# من كشف الغمة إلى فهم الأزمة
## محاولة فى قراءة الأزمة العربية الراهنة

**بوزيد بومدين(*)**

سؤال الأزمة هو فى مضمونه سؤال الزمن؟ قد قال أوغسطين: إذا لم يستفسرني أحد عنه "أى الزمن" فإنني أعرفه، وإذا ما سئلت عنه فإننى أكفّ عن أن أعرفه؟ الزمن هنا فى سؤالنا عن الأزمة هو البعد التاريخى والحضارى والروحى، إنه سؤال الواقع العربى الراهن المعيش بكل دلالاته السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية وهو سؤال طرح كمأساة منذ سقوط غرناطة ثم تكرر مع الاحتلال الأوربى فى خطاب النهضة العربية ومع الهزائم العربية أقصاها وأفجعها نكسة ٦٧ واحتلال العراق والضغط الغربى للمزيد من التراجعات وتغيير البرامج المدرسية والدعوة إلى الإصلاح بالاستقواء بالخارج، ومازال سؤال الأزمة حاضرًا متجددًا يلبس لبوسات عديدة ولكنه الفاجعة والصدمة والأمل والحلم، هو كل من عواطف وتحليل وعقل، فقد عبّرعن ذلك أدبيًا وجماليًا عن **"الذات المجروحة"** وفكريًا عن **"الهوية الضائعة"** وسياسًا عن **"الدولة المفقودة"**، فى الأول تعبير رمزى استعارى يحاول بعث أمل بالحياة لذات عربية-إسلامية عاشت مجد الإنتصار والتفوق وبإمكانها أن تكون ذاتًا قوية فى مقابل آخر متقدمًا تستطيع تحاوره ومنافسته، كما كان فكر النهضة العربية والتجديد والحداثة محاولة للكشف عن هوية مبدعة تكتشف أسباب ضياعها وتيهها وتحاول أن تصنع لها كوجيتو خاصًا بها قد يراها البعض كوجيتو فكريًا بحتًا على الطريقة الديكارتية والكانطية، وآخرون يرونه كوجيتو عمليًا وجوديًا[1] يطرح قضايا الحرية والعدل والتنمية

---

(*). أستاذ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر.

(١) يمكن العودة هنا إلى كتاب "النظر والعمل، والمأزق الحضارى العربى والإسلامى الراهن" حسن حنفى وأبو يعرب المرزوقى، دار الفكر، دمشق، ط٢٠٠٣، فى هذه المناظرة يدعو حسن حنفى إلى "كوجيتو عملي" فى الشرق مقابل كوجيتو نظرى فى الغرب، وإذا كان المشروع الغربى قد بدأ بالعقل والسيطرة، فإن المشروع الشرقى قد بدأ بالفعل والتحرر، لذلك يشتد عليه الآن الحصار والغزو والتهديد والتهميش حتى تظل السيطرة للغرب باسم ثورة المعلومات وتكنولوجيا

كفلسفة عملية لهوية تتلمس مسارها الصحيح وهى قضايا ترتبط بالحركة المدنية والسياسية من أجل "دولة مؤسسات" وليس سلط عربية قائمة على مجموعات عصبية تحضر سلطة الفرد والهوى ويغيب القانون والعقل.

إذا استخدمنا العبارة الباشلارية على أن تاريخ العلم هو تاريخ الأزمات أو القطائع المعرفية والمنهجية كان ذلك مقصودًا على مستوى المنهجية أو نظرية المعرفة، وهى أزمات من طبيعة العلم أى جزء من تطور العلم وبالتالى هى خاصية علمية ولا تتعلق بعدم العلم أو حالة السبات والتخلف، ومع هوسرل فى كتابه المهم "أزمة العلوم الأوربية" تصبح الأزمة ذات دلالة معرفية ومنهجية وإنسانية، أى لا تتعلق بالرؤى المفهومية المنهجية ولكن أيضًا بالرؤية للحياة والوجود، وهو هنا إستمرار وقطيعة، استمرار للتأثير الرومانتيكى وفلاسفة الحياة وفلاسفة الذات فى محاولات لإبداع منهج يقوم على الفهم والتأويل، بعبارة ديلتاى: "الطبيعة نشرحها والحياة نفهمها"، والفهم هنا يتعلق برؤية للعالم تختلف عن الرؤية التى يحاول البعض نزعها من العلوم الطبيعية، أو يبنيها على اللغة الميتافيزيقية، أما القطيعة الهوسرلية فكانت فى ربط الوعى بالظاهرة أصلًا ومحاولة تحطيم الكوجيتو الديكارتى القائم على أنا خالص تمذهبت فيما بعد وأعاقت الإنسان الأوربى تواصلًا مع الآخر كان أقصاها كـــأنا استكبارية اليوم مجسدة فى فلسفة نهاية التاريخ أو فلسفة القيامة القائمة على تأويل للرؤية الهيجلية فى جعل الآخرين تـــُبعا للأنا الأوربى واعتباره مالك الحقيقة، وقد تطورت الفينومولوجيا فى أشكال وصور متعددة.

سواء الأزمة بالمعنى الباشلارى أو الأزمة بالمعنى الهوسرلى الفينومينولوجى لم تحولا دون حربين عالميتين طرحتا قضايا أزمة وجودية أمام الإنسان الغربى ومنها محاولات التفكير فى أزمة الوعى الأوربى على أنه أزمة أخلاق وضمير فكان السؤال عن الأزمة هو السؤال عن الشر؟ كان السؤال أنطولوجيا وهيرمينوطيقيًا وتكرر بعد ١١ سبتمبر وكان لجاك دريدا وبودريار وهابرماس[1] موقعًا مختلفًا عن فلاسفة أقرانهم

---

الاتصالات، وصراع الحضارات ونهاية التاريخ، فهل يعى العرب فى أى مرحلة مـــن التـــاريخ نعيش. ص ١٨٩.

(١) يمكن العودة هنا إلى الكتاب المشترك بين جاك ديريدا وهابرماس عنوانه: Le « Consepte » du 11 september, Dialogues avec Giovanna Borradori, ed Galilée, France.

من الأوربيين فى فهم الشر المرعب الذى قد يكون أحد مختبراته الغطرسة الأمريكية وسطوة الغرب ونهبه لخيرات العالم النامى.

قبل السؤال عن الأزمة سواء بالمعنى الإبستمولوجى أو المعنى الفينومينولوجى أو الأنطولوجى الأخلاقى كان لمسار سؤال الأزمة فى تاريخ العقل الأوربى محطات بارزة منها لحظة فرنسيس بيكون أو لحظة الأنواريين أو لحظة ديكارت وكانط، وهى لحظات لها ملابساتها التاريخية والمعرفية، منها ما ارتبط بفعل التغييرالاجتماعى والسياسى والاقتصادى كثورة فرنسا وثورة ١٧ أكتوبر البلشفية التى كانت ترى الأزمة الإنسانية فى نظام ليبرالى رأسمالى ضد المساواة والطبيعة الإنسانية القائمة على الإشتراك فى كل شىء.

سؤال الأزمة عندنا نحن إرتبط بثلاثة أسئلة عن "الذات المجروحة" و"الهوية الضائعة" و"الدولة المفقودة" كحلم منذ "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"تدبير المتوحد"، و"عمران جديد"، أى كعدل مبحوث عنه بطوباوية أو مسعى تغييرى مثل ما هو عليه الحال اليوم، لأن الجرح أو الضياع والتيه ليس فقط بسبب الهزيمة وتفوق الغير، ولكن أيضًا بسبب التخلف الذاتى بلغة "بن نبي" القابلية للاستعمار أى القابلية للتأزم ومن ثم ضرورة البحث عن طريق لاندمال جرح الذات وعودة الوعى بالذات وإقامة دولة العدالة والمؤسسات والحريات الفردية والجماعية.

## من سؤال الأزمة إلى سؤال التواصل

حاول "إدموند هوسرل"[1] تأسيس العلم الكلّى اليقينى، وتحويل الفلسفة إلى علم

---

(١) هوسرل: قدم أطروحته حول "مفهوم العدد " تحت اشراف كارل ستيف عام ١٨٨٧، و توجّه بعد ذلك من الرياضيات نحو الفلسفة واستفاد كثيرا من محاضرات فرانز برنتانو الّذى أخذ عنه القضية الأساسية فى الفينومولوجيا هوسرل "القصدية Intentionnalité". عام ١٩٠٠-١٩٠١ نشر كتابه "أبحاث منطقية" "Recherches logiques"، و بداية ظهور مفهوم "الفينومولوجيا"، عام ١٩٠٧، ثم عام ١٩١١ كتب "الفلسفة كعلم دقيق" (la Philosophie comme science rigoureuse)، و هاجم فيه أشكال العلوم الوضعية و التاريخية المعاصرة له، و عام ١٩١٣ يصدر كتابه "Idenn" Idées directrices pour une phénoménologie
و ترجمه بول ريكور و قدم له عام ١٩٥٠، عام ١٩٣٦ أصدر "الأزمة"
La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.

مَاهوى دقيق وقد عادى كل بناء نسقى للفلسفة، ورفض أن تتجمد الفينومنولوجيا فى شكل مذهب مغلق، وقد تركها أبحاثًا مفتوحة خصبة، وقد عرّفها على أنّها تدور فى مجال "الشعور" واكتفى بدراسته من الناحية الوصفية فقط لإدراك الماهيات إعتمادًا على "الحدس"، فهو يقول ويؤكد على البدايات الصحيحة وغير قابلة للشك، وبالتّالى الشعور عنده هو بداية الحقيقية الصحيحة.

أهمية هوسرل كانت تكمن فى نقده للعلم وفلسفة المعاصرين والأزمة الّتى فيها، فقام بنقد المبادئ الأساسية الّتى تقوم عليها كل معارف علوم عصره، واختبر مناهجها فى محاولة منه لإصلاحها والوصول إلى أسس صحيحة ومنهج دقيق، وهو فى ذلك يشبه مشاريع كانط وديكارت، فابتداء من عمله الأول ١٨٩١ "فلسفة الحساب" إلى "أزمة العلوم الأوربية والفينومولوجيا المتعالية" ١٩٣٦، ففى الأول حاول البحث عن تفسير مقبول لكافّة المفاهيم الرياضية الأساسية، وقد اعتقد خطأ فى هذه المرحلة المبكرة أن الرياضيات بمختلف عملياتها العقلية ترتد إلى أسس نفسية، لكنه عدل بعد ذلك عن هذه النزعة النّفسية ليبحث عن اليقين فى المنطق، ظلّ يوسّع من دائرة الإصلاح ليمتد إلى المنطق ثم علم النفس والفلسفة ثم المعرفة عامّةً، و ظهرت الفكرة الأولى فى كتابه "الفلسفة كعلم دقيق" عام ١٩١١، حاول إصلاح الفلسفة و تحويلها إلى علم كلّى يتصف بالدّقة، وفى هذه الفترة ازداد شعور هوسرل بأزمة هذه العلوم وحاجتها إلى اليقين، وخصوصًا فى التأملات لعام ١٩٢٩، لقد كانت الأزمة هى المحرّك الأساسى لتفكير "هوسرل" وهى الدّافع له إلى نقد علوم عصره و رفضها بسبب تهافتها، ثم قيامه بعد ذلك بعملية إصلاح شامل لشتّى المعارف الممكنة، و تأسيسها على مبادىء يقينية ثابتة.

لم يعتمد على العلوم التجريبية ولا الوضعية لإغفالها العنصر الإنسانى وأفعال الشعور القصدية الّتى لا يمكن تفسير الطبيعة بمعزل عنها لأنّها مرتبطة بها دائمًا، والمنهج التجريبى فى العلوم الإنسانية الّذى حول الإنسان من ذاتيته الحيّة المتميّزة إلى وضعية ماديّة يتشابه فيها مع الظّواهر الطبيعية الأخرى، فوجّه انتقادًا عنيفًا إلى النزعة الوضعيّة المتطرّفة فى العلوم الإنسانية والمتمثلة فى (النزعة النفسية والنزعة

---

ترجم للفرنسية من طرف جيرار قرانال G.Granel عام ١٩٧٤.

الاجتماعية و النزعة التاريخية) وهنا ضرورة الرّجوع إلى الأنا وخصوصًا البداية الديكارتية باستخدام بديهية "الأنا أفكر" بطريقة أكثر دقة، وهنا تعود الدّلالة الإنسانية إلى قيمتها الحقيقية الّتى افتقدت فى ظل سيادة النزعات الوضعية.

ولعلاج أزمة العلوم يقسّمها إلى قسمين: علوم الواقع و علوم الماهية، فالوقائع تتميّز بكونها حسّية مادّية جزئية متغيّرة وعرضية، بينما تتميّز الماهيات بخصائص أخرى عكسها تمامًا، فهى عقلية معنوية كلّية ثابتة، الأولى ندركها بالتّجربة الحسيّة، والثانية ندركها بالحدس العقلى، فكل واقعة مادية يدرسها أى علم تجريبى تشتمل بالضرورة على صورة أو ماهية كامنة خلفها و تكمل حقيقتها، والاكتفاء بما هو مادى لن يكون علمًا دقيقًا، و من هنا على العموم أن ترتد فى جوهرها إلى علوم الماهية و تعتمد عليها، و توسيعه هذا أدّى به إلى إبداع ما سماه "بالتجربة الترانسندتالية" التى ندرك ثناياها الواقعة الماديّة و ماهيتها العقلية فى وحدة متكاملة.

هذه التّجربة المتعاملة هى هدف "هوسرل" و غايته من تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلّى رفض الثنائية الشهيرة التقليدية فى الرؤية للوجود بين التجريبى والمثالى، وقال بانطلاق من بدايات صحيحة يقينية(١).

## الآخر كـ "وجود تواصلى"

والزمن الفينومينولوجى يتميّز هنا "بالسيلان" أو "التمدّد" "Flux"، و هنا تأثره بمفهوم الديمومة البرجسونية بين الزمن الخالص والزمن الديمومى، وقد بقى هوسرل مخلصًا للميتافيزيقا فى اعتبار الروح كوئام معنى الفكر، وتفسير التّاريخ بالتّفكير، فزمن النظرية والحرية هى الّتى تؤسس عوالم المحسوس وعالم الثقافة و التّاريخ(٢).

المعرفة الطبيعية تبدأ من التجربة وفى حدودها، ومجال الدّراسة هنا كلمة "عالم" le monde، وهو ما تستعمله العلوم، علوم الكون، ومفهوم العالم يكافئه ثلاثة مفاهيم: [وجود حقيقى (être vrai)، وجود واقعى (être réel)، وجود فى العالم dans le

---

(١). سماح رافع محمد، الفينومولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية فى التجديد الفلسفى المعاصـــر، دار الشروق الثقافية العامة ط١ بغداد ١٩٩١، ص٩٣.

(2). Emmanuel levrinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. J.Vrin 2000, Paris.

()

(être monde)، و كل معرفة تخص حقلًا من هذه الحقول، هى معرفة مرتبطة بالقصد المعطى[1].

هناك تربة طبيعية، وتجربة معطاة أصلية هى الإدراك، ولدينا تجربة أصلية لأشياء فيزيقية فى "إدراك خارجى" "Perception externe"، و هذا يقابل التجربة الداخلية للأنا (إدراك الأنا)، و هكذا ندرك معيشات الآخر المجسّدة كظواهر، ندرك الآخر كوجود "là en personne"، ومعرفة الآخر ليست معطى أصليًا. "العالم هو كل موضوعات تجربة ممكنة ومعرفة ممكنة من خلال التجربة"، وتعرف هذه الموضوعات فى اطار معرفة نظرية صحيحة بما فيها علوم الطبيعة.

العلوم المستعملة للتجربة، هى علوم فعل حدث فى التجربة، وأفعال المعرفة الأساسية تطرح الواقع الطبيعى تحت شكل فردى، هى أشياء فى الزمن، ونضع هذه المعرفة ضمن قوانين، وهنا نسميها اصطناعية "Facticité"، ومنها سمة "الضرورية، كل فعل هو فى جوهره كوجود آخر، ويعرف كجوهر، وتحددّ ماهيته فى خلفيته مع ما هو عمومى. كل شىء عند هوسرل هو فردى و يتحدّد من خلال علاقته بالأنا، و يأخذ زمنه وجهاته و مقولاته منه.

متابعة العلاقة بينشخصية (Interpersonnelle)، نقرأ نص رقم ٢٩ من مجلّد XV ١٩٣٢ (Husserliana) بعنوان "فينومينولوجيا جماعة (عشيرة)"، الإتصال (خطابات كعنوان واستقبال للخطابات) فى مواجهة جماعة بسيطة متعاطفة (Empathie)، كائن بسيط بجانب آخر. إنّ جوهر الإتّصال الشفوى يؤسس جماعة أشخاص، من خلال وسيط أفعال الخطاب، إنّ الآخر (l'autre)، "أنا" (Je) الّذى هو بالنسبة لأنا أنت (Tu) وحين يكون الآخر "أنا" فهو كذات فعل أو ذات سلطة.

وهكذا الأفعال أفهما كمزدوج –ثنائى للتعبير، أفعال ظاهرة فى ما هو خارجى (l'extériorité)، و ما هو داخلى (l'intériorité) فى علاقة ما هو مرئى (Visée)، وفيما هو فى علاقة، هو تظاهر من أجل أنا هناك تعاطف متبادل فى الإدراك، إدراك آخر أحيا معه ذاتيًا، وحين يكون الفعل الأول فهو مصحوب بالتمنى، تمنى يكون تجاهه

---

(1). Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, tr,Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, p.15.

فى فعل ما، والآخر هو "وجود تواصلي"، و التّواصل يصنعه الخطاب المصحوب بالإدراك المتبادل والتمنى (الطلب، الرجاء، الالتماس)، إن الخطاب كوسيط يأخذ شكل (كلمات منطوقة، كتابة، حركات تواصلية)[١].

يقول هوسرل: "بناء الإنسان كإنسان فى إنسانية، وبناء إنسانية فى إنسانية عالمية، فى شكل أنطولوجى، هى التّطور، التّاريخ"[٢]. وأصول رؤية هوسرل للتّواصل تعود إلى برنتانو (F. Brentano)، الذى يقول: "كل فعل فيزيائى [...] مزدوج الهدف: هدف أولى و هدف ثانوى،الفعل البسيط، مثل، ما نسمعه، كهدف أولى الصوت، وهو ذاته هدفه ثانوى، كظاهرة نفسية فالصوت هو المسموع"[٣].

وهكذا نجد هوسرل يرى أن المعرفة هى تملك لأجواء الحياة، الحياة القصدية، إن صفة الفعل صفة قصدية، و يبنى "نمط معرفة" من خلال الموضوع وهى الصفة تعطى معنى صورة، معنى علامة، ومعنى إدراك.

بطبيعة الحال الأزمة الأوربية هى التى تفاعلت مع بداية القرن العشرين لتكون من نتائجها الأزمة الاقتصادية ١٩٢٨، والحربان العالميتان، ومعاودة طرح مسألة الشر ومستقبل الإنسان الغربى، من هنا كان لفكرة المعيوش بالمعنى الرومانتيكى والفينومولوجى والهيرمينوطيقى وقعه وصداه فى التفكير الفلسفى والإبداع الجمالى، فكان التنويع داخل المنهج الفينومينولوجى الذى يرفض المنتمون إليه أن يتحول إلى مذهب وإلا تأزم داخليًا ولن يعود له وهجه المعرفى والعلمى وقد شن نقدًا لاذعا وساخرًا الفيلسوف الفرنسى دومينيك جانيكو[٤] على الذين حاولوا تمسيح الفينومولوجيا وإصباغها بنزعة صوفية كميشال هنرى[٥] مثلًا. مع نهاية القرن العشرين وبدايته يعاد طرح السؤال عن الأزمة فى ظروف جديدة منها زوال الحرب الباردة وعودة الصراع على الرموز ما يحلو للبعض بتسميته صدام الحضارات وكانت غزوة مانهاتن فى

---

(1). Guy-Félix Duportail, Phénoménologie de la communication, ellipses, Paris, 1999 , p.42.

(٢) نفس المرجع ص ٦٥.

(٣) نفس المرجع ص ٦٧.

(٤). راجع دومينيك جانيكو.

(٥). بخصوص عمل ميشال هنرى الاساسى.

تحطيم البرجين القرطين على رأس الاقتصاد والتقدم الغربى يطرح قضايا الرعب والعنف ومستقبل الإنسان ويعاد مناقشة قضايا الشر والمصير والنجاة، وينشط بقوة ذو الاتجاهات المختلفة الثلاث فى رؤيتهم للأزمة الغربية وأزمة العلاقة مع الشرق فى تحول الرمز عنده إلى سلاح وسلطة فكان لليبراليين المنظرين للمحافظين الجدد إصرارهم على فكرة نهاية التاريخ وأن الصراع هو صراع حضارى ووجب انتصار الليبرالية الجديدة ولو بالقوة كما أصر التفكيكيون وما بعد الحداثة على الإختلاف وحق الآخرين[1] وأن الأزمة الغربية تحاول دائمًا أن تجد حلها فى قهر الآخرين، كما حاول أصحاب نظرية التواصلية الذين ينهلون من الكانطية والأنوارية وفى نفس الوقت يحاولون التجاوز بتواصلية إنسانية، ومنهم هابرماس الذى يحاول القطيعة مع فكرة العالم المتحد ويدعو للامركزية في الغرب، فهو ينطلق من التمييز بين شكلين محوريين للحركة، العمل والتفاعل. وكلاهما ينتج مفهومين عن العقلانية، متعارضين بشكل جذرى، ويؤديان إلى مبدأين مختلفين فى اندماج المجتمع، يستند كلاهما فى نهاية المطاف على عالمين اجتماعيين متمايزين، ألا وهما نظام المنظومات الاجتماعية وميدان العالم المعيش. فى القطاع الأول، تترافق العقلنة مع اتساع التقنية والمعرفة الاستراتيجية؛ فى الثانى تعادل العقلنة تحرير كل الإكراهات التى تثقل التواصل. ويتوصل بخصوص الحداثة إلى أنها ثنائية عميقة بين عالم العقلانية الغائية، الخاص بالأنظمة الفرعية الاجتماعية، وعالم العقلانية التواصلية، الخاص بالحياة اليومية[2].

ليس القصد من هذا استنساخ الحل الهوسرلى الفينومولوجى لأزمة غربية أو الحل التواصلى، التى لم تكن على المستوى العلمى فقط ولكن على مستويات أخرى أيضًا، ولكن نحن نحتاج ذلك للاستئناس، هل يمكن القول هنا أننا فى حاجة إلى إعادة ترجمة "أزمات" الأوربيين والترجمة ليس النقل اللغوى والمفهومى ولكن كروح وكاندماج مع تطور تاريخى لم ينظر للأزمة على المستوى المعرفى ــ العلمى فقط، لقد كانت الأزمة تتجسد أكثر فى الخطابات المعرفية، وحين طرح الإنسان الأوربى مأساته الوجودية الأنطولوجية بعد الحرب العالمية الثانية لم يكن طريق العودة إلى الإغريق

---

(١). نفس المرجع، مفهوم ١١ سبتمبر.

(٢). يمكن العودة إلى: هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط١، ٢٠٠١.

فقط فى الصياغة المنطقية الصارمة ولكن أيضًا إلى كشف العلاقة مع الحياة عند الأوائل اليونانيين[1]، بداية الأزمة الحقيقية الغربية كان الصراع بين تدشين جديد للعقل الاستكشافى الاستطلاعى وعقل لاهوتى تسيّج بلغة أرسطية وصاحب هذا بروز حركة برجوازية جديدة وحركة اجتماعية جديدة وكان من ذاك كله اختلاف جديد تمثل فى الثورة الفرنسية ومفاهيم الحرية والتقدم والحداثة، وكان كلما تحول هذا الاختلاف إلى التكرار بلغة دولوز الفيلسوف الفرنسى تتأزم المعرفة والمجتمع والعلاقات السياسية والاقتصادية وهنا تكون الأزمة والتدشين الجديد لاختلاف آخر، واليوم مثلًا هناك سعى إلى إختلاف يقع تنويعه بين توجهات فكرية متعددة فهناك ما بعد الحداثة التى ترى فى الليبرالية نهاية بداية ليبرالية أخرى وهناك من يرى اختلافًا لا ينبغى أن يحطم تراث الحداثة كهابرماس مع ما تطرحه اليوم أيضًا البيوتيكا وأخلاق العمل والثورات الرقمية من طروحات جديدة.

## نحن وفلسفة الأزمة

أما نحن فيمكننا القول أن للأزمة عندنا صفات أساسية هى:

أ- أنها لم تكن طبيعية ناشئة فى ظروف متميزة وواضحة بل كان للعامل الخارجى الدور البارز فى خلقها والتأثير على التطور الطبيعى للتقدم والتطور عندنا منذ هجوم هولاكو على بغداد وسقوط غرناطة، بل حتى التدخلات من الأطراف المتاخمة للأمة العربية كان له أثره الواضح سواء فى عدم ميلاد الأزمة بشكل طبيعى أو تطورها بحيث ينتج عنها حلولا تجاوز الأزمة كالاحتلال التركى مثلًا.

ب- ليس هناك انسجام بين طبائع الأزمات، ففى الغرب مثلًا هناك سمات معينة يمكن سحبها على جميع القطاعات فالصراع بين الجديد والقديم أو بلغة دولوز الذى إستعملناه آنفًا بين الاختلاف والتكرار، نراه فى المعرفة والمجتمع والسياسة والاقتصاد، هنا تفاوت ملحوظ وبالتالى قد يختلف التشخيص والحل من مستوى معين إلى آخر، والتشخيصات للأزمة كان متنوعًا وناجعًا فى تطبيقه لأن اكتشاف جوهر التناقض ممكنًا وواضحًا فى تطور طبيعى للمجتمع والإقتصاد والأفكار.

---

(١). يمكن العودة هنا مثلًا إلى قراءة غادمير للفلسفة اليونانية مثلًا كتابه: بداية الفلسفة، ترجمة: علـى حاكم صالح، ود.حسن ناظم الصادر عن دار الكتاب الجديد، بيروت ط١ ٢٠٠٢.

جـ- كلما كان التطور يتجه نحو فكرة وهدف معين إلا وتكون الانتكاسة وتتجسد أكثر فى السلطة والعلاقة مع التراث، فهناك دائمًا التراجعات على مستوى الممارسة الديمقراطية والحريات وفى العلاقة مع التراث قد يكون الأمر مفجعًا حين نقارن بين الفهم للقرآن الكريم اليوم وفهم محمد عبده، كما أن الانتصار هو دائمًا لله وليس للإنسان، كما أن ربط مجالات الأزمة ببعضها يصعب ومن هنا يستعصى التشخيص والحل.

د- محور الصراع فى الأزمات الغربية كان فى الأول بين الله والإنسان ومع نهاية القرن التاسع عشر أعلن موت الله وميلاد الإنسان ثم كان الصراع بين الإنسان والنص وأعلن موت الإنسان أمام النص مع البنيويين واليوم الصراع بين الإنسان والآلة المجسدة فى الثورة الرقمية وسلطة الجينة البيولوجية، و يمكننا هنا أن نستشهد بتواصلية هابرماس فى تكشف الأزمة الغربية اليوم، فهو يميز بين أربعة أنماط من الأزمة وهى:

أ- **أزمة اقتصادية** تحدث عندما لا ينتج النظام الاقتصادى الكمية الضرورية للخيرات القابلة للاستهلاك.

ب- **أزمة عقلانية** عندما تعجز الدولة عن الاستجابة فى نفس الوقت للحاجة إلى تخطيط الاقتصاد والحاجة للإبقاء على إواليات الملكية الخاصة لتراكم رأس المال، عندما لا يأخذ النظام الإدارى فى حسابه الكمية الضرورية للقرارات العقلانية. عدم حل هذا التناقض يفتح الطريق ثالثا نحو:

جـ- **أزمات الشرعية** بالمعنى الحرفى، حيث تحدث هوة بين الدوافع الضرورية لاشتغال النظام السياسى- الاقتصادى والدوافع التى ينتجها النظام الاجتماعى-الثقافى، ويمكن لكل هذا أن يؤدى إلى:

د- **أزمة دافع** motivation، عندما لا يقدم النظام الاجتماعي- الثقافى الكمية الضرورية للمعنى، كى يكون دافعا للحركة.

سبب معاناة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من أزمة الشرعية يعود إلى انتقال نتائج الأزمة الاقتصادية نحو مجالات السياسات العمومية والدافع الفردى. فى هذه المرحلة يشبه التصور الهابرماسى للاتجاهات نحو الأزمة- الخاصة بالرأسمالية

المتقدمة- الطريقة التى عالجت بها المادية التاريخية تناقضات الرأسمالية. فى هذه المرحلة أيضا يمكن أن نرصد تأثير النماذج المنظومية على تفكيره. رغم الأهمية التى يوليها سلفا إلى التفاعل والعالم المعيش فإن تمثله كله يخضع لإلزامات تمثل وظيفى للمجتمع. الأكيد أنه ينقل قلب الأزمة نحو النظام الاجتماعى- الاقتصادى، ولكن الدولة تظل هى الحلقة الضعيفة. فى هذا التمثل الكلاسيكى تحدث أزمة اشتغال الرأسمالية المتقدمة فى العمق نتيجة التنافر بين العالم المعيش والنظام.

## من كشف الغمة إلى فهم الأزمة

إذا ما حاولنا مقارنة تاريخ الأزمات والإبداعات المعرفية والمنهجية والعلمية بيننا وبين الغرب قد لا نفلح فى المقارنة بين مسارين مختلفين وخصوصيتين حضارتين، ولكن حين نعود إلى تاريخ العرب وعلومهم انطلاقا من رؤية مبدعة تجديدية خاصة نستطيع كشف الأزمات والعقبات والانطلاقات الأفاقية للمعرفة، ولكن رغم ذلك تبقى المقارنة مسألة إجرائية استئناسية، ونحن نتابع إلى اليوم اجتهادات ومشاريع فكرية لمفكرين عرب بعضها كان يعود إلى التاريخ العربى ليبرر قناعات فكرية أو إيديولوجية، وهى مسألة قناعية تكونت إنطلاقًا من إمكانية تعميم منهج أو مناهج فى الحقل الغربى على الثقافة والتاريخ العربى، وهو شعور ينتاب مفكرين عرب آخرين مع بداية القرن الجديد فى ضرورة تجاوز "المنهجية التبريرية" فى دراسة التراث العربى، كما أن البعض يرى تجديدًا وإعادة أصول فقه جديد برؤية منهجية مرنة لا تقف عند شكل ثقافى واحد من التراث كحسن حنفى[1].

نعبر عن "كشف الغمة" عن نصوص حاولت تفهم الهزيمة العربية ولا زال هذا النوع مستمرًا معنا وهو نص يكشف الغمة وقد يكتفى بالقول "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح بها أولها"، وقد شاع نص الإغاثة بلغة صوفية حزينة أحيانًا، وبالتالى نرى أن التعبير الذى استخدمه أحد المؤرخين العرب يؤدى الغرض حين نقرأ النصوص التى ترى التشخيص والحل جاهزًا سواء بالدعوة للعودة إلى الماضى أو التقليد للحاضر، وقد سحرنا ببيانات إيستمولوجية فى السبعينات والثمانينات من القرن الماضى واعتقدنا أنها اختلاف وتجديد للقول وحداثة كما عبروا هم عن ذلك ولكنها بدت

---

(١) يمكن العودة إلى كتابه الأخير بجزئيه/ من النص إلى الواقع الخاص بإعادة تأصيل الفقه.

للناظرين فيما بعد أنها زهو بنياشين وتجميل لمفاهيم مغرية ومنهجيات جاهزة سقط أصحابها فيما عابوه على الآخرين فكنا أمام نصوص مكبلة هى أيضًا بصراعية ثنائية معروفة نتيجتها سلفًا سواء بين العقل الدوغمائى المسيج والعقل الاستطلاعى الاستكشافى الذى يحاول أن يجد شرعيته التاريخية فى نزعة إنسانية تاريخية فى القرن الرابع هجرى مع الجاحظ ومسكويه والتوحيدى، أو بين عقل بيانى وكشفى ضد عقل برهانى ويجد شرعيته فى الرشدية- الخلدونية، وهى تنويعات لثنائية مادية مثالية فى خطاب النزعات المادية الفلسفية العربية وحتى أيضًا حين يزهو هؤلاء بأنفسهم وأطروحاتهم قد لا تجد من الناحية التداولية فرقًا عن الذين يضعون الحاكمية فى مقابل الجاهلية، غير أن الفرق واضح بين ثنائية تنتهى على المستوى العملى والسياسى إلى تقسيم تناحرى عنفى للمجتمع، وبين ثنائية تبقى سجينة للنخبة وأحيانًا فى ترف فكرى سرعان ما يزول وهجها الحداثى وغالبًا قبل موت أصحابها، وانتصار الثنائية الأخيرة الموصومة باللاحداثة على المستوى العملى والسياسى يجعل من خطاب الحداثة العربية فى مأزق حقيقى سواء من الناحية المنهجية المعرفية أو التاريخية، وبالتالى هنا يطرح السؤال كيف بالخطاب المتأزم أن يفهم الأزمة؟ أليس من الأولى فهم الأزمة الداخلية لهذا التفكير؟ ألا يمكننا هنا أن نتذكر التشخيص والحل للأزمات الذى تم أولًا داخل السياقات المعرفية والعلمية فى تاريخ الفكر الغربى الحديث والمعاصر؟ ألا يمكننا أن نسمى فكرنا المأزوم على المستوى المعرفى والمفاهيمى واللغوى فى حديثه عن الأزمة العربية المعاصرة هو خطاب لا يخرج عن "نص كشف الغمة"؟

## التخلف والتقدم: بداية سؤال الأزمة

إن إحتلال وحماية الشعوب العربية وبقائها إلى اليوم تحت الهيمنة وعودة شكل الإحتلال التقليدى كما هو حاصل فى العراق يطرح إشكالات حضارية وثقافية وسياسية، لقد شكّل ذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى اليوم هزة عميقة للنخب التقليدية كرفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وحمدان خوجة الجزائرى، وسنقف عند هذا الأخير كنموذج لذلك.

**"حمدان خوجة"** شخصية متميزة له قدرات لغوية ومعرفية هائلة تعرف على الفكر الأنوارى الأوربى بالخصوص الفرنسى كتب فى السياسة والفكر والطب ودافع

عن الجزائر، ولم يدرس بعد بشكل كاف ولم يلتفت إلى أهمية آرائه فيما يتعلق بالاجتهاد والتحرر من التقليد والاستفادة من الإنجازات الغربية يقول: "لقد عشت فى أوربا وتذوقت طعم الحضارة وإنى لأحسب من جملة أولئك الذين يعجبون بالسياسة التى تمارسها بعض الحكومات هناك"، كتابه الذى فقد أصله بالعربية "المرآة" يبدأ بمقدمة استشرافية متسائلًا: هل تتجدد مصائب القرن السادس عشر فى القرن التاسع عشر؟ القرن الذى يوسم عند الأوربيين بقرن الحضارة وحقوق الإنسان فى حين بالنسبة لـــ"حمدان" هو قرن الشرور فى شمال إفريقيا، غير أن التعمق فى نص "المرآة" يجعلنا نقرأ طابع التردد عنده والحيرة، اليقظة الحقيقية عنده لا تتم إلا بنبذ التعصب وتطهير الدين من الشوائب التى جمدت العقول وفتح باب الاجتهاد كما أن مما يساعد على المدنية هو التفاهم بين الحضارتين المسيحية والإسلامية أى الحوار الدينى- الحضارى، وهذا ما نلمسه أيضًا فيما بعد عند "الأمير عبد القادر"[1] الذى يعتبره "حمدان" متعطشًا للسلطة ويريد تقسيم الجزائر بينه وبين الفرنسيين، هذا التفاهم الحضارى بالنسبة لـــ"حمدان خوجة" طبيعى وممكن لأنه لا يوجد فرق بين الشريعة الإسلامية ومباديء الحرية الأوربية وحقوق الإنسان وهو ما سنجده فيما بعد عند "الطهطاوى" الذى عاصر "حمدان" وكذلك "محمد عبده" فيما بعد يقول: "تترتب عن الزمن وحاجات الإنسان ظروف لم تتوقعها القوانين فيجب على المشرع أن يتفهم الضرورات ويعمل على إيجاد كيفية حكيمة لتطبيق القوانين"، كان يدرك جيدًا ضرورة تحقيق حقوق الإنسان، يقول: "... ومن جهة أخرى فإن عماد الحضارة هى حقوق الإنسان ولذلك فإننا لا نخشى شيئًا من أمة متحضرة" والمقصود هنا هم الفرنسيون.

غير أننا حين نفكك هذا النص نجد مأزقًا ومفارقات فى خطاب "حمدان" وهو ما يمكن تحليله إلى اليوم فى خطابات النخب العربية، وهذه بعض مواصفاته:

- **التخلف: التجاوز والتوظيف:** يرى التخلف كوضع تاريخى سببا للإحتلال والتوحش الاقتتالى بين الجزائريين أنذاك- بالضبط فى الفترة التاريخية السابقة قبل

---

(١). كان هناك خلاف حاد بين حمدان خوجة والأمير وكذلك بين الأمير والباى حسين أحمد الذى خاض المقاومة فى شرق الجزائر قسنطينة وكان هؤلاء فى الغالب من أسر تركية أو من أسر ذات أب تركى وقد إتهما أى حمدان خوجة والباى حسين أن الأمير يريد تقسيم الجزائر بينه وبين الفرنسيين ولا يسعى إلى تحرير الوطن وأن معاهدة دى ميشال تؤكد ذلك.

الاحتلال- يعدد مظاهره لكن هذه المظاهر يقرأها قرءاتين يرى فيها السلب والإيجاب، فمثلًا حين يتحدث عن "المرابط" أى الشيخ الصوفى المتبرك به يراه مرّة جهلا واعتقادات غير سليمة- أى تعظيمه والتوسل به-، ومرة أخرى يرى أن "المرابط" ضرورى لأنه يزيل النزاع بين القبائل وينصح الفرنسيين فى إبقاء هذه السلطة الدينية والاجتماعية لأنها تساهم فى مساعدة الفرنسيين على إبرام المعاهدة مع "باى قسنطينة" الذى كان فى حرب مع الفرنسيين وقد كلّف هو شخصيًا من طرف "بورمون" حاكم الجزائر آنذاك للتفاوض معه.

- **فرنسا عدو ولكنها حاجة تاريخية:** يصف البربر والعرب البدو بالتوحش ورغبة الحرب (طبعا هذا واقع معيش آنذاك وهو إقتتال الجزائريين والسلطة التركية مسؤولة عن ذلك)، فالسلم سمة المدنية والحرب سمة التوحش ولذلك ما سكت عنه هو الرضى بدولة مدنية إن أعدلت لأن ذلك يشكل حاجة تاريخية.

- **الآخر والازدواجية التوفيقية:** بالنسبة له الآخر اثنان (صورتان) أ- صورة التقدم وحقوق الإنسان والنظام الجمهورى ولكنه أيضًا هو الظلم والإستعمار، وهى طبعا الصورة التى تشكلت فى مخيال "خطاب النهضة العربية- الإسلامية"، ب- صورة مشوشة تتعامل معه (أى الآخر) بازدواجية فيها المصلحية من جهة وفيها الخوف من البقاء فى التخلف من جهة أخرى ولا تزال هذه الصورة لها تأثيرها المنهجى والمعرفى فى تفكيرنا إلى اليوم المتردد التوفيقى المتنقل بين حداثة عدمية وتقليدية انكفائية، ومظهر الخوف من الانتظام فى راهنية الحداثة وتطوراتها وتجلياتها تجلّ لذلك.

هل استطاع "حمدان" أن يتجاوز هذا المخيال الإزدواجى؟ وهل استطاع الذين جاءوا من بعده فى الجزائر أو فى البلدان العربية الأخرى تحقيق القطيعة مع هذا الخطاب الذى يحضر فيه الآخر بشقيه الخير والشر بلغة الفقهاء، وهل قدمنا قراءة تأويلية جديدة للخطاب النهضوى الذى يشكل خلفية تاريخية ضرورية للفكر العربى- الإسلامى.

"حمدان" يريد من فرنسا أن تبقى فى الجزائر بشرط العدل من أجل تحقيق التقدم لهذا المجتمع وفى نفس الوقت يتمنى رحيلهم ويحلم بحكومة جزائرية لا تركية ولا فرنسية، ولكن هذا الحلم خافت وسرعان ما يختفى أمام هزيمة الواقع فيسدى النصائح

للفرنسيين حتى يستطيعوا العيش مع الجزائريين.

خطاب "حمدان خوجة" نموذج للتمزق والتردد رغم أهميتة التاريخية ورغم وطنيته، إنه المثقف الذى يعيش ذاته التى يرى تقدمها فى الآخر ولكن الآخر رمز للشر أيضًا، إنها الحيرة وعدم الثبات فى الموقف التى تطبع خطابه فهو يحب الأتراك ويتمنى عودتهم ولكنه يمقتهم أيضًا، ويتفاوض مع الفرنسيين ويقول لهم حقوق الإنسان والمدنية تجعلكم تعدلون وتتوقفون عن المجازر وفى نفس الوقت يراهم ضرورة تاريخية، فرحيلهم معناه الدمار والاقتتال بين قبائل جزائرية تتصارع بحمية جاهلية حول الأرض والمال، ألا يشبه هذا التمزق والتردد والحيرة حالة المثقف العربى اليوم الذى يقهره الآخر بعولمة تخترق خصوصيته وبين ذات لها تاريخ من الإبداع والقيم الإنسانية؟

## من نخب الأزمة إلى أزمة النخب

إذا كان فكر النهضة من سمته الأساسية هو محاولة الإجابة عن السؤال: لماذا تقدم غيرنا وتخلفنا نحن؟ لأن فكرنا العربى المعاصر استمر فى طرح السؤال فى ظروف جديدة ومسارات أخرى وجزء كبير منه تزامن مع صعود الحركات الوطنية وبروز الدولة الوطنية وكانت مأساته مع النكسة والتراجعات ومزيدًا من الاحتلال والهيمنة والانكسارات وصعود نخب جديدة إسلامية استطاعت أن تنفذ إلى الجماهير العربية العريضة وتفتك السلطة فى بلدان عربية، وهى نخب تعيش أزمات عديدة ويصبح من الأجدى أن تبحث سبب أزمتها الذى هو جزء من سبب أعم فى بلداننا العربية.

فكرنا العربى المعاصر أصبح مغرمًا بالتصنيفات فقط. وبرغم أن التصنيف خطوة أساسية فى بناء الحداثة العلمية، إلا أنه مع استعماله بكثرة وإعطائه أولوية سيقيد التفكير ويؤطره ويحول دون كشف عوائق التفكير النقدى- الحداثى.

هذا التصنيف للمقابلات المضادة، "الأزواج أو الثنائيات المتناحرة"، يوهم بالإختلاف ويغطى نقاط الإلتقاء التى غالبا ما تكون عوائق منهجية فى ممارسة التفكير. إن الحديث عن الديمقراطية فى الوطن العربى لا يكتمل إلا بالحديث عن الحداثة، لأن الديمقراطية هى نتاج تاريخ الحداثة فى أوربا، بل هى تجل من تجلياتها. ولذلك سيكون السؤال التالى ضروريا: هل ينبغى أن نتحدث (نتعصرن) قبل أن نكون ديمقراطيين، أم

نحقق الديمقراطية كطريق للحداثة؟

أيهما ينبغى تحقيقه؟ إن معاناة الديمقراطية، وعدم ولادتها فى بعض البلدان العربية، قد يرجعها بعضهم إلى سيادة النمط التقليدى فى التفكير أو الأشكال الاجتماعية. ومن هنا كيف يمكن تحقيق الديمقراطية على أرضية تقليدية- قبلية فى حين انتعشت فى أوربا فى مناخ حداثى وعلى أرضية إقتصادية- ليبرالية متجاوزة كلية النمط التقليدى؟ وهذا معناه أنه لا يمكن الوصول إلى الديمقراطية إلا بعد تحديث البنية الاجتماعية- الفكرية فى وطننا العربى- طبعا الديمقراطية بمفهومها المعاصر على أنها منهج وليست عقيدة، وعلى أنها ممارسة دستورية. فهى لا تدعى أنها شريعة بديلة من غيرها من الشرائع، ولا هى تطمح فى أن تكون عقيدة منافسة لغيرها من العقائد السياسية الشاملة(١).

لكن ينبغى الحذر من أن يتحول الحديث عن الحداثة -العصرنة- إلى صيغة تبريرية تستخدمها السلطة لتأجيل الديمقراطية، كما عشنا فى السابق تحت تبرير تأجيلى يرى أن تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولى من تحقيق الديمقراطية السياسية، فلا حققت الأولى ولا الثانية، ووصلنا إلى ما نحن عليه، فلم نعد "إلا بخفى حنين".

إن إشكالية الحداثة ترتبط بالديمقراطية ومعالجة قضايا الهوية والوحدة العربية؛ إنها قضايا مرتبطة متشابكة لا يمكن عزل إحداها عن البقية أو تأجيل بعضها، والمثقف العربى له إمكانية المساهمة الفعالة فى تحقيق هذه القضايا، وبدايته هى مواجهة تفكيره وتفكيكه؛ فنقد الفكر هو بداية كل حداثة، ولا يمكن أن يتم نقد أى فكر إلا بكشف عوائقه المنهجية، وتحليل وسائله المفهومية، ومن هنا تحليل وفهم الأزمة مدخل لتجاوز الأزمة، الأزمة فى التفكير والمنهجية والمؤسسات والسلطة، إنها أزمة الرؤية والمنهج، ومن المفارقات أن شعوبًا أخرى إسلامية لا يطرح لديها الصراع التناحرى بين التراث والتحديث وهو ما نلحظه كذلك بالنسبة لشعوب آسيوية غير إسلامية استطاع الماضى أن يستمر كجزء من بناء الشخصية دون أن يحول ذلك عن التقدم والاندماج فى المسارات الحضارية الغربية.

---

(١). على خليفة الكوارى، "مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية فى خصائص الديمقراطية"، المستقبل العربى، السنة ١٥، العدد ١٦٨ (شباط/ فبراير١٩٩٣)، ص٢٢.

سأحاول أن أتلمس عناصر مشتركة بين من يتوهم أنهم يختلفون، وهى عناصر تجعلهم يلتقون ويكرّسون نمطية واحدة فى التفكير مستنسخة، تتمثل هذه العناصر المشتركة فى النقاط التالية:

## ١- الصراع حول امتلاك المقدس.

المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسى[١] يحضر بقوّة فى فترات تاريخية وقد يكون مجيشا وصانعا وحضوره محكوم بعوامل معينة، وهو اليوم يحضر حتى فى الدول الأكثر حداثة وتقدمًا؛ إنه عالم من الرموز والسيميائيات الذى يتشكل بفعل المخيلة الاجتماعية، وينتعش من خلال جدل الحضور والغياب، ففى غيابه حضوره. ومادام يعتبر أحد الحقول السياسية، بل إن السياسى اليوم فى الوطن العربى محكوم أصلا بالمقدس المتوارث أو يصنع مقدّسه، لذلك سوف نجد أن التفكير السياسى العربى مبطن بالمقدس بل يشكل لا وعيه؛ ومادامت الحركات الإسلامية فى الوطن العربى تعيد تشكيل المقدس وتقحمه فى الصراعية الدنيوية، فإن المقدس أو المقدسات سيصبح أكثر المجالات التى يقع حولها الصراع، فالصراع حول امتلاكه هو فى أساسه صراع حول امتلاك السلطة؛ وستصير السلطة والمقدس شيئا واحدا: "فدرجات الوعى التاريخى مترابطة مع أشكال تمركز السلطة السياسية ومداه. ففى المجتمعات المجزأة، غالبا ما يكون المحافظون على المعرفة المتعلقة بالماضى هم وحدهم أصحاب السلطة"[٢].

إن بعض الأنظمة العربية منذ سنوات استقلالها وقعت فى المزايدة فيما يتعلق بالدين مع الحركات الإسلامية، وهذا ما قوى النزاع حوله، ونشط التأويل السياسى للنص القرآنى. واستخدام "المقدس" تمّ من طرف النظام قبل المعارضة، ففى الوقت الذى كانت تنتزع آيات قرآنية كريمة أو أحاديث نبوية شريفة من سياقها العام وتعطى لها تأويلات اشتراكية، كانت فى نظام آخر تعطى لآيات أخرى تأويلات ليبرالية. ولإسقاط التأويلات السابقة قامت تأويلات معارضة، وهى تتم بالآليات نفسها. وهذه الممارسة فى قراءة المقدس هى التى تقويه أكثر، بل قد تنتزع ثوب قدسيته من كثرة

---

(1). Georges Balandier, anthropologie politique quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 1967, p.60.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٥.

المبالغة فى دنيويته. هكذا تتقيد حركة العقل العربى وتنحصر فى التأويل المغلق لا المفتوح الذى يبقى سجينا للنص، ويزداد الخوف من الاستعانة بالعلوم الإنسانية لقراءة "المقدس" ودراسته دراسة علمية.

ليس المقصود "بالمقدس" الدين فقط، لكن كل ما توارث وتقدس بفعل احتوائه من طرف السلطة، أو صار جزءًا من الاحتفالية الروحية لدى الشعوب. بل إفهام الآخر شرعية الميراث الذى يعطى شرعية الحكم[1]، إنه ميراث يتم تأويله بآلية تأويل الميراث الدينى- النصى نفسه. إنّ مراسم "إعادة الدفن" فى بعض البلدان العربية هى: "طريقة تجديد أيضًا بمقدار ما ينظر الى الموت من منظار الفوضى والعار. فهى تتم من خلال الذين يؤدونها عن العلاقات الاجتماعية الأساسية، وتقيم صلة قوية بالمقدس، إنها تفضى فى نهاية المأتم إلى تطهير وتحالف جديد مع جماعة الأسلاف"[2].

## ٢- خطاب الثنائيات والتلفيقية

إننا مغرمون بالأزواج (الثنائيات)، وحينما تتعبنا أو نعجز عن المخرج من مأزق الزوج نلجأ إلى التلفيقية (syncrétisme)، وهذا ليس معناه أن نلغى التفكير ضمن الأزواج، فالزوج له حضوره حتى فى الممارسة العلمية التجريبية. وحتى الفلسفات الكبرى كانت تحكمها الثنائيات، والفلسفة الحديثة الديكارتية كان مبدؤها: الذات/الوجود، والفلسفة الماركسية: المثالية/ المادية، والفكر العربى- الإسلامى تأطر وتطور ضمن جملة من الأزواج: اللفظ/ المعنى، الظاهر/الباطن، العقل/ النقل. لكن هذه الأزواج كانت مفتوحة، وهى تنويعات زوجية لإشكاليات حضارية وحركية نظرية وعلمية اجتهادية تطورية.

إن خطابنا يرزح تحت ثنائيات مفقرة، وحتى عندما يراد الخروج منها أو ترضية الأطراف المتناقضة، ينتهى إلى تلفيقية مبسطة- كما قلت- لا تغنى ولا تسمن من جوع. إنها وسطية وهمية شبهها أحد الكتاب العرب "بالنخلة العربية" التى تسمح

---

(١) الجماعات المسلحة فى الجزائر أعادت نفس الطرق والأساليب والمعجم المستعمل فى ثورة التحرير (١٩٥٤).

(2). Balandier, Ibid., p.54.

بتجاور الشيئين وأحيانا الضدين، "إن رأسها فى الشمس وأقدامها فى الماء"[1].

هناك مجموعة من الأزواج، قد يطفو أحدها على السطح وينال قسطا واسعا من المناقشة فى فترة زمنية محددة، ثم يضمر أو يختفى، وقد يعود إلى البروز ثانية، هذه المجموعة من الثنائيات-الأضداد- لا تكون لها القوة نفسها فى التأثير على الرأى العام أو فى سجاليات الصحفيين والمثقفين.

ترى ما هى عوامل بروز هذا الزوج دون الآخر؟ إلى أى مدى تكون هذه الأزواج إشكاليات حقيقية لمرحلة تاريخية بكل جوانبها، وللحظة سياسية ما؟ هل هى فقط تنويعات وإفرازات لقضايا أخرى أكبر منها؟ أم هى خطأ فى المعالجة النظرية ووهم يغذى التكرارية والبقاء فى حلقة مفرغة وعدم مراوحتنا مكاننا وكأنه قدر محتوم؟ وإذا كان لا هذا ولا ذاك، فهل هى سمة تطبع عقليتنا العربية؟

الأزواج كظاهرة عرفها الفكر السياسى والنظرى (الفلسفى)، وحتى الطبيعة تعرفها كجوهر لوجودها- كما ذكرت سابقا- ولكن قد نجدها أحيانا تتحول إلى تخطيطات مقاسية يحشر ضمنها المثقفون والاجتهادات، وبالتالى يفقر الخطاب السياسى أو الفكرى، فيسقط فى التكرارية والدوغما والإقصاء للمخالف، وهكذا تكون الأزواج فى هذه الحالة جامدة ساكنة. إنها تسود فى فترات سيادة اليقين الفكرى، اللاهوتى مثلا، أو فى فترات سيادة الخطاب السياسى وتغلبه على الخطابات الأخرى. وكثيرًا ما ينتعش "اليقين" فى فترات سيادة الإيديولوجيا والعقائد الشمولية.

إن جمود "الزوج" و"تأدلجه" وممارسته هيمنة من نوع خاص على التفكير، تخلق الاتباعية وتقديس النموذج. وقد يحضر الزوج مكثفا متنوعا فى مرحلة تاريخية معينة، لكن تكثره وتكثفه ليسا من جهة إبداعه وحركيته التطورية، بل من جهة كميته وتناحره الصراعى غير الجدلى. وهو تكثر وتكثف تحكمه آلية واحدة معيقة للإبداع، آلية المقاسات السهلة للآراء السياسية والفكرية أو تأويل تبسيطى لنموذج ما، من الماضى أو الحاضر أو بهدف إلغاء الآخر وإقصائه. إنها آلية تناحرية تخلقها إيديولوجية الزوج والتصنيف، وتجاوزها لا يكون إلا بالإبداع والتحرر من هيمنة الآليات الذهنية التقليدية

---

(١) أورد هذا التشبيه: محمود أمين العالم، الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦)، ص٢٩٠.

التى تكرست فى وطننا العربى بفعل المدرسة والإعلام والخطاب السياسى الشمولى.

وهكذا بدل الأزواج الساكنة، تكون الأزواج المفتوحة القائمة على أسس علمية وتتخلص من إيديولوجية الشمولية وتضع حدودا بين المستوى الاجتماعى-الاقتصادى، والمستوى الثقافى- العلمى، وخصوصية كل مستوى نرغب فى الحديث عنه.

## ٣- هيمنة النموذج

هل من الممكن التخلى عن نموذج ما، فى التفكير والمناقشة؟ إن النموذج يحضر دوما، سواء عند حديثنا عن الديمقراطية، أو طبيعة الحكم أو الحداثة؛ إنه المرجعية التى يستند إليها أى تفكير. حتى الفكر الأوربى، خلال عهد نهضته وتنويره، كان نموذج العهد اليونانى حاضرا فيه. إذن النموذج يحضر بقوة، ولكن متى يكون معوقا للتفكير الخلاق؟ أى متى يصبح عاملا مسهما فى الاستنساخ والفقر الفكرى والسقوط فى الاتباعية؟

اليوم فى خطابنا العربى المعاصر، وبعد سقوط التجربة الاشتراكية السوفياتية، بقى نموذجان: التجربة الليبرالية القائمة، وتجربة دولة المدينة الإسلامية التى قامت منذ أربعة عشر سنة وبقيت خيالا وحلما للجماعات الاحتجاجية. فهناك صراع حول نموذج الحداثة المرتبط أساسًا بالليبرالية، ونموذج "الدولة الإسلامية" المرتبط بتجربة "المدينة". والنموذج هنا يصير مركزية يتوجه نحوها التفكير، طبعا فى الوقت الذى اهتزت فيه العلوم الإنسانية فى أوروبا بفعل محاولات هدم المركزية من طرف مفكرين كبار مثل "جورج بالانديه" و"ميشال فوكو" و"هابرماس". لم يعد الآن للإيديولوجية المركزية الأوربية حضور قوى فى أدبيات هؤلاء مثل ما ساد سابقا، باعتبار أن المركزية ترتبط أساسا بمرحلة استعمارية شوفينية تجعل التفكير يلغى الآخر ويبقى سجين طروحات التفوق.

غير أن عقلنا العربى المعاصر لا يستطيع التفكير إلا ضمن نموذج محدد يمركز نفسه فى ما أصبح متجاوزا، ويشلّ قدرته بالعوائق التى تتكون بفعل طبيعة تفكيره، وأيضا بفعل هيمنة السياسى المغرم بالنموذجية. تمثل هيمنة النموذج إعاقة حقيقية نحو الانتقال إلى التفكير العلمى، وتتشكل أيضا لا شعوريا، وهنا تأثيرها أقوى. وهذا ما يفسر لنا الانتقال مباشرة وبشكل مفاجىء عند بعض الماركسيين بعد سقوط التجربة

السوفياتية إلى نموذج الليبرالية الأوربية، ومنهم طبعا من ينتكس ويعود وبشكل مبالغ فيه إلى " تجربة المدينة".

من يتمسكون بالحداثة الأوربية الليبرالية بمبالغة كبيرة، وبتهويل، وكأنها المخرج الوحيد- طبعا الحداثة كما يتصورونها فى مسألة الفصل المطلق بين الدين والسياسة- ينسون تجربة تركيا، مثلا. "فمن الممتع والمهم هنا أن نعود إلى دور الوظيفة الرمزية وأهمية هذا الدور فى تأسيس نظام معنوى وسيميائى جديد، يشتق منه النظام السياسى والاجتماعى والاقتصادى الجديد. لقد كرست ثورة أتاتورك انتصار العقل الوضعى التاريخى المنبثق جذريا عن الوعى الأسطورى الذى لا يزال يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين ورجال الدين والأميين فى تركيا وغيرها من البلدان الإسلامية. وعندئذ نجد أن القطيعة الإيديولوجية الحاصلة بين القادة الثوريين من جهة وبين الجماهير الذين يطمحون إلى تحريرها من جهة أخرى تصيب حتى "الرأسمال الرمزى" المؤبد على مدى العصور من قبل التراث الحى، وعندئذ تتحول الرموز إلى مجرد إشارات أو لافتات يتعرف على أنفسهم من خلالها مباشرة كل من المحدثين والمحافظين. تركيا اليوم تتداخل فيها العوامل الماضوية الإسلامية بشكل أكثر ثقلا وضخامة من أى يوم مضى، مع عوامل التحديث واستعداد البلاد "للتأورب" والدخول فى الحداثة"[1]. وقد كان انتصار الإسلاميين فى الانتخابات مصدقا لذلك، وعودة "الجيش" فى التأثير السياسى يجعل من تركيا بلد التأزم مستقبلا.

إن التفكير المحكوم بـ"النموذج" يستنفد طاقته فى الدفاع عن نموذجه، ويبقى الصراع بين نموذجين او أكثر، صراع الاتباعية لا الابداعية. فما يحكم منطق هؤلاء يحكم منطق أولئك. تتحول هيمنة النموذج إلى عائق، مكرسة لآليات منمطة حينما يتم نسخها والاحتماء بها مع نقص نفسى (سيكولوجى) بانعدام إمكانية إبداع ما يحاكيه.

وهكذا يتم إلغاء التاريخية تماما ويستمر العقل المأسور بالنموذج فى الوهم بالقدرة على التقدم. إن الذين يفكرون فى حداثة مستنسخة هم أيضا يتحولون تدريجيًا إلى لاهوتيين كأولئك الذين يتهمونهم، كلاهما يؤسطر نموذجه، وفى الأسطرة ينشط المخيال ويبقى لقوة الانفعال حضور فى النقاش.

---

(1). Mohammed Arkoun; Ouverture sur L'Islam (Paris: Jacques Grancher, 1989), p.47.