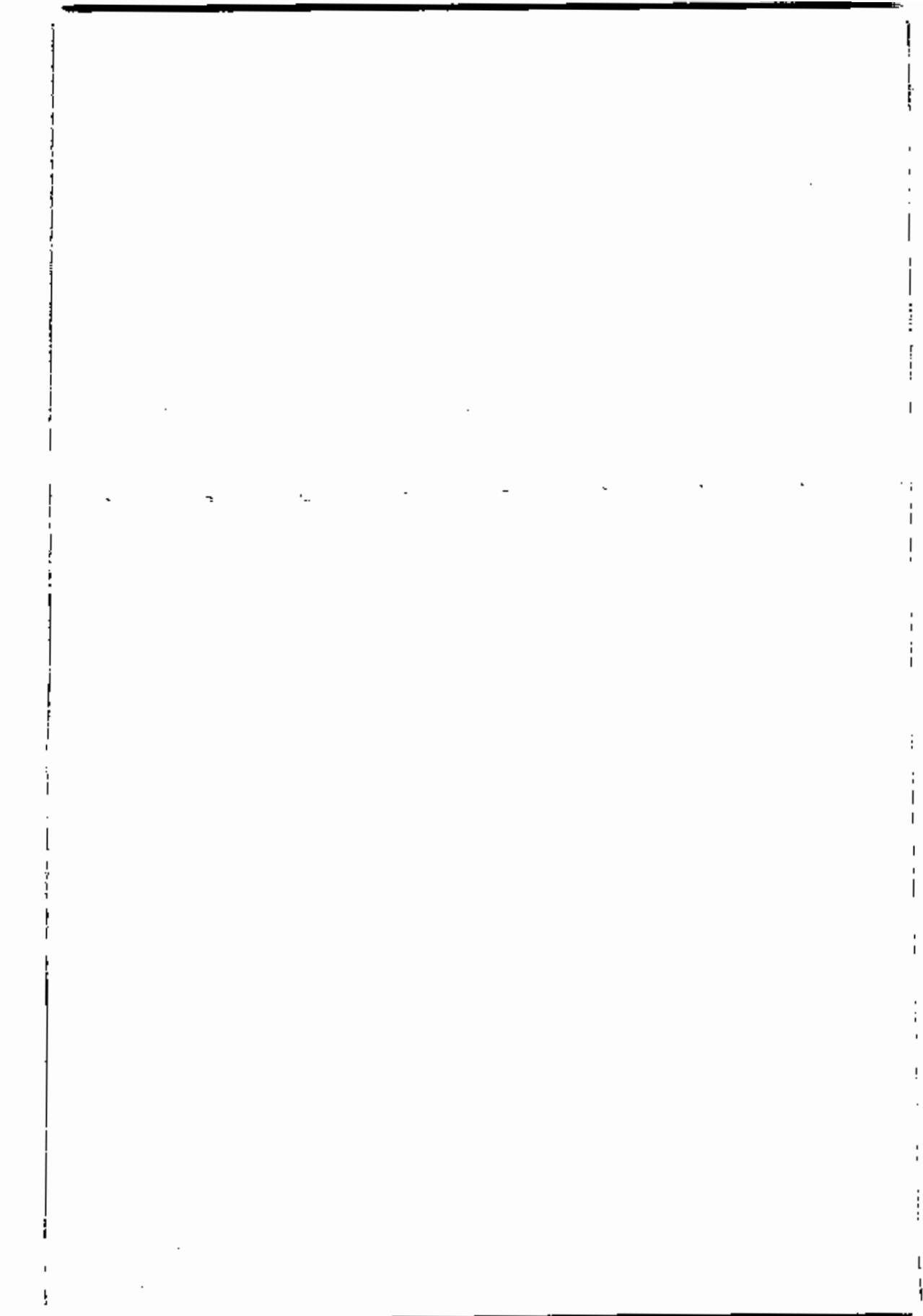


مؤتمّع

الفكر العربى من الفكر العلمى

الأستاذ الدكتور

محمد على الكردى



موقع الفكر العربى من الفكر العالمى

لعل هذا الطرح الطموح للموضوع الذى أرغب فى معالجته يشير كثيراً من التساؤلات، ويتطلب، من ثم، عددًا غير قليل من التبريرات. فما هى العلاقة التى تربط بين الفكر العربى وبين العالمية؟ وهل يعنى هذا السؤال أن الفكر العربى قد وصل فعلاً إلى مستوى العالمية، وأنه قد تجاوز "الإشكالية التقليدية" التى كان يُطرح إلى وقت قريب من خلالها، ونقصد بها إشكالية الأصالة والمعاصرة، وهى الإشكالية التى لازمت انبعاث الفكر العربى الحديث منذ نهاية القرن التاسع عشر وما زالت تُلح على عقلية عدد غفير من المفكرين العرب حتى وقتنا الحاضر؟

ليس من شك فى أن طرح السؤال عن "موقع الفكر العربى من الفكر العالمى" أى من منظور العالمية، يفترض، حتى ولو لم تنصل إلى إجابات إيجابية إلى حد كبير، تجاوزًا للسؤال التقليدى عن "الأصالة" و"الهوية" و"الذاتية" وما تعارفنا عليه من قيم ثقافية ومبادئ فكرية يُراد بها، فى الأساس، معارضة الفكر الغربى والوقوف منه موقف الحذر والتعقب، وإن لم يكن هذا الرفض إلا ضربًا من التوقع حول الذات تحت ستار الدفاع عن "الأصالة" و"الخصوصية"^(١).

وفى الواقع، إن الطموح إلى هذه الرؤية الجديدة، وإن كان من باب التمنى والتطلع إلى آفاق أوسع وأرحب، ما كان لنرى النور إلا بعد حصول أديبنا الكبير نجيب محفوظ على جائزة نوبل للأدب عام ١٩٨٨. وأنا أعتقد أن حصول نجيب محفوظ على هذه الجائزة ليس دليلاً على أن الأدب العربى قد بدأ يخط خطاه على طريق العالمية بقدر ما هو تأكيد لعالمية هذا الأدب، أى أن الحصول على هذه الجائزة كان نوعًا من الاعتراف بحقيقة واقعة، وإن كان الاعتراف قد تأخر بعض الشيء؛ ولعل ذلك مرجعه إلى أسباب موضوعية عديدة كانت قائمة ولا تزال، للأسف،

قائمة حتى يومنا هذا. إن هذه الأسباب معروفة، فهي تتمثل بطروفي اللغة العربية وضعف انتشارها خارج البلاد العربية وربما بعض البلاد الإسلامية، كما تتمثل بعملية الترجمة والنشر وما تشكله الترجمة الأدبية من عقبات بالغة الصعوبة، ناهيك عن ضعف امكانيات دور النشر التي تسعى بطبع وتوزيع الكتب والمؤلفات المترجمة عن العربية في أوروبا.

من ثم، إذا كانت عالمية الأدب هي القدرة على تجاوز الحدود المحلية، والقدرة على الارتفاع إلى معالجة قضايا الإنسان المصيرية، التي لا تتنافى بالضرورة مع واقع حياة الأديب وطبيعة كفاحه المباشر، فإن الأدب العربي لا يقل شأنًا عن أي أدب من آداب الأمم المتقدمة. ولدينا سر الحمد لله - نخبه من الكتاب الذين ترقى بعض أعمالهم إلى مستوى روائع الأدب العالمي المعاصر. وأنا لا أبالغ في ذلك لأنه إذا كان نجيب محفوظ، عميد الرواية العربية بلا منازع، قد حصل على هذه الجائزة، فهذا لا يعني أن الساحة العربية خالية من الكتاب الجديرين بالحصول عليها إذ من يستطيع أن ينكر مثلاً أهمية أعمال يوسف إدريس القصصية والروائية والمسرحية، وأخص بالذكر ما يتميز به فن القصة عنده من قدرة فائقة على معالجة أدق خلجات النفس البشرية في تركيز وتكثيف لا تكاد تجد لهما نظيراً في الأدب العربي المعاصر، أو أعمال جمال الغيطاني الذي ترقى روايته "الزيتى بركات" إلى مصاف روائع الأدب العالمي والتي اعتبرها مترجمها الفرنسي المبدع "درة" الروايات العربية الحديثة، أو أعمال الفنان والأديب والناقد الفلسطيني جبرا إبراهيم جبرا وصديقه عبد الرحمن منيف صاحب ملحمة "مدن الملح" أو الأعمال الأدبية والفلسفية للدكتور محمد عزيز الحبابي، مؤسس مذهب "الشخصانية"؛ وليس من شك في أنه يمكننا الاستطراء طويلاً إذ أن هناك في كل بلد عربي تقريباً أعمالاً روائية وشعرية ومسرحية تستحق الثناء والتقدير، وهذا مما يدل على أن الساحة العربية غنية بالمواهب الفنية والإمكانيات الهائلة في مجال الخلق والإبداع.

إلا أنه إذا كان ذلك كذلك، فهل يمثل هذا التائق الأدبي و الروائى
 بوجه خاص، سمة عامة لنشاط الفنى والفكرى فى العالم العربى؟ وهنا
 يجدر بنا، كما ينوئى، التريث قبل التسرع فى إلقاء الأحكام المتفائلة كما
 يفعل المفكر الكبير حسن حنفى فى مشروعه عن "علم الاستغراب" (٢).
 ذلك أنه بامتناء المجالات الثقافية ذات الطابع الإنشائى "البحث وفقاً لتعبير
 طه حسين المأثور، أى الطابع الإبداعى غير المشروط بظروف وقواعد
 الإنتاج المعرفى العالمى، فإن مجالات العلوم "الوصفية" أو التحليلية سواء
 أكانت طبيعية أو رياضية أو اجتماعية أو حتى إنسانية لم تستطع حتى الآن
 أن تحقق النقلة أو القطيعة المعرفية المطلوبة لتحقيق انطلاقتها الخاصة بها.

ليس من شك فى أن إمكانيات المعرفة متاحة، وخاصة فى عالمنا
 المعاصر، لجميع البلدان، إلا أن المعرفة كآى عملية إنتاجية تخضع لقواعد
 وشروط إنتاج محددة، فهى ثنائياً مثل أى منتج مادى أو سلعة تخضع
 لعمليات من التنظيم والاستثمار والتخطيط الاستراتيجى. وتحدد أهمية
 هذه العمليات من حيث الفعالية بالدور الريادى الذى تلعبه ثقافات بعض
 الدول أو الكتل الدولية على مستوى التأثير العالمى، وهو دور متغير تحدده
 المرحلة التاريخية وعوامل الهيمنة الحضارية بعامة. وإذا كان من المسلم به أن
 الفكر البشرى يتجاوز، بوجه عام، الشروط المادية (التاريخية، البيئية،
 الاقتصادية...) لإنتاجه، إلا أنه يحمل بشكل أو بآخر طابع الظروف التى
 يُولد فيها ولا يطرأ إلا "الإشكاليات" التى تنبثق عن هذه الظروف المحيطة.
 غير أنه مع حدوث النقلة التكنولوجية الهائلة التى شملت مجال الاتصال
 والمعلومات، فإن هذه الظروف لم تعد عقبة أو حاجزاً يعوق انتقال
 التصورات والأفكار والمفاهيم من البلاد المنتجة للسلع وللأفكار أيضاً إلى
 البلاد الأخرى المستهلكة أو التابعة. ومن ثم انتشار النظريات والمفاهيم
 "المشتركة" فى جميع أنحاء العالم وإن كان يظل هناك حاجز يصعب تجاوزه،
 وهو حاجز التقدم المادى الذى يفصل بين منظومة بلاد "الشمال" ومنظومة

بلاد "الجنوب"؛ وهو حاجز لا ينصب فقط، كما قلنا، على قوى الإنتاج المدهى وإنما يشعل كذلك قوى الإنتاج الفكرى. ونعل ذلك هر ما يحقق هيمنة فكر بلاد الشمال على فكر بلاد الجنوب فى ظل ظروف الهيمنة العالمية للغرب الأمريكى وتابعه الأوروبى.

ولكن هل تعنى هيمنة الفكر الغربى على العالم المعاصر، خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكى وإنحسار الأيديولوجيا والمنظومة الفكرية التى كان يدعو إليها، تقلص كل مظاهر الفكر المغاير أو ثقافة "الآخر" كما يقال من المنظور النفسى ؟

ليس من شك فى أن الإجابة على هذا السؤال تتضمن شقين : فنحن حين نتحدث عن الهيمنة إنما نقصد السيادة الفكرية على المستوى الكلى أو الشمولى، وهذا لا ينفى الشق الآخر : وهو اختراق هذا المستوى الكلى بواسطة ضروب من الفكر المغاير، ولكن فى نطاق ضيق وغير مؤثر على الحركة الكلية للفكر المهيمن. ولعل الفكر العربى بقيمه ومحاوئه المختلفة كفكر معارض للقيم الأساسية للفكر الغربى موجود على الساحة العالمية ولكنه، فى نظرى، لا يلعب أى دور مؤثر فى العالم المعاصر مقارنة بالثورة الذى قام به إبان عصر النهضة الإسلامية بين القرن الثابى والخامس المحجرين على الأكثر.

من ثم، فنحن يمكننا أن نشير إلى كتاب ومفكرين عرب عديدين يحتلون مكانة مرموقة على الساحة العالمية، يمكننا أن نشير إلى "أندران سعيد" وأعماله عن فلسفة الاستشراق، وإلى "أنور عبد الملك" وما قام به من دور بارز فى بلورة نظرية خاصة بعلم اجتماع العالم الثالث، وإلى أعمال "مصطفى صفوان" فى مجال التحليل النفسى وإلى العديد من الروائيين اللبنانيين والمغاربة... إلا أن ذلك كله لا يمثل، فى تصورى، نهضة شاملة للعالم العربى ولا يقدم لنا إلا بعض الأمثلة الفردية لبعض العبقريات العربية

التي لم يخل منها أى عصر من العصور. لذلك وجدت لزما على نفسى أن لا أكرس جهدى لرصد مثل هذه الحالات الفردية لأنها لن تضع أيدينا على القضايا الجوهرية التي تميز بين فكرنا العربى وفكر العالم المحيط بنا، ووجدت من الأفضل، بدلاً من ذلك التركيز على منظور جديد ألا وهو منظور "رؤى الوجود" (Weltanschauung)، الذى يعاين بين ثقافة أو حضارة وأخرى.

نحن والغرب :

نقد أدرك حسن حنفى بحق، فى دراسته عن "عظم الاستغراب"^(٢)، أن الرعى الأوروبى يقوم منذ عصر النهضة على "القطيعة المعرفية" فى حين يقوم الرعى الإسلامى على "التواصل"، وهى فكرة وإن دلت على شىء فإنما تدل على مدخلين مختلفين لنشاط الفكر البشرى والرؤية الحضارية. فالفكر الغربى، كما يذهب "جرونيانوم" لا مركز له، أى أنه ينطلق دائماً من نقطة انصر ولا يجد أى حرج فى نقض المقدمات، وهو ما يرجع إلى كونه فكراً يقوم على الممارسة والانتاج المادى للمفاهيم على العكس تماماً من الفكر الدينى الذى يدور، مهما اتسع نطاقه وتعددت تجلياته، فى فلك "ندائرة الهرمينوطيقية" كما يقول فلاسفة الظاهراتية. من ثم، فإن اختلاف التصورات أو تناقض الرؤى والتفريعات والمذاهب فى الفكر الأوروبى ليس مجرد نوع من الاضطراب النظرى أو دليلاً على الإفلاس الایدىولوجى، كما يظن بعض المثبتين بانهاى منظومة الفكر الغربى، وإنما هو نتاج لتجارب تاريخية ولعمليات من الصراع مع الواقع والعالم. من ثمن فإن هذا المنظور لا يجعل من العالم مجموعة من القيم أو الحقائق الثابتة التى يؤمن بها ويسعى إلى إبرازها أو الكشف عن مضمونها عبر تاريخ لا انفصال فيه ولا انقطاع، كما نفهم مقولة "الأصالة" أو "الهوية" عندنا، وإنما على العكس هو يجعل من العالم مجالاً مفتوحاً يتصارع فيه الإنسان مع المادة ويعمل على تطويعها

وتعديلها وتشكيلها إلى أقصى حدود إمكانياته التي يوفرها له التاريخ؛ أي مجموعة الفرص والاحتمالات التي يحاول أن يختار منها ما يتلاءم مع أهدافه الاستراتيجية في كل مرحلة.

إن هذه العلاقة التي تقوم على الصراع والعنف - على "التحدى" كما يقول توينبي - والتي تشكل جوهر الفكر الغربي في مواجهته للحياة والوجود مناقضة تماما للتصور الديني للعالم؛ ولعل ذلك ما يفسر لنا تحول المسيحية في الغرب من دين محبة وسلام كما هي في جوهرها إلى دعوة حرب صليبية وإلى علاقات عنف وصلام لم يهدأ أوارها إلا بعد انقراض الدين عن مكانته المركزية في المجتمع المدني واتساحه إلى عالم الضمائر والسرائر خلال العصور الحديثة. إن هذه العلاقة تفرض مجموعة من التصورات والمفاهيم التي تقوم على السيطرة والهيمنة والعنف، سواء أكان هذا العنف يتخذ طابع القوة العاتية المدمرة؛ وهو ما ينتج لنا مذاهب ونظريات تدعو إلى العنصرية والنازية والفاشية والهيمنة الامبريالية؛ أو طابع القوة المرنة، إن صح هذا التعبير، وهو ما يولد نظريات تقوم على الشك والحيلة والمراوغة. ولعل هذا التفسير يطابق ما يقرر "بول ريكور" في كتاباته عن "الهيرمينوطيقا" خلال تفسيراته أو تقسيماته للفكر الغربي إلى مدرستين رئيسيتين: مدرسة "الشك" أو "سوء الظن" من جهة، ومدرسة "التوفيق" من جهة أخرى. أما الأولى فتبرز عبر تحليلات "ماركس" و"نيتشه" و"فرويد" وكلها تقوم على الشك في الواقع المباشر وفي ظاهر النصوص وتعتبر كل ما هو مُعطى ضربا من القناع المضلل الذي يجب كشفه أو رفعه لإبراز ما يُخفيه من الدفقات وعلاقات القوة الخفية سواء أكان ذلك في شكل رغبات مكبوتة أو قوى اجتماعية مقهورة ومسحوقة أو في شكل مثاليات خادغة تخجب الدفقات الحيوية الفعلية وتحاول أن تدين، في الظاهر فقط، انتشارها وتضوعها واكتمالها. وتبرز المدرسة الأخرى عبر التحليلات "الفينومينولوجية" للنصوص الدينية بوجه خاص،

وهي تقوم على ضرب من التوفيق، في إطار التفسير الغامض، بين الإنسان والعالم المحيط به وبينه وبين التاريخ واللغة والثقافة؛ وذلك إلى درجة يتحول فيها العالم كله إلى مجموعة من الإشارات والعلامات التي تحاطبه ويخاطبها ويردع فيها من تجارب حياته ومعيشته ما يشكل رصيلاً لا يتهى من الرموز التي لا تكف انجماعات البشرية المعنية بها عن استلهاها جيلًا بعد جيل^(١).

على كل حال، إننا لا نريد بهذا العرض إعطاء الأفضلية لرؤية الغربية على الشرقية، وإنما نريد إبراز حقيقة لا يجب أن تغيب عنا، وهي أن الرؤى والتصورات ضرب من الأيديولوجيات التي تختلف بالضرورة من مجتمع إلى آخر ومن حقبة إلى أخرى. كما نود أن نؤكد أن هذا الاختلاف هو لب "الأصالة" الثقافية، وذلك بقدر ما يمثل هذا المفهوم مجرد انقذرة الذاتية على الإبداع والابتكار. من ثم، فالأصالة لا تتعارض بالضرورة مع الوافد أو الموروث، ولكن على شريطة أن لا تغرب فيهما أو تتطابق معهما تطابقاً كلياً؛ ذلك أن صفتا الموروث أو بالوافد الأجنبي يجب أن تقوم على الحوار والجدلية البناءة وليس على التقليد أو المحاكاة. إن الحوار هو جوهر ثقافتنا، نديننا الإسلامى حوار بين الديانات وموروثنا الثقافى حوار بين الثقافات القديمة وواقعنا الحضارى هو لقاء بين الحضارات. إن الأصالة، من ثم، ليست مجرد مطابقة الذات لنفسها فى صورة هوية ثابتة لا تكف عن تكرار تجربتها التاريخية الماضية، وإنما فى ابتكار طرائق وأشكال جديدة تؤكد بها وجودها وعطاءها المستمر.

نحن والشرق الأقصى :

ليس من شك فى أن الثقافة العربية المعاصرة تكاد تكون مقطوعة الصلة بثقافات الهند والصين واليابان، اللهم إلا فى إطار التخصص الدقيق إن كان يرحد هذا التخصص. على كل حال، إن الثقافة الحديثة لهذه البلاد

التاريخية العريقة تبهر لنا جميعاً وكأنها مقطوعة من جذورها بإستثناء ربما مجالات الفنون الشعبية من رقص وموسيقى وعروض. وليس من شك في أن هذا الانطباع لا أساس له، فالفكر الهندى له تأثيره القوي في بعض تيارات الفكر الأوروبى المعاصر، والحضارة الصينية لها روادها، ولعل أهم المروجين لها في فرنسا هو "إتيامبل" (Etiemble) الذى قام بالتدريس في الجامعة المصرية قبل قيام الثورة المصرية في عام ١٩٥٢ والكاتب "فيكتور سيغالين" (V. Segalen). كما أن هناك حركة نشطة لترجمة كثير من النصوص الصينية واليابانية المعاصرة^(٥). ولعل بعضنا يذكر أعمال الكاتب اليابانى الكبير "يوكيو ميشيما" (١٩٢٥ - ١٩٧٠) وأهمها أربع روايات تحت مسمى "بجنر الحصوبة"، كما نشرت له دار "جليمار" الفرنسية ترجمات لثمانى روايات على الأقل.

مهمل يمكن من أمر، فإن الذى يجب أن نعنى به هنا هو محاولة التعرف على التصورات أو الرؤى الثقافية المختلفة التى تميزت بها شعوب هذه البلاد العريقة عبر التاريخ، والتي استطاعت أن تلعب دوراً سياسياً واقتصادياً كبيراً في عالمنا المعاصر. ولعل ما استحوذ على انتباهي في هذا الصدد كتاب رائع حاول فيه باحث فرنسي مرموق^(٦) تحليل استراتيجيات تفكر الصينى القديم انطلاقاً من مفهوم غير مألوف وهو مبدأ أو مقولة "تشيه" (Che) بدلاً من الاعتماد على تحليل مفاهيم الفكر الصينى الكبرى مثل مفهوم "التاو" أى الطريق مبدأ "لى" التنظيمى أو مبدأ "ين" المعبر عن القوة الكونية السلبية. خلاصة القول، أن الباحث الفرنسى يحاول من خلال المفهوم المذكور "تشيه" اكتشاف الخطوط المنطقية، ربما على شاكلة محاولة الجابارى لكشف بنية العقل العربى، التى تشكل الحامل الضمنى للثقافة الصينية في تصورهما الكلى للحياة والعالم الخارجى. ولعل النقطة، التى يتم بها الربط أو الوصل في الفكر الصينى بين البنية في ثباتها أو الوضع وبين القوة والحركة، خاصة وأن مفهوم "تشيه" تعدد معانيه إلى درجة يدل

ففيها على الموقف أو الظروف المتاحة بقدر ما يدل، في الوقت نفسه، على القوة والاحتمال. ويبدو أن هذه "السيرة" في استخدام المفاهيم والمصطلحات تشكل الطابع العلمي المميز للعقلية الصينية مقارنة بالصراصة الرصفية والنظرية للعقلية اليونانية القديمة التي ورثها الفكر الغربي الحديث. وهكذا يتضح لنا أن التوجه الأساسي للفكر الصيني لا يرد انفعالية البشرية إلى إرادة الإنسان وإنما إلى وضع الأشياء أو إلى ترتيبها الطبيعي نفسه، وهو ما يختلف تمامًا عن منظور الفعالية الغربية التي تفرض المعنى على الواقع وتعمل جاهدة على تعديله وتغييره. إن الفكر الصيني، كما يذهب الباحث الفرنسي، يترعى الانفتاح على الوضع الخارجي للوجود كقوة محيطة يسمى إلى التشكل مع دفعاتها واتجاهاتها والنفاذ إلى غاياته من خلال ثاباتها وانفراجاتها.

ونحن إذا حاولنا، كمثال آخر، النفاذ إلى بنية الفكر الهندي لوجدناه يضاهي تقويم على تصور ثابت وأزلي للوجود^(٧) وكأنها تتعارض تمامًا مع التصور الغربي للتاريخ الذي ندركه كنوع من الحركة المترجحة دومًا إلى الأمام ومن غير أي شكل من أشكال الارتداد. ذلك أن البرهمانية كفلسفة وعلم ودين وحكمة تشكل منظومة فكرية قلبية متكاملة تقوم على التخصص الطائفي والحرفي الدقيق وترفض كل معرفة سواء أكانت طيبة أو فلكية أو أخلاقية أو منطقية لا تخضع لأحكام الدين ولا تخدم غاياته وتعاليمه المقتنة بشكل بانغ الدقة في كتابات "الفيدا" و"البراهمانا" و"الأوبانشاد". بل وحتى فن الحب بممارساته، التي لا تغفل هي الأخرى من التقنين الدقيق في كتاب "الكاماسوترا" الشهير، لا يمكن فصله عن إطار الطقوس الدينية والتعاليم الروحية. من ثم، فإن الفيلسوف لا يتجاوز في إطار هذه العقيدة تفسير النصوص وتناقل التعاليم والحكم المتوارثة من طبقة المعلمين إلى تلاميذهم ومريديهم جيلاً بعد جيل؛ كما أن الاجتهاد المطلوب

لا يُقصد به ألبتة اكتشاف حقائق جديدة، وإنما الاستيعاب الأمين والفهم الدقيق للموروث الثمين.

وليس من شك في أننا مع الفكر الآسيوى أمام غط من الرؤية الشمولية التى لا تسمح بالتمييز، بشكل حاسم، بين المعرفة الروحية والمعرفة العقلية أو الوضعية، وهو ما يعرضنا لخطر الخلط بين هذين «الضربين» من المعرفة، كما يُولد، مع المخراط المجتمعات التقليدية فى عملية التحديث، التناحية المعروفة التى تجاوزها الفكر العربى منذ هيمنة العقلانية المبدئية عليه بتفريقه بين المجال الدينى والمجال العلمى أو بين مجال العلوم الوضعية ومجال المعتقدات والتصورات الدينية؛ وقد كان كانط أول من ميز بين الخطاب العلمى الذى يقرم على آليات العقل التجريدى أو الخالص وبين الخطاب الدينى أو الأخلاقى الذى يستند إلى آليات العقل العملى. وليس من شك في أن هذه الثنائية ما زالت تمثل لبعض المفكرين العرب إشكالية عويصة خاصة فى إطار ما يسمى "بأسلمة" العلوم أو المعرفة^(٨). إلا أنه من الواضح أن هذه الثنائية، وإن لم يتم حلها فى الشرق العربى على المستوى النظرى أو الأيديولوجى قد تم تجاوزها على المستوى العلمى فى العصر الحديث، خاصة وأن عددًا لا بأس به من البلدان السريعة النمو قد احتضن بصورة أو بأخرى، أى عن طريق النقل أو التبعية أو عن طريق التجاوز والابتكار، كل منجزات التكنولوجيا الغربية المتطورة.

من الواضح إذن أنه يمكننا الفصل، على مستوى الواقع العلمى، بين التقدم المادى والتطور الحضارى والتقنى وبين الثقافة التى تنحصر، فى الأغلب، الجوانب الكيفية والذاتية من حضارات الدول والشعوب. من ثم، فإن المفاضلة بين ثقافات الشعوب والتبؤات التى يحلو لبعض المفكرين إطلاقها حول أفول بعض الثقافات وصعود أخرى ليست إلا مجرد ردود فعل لصيغة التعانى التى فرضتها على العالم، إبان فترة الهيمنة الامبريالية، الطفرة الحضارية

والفكرية الطائفة التي أحدثتها الثورة الصناعية والتكنولوجية في الغرب. فذلك أن نقطة المفاضلة الحقيقية ليست بين الثقافات كتناجات رؤية تاريخية للشعوب وإنما بين قدراتها الفعلية على التفاعل مع التطور الحضارى العالمى وإقامة الحوار البناء والإيجابي مع غيرها من شعوب العالم. من ثم، فإن الإشكالية المطروحة على الثقافة العربية المعاصرة تظل مدى قدرتها على إقامة علاقة عقلانية بين الرعى كبناء كيفى يشكل ماهية الثقافة وبين عالم الحتميات الذى يشكل فى كل مرحلة من مراحل التطور المضمون الفعلى للحضارة كمجموعة من الإنجازات المادية والمكتسبات الأدبية. ولما كان الرعى لا يمثل، بالضرورة، انعكاساً آلياً للواقع وإنما فى الأغلب تنظيمًا له طالما أن المعارف العامة والعالية متاحة فى عالمنا المقترح، فإن مهمة تظل مع ذلك فى قدرته لا على الشطح وإنما على الاستباق المنظم للمرحلة الحضارية -التاريخية المعاصرة بحيث لا يعرض نفسه، كما يقول "جورفيتش"^(١)، لمخاطر التجريد وعدم تقدير الظروف الموضوعية.

رؤية نقدية للفكر العربى المعاصر :

ليس من شك فى أن أى فكر صادق لابد أن يتفاعل مع واقعه التاريخى؛ والفكر العربى كورث الحضارة عريقة ولقيم إنسانية عظيمة يعيش، منذ انبلاج وعى مثقفية فى القرن الماضى على الحضارة الغربية الحديثة، حالة من الأزمة المستمرة حتى الآن. لا جرم إذن أن تجد من بين مثقفيه من هو رافض لهذه الحضارة الوافدة ولكل ما تمثله من قيم وتصورات ومن هو راض عنها ومطالب بقبولها على علاتها، أى بحجرها وشرها كما كان يحل لـ "طه حسين" أن يقول، ومن يتخذ منها موقفاً وسطاً فيقبل التحديث ومواكبة العصر، إلا أنه يريد أن يمزج ذلك كله بعناصر يعدها إيجابية وبناءة من موروثة. وليس من شك فى أن هذا التنوع الفكرى ظاهرة طبيعية بالغة الصحة وليس دليلاً على التخطيط والضياح كما يصور

ذلك بعض دعاء الفكر الواحد والمشاريع التوحيدية التي يبراد منها تجاوز الاختلاف وصب العقول في بوتقة واحدة، وهو الأمر الذي يؤدي إلى قولية المفكرين وخلق الثنائيات المعروفة بين فكر الظاهر وفكر الباطن، أي بين فكر الرياء والمداينة وفكر التستر والخفاء. إن الاختلاف في الفكر واحترام الرأي الآخر حقان من الحقوق الديمقراطية الأصيلة والضرورية لبناء الفرد والإنسان المبدع الخلاق. إلا أن هذا الحق في الاختلاف لا يجب أن يقوم على مجرد الرغبة في الاختلاف أو بغرض تأكيد مواقف حزبية متعصبة، إذ يجدر بنا أن نزوده وندعمه برؤية نقدية أصيلة، فالتقيد هو الوسيلة المنهجية الوحيدة لتجنب ظاهرتين مؤلثتين في ثقافتنا العربية المعاصرة: ظاهرة المبالغة في مدح الذات والمبالغة المقابلة التي تقوم على تحقيرها و"جلدها"، كما يقال.

وأنت لتلاحظ ظاهرة المبالغة في مدح الذات في كثير من الكتابات التي تقوم على قبول التراث والتطابق معه تطابقاً كاملاً، وذلك إلى درجة أن هذه الكتابات تنتهي بعدم فهم كل فكر مغاير وإلى التفرقة على الذات بشكل مرضي. ولعل أهم سمات هذه الظاهرة في الآونة الأخيرة التبرؤ بأقول الثقافة الغربية والمحارها التدريجي عن مكانة الصدارة، وما نعيه على هذه الرؤية ليس هو اتخاذها لهذا الموقف، فهذا من حق دعائها إلا أن عيها الجوهري هو تكرارها بصورة عشوائية إلى الدرجة التي تحول فيها، في النهاية، إلى نوع من الذرائعية التي تعوق رؤيتنا السليمة لواقعنا الثقافي، وكذلك تبسيطها المخل لثقافة الآخر إلى درجة أننا نلاحظ المحاراً كبيراً في مستوى المعرفة المتاحة بالفكر الغربي أو العالمي مقارنة بفترة الستينيات وحتى ما قبلها.

ونحن، في الواقع، لا ننكر طابع القهر والقمع الذي قامت عليه الحضارة الغربية وتناجها الأمريكي المورخ، إلا أننا قد نختلف في تفسير

الظهور الثقافية ومدى ارتباطها بما يسميه بعض الكتاب "لوعى لأوروبى"، ذلك أن لدى ندييه هرو، فى لأغلب، نوعاً من اللوعى الأوروبى السياسى، إن صح هذا التعبير. ونقصد به، على وجه الخصوص، اللوعى المفضل لدى يقوم على العنصرية والتعدى والصدف وينزع إلى الهيمنة العالمية الصريحة والمكشوفة بأسم الدعاوى الزائفة حول الدفاع عن الحريات وحقوق الإنسان وبأسم حق التدخل المزعوم للدفاع عن الأقليات العرقية وعرقية الإرهاب، وهى دعاوى يتكشف زيفها يوماً بعد يوم حينما نرى وحشية الحركات العنصرية العمياء ضد السود فى أمريكا والعرب فى فرنسا.

خلاف ذلك، فإن مناقشة النظريات الفلسفية والمذاهب الفكرية والأدبية المختلفة لا يجب أن تتم بالإدانة الفاعلة لتعجلة أو بالتعميمات التى لا تأخذ فى الاعتبار سياق الفكر والرؤية التاريخية الحاملة له، إذ أننا -على سبيل المثال- لا يمكن أن ننكر دور "نيتشه" بالرغم من كل ألوان الإدانة التى يمكن أن يبعث بها مبدأ "إرادة القوة" لديه، فى تعرية الفكر الليتافيزيقى التقليدى وربطه الزائف بين الأخلاق والمنطق والمنفعة، ولا يمكننا أن نفهم مقولة "موت المؤلف" فى الأدب أو "موت الإنسان" فى فلسفة فوكو على أنها موت الكائن الحى؛ إذ أنها مجرد مقولة يقصد بها -خاصة فى مجال النقد الأدبى- حجب العوامل النفسية والاجتماعية البحتة التى كان يرد إليها العمل الأدبى أو الفنى رداً مطلقاً فى النقد التقليدى، وذلك بهدف إبراز خصوصية النص وأفساح المجال لظهور آلياته المنتجة للدلالات والمعنى (موضوع الأدبية) من غير تجاوزه وتحويله إلى مجرد وثيقة أو شهادة قد تقيد عالم الاجتماع أو عالم النفس، ولكنها لا تخدم الناقد الأدبى بصورة مباشرة. وليس من شك فى أننا هنا بصدد ظاهرة تجديد الفكر وتنويع المناهج والمداخل، ولا يقصد بذلك ألبتة قتل الإنسان وطمس قيمه، إذ أن معظم رواد المدرسة النصية قد أثبتوا أنهم هم الذين يدافعون عن القيم الإنسانية الحقيقية -ونعل مثال "تودوروف" هو خير دليل على ذلك- ضد

كل ألوان التفرقع والجمود، كما أن مقولة "موت الإنسان"، في عالم يعيش فيه الإنسان بكل جوارحه، لا يقصد بها إلا إنهاء الدور الأيديولوجي التقليدي الذي لعبته العلوم الإنسانية الغربية في عصر الوضعية العلمية، وهي العلوم التي جعلت من الصورة الوهمية للإنسان الغربي معيار للإنسان في كل زمان ومكان. وكذلك الحال بالنسبة للأحكام المتسارعة التي تروج عن الوجودية، فهي وإن بدت للشرقي في صورة الحرية المنفتحة التي تضرب عرض الحائط بكل قيم الأسرة والمجتمع، إلا أنها -من غير شك- رؤية لها دورها الإيجابي في القاء الضوء على الوجود الفردي وحرية الإنسان الجذرية في الاختيار، هذا الاختيار الذي لا ينفصل بأية حال من الأحوال عن الإحساس بالمسؤولية والالتزام الأخلاقي.

أضف إلى ذلك أن اتهام التفكيرية بمحاربة العقل واتخاذ عبارة "بارت" عن "الدرجة الصفر للكتابة" كدعوة للامعنى والثرثرة الجوفاء واتهام الوجودية بأنها تدعو إلى وجود من أجل الموت والأستاد إلى مفهوم "الأقول" عند "شبحلر" لتعميمه على الفكر الغربي مراقف تقرر، من غير شك، على أحكام من خارج سياق هذا الفكر، كما ينشأ انطلاقاً من المدلولات والإيماءات السلبية التي تولدها هذه العبارات والكلمات في مخيلة الشرقي من حيث كونها دعوة إلى التفكير واللاعقل والعدم والموت بينما تميز كل هذه العبارات أو المفاهيم بمدلول ثوري إيجابي في ميادين الفكرى أو الدلائل الأصلية. فالعبرة ليست بتفكيرك العقل وإنما بتفكيرك أى عقل : أهو العقل على الإطلاق ؟ أم العقل الغربى وليد الهيمنة التاريخية فى حقبة من الحقب على مصير البشرية ؟ والعبرة ليست بكلمة الصفر ولكن بما تحمله هذه الكلمة من شحنة ثورية وتحررية فى إطار معنى الكتابة من حيث علاقتها باللغة والأسلوب وما كان يشاط بهذين فى الفكر التقليدى من وظائف الدفاع والحفاظ على الموروثات العنصرية والتسلطية للعقيدة الغربية، والعبرة ليست بالحديث عن الموت أو العدم فى الوجودية، فالموت هو قدر

الإنسان الغاني الذي يجب عليه مراجعته ومحاوَره بالبناء والتشيد على أسس مخالفة تماما للصور التقليدية التي كرسها الميثاقيزيقا الغربية عبر عمليات لم تنته ولن تنتهى من التفتيق والتزوير.

ويقابل هذه الرؤية التبسيطية لثقافة الآخر رؤية تخطيطية أكثر خطورة لأنها تنفى كل جوانب الإبداعية فى انوروث وتجاوز كل الحدود التي تربطنا بخاصية الأمة وتاريخها. وربما كانت محاولة الشاعر "أخونس" فى كتابه "الثابت والمتحول" (١) إحدى هذه المحاولات الجذرية التي تروم إحداث الانفصام التام مع التراث.

وهنا أيضا أنا لا أنرم الشاعر، كما لم أكن أنرم الموقف المقابل كموقف ولكنى أعيب عليه هذا التحنى الواضح، الذي لا يبتنى من منهجية علمية راسخة، على حركة النهضة الأدبية العربية وعلى رموزها المصرية بوجه خاص (البارودى وشرقى وحافظ)، وهو الأمر الذي تفرح منه رائحة النزعة الأفيمية البغيضة التي يحاول كل عربى تجاوزها فى سبيل تأكيد عناصر التأخر والتلاقي فى قلب الثقافة العربية. إلا ان هذا لا يمنعنى فى الوقت نفسه، من تسجيل إعجابى بهذه المحاولة التي حرص فيها الشاعر على تحديد مفهوم الشعر والشاعرية وربطها بحركة المستقبل والكتابة الإبداعية كصورورة وتحول مستمر، كما لا يفوتنى إبراز عناصر الحركة والحياة فى قلب التراث والتي تجتذ فى النزعة الصوفية نحو التوحد مع المطلق وفى بدايات شعر الحدائق على أيدي عناصر الرفض والثورة فى قلب المجتمع. نستطى تقديم من أمثال "بشار" و"أبى نواسى" و"أبى تمام".

تجديد الفكر العربى وقضية المنهج :

من الظاهر لغيرنا أن الغالبية العظمى من فروع الفكر العربى، كما تحتل عبر العلوم الاجتماعية والإنسانية التي شهدت تقدما مرموقا منذ ميلادها بعد الحرب العالمية الثانية، تستلهم نماذج غريبة ولم تعرف الثورة،

التي نشهدها حاليا، على هذه التبعة، إلا كرد فعل للرؤية المركزية الواحدة الجانب التي فرضتها عليها طويلا هذه المناهج. ونعمل ما بوسعنا هنا، في المقام الأول، هو تلخيص دوافع هذه الثورة على الوافد الغربي، خاصة في مجال علوم وممارسات منهجية خضعت خلال ما يقرب من نصف القرن لتأثير "علم الغربي ورؤاه وأساليبه. وربما تكون دراسات "أدوار سعيد" عن تاريخ الاستشراق وخلفياته الأيديولوجية وفقا لمنهج "الأركيولوجيا الفكرية" الذي ابتدعه "ميشيل فوكو"، بالإضافة إلى الحركة النقدية النشطة التي عرفتها العلوم الاجتماعية الغربية نفسها بعد ذيرع البنيوية والتفكيكية وإنتشار التيارات المعارضة عبر مدرسة "فرانكفورت"، وكل ما اتخذ شكل المناهضة للعلوم الوضعية مثل حركة الطب النفسي المضاد على أيدي "لانيج" و"كوبر"، بل وحركة المعارضة الأدبية نفسها على شاكلة دعوة "اللاأدب" و "اللاشعر"، وغير ذلك مما يعبر عن تفكك العلم الموروث عن القرن التاسع عشر بمناهجه الوضعية الواحدة الرؤية والمحافظة إلى درجة طمس كل فكر مغاير، نقول ربما عمل ذلك كله متضافرا على إيقاظ الوعي العربي وتبنيه إلى طابع النسبية التاريخية التي تصمم بها العلوم الوافدة من الغرب. وليس من شك، من جهة أخرى، في أن التجربة المتولدة عن ممارسة وتطبيق مناهج هذه العلوم بشكل آلي ومن غير تقدير كاف لخصوصية واقع مجتمعاتنا المحلية قد ولدت مع الوقت نوعا من الوعي المضاد لدى الصفوة من الباحثين العرب، كما دفعتهم إلى تنمية الرغبة في تأسيس علوم ومناهج تنبت من البيئة العربية نفسها مثلما نرى حاليا في مجال العلوم الاجتماعية^(١) والفلسفة وغيرها من النشاطات الأدبية والفنية.

لا حرم، من ثم، أن يكون استيقاظ الوعي العربي من "سباته العميق"، وفقا لعبارة "كانط" الشهيرة، دليلا حيا على انتفاضة الفكر العربي المعاصر ورغبته الأكيدة في التحرر المستمر والدؤوب من قضية الوعي المسائد الذي غالبا ما يميل إلى اللبث والاستقرار، ومن قبضة الوعي المغرب، كما

يقول زمينا "محمد يومي" أكثر من مرة في بحشه النقيم، وذلك بقدر ما يشكل هذا الوعي المغترب نوعاً من الأسكنانة والقبول بالحلول التسهلة وبالمعرفة المتاحة في إطار التبعية لعلاقات القوى الموجودة على المستوى العالمى. ومن ثم، تكتسب أعمال الفيلسوف الراحل "زكى نجيب محمود" أهمية قصوى بفضل ما رسخته من مفاهيم التحرر العلمى والتعلانية ومن مبادئ المنطق وروح النقد سواء فيما يخص قبول الوافد أو الموروث. ومن ثم أيضاً نكتسب محاولات المفكر الثورى "حسن حنفى" أهمية ربما أخطر؛ لأننا معه بصدد هموم مفكر إسلامى مبدع يتسم بشمولية الرؤية وتنوع المدخل، كنا أنه يتسم بالالتزام الصادق الذى لا يفتر بقضايا الأمة العربية وتراثها العريق، وهو انطلاقاً من هذا المنظور لا يفصل بين عملية التنظير والإبداع الفكرى وبين العمل الثورى الخلاق وضرورة البحث عن طرائق ومناهج جديدة ليس فحسب لإحياء التراث^(١) وإنما لإعادة بنائه وصياغته فى صورة تـ، اكب العصر وتتجدد بتجدد حاجاته وضروراته.

وليس من شك فى أن محاولة "حسن حنفى" لفهم الماضى وإعادة صياغته على ضوء المناهج الظاهرية تعد، فى نظرنا، أكبر عملية إحياء معاصرة للتاريخ العلمى للأمة العربية والإسلامية على أساس من المنهجية الدقيقة والواعية. وليس من شك فى أن مشروع "حسن حنفى" البائع الطموح، الذى يذكرنى بمشاريع إحياء الفكر الألمانى خلال القرن التاسع عشر، يختلف بشكل واضح وصريح عن كثير من المشروعات الترامية إلى إحياء التراث أو إلى إعادة تقييمه. فهو بخلاف مشروع "محمد عابد الجابرى" الذى يحاول إبراز مكرنات العقل العربى فى صورة قواعد إجرائية أساسية تم بوامتطها إنتاج نظمه المعرفية خلال ما يسميه بـ "عصر التلوين"، يقوم على محاولة جريئة -راضحة التأثير بالمنهج الظاهراتى- يعنى فيها الكاتب إلى تجاوز الإزدواجية داخل الأنا، إلى ثنائية الذات والموضوع المشكلة للبنية المعرفية نفسها.

بعبارة أخرى، إذا كانت محاولة "الجابري" تنطلق من منظور بنسري تحليلي أو تفكيكي ولا يمكن أن تتحقق إلا من خلال تصور الأنا من منظور المغاير، فإن رؤية الدكتور "حسن حنفي" التي يحارل فيها أن يلائم بين الحاضر وبين الموروث، تتم على النقيض من ذلك، من منطلق الأنا الصريف ومن مركزته الأساسية - وهي بلورة الوعي نفسه - المشكلة لوجوده في علاقته بنفسه وبالأخر من خلال تجربته التاريخية والجماعية التي لا تنفصل فيها - وفقاً لخصوصية الموروث الإسلامي - الرؤية عن الواقع أو النظرية عن الممارسة.

ولعل هذه الرؤية الداخلية العضوية - على طريقة هيجل - للتراث هي التي تسمح للكاتب برد كل ضروب التنوع والتعدد وكل أشكال التعارض والخصاب بين علوم النقل والعقل وبين نزعات الفلسفة والفقه أو بين التصوف والفقه إلى وحدة مركزية، وهي وحدة العقيدة التي تبدأ منها وتنتهي عندها كل ألوان الاجتهاد، بينما يميل مفكرون آخرون من أمثال "زكي نجيب محمود" الذي يطبق المنهج التحليلي الإنجليزى أو الجابري الذي يطبق طريقة "فوكو" الإخراجية في حفريات المعرفة^(١٣) إلى إجراء عمليات تنقية وغربلة، إن صح هذا التعبير، للتراث بحيث يمكن التمييز بين مستويات المعقول واللامعقول وبين العلمى والخرافى أو بين الجوانب البيانية والعرفانية والبرهانية للنظام المعرفى العربى، كما يذهب "عابد الجابري"^(١٤).

إن أهم ما يميز كتابات "حسن حنفي" و"الجابري" هو قنوتها على بلورة رؤية نقدية بالغة الأهمية في مجال بناء المفاهيم والتصورات الفلسفية العقلانية، بينما تتميز أعمال "عبد الله العروى" و"سمير أمين" و"محمود أمين" العالم بقدرتها على كشف الجذور الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية المحركة لثقافة العربية وللمختلف الأيديولوجيات المتصارعة في العالم العربى المعاصر. ولعل ما يؤكد أهمية المواقف النقدية من الفكر السائد مقولة "أمين العالم"

بأن الثقيف الحقيقي : "قد يكون هو التفريغ الثقافى لا الثقيف، التفريغ الثقافى -نقديا- من أجل إعادة الثقيف" (١٥).

ومعنى ذلك أن بناء الرعى الضرورى للتقدم وإحداث عملية التنمية يتطلبان حوما إعادة طرح الفكر السائد والموروث للتساؤل والنقاش، ثم التحور؛ وإلا ساد الجمود والمراث وأصبحت الثقافة مجرد "اكليشيهات" وقوالب فارغة وتحولت العملية الثقيفية إلى مجرد اجتاز وحشو للذاكرة، وهو ما تعرضت له الأمة العربية، بشكل ملحوظ، فى فترات تدهورها وتبعيتها للقوى الخارجية، بل وما زال يشكل آفة نظمها التعليمية والتربوية. وذلك أن الفكر الصادق يتم، كما يعلمنا "هيدجر"، حينما يدفعنا الفكر إلى "مزيد من التفكير" وهو الأمر الذى يضع أيدنا على هذه الحقيقة البسيطة، وهى أننا لا نفكر دائما بالقليل الكافى (١٦). فالفكر المبدع إمتىاق دائم، ولا يمكن أن يكون تكراراً أو تأكيداً لهوية ثابتة وأبدية على شاكلة هذه القوالب العقلية الجامدة التى ظنها "الجابرى" خاصة بالثقافة العربية، وهى تخص، فى الواقع، بحمل الفكر البشرى -ومنه بالطبع الفكر الغربى- حتى مزوغ العقلية العلمية الحديثة التى تقوم على إنتاج المعرفة. ولاشك أن هذا الإمتىاق لا يمنع من الارتداد إلى الماضى ولكنه ارتداد -إذا كنا بصدد إبداع حقيقى- يقوم على البناء وإعادة الإنتاج فى صور جديدة، وليس على مجرد التلقى السلبى.

من هنا أرى أن عملية التحديث المستمر -ولا أقول الخدائنة- ضرورة حيوية لتحقيق الدفعة إلى الأمام. والتحديث الذى أتصده لا يشمل نطاق الفكر والرؤى فحسب وإنما كذلك، وبشكل أساسى، ضرورة تغيير الهياكل التنظيمية والتعليمية والتربوية. وذلك لأن تحويل موضوع التحديث إلى "خدائنة" أى إلى ترف نظرى أو جدل فوقى لا يترجم إلى وقائع وأفعال ليس إلا ضرباً من الشرثرة أو السفسطة التى سرعان ما تتحول إلى صناعة أر

حرفة لا تتجاوز دائرة المتخصصين، ولكنها لا تؤثر قليلاً أو كثيراً في بحريات الواقع ولا تدخل في خطط المسيرة التاريخية للمجتمع. ولعل أبسط الأمثلة التي يمكن أن تضرب لذلك هو غياب الروح الجماعية في البحث العلمي وغياب التخطيط ليس فحسب على مستوى البلد الواحد وإنما أيضاً على مستوى العالم العربي ككتلة واحدة وكذلك إنعدام التخصص الدقيق بالمعنى الحقيقي للكلمة وهيمنة العراطف والمجاملات الشخصية على كثير من اللجان العلمية، ناهيك عن الأغراق في الإجراءات الشكلية والإعتبارات الميهرارية التي لا تفسح المجال لبروز المواهب الشابة أو الجديدة وتطوير آليات البحث وربط العلم بالحياة عن طريق الحوار البناء. ذلك أن المعرفة الحققة، كما يذهب "غالي شكري"^(١٧)، لا تكتسب فعاليتها في مجتمعاتنا التي تسعى إلى النمر والنهضة إلا بدعائها في نسيج الحياة وتحريكها إلى مادة للتفكير العام وتبادل الرأي والتفاعل في الأذهان والنفوس.

ولعل كلمة النهضة هنا يجب أن تفسر على أنها إذا كنا فعلاً نريد أن يكون لنا دورنا الفعال على مستوى الفكر العالمي، فالنهضة بمعنى التقدم الشامل والارتقاء الحضاري إلى مستوى الإمكانيات المادية والمعيشية والروحية المتاحة للبلاد المتقدمة هي الغاية التي يجب أن نضعها نصب أعيننا، وما الثقافة - بالرغم من تمايزها واستقلاليها على مستوى الإبداع الفردي - إلا إحدى الوسائل بجانب التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لإحداثها : أو قل إنها الوسيلة الرئيسية، وذلك بقدر ما توفره من رؤية كفية تنظم كل جوانب العملية التنموية في نسق متجانس ومتكامل.

من ثم أهمية الوظيفة الاستراتيجية، أن صرح هذا الشعور، للثقافة خاصة وأنه لا يمكن الفصل في عالمنا الحديث بين الدور التنظيمي والتخطيطي للدولة وبين عملية الثقافة. وهنا يأتي دور الفكر التنويري وفعالته القسرية في اكتشاف حركة التاريخ وتلمس اتجاهاته الرئيسية وفي إعداد

وبلورة الأدوات التحليلية اللازمة لبناء مفاهيم عقلانية لا تصطدم مع خط
انتظار العام وقادرة فى الوقت نفسه على كشف الأقنعة الأيديولوجية
المختلفة التى ترتديها النظريات والدعوات التى تعمل فى صالح الركود
والتهجر من جهة، وفى صالح هيمنة الدول الرأسمالية الكبرى التى ما زالت
تعمل من منظور المركز الغربى من جهة أخرى. ومن هنا تأتى ضرورة
توفير المناخ الديمقراطي السليم نكى تحقيق لكل فروع الفكر المستمر فرص
كشف ورفض الأفكار والتصورات المتكلسة التى ينفصل فيها الفكر عن
الواقع ويتحول إلى مجرد شحنات إنفعالية لا ضابط لها.

من ثم، يتبين لنا أيضا الطابع الدينامى للثقافة، فهى ليست أداة
تتغير فحسب وإنما، وفى المقام الأول، أداة تغير. إلا أن كل تغير أو تطوير
للنظم والمؤسسات وللبنى العقلية لا يتم بصورة عشوائية ولا بمجرد
الرجوع الكامل إلى الماضى ولا بالاعتماد على تجارب أو معرّنات الشعوب
الأخرى. وإنما عن طريق اكتساب الخبرات من غير شروط فكرية مسبقة مع
توظيف ذكى للتقاليد الأسرية والجماعية وعادات التقشف المتوارثة، كما تم
فى تجربة النهضة اليابانية^(١٨) المعاصرة لتجربة "محمد على" فى بناء الدولة
الحديثة، أو عن طريق التطور الأيديولوجى المسبق كما تم خلال التجربة
الإشراكية التى أنتهت، لأسباب موضوعية مركبة، بالفشل، وإن كان ذلك
لا يلقى النتائج الإيجابية التى حققتها البلدان الإشراكية على مستوى
الحقوق والضمانات الاجتماعية للأفراد، كما لا يقلل من أهمية القاعدة
الصناعية والعلمية التى توصلت إلى بنائها فى ظروف بالغة الصعوبة. وليس
من شك فى أن الظروف الموضوعية التى تحققت فيها نهضة البلاد المشار
إليها، وأن لم تكمل بالنسبة لبلدان المعسكر الإشراكي، لا يمكن أن تتكرر
بحيث يمكن الانطلاق على هدايتها فى بناء تجربة مماثلة. فلقب قدمت
تفسيرات كثيرة بالنسبة لمرونة اليابان وقدراتها الفذة على تمثل الخبرات
الأوروبية أو الأمريكية ومنها الطابع المدنى للكونفرشيانية والواقعى للبودية

- ^(١٠٠) أدونيس (على أحمد سعيد) : الثابت والمتحول - بحث في الإبداع والإبداع عند العرب.
٣ - صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢.
- ^(١٠١) د. محمد أحمد يونس : عظم الاجتماع بين الوعي الإسلامي والوعي المغرب الإسكندرية، دار
المعرفة الجامعية، ١٩٩٣.
- ^(١٠٢) د. حسن حنفي : ثوابت والتحديات. القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠.
- ^(١٠٣) د. محمد علي الكردي : نظرية المعرفة والساحة عند ميشيل فوكو الإسكندرية، دار المعرفة
الجامعية، ١٩٩٢.
- ^(١٠٤) د. محمد عابد الجابري : أشكاليات الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات نوحدة العربية،
بيروت، طبعة ثمانية، ١٩٩٠، ص ٥٩.
- ^(١٠٥) محمود أمين العالم : مفاهيم وقضايا إشكالية. دار الثقافة الجديدة للقاهرة، ١٩٩٩، ص ٩٦.
- ^(١٠٦) Martin Heidegger, Qu'appelle-t-on penser ? Paris, P.U.F, 1967, p.34-35.
(النسخة الألمانية نشرت عام ١٩٥٤).
- ^(١٠٧) د. غالي شكري، الخروج على النص. تحديثات الثقافة والديمقراطية القاهرة، حينا للشر،
١٩٩٤، ص ١٠-١٥.
- ^(١٠٨) د. غالي شكري، الحلم الياباني... ص ١٦-٢٢.
- ^(١٠٩) د. سمير أمين، نحو نظرية للثقافة - معهد الأنماء للعرب، ١٩٨٩، ص ٤٤، ٧٠.
- ^(١١٠) من أهم الباحثين العرب المهتمين بهذا الموضوع السيد يسين، ننظر دراسته المرفقة : للشعبية
العربية - بين صورة الذات ومفهوم الآخر. مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣.

قائمة الأبحاث العلمية للأستاذ الدكتور/ محمد علي الكردى

أ- بحوث منشورة بمجلة فصول - الهيئة المصرية العامة للكتاب

١- الشرق والغرب بين الواقع والأيدىولوجيا - فصول - المجلد

الثالث - العدد الثالث - ١٩٨٣.

٢- نقد البيروى بين الأيدىولوجيا والتشظير - فصول - المجلد

الرابع - العدد الأول - ١٩٨٣.

٣- نقد جديد والأيدىولوجيا - فصول - المجلد الخامس - العدد

الرابع - ١٩٨٥.

٤- إشكالية الكتابة فى الرواية الجديدة - فصول - المجلد الحادى

عشر - العدد الرابع - ١٩٩٣.

ب- بحوث منشورة بمجلة عالم الفكر - وزارة الاعلام فى الكويت

١- نظرية الخيال عند جاستون باشلار - عالم الفكر - المجلد

الحادى عشر - العدد الثانى - ١٩٨٠.

٢- مارترو وجنيه أو الشر والحربة - عالم الفكر - المجلد الثانى

عشر - العدد الثانى - ١٩٨١.

٣- مفاهيم الفكاهة الفرنسية - عالم الفكر - المجلد الثالث عشر

- العدد الثالث - ١٩٨٢.

٤- الرؤية الاجتماعية فى النقد الفرنسى المعاصر - عالم الفكر -

المجلد الخامس عشر - العدد الرابع - ١٩٨٥.

٥- الجنون فى الأدب الفرنسى - عالم الفكر - العدد الثامن عشر

- العدد الأول - ١٩٨٧.

والاستقواء، لا تخلو منه مدينة من مدن الأندلس العديدة.

وإذا انتقلنا إلى المركز العمراني الإجتماعي، وتمثل أساسا في شبكة الطرق الداخلية في المدينة، وفي الدور السكنية والقصور، وفي المنشآت الإجتماعية كالحمامات العامة، ومكاتب الصببة، نجد أن الأوضاع السياسية للأندلس، وإحاطة الأعداء بها من الشمال ومن الشرق والغرب، حتمت التوصل في تكوين هذه الشبكة من الطرق بوسائل عسكرية بسيطة، ولكنها ذات أثر قوي فعال، فقد تميزت هذه الشبكة بطرق متعرجة وضيقة تتألف من حارات متداخلة تشعب منا دروب وأزقة وزنقات وزنيقات، بعضها نافذ وبعضها مسدود، ومن شأن هذه التعرجات وكثرة الزوايا التي تتسم بها هذه الشبكة إعاقة المهاجمين للمدينة من الأعداء وإيقاف تقدمهم داخل المدينة، محسبا للكمان التي ينصبها سكان المدينة وراء هذه التعرجات، وتتيح لكان المدينة التصدي لأي عدوان، وتهين لهم جوا من التعاون الوثيق. وعلي الرغم من شيوع مثل هذه الشبكات المعقدة في مدن المشرق الإسلامي كالفسطاط وبعض أحياء القاهرة وبغداد وواسط والبصرة والكوفة، إلا أنها لم تصل في هذه المدن إلى مثل ما كانت عليه في مدن الأندلس حيث أصبحت الزنقات الضيقة طابعا اتسمت به مدن الأندلس وبعض مدن المغرب مثل فاس ومراكش، قصد به حماية حرمات المدينة من العدوان الخارجي، الذي طالما تعرضت له من قري الممالك المسيحية الإسبانية. وكانت دور الأندلس رغم صغر مساحاتها في معظم الأحيان تضم طابعا علويا كان يعرف بالمصرية، وهو مصطلح يقابل المشربية في مصر الإسلامية، والعلية في الشام والعراق، تفتح فيها شراحيب تنبع للمرأة رؤية جاراتها ومخاطبتهن،

والإتناس برؤية الرائحين والغادين في الدروب دون أن يراها أحد. كما تتميز قاعات الدار بانفتاحها علي الصحن المركزي الذي كانت تشغله في بيوت الأندلس روضات تتوسطها نوافير وفسقيات. وكان يؤزر القاعة الرئيسية والمنظرة في جميع الحالات تربيعات من القاشاني في المعروف في الأندلس بالزليجي Azulejos، أو الزليزي بالتعبير الشعبي، وهي كسوة من شأنها تلطيف درجات الحرارة في فصل الصيف. وإذا قارنا بين بيوت الأندلس وبيوت المشرق فإننا نجد أن جدران دور الأندلس كانت تغطي بالجير والجص، فتبدو بيضاء ناصعة البياض، في حين كانت جدران بيوت القسطة علي حد قول ابن سعيد سوداء بسبب استخدام الطين في كسوتها^(*).

ولما كانت معظم الدور تخلص من الحمامات الخاصة، فقد تعددت الحمامات العامة في مدن الأندلس لتلبية حاجات المجتمع بحيث وصل عددها في مدينة قرطبة وحدها تسعمائة حمام. وكانت حمامات الأندلس تختلف عن حمامات المشرق الإسلامي في نظامها التخطيطي. فبينما كانت المخادع والغرف في الحمامات المشرقية تتوزع عادة حول مركز واحد، كانت في الأندلس تتألف من ثلاثة غرف متتابعة تتدرج درجات الحرارة فيها حتي تصل إلي ذروتها في الغرفة الثالثة التي يطلقون عليها البيت الساخن.

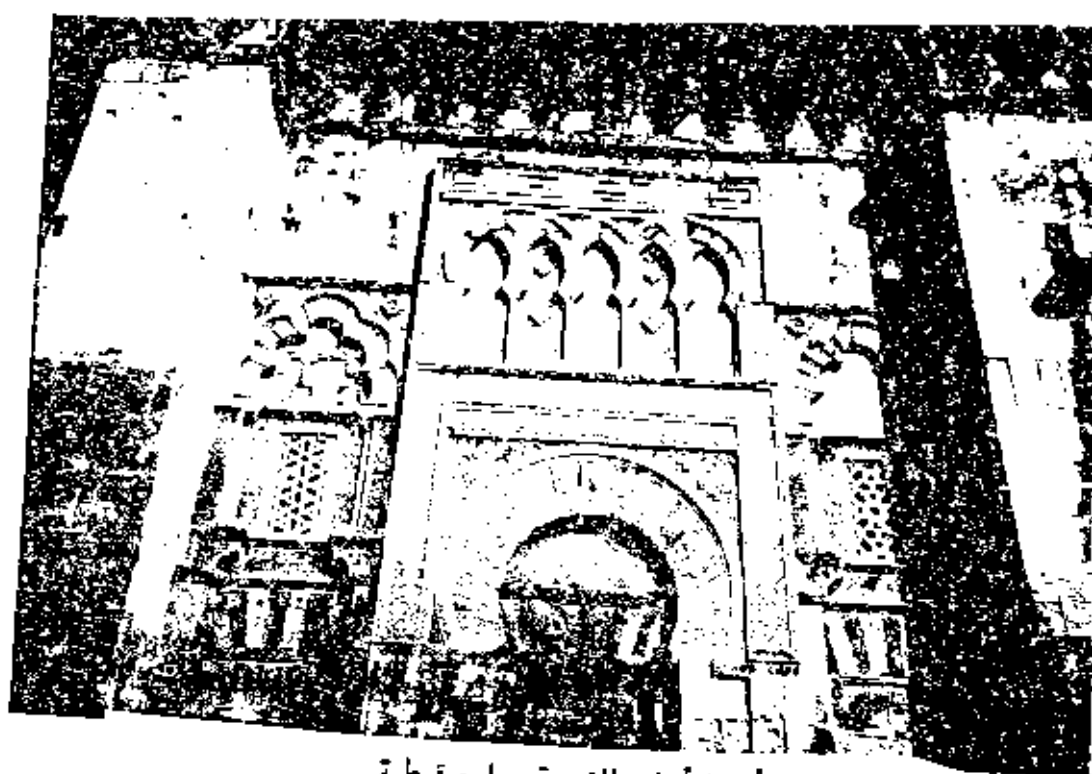
أما مجالس القصور وقاعاتها في الأندلس، فقد كانت تختلف تماما عن قاعات القصور المشرقية في أنها كانت تتألف إما من بلاطات تتعامد

(*) يقول ابن سعيد: (ولما أقيمت علي القسطة أديرت عني المسرة وتأملت أسراراً مثلية سوداء وأنفاً مغبرة. قد بنيت من الطرب الأذن، وحول أبوابها من التراب الأسود والأزبال ما يقيض نفس التنظيف ويغض طرف الطريف).

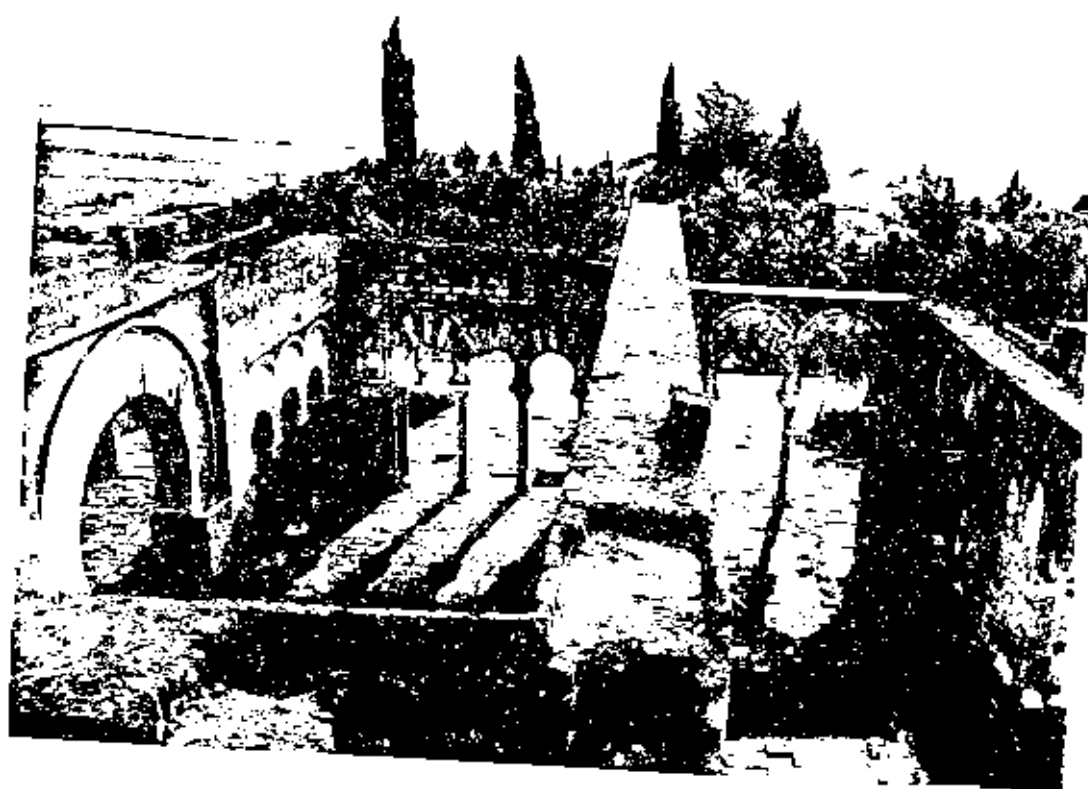
ففي الزوايا غير المربعة كانت تنصب كمان تفاجئ العدو بالهجوم المضاد، وقد أدرك المعمار الأندلسي أهمية هذه الممرات المنكسرة التي تلي باب المدخل إلى المدن، فضعف من أعدادها في بعض البوابات وانتهت في قصة الراديا بمدينة الرباط إلى ثلاثة ممرات منكسرة قتل زواياها الداخلية عراقيل أمام العدو المهاجم للمدينة، كما أن اتخاذ هذه البوابات داخل أبراج مكشوفة من شأنه إتاحة الفرصة لحاميات الأسوار أن تهاجم العدو من أعلي البوارج أثناء اقتحامه للبواب، فتمطره بوابل من السهام أو بسيل من النفط الحارق، ومن أمثلة هذه البوابات المزودة بالممرات المنكسرة باب قرطبة وباب مقارنة في سور إشبيلية، وباب الموازين في سور غرناطة، وباب التاج وباب الزائدة بقصبة بطليوس.

ومن العناصر المبتكرة في أسوار المدن الأندلسية فتح بوابات سرية يجهل الأهالي مواقعها، ولا يعرفها إلا كبار القادة المدافعين عنها، وكانت هذه البوابات تتسمي بأسماء مختلفة، منها باب السر وباب الخوخة وباب القدر، وكانت لا تفتح إلا في أوقات الحصار الشديد لإخراج قوة من المقاتلة تفاجئ العدو بالهجوم.

وعلي هذا النحو قدر للإسلام في الأندلس أن يتصدي لحركة الريفونيكسيتا طوال ما يقرب من ثمانية قرون، وأن يترك تراثا عظيما من الآثار المعمارية الإسلامية، وبصمات واضحة في المجتمع الإسباني المعاصر وفي الأدب الإسباني واللغة والثقافة وفي الحياة الاجتماعية لا يمكن إنكاره.



أحد الأبواب الغربية بجامع قرطبة



آثار قصور الزهراء