

الفصل الأول

فى الأساس الاجتماعى للفكر الفلسفى

وجود الإنسان فى هذا العالم يطرح عليه تحديات كثيرة، أولها إشباع حاجاته الأساسية. ثم بعد ذلك تفسير ظواهر الطبيعة، بما فى ذلك طبيعته هو " الإنسانية"، وتقنين علاقته بهذه وتلك، أى بالطبيعة الأولى، والثانية الاجتماعية بما يضمن إعادة إنتاج شروط حياته وتجاوزها لما يتصور أنه أفضل. من هنا نشأت الحاجة للأديان للإجابة على تلك التساؤلات بالنسبة لعامة الناس، ولل فلسفة حتى تجيب على التساؤلات الأكثر تعقيدا، والتي لا ينشغل بها سوى أقلية ممن أوتوا الوقت وإمكانات الحياة المادية التى يوفرها لهم الآخرون القائمون على عمليات الإنتاج المادى كى يتمكنوا من أن يتأملوا ويعملوا الفكر فى الإجابة على مختلف تلك التساؤلات. من هنا يمكن القول أن الدين هو نوع من الفلسفة الشعبية يضافى عليها طابع تقديسى يعتمد على الإيمان بالمطلقات، بينما يقتصر الاجتهاد فى مسائله على الثقة فيه، وأما الفلسفة فتعتمد على براهين عقلية فى

الأساس، ولو انتهجت سبلا تجريبية، أو ماقبلية، أو جمعت بينهما (كانط مثالا!).

وقد توظف المذاهب الفلسفية لخدمة الأغراض الدينية، ولكننا لم نشهد حتى الآن أن الدين يوظف لأغراض الفلسفة، إلا إذا تعلق الأمر بمحاولة إضفاء "شرعية" ما على أيديولوجية فلسفية معينة.

أردت بهذه المقدمة أن أطرح وظيفة الفلسفة بوجه عام فى استطلاع الكون والإجابة على أسئلة الوجود والعدم، والإبداع والموت الخ بصورة تحقق أكثر من مجرد إشباع الحاجات المباشرة للناس، وهى التى صار العلم والتكنولوجيا منوطين بها، إنما بوضع معايير وأسس لتنظيم علاقة الناس بالطبيعة وبيعضهم البعض، وهو ما تشترك فيه مع الدين، وإن يكن على نحو غير مطلق فى فرضه، ولو صار فى بعض المجتمعات أقرب للتوجهات الدينية المطلقة^١.

(١) كفرض التوجهات الفلسفية للمادية " العلمية " فى دول المعسكر الاشتراكى السابق فى أوربا، وهو ما حدا بـ"ماوتسى تونج" لوضع أسس ما صار يعرف بالثورة الثقافية فى الصين، وإن وئدت بعد رحيله.

الأصل فى الفلسفة إذن هو الإجابة على تساؤلات تتعلق بظواهر الحياة وما وراءها (من هنا أطلق أرسطو على ما وراء الطبيعة "الفلسفة الأولى"!) وذلك على نحو يقعد لها من منظور فكرى متماسك وليس مجرد نفعى وقتى ولو كان هو نفسه يخدم نزعة نفعية كالذرائعية مثلا. ومن هنا يتأتى الجانب "الأخلاقي" للفلسفة.

ومن الطبيعى أن هذه الإنتاجات الفكرية تنتقل من بلد لآخر عبر العصور، ومن ثقافة لأخرى، وفى ذلك يختلف المؤرخون والمحللون. فأغلبهم يؤكد على الدور الذى يلعبه الإرسال الثقافى، أو بعبارة أخرى على مصدر الدعوة الفكرية، دينية كانت أو فلسفية، دون أن يعير خصوصية المجتمعات المستقبلية لها اهتماما خاصا، أو هو فى أفضل الأحوال "يسجلها"، ولكنه يعزى الفضل الأول للفكر الوافد ومناهجه. ولعل هذا المنهج هو الغالب فى توجهاتنا البحثية والتعليمية فى عالمنا العربى، نقلا عن البلاد الغربية التى تبنته وروجت له فى العصور الحديثة لما تؤكد به هيمنتها الثقافية قبل التكنولوجيا على سواها من الأقطار التى صار يطلق عليها فى الغرب مصطلح "العالم الثالث " حتى رأينا كتابا يصدر فى لندن عام ١٩٧٨ ويحدث هناك، ثم من

بعد فى عالمنا العربى اهتماما واستشارة واسعة لباحث
فى التراث اليونانى واللاتينى القديمين يدعى: مارتن
برنال. وأما كتابه فعنوانه: أثينا السوداء Black
Athena يقدم "مارتن برنال" فى هذا العمل "الدليل"
بالدرس الفقه لغوى على أن أصول الحضارتين اليونانية
القديمة واللاتينية، اللتان تمثلان "منبع" ما يدعى "
الثقافة الأوروبية" فى الوعى الغربى العام، ترجع إلى ما
استقته من الحضارة المصرية القديمة، وحضارة ما بين
النهرين. ولنا أن نتصور أثر هذا الكتاب فى الغرب إذ
لقى ظلال الشك على صحة ما يتعلمه التلاميذ
الأوروبيون فى معاهد درسه من أن "أصولهم" التى
تميزهم عن غير الأوروبيين الذين استعمرهم الغرب فى
العصور الحديثة تعود للثقافتين الإغريقية واللاتينية
الوسيط. فما بالك و"مارتن برنال" "يثبت" فى بحثه
الفيلولوجى هذا أن العكس هو الصحيح، وأن تلك
الأصول المزعومة للثقافة الغربية (بالمفرد كما يدعون
على الرغم من اختلافها عن بعضها البعض وتنوعها
لغويا وثقافيا لحد جد بعيد!)، ما بالك إذا كانت أصوله
أفريقية مصرية، وآسيوية نابعة من ثقافة ما بين
النهرين؟!

أليس المفترض فى هذه النتائج أن تدخل البهجة على أصحاب الثقافات المهمشة والمجتمعات الخارجة لتوها من الاستعمار الغربى فى العصر الحديث؟ ولعله ليس من باب المصادفة أن أول من حدثنى بحماس شديد عن ذلك الكتاب فى مؤتمر لعلم الاجتماع نظمته الجامعة "الياجولينية" الواقعة فى مدينة "كراكوف" البولندية عام ١٩٩٠ كان باحث باكستانى يعيش ويعمل فى لندن. فما لبثت أن قمت باقتناء الكتاب، ولم يك معروفًا على الإطلاق آنذاك فى مصر، ثم حدثت عنه صديقى الراحل فيليب جلاب فرحب كل الترحيب بعرضه فى صحيفة الأهالى التى كان يرأس تحريرها، وإن حالت الظروف دون تحقيق ذلك. حدث هذا قبل أن ينتبه المجلس الأعلى للثقافة بعد ذلك بسنوات عديدة لهذا العمل، ثم يترجم هذا الكتاب وينشر فى المجلس، ويدعى مؤلفه ليلتقى بالمتقنين المصريين فى حوارية ذات بعد واحد: تكرس النهج الرئيسى لصاحب الكتاب وتعدده امتدادًا لجهود إدوارد سعيد الذى لم يك قد رحل عن عالمنا بعد. لكنى كنت الوحيد الذى يشك فى مصداقية المنهج الفقه لغوى الذى استنته المؤلف فى الوصول لنتائج. فالوقائع التاريخية فى حد ذاتها لا تفسر نفسها بنفسها، إنما هى بحاجة إلى أداة تفسيرية تلقى الضوء عليها. وهذه إن

كانت تمضى على النهج السائد فى الغرب، وهو الذى يدعى أن أثر **العصر الثقافى الوافد هو الذى يطبع الثقافة التى يدخل عليها بطابعه الخاص**، مهما أدى ذلك إلى تفاعله معها سلبيًا وإيجابيًا، فهل نقنع بالقول أن ثقافتنا العربية المعاصرة، على سبيل المثال، خاصة ما استحدث فيها من دساتير وقوانين قادمة من الغرب، أو أجناس أدبية استلهمت من الثقافات الأوروبية، كالمرحية، والقصة القصيرة، والرواية الخ، أو فلسفات مستمدة من المفكرين الغربيين مثلاً، إنما هي "امتداد" للثقافات الغربية التى "أثرت" فيها بما حقق لها ما حققته من "لحاق" بالعصر الحديث بـ "فضل" ما تعلمته من الغرب؟ وإذا كان الأمر كذلك فلم نغضب إذن لبيان رسمى يصدر عن الجمعية التشريعية الفرنسية، وتصبح له قوة القانون، ينص على "فضل الاستعمار الفرنسى على مستعمراته السابقة" !!؟

لقد كان هذا هو مناط اختلاف المنهجى مع أكثر من باحث ليس فقط فى الغرب الحديث، وإنما بالمثل فى عالمنا العربى، وعلى رأس هؤلاء الراحلين محمد يوسف نجم، وفؤاد زكريا. فبينما تقبل الأول نقدى لمنهجه الذى اعتمد عليه طوال حياته الأكاديمية للتوثيق والتأريخ للمسرح العربى الحديث، بل وتحمس لنقدى

بشدة فى أواخر حياته، كان الثانى على العكس منه شديد الحساسية من نقدى لمنهجه المتحيز لكل ما هو غربى فى ثقافتنا المعاصرة التى جعل يؤرخ لها ببداية الغزوة النابليونية، التى تدعى " الحملة الفرنسية " على مصر. فما هو مناط هذا الاختلاف المنهجى بينى وبين ما ذهب إليه محمد يوسف نجم، وفؤاد زكريا، دون أن أتطرق هنا لنقدى المنهجى الذى وجهته فى دراسات سابقة باللغات الأوروبية للنظريات الغربية التى تسعى لـ "تأسيس" النظرى لما صار يروج له هناك، ومن ثم يعاد إنتاجه لدى أكثر دارسينا فى العالم العربى، باسم: الثقافة الأوروبية (بالمفرد وليس بالجمع) ^٢ ؟

(٢) انظر الفصل المعنون "خرافة الأدب الأوروبى والمركزية الأوروبية" فى هذا الكتاب . وقد نشر فى الأصل على هيئة دراسة ترجمت مرتان إلى الإيطالية، الأولى عن الفرنسية التى حررت بها أصلا، والثانية فى صورتها الموسعة الحالية عن الانجليزية. وقد أشار "أرماندو نيشى"، الأستاذ بجامعة "لاساينزا" (الحكمة) فى روما إلى أن زميلته "فرانكا سينوبولى"، الأستاذة بالجامعة نفسها، قد استوحت دراستى هذه فى تحرير كتابين لها يحمل الأول عنوان دراستى نفسها: خرافة الأدب الأوروبى (روما، ١٩٩٩)، والآخر يحمل عنوان: الأدب الأوروبى من منظور الآخر (روما، ٢٠٠٣). أنظر السطور الأولى من

وعلى العكس مما صار يروج له فى النظريات الغربية التقليدية القائلة بالـ "ثقافة" و "التثقف من الخارج"^٣ فإنى أرى أن الثقافة المستقبلية (بكسر الباء) - تطبع ما يفد عليها من خارجها بطابعها الخاص حسب الخصوصية النسبية للمرحلة التاريخية التى تمر بها. ومن ثم فهى تحولت ابتداء من احتياجاتها وتكوينها الاجتماعى الثقافى فى تلك الفترة التى تخبر فيها ذلك الوافد الثقافى. ولا يعنى ذلك أنها لا "تغير" اهتماما لما تتلقاه عنه، إلا إذا كان ذلك مفروضا عليها، أما إذا كان استقباله **مختارا** من جانبها فالأمر يختلف. وفى هذه الحالة لا تصبح مجرد "تابع"، وإنما موظف ومضيف

دراسته: الأدب العولمى وأدب العوالم، ص ١٤٩ بالمرجع الأخير).

٣) انظر فى هذا المجال نظريات كل من "هرسكوفتس" فى الثلاثينات، و"مالينوفسكى" فى الأربعينات ومن سار على دربهما من الباحثين الغربيين، وبعض الدارسين العرب المروجين لتتظيرهما العنصرى الذى، وإن اعترف مضطرا بما يطرأ على الوافد من تغيرات فى السياق الاجتماعى المستقبل له، إلا أنه يعود ليؤكد على العنصر الغربى الوافد على حساب إعادة تشكيل الثقافة المستقبلية له بحكم اختلافها الموضوعى عن السياق الذى أنتج تلك العناصر والحلول الغربية.

لما تستقبله عنه من حلول عملية أو تنظيرية بمقدار ما تكون واعية بمشروعها الخاص وحرصها على إشباع حاجاتها الراهنة فى المقام الأول. وهنا يبرز دور القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى عملية الاستقبال. إلا أنى قبل أن أضرب مثالا توضيحيا على ذلك أود أن ألفت النظر إلى مستويين من النظر إلى عملية الاستقبال الثقافى الاجتماعى. فكلما كانت عن وعى بما تقوم به فى خدمة مشروع أو مصلحة اجتماعية محددة، كلما كانت مضيفة لما تستقبله ابتداء منها هى، وليس امتدادا له. ومن ذلك ما قام به السنهورى على سبيل المثال من صهر للقانون الفرنسى فى بوتقة الحاجات الاجتماعية المستجدة للدولة الحديثة فى مرحلة تقنينها الليبرالى لنصوص الشريعة الإسلامية. أما إذا كان تلقى الوافد الثقافى من الخارج أقل وعيا، أو غير مرتبط بمشروع مجتمعى محدد، فإنه غالبا ما يؤدي إلى التردى فى صنوف من التبعية للثقافة الوافدة، ومن ثم فهو يسهم ليس فقط فى إلغاء التفاعل الإيجابى بين الثقافات، وإنما بالمثل لإفقار التنوع الثقافى على مستوى العالم.

أما النقطة الثانية التى أود الإشارة إليها فهى أن البعض، خاصة فى الغرب، قد جعلنى محسوبا على

مدرسة "كونستانس" الألمانية" وهى القائلة بـ "جماليات التلقى" فى نظرية الأدب. وقد سبق أن فندت ذلك الإدعاء فى أكثر من دراسة لى باللغات الأجنبية (راجع أعمال المؤلف فى تلك اللغات فى نهاية هذا الكتاب)، بأن بينت أن نظريتي "ياوس" و "إيزر"، وإن كانا يركزان على أهمية القارئ فى عملية التلقى، إلا أنهما ينظران إليه كجزيرة معزولة عن وسطها الاجتماعى عالقة ببنية العمل الأدبى فى عملية جدلية معه. بينما أنظر فى خطابى التنظيرى إلى **المتلقى بوصفه علاقة اجتماعية** فى الأساس. ومن ثم فجدلية اتصاله بالعمل الإبداعى أو الفكرى الثقافى بوجه عام لا **تتوقف على الذات المتلقية فى حد ذاتها**، بقدر ما هى تعبير عن علاقتها **بالموضوع** وموقفها منه، أى أن جدلية هذه العلاقة الاجتماعية تفرض نفسها على ما تقدم الذات (المجتمعية فى الأساس) على استقباله، وكيفية استقباله أو عدم استقباله من أفكار وحلول. وسوف نتعرض لأمثلة تجسد ذلك فى الفصول القادمة من هذا الكتاب.

(٤) لمؤسسيها "ياوس" و "إيزر" فى ستينات وسبعينات القرن الماضى.

بعد هذا التوضيح الذى أرجو أن أكون قد بينت به اختلافى المنهجى الناجز عما يدعى "مدرسة كونستانس" فى النقد الأدبى والثقافى، أسمح لنفسى بأن أعرج على مثال عينى لما أعنيه باجتهادى النظرى فيما يتعلق بالتفاعل بين الثقافات. ولأبدأ هنا بما حظى به فكر "جان جاك روسو" من اهتمام خاص لدى منظر طبقة كبار ملاك الأراضي فى مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين: **محمد حسين هيكل**. فقد وجد هيكل فى نظرية العقد الاجتماعى وليبرالية فكر "روسو" ضالته لتعزيد هيمنة طبقة كبار الملاك على مقدرات الشعب المصرى واحتكارها لثرواته دون أن يهدد ذلك السلم الاجتماعى التى هى بحاجة إليه لتعزيز استحواذها على ثروات الشعب المصرى. وهنا استعار هيكل عن روسو "فصل" الأخير بين مبدأ المساواة، بمعنى الإخاء، والمساواة الاقتصادية. فالأولى عند روسو، ومن ثم فى استقبال هيكل لها، تمثل العدالة فى المطلق، وأما الثانية فتتعارض مع "الحرية الفردية". وهنا يلجأ هيكل لحل التناقض بين الاثنين بأن يجعل حرية الفرد مرتبطة بالإخاء فى المجتمع. وهو ما يترتب عليه أن الطبقات الشعبية والعاملة تتقبل مصيرها بدلا من أن تتطلع

"لانتهاك" الحرية الفردية للآخرين مطالبة بنصييها من الثروة الاقتصادية فى المجتمع °.

بهذا الحل الرومانسى سعى هيكمل منظر ا لطبقة كبار ملاك الأراضى كى " يقعد " للعلاقة الاجتماعية السائدة بين صاحب الأرض والفلاح المصرى الذى عليه أن " يقنع " بما هو عليه من فاقة وحرمان حتى لا " يقترف " التعدى على "الحرية الفردية" لكبار الملاك فى استحوادهم على الثروة.

وهو ما نجده أيضا فى رواية " زينب " لهيكمل. فعندما يضطرم التناقض بين الفلاحين وخولى الجنينة، يقوم أحد أقرباء المالك الكبير ب"حل" المشكلة التى تعنت فيها الخولى. وبذلك يستحيل التناقض إلى "تاخ" رومانسى بين النقيضين الاجتماعيين.

° راجع فى ذلك رسالة الدكتوراه التى كتبها "بابر يوهانسن" ونشرت بالألمانية فى عام ١٩٦٧ تحت عنوان: محمد حسين هيكمل: رؤية العالم بشرقه وغربه فى نظر ليبرالى مصرى، منشورات

"المعهد الألمانى للدرسات الشرقية" فى بيروت ، خاصة ص ٥٦ - ٦١ . ولم يسبق أن ترجمت هذه الرسالة إلى العربية حسب علمى، وإن كانت تستحق ذلك على الرغم من مرور أكثر من أربعة عقود على صدور ها .

انظر إلى ذلك فى مقابل ما حدث فى جمهورية ألمانيا الشرقية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وعودة "برتولت برخت" ليستقر فيها. فقد اتجه الحزب الاشتراكى الحاكم هناك، إلى نزع ملكية كبار ملاك الأراضى وإعادتها للفلاحين ليتملكوها بصورة جماعية. ولكنهم لم "يجروا" على ذلك، إذ كانوا يرون بحكم ما نشئوا عليه من أفكار "ليبرالية"، أنه لا يجوز لهم أن "يغتصبوا" الملكية الخاصة للآخرين. وهنا لجأ برخت إلى المسرح لمناقشة تلك التصورات الراسخة لدى الفلاحين بحكم التطور الرأسمالى فى ألمانيا، بأن عرض لهم على خشبة المسرح كيف أن الأرض كانت فى الأصل ملكية عامة للذين يفلحونها، ثم نحوا عنها عنوة فى غمار حروب أهلية انتصر فيها طرف استحوذ على ملكية الأرض وخصصها له ومن ثم صار ذلك بمرور الوقت يبدو "أمرا طبيعيا". وأنه قد حان الوقت ليسترجع الفلاحون ملكيتهم الجماعية لما سبق أن انتزع منهم غيلة وعدوانا.

هكذا نجد منطقتا متناقضا تماما مع منطق "روسو" الذى دعى له هيكىل فى مصر، وذلك من خلال تباين التحيز الاجتماعى الطبقي فى كلتا الحالتين حيث ينحو التنظير فى الحالة الأولى منحى "الأخوية" الرومانسية

التي تعتمد على الحرية الفردية فى المطلق، والثانية لكشف لاتاريخية المنطق الذى يسعى لتكريس استحواذ بضعة أسر فى المجتمع على الملكية العامة للمنتجين المباشرين.

هنالك إذن مشروعان مختلفان أحدهما تبريرى ذاتى، والآخر علمى تنويرى.

ولنضرب مثالا آخر لضرورات الفكر الفلسفى فى المجتمعات البشرية: مع صعود الرأسمالية الصناعية فى ألمانيا خلال القرن التاسع عشر ثارت الحاجة للتقعيد الفكرى والنظرى لتلك الظاهرة الاجتماعية الجديدة. من هنا أسست الجامعات الألمانية كراسى للأستاذية فى الفلسفة حتى يقوم أصحابها بهذه المهمة. وعندما عين فيها الأساتذة بحثوا فى تراث الفلسفة الألمانية القريب عما يمكنهم من رصد هذه الظاهرة الجديدة. فلم يجدوا ذلك متاحا فى الأنساق "الهيكلية" التأملية، بينما وجدوا أن فلسفة "كانط" بدقتها التجريبية فى شطر منها على الأقل أكثر مقاربة لما يسعون إليه، فأقبلوا عليها، ولكنهم كانوا بحاجة لإجراء تعديلات وإضافات كثيرة عليها ليطوعوها لتلبية مرادهم. وكان من بين هؤلاء الكانطيين الجدد الألمان الذين لاقوا استقبالا حافلا خارج ألمانيا وبخاصة فى الفكر الإسباني منذ منتصف القرن

التاسع عشر "كرستيان فريدريخ كراوزه" (١٧٨١-١٨٣٢)، حيث صارت تعرف هناك بتيارال Krausismo "الكراوزيزمو"، نسبة إليه. وكان من أشد المتحمسين والمروجين لأفكاره التى تلقاها على تلامذة " كراوزه " الفيلسوف الإشباني: "أورتيجا إى جاسيت " (١٨٨٣ - ١٩٥٥). كان " إى جاسيت " ممثلا للثورة الصفوية ذات الطابع النفسى الاجتماعى للطبقة الوسطى الإشبانية التى كانت تمثل رد فعل غاضب لهزيمة الإقطاع الإشباني أمام الولايات المتحدة الأمريكية فى عام ١٨٩٨، وما ترتب عليه من فقدان إشبانيا لمستعمراتها، حيث عرفت فى إشبانيا بتيار ٩٨. وكانت تشكل تعويضا نفسيا للطبقة الوسطى الإشبانية عن عدم قدرتها على تجاوز هزيمة الإقطاع الإشباني فى نهاية القرن التاسع عشر، وذلك بالتوحد بالفكر الصفوى "المثالى" الألمانى، والاستعانة به على الترفع على الثقافة الشعبية فى بلادهم التى كانوا يرون أنها كانت سبب تلك الهزيمة فكريا قبل أن تكون ماديا، خاصة وأن تلك الطبقة الوسطى الإشبانية كانت غير قادرة على أن تقوم بما خذلت فيه الطبقة الإقطاعية فى بلدها. وكان "أورتيجا إى جاسيت"، كما أسلفنا، أشد المتحمسين للترويج لهذا التيار النفسى التعويضى على المستوى الفكرى الفلسفى.

فإذا ما نظرنا إلى استقبال الكانطية الجديدة فى مصر والعالم العربى، فما هى الدوافع الاجتماعية الثقافية التى كانت من ورائها؟ وفى أى مشروع اجتماعى كان مأمولا توظيفها؟ سؤال أطرحه على القارئ، وأتمنى أن نعثر على إجابة شافية عليه، وإن كان من الممكن أن تكون قد استوحت استقبال الكانطية الجديدة فى إسبانيا تعاليا منها على الثقافة الشعبية الوطنية هناك، لتصبح فى مصر ضربا من التوحد بالفكر الغربى المتعالى تعويضا عن ضياع مشروع دولة محمد على الذى وئد فى نهاية العقد الثالث من القرن التاسع عشر على يد الدول الأوربية المتحالفة ضده مع الباب العالى بعد أن كانت حدود مصر قد بلغت من منتصف آسيا لمنتصف أفريقيا، وتبريرا فى الوقت ذاته لعلاقة كبار ملاك الأراضى بالفلاح المصرى فى حقبة الليبرالية المصرية حتى منتصف القرن العشرين.

أهمية التعرف على التوجه المعرفى الفلسفى فى شتى التخصصات

فى مناقشة لى مع زميل لا داعى لذكر اسمه هنا، لاسيما وأنه لا يكف عن مط الكلمات بالأنعات والصفات حتى تطول وتبلع الصفحات و"تسمن" المجلدات كى تحقق ما يصبو إليه من شهرة ومال، وتمثيل لأصحاب الأموال الباحثين عن توظيفها فى "جوائز" أدبية تدارى على فقرهم الفكرى وتبعيتهم الثقافية، بل انسحاقهم أمام المودات الغربية بوصفها المهيمنة على عالم اليوم. أقول بينما كنت أتحدث إليه وقد هلل للمدخل الفينومينولوجى (الظاهراتى) فى درس الأدب، الذى يشكل تخصصه "الدقيق"، فضلا عن أن هذا المنهج يتغلغل فى سائر التخصصات التى من بينها الطب مثلا (كان الراحل أبو شادى الروبى، الأستاذ بكلية الطب بجامعة القاهرة من المهتمين بالظاهراتية مدخلا للمبحث الطبى)، إذ علقت على تهليل ذلك الزميل "المتخصص" فى علوم الأدب للمنهج الفينومينولوجى بأن له إنجازات بلا شك، وإن كان ذلك المدخل لا يعترف بالموضوع بالمعنى الفلسفى، إنما يقتصر على إدراك الذات له، ويقوم فى

مجال الأدب مثلاً بتحليل ما تفضى إليه النصوص التي تسجل عن عملية الإدراك الذاتى هذه، كما فعل مثلاً "جريماس" فى كتابه الذى تناول تحليل النصوص فى الستينات : السيمانطيقا البنيوية، أو "التحليل الدلالى للبنية". ولم يكن "جريماس" آنذاك سوى متمرداً على المعسكر الاشتراكى فى ذلك الوقت، فقد لجأ لفرنسا من ليتوانيا، وجاء فى أعقاب الحرب العالمية الثانية لمصر، (للاسكندرية على وجه التحديد، حيث كان يعلم الفرنسية فى إحدى المدارس الثانوية على حد ما خبرنى به الراحل الدكتور عبد الرحمن بدوى عندما التقيته فى السبعينيات فى أحد مقاهى الحى اللاتينى فى باريس).

لذلك عندما قلت معترضاً على حماسة ذلك الزميل بالنسبة للفلسفة الظاهرانية أنها لا تعترف إلا بالذات فى مبحثها، رد على بقوله: لو لم تكن فلسفياً هكذا؟ فهو، شأنه شأن كل "العمليين" من باحثينا، إذا جاز أن يطلق عليهم هذا اللقب، يسعى لفتح مغاليق النص باستخدام ما يقع تحت يديه من أدوات ووسائل دون التعرف على منطلقاتها المعرفية الفلسفية مستغلاً اللغة الغربية اليتيمة التى يعرفها للاطلاع على تلك الأدوات الغربية وتطبيقها على نصوصنا الإبداعية على نحو يبدو للبعض الذين لا يعرفون تلك الأدوات أنه "إنجاز" متميز يستحق عليه

صاحبه أن يدعى "ناقدا" يشار إليه بالبنان. وإن كان فى رأيى لا يعدو أن يكون تلفيقيا بالمعنى السلبى للكلمة بامتياز، وهو ما يتمثل فى توحده بالمداخل الغربية و"قصصة" الأعمال الإبداعية العربية عليها باسم فك مغاليقها ..

من هنا قررت أن أستهل هذا الكتاب بطرح الإشكالية التالية:

هل يمكن أن نعمل أدوات التحليل والنقد دون التعرف على أسسها المعرفية الفلسفية، خاصة إن لم يشر إليها صاحب تلك الأدوات التحليلية صراحة، بل حتى لو صرح بها، إذ علينا أن نقابل صورته عن ذاته، بحقيقة ما ينسجه فى عمله؟

قد يمكن عدم الرجوع للأساس المعرفى الفلسفى لأى من الخطابات موضوع الدرس. لكن إلام يفضى ذلك؟ هذا هو السؤال الذى نرجو أن يشاركنا القارئ فى الإجابة عليه عبر فصول هذا الكتاب.

إشكالية الحداثة وأهمية التحرر من المركزية الغربية^٦

لا يمل نفر من مثقفينا العرب من الدعوة للانخراط فيما يدعى "عصر الثقافة الغربية". والطريف أن بعض هؤلاء انقلبوا من انتمائهم لـ "عالمية الخلافة" إلى عولمة معايير "الحداثة الغربية وما بعدها" فهم يرون أنه ليس لدينا نحن العرب ما نقف به أمام تفوق الغربيين علمياً وثقافياً في العصر الحديث. ويقف معهم في الخندق نفسه ممثلون لمثقفى اليسار يروج بعضهم لما يدعى "نمط الإنتاج الآسيوي"، والبعض الآخر لمركز الاقتصاد الدولي وأطرافه، بينما يقع هؤلاء الأخيرين في تناقض رفض مسعى رأس المال الغربى للهيمنة على السوق العالمية بشركاته دولية النشاط من جهة، وتكريس العلاقة بين المركز والأطراف في الاقتصاد الدولي عن طريق صك مفاهيم قائمة على مجرد توصيفها من جهة أخرى، بينما هي ليست بحاجة للتدليل عليها، وإنما الأهم

^٦ نشر في مجلة الهلال عدد ديسمبر ٢٠١٤ تحت عنوان: المركزية الأوروبية بين صور الذات وصور الآخر.

هو النظر إليها من منظور تاريخي، على نحو ما تفعله الصين بتحولاتها السريعة في يومنا هذا. وتحضرني بهذه المناسبة صورة ساخرة لمواطن أيرلندي ينتظر على محطة الأوتوبيس وقد صار هيكلا عظيما بعد رحيله من زمان. وعمر هذه الصورة لا يزيد على العقد من الزمان، بينما صارت للحافلات العامة الآن هناك، بل منذ عدة أعوام مواعيد وصول وقيام مضاءة على شاشة أعلى محطة الأوتوبيس كتلك التي نراها في محطة القطار، وفي المطارات. وفي الموعد المحدد لوصول الحافلة تجدها تهل عليك لتضبط ساعتك عليها !

أعتقد أن مشكلة أغلب مثقفينا في نظرتهم للغرب في العصر الحديث هو أنهم يتوقفون عند حد الوصف فيما يتعلق بالعصور الحديثة، بينما لا يرون الظاهرة في تاريخيتها التي تتضمن صعود ما يدعى تجاوزا الحضارة الغربية ثم أفولها التدريجي الذي تسعى القوى الغربية جاهدة أن تحد منه بقدر الإمكان عن طريق تعويق القوى الإنتاجية في بلاد ما يدعى الشرق من التحرر من أغلال الارتباط بآليات السوق العالمية دون تدخل يذكر من جانب دول الجنوب. وهو ما يوظف من أجله رأس المال الغربى شرك منظمة التجارة العالمية من جهة، والبنك الدولي، وصندوق النقد من جهة أخرى للتضييق على

الدول التى تعاني من أزمات السوق العالمية، حتى تترك آليات السوق تعصف على "راحتها" بحقوق شعوبها، دون تدخل من جانب الدولة لحماية الأهالى من أزمات السوق بدعوى أنها - أى السوق - تصح نفسها بنفسها عن طريق العرض والطلب. وقد شاهدنا تعيين حازم الببلاوى فى صندوق النقد الدولى بوصفه من أكثر الاقصاديين إيمانا بحرية السوق، وعدم التدخل فيها، مهما أدى الرضوخ لها إلى التهام حقوق أغلبية شعوب الأرض لصالح حفنة من المغامرين القلائل. فهل نعجب لارتعاش يده أثناء "رئاسته" لإحدى حكومات ما بعد ثورة يناير؟

وأبسط رد على أصحاب التوجه القائل بالانصياع للهيمنة الغربية بدعوى أنها "تحكم" العالم اقتصاديا من خلال السوق العالمية، أن الصين مثلا لم تتأثر بالأزمة الطاحنة الأخيرة التى انتابت الاقتصاد الغربى فى عام ٢٠٠٧ وما بعده، إذ كانت على انفتاحها على السوق العالمية تقوم على تخطيط وطنى يحيل ما تتيحه تلك السوق لتنمية القوى الإنتاجية الذاتية. فقد تعلمت الصين الكثير من خلال إغارة المستعمرين الواحد تلو الآخر عليها، سعيًا لنهب ثرواتها، والتقليل من شأن شعوبها وثقافتهم الموهلة فى القدم، وهو ما دفعها لاتخاذ طريق

مستقل عن الغرب، ولو لم ترفض الانفتاح عليه بشروطها، وليس انصياعا لهيمنتها حتى صارت اليوم تصارعه فى الصعود لقمة الاقتصاد العالمى .

ولعله من الملاحظ أن كلمة "غربى" أو "أوربى" قد صارت مرتبطة فى اللغات الأوربية، وليس فى تلك اللغات وحدها، بما يعنى "المسلك الحضارى على نحو مطلق"، وتفوقه على سائر الشعوب غير الأوربية. والمفارقة هنا تكمن فى أن مسلك الأوربيين بإزاء سواهم من أهالى المستعمرات، أو من السكان الأصليين فى العالم الجديد الذى غزوه فى الأمريكتين منذ مطلع القرن السادس عشر مناقض تماما لهذه الصورة الوردية عن الذات.

ولعلنا لسنا بحاجة لسرد ما عاثه المهاجرون الأوربيون من اعتداء وتدمير وتخريب بإزاء السكان الأصليين فى الأمريكتين، وما أفضى إليه سعيهم لاستعباد سائر الشعوب، لتنمية اقتصاد تلك الربع الهائلة فى العالم الجديد باسترقاق الأفارقة المستجلبين من قارتهم الأصلية ليحققوا تراكما رهيبا للثروة هناك أدى لتحول أمريكا الشمالية من تابع لبريطانيا، إلى متربع على قمة السوق العالمية، ومن ثم إلى وريث

للاستعمار الأوربي على الصعيد العالمى، بينما صارت أمريكا اليوم فى انحدار مستمر لتخلى مكانها تدريجيا لجنوبى شرقى آسيا، وللصين فى المقدمة .

ولعل هذا التحول التاريخى هو أول ما تحرص القوى الغربية على ألا يتحقق فى بلاد الجنوب. وقد رأينا كيف انقضت القوى الغربية على القوى الإنتاجية الصاعدة فى العراق لتدمرها على هذا النحو البشع. وقد رافق هذه العمليات التاريخية الاجتماعية فى صورتها الصراعية القميئة التى صاحبت صعود الرأسمالية التجارية فى أوربا "صورا" عن الذات "الأوربية" تضخم من "تفوقها" و"رقيها" بإزاء سائر الشعوب المستعمرة التى تصورها على أنها "سادرة فى توحشها". وكشأن الصور الذاتية فى غمار نزوعها أحادى التوجه، إذ بها تغفل التناقضات الصارخة التى تحملها بإزاء الواقع الفعلى لممارساتها بإزاء الشعوب المستعمرة، بل بإزاء شعوبها هى نفسها فى "أوربا" وما آل إليه مصير أغلب مهاجريها فى "العالم الجديد". من بين تلك الصور الذاتية الهزلية فى تناقضها مع واقع الشعوب الأوربية ذاتها نجد ما دونه فى عام ١٦٤١ الكاتب الألمانى "يوهان هاينريش تسيدلر" حيث يقول: Johan Heinrich Zedler...ولو أن أوربا تعد أصغر القارات الأربع

(حسب الحصر الجغرافى للقارات آنذاك)، إلا أن لديها من الأسباب ما يجعلها الأفضل بالنسبة لكافة القارات الأخرى ..فسكانها يمتازون (عن سائر شعوب الأرض ("كذا!" -م.ى.) بعادات وسلوكيات رفيعة المستوى ...". والطريف أن نقابل هذه الصورة الذاتية " للرقى الأوربى" بما صوره الفنان الألمانى الساخر "هاينريش تسيله" بعد ذلك بعدة قرون، وعلى وجه التحديد فى ١٩١٢، من حياة الشعب الألمانى فى برلين على ضفاف نهر ال"شبريه" الذى يشق عاصمة بروسيا سابقا، وألمانيا حاليا.



(الحياة الشعبية للألمان في ١٩١٢ على ضفاف نهر
 الشبريه في برلين للفنان الساخر
 "هاينريش تسيله" (١٨٥٨ - ١٩٢٩).

ولعل مجرد النظر إلى هذه الصورة التى لم يمض عليها سوى قرن واحد من الزمان، ومقابلتها بما صارت عليه برلين اليوم يجعلنا نستبشر بما يمكن أن يؤول إليه شعبنا فى المستقبل القريب، وليس البعيد، فقط بشيئ من التنظيم والوعى المنهجى بما نختلف فيه عن سوانا واعتمادنا على الإبداع الذاتى المستقل لشعوبنا.

وليس بعيدا عن الصور العنصرية بإزاء الشعوب غير الأوروبية ما نقرأه فى روايات "رديارد كبلنج" من "تفوق" ذكورى للرجل الغربى على شعوب الشرق "المتوحشة" كأنها أنثى خاضعة له ! وهو التوجه نفسه الذى تغص به روايات "أندريه جيد" التى يضع فيها العلاقة الجنسية المثالية للغرب كفاعل "يخترق" شعوب الشرق على نحو ما يتوغل الذكر فى الأنثى. ومع ذلك فقد كان "جيد" صديقا لصديق الغرب فى عالمنا العربى طه حسين لأن الأخير كان من أشد المؤمنين بال "حضارة الغربية ". تلك الحضارة الأوروبية التى سئل يوما عنها غاندى من جانب صحفى أوربى فرد عليه ساخرا: " لعلها فكرة لا بأس بها !!!".

لم تقتصر المركزية الأوروبية فى نظرتها للآخر على الصور الأدبية، سواء كان ذلك فى روايات "كبلنج"، أو

"كارل ماى" فى ألمانيا، وإنما تغلغت كذلك فى الخطاب "العلمى" الغربى، أو الذى يدعى تأسيسه على "منهجية علمية". إذ نجده لدى "إميل دوركايم"، مؤسس علم الاجتماع الحديث، حيث "يميز" بين التضامن العضوى الذى تختص به المجتمعات الأوربية فى نظره، والتضامن الآلى الذى يصف به المجتمعات غير الأوربية، لا سيما الشرقية. ويقصد بالأخيرة حياة القطيع، أو بصورة أكثر "حرفية شكلية" (المشترك القروى) لدى مدعى اليسار المنادين بنظرية "نمط الإنتاج الآسيوى" التى خرجت على نحو متعسف من كلمة عابرة فى مراسلة بين "كارل ماركس" و "فريدريش إنجلز"، وقد صار من "الوكلاء" المدافعين عن هذه النظرية، والمروجين لها فى ديارنا المصرية والعربية أحمد صادق سعد. وهى تقوم، شأنها فى ذلك شأن نظرية "كارل فيتفوجل" على ما يدعوه "الاستبداد الشرقى" على فرضية أن بلاد الشرق التى تسودها الصحارى وتشققها الأنهار الطويلة تفرض على سكانها نوعا من الامتثال الجماعى لحكم مركزى مطلق يقوم بتنظيم الرى الصناعى وشق الترع وإقامة السدود لتحسين شروط الإنتاج الزراعى، مما يترتب عليه سطوة جبروته على سائر المواطنين. وقد أخذ بهذه النظرية فى أعماله التى

نشرها بالفرنسية أثناء الستينات بخاصة الراحل أنور عبد الملك.

هذا بينما يقابل هذه الصورة العنصرية، وما يتبعها من تبرير لـ "تفوق" مزعوم لنمط الإنتاج السائد في الغرب بإزاء "أهل الشرق" ما أشاد به الراحل حسن فتحي من خصال التضامن كنظام قيمى متوارث بين أهالى القرى والنجوع فى مصر، حيث يشارك جميع أهل القرية بعضهم البعض فى كل ما يخص أحدهم من أفراح أو أتراح. كما يحوى هذا النظام القيمى الراق بحق عقابا لمن يخرج عليه من أهل القرية ابتداء من تجنبه، وانتهاء بمقاطعته نهائيا.

ومع ذلك فأن يقرأ كاتب غربى عنصرى هذا التضامن بين أهل الريف عندنا بتوصيفه بأنه "محض آلى"، دون أن يقف على حقيقته العقلانية بحق، والتي ما زال بعضها فى خصالنا حتى اليوم، فهذا أمر يتعلق بمسعى "دوركاييم" وأمثاله من المنظرين الغربيين لتكريس استعمار بلاده لبلاد الشرق. أما أن يقابل "توفيق الحكيم" فى "يوميات نائب فى الأرياف" الجريمة الريفية "المتخلفة" كما يراها فى قرانا، وجريمة "الحضارة" فى أمريكا، فكيف لنا أن نصف ذلك إن لم

يكن يمثل قمة الاغتراب عن الثقافة الاجتماعية لأهل
الريف فى مصر، ولعل مرجع ذلك أنه كان من أصحاب
الملكيّات الزراعيّة الذين يعيشون على فضلة خير ما
ينتجه الفلاح المصري، ومع ذلك يسوقونه مختلف أنواع
العنصريّة؟!!!

ثم كيف لنا أن نقيم ما قرره صاحب "مستقبل الثقافة
فى مصر" على الدارسين فى معهد الدراسات الإسلاميّة
الذى أنشأه فى مدريد، من درس لليونانية القديمة،
واللاتينية باعتبارهما "مهد الآداب والحضارات
الغربيّة"؟! فلا بأس من أن ندرس على نحو موضوعي
الإلياذة والأوديسة أوتراث اللاتين وآدابهم، لكن أن نتوحد
بما يراه الغربيون المعاصرون "مهذا حضاريا لهم"
"يرفعهم" درجات على ثقافات الشرق، فكيف لنا أن
نصف ذلك إن لم يكن اغترابا عن الذات بكل
المقاييس؟!!!

ومن المؤسّى حقا أن يسهم دارسون عرب فى
تعميق تلك التبعية الثقافيّة كما فعل كل من محمد
الجوهري وحسن الشامي فى ترجمتهما لكتاب "إيكه
هولتكرانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور
(القاهرة، ١٩٧٣، ط٢، ص ٧٣-٨٢) من تكريس

لمفهومي "الثقافة"، و"التثقف من الخارج" عند المؤلفة
دون أدنى محاولة من جانب أي منهما لنقد ما يحمله
هذان المفهومان من توجه مركزي غربي بل استعماري،
ومن ثم غير علمي؟! والأطرف من ذلك أن أحد هذين
المترجمين حصل مؤخراً على "جائزة النيل" في العلوم
الاجتماعية من المجلس الأعلى للثقافة!!!