قلما كانت تدخل في مشاريع الوحدة كما تم التفكير بها في المشرق في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن.

## ٢ - ... وفي المغرب

بالفعل كانت بلدان المغرب العربي ذات وضع خاص بالنسبة إلى أقطار المشرق العربي. فال المغرب الأقصى كان دولة مستقلة عن الخلافة العثمانية، ولم يسبق له أن خضع لسلطانها المباشر أو غير المباشر في أي وقت من الأوقات، وهو بعد لم يفقد استقلاله إلا مع معاهدة الحماية التي فرضتها عليه فرنسا عام ١٩١٢. أما الجزائر التي كان يحكمها والتركي فقد انقطعت العلاقة بينها وبين الخلافة العثمانية مع احتلال فرنسا لها عام ١٨٣٠، كما قطعت تونس كذلك علاقتها بالأتراك عندما فرضت عليها الحماية الفرنسية عام ١٨٨١. وهكذا فعندما أخذ شعار «الوحدة» يتبلور في الخطاب العربي مع نهاية القرن الماضي وأوائل هذا القرن، فإن ما كان يتحدد به ذلك الشعار بالشرق لم يكن موجوداً في بلدان المغرب العربي. فمن جهة كان المغرب الأقصى مستقلاً يعيش في عزلة ويعالب الأطماع الاستعمارية وحده، ومن جهة أخرى كان «الآخر» التركي في الجزائر وتونس قد صُنِّفَ تماماً وحل محله «الآخر» - الاستعمار، ولكن لا ك مجرد تهديد بل كواقع مفروض. ومن هنا سيختلف موقف الحركات الوطنية في المغرب العربي من الخلافة العثمانية عن موقف مثيلاتها منها في المشرق. وهكذا، فإذا كان شعار «الوحدة العربية» قد طرح في المشرق في أفق التحرر من الحكم التركي والانفصال عن الخلافة العثمانية، فإن شعار «وحدة المغرب العربي» قد طرح أول مرة في نهاية العقد الأول من هذا القرن في أفق الارتباط بالأتراك والخلافة العثمانية من أجل التحرر من السيطرة الاستعمارية الفرنسية.

مع نهاية الحرب العالمية الأولى وانهيار الدولة العثمانية أصبح الوطن العربي كله تقريباً تحت سيطرة الدول الاستعمارية، إيطاليا وفرنسا وإنكلترا، إما في صورة استعمار مباشر أو في صورة حماية أو انتداب، وما يجيء من أجزاء في الجزيرة العربية حالياً أو «مستقلاً» كان مطروحاً وواقعاً تحت النفوذ الاستعماري بصورة من الصور. هكذا أصبح «الآخر» الذي به يتحدد مفهوم الوحدة في الوطن العربي ككل هو «الاستعمار». ولكن بما

أن هذا «الآخر» كان يقوم على التعدد: تعدد الدول الاستعمارية، إنكلترا وفرنسا وإيطاليا، وتعدد الوضع القانوني للاستعمار، استعمار استيطاني الحافي، حماية، انتداب، إضافة إلى تكريس التعدد داخل الوطن العربي بربط كل قطر منه على حدة بـ«المركز» وإقامة الحواجز بين الأقطار العربية، حتى بين تلك التي كانت تعاني من مستعمر واحد، كما كان الحال في المغرب العربي مثلاً، بما أن هذا «الآخر» كان يقوم على التعدد من جهات مختلفة، فلقد تسرّب التعدد أيضاً إلى شعار «الوحدة» ذاته. ذلك لأنّه لم يكن من الممكن التفكير في الوحدة إلا بعد «الاستقلال»... وإعطاء الأولوية لقضية الاستقلال الوطني، على الصعيد القطري، مع التشكيك بـ«الوحدة» كشعار قومي، أدى إلى توظيف شعار الوحدة في النضال الوطني القطري. وبعبارة أخرى أصبح شعار الوحدة في خدمة مشروع الدولة القطرية، أي في خدمة نقيس «الوحدة».

كيف كان يتم ذلك؟

### ٣ - شعار الوحدة في خدمة الدولة القطرية

في المغرب العربي وظفت الحركات الوطنية فكرة «الوحدة» - وحدة المغرب العربي - بصورة إيجابية في نضالها ضد الاستعمار الفرنسي. لقد أدى التنسيق بين الحركات الوطنية في كل من المغرب والجزائر وتونس إلى إفشال السياسة الاستعمارية الفرنسية بالمنطقة، بدءاً من سياسة التجنيس ومحاولة الفصل بين العرب والبربر إلى سياسة الاصلاحات التكتيكية... الخ مما كانت تتيجه التزام الحركات الوطنية في الأقطار الثلاثة بوحدة الهدف: الاستقلال التام، إضافة إلى إنشاء هيئات للتنسيق: «مكتب المغرب العربي» بالقاهرة ثم «لجنة تحرير المغرب العربي»، بممكان نفسه، وكان ذلك إيذاناً بتوحيد أسلوب النضال ومقدمة للاندماج في حركة تحرير مسلحة واحدة. غير أن فرنسا التي أدركت أبعاد هذا التطور سارعت إلى التفاوض مع محميتها، تونس والمغرب، ومنهمهما الاستقلال عام ١٩٥٦ حفاظاً منها على مستعمرتها، الجزائر، التي دخل شعبها في حرب تحريرية ضروس وجدت في كل من تونس والمغرب ملجاً ومنطلقًا وميداناً للتدريب إلى أن أرغمت فرنسا على الاعتراف له بالاستقلال سنة ١٩٦٢.

في هذه الفترة، فترة الكفاح الوطني السياسي والتحريري كانت فكرة المغرب العربي لا تتحدد إلا بالسلب: أنها كانت تعني الانفصال عن فرنسا واسترجاع السيادة الوطنية وتأكيد الهوية العربية الإسلامية. ونظرًا إلى الحواجز التي أقامتها فرنسا بين الأقطار الثلاثة منذ احتلالها للجزائر، ونظرًا كذلك إلى ربطها لكل قطر على حدة بالمركز (باريس التي كانت القنطرة الضرورية التي تربط بين هذه الأقطار)، فلقد سارت الأمور

في المغرب العربي بصورة جعلت فكرة «الوحدة» تعني أولاً وقبل كل شيء وحدة التضال. أما الهدف القريب وال مباشر فكان استرجاع الدولة القطرية وبناءها أو إعادة بنائها وتأكيدتها.

وعلى الرغم من اختلاف وضع أقطار المشرق العربي عن وضع أقطار المغرب العربي فإنه يمكن القول بصورة اجمالية ان فكرة «الوحدة» قد وظفت هناك في المشرق في خدمة القضايا القطرية، قضايا الاستقلال الوطني القطري. وقد انتهى بها الأمر إلى قيام جامعة الدول العربية التي كرست الاعتراف بـ«الدولة العربية القطرية» كما رسم الاستعمار حدودها وحدد وضعها ومنحها كيانها السياسي والاقتصادي ...

ذلك هو البعد السياسي العملي لفكرة «الوحدة» قبل منتصف الخمسينيات في كل من المشرق والمغرب: لقد اتجه تاريخ الكفاح الوطني في الأقطار العربية بفكرة «الوحدة» إلى خدمة تقسيمها: الدولة القطرية، بعثها وبلورتها وترسيمها. نعم كان هناك بعد ايديولوجي يطفو من حين لآخر على ساحة الخطاب النهضوي العربي ليعطي لمفهوم «الوحدة» مضموناً مستمدأ من وحدة التاريخ واللغة حيناً، ومن وحدة المصير والطموحات حيناً آخر. وكان هذا في المشرق خاصة. أما في المغرب العربي فقد كان مفهوم الوحدة قبل سنة ١٩٥٦ يستقي مضمونه الدييدولوجي من تأكيد الهوية العربية الإسلامية لشعوب شمال إفريقيا، ضدأ على محاولات السياسة الاستعمارية فصل المغرب العربي عن المشرق العربي. وهكذا فيما كان مفهوم «الوحدة» يستقي مضمونه الدييدولوجي في المشرق من الاتجاه عمودياً إلى الماضي أو إلى المستقبل أو إليهما معاً، كان المفهوم نفسه في المغرب العربي يستقي مضمونه الدييدولوجي من الاتجاه أفقياً إلى الارتباط بالشرق تأكيداً للانفصال عن فرنسا.

#### ٤ - انتصار الدولة القطرية

شهدت أواخر الخمسينيات تحولات كبيرة في معطيات الواقع العربي مشرقاً ومغارباً، تحولات غيرت المحددات التي كان مفهوم «الوحدة» يستمد منها مضمونه. لقد استقل كل من المغرب وتونس فانفصلاً، قانونياً على الأقل، عن فرنسا، الأمر الذي يعني أن مفهوم «الوحدة» الذي كان يجد مضمونه من قبل في «الانفصال عن فرنسا واستعادة الهوية العربية الإسلامية»، قد تم اشباعه، وبالتالي فلقد كان لا بد من الاتجاه به نحو هدف آخر لم يتحقق بعد، هدف جديد يعطيه مضمونه ويزرع وجوده. ولم يكن من الصعب العثور على مستند جديد، فلقد كانت الجزائر لا تزال تخوض حربها التحريرية، وبصورة ترداد ضراوة، فكان لا بد إذاً أن يكون التضامن الفعلي مع الجزائر هو المضمون الجديد الذي سيعطي لمفهوم «وحدة المغرب العربي».

ولكن أواخر الخمسينات لم تشهد استقلال المغرب وتونس وحسب، بل شهدت أيضاً حرب السويس وسطوع نجم جمال عبد الناصر كحامل للواء القومية العربية مع ما رافق ذلك من قيام الوحدة بين مصر وسوريا، الأمر الذي كان يجد آنذاك خطورة أولى ستلوها سريعاً خطوات أخرى... لقد أصبحت «الدولة القطرية» على الساحة العربية مهددة في وجودها وبصورة جديدة، فكان لا بد من أن تقوم هنا وهناك ردود أفعال. وفي المغرب العربي حيث كانت الدولة القطرية في كل من تونس والمغرب لا تزال تعيش مرحلة تحقيق الذات وتأكيداً لها جاء رد الفعل في مؤتمر طنجة (نisan / أبريل ١٩٥٨) على صورة اعلان عن مشروع مستقبلي للوحدة في صيغة «فدرالية المغرب العربي» مع التأكيد على ضرورة تركيز الجهود من أجل حصول الجزائر على استقلالها أولاً، وهذا ما كانت تطلبه جبهة التحرير الوطني الجزائرية. ذلك لأن ما كان يهمها في الدرجة الأولى وما كان يشكل عندها أولى الأولويات هو قيام الدولة الجزائرية، ومن ثم توطيد كيانها وارساء قواعد مشروعها المستقبلي. وهكذا فإذا نظرنا إلى «مؤتمر الوحدة» - مؤتمر طنجة - من زاوية دلالته التاريخية وجذبناه مؤتمر الدفاع عن الدولة القطرية في المغرب العربي : الموجود منها (في المغرب وتونس) والذي سيوجد بعد (في الجزائر). وهكذا أعطى لشعار وحدة المغرب العربي مضمونان مختلفان : مضمون قريب وهو العمل على استقلال الجزائر، الأمر الذي يعني الدفاع عن الدولة القطرية وتأكيد كيانها، ومضمون بعيد وهو الشروع، بعد ذلك، في بناء المغرب العربي الكبير لبنة لبنة.

وعلى الرغم من «التناقض» الذي نراه اليوم بين هذين المضمونين فإن الطبقة السياسية في كل من المغرب والجزائر وتونس لم تكن ترى فيما أي تناقض أو اختلاف، فالمنطلق عندها كان، كما رأينا قبل، هو تحقيق الاستقلال، أي بعث الدولة القطرية التي كانت ترى فيها الشرط «الموضوعي» لقيام نوع من الوحدة مستقبلاً. إن وحدة المغرب العربي كان ينظر إليها على أنها مشروع للمستقبل مشروع قابل للتأجيل... وقد أكدت التطورات اللاحقة ولا تزال تؤكد سيادة هذه النظرة لدى الطبقة السياسية في المغرب العربي . وهكذا فعندما استقلت الجزائر أنهكت هي الأخرى في بناء دولتها القطرية وتوطيد دعائمها، فأصبحت الدول القطرية الثلاث تعيش حالة من التنافس، وأحياناً من الصدام، إن لم يكن بسبب الطموح إلى الهيمنة في المستقبل ، فلقد كان دون شك بفعل التركيبة الاستعمارية، تركبة الحدود بصورة خاصة.

هذا في المغرب العربي، أما في الشرق فقد كان انهيار الوحدة المصرية - السورية انكasaة خطيرة لقضية الوحدة بمضامونها الجديد: الوحدة تحت شعار القومية العربية. وبانفصال سوريا عن مصر اتجهت الأمور في الشرق في الاتجاه نفسه الذي عرفه في المغرب: تأكيد الدولة القطرية ودعم كيانها، والالقاء بـ «الوحدة» بعيداً،

كمشروع مستقبلي، مرهون بتطور الظروف والأحوال.

وما نريد أن نخلص إليه هو أن بداية الستينات، التي شهدت انهيار الوحدة المصرية-السورية وبالتالي ضمور شعار القومية العربية كمؤسس لمفهوم «الوحدة» في المشرق العربي من جهة، واستقلال الجزائر وما رافق ذلك من تأكيد وتوطيد الدولة القطرية وطموحاتها في المغرب العربي من جهة ثانية، هذه البداية قد سجلت انتصار الدولة القطرية في الساحة العربية وبروزها كواقع عنيق قادر على احتواء شعار «الوحدة» وافراغه من مضمونه الحقيقي والباسه لبوسات أخرى ان دعت الحاجة إلى ذلك. وهكذا أصبحت الدولة القطرية العربية هي «الآخر» الذي يتحدد به سلباً مفهوم «الوحدة»، بعد أن دخل «الآخر» - الاستعمار منطقة الفلل. ولكن بدلاً من أن يواجه الخطاب العربي هذه الحقيقة مواجهة مباشرة فضل كعادته ممارسة السياسة بصورة غير مباشرة، فتمسك بمفهوم ضبابي وأحله محل «الآخر» المحدد لـ«الوحدة». انه مفهوم «التجزئة» المعتم المضلل، الذي يجب فضحه وتعریته.

## ٥ - الدولة القطرية.. بدل التجزئة

والواقع ان المرء، حينما ينظر إلى الأديبيات العربية الوحدوية المعاصرة من منظور نقدى ، لا يملك إلا أن يندهش من الأهمية التي تعطى على صعيد الخطاب لهذا المفهوم الضبابي المعتم، مفهوم «التجزئة» الذي يجعل منه تلك الأديبيات النقيس المباشر، وبالتالي المحدد الأول لمفهوم «الوحدة»: التي تقدم على أنها نفي لـ«التجزئة». والنتيجة هي اختزال قضية الوحدة في مفهوم ضبابي يحيل بصورة مجردة إلى مظهر واحد فقط، من مظاهر الواقع العربي المعقد، مظهر العدود.

نعم «التجزئة» نفي لـ«الوحدة»، ولكن على صعيد اللغة فقط، صعيد الأضداد اللغوية. أما على صعيد الواقع، وبالضبط الواقع العربي الراهن، فإن ما يشكل النفي الحقيقي، الواقعي والموضوعي، لـ«الوحدة العربية» هو أمر أكثر كثيراً من مجرد «التجزئة» حتى ولو كانت تعني الحدود القائمة بين الأقطار العربية. إن ما يشكل النفي الواقعي لـ«الوحدة العربية» هو الدولة القطرية لا بوصفها رقعة جغرافية ذات حدود- وهل هناك من حدود جغرافية بين الأقطار العربية؟ - بل بوصفها مؤسسة «قانونية» قائمة على أساس «ما» من جهة، وكياناً اقتصادياً وسياسياً تابعاً لأحد مراكز الهيمنة الأوروبية من جهة ثانية، وواععاً اجتماعياً ذا خصائص مميزة من جهة ثالثة.

وواضح أن مفهوم «التجزئة» لا يعبر ولا يستطيع أن يعبر عن هذا المضمون الغني والمعقد الذي يشكل هوية الدولة القطرية العربية، النقيس الحقيقي والواقعي الملموس

للحولة بأي شكل من أشكالها الممكنة مرحلأً وتاريخياً. إننا عندما نجعل «التجزئة» هي المعرفة لـ«الوحدة» إنما نقوم بعملية إفقار خطيرة للواقع العربي الراهن، ويعملية إفقار أخطر لمضمون الوحدة وشروط قيامها ومتطلبات تحقيقها وتوطيدتها، والتبيجة من كل ذلك تشويه الوعي بالوحدة، على الساحة العربية. ولذلك فنحن نعتقد أن أولى الخطوات التي يجب القيام بها على طريق الوحدة العربية، وهو طريق طويل شاق، هي تصحيح الوعي بالوحدة، وذلك ب النقد المفاهيم السليمية المضللة التي توظف في الهروب من مواجهة الواقع الملمس بالتحليل الملمس، كمفهوم «التجزئة». إن تصحيح الوعي بالوحدة يجب أن ينطلق من تسمية الأمور بأسمائها الحقيقة: من إحلال «الدولة القطرية» محل «التجزئة» على صعيد الخطاب العربي الوحدوي، الأمر الذي يعني أن تحقيق الوحدة عملية تمر ولا بد عبر عملية تحقيق نفي الدولة القطرية العربية. ان وضع الأمور بهذا الشكل سيفتح المجال أمام قيام فهم علمي موضوعي لقضية الوحدة. ذلك، لأن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: ما السبيل إلى نفي الدولة القطرية؟ وهو سؤال يطرح أولاً وقبل كل شيء ضرورة التعرف إلى حقيقة الدولة القطرية العربية، إلى تاريخ تشكلها وأسباب وجودها ومقومات هذا الوجود، في الماضي والحاضر، حتى إذا تبنا ذلك بوضوح أصبح بإمكاننا التفكير الجدي المسؤول في السبيل التي يمكن أن يتحقق بها نفي الدولة القطرية العربية، وفي الكيفية أو الكيفيات التي يمكن أن يتحقق بها هذا النفي، الأمر الذي سيتيهي بنا إلى وضع نظرية في الوحدة العربية، نظرية نابعة من تحليل الواقع وليس من إرضاء العاطفة وإشاعر الخيال والقenz على التاريخ.

## ٦ - مسألة الشرعية

عندما نطرح قضية الوحدة هذا النوع من الطرح فنحن لا نفعل ذلك بدافع النقد لمجرد النقد كما قد يعتقد البعض، بل لأننا نشعر أن المرحلة الراهنة من التطور الإجمالي للواقع العربي تسمح، ولربما تفرض، طرح نوع من الأسئلة لم يكن من الممكن طرحها من قبل، وفقاً مع القول القائل: ان الإنسانية لا تطرح من الأسئلة (الجدية، العلمية) إلا تلك التي تقدر على الإجابة عنها. وبعبارة أخرى يوضح ان طرح «الدولة القطرية العربية» كتفصيل للوحدة لم يكن ممكناً لا في أواخر القرن الماضي ولا في أوائل هذا القرن ولا حتى في الخمسينيات والستينيات من هذا القرن: ذلك لأن «الأخر» الذي كانت تتحدد به «الوحدة» في وعي دعاتها والمبشرين بها كان: الحكم الأجنبي، وبالتالي فالمضمون الإيجابي الوحيد الذي كان يعطي لـ«الوحدة» هو التحرر من سيطرة الأجنبي. وبما أن هذا «الأجنبي» كان متعدداً ومكرساً للتعدد داخل الوطن العربي فإن التحرر من سيطرته كان يعني الاستقلال الوطني، وبالتالي استعادة الدولة القطرية هنا ويعتها هناك وخلقها

هناك. لم يكن ممكناً أن تطرح الوحدة كنفي للدولة القطرية خلال مرحلة الكفاح من أجل التحرر الوطني، لأن ذلك كان يتطلب قيام حركة تحرر وطني واحدة على صعيد الوطن العربي ككل، وهذا ما لم يكن يسمح به تنوع الوضعيات القانونية والاجتماعية والسياسية وتفاوت مراحل التطور داخل الوطن العربي. إن الأمر الوحيد الذي كانت المعطيات الداخلية والدولية تسمح به هو ما حدث بالفعل: توظيف مفهوم «الوحدة» في الكفاح الوطني القطري، توظيفه في خلق نقيضه: الدولة القطرية العربية. والآن وقد أصبح هذا النقيض قائماً... الآن وقد استندت الدولة القطرية العربية كل ممكنتها وحققت كل ما يمكن تحقيقه من طموحاتها وبدأت تشعر أنها أصبحت عبئاً على نفسها، أو أنها ستغدو كذلك في وقت ليس ببعيد... الآن فقط أصبح ممكناً، بل ضرورياً، طرح قضية الوحدة على أنها النفي التاريخي للدولة القطرية العربية.

نعم لقد طرحت قضية الوحدة خلال الستينات على أنها الشرط الضروري، الذاتي والموضوعي، لتحقيق التنمية والاشتراكية، فأقيم نوع من التلازم الايديولوجي بين الوحدة والاشتراكية بصورة تسمح بتبرير الفشل في تحقيق الواحدة منها بدعوى أنها مشروطة بالأخرى، الأمر الذي يعني الهروب من مواجهة الواقع كما هو بكل صراحة وشجاعة. الواقع الذي كان لا بد من مواجهته، سواء في إطار النضال من أجل الوحدة أو النضال من أجل الاشتراكية هو الواقع الدولة القطرية العربية بما في ذلك الدولة القطرية الحاملة لشعار الوحدة أو الاشتراكية أو مما معها: من أين تستمد هذه الدولة القطرية العربية شرعيتها الدستورية؟ ما هي مقومات وجودها اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً؟ ما نوع سلوكها الفعلي إزاء جماهيرها وإزاء غيرها؟ وما مدى صدقها في شعاراتها؟ وإلى أي حد توافق فيها المصداقية الضرورية لكل نموذج يطرح نفسه كقدوة ومثال؟

لربما لم يكن الوضع العام على الساحة العربية يسمح قبل اليوم باستشاف مثل هذه الأسئلة، أو ربما كانت هناك كثبان من السراب لم تعرها رياح الأيام بعد، فحالات بين الفكر العربي القومي وبين الرؤية الواضحة للأمور. أما اليوم، وبعد كل الزوايا التي عرفها وتعرفها الساحة العربية، قطرياً وعربياً، فإن الرؤية الواضحة للأمور، لكل الأمور، أخذت تفرض نفسها فرضاً. إن الوضع الذي آلت إليه المشكلة الفلسطينية أو المشكلة اللبنانية ومشكلة الخنزير في الوطن العربي ككل، سواء منه الأقطار النفطية أو غير النفطية، إن الوضع الذي آلت إليه هذه المشاكل الرئيسية الثلاثة يفرض اليوم طرح المسألة القومية والمسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية في الوطن العربي لا كمسائل متربطة فيما بينها وحسب، بل أيضاً، وهذا هو المهم اليوم، كمشاكل تاريخية ملزمة لطبيعة الدولة القطرية العربية الراهنة، أعني كنتائج حتمية لعدم استناد الشرعية فيها إلى مؤسسات ديمقراطية حقيقة تستمد وجودها وسلطتها من التعبير الديمقراطي الحر في

المجالات كافة وعلى جميع الأصعدة.

وعليه فإن مواجهة الطابع الاديمقراطي للدولة القطرية العربية مواجهة صريحة هو ما يشكل بداية البداية التي على الفكر العربي أن ينطلق منها لتشييد نظرية في الوحدة العربية، النظرية التي لن يكون لها مضمونها التاريخي المطلوب إلا إذا تحركت في أفق نفي الدولة القطرية العربية انطلاقاً من طرح مسألة الشرعية فيها... الشرعية الديمقرطية والشرعية التاريخية معاً.

## ٧ - خلاصة: ضرورة طرح مسألة «الدولة» في الوطن العربي

والواقع أن نقطة الضعف الخطيرة التي عانها الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر، وما زال يعانيها إلى اليوم، هي تقاعسه أو احتجامه أو عجزه عن طرح مسألة الدولة في الوطن العربي قديماً وحديثاً: كيف تشكلت؟ وكيف تعيد تشكيل نفسها؟ وما هي مقومات وجودها؟ وكيف تحافظ على هذا الوجود؟ وما نوع الشرعية التي تستند إليها؟ وما دورها الاجتماعي؟ وما طبيعة علاقتها بمواطنيها؟... الخ. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن السبب الرئيسي في فشل الفكر القومي العربي في وضع نظرية للوحدة العربية، تكون مرشدأً علمياً للعمل الوحدوي العربي هو عدم طرحه لمثل هذه الأسئلة. ذلك لأنه من دون نظرية في الدولة العربية الواقعية الفعلية، الدولة القطرية العربية باختلاف أشكالها، لا يمكن وضع نظرية علمية في الوحدة العربية. إن الوحدة العربية كما يمكن أن تتحقق تاريخياً، أي في الواقع الملموس، وليس في الحلم الإيديولوجي الكاذب، هي نفي لواقع تاريخي ملموس كذلك، هو الدولة القطرية العربية. ولا يمكن أن يتحقق هذا النفي، وبعبارة أخرى لا يمكن تجاوز الدولة القطرية العربية المعاصرة، إلا عبر مسلسل تاريخي ينطلق على الصعيد النظري من وضع مسألة الدولة القطرية، مسألة الشرعية الديمقرطية فيها بصورة خاصة، ليشق طريقه، على الصعيد العملي، إلى نفي الدولة القطرية، أي تجاوزها، عبر مراحل. ومن دون شك فإن المرحلة الأولى لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير دمقرطة الدولة القطرية حقيقة. وإذا تحقق هذا بصورة فعلية، أعني إذا ترسخت الديمقرطية الحقيقة في جسم الدولة القطرية، فإن قضية الوحدة ستتصبح هيئت قضية اجراءات وقرارات لا غير. ذلك لأنه بمجرد أن تصبح مقاليد الأمور في يد الشعوب العربية، فإن الطريق إلى تجاوز الدولة القطرية واحلال أي شكل من أشكال «دولة الوحدة» ترتضيه ارادة تلك الشعوب، ستتصبح طريقاً مفتوحة، وتتصبح الوحدة من الناحية العملية مشروعاً في حالة التحقق.

لقد كان هدفنا من هذا الفصل إبراز بعض المعطيات التي من شأنها أن تساعد على اكتساب رؤية أوضح لقضية «الوحدة» كما طرحت في المغرب والمشرق منذ

أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وكيف ينبغي أن تطرح اليوم في ضوء معطيات الواقع الراهن. لقد انطلقنا في هذا العرض من ملاحظة أن مفهوم «الوحدة» في الخطاب العربي كان يتعدد أولاً بـ«الآخر» - الاستعمار ثم صار يتعدد بعد ذلك بمفهوم ضبابي، مفهوم «التجزئة». وإذا كنا قد وجدنا للتحديد الأول ما يبرره تاريخياً، دون أن يعني ذلك أننا نرى أنه لم يكن في الامكان أبدع مما كان، فإننا لم نجد ما يبرر تحديد «الوحدة» بنتيجهما اللغوي «التجزئة» إلا هروب الفكر العربي من مواجهة الواقع مواجهة صريحة، والتستر وبالتالي وراء مفاهيم ضبابية معتمة. ولم نقف عند حدود التحليل التقدي بل لقد تجاوزناه إلى إبراز كيف أن الظروف التاريخية التي يمر بها الوطن العربي تفرض اليوم أكثر من أي وقت مضى طرح مسألة الوحدة من خلال مضمونها التاريخي، أي بوصفها نفياً للدولة القطرية العربية، هذه الدولة التي بدأت تشعر اليوم بأنها أصبحت عبئاً على نفسها أو أنها ستغدو كذلك في وقت قريب. ولعل هذا الوضع الجديد كافٍ وحده لحمل الفكر العربي على طرح مسألة الدولة في الوطن العربي، مسألة الشرعية الديمقراطية والتاريخية في الدولة القطرية العربية الراهنة. وسيكون ذلك بداية البداية لنظرية علمية في الوحدة العربية، النظرية القادرة على أن تكون فعلاً مرشدًا للعمل.

## الفَصْلُ الْخَامِسُ

# المثقف العربي واسئلة النهضة : رؤى مستقبلية (\*)

---

(\*) مداخلة ساهم بها المؤلف في ندوة: المثقف العربي بين السلطة والمجتمع، التي نظمها المجلس القومي للثقافة العربية - الرباط، ٤ - ٥ أيار / مايو ١٩٨٥ . ونشرت في مجلة الوحدة، أنظر: محمد عابد الجابري، «المثقف العربي واسئلة النهضة: رؤى مستقبلية»، الوحدة، السنة ١، العدد ١٠ (تموز / يوليو ١٩٨٥) .

## ١ - طبيعة «الهم» النهضوي

سأحاول أن أعرض جملة أفكار اعتبرها غير ناضجة بعد، ولكن ما شجعني على المغامرة بعرضها هو أنني آمل أن تكون حافزاً لمناقشة خصبة. وأنا متأكد أن مناقشة القضايا التي سأطّرّحها لن تمر سهلة سيرة، ومع ذلك فأملي كبير في أن تتم هذه المناقشة من دون خلفيات، فانا هنا أتكلّم من دون خلفية إلا خلفية الرغبة في المساهمة في بناء، التفكير القومي، أو الفكر القومي، في الوطن العربي، على أساس صحيحة، تعتمد العقل والمنطق، منطق العصر وليس منطق العاطفة.

ولا شك أن طرح قضية النهضة كإشكالية تشغل الفكر العربي المعاصر يثير مسألة ما إذا كنا لا نزال نعيش قضايا النهضة، ونحن الذين نؤرخ لعصر النهضة العربية الحديثة بأوائل القرن الماضي : هل ما زلنا لم نتحرر بعد من اشكاليات فكر القرن الماضي ، ونحن نعيش زمناً آخر ، لعل أبرز مميزاته أنه زمن «التخطيط العلمي» وليس زمن الحلم النهضوي؟

الواقع أننا نميز في خطابنا العربي المعاصر بين النهضة واسكالياتها، وبين «التنمية» و«التخطيط» وقضاياها. وفي اعتقادي أننا نفعل ذلك على أساس أن اشكاليات النهضة هي اشكاليات فكرية، هي اشكالية فكرنا العربي المعاصر، بينما أن قضايا التنمية والتخطيط هي قضايا الواقع، قضايا الاقتصاد والمجتمع والتعمر. . . إلخ.

سأقبل هذا النوع من الفصل بين المسألتين، مسألة النهضة ومسألة التنمية، على الرغم من كل عيوبه، سأقبله لأنه اجرائي بالنسبة إلى العرض الذي سأقوم به. وفضلاً عن ذلك سأحصر الموضوع في إطار الثقافة بمعناه الضيق: أقصد شؤون الفكر.

فأنا عندما أتحدث هنا عن المثقف واسكالية النهضة فإنني أتحدث عن نوع معين من المثقفين، عن مثقف يمكن تعريفه بأنه المثقف الحالى بغير أفضل ، والمشرع للمستقبل في إطار هذا الحلم وبوسائل الحلم النهضوى : أقصد الفكر النظري . انه المثقف الذى يحمل هم بلده ووطنه ، هم أمته ، كهمّ عام ، دون تخصيص . ان الأمر يتعلق بنموذج ما زال يعيش اليوم فى الوطن العربى ، نموذج نجد صورته الأولى فى رواد النهضة العربية الحديثة التي نورخ لها بأوائل القرن الماضى .

وإذا نحن أردنا أن نلخص هذا الهم الذى يحمله هذا المثقف النهضوى في كلمة واحدة ، فلعله ليس هناك أفضل من تلك الكلمة التي عبر بها رواد النهضة في القرن الماضى عن مشروعهم النهضوى . نقصد كلمة «التمدن» : أن ننهض معناه أن نتمدن ، وأن نتمدن معناه أن نواكب عصرنا ، أن نساير تطوره وتقديمه ، أن نقتبس من منجزاته الفكرية والمادية ... الخ.

«التمدن» بهذا المعنى ، عنصر أساسى من العناصر المحددة لمفهوم النهضة في فكر المثقفين العرب في القرن الماضى ، وأعتقد أن هذا التحديد يصدق ، في جوهره ، على مفهوم النهضة لدى المثقفين العرب المعاصرین .

هناك محدث آخر من محدثات الفكر النهضوى العربى ، وهو ربط النهضة العربية ، أقصد النهضة في الوطن العربى ، بمقاومة التدخل الأجنبى الذي يمثل الاستعمار أبرز وجوهه . ومن هذا ارتبط التبشير بالنهضة بتوجيه النساء إلى الشرق ليقاوم المحتل ، الغازي ، المستعمر ، الغرب .

في إطار التمدن / المقاومة ، كزوج يختزل مسألة النهضة بدأ الوعي العربي يطرح مسألة الهوية .. واستمر طرح هذه المسألة يعني ويتأثر بالتطورات والأحداث التي تلاحت وتتعاقبت على البلاد العربية ، من الحرب العالمية الأولى إلى هزيمة حزيران / يونيو ١٩٦٧ ، مروراً ، بشكل خاص ، بهزيمة ١٩٤٨ ، وبالعدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ .

## ٢ - سؤال الهوية وثنائياته

في هذا الإطار ، ضمن هذه الأحداث التاريخية الكبرى ، ظل السؤال التالي يتردد: من نكون؟ وماذا نريد أن نكون؟ وبعبارة أخرى: ما هوينا ، سواء سلكتنا هذا السبيل أو ذلك في التنمية؟

كان هذا السؤال ، سؤال الهوية ، ولا يزال ، سؤالاً يطرح جملة أزواج أو ثنائيات ، على رأسها الأزواج التالية: الإسلام/العروبة ، الدين / الدولة ، الأصالة / المعاصرة ، الوحدة / التجزئة . سؤال الهوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر يطرح الفصل في

هذه الأزواج: من نحن، ماذا نريد أن تكون؟ سؤال يطرح مباشرة قضيةعروبة والاسلام، قضية الدين والدولة، قضية الوحدة والتجزئة، قضية السلفية والحداثة... الخ. وشكلالية المثقف العربي، اشكاليته النهضوية تحكمها بل تنسجها هذه الأزواج، وبالتالي فالبحث في هذه الاشكالية في اطار رؤية مستقبلية معناه «نقد» هذه الأزواج، أعني تحليلها وفحصها وبيان ما هو فيها مزيف وما هو غير مزيف.

سأحاول إذاً أن أناقش معكم هذه الأزواج لا من منطلق ما قيل حولها أو فيها أو بصلتها، بل من منطلق آخر، يستهدف طرح كيف يجب أن نفكر في هذه الأزواج في المستقبل. ان الأمر يتعلق بمشروع إعادة التفكير في أزواج عمل الفكر العربي حتى الآن على تجنب طرحتها بصراحة: أعني كما هي في الواقع، من غير مجاملة ولا خوف ولا تخوف.

سأفكر هنا في هذه الأزواج بصوت مرتفع، الأمر الذي يعني أني سأدللي بأفكار لا أعتبرها نهائية. ومع ذلك فأنا أتوقع أنها ستثير عواطف كثير من القراء، لأنهم لم يعتادوا سماح كلام مثل الكلام الذي سأعالج به هذه الثنائيات. وأنا أستسمح كل من يجد نفسه متضايقاً من طريقة عرضي للمسألة، وأأمل أن لا أنهم مرة أخرى من الأصدقاء بـ«الشوفينية» كما حدث حينما تحدثت عن ابن رشد وابن سينا حديثاً لم يكن مألوفاً معتاداً. وكيفما كان الحال فالشوفينية لا مكان لها عندي، فالانتماء إلى العروبة لا يحتاج إلى كبير ثبات: إذ يكفي أن يتكلم المرء العربية ويفكر عربياً ويشارك في حمل الهم العربي حتى يكون عربياً، أولاً وآخرأ.

أقول هذا لأنني سأبدأ بالنظر إلى الأزواج التي ذكرت من موقعي كعربي من المغرب الأقصى. وسأبدأ بالإشارة إلى نوع الواقع الذي تحدثه هذه الثنائيات في نفوس المغاربة.

### ٣ - لتجنب تعميم المشاكل المحلية

بالنسبة إلى الزوج الأول: الإسلام/العروبة، يمكن القول دون تردد إننا لم نشعر يوماً، نحن المغاربة، بأن هناك فرقاً بين الاثنين، أو بأن هذا الزوج يطرح مشكلأ، من نوع المشكل الذي يطرح في صيغة الاختيار بين أحد الطرفين: العروبة والإسلام، أو من نوع المشكل الذي يطرح مسألة أيهما يجب أن يكون أولاً وأيهما يجب أن يكون ثانياً. وأستطيع أن أؤكد أننا عندما نقرأ كتابات مشرقة حول «مشكل» الاختيار أو المفاضلة بين العروبة والإسلام، فإننا نجد أنفسنا أمام كتابات لا تنفذ، بما ت يريد أن تقوله، إلى وجداناً وإلى عقولنا. بل يمكن أن أقول إننا هنا نشعر بأن المسألة غير ذات موضوع، أعني أن الأمر يتعلق بمشكل غير مطروح، وبالتالي باشكالية مزيفة.

لعلكم تتساءلون لماذا يستجيب المغاربة - وأقصد أبناء المغرب العربي - لهذا

النوع من الاستجابة، الباردة السلبية، لقضية تعتبر في المشرق قضية أساسية، إلى درجة أن كثيراً من الكتاب هناك يجعل مصير النهضة العربية ومستقبلها مرهوناً بحل هذه «المشكلة»، مشكلة ترتيب العلاقة بين «العروبة» و«الإسلام»؟

الجواب عن هذا السؤال يجب البحث عنه في أصل «المشكل»، وهو يقع في المشرق وليس في المغرب. إن هذا يعني أن «المشكل» هو أساساً مشكل محلي وليس مشكلاً عربياً، بالمعنى الذي يتحدد به الوطن العربي جغرافياً: من المحيط إلى الخليج. إن التعارض أو التقابل، أو الشعور بضرورة التوفيق والجمع، بين مفهوم العروبة ومفهوم الإسلام، إنما نشأ، كما تعرفون في الشام أساساً، وبصورة أعم في سوريا الكبرى، وعرفت له بعض الأصداء في مصر، وذلك في القرن الماضي، عندما اكتسح رد فعل سكان هذه المنطقة، منطقة سوريا الكبرى، ضد الحكم العثماني وسياسة التتريرك، صورة قومية، فنادي الوطنيون السوريون بـ«العروبة» كبديل عن «التتريرك»، وطالبو بالاستقلال للقوميات العربية، عن الامبراطورية العثمانية. وقد تركت المطالب الوطنية آثراً على الحفاظ على الكيان العربي، لغة وتراثاً، وحفظه من الذوبان أو الانحلال نتيجة سياسة التتريرك، سياسة جعل القومية التركية الطورانية هي القومية السائدة الجامحة في الامبراطورية العثمانية. وكما نعرف جميعاً فقد اكتسح رد الفعل في سوريا ولبنان خاصة طابعاً خاصاً، إذ اقتنى الدفاع عن العروبة، عند بعض الجمعيات، بالمطالبة بـ«العلمانية» أي بفصل الدين عن الدولة، الأمر الذي كان يعني الاستقلال عن الخلافة التركية «الإسلامية» واقامة حكم عربي مستقل عن تلك الخلافة. وكرد فعل مضاد على هذه المطالب العروبية رفع من جانب الأتراك والمؤيدين لهم شعار الجامعة الإسلامية، فانزلق النقاش، بل الصراع إلى وضع خاطئ للمسألة، وضع يختزلها، نظرياً، في طرح الاختيار بين العروبة والإسلام، أو على الأقل طرح مسألة الأولوية فيما. وقد تغذى المشكل من واقع بلاد الشام المتميّز بوجود أقلية غير إسلامية، مسيحية بصفة خاصة.

المشكل إذاً هو في أصله مشكل محلي. لا يهم إلا جزءاً من الوطن العربي، هو سوريا ولبنان بصورة خاصة، ومصر وفلسطين بصورة أقل. أما العراق والجزيرة واليمن والمغرب العربي بجميع أقطاره فلم تكن تعيش هذا المشكل اطلاقاً. وما نريد التأكيد عليه هنا، ليس هو اختلاف التركيب الاجتماعي والديني في الوطن العربي، فهذا واقع نجده في كثير من البلدان المتحدلة أو حتى الواحدة، بل ما نريد إبرازه هو أن الريادة الفكرية النهضوية العربية التي كانت لكتاب ومحققين مثل عبد الرحمن شيخو قد نقلت هذا المشكل المحلي إلى مشكل عام على صعيد الفكر النظري، بمعنى أن الكاتب السوري مثلاً عندما يعالج مسألة العروبة والإسلام، مستلهماً واقع قطره، أو موجهاً بهذا الواقع تحت

ضغوطه، يعالجها وકأنها مشكلة عربية عامة، والت نتيجة هي تعميم المشكل، بنقله من المستوى السياسي - مستوى مسألة الحكم والسلطة والديمقراطية - إلى مشكل نظري، إلى مشكل كيان ومشكل هوية، مشكل أصبح يعبر عنه من خلال التقابل الذي يقام بين الإسلام والعروبة، هكذا بصورة نظرية تجريدية تتنقل به من ظروفه التاريخية المحددة، وظروف القرن التاسع عشر وسياسة التراث التي سلكتها السلطات العثمانية، في أوائل القرن بصورة خاصة، لتجعل منه مشكلًا تاريخيًّا يرجع البعض به إلى زمن ظهور الإسلام، والبعض الآخر إلى «عصر الشعوبية» في العصر العباسي الأول.

أعتقد أنه قد حان الوقت لكي تخلص من هذا التعميم للمشاكل التي من هذا النوع، لأنه تعميم لا يخدم الفكر القومي ولا القضية القومية، بل على العكس يضع هذه القضية في أزمة دائمة مزمنة. وهل يمكن انتظار شيء آخر غير هذا من عملية تمديد مشاكل الحاضر المحدودة ضمن حدود مكانية وزمانية، وجعلها مشاكل «تاريخية» ملزمة لتاريخ الأمة العربية؟

#### ٤ - المشكل الحقيقي: الديمقراطية

ولا يختلف الزوج الدين/ الدولة في هذا الصدد عن الزوج الإسلام/ العروبة. وأنا هنا لا أجده مفرًّا من مصارحتكم بأن فكري لا يستسيغ الحديث عن مشكل اسمه الدين والدولة، في الوطن العربي الحديث والمعاصر. لست أدرى لماذا؟ هل لأنني أعيش، هذا في المغرب، في ظل دولة ومجتمع لا وجود فيماهما لأمر اسمه مشكل الدين والدولة؟ ولكن أليست الجزائر وتونس ولibia وال السعودية واليمن والخليج... خالية هي الأخرى من هذا المشكل الذي يطلق عليه بعض الكتاب في المشرق اسم «مشكل العلمانية»؟ أنا لا استسيغ طرح المسألة بهذا الاسم تحت هذا العنوان، فليس هناك في أي قطر عربي ما يبرر طرح مسألة العلمانية فيه، بالمعنى الذي تفهم به هذه المسألة في أوروبا، والذي يتمحور أساساً في «فصل الدين عن الدولة»، هذا الفصل الذي لا معنى له، في أوروبا، من دون وجود الكنيسة التي كانت تقاسم السلطة مع الدولة، السلطة على الأفراد. أما في الوطن العربي الحديث والمعاصر، وطن الدول العربية (لا الولايات العربية) فليس هناك ما يبرر طرح المشكل بهذه الاسم تحت هذا العنوان. ذلك أن الدول العربية اليوم، ومنذ قيام هذه الدول ككيانات حديثة ومستقلة، كلها دول «علمانية» في قوانينها وسلوكيها وسياساتها الداخلية... وحتى الدول التي تتحذذ من اعلان التمسك بالإسلام شعاراً سياسياً وايديولوجياً لها، فإنها في الواقع العملي « علمانية » إلى حد كبير.

إن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشكل مختلف بتمامه، كلا، كل ما أريد التأكيد عليه هنا أيضاً هو أن مشكل تنظيم وترتيب العلاقة بين الدين والدولة ليس مشكلًا عربياً

يعد الوطن العربي من المحيط إلى الخليج، بل هو مشكل قطري محلي يخص بضعة أقطار عربية في المشرق، وعلى رأسها سوريا ولبنان. وغير خافٍ أن هذا المشكل يرجع في أصوله إلى القرن الماضي كذلك، إلى الصراع الذي قام بين عرب الشام، بل عرب المشرق عامة، وبين السلطة العثمانية التي كانت تحكم باسم الإسلام بلداناً عربية فيها أقليات دينية غير مسلمة؟ كانت السلطة العثمانية تمارس تحكمها باسم الإسلام، مما جعل المسألة تتخد طابع الاضطهاد الديني: اضطهاد «دولة» الأغلبية المسلمة، أو التي تحكم باسمها، لأقليات دينية وطنية لها الحق نفسه، في الوطن، الذي لغيرها من السكان. في هذه الأقطار كان من المقبول تماماً أن تطرح المسألة على أنها مسألة «دين ودولة» ونوع العلاقة الواجب إقامتها بينهما، ولكن لا على أنها مشكلة «العلمانية» بالمفهوم الأوروبي للكلمة، بل على أنها مشكلة الديمقراطية، أعني مشكل تنظيم السلطة داخل دولة وطنية حديثة.

ولا يتعلق الأمر هنا بمجرد استبدال اسم باسم مشكل مطروح. كلا. إن الأمر يتعلق بتحديد طبيعة المشكل المطروح، وبالتالي بتلافي التائج السلبية التي يؤدي إليها ويفرزها ويسبب فيها الطرح السيء للمشاكل. ذلك أنه عندما يأتي أحدنا اليوم، نحن المثقفين التقديرين الوحدويين، ويطرح مشاكل من هذا النوع وبهذه الصورة من التعميم ويطالب بإقرار «العلمانية» في الوطن العربي، ويجعل من هذا قضية سياسية وايديولوجية، فإنه يعمل في الحقيقة على خلق مشكل، مشكل يبدأ من ردود الفعل السلبية التي تثيرها دعوته في أوسع نطاق من المثقفين الذين اعتدنا على تسميتهم بـ«العلماء التقليديين»، سواء كانوا من يتربى بالزدي التقليدي الوطني أو بالزدي العصري الأوروبي. ذلك لأن هؤلاء سيفهرون لا للمطالبة بإبقاء ما كان على ما كان، بل سيفهرون للمطالبة فعلاً بالدولة الدينية مستندين إلى أن الإسلام، دين الأغلبية، في الوطن العربي، هو دين ودولة، وأن الدولة القائمة في الأقطار العربية لا تتوافق فيها الشروط التي تجعلها، في نظرهم، دولة المسلمين. وفي هذه الحالة فلا أحد يستطيع إقناع هؤلاء بأن الدولة القائمة دولة إسلامية، بالمعنى الذي يفهمونه عن «الدولة الإسلامية» تماماً مثلما أنه لا أحد يستطيع أن يقنع الطرف الآخر المطالب بـ«العلمانية» بأن الدولة القائمة دولة علمانية، بالمعنى الذي يتصورون به «العلمانية». ومن هنا انعدام امكانية أي حوار بناء، وبالتالي أي نقاش حول حقيقة المشكل المطروح.

السؤال هنا هو: ما حقيقة المشكل، هذا المطروح؟

أنا في الواقع لا ألغي المشكل مطلقاً، هكذا بحرة قلم، أو بكلمة غير مسؤولة، كلا. كل ما أريد التأكيد عليه هنا هو أن طريقة طرح المشكل غير سلية، لا تعبّر عن الواقع الحقيقي الذي يجسم المشكل ويغذيه. المشكل في الحقيقة هو تحديد هوية

الدولة العربية القائمة اليوم. ان المطالب بالعلمانية محق في وصفه الدولة العربية القائمة اليوم بأنها غير علمانية ، بالمفهوم الأوروبي للكلمة ، والمطالب بالدولة الإسلامية محق هو الآخر في وصفه للدولة العربية القائمة اليوم بأنها «غير» مسلمة ، بالمعنى الذي يتصور به الدولة المسلمة ، الطرفان محقان فيما ينفيان ، ولكنهما غير محقين فيما يثبتان : الطرف الأول مخطيء عندما يقول ان الدولة العربية الحالية دولة غير علمانية بمعنى أنها دينية ، والطرف الثاني مخطيء هو الآخر عندما يقول ان هذه الدولة ذاتها دولة غير دينية أي علمانية .

وفي اعتقادي أن الدولة العربية الحالية لا تختلف عن الدولة العربية الإسلامية كما عرفها التاريخ منذ معاوية . أي منذ أن تأسست في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة ، الدولة بوصفها مؤسسة قهرية تضع نفسها فوق المجتمع وتحكمه باسم الدين أو باسم المصلحة العامة ، أو بغير ذلك من الشعارات . هذه الدولة لها خصائص ومميزات تختلف بها عن الدولة في العصور الوسطى المسيحية وعن الدولة الأوروبية الحديثة . والقضية الأساس في نظري هي تحليل طبيعة هذه الدولة دولة الماضي / الحاضر ، دولة معاوية التي كررت نفسها وما زالت تكرر نفسها إلى اليوم ، في الوطن العربي ، سواء كدولة خلافة عظمى ، أو كدولة قطرية إقليمية . هذه الدولة ، دولة الماضي / الحاضر ، في البلدان العربية لا تتحدد ، في نظري ، لا بواسطة مقوله «الدولة الدينية» ، ولا بواسطة مقوله «الدولة العلمانية» ، وبالتالي فالمشكل المطروح ليس مشكل «العلمانية» بمعنى فصل الدين عن الدولة .. وهل هما متصلان فعلاً؟ وبأية صورة؟

المشكل مطروح فعلاً ، ولكن لا على أنه مشكل علاقة الدولة بالدين ، أو الدين بالدولة .. بل على أنه مشكل الدولة ذاتها ، سواء لبست لباساً دينياً ، أو لباساً علمانياً .. المشكل هو: من يحكم ، وما الذي ييرر سلطته ومؤسسها فعلاً؟ المشكل هو، مرة أخرى ، مشكل الديقراطية: مشكل انتشار الحكم من ارادة المواطنين واختيارهم ، وضمان امكانية اسقاطه بارادتهم و اختيارهم كما تبين لهم أنه لا يمثل ارادتهم و اختيارهم . هذا هو المشكل الحقيقي . أما باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر مما تحمل من الحقيقة .

## ٥ - السلفية... والخصوصية

ومن ثانيات الفكر العربي المعاصر ثنائية الأصلة/ المعاصرة التي تدخل تحتها عدة ثانيات فرعية مثل ثنائية السلفية/ الليبرالية ، أعني الثنائيّة التي تقيم التقابل والتعارض بين ما يسمى «سلفية» وما يسمى «حداثة» سواء كانت ذات مضمون ليبرالي أو اشتراكي .. وفي اعتقادنا أن الأمر يتعلق هنا أيضاً بمشكلة محلية عممت على الوطن

العربي كله، مشكلة عرفت في سوريا ومصر حيث نشأ تيار سلفي يدعو إلى الاصلاح باعتماد «الأصول» الإسلامية ضدًا على الانحراف الديني المتمثل في الطرقة الصوفية والشعودة، ثم ما لبث أن دخل في معركة مع التيار المعروف الآن باسم «التيار الليبرالي» لكون هذا الأخير كان يدعو إلى اعتماد «الأصول الأوروبيية»، أي القيم الفكرية والخلقية والسلوكية التي اعتمدتها النهضة الأوروبية. وسرعان ما انزلق السجال بين الطرفين إلى اتهام «السلفية» بالرجعية والماضوية واتهام «الليبرالية»، بالمقابل، بالعملية للاستعمار والعمل على «التغريب».. والتنكر للقيم الوطنية... الخ. وبما أن زعماء التيار الأول كانوا من المصلحين الإسلاميين بينما كان كثير من زعماء التيار الثاني من المسيحيين العلمانيين فقد اتخذت المشكلة أبعاداً أخرى بحيث أصبحت تتغير بشكل أو بأخر من التزعة الطائفية بوعي أو من دون وعي.

ان هذا المشكل، بهذه الصورة، لم يكن مطروحاً في كل البلاد العربية. ففي بلاد المغرب العربي، وفي أقطار عربية أخرى، غير سوريا ومصر، كان المضمون الذي يعطى للسلفية مضموناً نهضوياً اصلاحياً، وبالتالي فلم يكن هناك تقابل بين السلفية والليبرالية، بل على العكس كان هناك تداخل وتكامل. ففي المغرب مثلاً كان المضمون الذي يحمله شعار «السلفية» هو «التحديث»، وكان التحرر من فكر وسلوك عادات عصر الانحطاط، من طرقية وشعودة... الخ، يعتبر شرطاً ضرورياً للنهضة. أما الرجوع إلى «سيرة السلف الصالح» فلم يكن يقصد منه الرجوع بالتاريخ إلى الوراء ولا استنساخ أية تجربة من تجارب الماضي، بل كان المقصود، في الأغلب الأعم، هو استلهام «معنويات» الفترات الزاهرة من ماضينا العربي الإسلامي، وبعبارة أخرى كان الاتجاه إلى «سيرة السلف الصالحة» من أجل استعادة الخلقية النضالية التي طبعت تلك السيرة كما يتصورها الخلف وكما يتغنى بها. أما اعتبار الفوارق الزمنية واختلاف العصور وما يتبع من ذلك من اختلاف طبيعة المشاكل وطبيعة الحلول.. فتلك أمور كانت تعتبر من المسلمات ولم تكن موضوع نقاش. ومن هنا كان المضمون الذي امتلأت به السلفية في المغرب مضموناً ليبرالياً، تحديداً، الأمر الذي كان لا بد أن ينتهي بها إلى أن تحول هي نفسها إلى حركة وطنية من أجل الاستقلال والتحديث معاً، من أجل الحفاظ على مقومات الشخصية المغربية، العربية الإسلامية، وبناء عالم الغد، بمنظور تحديدي تماماً.. ولا شك في أن هذا الوضع الذي اتخذته السلفية في المغرب قد اتخذته في بلدان عربية أخرى كبلدان المغرب العربي جملة وبعض البلدان العربية الأخرى.. وإذا فالتقابل بين السلفية والحداثة وتعارضهما لم يكن عاماً، لم يكن مشكلاً عربياً، من الخليج إلى المحيط، بل كان ولا يزال في قسم منه مشكلاً محلياً إقليمياً.

## ٦ - ثنائية الوحدة/ التجزئة: اختزال للقضية

تبقى أخيراً، وليس آخرأ، ثنائية الوحدة/ التجزئة، في سلسلة الثنائيات التي أردانا فتح النقاش حولها في هذا الفصل. هنا أيضاً نجد أنفسنا أمام تعميم لمظاهر إقليمي عربي على باقي الأقطار العربية. لقد اعتدنا القول إن التجزئة التي لحقت بالوطن العربي هي بسبب عامل خارجي هو الاستعمار. وهذا صحيح بمعنى، ولكنه غير صحيح بمعنى آخر. فإذا نظرنا إلى الخريطة العربية كما رسمت بعد الحرب العالمية الأولى، وقبلها بقليل، نجد الاستعمار قد عمل فعلاً على تجزئة الأرض العربية. إضافة إلى توزيع الوطن العربي على عدة دول أوروبية مستعمرة (إنكلترا، فرنسا، إيطاليا، إسبانيا) استأثر كل منها بقطعة منه ربطها به ربطاً وفصلها عن القطع المجاورة القرية والبعيدة فصلاً تماماً أو يكاد. إضافة إلى هذا عملت الدول الاستعمارية على إقامة سور حديدي بين أقاليم الوطن العربي، كالسور الذي أقامته بين المغرب العربي والمشرق العربي، مثلاً. أضاف إلى ذلك تجزئة قطر الواحد إلى عدة أجزاء ومناطق كما حدث بالنسبة إلى المغرب حيث جرى إلى منطقة شمالية تحكمها إسبانيا ومنطقة دولية هي طنجة ومنطقة فرنسية في الوسط ومناطق إسبانية في الجنوب ومناطق فرنسية هذه الأخيرة... الخ.

التجزئة بهذا المعنى واقع، والمسؤول عن خلقه هو الاستعمار، لا شك في هذا ولا نقاش، تماماً مثلما أن تجزئة سوريا الكبرى أو سوريا الطبيعية إلى سوريا الحالية ولبنان والأردن وفلسطين عمل كان للاستعمار فيه اليد الطولى. ومع ذلك فليس هذا هو المعنى الوحيد الذي تحمله كلمة «التجزئة» عندما توضع في مقابل «الوحدة» في الخطاب العربي المعاصر. إن هناك معنى آخر عاماً يجعل «التجزئة» تعني انقسام الوطن العربي إلى أقطار في المشرق والمغرب وقيام دول في هذه الأقطار، هي الدول العربية القائمة حالياً، الدول القطرية، واعتبار الاستعمار هو المسؤول الأول والأخير عن وجود الدول القطرية هذه، الأمر الذي يعني أن البلاد العربية قبل الاستعمار كانت موحدة. وهذا في نظرنا غير صحيح. ذلك لأنه إذا كانت معظم أقطار الوطن العربي قد «توحدت» تحت حكم الخلافة العثمانية، فإنها كانت غير موحدة قبل ذلك. فمنذ سقوط الدولة الأموية قبل ثلاثة عشر قرناً والدول المستقلة واقع معترف به في التاريخ العربي، بدءاً من الدولة الأموية في الأندلس والدولة الأدربيسية في المغرب إلى الدول المستقلة الأخرى التي قامت بعد ذلك سواء في مصر أو الشام أو العراق وفارس.. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالوحدة التي عرفتها البلاد العربية تحت حكم العثمانيين كانت مبنية على التعدد ومؤسسة عليه، كانت البلاد العربية في المشرق «ولايات عربية» تابعة للسلطة العثمانية، وكانت مصر دولة شبه مستقلة، وكانت تونس والجزائر دولتين مستقلتين داخل الإمبراطورية العثمانية، وكان المغرب مستقلاً بنفسه تماماً، لم يخضع قط للدولة

العثمانية، وكانت دول أخرى عربية ذات وضع خاص، كدول الجزيرة والخليج والسودان والصومال وموريتانيا... الخ.

نعم لم تكن هناك حدود قارة مرسومة، ولم تكن هناك ضرورة لحمل «جواز سفر» قصد التنقل بين الأقطار العربية.. ولكن هذا كله لا ينفي أنه كانت هناك دول مستقلة، عربية، إسلامية، متنافسة ومتناحرة، وأن كثيراً منها دخل في حروب طويلة ومريرة بعضها مع البعض الآخر.

أقول هذا ليس من أجل التذكير بواقع تاريخي عنيد، بل من أجل أن نعطي الكلمات معناها، والأمال والطموحات كل وزنها وثقلها. ذلك لأننا عندما نطبع اليوم إلى تحقيق الوحدة العربية فتحن نطمئن إلى مشروع تاريخي جديد تماماً، يختلف كلياً عن كل المشاريع والتجارب التي عرفها تاريخنا. إن الواقع العربي الراهن واقع تشكل فيه الدولة القطرية حقيقة دولية قبل أن تكون حقيقة وطنية وقومية. هو حقيقة دولية لأن مصالح الدول الأجنبية والدول الكبرى بصفة خاصة مرتبطة بهذه المنطقة من العالم، مرتبطة بالدول القطرية وبوجودها واستمرار وجودها. إن المصالح الامبرialisية لا تسمع بقيام وحدة عربية، هكذا، بكل سهولة ويسر، بل أنها تعرقلها وستعرقلها لأن مصالحها لا تخدمها الوحدة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنطقة العربية منطقة استراتيجية بالغة الأهمية بالنسبة إلى الصراعات الدولية، وبالتالي ليس في إمكاننا نحن العرب أن نفك في شؤوننا بمقتضى ارادتنا ورغباتنا وحدها، بل لا بد أن ندخل في الحساب ارادات ورغبات ومطامع الدول الكبرى. وهذا لا يعني قط أنه علينا أن نستسلم أو أن نساوم، كلا، أبداً. إن ما أريد أن أقوله هو أن مشروع الوحدة الذي نطبع إليه لن يغير واقعنا وحده، بل واقع العالم كذلك. ومن أجل هذا يجب أن يكون تفكيرنا في الوحدة وعملنا من أجلها في مستوى خطورة وأهمية التغيير الذي ستتحققه ليس في واقعنا ومنطقتنا وحسب بل أيضاً في العالم كله، أعني في خريطة السياسية والاستراتيجية والاقتصادية. وبما أننا لا نستطيع أن نقيم حولنا جداراً حديدياً ولا سوراً صيناً نظراً إلى المعطيات التي ذكرنا، فإن «الجدار الحديدي» المطلوب يجب أن يكون من ارادتنا وعزمنا وتبصرنا، كما أن «السور العربي» المطلوب يجب أن يكون من تضامننا واستتمانتنا في نضالنا والتمسك بأهدافنا.

وإذاً فاختزال قضية الوحدة في مشكل «التجزئة» التي ورثناها من الاستعمار أو من غيره اختزال يشوّه القضية سواء على مستوى التاريخ أو على مستوى المعطيات الواقعية الحاضرة. يجب إذاً أن نتجنب اختزال القضية في ثنائية الوحدة/ التجزئة، بل يجب أن نفكر فيها في ضوء المعطيات التي ذكرنا وبالتالي يجب أن نعطيها في خطابنا ومناقشاتنا كل وزنها. وأنا اعتقاده لا معنى للقول مثلاً ان الوحدة بين بلدين عربين، مهما كان نوع

الرحلة بينهما، محاولة تعرقل الوحدة الشاملة أو من شأنها أن ينتج منها ذلك. بل على العكس يجب تشجيع كل المحاولات والتجارب التي تؤدي إلى نوع من التضامن، إلى نوع من العمل المشترك الذي يؤدي إلى اتاحة الفرصة للقاء أبناء الأمة العربية واحتلاطهم واحتكاك بعضهم البعض في المجالات كافة، انه لا بد من تشجيع «سيولة» الشعب العربي ، في وطنه العربي من الخليج إلى المحيط. ان الوطن العربي اليوم لا يعلو أن يكون حقيقة جغرافية وحقيقة ثقافية، فلا بد من جعله يتتحول إلى حقيقة اقتصادية واجتماعية وسياسية. وليس هذا بالأمر السهل، ولا بالأمر الذي يمكن تحقيقه بين عشية وضحاها. بل لا بد من عمل متواصل. ان تعزيز الوحدة الثقافية بين العرب وإراسء دعائم الوحدة الاقتصادية، أو التكامل الاقتصادي - على الأقل - شرط ضروري لفتح الطريق أمام مسلسل الوحدة بين الأقطار العربية ، سواء على المستوى الإقليمي الجهوبي أو على مستوى الوطن العربي كله.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن «المواطن» العربي لم تتحقق بعد كل شروط وجوده، ومنها، وفي مقدمتها شروط حقوق المواطنة داخل الدولة القطرية نفسها. نحن، نتحدث كثيراً عن «الإنسان العربي» ولكن قليلاً ما نستعمل عبارة «المواطن العربي»، ذلك أن مفهوم «المواطن» لم يدخل بعد قاموس لغتنا، ولم يحتل بعد المكانة اللاحقة به في تفكيرنا. ان فكرة «المواطن» المرتبطة بفكرة «المواطنة» وبالحقوق المدنية.. الخ، كل ذلك غائب عن واقعنا وأكاد أقول غائب حتى عن حقل تفكيرنا. والوحدة العربية المنشودة، الوحدة التي ستكون قادرة على الاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل، يجب أن تكون وحدة المواطنين وليس وحدة «الرعايا». والنضال من أجل اقرار حقوق المواطن، حقوق المواطنة بالمعنى السياسي للكلمة نضال طويل، يتطلب نفساً طويلاً. ولذلك قضية الوحدة ليست قضية تجزئة/وحدة فقط ، بل أيضاً قضية إنسان / المواطن العربي .. وبعبارة أخرى قضية الوحدة يجب أن تربط بالديمقراطية وضرورتها وليس بالتجزئة وخطيبتها ولعنتها ..

تلك بعض الثنائيات التي تروج بكثرة في خطاب المثقفين النهضويين العرب، طرحتها بهدف الدعوة إلى مراجعتها وإعادة طرح المشاكل الكامنة وراءها طرحاً جدياً، واقعياً، طرحاً يحركه الطموح، نعم، ولكن يقيده العقل أيضاً، طرحاً ملماساً يأخذ بعين الاعتبار كل معطيات المشكل الواقعية وليس معطيات الحلم النهضوي فقط. ان النظرة المستقبلية إلى قضايا النهضة العربية لن تكون مستقبلية حقاً إلا إذا قامت على أسس عقلانية نقدية، وهذا لا يتناقض مع العاطفة القومية ولا مع الحلم الايديولوجي . بل على العكس: ان مراجعة مفاهيمنا النهضوية ونقدها نقداً عقلانياً مستنداً إلى الواقع كما هو

معطى ، هو السبيل الوحيد الذي سيقودنا إلى تشييد حلم ايديولوجي مطابق ، وإلى العمل الجدي والمتواصل من أجل تحقيقه .

تلك في نظري هي مهمة المثقف العربي في الظروف الراهنة : مهمة إعادة التفكير في مشروعنا النهضوي انطلاقاً من مراجعة المفاهيم والتصورات في ضوء الواقع وتحت ضوء سلاح النقد .

الفَصْلُ السَّادِسُ  
المَشْرُوعُ الْحَضَارِيُّ الْعَرَبِيُّ :  
بَيْنَ فَلَسْفَةِ التَّارِيخِ وَعِلْمِ الْمُسْتَقْبَلَاتِ

## ١ - عبارة «فارغة من المعنى» علمياً

لقد كان من الطبيعي، ومن المنطقي كذلك، أن تطرح «آفاق المستقبل» للنقاش في الجلسة الأخيرة لهذه الندوة<sup>(٤)</sup> بعد أن تم في الجلسات السابقة تحليل الواقع العربي الراهن، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وفكرياً. إن موضوع هذه الندوة - «المجتمع العربي إلى أين..؟» - كان يقتضي هذا التقسيم: محددات هذا الواقع ومعطياته أولاً، ثم آفاق المستقبل ثانياً. ولكن بمقدار ما كانت عناوين المحاور التي عالجت الواقع العربي الراهن عناوين «واقعية» بمقدار ما تبعد العبارة التي اختيرت لتكون عنواناً لهذا المحور الأخير عن لغة الواقع، أعني لغة التحليل العلمي. إن عبارة «المشروع الحضاري العربي» من العبارات التي تكاد تكون فارغة من المعنى ليس بسبب اغراقها في العمومية فقط بل لكونها مستقلة بالحلم أيضاً.

أنا أعرف أن هذه العبارة ليست من ابتکار اللجنة المنظمة للندوة، ولذلك فأنا أبادر لتبئر ذمتها منها. إنها عبارة أصبحت الآن، ومنذ بعض سنين، ذاتعة شائعة في سوق «الكلام» العربي الراهن، تحمل شيئاً من بريق «الموضة» وتستجيب، ولو على صعيد الخطاب، للحلم العربي الذي لم يتحول بعد إلى واقع مقبول، أو قابل لأن يصير مقبولاً: حلم النهضة.

(٤) ساهم المؤلف بهذه المداخلة في الجلسة الخاتمية لندوة: المجتمع العربي: إلى أين؟ التي نظمها منتدى الفكر العربي، الرباط، ٢٢ - ٢٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٤ . وقد نشرت في مجلة الوجلة، أنظر: محمد عبد الجابري، «المشروع الحضاري العربي: بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات»، الوجلة، السنة ١ ، العدد ٦ (آذار / مارس ١٩٨٥).

وإذاً، فلقد كان على أن أعرض عن هذه العبارة الحالمة «الفارغة من المعنى» وألتمس للموضوع الذي أنيط بي الحديث فيه عنواناً آخر أقرب إلى لغة العلم، لو كنت من أهل الاختصاص العلمي، في الاقتصاد أو في الاجتماع أو في التقانة أو في غير ذلك من الميادين الإنسانية القابلة للدراسة العلمية. ولكن بما أنني محسوب على الفلسفة والفلسفه فإن واجب الاتمام إلى من مهنتهم «الكلام في الكلام» أو «التفكير في التفكير» يقضي علي بالبحث عن معنى لهذه العبارة التي تبدو من منظور «المنطق الوضعي» فارغة من المعنى، ولذلك سأنتقل بالتفكير فيها من مستوى التحليل العلمي إلى مستوى التأمل الفلسفى، من مستوى «المجتمع العربي إلى أين؟..» إلى مستوى «التاريخ العربي إلى أين». وأعتقد أنه بهذا الانتقال من السوسيولوجيا، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلى فلسفة التاريخ نستطيع أن نتبين معنى فلسفياً، هذه المرة، لعبارة «المشروع الحضاري العربي» الرائجة اليوم.

## ٢ - المشروع الحضاري الأوروبي وفلسفة التاريخ

الفلسفة، كما تعلمون، لا تقييد بالزمان بل تتعالى عليه. وفلسفة التاريخ، بما أنها فلسفة، فهي لا تقييد بالتحقيق التاريخي المعروف الذي يقيم فواصل شبه نهائية، بل نهائية، بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل تنظر إلى كلية التجربة التاريخية، إلى منطقها الداخلي، إلى نزوعها الوعي واللاوعي. و«المشروع الحضاري العربي»، منظوراً إليه في إطار هذه الكلية التاريخية، يعني ليس ما يتزع العرب إليه وبطموحون إلى تحقيقه في مستقبلهم الآتي فقط، بل ما كانوا يتزعون إليه وبطموحون إلى إنجازه في مستقبلهم الماضي أيضاً.

نعم، سيقال: لقد مضى زمن فلسفات التاريخ، ونحن اليوم في زمن «علم المستقبلات»، زمن التخطيط العلمي لبناء عالم الغد والإعداد له. هذا صحيح بصورة عامة، ولكن <sup>يميل إلى</sup> مع ذلك أن الحاجة التي جعلت الفكر الأوروبي يتوجه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى التاريخ بفلسفه ويبحث فيه عن معنى يستجيب للحاضر والمستقبل، ما زالت قائمة لدينا نحن العرب اليوم، بل يمكن أن أذهب إلى أبعد من هذا فأزعم أن عدم تمكنا إلى اليوم من فلسفة ماضينا، أعني كتابته كتابة تعطيه معنى بالنسبة إلى حاضرنا، هي أحد أسباب عجزنا عن التخطيط لمستقبلنا. ذلك أن آية فلسفة للتاريخ ليست قيمتها في ذاتها، فهي لا تقدم معارف علمية عن الماضي، بل كل قيمتها فيما تقوم به من دور في الحاضر، حاضر وعي من يتمون إلى التاريخ الذي تفسفه. إنها في ظاهرها إعادة بناء للتاريخ بصورة فلسفية ولكنها في حقيقتها إعادة بناء للوعي بصورة تاريخية.

كانت حاجة أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى فلسفة التاريخ حاجة مبررة لأنها كانت بحاجة إلى إعادة بناء وعيها، ليس بتاريخها وحسب، بل أيضاً ولربما في الدرجة الأولى، بحاضرها ومستقبلها.. لقد كانت أوروبا آنذاك تعيش «التغيير» في مختلف مكونات حاضرها وعلى مستوى آفاق مستقبلها. ولما كانت ألمانيا آنذاك واقفة وراء القافلة فلقد كان فلاسفتها أكثر وعيًا لحقيقة التغيير الذي كان يحصل لدى جيرانهم في فرنسا وإنكلترا فرأوا فيه «تقدماً» وعاشوا على صعيد الحلم ما كان هذان البلدان يعيشانه على صعيد الواقع - حسب تعبير ماركس - لقد عاشوا «التقدم» على مستوى الوعي الحال. ولما لم يتبيّنوه في حاضر بلدهم بحثوا عنه في تاريخ أوروبا ككل، لا، بل في «التاريخ العام» كله الذي أصبح حيّثـنـا وـمـنـذـنـا، خاصـاـ للـمـرـكـزـيـةـ الأـوـرـوـبـيـةـ. ولم تكن ألمانيا وحدها التي وَعَت «التقدم» الذي كان يشق طريقه داخل أوروبا بل كانت معظم دول هذه القارة تعيشـهـ إـمـاـ عـلـىـ صـوـرـةـ وـاقـعـ حـاضـرـ،ـ إـمـاـ عـلـىـ صـوـرـةـ غـدـ متـظـرـ،ـ آـتـ لا ريبـ فـيهـ.

هـكـذـاـ لـقـيـتـ فـلـسـفـةـ التـارـيـخـ آـنـذـاكـ روـاجـاـ وـاسـعـاـ لـيـسـ فـيـ أـلـمـانـياـ وـحـدـهـاـ بـلـ أـيـضـاـ فـيـ اـيـطـالـياـ وـفـرـنـسـاـ وـغـيرـهـماـ.ـ ذـلـكـ لـأـنـ الرـؤـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ لـلـتـارـيـخـ الـتـيـ نـجـدـهـاـ عـنـدـ كـانـطـ وـهـرـدرـ وـهـيـغـلـ وـكـونـدـورـسـيـهـ وـخـرـوـتـشـيـهـ وـغـيرـهـمـ إـنـمـاـ كـانـتـ تـسـتـمـدـ مـقـومـاتـهـ وـحـوـافـزـهـاـ مـاـ كـانـ يـجـريـ فـيـ الـحـاضـرـ الـأـوـرـوـبـيـ منـ تـقـدـمـ وـمـاـ كـانـ يـبـشـرـ بـهـ الـمـسـتـقـبـلـ هـنـاكـ مـنـ آـفـاقـ أـبـعـدـ غـورـاـ وـأـكـثـرـ تـقـدـمـاـ..ـ لـقـدـ كـانـتـ فـلـسـفـةـ التـارـيـخـ فـيـ أـلـمـانـياـ نـابـعـاـ،ـ إـذـاـ،ـ مـنـ الـحـاضـرـ،ـ وـمـنـ حـاجـةـ هـذـاـ الـحـاضـرـ إـلـىـ تـأـسـيـسـ وـتـدـعـيمـهـ مـنـ خـلـفـ،ـ إـلـىـ إـبـرـازـ مـسـيـرـةـ «ـالـتـقـدـمـ»ـ كـمـاـ «ـتـمـتـ»ـ فـيـ الـمـاضـيـ مـنـ أـجـلـ تـأـسـيـسـ وـتـدـعـيمـ الـوعـيـ بـ«ـالـتـقـدـمـ»ـ الـذـيـ كـانـ يـحـصـلـ فـيـ الـحـاضـرـ وـيـنـتـظـرـ اـمـتـادـهـ بـصـورـةـ أـقـوىـ إـلـىـ الـمـسـتـقـبـلـ.

### ٣ - ابن خلدون وكوندوريه.. أو التراجع، و «التقدم»

كان هذا في تاريخ أوروبا الحديثة.. أما في تاريخنا نحن العرب فقد برزت الحاجة إلى رؤية فلسفية للتاريخ مع ابن خلدون يوم كان حاضرُ الوطن العربي والإسلامي يشهد «تغيرات» متلاحقة مزدحمة في كل بقعة من بقاعه. ولما كانت تلك «التغيرات» تعكس في اتجاهها العام «تراجعًا» وليس تقدماً فقد اتجه صاحب المقدمة إلى تفسير «التراجع» لا التقدم. ومن هنا كانت فلسفة التاريخ الخلدونية فلسفة لـ «التراجع» في التاريخ بينما كانت فلسفة التاريخ عند مفكري أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فلسفة لـ «التقدم».

وهـكـذـاـ نـجـدـ ابنـ خـلـدونـ الـذـيـ انـزوـىـ فـيـ قـلـعـةـ اـبـنـ سـلـامـةـ مـعـتـلـاـ السـيـاسـةـ بـعـدـ أـنـ فـشـلـ فـيـهـاـ مـسـتـلـهـمـاـ مـنـ التـارـيـخـ الدـرـوـسـ وـالـعـبـرـ،ـ نـجـدـهـ يـكـتـبـ مـقـدـمـتـهـ تـحـتـ وـطـأـةـ «ـمـاـ نـزـلـ

بالعمران شرقاً وغرباً في متصف العادة الثامنة [للهجرة = عصر ابن خلدون] من الطاعون الجارف الذي تَحَيَّفُ الأُمُّ، وذهب باهل الجبل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاجها، وجاء للدول على حين هرمها ويبلغ الغاية من مداتها، فقلص من ظلالها، وقلَّ من حذتها، وأوْهَنَ من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاد البشر، فخررت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن... . وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالاجابة».

أما في أوروبا القرن الثامن عشر فإننا نجد كوندورسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤)، مثلاً، على الرغم من أنه انتزوى هو الآخر في فندق صغير خارج باريس، هرباً من السياسة، سياسة الطاغية روبيسيير، نجده يفكر في الحاضر والمستقبل بوحي الثورة الفرنسية التي عاشها من داخلها، الثورة التي «نادى لسان الكون في العالم» من خلالها، لا بـ«الخمول والانقباض» كما كان الشأن أيام ابن خلدون وفي عالم ابن خلدون، بل نادى بـ«التحرر» وـ«التقدم» وـ«الكمال». لذلك نجده، أعني كوندورسيه، يعلن في كتابه معالم صورة تاريخية لمظاهر التقدم في الفكر البشري، الذي كتبه في معزله المذكور، يعلن أنه «ليس ثمة حدود مرسومة لتقدم الملَّكات الإنسانية لأنَّه لا حدَّ على الاطلاق لقبول الإنسان للكمال. وبما أنه ليس ثمة قوة أعلى من الكمال، فإنَّ مسيرة الإنسان نحو الكمال لن تعرف حداً ولا نهاية إلا مع اختفاء الكرة الأرضية التي أسكنتنا الطبيعة عليها». أما ما دامت الأرض في مكانها من الكون فإنَّ مسيرة البشرية نحو الكمال ستواصل والتقدم سيطرد، وـ«سيأتي زمن لن تشرق فيه الشمس إلا على الأمم الحرة وحدها. إذن يكون هناك غيرها - الأمم التي لا تعرف بسيد آخر غير عقلها، ولا يجد الطغاة ولا العبيد ولا الكهنة واتباعهم الأغبياء المنافقون أي مكان لهم، اللهم إلا على صفحات التاريخ وخشب المسارح».

#### ٤ - المشروع الحضاري العربي وـ«المستقبل الماضي»

نعم، قد تسألون: لماذا تأخرت الحاجة إلى فلسفة التاريخ في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى أيام ابن خلدون، أيام التراجع وـ«الخمول والانقباض»، ولم تظهر فيها تلك الحاجة على عهد انطلاقتها مع دولة الخلفاء الراشدين ودولة الأمويين أو زمن بلوغ أوجها على عهد العباسين؟ لماذا بقي «التاريخ»، حتى عندما بلغ أوجه مع «مؤرخي الدولتين» - الأموية والعباسية - «لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسابق من القرون الأول، تنمو فيه الأقوال...» ولم يتحول إلى «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات وبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق»، حسب عبارة ابن خلدون نفسه؟

سؤال مشروع تماماً. علينا أن نفكّر فيه، إذ لربما نهتدي من خلال التفكير فيه إلى ما يلقي أصواته كأشفة ليس على التاريخ العربي وحسب بل على «العقل العربي» أيضاً.. ذلك لأنَّ فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف «العقل» في التاريخ. وإذا صر

أن «ظهور العقل» ظهوراً كاملاً لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد، كما أدعى، فإنه سيصبح من المقبول تماماً الادعاء بأن اكتشاف «العقل» في التاريخ العربي لم يكن ممكناً إلا مع ابن خلدون «سليل» ابن رشد.

ومهما يكن من شأن هذا الادعاء الذي ليس هاهنا مجال الخوض فيه بتفصيل فإن ما يهمنا في موضوعنا ليس تفسير رؤية ابن خلدون للتاريخ ولا تبريرها، بل ما يهمنا أساساً هو المشروع الحضاري العربي الذي كان ابن خلدون نفسه ثمرة من ثماره، أي ممكناً من ممكاناته التي تحققت. ولكن التاريخ، منظوراً إليه من زاوية فلسفية، ليس مقصوراً على ما تحقق فقط بل أنه أيضاً ما كان صاثراً إلى التحقيق.. وبعبارة أخرى إن فيلسوف التاريخ لا نفهمه الأحداث التاريخية الفريدة التي تتحقق إلا بقدر ما تشير إلى نزواتات التاريخ التي لم تتحقق كاملة، إلى «المشروع الحضاري» الذي كان يبني ويشيد من خلال تزاحم الأحداث التاريخية الفريدة وتعاقبها.. أن هذا «المشروع الحضاري العربي» الذي كان يمثل «المستقبل الماضي» في تاريخنا هو الذي يهمنا هنا.

قد تقولون، مرة أخرى، وما حاجتنا اليوم إلى مشروع مستقبلنا الماضي؟ أنسنا نعيش في عصر يختلف كل شيء فيه عمّا تم، أو كان يمكن أن يتم، في الماضي، ماضينا نحن؟ لماذا لا تتجه إلى المستقبل؟ لماذا نشغل أنفسنا بـ«فلسفة التاريخ» ونهمل «علم المستقبلات»؟

## ٥ - علم المستقبلات موضوع سؤال

هنا أقوم مرة أخرى باستطراد، لن أدفع فيه ثانية عن فلسفة التاريخ ولا عن حاجتنا اليوم إليها، بل أضع فيه هذه المرة «علم المستقبلات» موضوع السؤال.

ان «علم المستقبلات» كما يطبق في الغرب اليوم هو بالنسبة إلينا، نحن شعوب العالم الثالث، علم مُخيف يبشر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض. ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرنا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطغى فيه الأمية والجهل وبهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، ان الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الامبرالية، اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وابيديولوجياً، لا يمكن أن يسمح له «علم المستقبلات» ولا لأي علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالي على استقطاب ممكانتها على الغد القريب والبعيد، أن يقدم لنا عن المستقبل إلا صورة طبق الأصل من الحاضر نفسه: إن لم تكن أكثر شوئاً وأشد إيلاماً فهي، في جميع الأحوال، لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل.

ان «علم المستقبلات» كما يمارس في أوروبا وكما يستنسخه بعضنا هو أشبه

بالحاسوب الناظم (الكمبيوتر) يرد إليك بضاعتكم نفسها، وفي قوالب جديدة إذا شئت، ولكنه لا يستطيع قط أن يعطيك بضاعة جديدة. وبما أن بضاعتكم الراهنة يحكمها التخلف والتبعة فإن «علم المستقبلات» الأوروبي الم الوطن، الرضعي الاتجاه، إذا طبق في بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شيئاً آخر غير أن يرد إليها بضاعتكم، في قوالب جديدة نعم، ولكن مع المضبوتون نفسه: التخلف والتبعة.

نحن، إذاً، بحاجة إلى «علم مستقبلات» خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل. نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا ومتذكرين على ماضينا، ولكن لا كمجد حلم نهضوي ملهل قابل للتفكك والتلاشي تحت أي صدمة أو كابوس، بل كحلم فلسطي عنيد، حلم يُصْرِّ على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويهكم، وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير.

إذاً فالحديث، في الوقت الراهن، عن «المشروع الحضاري العربي» لا يمكن أن يكون متباوياً مع طموحاتنا إلى تغيير واقعنا والتحرر من قيودنا، إلا إذا كان في صيغة حلم مطابق، حلم يقوم بوظيفة التطهير والإعلاء، فيتحقق للذات الحالية ما هي بحاجة إليه من الاستواء والانتزان ومن الطمأنينة والاستقلال، إلا إذا كان يمتلك منطقاً داخلياً متماسكاً يجعله قادرًا على جعل صورة المستقبل الآتي متممة لصورة المستقبل الماضي، وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر يصل بين المستقبليين: يدمج الماضي في المستقبل ويجعل المستقبل ميداناً لتحقيق الماضي، أعني إنجاز ما كان ممكناً تحقيقه فيه ولم يتم تحقيقه كاملاً.

من هذا المستوى، مستوى فلسفة التاريخ، لا مستوى «علم المستقبلات» سنحاول أن نعطي لعبارة «المشروع الحضاري العربي» معنى: معنى في الماضي قادرًا على أن يؤسس المستقبل / المشروع الذي يجب أن نؤسس عليه استراتيجيةيتنا ضمن «علم مستقبلات» خاص بنا.

## ٦ - نزواتات التاريخ العربي

لبدأ باستنطاق الماضي العربي عن «المشروع الحضاري» الذي كان يحركه ويتحرك به، لسؤاله عن أهدافه ونزواتاته، عن الممكنت التي كان يتزع إلى تحقيقها والتي ما زالت تتنتظر مواصلة العمل من أجل تحقيقها.

لا شك أنكم تتفقون معى على أن التاريخ العربي «ال الحديث»، أعني التاريخ الذي لا زال حياً في سكان هذه المنطقة التي نسميها الآن «الوطن العربي» والتي تمتد من الخليج إلى المحيط، إنما بدأ مع الإسلام. فمنذ ظهور الإسلام وقيام الدولة العربية

الإسلامية الأولى في «المدينة» وسكان هذه المنطقة يبنون ويعيشون تجربة حضارية مشتركة تتجسم فيها كلية تاريخهم . والذي يهمنا هنا ليس تفاصيل هذه التجربة ولا معارج هذا التاريخ فذلك ما نحفظه «عن ظهر قلب» بل ما يهمنا هو النظر إليها بعين العقل - عقلنا نحن الذي يحمل همنا المعاصر - من أجل الكشف عن نزواتها الداخلية ، من أجل تكشف حركتها المتلويّة المتشعبّة في مسيرة ذات أهداف . لتساءل إذًا: ما هي الغايات التي كانت التجربة الحضارية العربية تعمل على تحقيقها ، منذ انطلاقتها مع «دولة المدينة» إلى تفكك أوصالها على عهد ابن خلدون وما تلا عصر ابن خلدون . . . إلى بدء اليقظة العربية الحديثة؟

إذا نحن نظرنا إلى هذه المنطقة ، التي تمتد من الخليج إلى المحيط ، كما كانت في الواقع قبل الإسلام ، وجدناها على الصورة التالية : في الجزيرة العربية قبائل بدوية أمية لا يجمعها كيان سياسي واحد ، وإنما كيانات قبلية متافسة وأحياناً مقاتلة . في اليمن بقايا مركز حضاري هي عبارة عن اطلال لا غير . بالعراق والشام وفلسطين بعض قرى وبضعة أديرة ومدارس دينية . في مصر آثار حضارة موغلة في القدم وبقايا من الحضارة اليونانية الرومانية في الإسكندرية . في شمال إفريقيا بقايا من التفوذ الروماني في بضعة مراكز على الشواطئ وقبائل منتشرة على السهول والجبال تعيش حياتها الخاصة في إطار تنظيمات قبلية لم تكن ترقى إلى المستوى الذي يجعلها تحول إلى دولة .

وكانعкаس أو امتداد أو نتيجة - لا فرق - لعدم وجود تنظيم سياسي يرقى إلى مستوى الدولة في أيام بقاعة هذه المنطقة (الخليج - المحيط) ظلت ظاهرة «المدن» كمراكز تجمع حضورية متحضرّة غائبة تماماً . كانت الحياة الاجتماعية على طول هذه المنطقة وعرضها حياة بدوية قروية ولم تكن مدنية . لنصف أخيراً ظاهرة مرتبطة بالظاهرة السابقة ، نقصد غياب «العقل» في الحياة العامة : غياب التنظيم العقلاني للفكر والسلوك . إن غياب الدولة والمدينة يستتبع حتماً غياب العقلانية .

وإذاً لم يكن هناك ، قبل قيام الدولة العربية الإسلامية ، ما يجمع بين شعوب هذه المنطقة منطقة الخليج - المحيط ، التي كانت في الحقيقة مجموعة مناطق تستشرى التعددية في كل منها وعلى جميع المستويات : تعددية اثنية اجتماعية ، تعددية لغوية ، تعددية دينية ، تعددية في الفكر والثقافة ، تعددية في الولاء السياسي . . . وإذا نظرنا الآن إلى التجربة الحضارية العربية الإسلامية في ضوء هذا الواقع الذي وصفناه ، سهل علينا أن نتبين فيها ثلاثة نزوات رئيسية هي التي تعطي - في نظرنا - للتاريخ العربي الإسلامي معناه ودلاته ، وبالتالي هي التي تعطي لـ «المشروع الحضاري العربي» معنى وفي الوقت ذاته تَمَدُّ «علم المستقبلات العربية» بالمرجعية القادرة على جعله «يتوقع» مستقبلاً يتجاوز الواقع الراهن ويدفعه ، بدل أن يبقى حبيس لغة الأرقام المزيفة وسجين

الموضوعية التي تفتقر هي نفسها إلى الموضوعية.

ثلاثة أهداف أو نزوعات، إذاً، كانت تحرك من الداخل، بالفعل والممارسة التجربة التاريخية العربية الإسلامية منذ أن بدأت، وهي نفسها التي تحرك من الداخل كذلك ولكن في صورة حلم عنيد متجدد، طموح العرب في الحاضر إلى مستقبل سيظل باستمرار مشروعًا أمامهم ينمو ويتسع بكفاحتهم ويتصدر باستكاناتهم وتخاذلهم:

- الهدف الأول يتمثل فيما عرفت به هذه التجربة التاريخية من التزوع نحو التوحيد والوحدة، هذا التزوع الذي سيرجم عملياً في قيام الدولة العربية الإسلامية الواحدة، الوعية بنفسها ويطابعها السياسي، ابتداء من عهد الفتوحات الكبرى عهد الخلفاء الراشدين والأمويين. وإذا كان هذا التزوع الوحدوي قد اصطدم، ابتداء من سقوط الدولة الأموية، بالواقع الذي خلفته الفتوحات نفسها، واقع التعدد على جميع الصعد، فإن التزوع نحو الوحدة على الصعيد السياسي قد ظل يحكم الفقه السياسي الإسلامي الذي رفض على الدوام أن يكون خليفة المسلمين أكثر من واحد، اقتداء بأعراض الصحابة يوم اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بالمدينة بعد وفاة النبي مباشرة، أعراضهم بل واستنكارهم لفكرة «منا أمير ومنكم أمير» واتفاقهم في نهاية الأمر على تعيين خليفة واحد. ففي هذه السابقة إذاً، وفيما شيد على أساسها وانطلاقاً منها من ممارسة تاريخية عملية وما بني عليها من فقه سياسي كان ولا يزال مُبادِلَـاً للفقه الديني، يجب البحث عن أسس هذا التزوع الدفين في نفوس عرب اليوم نحو الوحدة. انه تزوع لا تفسره التجارب الأوروبية في الوحدة، سواء تجربة ألمانيا أو غيرها، لأنها سابق عليها وغير ذي علاقة بها لا عمودياً ولا أفقياً.. انه تزوع مباطن للتاريخ الإسلامي ككل: التاريخ السياسي والتاريخ الفكري، تزوع عبر في الماضي ويعبر في الحاضر عن الممكنتات التي كان يمكن أن تتحقق ولم تتحقق، أو تحققت جزئياً ولم تتحقق كلياً.

- الهدف الثاني يتمثل فيما عرفت به التجربة العربية الإسلامية من تزوع نحو التنصير والتمدين، أعني الانتقال بالمجتمع من البداءة إلى الحضارة، من مجتمع العشيرة والقبيلة إلى مجتمع المدينة. كانت «شرب» قرية صغيرة تقطنها قبيلتان عربستان وبعض اليهود، فلما صارت مركزاً للإسلام أصبحت تدعى «المدينة»، ومع انتشار الدولة العربية الإسلامية «مُصرت الأمصار» حسب تعبير المؤرخين القدماء، فشيدت الكوفة والبصرة، وعمرت دمشق، وأنشئت الفسطاط بمصر والقيروان بأفريقيا، ثم توالت العواصم الحضارية الكبرى من بغداد إلى القاهرة إلى فاس فضلاً عن الحواضر التي استعجمت شرقاً كخارى والري وأصبهان أو غرباً كاشبيلية وقرطبة وغرناطة. وهكذا فإذا ما نحن استقرأنا التاريخ العربي الإسلامي فسنجد أن جميع الانطلاقات الكبرى التي

عرفها، سواء في المشرق أو في المغرب، كانت تتسم بالنزوع نحو المدينة، ويعبر ابن خلدون بالانتقال من «خشونة البداوة إلى رقة الحضارة»... والعكس صحيح أيضاً: ذلك أن جميع التراجعات التي عرفها هذا التاريخ كانت مفرونة بهجمات البدو وأكتساحهم المدن. والمثال البارز والمشهور الذي في هذا الصدد هو هجوم التر وتخربيهم بغداد.. ثم اكتساح قبائل آل عثمان للوطن العربي بأجمعه تقريباً (باستثناء المغرب) مما كانت نتاجته توقف النزوح نحو التمدن والتحضر، بل التراجع نحو البداوة ومن ثم تكريسها في جميع العيادات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية حتى أصبح الطابع المميز لعصر الانحطاط في الحضارة العربية، الطابع الذي ما زال يرسم حياتنا في كثير من المجالات.

- وأما الهدف الثالث فيتمثل فيما طبع التجربة الحضارية العربية الإسلامية من نزوح نحو العقلنة: عقلنة الدين بالارتفاع به من عبادة الأصنام والأوثان والكواكب إلى عبادة إله واحد متعال ومترء، وعقلنة الفلسفة بالاتجاه بها نحو فصلها عن الدين وإعادتها إلى أصلها كبحث في الطبيعة وما وراء الطبيعة (مع ابن باجة وابن رشد)، وعقلنة العلم بفصله عن السحر والكهانة وربطه بـ«العاديات» أي بما تجري به العادة من ظواهر الطبيعية (مع ابن الهيثم وابن النفيس وغيرهما)، وعقلنة الحياة الاجتماعية بربط العلاقات فيها بمنطق التجارة والاقتصاد البصاعي، وعقلنة السياسة بربط الخلافة، أي رئاسة الدولة، بالاختيار (عند أهل السنة وهم الأغلبية) على الأقل على الصعيد النظري والعمدي، الامر الذي ظل تحقيقه مثلاً أعلى يشد إليه العرب في كل العصور.

نعم لم تتحقق هذه الأهداف في صورتها الكاملة في أيام فترة من فترات التاريخ العربي الإسلامي، وهذا ما يجعلها حية تؤسس، بصورة واعية أو لا واعية، نزوات العرب اليوم إلى «مشروع حضاري» مستقبلي.

## ٧ - مطالب للمستقبل

المشروع الحضاري العربي إذاً، مشروع الماضي ومشروع المستقبل، هو النزوع إلى تحقيق هذه الأهداف الثلاثة: الوحدة، التمدن، العقلنة. كما أن التاريخ العربي الإسلامي يفقد معناه وبيقى مجرد احداث تتعاقب وتتصادم، ودول تتنافس وتترافق، إذا لم نقرأ كصيغة هادفة إلى تحقيق هذه التزوات الثلاثة، فكذلك «علم المستقبلات العربية» لن يستطيع أن يعمل خارج نطاق تنمية التخلف وتعزيز التبعية ما لم يؤسس على خيارات استراتيجية ثلاثة: الوحدة، التمدن، العقلنة. ذلك لأن المستقبل العربي، مستقبل العرب ككل ومستقبل كل قطر عربي، رهين بما سينجزه العرب في

اطار هذه الخيارات الاستراتيجية التي هي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، ضرورة تاريخية.

أ - ان السير في طريق تحقيق وحدة عربية حقيقة، اقتصادية وسياسية وثقافية، ضرورة تاريخية، لأنه من دون خطة ائمائية عربية مشتركة ومتكاملة لن يستطيع العرب ضمان حاجاتهم من المواد الغذائية ومن المنتجات بما في ذلك السلاح. لقد أكدت تجربة العشرين سنة الماضية، وستؤكد السنوات المقبلة أيضاً، أن أي قطر عربي لا يستطيع بمفرده تلبية حاجاته في الميادين التي ذكرنا، وبالتالي لا يستطيع ولن يستطيع، بمفرده، التحرر من التبعية، سواء الاقتصادية منها أو الصناعية التقنية. أو العلمية. ان التحرر من التبعية يعني أولاً وقبل كل شيء: الاستقلال الذاتي. ونحن لا نعتقد أن هناك قطراً عربياً واحداً يستطيع اليوم الادعاء بأن في إمكانه أن يستقل بنفسه متحرراً من كل نفوذ خارجي. ان الخيار المفروض اليوم على الأقطار العربية هو: إما السير في طريق الوحدة العربية وبالتالي طريق الاستقلال الذاتي بالمعنى الذي ذكرنا، وأمامواصلة السير في طريق التبعية لمراكز الهيمنة الخارجية، وليس هناك من طريق ثالث.

ب - والسير في طريق «تمدين» المجتمع العربي، أي تحويله إلى مجتمع مدنى، ضرورة تاريخية كذلك لأنه من دون تقليل مظاهر «البداءة» فيه إلى أقصى حد لا يمكن الحديث بـجـد عن مشروع حضاري عربي. ونحن نقصد هنا بـ«البداءة» معناها الواسع الذي يشمل العمران والاقتصاد والمجتمع والسياسة والثقافة والفكر. ان الخيام والأكواخ سواء في الصحاري أو في الأرياف أو على ضواحي المدن أو في قلبه ظواهر عمرانية متפשية في جل الأقطار العربية إن لم نقل في جميعها، وفضلاً عن ذلك فهي القطاع «العماني» الذي يأوي أغلبية السكان في معظم الأقطار العربية. وبقدر ما تُشكل هذه الظاهرة مظهراً من مظاهر التخلف بقدر ما هي عامل تكريسه وتعيمقه وجعل آثاره تنسحب على المستقبل: على الاقتصاد والمجتمع والتعليم والثقافة والفكر. ان تجهيز الأرياف تجهيزاً عصرياً على صعيد السكن والتعليم في ارتباط مع تصنيع الفلاحة وشق الطرق... كل ذلك أصبح شرطاً أولياً من شروط الدخول في الحضارة المعاصرة دخول المتبع لا دخول المستهلك فقط. هذا من جهة ومن جهة أخرى ليست «البداءة» في مجتمعاتنا مقصورة على الأرياف وحدها بل هي حاضرة، وبصورة مكشوفة حيناً ومحقنة حيناً آخر، في المدن أيضاً: هي حاضرة في السكن والعلاقات الاجتماعية والسلوك الفردي والجماعي وأسلوب النظر إلى الأشياء، كما هي حاضرة في الحياة السياسية وكيفية ممارستها.

وإذا كنا نشكو اليوم غياب الديمقراطية غياباً كلياً في بعض البلدان العربية، وزيف وفشل ما هو قائم من مظاهرها في بعضها الآخر، فلأن الديمقراطية هي من

خصوصيات المجتمع المدني ، المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان مواطناً أي عضواً في جماعة بشرية تنظم حياتها مؤسسات ديمقراطية تضمن لكل فرد الحقوق والواجبات نفسها ويكون فيها الحاكم رئيس دولة ينوب عن الجماعة كلها ويرضاها وليس رئيس عشيرة أو عصبة من الأقوياء بالمال أو السلاح ، وتكون فيها الشرعية السياسية مؤسسة على ديمقراطية حقيقة تضمن تداول السلطة وتمتنع احتكارها سواء من جانب فرد أو من جانب جماعة . ووأصبح أن شروط قيام مجتمع مدني بهذا المعنى لا يمكن أن تتوافر، لا بعامل «تطور الأمور»، ولا بعامل إرادة خيرة ما، ما لم تكن مظاهر «البداءة» التي تحمل في جوفها خصائص المجتمع الرعوي والمجتمع الزراعي المتختلف، قد اختفت أو هي في طريق الاختفاء التام . ومن هنا تظهر للعيان العلاقة الصميمية بين السير في الاتجاه الوحدوي التكاملـي على الصعيد الاقتصادي والسياسي والثقافي وبين السير في طريق «تمدين» المجتمع العربي ككل . ذلك لأن الشروط الذاتية والموضوعية، البشرية والمادية، لانطلاق مسلسل بناء المجتمع المدني العربي لا يمكن، أو على الأقل يصعب، توافرها لجميع الأقطار العربية إذا ما هي بقيت أقطاراً منفصلة، متلاصقة بل ومتناحرة، وفي الوقت ذاته متخلفة أو مجرد مستهلكة، وفي كلتا الحالتين تابعة.

ج - وأما السير في طريق عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها فضرورة تاريخية كذلك، ليس فقط لأن الحضارة المعاصرة تقوم كلها على التنظيم العقلاني لكل مرافق الحياة، بل أيضاً لأن العقل العربي المعاصر ما زال يحمل بين طياته روابط كثيرة متنوعة من صنوف اللامعقول الموروث عن عصور الانحطاط في الحضارات السابقة على قيام الدولة العربية الإسلامية إضافة إلى ما أنتجه أو كرسه عصر الانحطاط في حضارتنا نفسها.

تلك في نظرنا المقومات الأساسية والضرورية لـ «المشروع الحضاري العربي» كما يطرح نفسه اليوم . فما دامت هذه المقومات قائمة كمزروعات تستريح الفكر والعمل فالعرب سيظلون مشروعـاً للمستقبل . أما إذا ماتت فيهم هذه التزروعات الثلاثة فإنه سيكون من لغو الكلام الحديث عن «مشروع حضاري عربي». إن العرب من دون هذه التزروعات الثلاثة سيخرجون نهائياً من التاريخ ، تارихـهم الذي كان تاريخـاً للعالم ، ليتحققـوا، كما هو الشأن الآن أو يكاد، بـ «لا تاريخ» عالم مسلوب الماضي والحاضر والمستقبل ، عالم لاهوية محددة له فأطلقوا عليه رقماً فقالوا: «العالم الثالث» ساكنـين عن أي العوالم هو أول، وعن أيها هؤنان ، وكان الأولى أن يسمـوا الأشياء بمضامينها الفعلية فيقولـوا: «العالم اليتيم» أو يحتفظـوا له بالاسم الذي أطلقـوه عليه أول مرة: «البلدان المتختلفـة». نعم الوطن العربي اليوم «يتيم» و «متختلفـ» ولكن ما يميـزه عن غيره داخل «العالم الثالث»، هو أنه أكثرـها إمكانـات للخروجـ من اليـتم والتـختلفـ: ولعلـ هذا وحده كافـ لتبريرـ التـفكـيرـ

في «مشروع حضاري عربي»، المشروع الذي يجعل السؤال: «المجتمع العربي إلى أين؟» سؤالاً مبرراً.

## الفَصْلُ السَّابِعُ

# الْعَرَبُ وَالْغَرْبُ عَلَى عَثَبَةٍ الْعَصْرِ الْقَنَانِيِّ (\*)

---

(\*) كلمة ساهم بها المؤلف في: ملتقى الفكر العربي الحديث وصلاته بالفکر الغربي ، الذي نظمته جمعية الصداقة الإسبانية العربية في «اطار الربيع الاندلسي»، الأندلس (جنوب اسبانيا)، ربيع ١٩٨٤.

## ١ - «لماذا تأخرنا...؟»

في مثل هذا الوقت من القرن الماضي - الشمانيات من القرن التاسع عشر - أخذ يتبلور في الساحة الفكرية العربية، وتحت وقع الصدمة مع الغرب، وعي عميق بـ «التأخر» وبالتالي بضرورة «النهضة». لقد كانت أوروبا آنذاك تعيش شباب عصرها الصناعي الذي كان قد مضى على قيامه أكثر من قرن، عصر الآلة البخارية والفحم وصناعة الحديد والنسيج... الخ. لقد تميز شباب هذا العصر الصناعي ليس فقط بالفتحات الجديدة في ميدان العلم والتكنولوجيا بل أيضاً بالنموا الهائل الذي عرفته الرأسمالية الأوروبية التي كانت قد بدأت تغزو العالم، عالم أفريقيا وأسيا خاصة، بمنتجاتها صناعتها وايديولوجيتها الليبرالية.

وتحت تهديد هذا الغزو، بل ويفعل ضرباته الأولى في الوطن العربي (احتلال الفرنسيين للجزائر ثم تونس واحتلال الانكليز لمصر... الخ) بدأ العرب يعون وضعيتهم كـ «أمة» استسلمت للنوم أحقاباً طويلة فأصبحت هدفاً للطامعين، ضعيفة لا تقوى على الدفاع عن نفسها. نعم أن بدايات اليقظة العربية الحديثة يمكن الرجوع بها إلى ما قبل هذا الوقت بكثير، إلى غزو نابليون لمصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) أو إلى ما قبل ذلك ، ومع ذلك فإن الوعي بـ «التأخر» لم يتبلور في تيار فكري يطرح شروط النهضة ويدخل في جدال مع «الأخر» الغرب، بوصفه يمثل بصلاحه وصناعته وفكرة أكبر تحد تاريخي للعرب، إلا في مثل هذا العقد من القرن الماضي حينما أسس جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده جمعية «العروة الوثقى»، وهي جمعية تألفت لدعوة الأمم الإسلامية إلى الاتحاد والتضامن والأخذ بأسباب الحياة والنهضة ومجاهدة الاستعمار وتحرير مصر والسودان من

الاحتلال البريطاني، وكانت تضم جماعة من أقطاب العالم الإسلامي وكبرائه<sup>(١)</sup>. وعلى الرغم من أن هذه الجمعية لم تكن الوحيدة من نوعها، إذ كانت قد تألفت قبلها وبعدها جماعات عربية مماثلة، فإن دورها في بirth الوعي النهضوي في صفوف العرب، مشرقاً ومغارباً، كان أعمق وأوسع من دور أيّة جمعية أخرى. وهذا لم يكن راجعاً فقط إلى كونها كانت ذات فروع واتباع في كثير من أقطار الوطن العربي، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، إلى المجلة التي كان يصدرها الأفغاني وعبده بالاسم نفسه (العروة الوثقى) من باريس والتي كانت توزع - سراً في معظم الأحوال - في كثير من عواصم الوطن العربي الإسلامي ومدنه الرئيسية<sup>(٢)</sup>.

وهكذا فمع مجلة «العروة الوثقى» والتيار الذي خلقته، وأيضاً مع التيارات الأخرى ذات الطابع «الليبرالي» أو «القومي» والتي بدأت تبلور في الوقت نفسه تقريباً داخل بعض الأقطار العربية وفي صفوف جمعيات الطلبة العرب في الخارج (باريس بصفة خاصة)، أخذ الوعي النهضوي العربي يضع «الآن» (العرب، المسلمين، الشرق) في موقع النائم، المتأخر، المعتمد عليه، المهدد في وجوده المادي وكيانه الروحي، ويضع «الآخر» (الغرب، أوروبا المسيحية) في موقع الناهض المتقدم، ولكن أيضاً الغازي التوسيع المستعمر. ومن هنا ذلك الموقف المزدوج الذي اتخذه العرب من الغرب، الموقف الذي يتسم بالتناقض الوجданاني: الاعجاب والكراهية في الوقت نفسه. الاعجاب بالغرب، بعلومه وصناعته وأفكاره التحررية والدعوة إلى اقتداء آثاره والأخذ بأسباب تقدمه، والكراهية للغرب نفسه الغازي التوسيع الاستعماري والدعوة إلى مقاومة نفوذه والتحرر من هيمنته. أما الاشكالية العامة التي كانت تحكم هذا الموقف المزدوج فتلخص في ذلك السؤال المشهور الذي تردد في كل مكان من الوطن العربي والإسلامي، تحت تأثير حركة الأفغاني وعبده: «لماذا تأخر المسلمين وتقدم غيرهم؟».

## ٢ - ولماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا

ليس من شأننا هنا الخوض في الأجوية التي اقترحت لهذا السؤال ولا في التطورات اللاحقة التي عرفها الوطن العربي، سياسياً واجتماعياً وفكرياً، منذ ذلك الوقت إلى اليوم، فهي معروفة ومدرستة. ما زريده من وراء التذكير بظروف تبلور الوعي النهضوي عند العرب في مثل هذا الوقت من القرن الماضي، وبالاشكالية العامة التي واجهها هذا الوعي، حينما كانت أوروبا تعيش عصرها الصناعي وانطلاقتها التوسيعة

(١) عبد الرحمن الرافعي، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق، ١٨٣٨ - ١٨٩٧، أعلام العرب،

٦١ (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦١)، ص ٤٨.

(٢) العروة الوثقى، ١٨ (١٣ آذار / مارس - ١٦ تشرين الأول / أكتوبر ١٨٨٤).

الاستعمارية، هو التعرف إلى حالة الوعي النهضوي العربي اليوم، أعني إلى نوع الاشكالية التي يواجهها في هذا الوقت بالذات الذي بدأ فيه الغرب - والعالم المصنوع كله - يدخل في عصر جديد تماماً، العصر التقاني الذي يجد أنه سيفرض نفسه على عالم القرن الحادي والعشرين بأقوى وأوسع وأعمق مما فعل العصر الصناعي في القرن الذي بدأنا نودعه، القرن العشرين.

وإذا كان السؤال الذي عبر به العرب عن وعيهم النهضوي في القرن الماضي سؤالاً مضاعفاً: «لماذا تأخرنا؟» (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن أبناء الشرق) و«تقدمنا؟» (الغرب، أوروبا المسيحية)، فإن السؤال الذي يعبر اليوم عن الوعي النهضوي «الجديد» في الساحة الفكرية العربية، سؤال مضاعف كذلك: «لماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا بعد أكثر من قرن من وعيها بضرورتها وعملنا من أجلها؟» (نحن العرب، نحن المسلمين) من جهة، و«كيف ينبغي أن نعمل كي نستطيع الدخول مع الغرب، والعالم المصنوع بصورة عامة، في العصر التقاني» (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن العالم الثالث) من جهة ثانية.

بدأ العرب في طرح هذا السؤال النهضوي، المضاعف الجديد، منذ أوائل السبعينيات. ومن السهل على المرء أن يبين الدوافع التي جعلتهم يطروحونه في هذا التاريخ بالذات: إن هزيمتهم أمام إسرائيل عام ١٩٦٧ التي سجلت، بصورة نهائية، فشل التجربة الناصرية التي كان العرب المتذرون يأملون منها أن تكون انطلاقة «ثورية» لتحقيق القوة والعزّة والتقدّم للوطن العربي كلّه، إن هزيمتهم تلك كافية وحدها لتفسير الشق الأول من السؤال: «لماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا... الخ؟»، أما الشق الثاني منه فهو في الحقيقة امتداد لاشكالية مهمة يعانيها اليوم العالم الثالث كله، اشكالية «نقل التقانة» إليه من «المركز» (الغرب أساساً) الذي بدأ يدخل فعلاً، ويسرعاً فائقة في عصر جديد، عصر الثورة التقنية.

من هنا، أي بفعل هذا السؤال المضاعف، تسود الفكر النهضوي العربي المعاصر نزعاتان: نزعة ايديولوجية نقدية تحاكم المائة سنة الماضية، ونزعة تقنية اقتصادية مشغولة بمشكل «نقل التقانة» إلى العرب.

لتلقي نظرة سريعة على أطروحتات النزعتين معاً، ولنبدأ بالأولى.

### ٣ - جواب الايديولوجيين العرب ومعاناتهم

منذ عشر سنوات، وبالضبط في ما بين ٧ و ١٢ نيسان / أبريل من عام ١٩٧٤، انعقدت بالكريت ندوة فكرية حضرها أبرز رجال الفكر في الوطن العربي آنذاك. وكان

عنوان الندوة هو: «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»، وهو عنوان غني بالدلالة. انه حكم صريح على أن التطور الحضاري في الوطن العربي لا يسير السير الطبيعي في اتجاه التقدم، الأمر الذي يعني أن المائة سنة الماضية على وعي العرب بضرورة النهضة وعملهم من أجلها لم تنته إلى النتائج المرجوة، بل انتهت إلى أزمة، «أزمة تطور».

كيف يشعر الوعي العربي بوقع هذه الأزمة؟ كيف يتصور أبعادها وخطورتها؟

لنستمع إلى أحد أبرز المساهمين في الندوة يتحدث في مقدمة دراسته عن «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي»، لنسمع إليه يتساءل في مقدمة بحثه: «لماذا تتطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل، بدون جدوى؟ ثم يضيف قائلاً:

«هذا السؤال المصري، النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم، إذا كان ما يزال يأخذ يوماً بعد يوم أبعداً مأساوية متزايدة فلأنه قد مضت على ارتكام هذه الأمة بالحضارة الحديثة ويعطياتها وآلامها سنون بعيدة بعيدة. كتلة الأقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجيته وفيضه الحضاري. معظمها على الأقل انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة، وبعضها قبل اليابان التي بدأت منذ مائة سنة. ومع ذلك فهذه الأمم وصلت. كلها وصلت، بينما لم يصل أي إقليم عربي طليعياً إلى شيء بعد. مأساوية السؤال إنما تتبع من احتمالات الأجوبة عليه: فعل وصلت الأمة حقاً مرحلة الشيخوخة فهي إلى الأدب والعقم الحضاري؟ أو أضاعت الطريق؟ وأى الطريق؟ أم ثمة من الأمراض المعقدة في تكوينها العام، ما يشل المفاصل أن تسير السير الذي يتضمنه الواقع العصري؟ تلك هي المسألة»<sup>(٣)</sup>.

وعلى الرغم من أن الباحث نفسه ومعه كل المساهمين في الندوة من مختلف الاختصاصات قد عالجوا الجوانب التي تناولوها (التخلف الفكري، التخلف السياسي، القيم والعادات والتقاليد، الدين، العائلة، نظام التعليم، التخلف الاقتصادي، الرؤية المستقبلية) بطريقة أقرب إلى الطرح العلمي والتحليل الموضوعي منها إلى الطرح المأساوي والفوران العاطفي، فإن ذلك لا ينال من الحقيقة الواقعية التالية، وهي أن الشعور بالاحباط أصبح منذ هزيمة العرب عام ١٩٦٧ الظاهرة المهيمنة على الوعي النهضوي العربي. يتجلّى ذلك واضحاً في معظم الكتابات التي تناولت، بكيفية أو بأخرى، التجربة النهضوية العربية، خصوصاً منهم أولئك الذين كانوا قبل الهزيمة من المنظرين لـ«الثورة» والذين بلغ بهم الحماس، أيام أوج الناصرية، درجة جعلتهم يقصون من قاموسهم كلمة «نهضة» باعتبار أن العصر عصر «الثورة» وليس عصر «النهضة» أو «الإصلاح». لقد أصيب هؤلاء كما أصيب غيرهم من الكتاب القوميين والتقديمين

(٣) انظر: شاكر مصطفى، «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي»، ورقة قدّمت إلى: وقائع ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، أشرف وأعدد شاكر مصطفى (الكتاب: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، ١٩٧٥)، ص ٣٦.

بـ «نكسة» على صعيد الوعي أعمق وأدمى من النكسة العربية التي أصابت الجيش المصري عام ١٩٦٧ . لقد انفجرت في وعيهم كل المخاوف التي كانت تشوش عليهم حُلُّمِهم الثوري والتي دأبوا على كبتها من قبل بالهروب إلى الأمام ، بتضخيم المنجزات والأحلام معاً . لقد انفجرت هذه «المكبوبات» بعد النكسة مباشرة ، وبصورة خاصة بعد وفاة عبدالناصر ، فصار الجميع ، وبسرعة البرق ، يعاني حالة احباط حاد وعميق ، فتحولت الأيديولوجية العربية الهضمية من التظير إلى التقطير . «السقوط» ، من قراءة الماضي والحاضر والمستقبل قراءة متائلة حالمَة إلى النظر إلى الزمان ، ما مضى منه وما سيأتي ، كمسرح لمأساة عربية لا بداية لها ولا نهاية .

#### لعرض بعض النماذج .

يقول كاتب مصرى ، قومي تقدمي ، مشهور في كتاب صدر له عام ١٩٧٨ بعنوان *النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ما نصه* : «ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر وما يزال من أبرز مظاهر «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧ ، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها أن تغير الصورة ، بل لعلها أفصحت عن بعض زواياها المعتمة . ولم تكن تلك الهزيمة أو الحرب كلاماً مجرد أحداث عسكرية أو سياسية ، فقد برزت هذه المعانى على السطح كالجزء العلوى من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر . أما ما خفي فقد كان أعظم ، كان مرتبًا بتطور قوى الانتاج وأنماطه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ، كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية»<sup>(٤)</sup> . ويمضي الكاتب في تحليل «ما خفي» و«ما كان أعظم» في الهزيمة ليكتشف أن الأمر لا يتعلّق بحدث تاريخي ، فربما كل الأحداث التاريخية ، بل بـ «قانون اجتماعي» يحكم «جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» منذ نهضة محمد علي إلى التجربة الناصرية . ويخلص الكاتب في بحثه إلى أن المقارنة بين الفجر الأول للنهضة وسقوطها ، والعصر الناصري الجديد ، ليست بين رجلين ، ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلب فيما أوجه الاختلاف على أوجه التشابه . بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيما ظهرتا النهضة والسقوط إلى مرتبة «القانون الاجتماعي»<sup>(٥)</sup> .

وإذا كان هذا الكاتب المصري التقديمي قد ركز بحثه على العوامل الداخلية ، في التجربة المصرية ، التي تقف وراء ما سماه بـ «القوانين الاجتماعية والثقافية المضمرة في ظاهرة النهضة والسقوط»<sup>(٦)</sup> ، فلقد سبق لكاتب ماركسي ، مصرى كذلك ، أن عبر عن ظاهرة «النهضة والسقوط» ، هذه بصيغة «قانون» أبرز فيه دور الاستعمار والأمبريالية

(٤) غالى شكري ، *النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث* (بيروت: دار الطليعة ، ١٩٧٨) ،

من ١٧ .

(٥) المصدر نفسه ، من ٢٦١ .

(٦) المصدر نفسه ، من ١٢ .

العالمية. يقول: «انه كلما قطعت النهضة العربية شوطاً في طريق التقدم، يسارع الاستعمار إلى التدخل لاجهاض هذه الحركة ووادها، أي أن قوى خارجية كانت تبادر إلى التدخل في اللحظة التي يبدأ فيها الحصاد»<sup>(٧)</sup>. كما ينظر كاتب ماركسي سوري إلى الكارثة التي أصابت العرب من خلال هزيمة ١٩٦٧ فيصبح قائلاً: «بعد التطورات العربية الأخيرة المتسللة في سلسلة انهيارية أيام إسرائيل وأمريكا، لم يعد بوسع أحد، حتى أكثر الظفراوين ليغافل في الخيال والتفاؤل، أن ينكر أن الأمة العربية تخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وأن محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندرحت وصُفيت»<sup>(٨)</sup>.

ويوضح كاتب عربي آخر دائرة المقارنة فينظر إلى محاولات النهضة في الوطن العربي وفشلها، من خلال استمرار النهضة في أوروبا ونجاح الثورة في بلدان كثيرة. يقول: «منذ عصر النهضة إلى الآن وهذه المحاولات تتكرر: قامت على يد محمد علي (...). وفي مرحلة ثانية بدأت بين الحررين نهضة استهدفت التحديث، حصلت أمور كثيرة: كان الغرب في عصر النهضة الصناعية الأولى، عصر البخار، فاحتاز تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء ثم الثورة الإلكترونية، كما حدثت ثورات اجتماعية كثيرة أيضاً، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية، ومؤخراً الثورة الفيتنامية، ولم يستطع العرب أن ينجزوا أي نوع من أنواع الثورتين العلمية أو الاجتماعية السياسية، ولم يستطيعوا أن يقيموا دولتهم القومية، أو أن يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمارة». ليس هذا وحسب بل أن المسافة بين تخلف العرب وتقدم العالم الصناعي «تزداد ولا تنقص»: في القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبياً بين المجتمع المصري والشامي وبين المجتمعات الغربية الصناعية (...). كان العرب إلى حد ما على اطلاع بما يجري في العالم، وكانوا أكثر قدرة على محاكاته. أما الآن فالمسافة تتسع وتنظم المجتمع يتعدد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك، ويُضيق على العرب شيئاً فشيئاً بحكم تصارع القوى»<sup>(٩)</sup>.

#### ٤ - اشكالية التقنيين العرب وهمومهم

هذا الشعور بتزايد الهوة التي تفصل العرب «المتخلفين» عن العالم «المتقدم» عالم «الآخر» (الغرب أساساً)، والذي يعانيه الإيديولوجيا العربي بشكل مأساوي وهو بعرض « التجارب » النهضوية التي خاضها الوطن العربي وما آلت إليه من فشل، يعانيه التقني العربي بصورة أقل مأساوية، ولكن أعقد اشكالية. إن التقني العربي مشغول كما قلنا لا بمحاكمة الماضي بل بالتفكير في سد «الفجوة التقنية» التي تفصل حاضر العرب عن حاضر الغرب ومستقبله.

(٧) انظر: ميشال كامل، في مجلة: الأدب الباروقية (كانون الثاني / يناير ١٩٧٣).

(٨) ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، الآثار الكاملة، ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦. هنا ويقصد بالنهضة الثالثة، التجربة الناصرية. أما الثانية، فهي التي انطلقت في القرن الماضي. أما الأولى، فهي التي عرفتها العرب في العصور الوسطى على عهد العباسيين خاصة.

(٩) انظر: محى الدين صبحي، «ندوة: الفكر العربي في مواجهة العصر»، شؤون عربية، العدد ٢

والواقع أن الأديب التقاني العربي التي بدأت تنشر وتزدهر منذ منتصف السبعينات، إنما هي امتداد للأديب نفسها التي ظهرت حول مشكلة التنمية في العالم الثالث والتي ساهم فيها بحث وافر الخبراء الغربيون أنفسهم سواء منهم العاملون مع الأمم المتحدة ومنظمتها أو مع الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات أو الباحثون المستقلون. ومن الطبيعي أن يحاول المتوجون لهذه الأديبات من الاختصاصيين العرب أن يعملوا على إبراز خصوصية المشكل في الوطن العربي ، سواء على مستوى التحليل ، أو على مستوى اقتراح الحلول.

والواقع أن الاهتمام بالتصنيع ومتطلباته بوصفه مقوماً أساسياً للتنمية قد بُرِزَ وأصبحَ في الأدب التقاني العربي النهضوي منذ أوائل السبعينات ، ولكن الأدب التقاني العربي كما هي رائحة الآن لا يزيد عمرها على عقد من السنين . وبصورة عامة ان اهتمام الفكر العربي بموضوع نقل التقانة ومتطلباته ومشاكله إنما يجد انطلاقته الكبرى في الاجتماع الذي عقده في الرباط ما بين ١٦ و ٢٥ آب / أغسطس من عام ١٩٨٦ وزراء البلدان العربية المسؤولون عن تطبيق التقانة على التنمية والذي نظمته اليونسكو بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم واللجنة الاقتصادية لغربي آسيا . وكانت التوصية التي أصدرها المؤتمر حول نقل التقانة (التوصية رقم ٤) من أولى الوثائق المهمة العربية في هذا المجال ، إذ لمست معظم القضايا والمشاكل المتعلقة بالموضوع .

ولا بد من التنوية هنا بالندوات التي عقدها ويعتقد أنها كل عام أو عامين المهندسون العرب ، بمشاركة الاقتصاديين العرب أحياناً . من ذلك على سبيل المثال ، لا الحصر ، ندوة «العلم والتكنولوجيا في خدمة التنمية بالوطن العربي» المنعقدة بمراكمش ما بين ٢٤ و ٢٩ نيسان / أبريل ١٩٧٩ وندوة «دور الغاز الطبيعي في الإيفاء بمتطلبات الطاقة في المستقبل» المنعقدة ما بين ١٤ و ١٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨١ بالبحرين وندوة «الهندسة الاستشارية» المنعقدة ما بين ٢٢ و ٢٤ أيار / مايو ١٩٨٢ بعمان وندوة «المستقبل التكنولوجي للوطن العربي في آفاق سنة ٢٠٠٠» المنعقدة ما بين ٣ و ٥ كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٢ بالدار البيضاء وندوة «استخدام الطاقة الشمسية في العمارات والإنشاءات» المنعقدة بدمشق ما بين ١٤ و ١٦ كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٢ ، وندوة «الطاقة الجديدة والمتعددة في الوطن العربي» المنعقدة ما بين ٢٢ و ٢٤ كانون الثاني /

= (نisan / ابريل ١٩٨١)، ص ٢٥٦ ، ومحمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقديّة، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، بخاصة الفصل الأول، «النهضة... والسقوط»، وقد استلمنا من هذا الفصل الاستشهادات السابقة.

ينابير بطرابلس Libya. أضيف إلى ذلك أعمال المؤتمرات الدورية لكل من اتحاد المهندسين العرب واتحاد الاقتصاديين العرب. أما المقالات التي تنشرها المجالات العربية في الموضوع إضافة إلى الكتب فقد أصبحت من الكثرة والتنوع بشكل ملفت للنظر، على الرغم من أن بعضها يكرر بعضها الآخر ويطرح القضايا ذاتها ويقترح الحلول نفسها... وفي جميع الحالات، وسواء تعلق الأمر بأعمال المؤتمرات والندوات أو بما ينشر من أبحاث وكتب فإن «الآخر» في هذه الأديب هو هو دائماً: انه «الغرب». ولكي نبين صورة العلاقة بين الفكر العربي والغرب في هذا المجال نرى من المفيد حصر أهم القضايا التي تتناولها تلك الأديبات في النقاط الأربع التالية: (١) الهوة التقانية. (٢) نقل الثقافة. (٣) الثقافة الملائمة. (٤) التنمية والوحدة العربية.

## أ - الهوة التقانية

يمكن القول بصفة عامة ان الأديبات التقانية العربية تنطلق كلها، صراحة أو ضمناً، من منطلق واحد هو ما يعبر عنه بـ«الهوة التقانية» (أو الفجوة... أو الشغرة) بين العرب والغرب. وإذا كان بعضهم ينظر إلى هذه «الهوة» كظاهرة عامة تسود العلاقة بين الدول المصنعة ودول العالم الثالث، مستعيناً أو مكرراً تحليلات خبراء الأمم المتحدة والباحثين الغربيين، فإن التركيز يقع في معظم الأحيان على خصوصية هذه «الهوة» كما هي بين البلدان العربية والغرب.

ولا يقتصر الأمر هنا على إبراز خصوصية معطيات الجاstor، بل يرجع كثير من الكتاب بالمشكلة إلى الاختلاف في مسار التطور الحضاري العام في الغرب عنه في البلاد العربية. وهنا تعطى للمسألة أبعاد تاريخية، كما يكتسي الحديث طابعاً نقدياً. وهكذا يقع التذكير بأن الدول الأوروبية قد مرّت بثلاثة أطوار حضارية: الطور الزراعي والطور الصناعي بينما تمر الآن بالطور التقاني، في حين أن البلدان العربية، كغيرها من البلدان المختلفة ما زالت تعيش على الحضارة الزراعية وقيمها حتى ولو كان اهتمامها غير مركز على النشاط الزراعي، بل حتى ولو كانت لا تتبع ما يكتفيها من المواد الزراعية. فالغرب إذاً يواجهون حضارة الغرب القائمة على العلم والتقانة بمعطيات الحضارة الزراعية، بل بقيم البداءة وثقافتها. ومن هنا تلك الهوة السحرية التي تفصل بين نظرية الغرب ونظرة العرب للحضارة، وبين القيم التي تسير حضارة الغرب في يومنا هذا وقيم العرب التي هي مزيج غريب من قيم الحضارة الزراعية القديمة وقيم البداءة المتأصلة وقيم عصور الانحطاط وقيم الاستهلاك التي يصدرها الغرب لكل الأبواب المشرعة. وبناء على ذلك فإن ما يحتاجه العرب في هذا المجال هو، أولاً وقبل كل شيء ثورة فكرية قيمة تغير نظرة الإنسان العربي إلى نفسه وإلى علاقته بالمجتمع وبالكون بحيث يتحرر من كل الأغلال

ال الفكرية والمادية التي حجمت فكره وقدرته على الابتكار منذ القرن الحادي عشر الميلادي»<sup>(١٠)</sup>.

على أن معظم التقانين العرب يقفون عند حدود المعطيات الحاضرة التي يصفونها بواسطة خطاب «تقني» يعتمد المقارنة الاحصائية بين واقع البلدان المصنعة المتقدمة والبلدان المتخلفة، بما فيها البلدان العربية، في مختلف المجالات التي لها علاقة بعالم التقانة كالبحث العلمي وعدد الأطر الفنية وانتاج المواد المصنعة... الخ وإذا كانت النظرية المتفائلة التي روج لها بعض الخبراء الغربيين والقائلة بأن تطور التقانة في العالم المصنوع، والطابع العالمي للنشاط التقاني سيؤديان في نهاية الأمر إلى تعيم التقانة على جميع البلدان النامية وبالتالي إلى حل مشاكل التخلف... إذا كانت هذه النظرية قد ترددت لها أصداء، في وقت من الأوقات، بين الأديبيات التقانية العربية فإن الأتجاه السائد الآن في هذه الأديبيات هو الدعوة إلى نقل التقانة مع إبراز الصعوبات والعوائق الخارجية والداخلية واقتراح بعض الحلول.

### ب - اشكالية «نقل التقانة»

تدور المناقشات بين الفنانين العرب في موضوع «نقل التقانة» حول عدة قضايا تتناول امكانية نقل التقانة الغربية إلى البلدان العربية والصعوبات والعوائق التي تحول دون ذلك سواء منها تلك الراجعة إلى طبيعة هذه التقانة نفسها أو إلى سياسة مالكيها أو إلى وضعية البلدان العربية وسياسة حكوماتها. وفي هذا الصدد يبرز كثير من الدراسات أن التقانة التي يصدرها الغرب إلى العالم الثالث أو قبل تصديرها هي تقانة متخلفة نسبياً، تجاوزتها الاختراعات الجديدة أو أنها على وشك أن تتجاوز، وأنها في الغالب تقانة السلع الاستهلاكية التي يستفيد منها الغرب ذاته باستيرادمنتجاتها بتكلفة أقل مما لو قام بانتاجها في بلاده حيث اليد العاملة مرتفعة الثمن كثيراً بالنسبة إلى اليد العاملة في البلدان النامية. أضف إلى ذلك حجب التخصصات العلمية المهمة عن طلاب العالم الثالث وأغراء الاختصاصيين العرب بالهجرة إلى البلدان الغربية مما يشكل نزيفاً علمياً خطيراً تعانيه البلدان النامية كلها، وفي مقابل ذلك يصدر الغرب إلى هذه البلدان فائض الخبرة الفنية المتوسطة المتواقة لديه بأثمان مرتفعة جداً الأمر الذي يساعد على حل مشكلة البطالة في البلدان الأوروبية المصدرة... الخ. هذا علاوة على السياسة الاستغلالية التي تتبعها الشركات المتعددة الجنسية حيث تجني أرباحاً باهظة من عملية نقل التقانة إلى البلدان النامية مع اتخاذ كل

(١٠) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، ٩٥ (الكتاب: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، ١٩٨٢)، ص ١٦٤، ٢١٠.

الاحتياطات حتى لا تؤدي عملية «النقل» تلك إلى استقلال البلدان المستوردة بنفسها في بعض المجالات التقانية . من ذلك مثلاً اشتراطها على الدول النامية المشترية للتقانة بعدم تصدير منتجاتها والبقاء مرتبطة بالدولة «البائعة» في مجال استيراد السلع الوسيطية، مما يجعل حق التصرف في التقانة يظل دائماً في يد البائع «وكان المشتري لا يؤدي ثمن التمتع والتحكم في السلعة»<sup>(١١)</sup>. كما تحرصن تلك الشركات على جعل فروعها في البلدان النامية متربطة بحيث يتوقف بعضها على بعض وترتبط جميعاً بالمركز، الأمر الذي يجعل تأمين أي فرع منها من طرف الدولة التي يوجد فيها لا يجدي فتيلاً، أضف إلى ذلك ما تقوم به هذه الشركات العملاقة من تكيف أنذاق الناس وعاداتهم الاستهلاكية مع منتجاتها ومعطياتها التقنية، عن طريق حملات الاعلام الفنية الواسعة النطاق، مما يتبع منه ظهور حاجات جديدة وعادات جديدة لدى شعوب العالم الثالث فيزيد مستوى استهلاكها على قدراتها الإنتاجية وتتفاقم بسبب ذلك مشكلة التنمية وتزداد تعقيداً . ومن هنا يرى كثير من الباحثين أن الشركات المتعددة الجنسية المتحكمة في معظم الصناعات في الغرب هي عبارة عن أدوات جهنمية للاستغلال في يد الامبرالية في هذه المرحلة من التوسع الرأسمالي في العالم .

وكما تهم الأدباء التقانية العربية بإبراز دور الغرب، وبكيفية خاصة شركاته المتعددة الجنسية، في عرقلة عملية النقل «التزيه» للتقانة إلى البلد النامية والخليولة دون غرس جذورها فيها، تبرز الأدباء نفسها كذلك، وبالدرجة نفسها من القوة والالحاح، العوائق والعراقيل الداخلية التي تجعل عملية غرس التقانة في البلدان العربية تتطلب تحويلاً شاملأً للمجتمع وبناه وتقاليده . من هذه العوائق التي يقع الالحاح عليها: التوزع السكاني غير المنتظم والهجرة من الباية إلى المدينة، وانتشار الأمية (جل البلاد العربية تتراوح نسبة الأمية فيها ما بين ٧٠ بالمائة و ٩٥ بالمائة) وتزايد نسبتها في بعض الأقطار (مثلاً في العراق ازدادت نسبة الأميين البالغين ١٥ سنة فوق بـ ٢٧ بالمائة بين ١٩٥٧ و ١٩٧٠) وبالتالي الفقر إلى المهندسين والفنين (يقدر الاختصاصيون أن ما يحتاجه الوطن العربي حالياً من هؤلاء هو مليون ونصف في حين أنه لا يتوافر منهم إلا نحو ٢٥٠ ألفاً). أضف إلى ذلك هجرة الأدمغة وتزايد البطالة وتوجيه قسم مهم من الدخل الوطني إلى شراء مواد الاستهلاك الغذائي ودعم الأساسية منها . . .

---

(١١) انظر: ناصر حجي والعربي الجعدي، «التكنولوجيا والتنمية: من أجل مشروع تكنولوجي عربي»، ورقة قدمت إلى: أعمال ندوة المهندسين والاقتصاديين العرب،مراكش - ابريل ١٩٧٩ (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٣)، ص ٥٤.

## ج - التقانة الملائمة

أمام هذه الوضعية تطرح الأديبيات التقنية العربية مقوله «التقانة الملائمة»، وتدور المناقشات في هذا الشأن حول ما إذا كان ينبغي نقل التقانة التي تحتاج إلى تشغيل عد كبير من الأيدي العاملة والتي تساهم وبالتالي في حل مشكل البطالة، أم أنه من الضروري الأخذ منذ البداية بالتقانة المتطرفة، لأن الأولى لن تعمل إلا على تعميق «الهوة التقانية»، بدل أن تعمل على تجاوزها. كما تطرح في هذا الإطار كذلك مسألة ما إذا كان من الأفضل نقل التقانة الجاهزة (التسليم بالمفتاح) أو الأخذ بسياسة نقل التقانة المفكرة. وواضح أن مثل هذه القضايا مطروحة على مستوى العالم الثالث كله، وهناك نظريات مختلفة للخبراء الغربيين في هذه القضايا تستعيدها الأديبيات التقنية العربية لتنقدها أو تحاول التوفيق بينها. غير أن الغالبية من الفنانين العرب يرفضون الانخراط في النظريات التي تجعل فكرة «الملائمة» مرادفة للاختيار بين هذا الشكل أو ذاك من التقانة، ذلك لأنه، حسب رأيهم «لا توجد تكنولوجيا مصممة في مجتمع معين بظروفه الذاتية الخاصة قادرة على حل معضلات مجتمع آخر دون استيعاب لأساسيات تلك التكنولوجيا ثم التعامل معها طبيعياً وفق الظروف الذاتية وتتوفر الكوادر الفنية المحلية وتطوير البيئة التكنولوجية المحلية»<sup>(١٢)</sup>. وبالتالي فالمسألة ليست مسألة الاختيار بين هذا النوع أو ذاك من التقانة بل المسألة أساساً هي قبل كل شيء وجود خطة شاملة للتنمية نابعة من مراعاة حاجات البلد وإمكاناته وقائمة على إرادة سياسية مصممة وقدرة على تجنيد القوى العاملة الفكرية والعضلية في جو من الحرية والحماس. ومن هنا فـ«المفهوم الصحيح فيما يخص الاختيار التكنولوجي هو مفهوم دينامي متكمال يأخذ بالเทคโนโลยيا المتطرفة كما يأخذ بالเทคโนโลยيا الوسيطية والتقلدية، منبثق عن استراتيجية محددة للتنمية الصناعية ترتبط بدورها بما يفهم معنـى للتنمية يهدف إلى تحقيق الحاجيات الأساسية للجماهير»<sup>(١٣)</sup>.

## د - التقانة .. والوحدة

من هذا المنظور تتجه الأديبيات التقنية العربية إلى التأكيد على ضرورة طرح مشكل نقل التقانة وغرسها ، لا على المستوى القطري وحسب بل على مستوى الوطن العربي بأكمله. وهنا نجد اتجاهات واضحة تربط التنمية التقانية في الأقطار العربية بتحقيق الوحدة بينها أو على الأقل بقيام نوع من التنسيق والتكميل، جدي وشامل، بين برامج التنمية فيها. ومن هنا تلك الدعوات التي تنادي بضرورة اعتماد

(١٢) فلاح سعيد جبر، «مفهوم التكنولوجيا الملائمة للدول النامية»، قضايا عربية، السنة ٨، العدد ٧ (تموز / يوليو ١٩٨١)، ص ٧٥.

(١٣) حجي والجعيلي، المصدر نفسه، ص ٦٣.

تخطيط عربي متكمّل لنقل التقانة يبدأ «بالتنوير ومحو الأمية على الصعيد العربي العام»<sup>(١٤)</sup> في الوقت ذاته الذي تؤكّد فيه على استحالّة «تحقيق استفادة كافية من حجم سوق الأقطار العربية في التطوير التقني ما لم يشترك كل قطر عربي في هذا النشاط»<sup>(١٥)</sup>

وبطّر المشكلة من هذا المنظور الوحدوي تتضاءل أمام الباحث كثير من العوائق والعرaciيل التي سبقت الاشارة إليها خاصة منها تلك التي تتعلّق باحتكار الغرب للتقانة إذ يبدو المشكّل في هذه الحالة ليس مشكّل الشركات الأجنبية بل مشكّل عدم التعاون والتّسيق الجديين بين البلدان العربية. ذلك أن مصادر خدمات ومنتجات التقانة عديدة ولا يمكن أن تمارس سياسة احتكارية تجاه الوطن العربي في حال وقوف أقطاره صفاً واحداً. وإذاً فالمشكّل في الحقيقة هو «أن كل قطر عربي مندمج بشكل عميق في السوق الدولي» مما يجعل منه موضوعاً للاستغلال وفريسة سهلة أمام الاحتكارات الدوليّة. ومن هنا تكون الوحدة العربية هي الشرط الضروري للتّحرر من الاحتكارات الأجنبية والدخول في مسلسل من التنمية متطرّف ومتكمّل. وانطلاقاً من هذه النقطة يتحقّق الكاتب التقني العربي بزميله المنظر الــيدولوجي فيقرر مثله أن «نظرة إلى الواقع العربي ترينا أهمية وضرورة وتحميم الوحدة العربية. فقدر هذه الأمة الواحدة تاريخاً وحضارة وثقافة أن تتحدّ لتبني حاضرها ومستقبلها، إذ بدون وحدتها وتكاملها علمياً وعملياً ستبقى في إطار التّخلف مهما حققت بعض أقطارها من نمو في بعض القطاعات»<sup>(١٦)</sup>.

## ٥ - المشكّل بين تناقضات العرب وتناقضات الغرب

إذا نحن انطلقنا في خاتمة هذه الجولة السريعة التي قمنا بها في الفكر العربي المعاصر والتي ركزنا فيها الاهتمام على اشكالية النهضة كما تطرح نفسها على العرب، على عتبة العصر التقاني، إذا نحن انطلقنا من النقطة التي وقفنا عندها أعلاه فإن النتيجة التي تفرض نفسها علينا هي أن مشكّل النهضة كما يعانيه العرب إنما يجد مصدره ومكوناته في التناقض الذي يميز الوضع العربي الراهن: التناقض بين مظاهر الحضارة الحديثة كما يعيشونها على مستوى الاستهلاك وبين مظاهر التّخلف كما يعانونها على مستوى الانتاج والسلوك والتفكير، التناقض بين ضرورة الوحدة أو على الأقل التكمّل والتّسيق على مستوى استراتيجية التنمية والإيفاء بشرطها ومواجهة عرaciيلها

(١٤) أسامة الخلي، «خطة عربية لنقل التكنولوجيا»، شؤون عربية، العدد ٢١ (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٢).

(١٥) انطوان زحلان، «البعد التكنولوجي للوحدة العربية: ١ - السوق العربية المشتركة»، المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢٢ (كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٠).

(١٦) جبر، «مفهوم التكنولوجيا الملائمة للدول النامية».

الداخلية والخارجية وبين انقسام الوطن العربي إلى دول قطرية متنافسة متصادمة تابعة، كل بمفرده وبصورة من الصور، لمراكز الهيمنة العالمية. ومن هنا يبدو الحل واضحًا كالشمس: أن دخول العرب عصر التقانة بكل ما تعنيه هنا كلمة «دخول» من القدرة على الاستيعاب والمساهمة في الاتصال والتتجدد يتوقف على عمليتين متكاملتين: قيام نوع حقيقي من الوحدة العربية (تنسيق فعلى، اتحاد فدرالي... الخ) وانجاز تنوع حقيقي كذلك من الثورة الثقافية تستهدف محو الأمية ونشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق وغرس أسس العقلانية في التفكير والسلوك وجميع مرافق الحياة.

غير أننا إذا وقنا عند هذه التبيّنة وحدها فإننا سنكون في الحقيقة كمن ينظر إلى العملة من خلال أحد وجهيها ناسياً الوجه الآخر. ذلك أن مشكل النهضة العربية، كما طرح نفسه على العرب وكما عاشوه طوال المائة سنة الماضية يجد أيضًا مصدره ومكوناته في موقفهم المتناقض من الغرب: موقف الاعجاب والكراهة الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا العرض. وتتفاقم موقف العرب من الغرب إنما يجد مصدره وبواعته في التناقض الذي يشكل قوام الحضارة الغربية الحديثة: التناقض بين كون الغرب «حاملاً للواء الحرية والديمقراطية» ناشراً للعلم والتقانة «مدافعاً» عن حقوق الإنسان... الخ وبين كونه المستعمر للشعوب، المستغل لخيراتها ومصادر القوة فيها، القائم على حركات التحرر، المعرقل لهبة الشعوب، المهيمن على التجارة العالمية، المحتكر للعلم والتقانة، المتنكر لكل القيم الإنسانية عندما توضع مصالحه المادية في خطر... وهكذا، فإذا نظرنا إلى المسألة من هذا «الوجه الآخر» للعملة بدا واضحًا أن مشكل النهضة العربية يتوقف حلها على حل هذا التناقض الذي يشكل قوام الحضارة الغربية المعاصرة. هذا،طبعاً، إذا أخذنا هذه الحضارة - كما هي الآن فعلاً - على أنها حضارة العالم في عصرنا، أعني الحضارة التي لا بد أن ينخرط فيها كل شعب يريد أن يحقق درجة ما من التقدم والرقي حسب مقاييس العصر الحاضر، بل كل شعب يريد أن يحافظ على كيانه ويكتسب القدرة على الدفاع عن نفسه.

ولكن هل يمكن ذلك؟ هل يمكن للرأسمالية الغربية، التي أصبحت الشركات المتعددة الجنسية، الجشعة المحتكرة، تشكيل عمودها الفقري، هل يمكن أن تقوم بثورة على نفسها، أي أن تلغي نفسها؟ هل تستطيع الثورة العلمية التقانة تجاوز الحاجات والضرورات التي جعلت الحضارة الغربية المعاصرة تعتمد في وجودها على النفط العربي والمواد الأولية الأخرى في العالم الثالث؟ هل سينتغل التناقض بين الشركات المتعددة الجنسية داخل الغرب، وبين الغرب الاستعماري ككل من جهة والدول المصنعة الأخرى من جهة ثانية ، بصورة تؤدي في النهاية إلى تعميم التقانة

على العالم أجمع وبالتالي إتاحة فرصة جديدة لدول العالم الثالث كي تعمل بحرية واطمئنان على سد الهوة التقانية ؟

واضح أن أي جواب يقدم لمثل هذه الأسئلة سيكون مجرد تخمين لا تزيد درجة «الصدق» فيه على التخمين الذي يقرر أن حرباً عالمية ثالثة ستتشتب لا محالة وأنها هي التي ستغير المعطيات الراهنة رأساً على عقب وتكسر وبالتالي «عنق الزجاجة» الذي توجد فيه قضية التنمية التقانية في العالم الثالث كله. الواقع أن ما نريد أن نخلص إليه هو التأكيد على أنه لا يجوز ولا يصح وضع قضية النهضة العربية ، في هذا الوقت الذي يوجد فيه العالم على عتبة عصر التقانة ، على كاهل الغرب وحده واعفاء العرب من كل مسؤولية ، كما أنه لا يجوز ولا يصح ارجاع المشكل كله إلى وضعية العرب وتناقضاتهم ، وبالتالي اعفاء الغرب من كل مسؤولية. ان العلاقة بين العرب والغرب حقيقة واقعية لا يجوز اغفالها أو التقليل من شأنها (وهل يمكن اغفال واقع الهيمنة الامبرialisية على العرب ، وهل يجوز إغفال دور اسرائيل ، وهل يجوز إغفال الدور الاستراتيجي للنفط العربي بالنسبة إلى الغرب . وأيضاً هل يجوز اغفال تغلغل متوجات الحضارة الغربية ، المادية والمعنوية ، في حجم المجتمع العربي . . .) ان العلاقة بين العرب والغرب علاقة متعددة الأبعاد متداخلة الأطراف تشكل بنية معقدة من تلك البني التي لا يمكن تغيير أي شيء فيها إلا بعد هزة عنيفة تهدمها هدا . والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: أين ستحدث هذه الهزة هل في الغرب أم عند العرب؟ وهل ستكون هزة سلمية أم أنها ستكون من نوع آخر؟

هل يمكن الخروج بنتيجة أخرى غير هذه؟ هل سيدشن عصر التقانة بداية تاريخ آخر للإنسانية غير التاريخ الذي عرفته حتى الآن، التاريخ الذي يشهد على نفسه أن التحولات الكبرى التي عرفها حتى الآن كانت دوماً بسبب هزات عميقة واسعة.

فعلاً إن اقتحام عالم النورة وعالم الكواكب حدث جديد تماماً لم يكن يخطر ببال أجدادنا حتى على مستوى الحلم . وإذا فلتقاء وللننظر إلى المستقبل من خلال معطيات الحاضر التي تختلف في طبيعتها عن كل ما كان يمكن أن يتباين به أجدادنا ، بناء على دروس التاريخ الذي عرفوه.

الفَصْلُ الثَّامِنُ

”الرُّوحِيَّة“ ضَرُورِيَّةٌ ... وَلَكِنْ  
بِأَيِّ مَعْنَى (\*)

---

(\*) ساهم المؤلف بهذه الكلمة في : «الملتقى الإسلامي المسيحي الرابع» الذي انعقد في تونس، 21- 26 نيسان / ابريل 1986 ، تحت شعار: «الروحية ضرورة من ضرورات العصر».

## ١ - الطابع الآلي للحضارة المعاصرة.. نعم!

ليس ثمة شك في أن الموضوع الذي اختير محوراً للنقاش في هذا الملتقى هو من «موضوعات الساعة»، سواء في العالم المسيحي أو في العالم العربي والإسلامي أو في غيرهما من العوالم الحضارية على هذه الكرة الأرضية. إن الطابع المادي، الآلي والتقاني للحضارة المعاصرة، وهي أساساً حضارة الغرب، يحتاج جميع مرافق الحياة في هذه الحضارة مزاحماً، بل ومضيقاً إلى حد الاختناق، الجوانب الأخرى التي لا تخضع بطبيعتها للتنظيم الآلي والتسيير التقني. إن هذه الظاهرة التي لا تزداد إلا اتساعاً وتغللاً، خاصة في مراكزها الأصلية التي تقع جمیعاً في العالم المسيحي (أوروبا وأمريكا)، قد أثارت وثير ردود فعل تشهر بها وتبنيه إلى أحاطارها على الحياة البشرية، الفردية والجماعية، ومن ثم تدعوا إلى العمل من أجل إنقاذ الجانب الآخر في حياة الإنسان: الجانب الروحي.

وبما أننا، نحن أبناء العالم الإسلامي بل أبناء العالم الثالث عموماً، واقعون في تبعية حضارية للغرب، تكاد تكون شاملة، فإننا واقعون أيضاً، على نسبتنا ومقدارنا تحت تأثير الظاهرة نفسها، ظاهرة الآلة التي تستوردها جاهزة ونجدها في إدخالها إلى حياتنا اليومية، إلى مؤسساتنا وبيوتنا، مما يشير لدينا ردود فعل تعكس احتجاج نظم حضارتنا وعاداتنا وقيمها التي تشكل بالنسبة إلينا تراثاً حياً نعيشه ونتمسك به. ليس هذا وحسب، بل إننا نستورد، بحكم تبعيتنا للحضارة الغربية المعاصرة، ردود فعل هذه الأخيرة على الظاهرة نفسها ظاهرة هيمنة المادة والآلية، نستورد ردود الفعل تلك ونبنيناها ونرددتها مع نوع من الالتذاذ: «وشهد شاهد من أهلها».

## ٢ - ولكن الحوار اختلاف

اننا إذا كنا سنتحو بتفكيرنا هذا المنحى فإننا سنكون قد دخلنا هذه الندوة متفقين كما أنها سنخرج منها متفقين كذلك. غير أن هذا «الاتفاق» سيكون على حساب الحوار، وبالتالي على حساب ندوتنا وهدفها الأساسي. لنبحث اذاً عن طريقة أخرى لطرح الموضوع تسمح لنا بمعالجته في إطار حوار مثمر. وال الحوار، كما نعلم، لا يقوم ولا يأتي إلا بوجود حد أدنى من «الاختلاف». ولكي يكون الحوار مثمرًا يجب أن يكون «الاختلاف» محدداً ومؤطراً. لنبدأ اذاً بتنصيب وتنظيم «الاختلاف» - ولا أقول الخلاف - بينما ولنعمل في الوقت ذاته على تحديده وتأطيره بالصورة التي تضمن لنا أكبر قدر من التواصل والتفاهم. والحق أن أكثر ما يمكن أن نطمئن إليه في هذا اللقاء، في نظري، هو مجرد جسر التواصل والتفاهم فيما بيننا. أما الاتفاق أو عدم الاتفاق فتلك مسألة ستبقى مطروحة ليس بينما كطرفين في الحوار فقط، بل ستبقى مطروحة أيضاً داخل صفوف كل طرف.

إذاً سيكتسي طرحى للموضوع طابعاً منهجاً عصياً. وهكذا فبعداً عن تقرير حقائق أو تقديم حلول ساقتصر، وهذا ليس خناً مني بل ان هذا هو كل ما أملك بشأن هذا الموضوع، أقول ساقتصر على وضع مسألة «الروحية» في إطار «الاختلاف» بين المرجعية الثقافية الإسلامية والمرجعية الثقافية المسيحية.

### لماذا الالحاح هنا على «الاختلاف»؟

والجواب: لأننا فعلاً مختلفون. نحن مختلفون، لا لأن طرفاً منا يمثل «الشمال» القوي أو «المركز» بينما يمثل الطرف الآخر «الجنوب» الضعيف أو «المحيط» التابع، ولا لأن هذا «شرق» وذاك «غرب» ولأن «الغرب» غرب والشرق شرق ولن يتقيا... لا، إن «الاختلاف» بينما ليس من هذه الجهة، على الأقل بخصوص الحوار في الموضوع الذي اجتمعنا هنا لتبادل الرأي فيه، وإنما الاختلاف قائم بينما حول تصور الموضوع نفسه، أعني حول الصورة التي تحضرنا كمسلمين من جانب ومسيحيين من جانب آخر عندما نسمع كلمة «روحية» ونريد تحديد مضمونها وبالتالي اصدار حكم ما بشأنها. موضوع حوارنا عنوانه: «الروحية ضرورة من ضرورات العصر»، وهذا عنوان يحمل توجيهها لأنه يصدر حكماً، وبالتالي فهو يريد منا أن نبرهن على صحة هذا الحكم، أن نحشد أكثر ما يمكن من الأدلة التي تبرهن، أو على الأقل تزكي، على «ضرورة الروحية» لهذا العصر... إن هذا يعني أن المطلوب منا هو تركيز كل جهودنا الفكرية حول كلمة «ضرورة» والتعامل وبالتالي مع كلمة «روحية» وكأنها أمر معروف بنفسه ومتفق عليه. إن عنوان الموضوع الذي اختير للندوة يقرر، ضمنياً على الأقل، أن «الاتفاق» حاصل حول معنى «الروحية»

وأن «الاختلاف» الممكن هو حول كونها «ضرورية»، وبالتالي فالمطلوب إثبات هذه «الضرورة»، بالنسبة إلى عصرنا، وهذا يحملنا على التعامل فقط مع جوانب معينة من «عصرنا»، والسكوت عن العصور الأخرى.

فتكن، إذاً، الخطوة المنهجية الأولى التي اقترحها هي قلب هذا «الوضع» الذي يفرضه علينا عنوان الندوة. سأركن مؤقتاً عن مسألة ما إذا كانت «الروحية» ضرورية أو غير ضرورية لعصرنا أو للعصور الماضية والمقبلة، الأمر الذي هو مبنية على مفهنة «الاختلاف» وسأتجه إلى مفهنة «الاتفاق»، إلى «الروحية» وأضعها موضع السؤال: السؤال / الحوار بين الإسلام والمسيحية.

### ٣ - «الروحية» في المرجعية العربية الإسلامية

#### أ - في اللغة . . .

لعل أول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد هو أن لفظ «روحية» صيغة لا تستعمل في اللغة العربية إلا كصفة تفيد النسبة إلى الروح، فنقول مثلاً: «الحياة الروحية». على أتنا لم نعثر على مثل هذه الصفة / النسبة مستعملة في المجال التداولي العربي القديم، لا في الأدب الجاهلي ولا في القرآن مما يرجع القول، ابتداء، إن لفظ «روحية» في الإسلام، أقصد لغة العرب حين ظهر الإسلام، لم يكن مستعملاً أو على الأقل لم يكن يحيط إلى شيء محدد ولا كان تعبيراً عن تصور أو مفهوم. هذا بينما تذكر المعاجم القديمة لفظ «روحاني». من ذلك ما ورد في قاموس لسان العرب لابن منظور حيث ثُقراً: «والروحاني من الخلق: نحو الملائكة من خلق الله روحًا غير جسد، وهو من نادر معلول النسب» ثم يذكر أن بعض اللغويين يرون «أن العرب تقوله لكل شيء كان فيه روح من الناس والدواب والجن» وأن «من العرب من يقول في النسبة إلى الملائكة والجن: روحاني»، هذا بينما يؤكّد اللغويون آخرون أنه «لا يقال لشيء من الخلق روحاني إلا للأرواح التي لا أجساد لها مثل الملائكة والجن وما أشبههما، وأما ذوات الأجسام فلا يقال لهم روحانيون». أما صيغة «روحانية» فالظاهر أنها لم تستعمل في لغة العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، وإنما استعملت هذه الصيغة فيما بعد لكلمات أخرى مثل الإنسانية من الإنسان والروجلية من الرجل . . . الخ<sup>(١)</sup>. وواضح أن هذه الصيغة المشتقة من الأسماء غير المنصرفة تدل على ما يجعل من الشيء ما هو عليه، فالرجولية هي الصفة التي تجعل من الرجل رجلاً وليس امرأة والانسانية هي الصفة

(١) أبو نصر محمد الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٩٣.

التي تجعل من الكائن البشري إنساناً وليس مجرد حيوان... الخ وبالمثل فـ«الروحانية» هي الصفة أو الخاصية التي تجعل من الكائن الروحاني «روحاً بغير جسد»، أو كائناً له روح بإطلاق، أي سواء كان بجسد أو بغير جسد.

### ب - في الحقل البصري

وإذا نحن انتقلنا الآن إلى الحقول الثقافية العربية الإسلامية وهي ثلاثة: الحقل البصري والحقول العرفاني والحقول البرهاني، وجدنا الحقل الأول، الذي يضم علوم اللغة والفقه والكلام خالياً من لفظة «روحية» أو «روحانية». أما لفظة «روح» وما يشتق منها مثل «روحي» أو «روحاني»، فإن معانها، في هذا الحقل، لا تبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي الأصلي. وهكذا فالروح عند البصريين هي «ما به حياة الجسد» وقد اختلف المتكلمون في ذلك فمحكي عن النظم أنها جسم وأنه هو الدراك الفعال المكلف [= شرعاً] وهو وراء هذه الجملة [= الجسم]. ومحكي عن أبي الهذيل أن الحياة والروح يجوز أن تكون جسماً ويجوز أن تكون عرضاً. ومحكي عن البلاخي أنها استنشاق الحي الهواء، ومحكي عن بشير بن المعتمر أنها بعض جسم الحي وأنه الفعال الدراك... وذهب بعض الأشعرية إلى أن الروح عرض وهي الحياة وقال ليست بجسم ولا هي النفس ولا جوهر»<sup>(٢)</sup> ويرد أبو على الحنفي أن «الروح جسم وهي الريح يتعدد في مخارق البدن... وهي وراء هذا الجسد وهذه الجملة، وهي مكلفة منعمة معلبة وليس بجوهر ولا عرض ولا هي الحياة لأن الحياة عرض فيها يحيا الإنسان كالقدرة التي بها يقدر والعقل الذي به يعقل الإنسان، والإنسان يحيا بالحياة لا بالروح ولكن إذا كان حياً كان محلأً للروح لا أنه يحيا بها»<sup>(٣)</sup>.

### ج - في الحقل البرهاني

واضح إذاً أن الحقل المعرفي البصري يخلو مما يمكن أن يتخذ مرجعية لمفهوم «روحية» أو «روحانية» كما نستعمله اليوم. أما في الحقل المعرفي البرهاني في الثقافة العربية، وهو الحقل الذي يتخذ من أرسطو مرجعيته الرئيسية، فلفظ «الروح» كما يقول ابن باجه: «يستعمله المتكلمون باشتراك: تارة يريدون به الحال الغريري الذي هو الآلة النفسانية الأولى. فلذلك نجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة: روح طبيعي وروح حساس وروح محرك، وبمعنى الطبيعي الغنائي إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغنائية. ويستعمل [= لفظ الروح] على النفس، لا من حيث هي نفس بل من حيث هي نفس محركة. والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع. والروحاني منسوب إلى الروح إذا دل على المعنى الثاني [= النفس المحركة] ويندون به على الجواهر الساكنة المحركة لسوتها وهذه، ضرورة، ليست أجساماً بل هي صور لأجسام إذ كل جسم

(٢) أبو على الحنفي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

فهو متحرك». ويقول ابن باجه بضلال لفظ «روحاني» ما نصه: «وشكل هذه اللغة غير عربي، وهي داخلة في لسان العرب في الصفة الذي جاء على غير قياس عند نحوبي العرب، فإن المقياس عندهم أن يقال روحي، وإنما استعملها كذلك المتكلمون في ألفاظ قليلة مثل الجسمانية والنفسانية»، ثم يضيف: «وكلما كان الجواهر أبعد عن الجسمانية كان أخلق بها الاسم [الروحاني] ولذلك يرون أن أخلق الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحركة للأجرام المستديرة»<sup>(٤)</sup> (= الأفلاك السماوية). ومن هنا مصطلح «الصور الروحانية» بمعنى النقوس الفلكية التي هي مبدأ حركة الأفلاك. ويدق نصير الدين الطوسي في معنى النفس والروح عند الفلاسفة فيقول إن «الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح، فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة بالأبدان، والأرواح أجسام مركبة من الأبدة والأدختنة المترفة من الدم المحبس في العروق. والعلم يمتنع عندهم على النفس دون الأرواح»<sup>(٥)</sup>، بمعنى أن النفس وحدها هي الخالدة بعد الموت بينما تفنى الأرواح بفناء الأجساد... . واضح مما تقدم أن هناك تطابقاً، أو ما يقرب من التطابق، بين مفهوم الروح في الحقل المعرفي البرهاني وبينه في الحقل المعرفي البياني. فالروح تقال في الحقلين معاً على ما به حياة الجسد كما تقال على النفس، وهي جسم أو في معنى الجسم. أما لفظ «روحاني» فيدل على الكائنات التي لا أجسام لها.

#### د - في الحقل العرفاني

وأما في الحقل المعرفي العرفاني فالامر يختلف تماماً. والحق أن لفظ «الروحية» أو «الروحانية» إذا كان له من معنى في الإسلام فإنما نجده في التيارات الغنوصية (العرفانية) من تصوف وفكر شيعي وفلسفة اسماعيلية وفلسفة اشراقية وفلسفات هرمية أخرى كفلسفة أبي بكر الرazi الطيب والفلسفة المشرقة عند ابن سينا وفلسفة ابن مسرة الباطني وتلامذته... . الخ وقد لا تكون بحاجة إلى الاستشهاد بأراء أصحاب هذه التيارات الغنوصية جميعاً لادراك معنى «الروحية» أو «الروحانية» كما تتحدث داخل الحقل المعرفي العرفاني في الثقافة العربية، بل قد يكفينا الرجوع إلى الغزالى لأن أبو حامد علاوة على حرصه على التدقير في المفاهيم وتوضيح المسائل فهو سلطة مرجعية يعتمدها جميع العرفانيين في الإسلام ومن جاءوا بعده كما أنه يعبر عن رأي العرفانيين السابقين له.

يعقد الغزالى في «كتاب شرح عجائب القلب» من مؤلفه الشهير إحياء علوم الدين فصلاً لـ «بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل» فيميز في لفظ «القلب» بين

(٤) انظر: «رسالة تدبیر المتّوح»، في: أبو بكر محمد بن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨).

(٥) الطوسي، تلخيص المحصل على هامش محصل الرazi (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤)، ص ٣٥٥.

معنيين: القلب بمعنى العضو الجسماني المعروف، والقلب بمعنى «اللطيفة ريانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق». وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب». وبالمثل يميز بين «الروح» بمعنى «جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فيتشير بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن... وهو بخار لطيف أتضجعه حرارة القلب»، وبين «الروح» بمعنى «اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان وهو المقصود بالقلب بالمعنى الثاني». كما يميز في لفظ «النفس» بين معنيين: أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان» والثاني: «هي اللطيفة الريانية التي هي الإنسان على الحقيقة» ويميز في لفظ «العقل» كذلك بين معنيين: أحدهما «العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب»، والثاني «أنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة». وبلخص الغزالي هذه التصنيفات فيوضع في جانب أربعة معان يطلق عليها الألفاظ الأربعية التالية: القلب الجسماني والروح الجسماني والنفس الشهوانية والعلوم، ويوضع في الجانب الآخر معنى خامساً هو: «اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، والألفاظ الأربعية بجملتها تتوارد عليها»<sup>(٦)</sup>.

وبحديثنا الغزالي عن عجائب القلب بمعنى «اللطيفة الريانية الروحانية» فيقول: «اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحس لأن القلب أيضاً خارج عن ادراك الحس وما ليس مدركاً بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس»، ثم يأتي بمثالين يشرح بواسطتهما «عجز القلب»: في المثال الأول يشبه القلب بالحوض الذي يحرر فيه إلى أن يتفجر منه الماء الصافي: «فالقلب مثل الحوض والعلم مثل الماء». وفي المثال الثاني يميز بين عمل العلماء وعمل الأولياء: «العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم واجتنابها إلى القلب، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصفيتها فقط» حتى تهجم عليها العلوم وتنهى بها الهماء. العلماء مثلهم مثل الذين يعتمدون في صناعة النّقش والتّصوّر على الصياغة والتلوين، وأولياء مثلهم مثل الذين يعتمدون على صقل الجسم المراد تربيته حتى ينكشف ما فيه من جمال ذاتي كامن<sup>(٧)</sup>.

ويعود الغزالي إلى الموضوع نفسه في كتابه «مشكاة الأنوار» فيعقد فصلاً لـ «بيان مراتب الأرواح البشرية النورانية» يميز فيه بين خمسة أنواع من الأرواح: الأول هو الروح الحساس الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس، والثاني هو الروح الخيالي وهو الذي يثبت ما أورده الحس ويحفظه مخزوناً عنده، والثالث هو الروح العقلي الذي به تدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الأنسي الخاص، والرابع الروح

(٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، أحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]), ص ٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية الممحضة فیوچ بینها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف لازمة عنها، والخامس هو «الروح القدسي النبوى الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلّى لواحة الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السماوات والأرض، بل من المعارف الربانية التي يقصّر دونها الروح العقلي والفكري» ثم يضيف، «فلا يبعد أنها العاكل في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والاحساس تكشف فيه غرائب وعجائب يقصّر عنها الاحساس والتمييز»<sup>(٨)</sup>.

وإذاً فإذا كان هناك شيء في الثقافة العربية يمكن أن تدل عليه لفظة «الروحية» أو «الروحانية» كما نستعملها اليوم فهو هذه النزعة الغنوصية التي تقول بوجود قوة «روحية» أو «روحانية» في الإنسان فوق مستوى العقل تكتشف بها للإنسان ما عبر عنه الغزالي بـ«غرائب وعجائب» وهي تشمل كما هو معروف ومصرح به في أدبيات الصوفية جميع «الخوارق» التي يمكن تصورها من «العلم» باللغويات إلى «المشي» على الماء إلى «السفر» في الزمان و«القفز» على المكان إلى «تسخير» الأرواح... الخ هذا إضافة طبعاً إلى «المشاهدات»، و«التجليات» التي لا يرقى إليها العقل بحال. وبعبارة قصيرة ان «الروحية» أو «الروحانية» بهذا المعنى تعني اللاعقلانية، إنها القفز على مملكة العقل والخوض في مجالات اللاعقل.

#### ٤ - وفي المرجعية الأوروبية

كان ذلك عن المعنى الذي يمكن أن تحمله، وهي تحمله فعلًا، لفظة «الروحية»، في المرجعية الثقافية العربية الإسلامية. أما في المرجعية الثقافية الأوروبية المسيحية فالامر يختلف. ذلك أن معنى الروحية Spiritualité والروحانية Spiritualisme يتحدد داخل الفكر المسيحي الرسمي، لاهوتاً كان أو فلسفه، وليس فقط داخل التيارات الغنوصية التي قامت على هامشه والتي تعتبرها الكنيسة بدعة وهرطقة. وهكذا في بينما لا نجد في المرجعية الثقافية العربية الإسلامية مضموناً واضحاً لـ«الروحية» وـ«الروحانية» إلا داخل التيارات الغنوصية المتنسبة للإسلام نجد الفكر المسيحي الرسمي يدافع عن الروحانة، لا بوصفها غنوصاً، بل بوصفها عقيلة ومذهبًا يترافق بالعقل بل يعتمد عليه كل الاعتماد وبالتالي يرفض الغنوصية ويحاربها.

هذا الطابع المميز للروحانية في الفكر المسيحي الرسمي، الديني والفلسفى، نجده كاماً في المعنى الذي تحمله كلمة Esprit التي تترجمها عادة بـ«الروح» وهي

(٨) المصدر نفسه، ص ٧٧ - ٧٨.

ترجمة غير دقيقة اطلاقاً. وهكذا في الحقل الديني المسيحي يطلق لفظ Esprit على كل ما هو لطيف جداً ذو فاعلية، أي على الجوادر المفكرة، أي التي يشكل التعلق صفة ذاتية لها. وهو يطلق بهذا المعنى على ثلاثة أصناف من الجوادر هي «الله والملائكة والآنفوس». وهذا باعتبار أن الله عقل والملائكة عقول والآنفوس جوهر مفكرون. (لاحظ أننا في الإسلام لا نطلق على الله لفظ «روح» لا في الخطاب الديني ولا في الخطاب الفلسفى وإنما يطلق عليه في هذا الأخير لفظ «عقل»). أما في الحقل الفلسفى وكذلك في اللغة العادىة الفرنسية فإن لفظ Esprit يطلق على مبدأ التفكير والتعقل في الإنسان وذلك في مقابل المادة Matière بوصفها مبدأ الحركة الطبيعية، وبالتالي في مقابل الجسد، مبدأ النشاط الغريزى. وهكذا فيما تحمل لفظة Esprit معنى الفكر والتفكير ضرورة نجد لفظة «الروح» العربية لا تحمل هذا المعنى. آية ذلك أننا في العربية ننسب «الروح» للحيوان لأن «الروح» هي مبدأ الحياة وليس مبدأ للفكر الذي هو خاص بالانسان. أما في الفرنسية مثلاً فإننا لا ننسب الـ Esprit للحيوان لأن الـ Esprit ليس مبدأ للحياة وحسب بل هو مبدأ التفكير أيضاً.

هذا الفرق بين الـ Esprit و«الروح» نجد آثاره واضحة كذلك في كون الحقل المعرفي العربي الإسلامي يطابق، كما رأينا، بين النفس والروح، ومن هنا قولنا: للحيوان روح أي نفس، بينما يميز بينهما في الحقل المعرفي الأوروبي المسيحي من علة وجوه: وهكذا بالإضافة إلى أن لفظ Ame (=نفس) يدل على جوهر مستقل عن البدن فهو يدل أيضاً على مبدأ الحياة الجسمية والعاطفية. أما لفظ Esprit (=روح؟) فهو يدل في العادة على الروح المتتجسد في الإنسان (والتجسد بهذا المعنى مفهوم مسيحي خالص Incarnation: عقيدة اتحاد الالاهوت بالناسوت في المسيح). هذا في الاستعمال الديني أما في اللغة العادىة وكذلك في اصطلاح علم النفس فإن esprit (=الروح؟) يقال عادة على الملكة المفكرة وهي خاصة بالانسان، ولذلك يقال للحيوان له نفس ame ولا يقال: له روح بمعنى Esprit كما لاحظنا قبلأ. ذلك أن الـ esprit هنا مرادف للفهم والعقل والذكاء. من هنا تلك العبارات التي لا يستقيم نقل معناها إلى العربية إلا إذا ترجمتنا فيها كلمة Esprit بل لفظة فكر أو عقل. من ذلك مثلاً قول رينان: «لقد علمني أستاذتي المنطق فجعلوا من فكري، باستدلالاتهم الصارمة قاطعاً من فولاده»<sup>(٩)</sup>. ومن ذلك أيضاً قول آلان: «إن الفكر الذي لا يعرف كيف يشك ينزل إلى أدنى من الفكر»<sup>(١٠)</sup> كما لا يمكن

(٩) انظر: «Mes maîtres m'avaient enseigné la logique et par leurs argumentations impitoyables, avaient fait de mon esprit un tranchant d'acier», dans: Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance*, V, III.

(١٠) «L'Esprit qui ne sait plus douter descend au-dessous de l'esprit», Alain, Ibid.

نقل عبارة Esprit fort إلى العربية بترجمة كلمة Esprit بلفظة «روح» بل لا بد من استعمال كلمة «عقل» لأن معنى العبارة: «العقل العاجز عن اصدار أحكام صحيحة» ومثل ذلك عبارة Esprit fort التي كانت شائعة في الخطاب الفرنسي خلال القرن الثامن عشر والتي كان معناها: العقل الذي يرفض المعتقدات الدينية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى لا بد من أن نلاحظ هنا ذلك التمييز الذي يقام في الحقل الثقافي المسيحي الأوروبي بين Esprit و cœur: القلب. وهكذا فإذا كان العرفانيون في الإسلام يجعلون «القلب» يعني «اللطيف الرباني». . . إلخ أداة للمعرفة الحقيقة عندهم، ويضعون وبالتالي «المعرفة الكلية» في مقابل المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ويسمون في هذا المجال بين «القلب» و «الروح» - كما رأينا عند الغزالى - فإن لفظ esprit يستعمل في مقابل لفظ cœur (= القلب) ويقصد به في هذه الحالة مبدأ الوظائف المعرفية على العموم والاستدلال منها خاصة ، في حين يقصد بـ «القلب» cœur بالمقابل من ذلك مركز الحياة العاطفية والوجدانية. أما عندما يستعمل «القلب» cœur بمعنى ملكة الحدس، كما عند باسكال، فإنه يفرق بينه وبين العقل. يقول هذا الأخير: «ان للقلب نظامه وللعقل esprit نظامه الذي يقوم على المبدأ والبرهان. أما القلب فنظامه غيره».

ان استحضار هذه الفروق بين معنى لفظة «الروح» في الحقل الثقافي العربي الإسلامي ومعنى esprit في الحقل الثقافي المسيحي الأوروبي يجعلنا نتبين بوضوح الفرق بين «الروحية» أو «الروحانية» عندما تبني كمذهب أو ينادي بها كشعار في الفضاء الفكري العربي الإسلامي وبين spiritualité أو spiritualisme عندما تؤخذ كمذهب أو شعار في فضاء الفكر المسيحي. ان الروحية spiritualité هي خاصية ما هو روحي، أي مستقل عن المادة. وبهذا المعنى يقال: «روحية النفس»، la spiritualité de l'âme . والروحية بمعنى الشخص هي المبادئ التي تلهم الحياة الروحية، للفرد أو الجماعة. يقال مثلاً هذه الممارسة لا تتفق مع روحيتهم كما يقال: الروحية الفرنسية. واضح أن هذه الاستعمالات للفظة «روحية» غائبة تماماً في الفضاء الفكري العربي الإسلامي. أما الروحانية spiritualisme فتقال بمعنى فلسفى ضيق ويعنى عام. أما في معناها الفلسفى الضيق فهي المذهب الذي يؤكّد على روحية النفس، أي على طابعها اللامادى، وبعبارة أخرى المذهب الذي يقول بوجود مبدأ جوهرى في الإنسان مستقل عن البدن على الرغم من أن فعله يمكن أن يتوقف على البدن، الأمر الذي يعني أن التصورات والعمليات الفكرية وأفعال الإرادة لا تفسر كلها بالظواهر الفيزيولوجية بل لا بد من القول بوجود مبدأ روحي خالص هو النفس. وأما الروحانية بمعناها الواسع فهي المذهب الذي يقول، إضافة إلى تأكيد روحية النفس

بالمعنى السابق، بوجود الله ووجود قيم روحية أخلاقية هي الهدف أو الغاية التي يجب أن ينشدها النشاط العقلي للإنسان. وبعبارة عامة يمكن القول إن الروحانية تقوم بثلاثة أمور: ١ - القول بوجود مبدأ روحي في الإنسان هو النفس وهي مغایرة بطبيعتها للبدن. ٢ - الاعتقاد في وجود الله. ٣ - الإيمان بالقيم الروحية الأخلاقية بوصفها غاية النشاط الفكري للإنسان. ومن دون شك فعندما تبني الروحية كمذهب أو ترفع كشعار في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر فإنما يراد بها هذه الأمور الثلاثة، وهي تشكل مجتمعة رؤية للعالم تقف على طرفي نقیض مع رؤية أخرى تقوم على المادية materialisme أعني المذهب الذي يفسر جميع الظواهر النفسية في الإنسان بالوظائف الفيزيولوجية ولا يقول، بوجود إله ولا يربط القيم الأخلاقية بمبدأ روحي.

## ٥ - وجوه الاختلاف

ولعل سائلًا يسأل: إذا كانت الروحانية في الفكر الأوروبي المعاصر تؤول في نهاية المطاف إلى هذه المبادئ الثلاثة فلماذا الالاح على «الاختلاف»، أو ليست هذه المبادئ الثلاثة هي نفسها قوام «الروحانية» في الإسلام؟

والجواب هو أن الاختلاف في هذا الموضوع ليس بين المسيحية كدين والاسلام كدين بل الاختلاف بين المضامين التي تحملها «الروحانية» عندما تبني كمذهب أو شعار في كلٍ من المرجعية الثقافية الاسلامية والمرجعية الثقافية المسيحية. وياما كاننا الآن، استناداً إلى المعطيات التي أبرزناها قبلأ، أن نجمل وجوه هذا الاختلاف في النقاط التالية:

أ - بينما نجد لفظي روحية وروحانية في المرجعية العربية الاسلامية لا يرقيان إلى مستوى المفهوم، إن لم نقل غير مستعملين، نجد مقابلهما في الفكر الأوروبي المسيحي يرتفعان ليس إلى مستوى المفهوم فقط، بل أكثر من ذلك، إلى مستوى الاسم / العلم الذي يشير إلى نظرية ومذهب: أعني إلى نظرة للعالم خاصة ومتخصصة.

ب - إننا عندما نبحث داخل المرجعية الاسلامية عن مضمون للروحانية كمذهب متميز فإننا لا نجد هذا إلا في التيارات الغنوصية، وفي التصوف خاصة. والروحانية بهذا المعنى إذ تقوم على هاشم الإسلام تزيد أن تحويه وتقدم حقيقته الباطنة.

ج - إن الروحانية في المرجعية الاسلامية، بما أنها غنوصية، فهي مضادة للعقلانية، أنها تتطرق ابتداء من قصور العقل وعجزه. أما في المرجعية الأوروبية المسيحية فالروحانية لا تلغى العقل ولا تدخل مع العقلانية في تناقض أو تضاد بل

على العكس هي مذهب عقلي، أعني يعتمد العقل ويؤمن بقدرته على المعرفة. ان المادية وحدها هي تقىض الروحانية وليس العقلانية، ومعلوم أنه ليس كل عقلانية مادية.

د- ان الروحانية سواء في المرجعية الاسلامية أو في المرجعية المسيحية لا تعنى بالضرورة التدين بالاسلام أو بالمسيحية. فلقد عرف الاسلام اتجاهات روحانية تنكر النبوة مثل روحانية أبي بكر الرazi الطبيب، كما عرفت المسيحية مذاهب روحانية لا تتقييد بالعقيدة المسيحية كما تقررها الكنيسة. وإذا فالقول بضرورة الروحانية لا يكفى ولا يوازن القول بضرورة التدين بدين سماوي.

هـ - وأخيراً وليس آخرأ لا بد من إبراز التمييز الذي يقام في المرجعية الأوروبية المسيحية بين السلطة الروحية وتمثلها الكنيسة والسلطة الزمنية وتمثيلها الدولة، بينما لا يوجد مثل هذا التمييز في الاسلام. ذلك أن القول بضرورة الروحانية يعني ضمنياً، في المرجعية الثقافية الأوروبية الخضوع لسلطة الكنيسة بوصفها صاحبة السلطة الروحية، بينما تعنى الروحانية، في المرجعية الاسلامية، بوصفها نزعة غنوصية، التمرد على أصحاب «الرسوم» أعني الفقهاء وبالتالي التهرين من شأن الشريعة إن لم يكن الاعراض عنها باسم الانشغال بـ«الحق» وـ«الحقيقة».

## ٦ - موقف ..

وبعد، فلقد قصدنا من إبراز هذه الفروق والاختلافات لا الاعتراض على القول بضرورة الروحانية في عصرنا الحاضر، أو في غيره من العصور، بل قصدنا لفت الانتباه إلى الجوانب التي نعتقد أنه على جلاتها يتوقف إلى حد كبير التواصل والتفاهم والمحوار بين المسلم والمسيحي في ندوتنا هذه التي موضوعها: «الروحانية ضرورة من ضرورات العصر». وإذا كان لا بد من تحديد موقف شخصي من هذه القضية فإنني لا أتردد في القول: إذا كانت الروحانية تعنى اللاعقلانية فأنا أرفضها، وإذا كانت تعنى الخضوع لسلطة الكنيسة فأنا أقع خارج هذا المعنى لأن الدين الذي أدين به ليس فيه كنيسة ولا ما يشبهها. أما ما يبقى بعد هذا وذاك، وهو كثير، فهو بالنسبة إلي قابل كله للمحوار.

## الفَصْلُ التَّاسِع

# ثورة ٢٣ يُولِيُو وَمَشْرُوعُهَا الْقَوْمِيُّ الْعَرَبِيُّ فِي مُوَاجَهَةِ تَحْديَاتِ الْمُسْتَقْبَلِ (\*)

---

(\*) كلمة ألقاها المؤلف في الجلسة الخاتمية لندوة: ثورة ٢٣ يوليوب: فضايا الحاضر وتحديات المستقبل، التي عقدها دار المستقبل العربي، القاهرة، ٣ - ٦ أيار/مايو ١٩٨٦.

نبدأ هذا الفصل بطرح أسئلة ثلاثة:

- ١ - ما هم مضمون المشروع القومي العربي لثورة ٢٣ يوليو، وما هي جوانب الضعف في هذا المشروع؟
- ٢ - ما هي التحديات التي تواجه هذا المشروع في الحاضر والمستقبل، وهل تختلف عن تلك التي واجهته في الماضي، وفي ماذا تختلف؟
- ٣ - هل المشروع القومي العربي، لثورة ٢٣ يوليو ما زال قادراً، بمضمونه القديم وصيغته القديمة، على مواجهة قضايا الحاضر وتحديات المستقبل أم أنه لا بد من مراجعة، وبالتالي لا بد من صيغة جديدة؟

### ١ - تداخل ثلاثة أنماط من الوعي

لنحاول رسم بعض معالم الجواب عن هذه الأسئلة. ولنبدأ بالسؤال الأول:

أما أن يكون المضمون القومي لثورة تموز / يوليو مضموناً عربياً تحررياً تقدماً وتنموياً فهذا ما لا يحتاج إلى بيان أو برهان. وأما أن يكون مشروعًا تجريبياً، يمعنى أنه كان وليد التجربة والممارسة والمعاناة والفعل ورد الفعل أكثر من كونه مشروعًا نظرياً متماسكاً ومتكاملاً فهذا أيضاً ما قد لا تختلف فيه كثيراً. إن الفكر والممارسة، أو النظرية والتطبيق، كانوا يسيران جنباً إلى جنب متساوين وأحياناً متزامنين في كل إنجازات ثورة تموز / يوليو وكل تطلعاتها.

ولكن مع ذلك، لقد كان لا بد لهذه الثورة من توظيف مفاهيم وترويج شعارات تحريرية وتعبوية، وكان شعار «القومية العربية» هو الشعار الذي عبرت بواسطته عن

مشروعها القومي العربي، أما مضمون هذا الشعار فمعروف لدينا جميعاً: أنه مضمون يتالف من ثلاثة مفاهيم هي: الوحدة والاشتراكية والحرية، ومن دون شك فقد كان شعار «القومية العربية» من الشعارات المحركة للوجدان الملهمة للحماس الموحدة للصفوف.. ولكن نقطة ضعفه كامنة في أن المفاهيم أو الشعارات الثلاثة التي كانت تشكل مضمونه، أعني الوحدة والاشتراكية والحرية، كانت تطرح معادلة، لا أقول صعبة الحل فقط، بل أيضاً صعبة التركيب، وبالتالي لم يكن من السهل، بل لم يكن من الممكن صياغتها في نظرية متماسكة منطقياً قادرة على تكثيف معطيات الواقع ورسم خطة للتغيير: لم تكن مرشدأً للعمل يستريح إليه الفكر ويجيب عن الأسئلة التي يطرحها الواقع ومستجداته.

ان العلاقة بين الوحدة والاشتراكية والحرية، هي من العلاقات المتنافرة والمترادفة: الوحدة تقضي بعطاء الأولوية للحشد الجماهيري والائتلاف السياسي والتوفيق البراغماتي، وبالتالي تأجيل الصراع الطبقي ولجمه، الطريق الوحيد نحو الاشتراكية، تماماً مثلما يقتضي بعطاء الأولوية بالاشتراكية التركيز على الصراع الطبقي، على تأجيجه ودفعه إلى أقصى حدوده، وبالتالي تأجيل الانخراط في طريق الوحدة. أما شعار «الحرية» فقد كان موقعه ملتبساً تماماً، هل الحرية مع الاشتراكية أم مع الوحدة، أم معهما معاً، أم قبلهما أم بعدهما؟

و واضح أن هذه العلاقة الملتبسة بين الأطراف التي ذكرنا تعني أنه كان هناك التباس وتداخل وتداخُل وتصادم بين ثلاثة أنماط من الوعي: الوعي القومي الوحدوي، والوعي الطبقي، والوعي السياسي. فعلاً يمكن تبرير هذا التداخل بكون متطلبات المرحلة، كانت تطرح في آن واحد هذه الأنماط الثلاثة من الوعي، متزاحمة متداخلة ومتنافسة، وهذا صحيح تماماً، ويمكن القول كذلك إن نقطة الضعف في المشروع القومي لثورة يوليلم تكون ترجع إلى ضعف في «النظرية» لدى قادتها وحدهم بقدر ما كان ضعفاً عاماً يسم المرحلة كلها، ويعكس بالدرجة الأولى عدم قدرة الفكر العربي في ذلك الوقت على الارتفاع إلى مستوى مسؤولياته التاريخية. كل هذا صحيح، ولكن التبرير التاريخي والموضوعي لجانب من جوانب الضعف لا يعني التستر عليه وإلغاءه، بل لا بد من إبرازه ودراسته وتحليله خصوصاً عندما يكون الإنسان في مرحلة مراجعة الذات والاستعداد لاستئناف المسيرة بعد انقطاع أو توقف فرضته هزيمة أو نكسة أو الوقوع في مأزق.

## ٢ - تحديات.. والحل في الديمقراطية

بعد تسجيل هذه الحقيقة انتقل إلى السؤال الثاني، وهو المتعلق بنوع التحديات

التي تواجه المشروع القومي العربي في الحاضر والمستقبل، مشروع ثورة يوليولو . لا بل مشروع كل العرب الوحدويين التقدميين . وهنا أبادر إلى القول ان أول ما يواجهه المشروع القومي العربي لثورة يوليولو اليوم هو ضمور الروح فيه . وبعبارة أخرى ان ثورة ٢٣ يوليولو مطالبة باستعادة مشروعها القومي العربي الذي لم يعد لها ولم تعد له منذ فترة نعرف جميعاً متى وكيف بدأت.

يتعلق الأمر إذاً، وبادئ ذي بدء، بعودة مصر إلى الصف العربي ، واحتلال دورها المركزي فيه، ولكن كيف؟

لترك جانب التعقيدات الظرفية والمشاكل المسطرية، فمهمة السياسة هي أن تجد الحلول لهذه وتلك، وفي مصر والوطن العربي ساسة مقندون مهرة في هذا الميدان، لترك هذا الجانب الذي يتعلق بمواقف الحكومات العربية ووجهات نظرها، ولننظر إلى الأمر من المنظور الشعبي ، ولتساءل هل يمكن أن تستعيد ثورة ٢٣ يوليولو مشروعها القومي العربي دون أن تسترجع أولاً وقبل كل شيء مشروعها الوطني التحرري؟

الجواب واضح، وإذاً فال مهمة تقع أولاً وأخيراً على القوى الوطنية التحررية والتقدمية في مصر. هذه القوى التي يشكل انباعها من جديد، كقوة ضاغطة وفاعلة ومؤجّهة وقائدة شرطاً مسبقاً لاستعادة مصر لمشروعها الوطني التحرري ثم مشروعها القومي العربي .

بعد التأكيد على هذا انتقل إلى التحديات الجديدة التي تواجه اليوم، لا أقول المشروع القومي لثورة ٢٣ يوليولو بل أي مشروع قومي عربي . سأترك جانباً التحديات الراجعة إلى الإمبريالية العالمية وربيتها إسرائيل وإلى استراتيجية تقاسم مناطق النفوذ التي تسلكها الدول العظمى ، فهذه تحديات كانت قائمة ، والم مشروع القومي العربي لثورة ٢٣ يوليولو دأصلاً كجواب لهذه التحديات ، والجواب عن هذه التحديات كان ولا يزال وسيبقى لمدة طويلة من مهامه الوطنية والقومية، مهامه التاريخية. سأترك هذا وسانصرف إلى التحديات المستجدة التي أفرزها الوضع العربي خلال الفترة التي عرفت انحساراً خطيراً في المد القومي فترة الخمسة عشر عاماً الماضية.

لقد برزت خلال هذه الفترة مشاكل حقيقة وخطيرة، مشاكل نظرية وعملية هي من صميم الواقع العربي الفكري والمجتمعي ، مشاكل تتطلب المعالجة نعم، ولكن معالجتها الصحيحة والسليمة تتطلب مراجعة كثير من المنطلقات الفكرية والدراسات العملية التي ارتكز عليها المشروع القومي العربي منذ بداية تبلوره بصورة واضحة وجدية مع قيام ثورة ٢٣ يوليولو.

هذه المشاكل نعرفها جميعاً ونعرف أيضاً أنها من صميم مجتمعاتنا وأوضاع فكرنا، وأن العامل أو العوامل الخارجية لم تخلقها وإنما يقتصر دورها على التحرير والتوريض.

من هذه المشاكل التي تتجسم فيها «قضايا الحاضر وتحديات المستقبل» مشاكل بنوية فكرية واجتماعية في مقدمتها:

- ١ - ظاهرة التطرف الديني والتعصب المذهبي الطائفي إلى درجة القتل والاقتتال.
- ٢ - مشكلة الأقليات في البلدان العربية التي فيها أقليات.

هاتان المشكلتان تتحديان المشروع القومي العربي في ماهيته وجوده، ذلك لأن المشروع القومي أيًا كان إنما يكون قومياً لأنه يحتوي، أو من شأنه أن يحتوي هاتين المشكلتين: مشكلة الطائفية الدينية ومشكلة الأقليات الإثنية. فكيف يجب أن نواجه هاتين المشكلتين؟ هل بالرجوع إلى المشروع القومي العربي لثورة ٢٣ يوليو كما عبر عنه في السبعينات وهي المرحلة التي عرف فيها أوج قوته وازدهاره، أم أن الأمر يتطلب استئناف النظر في هذا المشروع والنظر فيما يجب تعديله أو تصحيحة أو إضافته؟

صحيح أن البلدان العربية لا تعاني من مشكلة الطائفية والتعصب الديني ومن مشكلة الأقليات بالدرجة نفسها ولا بالصورة نفسها ولكن صحيح أيضاً أن البلدان العربية كلها تعاني اليوم كما عانت بالأمس من أهم العوامل التي فعلت فعلها في ابتعاث هاتين الظاهرتين أعني غياب الديمقراطية ومن هنا التعديل الأساسي الذي يجب إدخاله على المشروع القومي العربي لثورة يوليو، ذلك لأنه من دون الديمقراطية، من دون التعبير الديمقراطي الحر من خلال صحافة حرة وأحزاب متعددة وانتخابات ومؤسسات دستورية لا يمكن احتواء مشكلة الطائفية والتعصب الديني ولا مشكلة الأقليات احتواء سلبياً سلبياً وصحيحاً.

نعم أنا أعرف أن الديمقراطية السياسية، الليبرالية الغربية، في مجتمع مختلف لا يمكن أن تكون نزيهة تماماً، ولكن مع ذلك فالنهضة من أجل الديمقراطية: من أجل حرية الصحافة من أجل حرية التنظيم الحزبي والمالي والمهني وأيضاً من أجل نزاهة الانتخابات، إن النضال في هذه العيادين ومن أجلها هو أسلم طريق لاحتواء جميع أنواع التعصب الديني منها والاثني، احتواء عصرياً وصحيحاً، ذلك لأنه لا سبيل إلى تحقيق الوحدة الوطنية داخل قطر من الأقطار التي تعاني قليلاً أو كثيراً من هاتين المشكلتين سوى طريقتين لا ثالث لهما: إما طريق الديمقراطية أو طريق الدكتاتورية، وكل عيوب فلتنتظر أي عيوب نختار عيوب الديمقراطية أم عيوب الدكتاتورية؟

الديمقراطية السياسية إذاً في الظرف الراهن هي رغم كل عيوبها ضرورة وطنية ولكنها أيضاً وفي الظرف الراهن كذلك ضرورة قومية، ذلك لأنه ليس هناك من طريق لتحقيق الوحدة العربية، سواء في أدنى صورها أو في أعلى مراحلها، غير طريقين: طريق القوة وطريق الإرادة الحرة، وإذا كان طريق القوة معروفاً وهو الجيش، سواء أكان نظامياً أم شعرياً فإن طريق الإرادة الحرة معروف كذلك أنه التعبير الديمقراطي الحر، انه المؤسسات التي يمارس فيها هذا التعبير بصورة منظمة ودستورية.

ومن هنا أحد التحديات التي تواجهنا: تواجه المشروع القومي ثورة ٢٣ يوليو على صعيد الفكر والمعارضة انه التحديد الذي يتمثل في ضرورة اعادة النظر بصورة جذرية في الموقف من الديمقراطية السياسية. لقد قامت ثورة ٢٣ يوليو في مصر ضد أنواع من الفساد في مقدمتها فساد الحياة السياسية التي كانت قائمة على الحزبية والديمقراطية المزيفة وإذا كان سلوك ثورة ٢٣ يوليو ازاء الحزبية والديمقراطية السياسية يجد تبريره في المناخ العام، مناخ المد الثوري الذي ساد العالم الثالث في منتصف الخمسينيات ومعظم السنتين فإن كل شيء اليوم يبرر بالقوة نفسها والالاحاج نفسه مراجعة الموقف ازاء الديمقراطية فبدون هذه المراجعة وبدون التحرر من عقدة عيوب الديمقراطية، لا يمكن للمشروع القومي العربي أن يجد طريقه إلى الانبعاث بل إلى التحقيق.

هل يمكن أو يجوز قمع الأقليات والطوائف واسكات جميع الأصوات واعتماد الصوت الوحيد؟

هل يمكن للعرب تشييد ستار حديدي وبناء سور صيني حولهم في عالم اليوم وفي منطقة البحر المتوسط بالذات؟

إذاً ليس هناك من سبيل غير الديمقراطية السياسية التي تعطي الكلمة لمن يطلبها بالتناوب أو على الأقل تقوم على هذا المبدأ، وليس هناك من سبيل غير سبيل التضامن والوحدة القائمين على الإرادة الحرة والاقناع المولد للانفتاح لمواجهة التحدي الامبريالي بصورة جماعية، أي في اطار نضال قومي تحرري وتقدمي.

يبقى بعد ذلك الطريق إلى الاشتراكية والطريق إلى الوحدة . إن الطريق إلى الاشتراكية طريق واحد وهو الصراع الاجتماعي ، والصراع الاجتماعي في أفق الحل الاشتراكي يحتاج في غياب الثورة البروليتارية إلى ديمقراطية سياسية بل ان هذه الثورة نفسها لا يمكن أن تنضج في مجتمع متخلف إلا عبر حياة سياسية منظمة وطويلة المدى.

أما الطريق إلى الوحدة فهو بالنسبة للوضع العربي الراهن وضعه الداخلي ومحبيه الدولي طريق متعدد المسالك ، والمسلك الطبيعي والأقرب إلى التحقيق هو مسلك

الاتحادات الجبهوية، سواء على شكل فدراليات أو كونفدراليات أو حتى على شكل معاهدات ثنائية للتعاون والتكميل بين الحكومات والبلدان العربية.

إن الوطن العربي وطن واحد فعلاً، من المحيط إلى الخليج، ولكنه في وحدته متعدد، إن الوحدة والتعدد حقيقةتان عربيتان لا بد من قبولهما سواء على مستوى الوطن العربي كله أو على مستوى كل قطر على حدة، ولذلك فإن قيام أي نوع من الوحدة بين أفكار المغرب العربي أو بين مصر والسودان، أو بين أفكار الخليج أو بين سوريا والأردن... الخ، يجب ألا ينظر إليه كما كان يفعل البعض قبلأ على أنه عمل ضد الوحدة العربية الشاملة. الوحدة العربية الشاملة حلم ايديولوجي شريف وملهم، ولكن تحقيق هذا الحلم لن يكون غداً ولا بعد غد، إنه المشروع المستقبلي الذي سيظل يشد إليه العرب لمدى سنين أو عقود من السنين أو حتى مئات من السنين.

إن الدولة القطرية العربية أصبحت حقيقة قائمة وهي تدافع عن وجودها بكل الوسائل، ولا شك أنها تجد وستجد في الوضع الدولي القائم ما سيحتمي وجودها ويمنع ذوبانها، اللهم إلا إذا جاء ذلك من داخلها أعني بقرار صلب وعند من القوى الوطنية فيها. ولكن هل سيحصل هذا قريباً؟

الدولة القطرية حقيقة عربية، في العصر الحاضر لا يمكن التفكير أو العمل خارجها، لذا، لا بد من استحضارها. ولكن هناك حقيقة عربية أخرى خطيرة في الوقت الراهن وستزداد خطورتها استفحالاً في المستقبل القريب والبعيد. هذه الحقيقة هي أن الدولة القطرية أصبحت عبئاً على نفسها وأنها لم تعد قادرة سواء أكانت صغيرة أم كبيرة، نطفية أم غير نطفية على متابعة السير. أنها أصبحت مهددة في وجودها ليس من الخارج وحسب، بل من الداخل أيضاً، مهددة بتفاقم واستفحال مسألة الأمن الغذائي الذي لا يقوى، ولن يقوى الأمن (البوليس) على قمعه أو تأجيله.

من هنا يبدو واضحاً أن الدولة القطرية العربية مضطربة الآن وستضطر قريباً أكثر وأكثر إلى البحث عن الحل لمشكلة الرغيف في التكامل والتعاون بين البلدان العربية، الأمر الذي يفرض نوعاً جدياً وضرورياً من التنسيق والتعاون في الميدان الزراعي والصناعي والتجاري سيفتح المجال لأنواعاً مشروع قومي وحدوي عربي نابع من الواقع وحاجاته وليس مفروضاً عليه.

وهناك تحد آخر يجب أن نواجهه داخل أنفسنا، وهو فكرة «الزعيم البطل» الذي يقوم بالنسبة للوعي القومي العربي الآن مقام «المهدي المنتظر» بالنسبة للوعي الديني في القرون الوسطى، خاصة أن البطل التاريخي ظاهرة تاريخية لا تخضع للقانون وإنما هي ظاهرة تقوم على التقاء سلاسل من الأسباب المتوازية والمتقاطعة التقاء لا يمكن التنبؤ به

بحال من الأحوال، وبالتالي فالمراهنة عليه مراهنة على المصادفة. وهذا أمر ينطوي على هروب لا شعوري من المسؤولية: مسؤولية مواجهة الواقع.

«البطل التاريخي» الوحيد الموجود باستمرار هو الشعب، ولكن هذا البطل لا يقوم بدوره التاريخي إلا إذا تم تحريكه من خلال تنظيمات شعبية ومن خلال نضالات متواصلة متنامية يحركها ويرجحها ويقودها المثقفون وكل أفراد النخبة الوطنية التي تحمل مشروع المستقبل وتبشر به.

وإذاً، فبدلاً من انتظار «البطل التاريخي» «المهدي المنتظر» يجب العمل على بلورة نخبة وطنية مثقفة ووعية تبشر بالتغيير وتخطط له وتعمل على استعمال حركته وصيرواته.

يبقى بعد ذلك تحدّى آخر، التحدّي الذي كان المحرك المباشر لمشروع ثورة ٢٣ يوليون عندما قيامها، إنه القضية الفلسطينية وهنا أيضاً بدءاً من مراجعة جذرية للموقف السائد إزاءها. لقد درجنا على القول بصدق وأيمان واحلاص، «إن القضية الفلسطينية هي قضية العرب الأولى!» وهذا أمر كان حقيقة وواقعاً ملماًساً خلال فترات سابقة من العقود الأربع الماضية - وبينما الصدق والإيمان والأخلاق أجذبني مقتنياً بأن الطرح الصحيح اليوم للقضية هو القول: إن القضية الفلسطينية يجب أن تكون قضية القرار الفلسطيني، وأيضاً قضية الصراعات داخل الفلسطينيين وحدهم. أما العرب، كل العرب، فإن أحسن ما يمكن أن يقدموه اليوم للقضية الفلسطينية هو أن يكفوا عن التستر بها وتوظيفها لحسابات خاصة أصبحت لا تخفي على أحد.

هل سينجح الفلسطينيون في مواجهة هذا التحدّي. هل ستتجدد القوى القومية والوطنية في الوطن العربي في مساعدة الفلسطينيين في ممارسة حقهم في تقرير مصيرهم بأنفسهم حسب تقديرهم و اختيارهم.

ذلك هي مسألة أخرى تشكل أحد التحديات التي تواجه المشروع القومي العربي، في الظرف الراهن.

لا شك أن هذا الخطاب الذي يزعم لنفسه أنه ينحو منحى واقعياً عقلانياً يصدّم عواطفنا ويشوش علينا أحلامنا.. فلتقبل الصدمة ولنستفق من الحلم.. فإن الواقع العربي الراهن أصبح لا يرحم.

انه لم يعد يستجيب للعواطف ولا للأحلام مهما كانت جميلة، فلنواجه الواقع كما هو، ولنبحث فيه عن مخارج ومداخل.. وهل يمكن ذلك بدون حد أدنى من الواقعية وأقصى ما يمكن من العقلانية والروح النقدية؟

## الفَصْلُ العَاشرُ

# الْفِكْرُ الْعَرَبِيُّ وَعَالَمُ الغَدِ<sup>(٤)</sup>

---

(٤) ألقى هذه المحاضرة في إطار «الندوة الدبلوماسية» التي تظمها وزارة الخارجية بدولة الإمارات العربية المتحدة، وذلك بتاريخ ٢١/٣/١٩٨٩. وقد استخرج نص المحاضرة من شريط التسجيل بالكامست.

عندما طُلب مني المساعدة في هذا العمل الثقافي الذي أصبح له تاريخ مجيد اقترح في الوقت نفسه أن يكون الموضوع الذي أتحدث فيه بعنوان «الفكر العربي وعالم الغد». ولا أخفي عليكم أنني شعرت، عندما تلقيت الدعوة واطلعت على الموضوع المقترن، بنوع من الحرج ويشيء من التحدى كذلك. فأنا معروف، حتى الآن كباحث في التراث، في فكر الماضي وليس في فكر المستقبل، في عالم الماضي وليس في عالم الحاضر والمستقبل. ولكن الطلب جعلني أشعر وكأن الضمير العربي يهتف قائلاً: دعنا من الماضي وقل لنا شيئاً عن المستقبل. ومعنى هذا أنتا نعيش فعلًا في زحمة من الأحداث تدفع بنا دفعًا نحو طلب المستقبل الذي يتظمننا. وهذا الاهتمام بالمستقبل يعكس طموحًا من دون شك، ولكنه يعبر في الوقت نفسه عن تخوف، تخوف مشروع. إن عالم اليوم يطبعه السباق لغزو المستقبل، ليس على صعيد الكرة الأرضية وحسب، بل على صعيد الفضاء اللانهائي أيضًا، ليس على صعيد النزارات والخلايا وحسب بل على صعيد العقول كذلك. ونحن نشعر بأننا، في عملية الغزو الشاملة هذه، لا نحتل مكانتنا الطبيعية بل نشعر بأننا ربما أصبحنا ننزلق بسرعة لتكون موضوعاً ومحلاً لهذا الغزو وليس من القائمين به والمساهمين فيه.

وإذا كان الحديث عن المستقبل وحله ممكناً لشخص رتب بيته في الحاضر والماضي فالامر يختلف بالنسبة إلينا نحن الذين ما زال ماضينا حاضراً فيما يشكل واسع وعميق. إن المستقبل يحيانا إلى الماضي، والحاضر تشدنا حاله، أو بعضها على الأقل، إلى الوراء شداً، وفي الوقت نفسه تتزاحم الأحداث، في وطننا العربي وفي العالم ككل، تدفع بنا إلى المستقبل دفعاً. كل ذلك يجعل من الحديث عن المستقبل عندنا، في هذه المرحلة من تطورنا، حديثاً عن الماضي والحاضر في الوقت نفسه.

ولربما كان من المفيد أن نتساءل: هل هناك حقيقة فاصلة يفصل بين ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا؟ وأين يتنهى ماضينا؟ أو ليس قائماً كله في حاضرنا؟ وأين يبدأ مستقبلنا؟ أنسنا نلتمس صورة المستقبل في ماضينا المزدهر؟ وإذا فمستقبلنا ما زال ملتبساً بماضينا على صعيد التصور والتنموذج، وبالتالي على صعيد التفكير كله. ومن هنا سيتراوح هذا الحديث بين الكلام عن الأمس والكلام عن اليوم والغد، ليكون عبارة عن حوار بين الماضي والحاضر والمستقبل، في آن واحد.

والموضوع، كما لا شك في أنكم تلاحظون الآن، واسع متشعب، ولذلك رأيت من المفيد، قصد السيطرة عليه نوعاً من السيطرة، التركيز على ثلاثة محاور يمكن اعتبارها بمثابة معالم بارزة تستقطب التفكير في الموضوع:

سأتحدث في المحور الأول، ويايجاز، عن دور الفكر عموماً في العالم المعاصر، سواء العالم الغربي أو الوطن العربي. بعد ذلك سأركز الحديث، في محور ثان، عن دور الفكر والإيديولوجيا في الوطن العربي في الماضي والحاضر، لأنقل أخيراً إلى المحور الثالث الذي سيدور الكلام فيه عن مهام الفكر العربي في المستقبل.

لا أحتاج إلى إطالة الكلام عن دور الفكر عموماً في عالمنا المعاصر. كل ما سأفعله هو أنني سأحاول أن أضفي نوعاً من الترتيب والنظام على جملة أفكار وتصورات نشترك فيها جميعاً.

### دور الفكر في عالم الغد:

ماذا نقصد بالفكر هنا؟ وماذا نقصد بعالم الغد؟

يمكن القول بصفة إجمالية إن الفكر الآن، فكر العالم المعاصر، ينقسم بشكل واضح إلى قسمين: العلم والتقانة من جهة والفلسفة والإيديولوجيا من جهة ثانية. أما أن يكون عالم الغد محكماً بالعلم والتقانة فهذا أمر لا مجال للشك فيه. إن عالم الغد سيكون محكماً بالعلم والتقانة لا بالصورة التي عرفناها حتى الآن بل بصورة أرقى وأوسع. إننا نعيش اليوم بداية ثورة علمية تقنية إعلامية جديدة ولا أحد يستطيع أن يتباينا بما سيكون عليه غداً حال العلم والتقانة من الرقي والتقدم. والذين يولعون من العلماء بقياس مراحل التقدم البشري في ميدان العلم والتقانة مجتمعون على القول بأن ما يتم اليوم من تقدم علمي في مدى خمس إلى عشر سنوات يساوي كل التقدم العلمي الذي عرفه التاريخ البشري منذ مراحله الأولى إلى اللحظة التي تبدأ فيها السنوات الخمس أو العشر الأخيرة. وهذا يكفي وحده ليذكرا على أن عالم الغد محكم فعلاً بالعلم والتقانة، عندنا وعند غيرنا، ولكن مع هذا الفارق وهو أن هناك من يتبع العلم والتقانة ويصدرهما

ويسخرهما للسيطرة ويسقط التفозд، وهناك من يستهلك شيئاً منها مستورداً إياها ولا يقوم بالمساهمة في إنتاجهما فيجد نفسه بالتالي موضوعاً لتفوزهما وهيمتهما. ولا أحتاج هنا إلى تكرار الدعوات التي نرسلها باستمرار منادين بضرورة غرس العلم والثقافة في وطننا العربي بصورة تجعلنا نساهم في إنتاجهما وفي تسخيرهما من أجل غدنا. إن هذا المطلب لم يعد يحتاج إلى بشير. وإذا فسينصرف اهتمامي إلى الجانب الآخر، إلى الفكر النظري الفلسفى والإيديولوجي، الفكر الذى يشرع للمستقبل على أساس نقد الحاضر والماضى. وأعتقد أن غرس العلم والثقافة في وطننا العربي يتوقف على وجود تربة ملائمة ومناخ مناسب، أي على إحداث تغيرات في عالمنا الاقتصادى والاجتماعى والفكري، وبيان هذه التغيرات وتحديد طبيعتها ومدىها من مهمة الفكر النظري. وبهمنا هنا أن نرسم أولاً صورة موجزة لتطور هذا النوع من الفكر، أعني الفكر النظري، في علاقته بما يحدث من تطورات، سواء في العالم الغربى أم في الوطن العربى.

لتتساءل إذاً: ماذا سيكون عليه دور الفلسفة والإيديولوجيا في عالم الغد؟

نحن نعرف جميعاً أنه من الممكن أن نتحدث عن العلم كما هو في اللحظة الحاضرة دونما حاجة إلى الكلام عن ماضيه، ذلك لأن ماضي العلم هو دائماً عبارة عن «أخطاء العلم» كما لا يلاحظ ذلك باشلار. إن هذا يعني أن المعارف العلمية التي تجاوزتها التقدم العلمي تصبح أخطاء أو أشياء من قبيل الأخطاء لا يعمل بها بل لا يرجع إليها إلا من أجل التاريخ فقط. أما بالنسبة إلى تاريخ الفكر النظري عموماً، الفلسفى والإيديولوجي، فالجديد فيه لا يلغى القديم، بل كل جديد فيه إنما هو في الحقيقة إعادة بناء أو إعادة قراءة للقديم. فالتقدم هنا يتم من خلال التعامل مع القديم ومن خلال توظيفه أنواعاً أخرى من التوظيف وليس من خلال إلغائه تماماً. وهكذا فإذا كان للفكر النظري، الفلسفى والإيديولوجي، دور ما في المستقبل، وهو دور مهم من دون شك، إذ هو المشرع للحياة البشرية المقرر للتماذج الفضلى، فإن هذا الدور لا يلغى الماضى، أعني الآراء والنظريات السابقة، إلغاء تماماً، بل يدخل معها في حوار وصراع.

كيف عاش الغرب هذا الحوار بين فكر الماضي وفكر الحاضر والمستقبل، وكيف عشنا نحن بدورنا مثل هذا الحوار في وطننا العربى؟ هذا هو موضوع المحور الثانى من هذا الحديث.

قد تسأعلون: ولماذا إقحام الغرب هنا؟ وهل معرفة تاريخ الحوار والصراع بين القديم والجديد في الفكر الغربى أمر ضروري لمعرفة تاريخ الحوار نفسه والصراع نفسه في فكرنا العربى؟ لا ينطوي هذا على نوع من التسليم بالنموذج الغربى كنموذج أصل تقاس عليه النماذج الأخرى؟

هذا السؤال مشروع تماماً والوعي ببعاده ضروري حقاً، ولكن مع ذلك، فإن هناك واقعاً تاريخياً لا بد من الاعتراف به. هذا الواقع التاريخي يمكن التعبير عنه بإيجاز كما يلي: إنه لم يحدث قط في الماضي، ماضينا أو ماضي غيرنا، أن طرحت مسألة المستقبل كشغل شاغل، كمصير. وإنما بدأ طرح هذه المسألة في العصر الحديث في أوروبا مع دخولها في مسلسل التقدم الذي تعرفه اليوم والذي ترجع بداياته إلى القرن السادس عشر مع قيام العلم والتقانة الحديثتين وما رافق ذلك من ظهور الصناعة وبروز طبقة اجتماعية جديدة تمسك بها وبالتجارة... كان الناس في القرون الوسطى، في الإسلام كما في المسيحية، ينظرون إلى الدنيا على أنها الحاضر وإلى الآخرة على أنها المستقبل. كانوا ينظرون إلى الدنيا على أنها زمان ممتد، وظيفته أنه مطية وجسر إلى الآخرة التي تشكل وحدها المصير والمستقبل. نعم كان هناك من يفكر في الغد الديني ويترود له. غير أن هذا النوع من الاستعداد للغد لم يكن يختلف في شيء عن الاستعداد للحاضر، لم يكن يقوم على وعي بالاختلاف بين الحاضر والمستقبل، الوعي الذي يجعلنا الآن ندرك أن مطالب الغد ستكون بالضرورة مختلفة عن مطالب اليوم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالخطيط للمستقبل لم يكن وارداً، بل ان مفهوم «الخطيط» لم يكن يدخل في مجال الفكر والعمل، ولم يصبح كذلك إلا منذ عقود من السينين حينما أصبحت أوروبا قادرة، بفضل التقدم الذي حققه في ميدان العلم والتقانة، على التحكم بكثير من ميادين الحياة. وإذا فالفكر في المستقبل، بالصورة التي نعرفها اليوم، خاصة من خصوصيات الحضارة الغربية المعاصرة. وإذا كنا نجد أنفسنا اليوم مضطرين إلى التفكير في مستقبلنا الديني ومقتنعين بضرورة الاعداد له والعمل من أجله فإن ذلك يرجع، لا إلى كوننا نعيش داخلياً ذاتياً حالة من التقدم الذي يصارع الجديد فيه القديم، بل لأننا نحس وندرك بأن التقدم حاصل ومطرد في عالمنا المعاصر وأن أسبابه وعوامله هي بيد الغرب أساساً، وأننا إذا لم نعمل من أجل مسيرة الركب فسنصبح في وضعية من لا يملك التصرف في مستقبله، بل ولا في حاضره لأن الحاضر ليس سوى نقطة التقاء الماضي بالمستقبل. وإذا فالغرب هنا يفرض نفسه شيئاً أم كرهنا، ولكن ليس من الضروري، مع ذلك، أن نتخذه أصلاً تقيس عليه حالتنا الحاضرة أو المقبلة. إن دور النموذج الغربي هنا قائم كله في كونه وسيلة للايضاح، وسيلة لاكتشاف الذات. ذلك لأن الوعي بالأنا وبأحوالها لا يتم في الغالب إلا من خلال الوعي بالآخر، فبصفتها تميز الأشياء كما يقول القدماء.

وقد يكفي لتبرير ذلك أن نتساءل: هل نستطيع، في اللحظة الراهنة على الأقل، تصوّر مستقبل لنا لا يدخل فيه الغرب كطرف من الأطراف؟ أليس هو الذي يمتلك وحده العلم والتقانة وهما مفتاح التحكم بالمستقبل؟ إن الغرب، أعني تجربته، يفرض نفسه

عليها في هذا المجال. فلتتعرف يايجاز إلى هذه التجربة. إن ذلك سيعينا على رؤية أوضح لتجربتنا نحن.

في مثل هذا الوقت من القرن الماضي كانت تسود في أوروبا نظريات جديدة في ميدان الفلسفة والإيديولوجيا، نظريات توظف العلم وتدعى العلمية لنفسها وتعمل على تحديد مجال بحثها باعتماد الأسلوب العلمي نوعاً من الاعتماد، فسمى القرن الماضي، والنصف الثاني منه خاصة، بعصر الإيديولوجيا في أوروبا: عصر الداروينية والإشتراكيات الطوباوية والماركسيّة والأنتروبولوجيا التاريخية والتفسير الميكانيكي والبيولوجي للظواهر... الخ. جميع النظريات التي ظهرت في هذه المجالات كانت تدعى العلمية، فكان هذا النوع من محاولة توظيف العلم، في موضوعات لم تكن قد أصبحت علمية فعلاً، عملاً إيديولوجياً: فعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرهما من العلوم الإنسانية كانت كلها، في القرن التاسع عشر، تقع بهذه الدرجة أو تلك تحت طائلة «العلمية» أي إدعاء الانتساب للعلم. وهذا عمل إيديولوجي كما لا يخفى.

واستمر الوضع على هذه الحال إلى أن بدأ للمفكرين الأوروبيين، مع اقتراب الخمسينيات من هذا القرن، وكان الفكر عموماً قد أصبح يقسمه العلم والإيديولوجيا على حساب الفلسفة ومن هنا ظهر السؤال التالي الذي طرح مع أوائل الخمسينيات: هل هناك بعد مكان للفلسفة في عالم يقسمه العلم والإيديولوجيا؟ لقد أصبحت الساحة الفكرية محطة، كلها تقريراً، بالعلم والتكنولوجيا، وكل ما عداها فهو مجرد إيديولوجيا بالمعنى القدحي للكلمة الذي يجعل من الإيديولوجيا وعيًا مزيفاً ومعرفة غير علمية. وما أن بدأ المفكرون في الغرب يناقشون هذا السؤال حتى وجدوا أنفسهم أمام واقع آخر يطرح عليهم سؤالاً يتجاوز السؤال المذكور. يقول هذا السؤال الجديد: هل سيقى هناك مكان للايديولوجيا في عالم يقسمه العلم والتقانة؟

ونحن الآن، نحن العرب بوصفنا مشاهدين لما يجري هناك في الغرب نلاحظ بالفعل نزوعاً يرمي إلى التخلص من الإيديولوجيا نوعاً من التخلص، ليس الإيديولوجيا بوصفها وعيًا مزيفاً وحسب بل بوصفها وعيًا ثورياً أيضاً. هذا أمر نلاحظه اليوم ليس في أوروبا الغربية وحسب بل في الاتحاد السوفيتي كذلك. إن البيرسترويكا الغورباتشيفية تعني اختفاء الإيديولوجيا أو على الأقل تنطوي على موقف متحرر منها. لقد كانت الإيديولوجيا من قبل في عالم الاتحاد السوفيتي النظري والعلمي هي التي تتولى القيام بدور البطل في المسرح. أما اليوم فإن البيرسترويكا تأخذ موقفاً آخر، إنها تعطي الأولوية للسياسي على الأيديولوجي.

ولعلنا جميعاًقرأنا كتاب غورياثيف، ولعلنا نتابع ما يصدر عن الزعماء السوفيات

من تصريحات حول ما يسمونه بـ «التفكير السياسي الجديد». إن أنصار البيرسترويكا وعلى رأسهم غورباتشيف يؤكدون جمِيعاً على مقولات تختلف تماماً عن المقولات التي كانت سائدة في الفكر والعمل في الاتحاد السوفيتي. من تلك المقولات واحدة تقرر «نيد الايديولوجيا في السياسة الخارجية». ومعلوم أن السياسة الخارجية السوفياتية، كانت تقوم كلها على مقوله «الصراع ضد الامبرالية»، أي على أساس الايديولوجيا. وعبارة «الصراع ضد الامبرالية» قد اختفت اليوم من الخطاب السوفيaticي، ولربما لم ترد ولو مرة واحدة في كتاب غورباتشيف. هناك مقوله أخرى جديدة تماماً تقول بـ «توازن المصالح بدل توازن القوى»، إن هذا يعني الاعتراف بمصالح الغرب، أوروبا وأمريكا، مصالح الامبرالية، الأمر الذي يختلف على طول الخط مع الموقف السابق. ومن مقولات «التفكير السياسي الجديد» في الاتحاد السوفيaticي، واحدة تقول: «التعايش السلمي ليس استمراً للصراع الطبقي»، وهي تنطوي كما لا يخفى على تغيير جذري في الاستراتيجية والتكتيك، وقد كانا قائمين من قبل على المبدأ المشهور «طبقة ضد طبقة» المبدأ الذي اتخدت منه الأemmee الشيوعية منذ العشرينات من هذا القرن شعاراً لكافح الطبقة العاملة في جميع أرجاء العالم. وعندما ظهرت مقوله «التعايش السلمي» مع المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيaticي عام ١٩٥٦ قيل يومها إن التعايش السلمي لا يلغى الصراع الطبقي، بل إنما هو شكل من أشكاله. أما اليوم فنحن نسمع، بتصريح العبارة، أن «التعايش السلمي لم يعد استمراً للصراع الطبقي» ولا شكلاً من أشكاله، الأمر الذي يعني أن الايديولوجيا التي تحكم العلاقات الدولية هي الأن وستبقى قائمة على اعتبار المصالح والمنافع وليس على العمل من أجل تغيير اتجاه التاريخ، من أجل تفجير تناقضات النظام الرأسمالي.

وتفسر هذه المواقف الجديدة بكون البشرية قد دخلت مرحلة جديدة من التطور هي «المرحلة النروية» وهي مرحلة تختلف عن المرحلة الصناعية التي عرفها القرن الماضي وعن «المرحلة الامبرالية» التي وصفت بأنها «أعلى مراحل الرأسمالية». إن المرحلة النروية التي دخلت فيها الانسانية اليوم يبرر الخطاب فيها وعنها بكون المشكل المطروح فيها هو مشكلبقاء أو فناء البشرية كلها...

إن هذه التطورات التي رصدناها، سواء في المعسكر الغربي أو المعسكر الاشتراكي تفرض على الفكر العربي، وهو يخطط لعالم الغد، مراجعة المقولات والتصورات التي كان يبني عليها من قبل تأملاته واستشرافاته. إن ما يطبع الفكر النظري في العالم المعاصر، غرباً وشرقاً، هو إعطاء الأولوية لما هو سياسي على حساب الايديولوجيا. ففي كل مجال: السياسة هي التي تحظى بالأولوية وهي تؤخذ كشيء في ذاته، كشيء يعبر عن المصلحة. والسؤال الذي يطرح نفسه إذاً هو: هل انتهت

## الايديولوجيا فعلاً، هل انتهى عصر الفلسفة؟

الواقع أن الأمر غير ذلك، فكل خطاب عن الايديولوجيا هو نفسه خطاب ايديولوجي ومحاولة احلال التقانة محل الايديولوجيا هي نفسها ممارسة ايديولوجية. إن التقانة تمارس اليوم، ويراد منها أن تمارس، خطاباً ايديولوجياً معيناً، نوعاً جديداً من الهيمنة الايديولوجية. العالم كله محكوم اليوم بهذه التقنيات الاعلامية التي أصبحت تطل من السماء على الشعوب كلها، حاملة خطاباً ايديولوجياً مهيمناً بواسطة البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية، وتزداد هذه التقنيات الاعلامية الجديدة تنظيماً وانتشاراً في المستقبل القريب.

ماذا يعني هذا؟

انه يعني أن الإنسانية الآن معرضة لغزو ايديولوجي أشمل وأعمق، غزو العقل وتكييف المتنطق وتكييف القيم والسلوك وتنميط الأذواق والاستهلاك. إن الشركات العالمية المنتجة للتقانة وللبيانات الاستهلاكية تعمل على ممارسة نوع من الهيمنة الايديولوجية قوامه قوله الفكر والسلوك بالشكل الذي يحول الانسان إلى كائن مستهلك على الدوام. هذا جانب، وهناك جانب آخر يتمثل في كون التقانة صارت تضيق أكثر فأكثر من مجال حرية الفرد وتمتعه بوجوده وكينونته الخاصة. لقد أصبح الفرد اليوم، خصوصاً في المجتمعات المصنعة المتقدمة، يشعر وكأنه مجرد ذرة تدور في ذلك تقوده حتمية صارمة، فلا هو يقود نفسه بحرية ولا هو يعرف موقعه واتجاهه ولا مصيره. هو يتسمى إلى كل يدور، يفقد فيه جميع الأفراد حريةهم وفرادتهم. ومن هنا قامت فلسوفات الاختلاف التي تروج الآن في أوروبا، وهي اتجاهات فلسفية جديدة ظهرت، بعد أن قيل إن الفلسفة ماتت، ظهرت لتعبر عن تمرد الشخص البشري على هذه الوضعية التقانية التي تفهه وتجعل منه مجرد رقم ضمن سلسلة أرقام تحكمها علاقات صارمة.

لم تنته الايديولوجيا إذاً ولن تنتهي، وإنما هناك تطور في الممارسة الايديولوجية. كانت الممارسة الايديولوجية من قبل من اختصاص الخطيب والواعظ والشاعر ثم صارت تقوم بها وسائل الاعلام الجديدة من صحفة وإذاعة وتلفزة وما تلا ذلك من تطورات كالبث عبر الأقمار الصناعية. هناك إذاً تطور كبير على صعيد ممارسة الايديولوجيا لهيمنتها، وليس من المحتمل أن يؤدي هذا التطور إلى نهاية الايديولوجيا.

هذا بكيفية عامة هو الوضع في العالم الغربي، ونحن مندمجون في هذا الوضع بصورة أو بأخرى، محكمون به إلى حد كبير. ولكن مع ذلك، بل إضافة إلى ذلك، لنا مشاكل أخرى خاصة بنا راجعة أساساً إلى تداخل ماضينا مع حاضرنا إلى حد حضوره فيه حضوراً قوياً، اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، الأمر الذي يجعل طرح السؤال السابق

بخصوص وضعيتنا مبرراً تماماً. لتساءل إذاً ما دور الفكر في الوطن العربي غداً: علماً وتقانة من جهة وفلسفة وايديولوجيا من جهة أخرى؟

بالنسبة إلى العلم والتقانة: الأمر واضح. نحن نستهلك العلم ونستهلك التقانة وبالتالي فما دمنا لم نحقق في ميدانهما نوعاً من الاستقلال الذاتي، عن طريق المساهمة في انتاجهما، فإن غدنا لن يكون لنا بل سيكون تابعاً كما هو حاضرنا ولربما بصورة أعمق وأشمل.

يبقى بعد ذلك الفكر النظري، الفلسفى والإيديولوجي. وهذا موضوع فيه كلام. لقد بدأنا بالقرن الماضي وأبرزنا كيف أنه كان عصر ازدهار الإيديولوجيا في أوروبا. وعلى هذا النمط سنقوم هنا بتحقيق تطور الفكر العربي الحديث والمعاصر فنقول إنه في مثل هذه السنوات من القرن الماضي بدأت الإيديولوجيا عندنا تحل محل الفكر الوسطوي القديم، فكر القرون الوسطى وعصر الانحطاط. لقد بدأت الإيديولوجيا عندنا بتزامن مع «اليقظة العربية الحديثة» وبالخصوص مع سلفية الأفغاني وعبدة وعلمانية بطرس البستانى وشلبي الشميمى وعروبة الكواكبي وغيره... مع أواخر القرن الماضي إذ ظهرت اتجاهات فكرية إيديولوجية جديدة لم يعهد الفكر العربي مثلها من قبل، وهكذا كانت بداية الإيديولوجيا عندنا متزامنة مع عصر ازدهارها في الغرب. وكما أخذت الإيديولوجيا في الغرب تفقد، ابتداء من العقود الأولى من هذا القرن، كثيراً من قوتها وبريقها، بفعل الحربين العظيمين من جهة والتقدم التقانى، من جهة ثانية، بدأت «النهضة» عندنا، التي كانت عنواناً لبداية الإيديولوجيا عندنا، تنحسر وتتراجع، منذ الفترة نفسها، بفعل التدخل الاستعماري المباشر الذى أجهض نهضتنا وجعل الفكر العربي يتكتض إلى الوراء محتمياً بموقع ثابتة دفاعاً عن الكيان ضد التوسع الاستعماري. فشهد فكر محمد عبدة نوعاً من التراجع مع رشيد رضا أولًا ثم مع حسن البنا ثانياً. ذلك لأن الخصم الذي كان في زمن محمد عبدة خصماً يهدد، أصبح في العقود الأولى من هذا القرن يمارس بالفعلاحتلالاً وهيمنة، فكان الرجوع الفهوى والتشدد في المواقف أمراً طبيعياً، وقد حدث ذلك أيضاً كرد فعل على الاتجاهات التي كانت تدعى إلى التخلص من التراث وتبني الحداثة الغربية جملة وتفصيلاً. لقد حصل هذا في المشرق، وفي مصر خاصة، فكانت له آثار عميقة في عرقلة التطور.

ومع ذلك قامت الحركات الوطنية في الوطن العربي تناسلاً من أجل الاستقلال، وما أن حللت الخمسينات حتى استقل معظم البلدان العربية ودخلنا تحت تأثير المد التحرري العالمي، الذي شمل العالم الثالث كله والذي كان عصر ازدهار الإيديولوجيا في هذا العالم، وفي الوطن العربي بصورة خاصة. فما هي خصائص هذا العصر عندنا؟

يتميز عصر الايديولوجيا عموماً بميزة أساسية هي التفكير بواسطة المطلقات. وهكذا ففي الخمسينات والستينات كانت الايديولوجيا العربية محكمة بمطلقات من نوع «الاستقلال التام» و«الجلاء الكامل» و«الوحدة الاندماجية الشاملة» و«تحرير فلسطين» كل فلسطين» وأيضاً الجمع بين «الديمقراطية السياسية» و«الديمقراطية الاجتماعية» وبين «الوحدة الاشتراكية» وبين «الأصالة والمعاصرة»... الخ، إذاً فما كان يطبع عصر الايديولوجيا عندنا، عصر الخمسينات والستينات هو التفكير بالمطلقات، التفكير الذي لا يقبل النسبية ولا الحلول المرحلية. ولقد كان هذا أمراً طبيعياً، فذلك من شأن الايديولوجيا في كل زمان ومكان.

وبدلاً من أن يعقب ذلك تحقيق، ولو نسي، لمضمون تلك المطلقات حدث العكس تماماً، لقد أصيب العرب بالإحباط انطلاقاً من هزيمة عام ١٩٦٧ فانعكس ذلك بسرعة على الخطاب العربي فبرزت شعارات وعبارات إحباطية من مثل «الايديولوجيا المهزومة» و«الفكر العربي المأزوم» و«سقوط جميع الشعارات»... الخ، وفي مثل هذه الحالة من الإحباط يفتح الباب للمكتوب ليعود ويحتل الساحة.

في عصر الايديولوجيا عندنا، منذ بدايتها إلى أوج ازدهارها، عصر السلفية والعلمانية والليبرالية والقومية... الخ، كُبِّلت معطيات اجتماعية وفكرية. وهذا من شأن الايديولوجيا فهي تعمل على كبت ما لا ينسجم معها، مع شعاراتها ومطلقاتها. لكن مع حصول الإحباط عاد المكتوب، أعني الطائفية والعشائرية والتطرف الديني... ونحن نعرف ما جرى ويجري في لبنان، وما لبنان في واقع الأمر سوى صورة مكبة عن الوطن العربي في هذا الشأن. قد تختلف الأمور من قطر لأخر، غير أن المكتوب الذي انفجر في لبنان مستخدماً المدافع والصواريخ انفجر في أقطار عربية أخرى مستخدماً الأيدي والعصبي أو الألسنة على الأقل.

في هذا الإطار تدخل ما سمي بـ«الصحوة الإسلامية». أقول: «سمى... لأن هذه العبارة هي ترجمة لعبارة أجنبية (فرنسية) أطلقت على ظاهرة بروز وانتشار التيارات السياسية التي رفعت شعار الاسلام، خصوصاً مع أيام الثورة الإيرانية. وبما أن الطابع السياسي قد هيمن على تلك الحركات فإن «الصحوة الإسلامية» هذه لم ترتفع إلى مستوى «التتجديد»، لم يظهر مجددون يقدمون فعلاً حلولاً إسلامية أصلية لمشاكل عصرنا، بل كل ما حديث في إطار «الصحوة» هو بروز عدد من التيارات السياسية الدينية تذكرنا بما عرفه العصر الاموي من فرق مثل فرق الخوارج والشيعة والمرجئة... الخ. إن افتراق الناس في إطار «الصحوة الإسلامية» يكاد يحكي ويستعيد الافتراق نفسه الذي عرفه الاسلام بعد حرب صفين بين معاوية وعلي: لقد ظهر من ينادي بـ«الحاكمية للله» وهو الشعار نفسه الذي رفعه الخوارج في وجه علي بن أبي طالب حين

قبل التحكيم «لا حكم إلا لله»، والى جانب هؤلاء رفع شعار «الاسلام»، هكذا من دون وصف مع جنوح إلى الاعتدال مما يذكرنا بموقف «أهل الجماعة» زمن معاوية، ولم تخل الساحة من دعاء إلى نوع من «اليسار الاسلامي» يستعيدهون بشكل أو بآخر بعض أصول المعتزلة... ومع هذا كله فلا أحد يستطيع القول إن هناك تجديداً حقيقياً، بعد كل هذه الشعارات التي رفعت باسم الاسلام، تجديداً يقدم ببرامج المستقبل واضحة ومحددة، ويطرح مهام الفكر والعمل في عالم الغد، تجديداً يجب عن السؤال التاريخي: «ما العمل؟».

لقد طرحت مسألة البرنامج على حسن البنا من قبل فكان جوابه جواباً سياسياً يمكن قبوله إذا أخذ على أنه مجرد تكتيك مرحلي : لقد طرب بوضع برنامج لحركته فاعتذر قائلاً: نحن في البداية يجب أن نتفق على الهدف ونلتقي حوله أولاً، أما التفاصيل فسنعالجها فيما بعد، لأننا إذا دخلنا في مناقشة التفاصيل العملية فستختلف ويفسخ منا الهدف. هذا الجواب يمكن تبريره إذا أخذ تكتيك مرحلي كما قلنا. ولكن الذي حدث هو أن حركة حسن البنا بقيت من دون البرنامج المطلوب. وعندما طرح السؤال نفسه على سيد قطب، بعد ذلك بعدين من السنين أو أكثر، كان جوابه نوعاً من الهروب من المشكل. قال: إن «المجتمع الاسلامي» الذي نريده سيبدأ في النشوء عندما يصبح الحكم قائماً على أساس «لا حكم إلا لله»، مثلما حصل زمن النبوة والخلافة الراشدة. إن هذا يعني أنه لا يهتم بمعالجة القضايا المطروحة، لا يهتم بتقديم حلول للمشاكل القائمة بل يرى أن الهدف الأول هو استسلام الحكم لأنه باسلام الحكم سيتم الشروع في بناء «المجتمع الاسلامي» لينة لبنة وخطوة خطوة كما حدث زمن النبوة. وفي نظري أن هذه المماطلة غير صحيحة: فزمن النبوة شيء وزماننا نحن شيء آخر. إن الأمر لا يتعلق بدين يبدأ من الصفر مثلما بدأ الدين الاسلامي مع الدعوة المحمدية، بل ان الأمر غير ذلك تماماً هناك واقع قائم ومشاكل مطروحة في مجتمع هو تاريخياً وواقعاً وروحياً مجتمع اسلامي . والمطلوب هو «التجديد» في هذا المجتمع وليس القفز عليه إلى مجتمع آخر خيالي ، قفزاً لا يقبله الدين ولا العقل: لا يقبله الدين لأن حاتم النبئين محمداً(ص) وضع حدأً لكل دعوة دينية جديدة تدعى الانطلاق من الصفر.. ولا يقبله العقل لأنه لا يمكن إنشاء مجتمع جديد داخل مجتمع قائم إلا ب النقد هذا الأخير وتقديم الحلول لمشاكله. إن الأمر يتعلق بإصلاح مجتمع قائم وليس بإنشاء مجتمع من الصفر، وهل يمكن ذلك؟

وإذاً فما زلنا، عموماً، في مرحلة الانهيار الايديولوجي . وما سمي بـ«الصحوة الإسلامية» قد عكست هذا الانهيار فيما سادها من اختلاف وصراع وغياب للتفكير المجدد... . ومع ذلك يمكن القول، انه مع الثمانينات أي منذ نحو عشر سنوات، دخلنا

في مرحلة انتقالية سمتها الأساسية التفكير بواسطة النسيبي، وذلك بدل التفكير بالمطلقات. وهكذا أصبحنا، مثلاً، نقبل «الدولة القطرية» ونتحدث عنها بعد أن كان الكلام عنها مستهجناً لأنها كان ينظر إليها بوصفها تجسيماً للتجزئة، للكيانات «المزيفة». أما اليوم فنحن نتحدث عن الدولة القطرية كواقع دولي واجتماعي واقتصادي وسياسي ونفسي، وأكثر من ذلك نرى أن الوحدة العربية المنشودة لا يمكن أن تقوم اليوم إلا من خلال الدولة القطرية العربية ذاتها وليس بالقفز فوقها. وهكذا أصبحنا نقبل «الاتحادات الجهوية» بينما كنا في الخمسينيات والستينيات نعتبرها تحريفاً لفكرة الوحدة. ومن جهة أخرى صار الجميع اليوم يعطي للإسلام مكانته في فهمنا للعروبة وللقومية العربية. أما بخصوص قضية فلسطين فقد كان الشعار الوحيد المعترض به في الخمسينيات والستينيات هو «تحرير فلسطين»: كل فلسطين» فإننا اليوم نقبل بالدولة الفلسطينية على الصفة والقطاع ونعرف، أو نبدي استعدادنا للاعتراف، باسرائيل إذا هي اعترفت بدولة فلسطينية. وبالجملة أصبحنا الآن نفكر بالنسيبي وليس بالمطلق.

وأنا هنا لا أريد أن أقول من خلال إبراز هذه الملاحظات إننا قد تنكرنا... أو إننا قد دخلنا مرحلة «الترشيد»... كلا، كل ما أريد فعله هو تسجيل واقع: بالأمس كنا نفكر بمطلقات أما اليوم فنحن نقبل النسبية. بالأمس، في عصر الحلم العربي، كنا نرى الحلم حقيقة، كنا نرى المستحيل ممكناً. ولم يكن ذلك خطأ ولا طفولة في التفكير، بل كان من مقتضيات المرحلة، مرحلة المد التحرري الذي اجتاح العالم الثالث أجمع. وقد نجح الاستعمار والأميراليية في عرقلة سير ذلك المد وإجهاض أحلامه، وناننا من ذلك ما نالنا، وهو نحن نتباهى، بعد مرحلة إحباط، إلى الواقع الجديد نميز فيه بين الممكن القريب والممكن البعيد، بين الواقع السياسي وبين الحلم الأيديولوجي. وهكذا انتهينا نحن أيضاً إلى إعطاء الأولوية للمسيحي على الأيديولوجي... لقد دخلنا تجنّن كذلك في «المرحلة التروية»، أعني إننا انخرطنا فيها سياسياً.

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن، وقد وصلنا إلى هذه المرحلة من تحليلنا، السؤال الذي ينقلنا إلى المحور الأخير في هذا الحديث هو التالي: هل يمكن الاستغناء عن الأيديولوجيا في الوطن العربي؟ وهذا السؤال يثير سؤالاً آخر هو: ما الذي سيحل محلها عندنا؟

عندما يقولون في الغرب «يمكن الاستغناء عن الأيديولوجيا» بمعناها التقليدي فإنهم يطروحون كبديل عنها العلم والتقانة وما يحملانه من مضامين أيديولوجية جديدة. أما نحن فالامر عندنا مختلف ليس لأننا لا نملك العلم ولا التقانة فقط بل لأن هناك دوراً مهماً يجب أن تلعبه الأيديولوجيا علينا أيضاً. بالفعل إننا مازلنا هنا، في الوطن العربي، بحاجة إلى دور يلعبه الفكر الأيديولوجي في عالم الغد، دور التشريع للمستقبل.

لقد قدم الفكر العربي في أواخر القرن الماضي ، تاريخ بداية الايديولوجيا عندنا، مشروعًا مستقبليًّا هو ما درجنا على تسميته بـ «النهاية العربية». وقد نجح هذا المشروع في تحقيق بعض طموحاته، لقد نجح في استئناس الأمة العربية والاسلامية، في تأكيد الذات وجعلها تتثبت في موقع دفاعية صلبة من ماضينا بهدف مواجهة تحديات الغزو الأوروبي ومقاومته... فكانت الحركات الوطنية.. وكان الاستقلال. وفي عصر ازدهار الايديولوجيا في الوطن العربي ، خلال الخمسينات والستينات ، قدم الفكر العربي مشروعًا للمستقبل تحت شعار «القومية العربية» وهو شعار يحمل مضامين ثورية : التحرر من الاستعمار والصهيونية ، والوحدة والاشتراكية ، ونجح هذا المشروع في خلق وعي جديد وتشيد أحالم جديدة . ولكن هزيمة عام ١٩٦٧ أجهضت الحلم ، فدخل العرب في مرحلة «الاحباط» التي ما زال بعض امتداداتها قائمةً إلى اليوم.

من هنا ندرك أن مهمه الفكر العربي في عالم الغد يجب أن تبدأ من إعادة بناء عالم الحاضر ، من تصفية حالة الاحباط بالنظر إلى الأمور بعين الواقعية الثورية ، الواقعية التي تواجه الواقع كما هو من أجل تغييره. إن بناء مشروع نهضوي مستقبلي يتطلب اليوم قليلاً من الحلم ومزيدًا من العقلانية النقدية. إن نقد الحاضر، بما يحمله من بقايا الماضي، هو الخطوة الأولى في كل مشروع مستقبلي. وبما أن الماضي والحاضر عندنا لا ينفصلان، إن على صعيد وعيانا أو على صعيد واقعنا، فيجب إذاً أن يتوجه النقد إليهما معاً، إلى ما يؤسس، شعورياً ولا شعورياً، العقل السياسي فيهما: إلى القبيلة والغنية والعقيدة.

#### لتوضيح هذه الدعوى.

في الماضي، ماضينا نحن، وأقصد الماضي الذي ما زال حاضرًا فينا الآن، بدأ «المستقبل» عندنا بالوحى المحمدى: دعوة دينية تطورت فأصبحت دولة. ثم تطور الأمر عندما اتسعت رقعتها إلى نشوء فرق وأحزاب، إلى ظهور الايديولوجيا (على عهد الأمويين) والايديولوجيا هنا تعنى ، بالتعريف البسيط: «الرأي الذي يقول به شخصي». فعندما ظهرت آراء متخصصة ، في المجتمع العربي الاسلامي ، مع معاوية وعلي ، وانطلاقاً من الصراع الدامي الذي نشب بينهما، قامت الايديولوجيا في هذا المجتمع. غير أن هذه الايديولوجيا، ولنقل «العقيدة» وتعني بها آراء الخارج والمرجنة والشيعة والمعزلة... الخ، لم تكن مستقلة ب نفسها، بل كانت مرتبطة مع أساسين إثنين كانوا يحكمان الصراع: القبيلة والغنية. كانت القبيلة والغنية والعقيدة هي المحددات الثلاثة للعقل السياسي العربي منذ ذلك الوقت إلى الآن (ويسنرخ هذا بتفصيل في كتابنا الم قبل العقل السياسي العربي القبيلة والغنية والعقيدة، العقيدة بمعنى التذهب) محددات ثلاثة حكمت العمل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو

بآخر في الوقت الحاضر. أحياناً تبرز «العقيدة» كمعطى أولي وأحياناً أخرى تبرز «القبيلة» ومن ورائها «الغنية». هنا في مثل هذا الوضع نجد «العقيدة» - أو الأيديولوجيا - غير منفصلة ولا مستقلة عن كل من القبيلة والغنية، بل ترتبط هذه المحددات الثلاثة بعلاقات عضوية تجعلها تنتهي إلى كل واحد، إلى بنية واحدة. ولكي ندرك هذا يجب التذكير بأنه في المجتمعات الرأسمالية يميز الباحثون، ماركسيون وغيرهم، بين البنية التحتية (الاقتصاد: قوى الانتاج وعلاقات الانتاج) والبنية الفوقيّة (الدولة والمؤسسات بما فيها القبيلة، والأيديولوجيا)، أما في المجتمعات التي تعيش في وضعية اقتصادية قبل رأسمالية فليس هناك انفصال من هذا النوع بين البنية التحتية والبنية الفوقيّة، بل هناك بنية كلية واحدة تتدخل فيها العناصر المكونة لها، اقتصادية واجتماعية وفكريّة: أحياناً يصبح «الفكر» محدداً ويلعب دوره كجزء من بنية تحتية إلى جانب القبيلة والغنية... وما نشاهده اليوم في الوطن العربي حيث يقتل الناس في بعض أقطاره إقتالاً طائفياً تزكيه «العقيدة» التي تطغى على ما سواها، دليل على الدور الذي يلعبه الفكر والأيديولوجيا في وطننا العربي وهو لا يقل عن دور القبيلة - العشائرية - ولا عن دور الغنية: المنافع الاقتصادية.

منذ القرن الماضي أي منذ أن بدأنا نحتك بالغرب، دخلت المحدثة بعض جوانب حياتنا وظهرت التيارات الأيديولوجية النهضوية التي سبقت الإشارة إليها، من سلفية وعلمانية ولبيرالية وقومية واشتراكية، فاحتلت الساحة، ساحة الوعي عندنا، وحصل نوع من «القمع» للمحددات الثلاثة المذكورة (القبيلة والغنية والعقيدة) فأصبحت تشكل المكتوب الاجتماعي والسياسي عندنا. لقد كان المشروع النهضوي يقوم أساساً على تجاوز تلك المحددات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم إلى محددات جديدة معاصرة، ولم يتمكن المجتمع العربي من تحقيق هذا التجاوز بصورة كاملة للأسباب التي سبقت الإشارة إليها (الغزو الاستعماري...) ولأسباب أخرى منها انحرافنا من فوق في الحداثة المعاصرة، دون أن تكون نابعة من تطور داخلي... وقد أدى ذلك كله إلى انتكاسات انتهت بحالة الاحباط التي تحدثنا عنها، وكانت النتيجة هي عودة المكتوب، أعني المحددات الثلاثة المذكورة، وكنا نعتقد أننا تحررنا منها إلى «الأبد». إن عودة المكتوب تطرح على الفكر العربي مهاماً تاريخية عليه أن يقوم بها بروح عقلانية نقدية وإنما وإن النطور إلى الأمام لن يشق طريقه الصحيحة عندنا. هذه المهام تتلخص في عبارة واحدة هي نقد الواقع العربي من جميع جوانبه: نقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، وما دمنا لم نفسر واقعنا، بمستوياته تلك، فلا سبيل لنا إلى تغييره تغييراً حقيقياً. والتفسير والنقد من مهمة الفكر الفلسفـي والإيديولوجي. وإذا فتحـن بحاجة ماسـة إلى إـيديولوجـيا عـربية تـتحدث عن الواقع العـربي وتنطق باسمـه وتعـمل على تـفسـيرـه، أيـ

**الكشف عن الثوابت فيه: الثوابت التي لا بد من خلخلتها وكسرها حتى يصبح التغيير ممكناً و حقيقياً.**

من هنا ترائي لنا مهام الفكر العربي ، مهام الحاضر والمستقبل : لقد أبرزنا كيف أن المكتوب قد عاد ليجعل حاضرنا مشابهاً لماضينا ويجعل عصرنا الايديولوجي الهضمي والقومي وكأنه فترة استثنائية ، فأصبحت «القبيلة» محركاً عليناً للسياسة وأصبح الاقتصاد ريعياً أو شبه ريعي مطابعاً بطبع «الغنية» ، وأصبح الفكر والايديولوجيا «عقيدة» طائفية أو شبه طائفية: خارجية (نسبة إلى الخارج) ، وإذا فالمطلوب ، وهذه هي بالتحديد مهام الفكر العربي في عالم الغد، هو:

١ - تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة، إلى تنظيم مدنی سياسي اجتماعي حدث: أحزاب ، نقابات ، جمعيات حرة ، مؤسسات دستورية ... الخ . وبعبارة أخرى ، تحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تميز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة) ، وبالتالي إنشاء مجال سياسي يتم فيه الحركة السياسية ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاصلأً بين سلطة الحكم وامثال المحكوم .

٢ - تحويل الغنية إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي . إن الاقتصاد الانتاجي سمه أن المنتج يدفع الضريبة ، هو يستعمل المواد الطبيعية ويستخدم البشر ولكنه لا بد في النهاية من أن يدفع الضريبة للدولة الأمر الذي يجعل يده ، بمعنى ما من المعاني ، فوق يد الدولة . ذلك لأنه عندما يدفع الضريبة وتتصبح مالية الدولة معتمدة عليها يصبح في إمكان هذا المنتج وفي إمكان كل من هو داخل في عملية الانتاج أن يطالب بحقه في مراقبة صرف هذه الضرائب .. كان هذا هو منطلق الديمقراطية في أوروبا الحديثة . أما في وطننا العربي فاقتاصادنا يطغى عليه «العطاء» والريع على الانتاج (اما بشكل مباشر او غير مباشر: الأجر والمرتبات والأعطيات ودعم المواد) الأمر الذي يجعل الحق في طلب المراقبة ، مراقبة الحاكمين ، مهزوزاً من أساسه . غير أن هذا لا يعني استحالة الديمقراطية في وضعنا العربي الراهن . إن نقد الواقع يجب أن يمتد ليشمل شرعية الحكم أعني شرعية السلطة التي يمارسها الحاكم : ما الذي يؤسسها؟ لا تدخل الغنية (الريع الداخلي والاعانات الخارجية ...) عنصراً أساسياً فيها؟ والقبيلة؟ ... الخ .

٣ - تحويل العقيدة إلى رأي . فبدلاً من الفكر المذهبي الطائفي والمت指控 الذي يدعى امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة ، دينية كانت أو ايديولوجية حديثة (الحزب الواحد مثلاً) . إن تحويل

العقيدة إلى رأي معناه التحرر من سلطة عقل الطائفة، العقل الدوغمائي دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي، نقدي.

الفكر العربي مطالب إذاً بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل. تلك هي الشروط الضرورية لامتلاك تفسير مطابق لمجتمعنا، وتلك هي الخطوة الأولى في الطريق إلى تغييره.

تلك باختصار هي مهام الفكر العربي إزاء الواقع العربي، مهامه في الحاضر والمستقبل. عسى أن تكون قد تمكنت من إثارة انتباهمكم وتوجيه اهتمامكم إلى قضايا أعتقد أنها تستحق بالفعل أن تكون موضوع حوار ومناقشة.

### المناقشة

بعد انتهاء المحاضرة وجهت عدة أسئلة إلى الجابري. وفيما يلي نص الأسئلة والأجوبة.

**سؤال:** ما رأيك في نشأة الفكر العربي وعوامل تطوره: هل كان نموه في الحاضر كما في الماضي نتيجة الاقتباس من الفكر الغربي (اليونان قديماً وأوروبا حديثاً) أم أنه كان نتيجة عوامل داخلية وجهد ذاتي.

**جواب:** دخل الفكر العربي، قديماً، في مرحلة جديدة من التطور والتغومع عصر التدوين: العصر العباسي الأول. نعم كانت هناك قبل هذا العصر اجهادات ولكنها كانت فردية غير منظمة ولا متخصصة. لقد كان عصر التدوين عصر البناء الثقافي العام. وكان ما قبله عبارة عن اجهادات متفرقة، أصلية، بمعنى أن تأثير الثقافات الأخرى لم يكن أساسياً ولا حاسماً: فالنحو العربي هو في الجملة عمل أصيل، وكذلك الفقه والكلام والبلاغة. لقد نشأت هذه العلوم جميعها نشأة عربية إسلامية بحثة. وعندما بدأت الترجمة في العصر العباسي الأول أخذت العناصر الخارجية، والمتترجمة من اليونانية خاصة، تفعل فعلها في الثقافة العربية، في نموها وتطورها. وبعد عصر الإزدهار هذا، أي ابتداء من القرنين الخامس والسادس الهجريين دخل الفكر العربي شيئاً فشيئاً في مرحلة من الركود ساد فيها التقليد ليدخل بعد ذلك في عصر الانحطاط الذي استمر إلى بدايات القرن الماضي إلى اليقظة العربية الحديثة التي تميز بجملة أمور من جملتها الاقتباس من الثقافة الغربية.

وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى الفرق الكبير بين اقتباس الفكر العربي قديماً من الثقافات السابقة له، اليونانية وغيرها، وبين اقتباس الفكر العربي اليوم من الثقافة الغربية. لقد كانت الثقافة التي كنا نقتبس منها في الماضي، الفكر اليوناني أساساً، عبارة

عن فكر كان قد انتهى وتوقف عن النمو، كان مجرد كتب في الخزائن والصناديق. أما الفكر الغربي ، الذي نقتبس منه اليوم فهو على العكس من ذلك فكر في نمو مطرد وتقديم متواصل وبالتالي فنحن مطالبون ليس بالاقتباس منه فقط بل بمواكبة تطوره ونموه أيضاً. إن هذا الذي نقتبس منه اليوم ليس عبارة عن جملة من المعارف المتهيئة ، كما كان الشأن بالنسبة إلى أجدادنا مع الفكر اليوناني ، بل هو فكر يتجدد ويهرّب من باستمرار: فما نقتبسه اليوم من جديد قد لا نفلح في تبيئته عندنا حتى يصبح قدیماً متجاوزاً... وعلى كل حال وهذا شيء يعم الثقافة أي كانت ، فإن التجديد لا يتأتى إلا بشرطين إثنين : الأول هو أن يكون التجديد من الداخل ، فالتجدد في آية ثقافة لا يمكن أن يتم إلا إذا كان من داخلها ، بالحفر في معطياتها . ولكن أدوات الحفر وطريقته ، وهذا هو الشرط الثاني ، لا بد من أن تكون جديدة حديثة ، وبالتالي لا بد من اقتباسها من أرقى مراحل التقدم التي يصل إليها الفكر الانساني . إن هذا هو ما سيرفع عملية التجديد إلى مستوى عصرنا ، ذلك أن الحفر بالأدوات القديمة (المفاهيم والمناهج) لا يمكن أن يتبع غير القديم

نفسه . أعتقد أن السائل يريد أن يسأل هل يمكن أن تقدم من دون اقتباس من الغرب . وأنا أقول: لا يمكن ، ليس لأن الغرب غرب بل لأن الصنف من البشر الذي يعيش أعلى مراحل تطور الفكر الانساني في الوقت الحاضر ، على الأقل على صعيد العلم والثقافة . ولكن الاقتباس وحده لا يكفي ، إذ لا بد من أن تكون قادرين على توظيف هذا الذي نقتبسه في عملية تجديد داخلي . وكما أنا لا نستطيع أن نجعل صوتنا يسمع من بعيد إلا باستعمال هذا المكابر للصوت (ميكروفون) وهو آلة تستوردها من الغرب لتوظيفها فيما هي صالحة له ، فكذلك لا يمكن أن نقيم لأنفسنا فهماً جديداً لثقافتنا الماضية ، ولا بناء ثقافة جديدة ، إلا باستعمال أدوات جديدة من هذا النوع ، أعني مفاهيم ومناهج الفكر المعاصر . غير أن هذه تفقد كل قيمتها إذا لم ننجح في تبيئتها ، إذا لم نجعلها مطاءعة لموضوعاتنا ، إذا لم نعطها مضامين ومحولات من واقعنا .

سؤال: بناء على ما قاله المحاضر، وبناء على متابعة شاملة لما كتب، يمكن القول انه يضع النموذج الغربي مثلاً يجب أن نحدو حذوه، فهل النموذج الحضاري الغربي هو وحده النموذج الحضاري الصالح لعصرنا، وبكيفية خاصة هل يصلح لأمم لها ثقافات مختلفة تماماً عن الثقافة الغربية ومع اعتبار أن الحضارة الغربية حضارة دنيوية بينما الحضارة الإسلامية حضارة دينية؟

جواب: نعم، هذا مشكل مطروح، ليس علي ولا علينا تحزن العرب وحسب بل هو مشكل حضاري عام. ولكي ندرك طبيعة هذا المشكل وأبعاده نبني الملاحظات التالية:

كان من الممكن، في العصور الماضية، أن تقوم حضارة وتنمو بفعل تطوراتها الداخلية ثم تتوقف وتتعرض. قد تدخل في اتصال مع حضارات أخرى ولكنه اتصال محدود على كل حال. كان ذلك هو شأن الحضارة المصرية الفرعونية وحضارات الشرق القديم والحضارات التي جاءت بعدها وفي مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية والحضارة المسيحية في القرون الوسطى. كان العالم القديم عالماً كبيراً شاسعاً تفصل بين أجزائه مسافات واسعة. أما اليوم فقد أصبح العالم صغيراً جداً، أجزاءه متداخلة: أنا لا أستطيع مثلاً أن أعزل أولادي عن مشاهدة التلفزيون وما ينقله من الحضارة الغربية كما لا أستطيع أن أعزلهم عن الشارع وهو يزخر بمتوجبات هذه الحضارة. وأنا نفسي لا أستطيع مثلاً الامتناع عن استعمال الأدوات الحديثة في المعمل والمكتب والمطبخ... الخ. أعتقد أنه لم يعد لنا الخيار: هل نأخذ من الحضارة الغربية أم لا نأخذ. لقد أخذنا وما زلنا نأخذ كل يوم وسبقنا كذلك، أردنا ذلك أم لم نرد. المسألة التي تبقى مطروحة أمام هذا الواقع الحضاري هي التالية: كيف نحافظ على ذواتنا وكياننا وكيف نساهم في هذه الحضارة التي أصبحت حضارة العالم في عصرنا. لا بد من سلاح، ولا بد من أن يكون هذا السلاح في مستوى هذه الحضارة. والسلاح هنا هو العلم والمناهج الحديثة. والعلم والمناهج هي اليوم إنسانية عامة، لا وطن لها. نعم هناك احتكار، وهناك سبق، ولكن ذلك كله لا يمكن من الاستفادة من مكاسب العلم والتقدم المعاصرين. والمسألة في نهاية المطاف تتعلق بنا ويقدرتنا على المساهمة في إنتاج هذه الحضارة وطبعها بطابع خصوصيتنا، إلى جانب خصوصيات أخرى.

**سؤال:** ألا تعتقد أن فترة التعلم من الغرب قد طالت أكثر من اللازم، إذ لم ندخل بعد في مرحلة الابداع، فما السبب في ذلك؟

**جواب:** أعتقد أن الأمر يرجع إلى عدة أسباب، غير أن أهمها في نظري هو أن الغرب عدواني واستعماري واحتكاري. فهو لا يريد أن نمتلك التقانة والعلم بل يسعى علانية وسراً لكي ينفي سوقاً مستهلكة لمتوجاته. ومشكلتنا هي أنها مضطرون للاقتباس من الغرب كي نقاومه ونحاربه في الوقت الذي يقوم هو بمحاربتنا.

ولذلك طال وسيططول هذا الاحتلال الصدامي بينما وبينه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أشير إلى ما سبق أن ذكرته من قبل أن التقدم في الغرب يسير بوتائر سريعة جداً يصعب الملحاق بها. إن هذا يعني أننا مطالبون بمقاومة الغرب بالركلتين وراءه في آن واحد، لمواكبة تقدمه. إنها مهمة صعبة ولكن ما يجعلها ممكناً هو أنه ليس من الضروري قطع جميع المراحل التي قطعها الغرب، بل إنه من الممكن، وهذا هو الواجب علينا فعله، الإرتباط مباشرةً بآخر مراحل التقدم. إن المشكلة هي مشكلتنا، وهي ترجع في نهاية الأمر إلى مشكلة القرار السياسي عندنا. تصوروا لو أننا وظفنا كل طاقاتنا من الخليج

إلى المحيط في عملية تنموية واحدة متكاملة: من له مال يعطي المال، ومن له الأيدي العاملة يعطي الأيدي العاملة، ومن له المعادن يعطيها ومن لديه الامكانيات الزراعية يضعها رهن إشارة المخطط الجماعي . . . إلخ. إننا لو فعلنا ذلك من المحيط إلى الخليج منذ عشر سنوات فقط لكان اليوم في وضعية أخرى تماماً. وإذا فالمأساة في نهاية المطاف مرهونة بنا، بيارادتنا السياسية ومهما بعده المسافة بيننا وبين الحضارة الحديثة والتقدم العلمي المتتسارع فما زالت هناك إمكانية لندرك الموقف. فالوطن العربي متعدد وغني ببرجاله وأمواله وبموقعه الاستراتيجي وبإمكاناته العديدة التي لم تستغل بعد. ومع أن الفرصة الذهبية، فرصة الطفرة النفطية خلال السبعينيات، قد فقدت بعض قيمتها فإنه ما زالت هناك إمكانات أخرى متعددة. وما نحتاج إليه أولاً وأخيراً هو الارادة السياسية، هو الدخول عملياً في عمل وحدوي مخطط.

**سؤال: ما هو دور الدين في حضارتنا أقصد توظيف الحكم له، ثم ما دوره في أزمة المستقبل العربي؟**

جواب: هناك من يتضايق ويشعر بالاحراج عندما تطرح عليه قضية الدين. أما أنا فهذه المسألة لا تضايقني بتاتاً، أولاً لأنني مقتنع بأن المشكلة ليست مشكلة الدين. يجب أن نفصل دائماً ما بين الدين وما بين الاستغلال السياسي للدين. الدين كدين ظاهرة ملزمة للبشرية منذ وجدت، وليس هناك مجتمع خالٍ من الدين. والدين أنواع: هناك الديانات الوثنية وهناك الديانات السماوية وهناك العقائد التي تقوم مقام الدين والتي يبنوها العقل البشري لنفسه. غير أن السؤال المطروح يتعلق بالديانات السماوية أساساً وبالإسلام خصوصاً. وهنا يجب الفصل كما قلت بين الدين والتوظيف السياسي للدين. ففي الإسلام بدأ التوظيف السياسي للدين منذ معاوية. فمنذ قيام معاوية ضد علي بن أبي طالب والدين يوظف سياسياً. لقد ألقى معاوية خطباً عديدة، في المدينة والكوفة ودمشق، يبرر فيها استلامه للسلطة وقد دأب في جميع خطبه على تكريس فكرة الجبر، فكرة أن القضاء والقدر هو الذي ساق الخلافة إلىبني أمية وبالتالي فهم غير مسؤولين عما حدث وقد سار الخلفاء الأمويون من دون استثناء على تكريس هذه الأيديولوجية الجبرية التي تستغل الدين. وهذا نوع واضح من الاستغلال السياسي للدين. ذلك أن فكرة القضاء والقدر كانت في الأصل حافزاً على الجهاد وعلى الصبر وعلى التمسك بالمبدأ «لن يصيّنا إلا ما كتب الله لنا»، أي لنجاهد من دون خوف فالموت سيأتي في وقته سواء حين الحرب والجهاد أو حين السلم والقعود . . . وهكذا وظف الأمويون فكرة القضاء والقدر في عكس مضمونها الأصلي، وظفواها في حمل الناس على الاستسلام لحكمهم بدعاوى أنه قضاء وقدر لا راد له. وقد استمر هذا التوظيف السياسي للدين في ميادين شتى وبأشكال مختلفة إلى وقتنا الراهن. لقد وُظف لتبرير الاستبداد والطغيان

والظلم الاجتماعي وهو قد جاء في الأصل ضد هذه المظاهر كلها. ولو ترك الدين وشأنه ومارس السياسيون السياسة عارية لأنكشف أمرهم ولوجدوا أنفسهم من دون غطاء.

وإذا فالمشكل ليس شائكاً ولا محاجأً ما دمنا نعي تماماً أن هناك فرقاً بين الدين كدين وبين التوظيف السياسي للدين. يبقى بعد هذا النموذج الأمثل الذي يقدمه الدين. وبالنسبة إلى الإسلام لا جدال في أن النموذج الأمثل هو عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين وسيبقى هذا النموذج نموذجاً أمثل في مخيالنا الاجتماعي وفي أحلامنا وتطلعاتنا وهذا لا شك فيه. لكن هل يمكن تحقيق هذا النموذج اليوم كما كان؟ أعتقد أن المسافة بيننا وبينه مسافة بعيدة والتاريخ لا يعيد نفسه بالصورة نفسها. وإذا كان بعضنا اليوم ينشد ذلك النموذج رافضاً كل ما سواه، رافضاً الحاضر والمستقبل، فهذا موقف غير ملزم للجميع، لا دينياً ولا عقلياً: فالإسلام كما نقول دائماً هو دين كل زمان ومكان، وإذا فلا بد من أن تختلف الحضارة الإسلامية باختلاف العصور. نعم، إن مبادئ الدين ثابتة لا تتغير. ولكن المبادئ هي دائماً مجرد مبادئ ويبقى الاجتهاد باباً واسعاً أمام الفكر والعمل. ويقدم لنا عصر النبوة وعصر الخلفاء نماذج كثيرة ومتعددة للاجتهاد في المبادئ.

**سؤال:** كيف يمكن ممارسة النقد، نقد العقل العربي، دون نقد السياسة العربية في ظل فقدان الحرية؟

**جواب:** المسألة من نوع أيهما أسبق الدجاجة أم البيضة؟ ذلك لأنه يمكن أن يعترض معترض ويقول كيف يمكن أن نمارس نقداً للسياسة قبل نقد العقل. وأنا لا أقول، بضرورة البدء ب النقد العقل ولكنني أعتبر البدء به شيئاً مبرراً. لقد بدأت ب النقد العقل العربي، العقل النظري، فخصصت له كتابين الأول بعنوان تكوين العقل العربي والثاني بعنوان بنية العقل العربي، وأنا أعمل الآن في الكتاب الثالث الذي سيكون موضوعه: نقد العقل السياسي. والمسألة بالنسبة إلي تتعلق باختيار شخصي منهجي ويمكن لغيري أن يختار البدء ب النقد السياسة، ولكنني مقتضي بصواب اختياري.

**سؤال:** أين المشروع الناصري من المطلق والنسيبي في التحولات؟

**جواب:** المشروع الناصري كان يمثل نموذج التفكير بالمطلقات في عصر ازدهار الايديولوجيا عندنا. ولم يكن هذا راجعاً إلى عبد الناصر كشخص بل كان من خصائص مرحلة بأكملها. لقد كانت مرحلة تنتهي إلى المد التحرري الذي عرفه العالم الثالث آنذاك: من مؤتمر باندونغ إلى انهزام فرنسا في الهند الصينية إلى قيام الثورة الكوبية، ثم ظهور شخصيات قيادية كاريزمية: عبد الناصر، سوكارنو، نهرو، لومومبا... الخ.

والتفكير بالمطلقات ليس عيباً بل هو من طبيعة الحلم الابديولوجي، والانسان مطروح على أن يحلم. ولا إيداع من دون أحلام. إن الحلم بالوحدة وبالاشتراكية وبالعدالة والحرية هو نوع من التحدي للواقع، نوع من تخطي المستحيل، على صعيد الفكر والتصور. الطفل والشاب يفكرون بالمطلقات، والصبي لا يقبل أن يختار بين لعبتين بل يريدهما معاً. والخطير في الأمر هو أنه عندما يتهمي عهد التفكير بالمطلقات وتأتي مرحلة النسبية قد ينزلق التفكير فيعتبر أن التنازل عن المطلقات هو رشد وأن المسماومة في المبادئ واقعية وبراغماتية، وكان الناس كانوا من قبل ذلك على خطأ. هذا ازلاق خطير، ولذلك لا بد من الوعي بحقيقة التسبي إزاء المطلق في هذا المجال. فإذا أخذ النسي على أنه جسر فقط وليس هدفاً في ذاته فهذا موقف صحيح. أما إذا أخذ النسي على أساس أنه «ليس في الامكان ابدع مما كان» فهذا هو الخطأ بعينه، إنه الاستسلام. وإذا فالناصرية تقع في قمة مرحلة التفكير بالمطلقات في تاريخنا العربي المعاصر، وهذا ليس عيباً، بل إن هذا هو مجدها، والعيب هو أن نعتبر ذلك خطأ ونتمسك بالنسبي على أساس «ليس في الامكان ابدع مما كان».

**سؤال:** الفلسفة الغربية فلוסفة علمية، فهل هناك هوية مميزة للفلسفة العربية المعاصرة، إن كانت هناك فلسفة عربية معاصرة؟

**جواب:** أنا غير متفق مع صاحب السؤال. إن الفلسفة الغربية المعاصرة ليست فلسفه علمية، فالفلسفة هي دائماً فلسفة، أي أنها أمر آخر غير العلم، وإذا أصبحت بعض الموضوعات الفلسفية من مجال العلم فإنها تخرج من الفلسفة. وأما أن تكون بعض الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة الغربية تعتمد نتائج العلم أو تناقش مناهجه ولغته فهذا لا يجعلها علمًا بل هي فلسفة في العلم أو فلسفة العلم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا أعتقد أنه لدينا اليوم فلسفة عربية بالمعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن الفلسفة اليونانية أو عن الفلسفة العربية القديمة؛ فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد، أو الفلسفة الأوروبية الحديثة. لدينا مشتغلون بالفلسفة، يدرسونها أو يؤلفون فيها، ولكن لا أعتقد أن هناك من يرقى إلى مرتبة الفيلسوف بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. أما بالمعنى العام فيمكن القول أن كل إنسان، هو بمعنى ما من المعاني، فيليسوف. وأظن أن هذا المعنى ليس هو المقصود من صاحب السؤال.

**سؤال:** استعملتم مقوله «العقل المستقيم»، فهل تنطبق هذه المقوله على الغزالى الذي يوصف بأنه حجة الاسلام؟

**جواب:** وصف «حجة الاسلام» ليس خاصاً بالغزالى وحده، فقد وصف به علماء فقهاء آخرون. وإذا كان المعجبون بالغزالى قد نعموا بذلك الوصف فإن هناك من

العلماء والفقهاء من ينتقد الغزالي ويقلل من قيمته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليست عبارة «العقل المستقيل» من مبتكراتي. لقد أوضحت في كتابي تكوين العقل العربي كيف أن هذه العبارة قد وصف بها أحد الباحثين الأوروبيين العصر الهلينيستي الذي تدهورت فيه العقلانية اليونانية بعد أن بلغت أوجها مع أرسطو. فعندما فتح الاسكندر المقدوني معظم بلاد الشرق وأسيا وتوزع اليونان في هذا العالم الواسع وحصل الاختلاط بين الديانات والمذاهب وساد الشعور بالضياع والغرابة بدأ الناس يتمسون طريقاً آخر للمعرفة غير طريق العقل فانتشر العرفان، أي الغنوص الذي يقوم على الادعاء بإمكانية الاتصال الروحاني بالقوى الروحانية السماوية والذي يعتبر العقل حجاباً بين النفس البشرية والله... الخ، فكان هذا الاتجاه هو ما عبر عنه الباحث المشار إليه بـ«استقالة العقل».

أما الغزالي فلا شك في أنه يجسم مرحلة من مراحل استقالة العقل في الثقافة العربية، بهذا المعنى. لقد انتصر للتضوف ضد العقل ضد الكلام والفلسفة، فالمنتقد من الضلال عنده هو التضوف. ونشر الغزالي التضوف من خلال كتب عديدة من أشهرها أحياء علوم الدين، مشكاة الأنوار، وقد انتصر الغزالي للمتضوف ضد الفقهاء. هذا إضافة إلى أنه وقف موقفاً سلبياً تماماً من الحروب الصليبية إذ لم يقل كلمة واحدة ضدّها ولا طلب من الناس الجهاد لتحرير الأماكن المقدسة. وهذا الموقف قد عيب على الغزالي قديماً وحديثاً، وهو موقف لا يمكن تبريره ولا الدفاع عنه. بل إنه موقف لا يمكن أن يصدر إلا عن «عقل مستقيل».

**سؤال: هل المجتمع العربي مؤهل حالياً لأن يصبح مجتمع «لاقبليّة» ومجتمع الضربية ومجتمع الرأي؟**

جواب: بطبيعة الحال... المجتمع العربي مؤهل كغيره للحداثة، لأن يعيش عصره. تبقى مسألة كيف نتحقق هذه الامكانية؟ وهنا يبرز دور العقل، دور النقد. وأعتقد أنه بمجرد أن نطرح وضعيتنا المحكومة بثلاثية القبيلة والغنية والعقيدة تكون قد بدأنا في قطع الخطوة الأولى من أجل التحرر من هذه الوضعية. إن الوعي بحقيقة وضعية ما علامة على القدرة على تغييرها. والانسانية في العادة لا تطرح من المشاكل إلا تلك التي تقدر على حلها. ومن هنا أجذني مثيّلاً رغم كل المظاهر السلبية القائمة. بل إن هذه المظاهر السلبية التي تتسمى إلى المكبّوت هي بمثابة بداية عملية «التطهير» للأشعور العربي، إن صبح القول. المهم هو أنها تطرح نفسها أمام العقل لينقدها من أجل تجاوزها، وهذه خطوة مهمة وأساسية. وما يجعلني أتفاعل هو انتشار الروح النقدية في الجيل الصاعد. إن الجيل الصاعد يتواافق على إمكانات جديدة للتغيير وستعبر عن نفسها في الوقت المناسب.

## المراجع

### كتب

- ابن باجه، أبو بكر محمد. وسائل ابن باجه الالهية. تحقيق ماجد فخرى. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي، ٢)
- . تكوين العقل العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (نقد العقل العربي، ١)
- . الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١. ط ٢. ١٩٨٢.
- . نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى. ط ٣. بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].
- الحافظ، ياسين. الهزيمة والآيديولوجيا المهزومة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩. (الأثار الكاملة، ٢)
- الحنبلبي، أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. تحقيق وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.
- الرافعي، عبد الرحمن. جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق، ١٨٣٨ - ١٨٩٧. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦١. (أعلام العرب، ٦١)

شكري، غالى. *النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث*. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

الطوسي. *تلخيص المحصل على هامش محصل الرازى*. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد. *احياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.] .

الفارابى، أبو نصر محمد. *كتاب الحروف*. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.

كرم، أنطونيوس. *العرب أمام تحديات التكنولوجيا*. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢. (سلسلة عالم المعرفة، ٩٥)

محمود، ذكى نجيب. *تجدد الفكر العربي*. بيروت: دارالشوق، ١٩٧١.

#### دوريات

الجابرى، محمد عابد. «اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي». *المستقبل العربي*: السنة ٧، العدد ٦٩، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٤.

—. «تطور الانقلابية المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب». *دراسات عربية*: السنة ٢٠، العددان ١ - ٢، تشرين الثاني / نوفمبر - كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٣.

—. «المثقف العربي واسشكالية النهضة: رؤية مستقبلية». *الوحدة*: السنة ١، العدد ١٠، تموز / يوليو ١٩٨٥.

—. «المشروع الحضاري العربي: بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات». *الوحدة*: السنة ١، العدد ٦، آذار / مارس ١٩٨٥.

جبر، فلاح سعيد. «مفهوم التكنولوجيا الملائمة للدول النامية». *قضايا عربية*: السنة ٨، العدد ٧، تموز / يوليو ١٩٨١.

الخلوي، أسامة. «خطة عربية لنقل التكنولوجيا». *شؤون عربية*: العدد ٢١، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٢.

زحلان، انطوان. «البعد التكنولوجي للوحدة العربية: ١ - السوق العربية المشتركة».

- المستقبل العربي: السنة ٣، العدد ٢٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٠.
- صبيحى، محى الدين. «ندوة الفكر العربي في مواجهة العصر». شؤون عربية: العدد ٢، نيسان/أبريل ١٩٨١.
- العروة الوثقى: ١٨ ج، ١٣ آذار/مارس - ١٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٨٨٤.
- مؤتمرات، ندوات
- أعمال ندوة المهندسين والاقتصاديين العرب، مراكش - ابريل ١٩٧٩ . الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٣.
- جمعية الصداقة الإسبانية العربية. ملتقى الفكر العربي الحديث وصلاته بالفكر الغربي، الأندلس (جنوب إسبانيا)، ربيع ١٩٨٤.
- دار المستقبل العربي. ندوة ثورة ٢٣ يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، القاهرة، ٦ - ٣ أيار/مايو ١٩٨٦.
- المجلس القومي للثقافة العربية. ندوة المثقف العربي بين السلطة والمجتمع، الرباط، ٤ - ٥ أيار/مايو ١٩٨٥.
- الملتقى الإسلامي المسيحي الرابع. ندوة الروحية ضرورة من ضرورات العصر، تونس، ٢١ - ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٨٦.
- منتدى الفكر العربي. ندوة المجتمع العربي: إلى أين؟ الرباط، ٢٢ - ٢٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٤.
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ندوة التخطيط الشامل للثقافة العربية، الكويت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٢.
- ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٥.
- ندوة الوحدة العربية، طرابلس (ليبيا)، ١٩٨٤.
- وقائع ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي. اشرف واعداد شاكر مصطفى. الكويت: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، ١٩٧٥.

## فهرس

الاستقلال الذاتي: ٣٩  
 اسرائيل: ٣٤، ١٣١، ١٣٤، ١٦١، ١٧٩  
 الاسلام: ١٥، ٢١، ٢٢، ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٥٣، ٥٦، ٦١، ٦٠، ٦٧، ٦٩، ١٢٢، ١٢١، ١٠٦-١٠٢، ٦٦، ١٤٧، ١٤٨  
 ١٤٩، ١٥٤، ١٥٥، ١٧٢، ١٨٦، ١٨٨-١٨٩  
 الاسلام التاريخي: ٦٠  
 الاشتراكي الفرمي: ١٦  
 الاشتراكية الطرباوية: ١٧٣  
 الاشتراكية: ٥٦، ٩٦، ٩٧، ١٦٠، ١٦٣، ١٨٠  
 الاشكاليات النظرية: ١٥  
 الأصلة: ١٣، ١٩، ٢٧، ٣١، ٤٦، ٥٤  
 افريقيا: ١٢٩، ٧٦  
 الأفغاني، جمال الدين: ٢٧، ٣٤، ٨٩، ١٢٩، ١٣٠، ١٧٦  
 الأقطار العربية انظر البلدان العربية  
 الأقليات الاثنية: ٢٩، ١٦٢  
 الأقليات الدينية: ٢٩  
 ألمانيا: ١١٧، ١٢٢  
 الامبرالية العالمية: ٣٤، ١٦١، ١٧٤، ١٧٩  
 الأمة العربية: ٤٠، ٨١، ١١١، ١٨٠  
 أمريكا اللاتينية: ٧٦  
 الأمن الغذائي: ١٦٤  
 الانتروبولوجيا التاريخية: ١٧٣  
 الاتلنجستيا العربية: ٦٣  
 الأنجلس: ٢٥  
 أنسابين: ٦١  
 أوروبا: ١٨، ٢٣-٢٣، ٢٥، ٣٥، ٣٩، ٧١، ٧٢، ٧٣

(أ)

الأداب الاغريقية: ٢٣  
 الأداب الرومانية: ٢٣  
 آسيا: ١٢٩، ٧٦، ١٨٩  
 آل عثمان: ١٢٣  
 ابن باجة: ١٤٨، ١٢٣، ١٤٩  
 ابن خلدون، أبوزيد عبد الرحمن: ٦١، ١١٧، ٧٣، ٦١، ١١٨  
 ابن رشد: ١٠٣، ١٢٣، ١٨٨  
 ابن سلامة: ١١٧  
 ابن سينا: ١٠٣، ١٨٨  
 ابن منظور: ١٤٧  
 ابن النفيس: ٦١  
 ابن الهيثم: ٢٣، ٦١  
 اتحاد الاقتصاديين العرب: ١٣٦  
 الاتحاد السوفيتي: ١٧٣، ١٧٤  
 - السياسة الخارجية: ١٧٤  
 اتحاد المهندسين العرب: ١٣٦  
 الترك: ٩٠، ٩٤  
 الاحتكارات الأجنبية: ١٤٠  
 الاحتكارات الدولية: ١٤٠  
 الأردن: ١٠٩  
 الازدواجية الثقافية: ٧٠  
 الأزمة الثقافية: ٣٩  
 اسبانيا: ١٠٩  
 الاستعمار: ٣٣

التحليل العلمي: ١١٥  
 التخطيط العلمي: ١١٦، ١٠١،  
 التخلف: ١٩، ١٢٠، ١٢٤،  
 التخلف الاقتصادي: ١٣٢  
 التخلف السياسي: ١٣٢  
 التخلف العسكري: ١٢٠،  
 التداخل الثقافي: ٧٤  
 التراث العربي: ٦٣  
 التراث العربي - الاسلامي: ٤٥ - ٤٧  
 التصوف: ٥٩  
 العدلية: ٤٣  
 التعصب الديني: ١٦٢  
 الثقات: ١٧٠ - ١٧٢، ١٧٥،  
 الثقافة المطرورة: ١٣٩  
 الثقافة الوسيطة: ١٣٩  
 التكامل الاقتصادي: ١١١  
 التمدن: ١٠٢  
 التنظيم العقلاني: ١٨، ١٢١،  
 التنمية: ٧٨، ١٠١، ١٣٥  
 التنمية التقانية: ١٣٩  
 التنمية الصناعية: ١٣٩  
 التوسع الاستعماري الأوروبي: ١٨  
 التوفيقون: ١٦  
 تونس: ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٥،  
 ١٢٩

### (ث)

الثقافة الاستعمارية: ٣٣  
 الثقافة الانجلوسكسونية: ٧٦  
 الثقافة الأوروبية: ٣٩  
 الثقافة العالمية المعاصرة: ٤٧  
 الثقافة العربية: ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٧،  
 ٥٨، ٤٧، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٨،  
 ٦٩، ٦٢، ٦٨، ٦٩، ٧٢، ٧٣،  
 ٨٣، ٩٣، ١٤٩، ١٤٨، ٤٦،  
 ٤٤، ٤٤، ٤٤، ٤٣، ٤٠، ٤٧،  
 ٤٧، ٤٠، ٤١، ٤٠، ٤١،  
 ٣٣، ٣٣، ٣٣، ٣٣، ٣٣،  
 ٧٣، ٣٩، ٣٩، ١٣٤

، ٧٩، ١٠٥، ١١٨، ١٢٠، ١٢٩،  
 ١٢٤، ١٤٥، ١٤٥ - ١٧٤  
 - تاريخ: ١١٧  
 الأوروبيون: ٧٣، ٣٥، ٤٦،  
 ٥١، ٧٦، ٥١، ١٧٠، ١٧٣،  
 ١٧٥، ١٧٩، ١٨١  
 ايطاليا: ٩٠، ٩١، ١٠٩،  
 ١١٧

### (ب)

باشلار: ١٧١  
 البحث العلمي: ٤٤، ٧١، ٨٣،  
 ١٣٧  
 البرجوازية: ٥٦  
 البرجوازية الصغيرة: ٣١  
 الريسترويكا: ١٧٣، ١٧٤  
 البروليتاريا: ٥٦  
 البستانى، بطرس: ١٧٦  
 البطالة: ١٣٨  
 بلاتك، ماكس: ٦١  
 البلدان العربية: ٢٧، ٢٨، ٤٦،  
 ٨٠، ٧١ - ٧٩، ١٠٢، ٩٤،  
 ٨٥، ١٢٤، ١٣٠، ١٣٦، ١٣٨ -  
 ١٤٠، ١٦٢، ١٤٠  
 البلدان المختلفة: ١٢٥،  
 ١٣٨  
 البناء، حسن: ١٧٨  
 البنية التحتية: ١٨١  
 البنية الفوقية: ١٨١  
 برنابرت، نابليون: ٢٧  
 البيروني: ٦١  
 بيكون: ٣٥  
 البيئة التقانية: ١٣٩

### (ت)

التاريخ البشري: ٧٢  
 التاريخ الثقافي الأوروبي: ٣٩  
 التاريخ الثقافي العربي: ٩٣، ٢٨  
 التاريخ العربي الإسلامي: ٦١، ١٢٠ -  
 ١٢٣ - ١٢٣  
 التاريخخانية: ٣٦  
 التبادل التجاري: ١٨  
 التبعية: ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٤٧،  
 ٧٥، ٧٥، ١٢٠، ١٢٤  
 التجزئة: ٨٩، ٩٤، ٩٥، ٩٨،  
 ١١٠  
 التحدى الأوروبي: ٢٧  
 التحدث: ١٩، ٤٦، ١٣٤  
 التحدث الكولونيالي: ٤٥

الخلافة الاسلامية: ٢٩  
الخلافة التركية: ١٠٤  
الخلافة العثمانية: ٩٠  
الخوارزمي: ٦١

الثورة الايرانية: ١٧٧  
الثورة البروليتارية: ١٦٣  
الثورة البلشفية: ١٣٤  
ثورة تموز / يوليو ١٩٧٣: ١٥٩، ١٦١، ١٦٥

(د)

الدعوة الاسلامية: ٢٣  
الدعوة الحنفية: ٢٢  
الدولة الاسلامية: ١٠٦  
الدولة الاموية: ١٢٢  
الدولة العربية: ١٢٠  
الدولة العربية - الاسلامية: ٢٥، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤  
الدولة العربية القطرية: ٨١، ٩٢، ٩٤، ٩٨-٩٩، ٩٣، ٩٤  
الدولة القطرية: ٣٠، ٨١، ٨٢، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١١١، ١٦٤، ١٧٩  
دولة المدينة: ١٢١  
ديكارت: ٣٥  
الديكتاتورية: ١٦٢  
الديمقراطية: ١٨، ٢٧، ٤٣، ٤٧، ٥٢، ٥٦، ٩٧، ١٠٥  
الديمقراطية السياسية: ١٦٢، ١٦٣

(ر)

الرأسمالية الاوروبية: ١٢٩  
الرأسمالية الغربية: ١٤١  
الرازي، أبو يكر: ١٤٩  
الربط الجدل: ١٤  
روبيسيون: ١١٨  
رومما: ٣٩

(س)

السلطة الروحية: ٢٣  
السلع الاستهلاكية: ١٣٧  
السلفي الغروي: ١٦  
السلبية: ١٦  
السودان: ١١٠، ١٣٠، ١٦٤  
سوريا: ٩٣، ١٠٤، ١٠٦  
السوسيولوجيا: ١١٦  
السوق الاوروبية المشتركة: ٧٨  
السياسة الوطنية: ٩١

الثورة الصناعية: ٣٧، ٧٢  
الثورة الصينية: ١٣٤  
الثورة الفرنسية: ٥٧  
الثورة الفيتنامية: ١٣٤

(ج)

جامعة الدولة العربية: ٩٢  
جبهة التحرير الوطني الجزائري: ٩٣  
الجزائر: ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٢٩  
الجزيرة العربية: ٢٢، ٩٠، ١٠٤، ١٢١  
الجماعات البشرية: ٧٣  
جمعية العروبة الوثنى: ١٢٩

(ح)

المحمية: ٧٠  
حرب السويس: ٩٣  
الحرب العالمية الأولى: ١٠٢، ٩٠  
حركات التحرير الوطني: ٧٤  
حركة الاصلاح الديني: ٢٤، ٢٣  
الحركة الشعبية: ٤٢  
حركة النهضة: ٢٤  
الحضارة الاسلامية: ١٨٤  
الحضارة العربية الاسلامية: ١٦، ١٩، ٢٥، ٧٣  
الحضارة الغربية: ٢٠، ١٤١، ١٤٥  
الحضارة اليونانية: ١٢١  
الحقوق المدنية: ١١١

(خ)

الخطاب الديني: ١٥٢  
الخطاب السوفيتي: ١٧٤  
الخطاب العربي: ٣٠، ٥٦، ٥٧، ٨٩، ٩٥، ٩٨  
الخطاب العربي المعاصر: ٥٦، ٥٥  
الخطاب الغربي: ٨٩  
الخطاب الفرنسي: ١٥٣  
الخطاب الفلسفى: ١٥٢  
الخطاب النهضوى: ٩٢

عصر التدوين: ٤١، ٥٧، ٤٢، ٥٩  
 المسر الجاهلي: ٤١، ٤٢  
 عصر الداروينية: ١٧٣  
 المسر العباسي: ٥٩  
 العقل الأوروبي: ٤٦  
 العقل العربي: ٥٨، ٦٠، ٦٢-٦٣، ١٨٩  
 العقلالية: ٤٤، ٤٣، ٣٦  
 المقيدة الدينية: ٤١  
 علم الاجتماع: ١٧٣  
 علم المستقبلات: ١١٩-١٢١، ١٢٣  
 علم النفس: ١٧٣  
 العلمانية: ١٧٧، ١٠٦  
 العلوم الإنسانية: ٧١  
 العلوم البحثة: ٧١  
 علوم التراث: ٧١  
 العلوم العربية: ٢٣  
 علي بن أبي طالب: ١٧٧  
 العمل الوحدوي العربي: ٩٧

#### (غ)

غاليليو: ٦١  
 الغزالى، أبو حامد: ١٥١، ١٨٩  
 الغزو الثقافى: ٧٤  
 غورباشيف، ميخائيل: ١٧٣

#### (ف)

الفارابي، أبو نصر: ١٩، ١٨٨  
 فرنسا: ٣٧، ٧٦، ٩١، ٩٠، ١٠٩، ١١٧  
 الفكر الاجتماعي: ١٤  
 الفكر الأوروبي: ٢٣، ٣٥، ٧٤، ٨٤، ١١٦  
 الفكر الأوروبي الحديث: ٣٥، ٣٦، ٦١، ١٥٤  
 الفكر البشري: ١١٨  
 الفكر السياسي: ١٤  
 الفكر الشيعي: ٥٩  
 الفكر العالمي: ٣٤، ٣٨، ٦٨، ٣٤، ٢٧، ٢٤، ١٠، ٩، ٤٥، ٣٩، ٣٢، ٢٧، ٢٤، ١٠، ٥١، ٦٣، ٦٢، ٦٠، ٥٧-٥٥، ٨٥، ٨١، ٧٧، ٧٣، ٧٢، ٧٠-٧١، ١٣٦، ١٣٥، ٩٧، ١٤٠، ١٥٤، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٣-١٨١  
 الفكر العربي الحديث: ١٣، ١٥، ١٧، ٢٠، ٣٣، ٢٠، ٤٤

#### (ش)

شبكة الأقمار الاصطناعية العربية (عربات): ٨٤  
 الشرعية التاريخية: ٤٦، ٩٧  
 الشرعية الديمقراطية: ٩٧  
 الشرعية السياسية: ١٢٥  
 الشركات المتعددة الجنسيّة: ١٤١، ١٣٨، ١٣٧  
 الشريعة الإسلامية: ١٦  
 الشعيل، شibli: ١٧٦  
 الشرى الاسلامية: ٣٤

#### (ص)

الصحوة الاسلامية: ١٧٧  
 الصراع الاجتماعي: ٢٨  
 الصراع الايديولوجي: ٣٠، ١٣  
 الصراع الثقافي: ٤٢  
 الصراع السياسي: ٥٩  
 الصراع الطبقي: ١٢، ١٤، ٣٢، ٥٦، ١٧٤  
 الصومال: ١١٠

#### (ط)

الطاقة الدينية: ١٦٢  
 الطروسي، نصیر الدین: ١٤٩

#### (ظ)

الظواهر الفيولوجية: ١٥٤

#### (ع)

العالم الإسلامي: ١٣٠  
 العالم الثالث: ١٨، ٣٢، ٣٣، ٧٥، ٧٦، ١٢٥، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٥، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٧٦  
 العالم المسيحي: ١٤٥  
 عبد الناصر، جمال: ١٣٣  
 عبد، محمد: ٨٩، ١٢٩، ١٣٠، ١٧٦  
 العراق: ١٠٤، ١٢١، ١٣٨  
 العرب: ٩، ١٠، ١١٧، ٩٠، ٧٨، ٧٣، ٤٢، ٣٩، ٣٥، ٢٣، ٢٧، ٢٢، ١٢٥-١٢٣، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٤، ١٤٢، ١٤١، ١٧٧، ١٧٣  
 عروبة: ٥٦، ٥٧، ١٠٤-١٠٢، ١٧٩  
 العروبي العلماني: ١٦  
 عصر الانحطاط: ١٢٥

- الحديث: ١٣٣  
 كروتشيه: ١١٧  
 الكفاح الوطني السياسي: ٩١  
 الكراكي، عبدالرحمن: ٨٩، ١٧٦  
 كوبينيك: ٦١  
 كوندورسيه: ١١٨
- (ل)
- لبنان: ١٠٦، ١٠٩  
 اللجنة الاقتصادية لغرب آسيا: ١٣٥  
 اللغة الakkirية: ٧٦  
 اللغة العربية: ٤٢-٤١، ٤٣، ٥٩، ١٤٧، ١٥٢  
 اللغة الفرنسية: ١٥٢  
 الليبرالية: ١٦، ١٧٧  
 الليبرالية - الاشتراكية: ١٧  
 الليبرالية الغربية: ١٦٢  
 ليبيا: ١٠٥
- (م)
- ماركس، كارل: ١١٧  
 الماركسي الأممي: ١٦  
 الماركسي العربي: ١٦  
 الماركسية: ١٦  
 المثقف العربي: ٤٤، ٤٧، ١١٢، ١١٥  
 المجتمع الاسلامي: ١٧٨  
 المجتمع الرعوي: ١٢٥  
 المجتمع الزراعي: ١٢٥  
 المجتمع الطائفي: ٢٩  
 المجتمع العربي: ٢٨، ٣١، ٤٦، ٧٠، ٧٢، ٧٧  
 المجتمع، العربي - الاسلامي: ١٠٧  
 المجتمع المدني: ١٢٥  
 المجتمع المصري: ١٣٤  
 محمد علي باشا: ٢٧، ١٣٣  
 المرجعية الثقافية الاسلامية: ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤  
 المرجعية الثقافية الاوروبية: ١٥٥، ١٥١  
 المرجعية الثقافية العربية: ١٥١  
 المرجعية الثقافية المسيحية: ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٥  
 المرجعية العربية - الاسلامية: ١٤٧  
 المركزية الاوروبية: ١١٧  
 المستقل القناني: ٧٢  
 المستقبل العربي: ٧١، ٧٩، ١٢٣  
 المسلمين: ١٣١
- الفكر العربي القومي: ٩٦  
 الفكر العربي المعاصر: ١٠، ١٣، ٥٦، ٦١، ١٠٧، ١٠١  
 الفكر الغربي: ٤٥، ١٧١  
 الفكر القرني: ٥١  
 الفكر الفلسفى: ٥١  
 الفكر الفنى: ٥١  
 الفكر القومى: ١٠١  
 الفكر المسيحي: ١٥١، ١٥٢  
 الفكر النظري: ٥١، ٥٣، ٥٤، ١٠٢، ١٧١  
 الفكر الهندي: ٥١  
 الفكر اليوناني: ٥١، ٧٣، ١٨٣  
 فلسطين: ١٠٤، ١٢١، ١٧٩  
 الفلسفة الاسماعيلية: ٥٩  
 فلسفة التاريخ: ١١٨  
 فلسفة العلم: ٦٣، ٦٢  
 الفلسفة الفيوضية: ٥٩  
 الفلسفة المشرقة: ١٤٩  
 فلورنسا: ٣٩
- (ن)
- قانون السبيبة: ٧٠  
 القضية الفلسطينية: ١٦٥  
 قطب، سيد: ١٧٨  
 القطربية - القومية: ١٧  
 القومي الليبرالي: ١٦  
 القومية العربية: ١٦، ٩٣، ٩٤، ١٥٩، ١٦٠، ١٧٩  
 القرى التقديمة: ١٦١  
 القرى المحافظة: ٢٢  
 القرى الوطنية التحريرية (مصر): ١٦١  
 القيم الفكرية: ١٩  
 القيم الليبرالية: ٤٦
- (ك)
- كانط: ١١٧  
 - بنية العقل العربي: ١٨٧  
 - تكوين العقل العربي: ١٨٩، ١٨٧  
 - العقل السياسي العربي: القبيلة والغنية والعقيدة: ١٨٠  
 - لسان العرب: ١٤٧  
 - النهضة والسقوط في الفكر العربي المصري

- النظام المعرفي اللبناني: ٥٩  
 النظام المعرفي العراقي: ٥٩  
 النمو الاقتصادي: ٢٤  
 النهضة الأوروبية: ٢٤، ٤٥، ٧٣  
 النهضة الثقافية: ٨٢  
 النهضة العربية: ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٣٠-٤٥  
 - الجيش: ١٣٣  
 معاوية بن أبي سفيان: ١٥، ١٧٧  
 المعرفة العلمية: ٥٤  
 المغاربة: ١٠٣  
 المغرب: ٢٨، ٩٣، ١٠٨  
 المغاربة الأقصى: ٩٠  
 المغرب العربي: ٩٣-٩٠  
 المنطق الألوغبي General Organization Of the Alexandria Library (GOAL) (ج): ١٠٨، ١٠٤، ١٠٨  
 المنطق الوضعي: ٩٣  
 المنظمة العربية للتربية والعلم: ١٢٥  
 مؤتمر طنجة (١٩٥٨): ٩٣  
 المؤسسات التعليمية: ٦٩  
 الميدان الثقافي: ٧٧  
 ميكانيزم الدفاع: ٢٧  
 (ن)  
 النخبة المثقفة: ٣٢  
 ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي (الكويت: ١٩٧٤): ١٣٢  
 ندوة استخدام الطاقة الشمسية في العمارات والانشاءات (دمشق: ١٩٨٢): ١٣٦  
 ندوة التراث وتحليات العصر: ٤٤  
 ندوة دور الغاز الطبيعي في الایقاف بمتطلبات الطاقة في المستقبل (البحرين: ١٩٨١): ١٣٥  
 ندوة الطاقة الجديدة والمتجددة في الوطن العربي (ليبيا: ١٩٨٣): ١٣٦  
 ندوة العلم والتكنولوجيا في خدمة التنمية بالوطن العربي (مراكش: ١٩٧٩): ١٣٥  
 ندوة المستقبل التكنولوجي للوطن العربي في آفاق سنة ٢٠٠٠ (الدار البيضاء: ١٩٨٢): ١٣٥  
 ندوة الهندسة الاستشارية (عمان: ١٩٨٢): ١٣٥  
 الرغوة الاساسية: ٢٣  
 التزعة القطرية: ١٦  
 التزعة القطرية الطبقية: ١٦  
 التضال الوطني: ٩١  
 النظام الاستعماري: ٣٣  
 النظام المعرفي البرهاني: ٥٩

## ٥. محمد عايد الجابري

■ ولد في المغرب عام ١٩٣٦

■ حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧ ، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط

■ استاذ للفلسفة والفكر العربي الاسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ ١٩٦٧

■ له العديد من الكتب والمقالات المنشورة منها: تكوين العقل العربي، ١٩٨٢؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ١٩٨٦؛ العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الاسلامي، ١٩٧١؛ اضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣؛ من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧؛ مدخل إلى فلسفة العلوم، جزءان، ١٩٧٦: ١ - الرياضيات والعقلانية المعاصرة؛ ٢ - المنهاج التجسيمي وتطور الفكر العلمي؛ نحن والتراث، ١٩٨٠، والخطاب العربي المعاصر، ١٩٨٢.

## الطبعة الثانية

## مركز دراسات الوحدة العربية

الثمن: ٥ دولارات  
أو ما يعادلها

بنية «سداد تاور» شارع ليون  
ص. ب: ٦٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان  
تلفون: ٨٠١٥٨٧ - ٨٠١٥٨٤ - ٨٦٩١٦٤  
برقياً: «مرعربي»  
تلكس: ٢٣١٤ مارابي. فاكسيميل: ٨٠٢٢٣٣