ملحق
علاقة الأفكار بالواقع

obeikan.com

obeikan.com

في علم اجتماع المعرفة

علم اجتماع المعرفة لا تزال حدوده آخذة فى التبلور. ويعتبر كارل ماركس، من بعض الوجوه، هو مؤسس هذا العلم، حينما طرح رؤيته الخاصة بعلاقة الأفكار (أو البناء الفوقى) بعلاقات الإنتاج (أو البناء التحتى). وقد ساهم ماكس فيبر، من خلال دراسته فى علم اجتماع الدين، فى هذا المجال، حيث بين علاقة البروتستانتية بالرأسمالية، وعلاقة الكونفوشية بطبقة المتعلمين البيروقراطيين فى الصين القديمة. وحاول دوركهايم وشيلر ومانهايم وسوروكين وجورفيتش توسيع حدود هذا العلم وإعطاءه شكلا محدودا. وقد عرّفه عاطف غيث بأنه العلم الذى يهتم بالعلاقة بين أنساق الفكر والوقائع الاجتماعية. أما الطاهر لبيب فقد عرفه بأنه تحليل لطبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكرى ومعطيات البيئة الاجتماعية، وتحديد وظائف هذا الإنتاج فى المجتمعات ذات التركيب التنضيدى Stratification أو الطبقى. وقد عرفه كاتب مدخل «علم اجتماع المعرفة» فى معجم فونتانا للفكر الحديث «بأنه دراسة علاقة أساليب التعبير وأشكال الأفكار بالسياقات الاجتماعية المختلفة».

وقد حاول بيتر برجر وتوماس لكمان، فى كتابهما **التكوين الاجتماعى للواقع** تقديم ما تصوراه تعريفا جديداً لعلم اجتماع المعرفة؛ فبينا أن مفهوم «المعرفة» و«الواقع» مفهومان نسبيان من الناحية الاجتماعية. فمعرفة المجرم تختلف عن معرفة عالم الجريمة، ومعرفة الراهب فى الصين وما يشكل واقعه يختلفان عن معرفة سائق القطار وواقعه فى انجلترا، وبالتالى فإن كل معرفة مرتبطة بسياقها الاجتماعى المختلف. ويرى برجر ولكمان أن علم اجتماع المعرفة يمكن تعريفه من خلال تحديد مجاله وأهدافه:

١ ـ فهو علم لا يدرس «الأفكار» بالمعنى التقليدى، وإنما يدرس أيضا كل الظواهر التى تندرج تحت اصطلاح «معرفة» بغض النظر عن مدى صدقها أو كذبها، أو مدى تماثلها أو عدم تماثلها مع الواقع. ولذا فهو يتعامل مع أفكار رجل الشارع، كما يتعامل مع «معرفة» الساحر فى المجتمع البدائى.

٢ ـ وعلم اجتماع المعرفة لا يدرس الأفكار بالمعنى الخاص، ولا المعرفة بالمعنى العام الشامل فحسب وإنما يدرس، كذلك، العملية الاجتماعية التى تؤدى إلى ظهور كم من المعرفة يقبل على أنه الواقع (الخريطة الإدراكية فى مصطلحنا).

وكل التعريفات السابقة تفترض وجود علاقة بين طرفين، الطرف الأول هو عالم المنتجات الفكرية (أيديولوجيات ـ فلسفات ـ قصائد ـ معمار ـ نظريات علمية)، والثانى هو الواقع الاجتماعى والتاريخى. وهى ترى أن مهمة هذا العلم هى دراسة العلاقة بين الطرفين. ولعل الاختلاف بين تعريف غيث ومعجم فونتانا، من جهة، وتعريف لبيب من جهة أخرى، هو، فى نهاية الأمر، اختلاف فى مدى الاهتمام بتفاصيل الحياة الاجتماعية، فى مقابل الاهتمام بتفاصيل الحياة الفكرية، وهو أيضا اختلاف على تحديد مدى «استقلالية» الفكر عن الواقع، أو الواقع عن الفكر، ومدى ارتباطهما.

وقد قام إلزورث فورمان، فى كتابه **علم اجتماع المعرفة** فى الولايات المتحدة ١٨٨٣ ـ ١٩١٥ بتحديد موقفين فى علم اجتماع المعرفة، هما: الموقف النقدى/ الانعتاقى (ماركس ولوكاش وماركوز وهابرماس)، والموقف الاجتماعى/ التكنولوجى (كونت ودوركهايم وجورفيتش). ويتفق الموقفان على الخطوط العريضة التى تحدد مجال علم اجتماع المعرفة:

١ ـ إن ثمة علاقة بين المعرفة والأفكار من ناحية، ومن ناحية أخرى أساسها الاجتماعى.

٢ ـ من المفيد دراسة هذه العلاقة.

٣ ـ حينما يدرس الفلاسفة أصل المعرفة، فإنهم يدرسونها بشكل مجرد، وهذا يختلف عن موقف عالم اجتماع المعرفة ودارس تاريخ الأفكار.

ولكن الموقفين يختلفان بعد ذلك فى النقاط التالية :

١ ـ يرى الفريق النقدى أن الأساس الاجتماعى للمعرفة والأفكار هو الطبقات والفئات صاحبة المصالح، بينما يرى الفريق الثانى أن هذا الأساس هو الحضارة أو الجماعة بوصفها كلا عضويا متماسكا.

٢ ـ ولذا، فبينما يقوم الفريق الأول بالتركيز على تحليل الأيديولوجية السائدة فى المجتمع، يركز الفريق الثانى على تحليل المشاعر الجماعية، مثل موقف الرجل العادى، والأنماط العقلية الجماعية، وطريقة التفكير البدائى.

٣ ـ من هذا المنظور يرى أعضاء الفريق الأول أن مهمة العلوم الاجتماعية هى كشف القوى الاجتماعية المستغلة، عن طريق إظهار القوانين التى تتحكم فى التاريخ، حتى تساهم فى تغيير المجتمع، بينما يرى أعضاء الفريق الثانى أن مهمة العلوم الاجتماعية رصد الأنماط المتكررة فى المجتمع، حتى يتم الحفاظ على اتزان المجتمع وثباته.

٤ ـ ويصبح دور العالم الاجتماعى، من وجهة نظر الفريق الأول، هو أن يكون ناقدا ثوريا عقلانيا، يعمق من وعى الجماهير، ويقوم بتحليل أشكال القمع المتعينة، فى ضوء صياغاته النظرية المثالية (الثورية). أما دوره، من وجهة نظر الفريق الثانى، فهو أن يكون الخبير أو المستشار المحترف، الذى يأخذ رأى غيره من الخبراء، ويكتشف الأنماط المتكررة فى السلوك الإنسانى.

٥ ـ والصورة الأساسية للمجتمع، من وجهة نظر الفريق الأول، هى صورة الصراع، فالمجتمع ليست له أولوية على الفرد والسلطة، والترتيب الهرمى وعدم المساواة ليست ضرورية للتطور الإنسانى، والتغيير الجذرى مسالة ممكنة، والإنسان كائن خلاق ليست له دوافع ثابتة، ولذا فهو قادر على إحداث تغييرات عميقة. أما بالنسبة للفريق الثانى، فالصورة الأساسية هى صورة النظام والتوازن، فالمجتمع له أولوية منطقية وتاريخية وأخلاقية على الفرد، وعدم المساواة ضرورية للحفاظ على نظام المجتمع واستقراره، والتغيير البطىء «العضوى» هو وحده الممكن، فالإنسان كائن له دوافع أو أهواء أساسية يجب التحكم فيها، وهو كائن لا يعيش سوى داخل التقاليد، ولذا فهو غير قادر على إحداث أية تغييرات جذرية.

وتوجه الاعتراضات التالية لعلم اجتماع المعرفة :

١ ـ إنه لا يعطى أهمية كافية لمضمون التفكير ومدى صدق مقولة ما أو كذبها .

٢ ـ إن البناء الحضارى الفوقى ، بعد أن يظهر للوجود ، تصبح له حياته الخاصة ، ويتحول إلى جزء من تراث حضارى دائم .

٣ ـ إن منتجات الإنسان الحضارية والفكرية والجمالية متعددة المستويات ، ولذا فعلم اجتماع المعرفة علم تبسيطى اختزالى ، لأنه يرد هذه المنتجات إلى وضع سياسى محدد ، كأن يربط بين المادية والراديكالية ، والمثالية والمحافظة ، أو أن يطلق اصطلاح «بورجوازى» على أعمال فلوبير وزولا وجويس وبروست ، رغم تنوع هذه الأعمال ورغم الاختلافات الواضحة والكامنة بينها .

٤ ـ إن الأشكال الفنية قد تنمو من داخلها ، محكومة بمنطقها الداخلى الخاص ، وهى تعد امتدادا للأشكال الفنية التى سبقتها بالضرورة .

بعد هذا العرض القصير لبعض التعريفات والتيارات فى علم اجتماع المعرفة ، والاعتراضات الموجهة ضده ، قد يكون من المفيد أن نبين بعض منطلقاتنا الخاصة بهذا العلم . وابتداء يمكن أن نقرر أن الاعتراضات الموجهة لهذا العلم ، برغم وجاهة بعضها ، ليست حتمية بالضرورة ، ولعل ما يتصوره البعض نقطة قصور يصبح ، هو ذاته ، موطن قوة ، إذا ما اختلف المستوى التحليلى . ولنأخذ على سبيل المثال ، الاعتراض الأول ، وهو أن علم اجتماع المعرفة يحاول ألا يحكم على مدى صدق مقولة ما أو كذبها ، كما أنه لا يعطى أهمية كافية للمضمون . وبالفعل لو سقط علم من العلوم الإنسانية فى النسبية المطلقة ، ولم يساعدنا على «الحكم» حتى تتحول المعرفة إلى فعل فاضل ، فإنه يتحول إلى تجربة جمالية أو تمرين ذهنى . ولكن ، فى الوقت ذاته ، العلم الذى يقفز إلى الحكم دون تفهم للمنطق الداخلى للظواهر والأحداث هو علم ينحو نحو التعميم الذى لا أساس له ، وبالتالى يفقد صفة العلم . ولذا لابد أن يحاول عالم اجتماع المعرفة أن يفهم منطق النسق الفكرى الداخلى ، بوصفه كيانا متكاملا مكتفيا بذاته ، حتى يفهم قوانينه الداخلية . ولكن محاولة الفهم من الداخل ليست نهاية فى حد ذاتها ، وإنما هى وسيلة لمعرفة الملامح الخاصة للنسق ، حتى يمكننا مراقبته فى

احتكاكه مع الواقع، وحتى يمكن أن نتنبأ بالتوترات التى ستنشأ داخله، والصراعات التى ستنشأ بينه وبين الواقع الذى سيحتك به.

أما القول بأن البناء الحضارى الفوقى قد تصبح له حياته الخاصة، ويتحول إلى جزء من تراث حضارى دائم، فهو أمر مقبول أيضا. ولكن حتى عناصر التراث الحضارى، «الدائمة الثابتة»حينما تتواجد داخل نسق فكرى وسياق اجتماعى ما فإنها تكتسب أبعادا جديدة، لا يمكن فهمها إلا فى ضوء الواقع الاجتماعى لهذا النسق. خذ على سبيل المثال فكرة «صهيون» فى التراث الدينى اليهودى. يمكن القول إن «حب صهيون»جزء من تجربة إنسانية دينية، وكذا فكرة «المكان المقدس» فهى بلا شك فكرة تتواتر فى كل الحضارات والعقائد. هذه الأفكار تشكل جزءا من التراث الدينى اليهودى، وهو تراث لا ترتبط أشكاله بالضرورة بواقع اجتماعى محدد، إذ يؤمن بهذا التراث اليهود الأمريكيون الذين يعيشون فى الولايات المتحدة فى القرن العشرين، تماما كما آمن به يهود اليمن فى العصور الوسطى ويهود الإسكندرية فى القرن الأول الميلادى، ويشاركهم المسلمون والمسيحيون فى التعلق بأماكنهم المقدسة. ولكن هذه الفكرة أو الصورة الدينية اكتسبت أبعادا جديدة كلية فى النسق الفكرى اليهودى الاندماجى (إذ أصبحت مجرد تعبير عن الرغبة فى التسامى الدينى، وبذا أصبحت قريبة للغاية من التصور الإسلامى)، أما فى النسق الفكرى الصهيونى فقد أصبحت مكانا تخرج منه الجيوش المسلحة. وبالتالى فالقول بوجود الأشكال الحضارية «الدائمة» التى لها حياتها الخاصة، لا ينفى، بالضرورة، أنها تكتسب حياة وأبعادا سياسية واجتماعية تختلف باختلاف النسق الذى توجد داخله والسياق الاجتماعى والتاريخى الذى توجد فيه. ويمكن الرد على كافة الاعتراضات الأخرى بالطريقة نفسها، أعنى أن نقطة القصور يمكن أن تصبح نقطة قوة (والعكس صحيح بحسب المستوى التحليلى وبحسب السياق)، فالخاص لا ينفى العام، والدائم لا ينفى المتغير، والداخلى لا ينفى الخارجى.

ولعل موقفنا من الاعتراضات الموجهة لعلم اجتماع المعرفة هو موقفنا نفسه من محاولة تصنيف التيارات المختلفة الموجودة فى هذا العلم إلى تيارين أو موقفين مختلفين: موقف «نقدى انعتاقى» وآخر «اجتماعى تكنولوجى» إذ إننى أجد أنه من

الممكن تبنى الموقفين أو المنهجين حتى يكمل الواحد منهما الآخر، وهذا ـ فى تصورى ـ ما حاولت تطبيقه فى معظم دراساتى. فقد اتبعت المنهج «الاجتماعى التكنولوجى» فى «المرحلة الأولى» ثم المنهج «النقدى/ الانعتاقى» فى «المرحلة الثانية». فلم أستبعد دراسة الأنماط المتكررة فى السلوك الإنسانى، وإن كنت حاولت، أيضا، كشف القوى الاجتماعية التى توظف هذا النمط وتوجهه. وإذا كنت قد افترضت أن الإنسان كائن خلاق، قادر على إحداث تغييرات عميقة، فإننى لم أستبعد إمكان أن يجد الإنسان نفسه فى موقف تصبح فيه للقيم الاجتماعية والسياسية الأولوية على الفرد، ويصبح الوضع القائم والنمط المتكرر هو المهيمن. وبالتالى تبنيت صورتين متناقضتين للمجتمع: صورة المجتمع ككيان عضوى متماسك يكاد يكون ساكنا (الرؤية الصهيونية للمجتمع)، ثم أكملتها بصورة جدلية مبنية على الصراع (الإنسان العربى الذى يحارب ضد هذا المجتمع من الخارج، يقرع الأبواب ليزعزع الفكرة الصهيونية بل والمجتمع الصهيونى ذاته). ومرة أخرى إذا كان المنطق الخاص لا يجبّ المنطق العام ولا يستبعده، فالتوازن الداخلى للنسق الفكرى الاجتماعى لا ينفى وجود الصراع الخارجى والداخلى والجدل. وعلى عالم اجتماع المعرفة إذن أن يكون الخبير أو المستشار المحترف الذى يحاول اكتشاف الأنماط المتكررة فى السلوك الإنسانى، وأن يكون أيضا، الناقد الثورى العقلانى الذى يعمق من وعى الجماهير.

وكلمة «معرفى» كما أستخدمها فى هذه الدراسة وغيرها من الدراسات هى ترجمة لكلمة «أبستمولوجى» الغربية وهى كلمة خلافية فهى فى المعجم الإنجليزى تعنى «نظرية الإدراك»، أما فى المعجم الفرنسى فتعنى «فلسفة العلوم». وقد آثرت أن أبتعد عن كلا المعجمين وأن آتى بتعريفى الإجرائى الخاص، إذ لم يستقر معنى الكلمة بعد فى المعجم العربى. والمعرفى هو الكلى والنهائى، وتعبير «الكلية» هنا يفيد الشمول والعموم، فى حين أن «النهائية» للوجود تعنى غائيته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشىء. ويمكن التوصل للبعد المعرفى لأى خطاب أو أى ظاهرة من خلال دراسة ثلاثة عناصر أساسية: الإله ـ الطبيعة ـ الإنسان. ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسى للعلوم الإنسانية)، ولكننا من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وللتوصل للبعد المعرفى يمكن للدارس أن

يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية يجمعها كلها عنصر واحد هو الحلول والكمون فى مقابل التجاوز:

١ ـ علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: هل الإنسان موجود طبيعى/ مادى محض، أم أنه يتميَّز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة/ المادة (الواحدية فى مقابل الثنائية)؟

٢ ـ الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان فى الكون؟ ما هو المبدأ الواحد فى الكون (أو القوة المحركة له) الذى يمنحه هدفه وتماسكه ويضفى عليه المعنى، وهل هو كامن (حال) فيه أم متجاوز له؟

٣ ـ مشكلة المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادى، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

***

obeikan.com

فى الأيديولوچية

من أهم القضايا التى يتناولها علم اجتماع المعرفة فى محاولته تحديد علاقة الأفكار بالواقع قضية تعريف الأيديولوچية التى عرفها أحد علماء الاجتماع بأنها، فى واقع الأمر، مجموعة أو عائلة من المفاهيم. ونحن نتفق مع هذا الوصف، ومع هذا سنعرض لبعض التعريفات حتى نصل إلى تعريف نتصور أنه مركبٌ بما فيه الكفاية، وذو مقدرة تفسيرية عالية. وتعريفات الأيديولوجية تصل، أحيانا، إلى درجة عالية من العمومية، فقد عُرفت على أنها «نسق من الأفكار عن العالم الاجتماعى تضرب بجذور عميقة فى مجموعة محدودة من القيم والمصالح». وهذا التعريف لا يختلف عن تعريف ستارك، الذى يرى أن كل أشكال الفكر تضرب بجذورها فى المجتمع، ولكن الأيديولوجية لا تضرب بجذورها فى الواقع الاجتماعى فحسب، وإنما فى تطلعات الأفراد، أى أن الإيديولوجية ليست تعبيرا مباشرا عن الواقع، وإنما هى تعبير عن الواقع كما يراه المرء أو كما يتمناه، فهى مفهوم أبعاده موضوعية وذاتية. أما د./ عاطف غيث فى **قاموس علم الاجتماع** فيرى أن ثمة معنى حياديًا للمصطلح، فالأيديولوجية ـ حسب تعريفه ـ «نسق من المعتقدات والمفاهيم (واقعية ومعيارية) يسعى إلى تفسير ظواهر اجتماعية معقدة من خلال منطق يوجه ويبسط الاختيارات السياسية/ الاجتماعية للأفراد والجماعات». ثم يورد معنى آخر: «هى نظام الأفكار المتداخلة (كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير) التى تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما، وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية، وتبررها فى نفس الوقت». ثم يطرح ما يسمى بالاستخدام الفنى الذى يميل إلى عد الأيديولوجية محصلة عدة عناصر، فهى لا تدل على المعتقدات التى توجد لدى الناس وحسب، أو نسق القيم، أو محصلة الأهداف

والمعايير وإنما تتضمن كل هذه الجوانب مجتمعة، بالإضافة إلى نظرة الإنسان للأشياء المحيطة به، والتصور الذى يطوره عن العالم. وهى فى الوقت نفسه، تشير إلى مجموعة الخبرات والأفكار والآراء، التى يستند إليها فى تقويمه للظواهر المحيطة به (مرة أخرى، الخريطة الإدراكية فى مصطلحنا).

ويلخص عبد الله العروى القضية على النحو التالى:

١ ـ يستعمل المفهوم فى ميدان المناظرة السياسية حينما نقول: إن الحزب الفلانى يحمل أيديولوجية، أى مجموع القيم والأخلاق والأهداف التى ينوى تحقيقها على المدى القريب والبعيد (الأيديولوجية/ قناع).

٢ ـ يستعمل المفهوم فى وصف رؤية المجتمع (فى اجتماعيات الثقافة) فى دور من أدواره التاريخية حين نقول: «أيديولوجية عصر النهضة» فنحن نعنى نظرة رجال ذلك العصر للكون والمجتمع والفرد والأفق الذهنى الذى كان يحد إنسان ذلك العصر(الأيديولوجية/ رؤية كونية).

٣ـ يستعمل المفهوم فى نظرية المعرفة فى قضية الإدراك، والسؤال الذى يطرح فى هذا المجال هو: لم لا يرى الإنسان الأشياء كما هى، بل يراها طبقًا لتصوراته وموقعه؟

٤ ـ أما المجال الرابع فهو دراسة مدى تأثير أيديولوجية ما على الفكر، والحدود الموضوعية التى ترسم أفق ذلك الفكر. (وثمة تعارض هنا بين الفكر الأيديولوجى وما يسمى الفكر الموضوعى أو العلمى).

ولعل السمة الأساسية المشتركة بين كل التعريفات هى أن التصورات المطروحة ترى أن ثمة علاقة مركبة بين الأيديولوجية والأفكار من جهة، والواقع من جهة أخرى. فالأيديولوجية لا تعكس الواقع وحسب، وإنما تصوره من خلال رؤية الإنسان له أى من خلال خريطته الإدراكية، والواقع ليس مجرد واقع اجتماعى مادى، وإنما هو واقع اجتماعى نفسى روحى، بل إنه ليس واقع فحسب، وإنما هو أيضًا تطلعات وآمال.

وقد حاول شريف مؤلف مدخل «الأيديولوجية» فى **موسوعة معجم تاريخ الأفكار** أن يصل إلى تعريف متكامل، من خلال عرض كافة النتائج التى وصلت إليها معظم المناهج المعروفة. فالتفسير المعرفى للأيديولوجية (المرتبط بعصر التنوير والعقلانية)

يستند إلى نظرية مادية فى المعرفة، وإلى الإيمان بإمكان تحديد مدى صدق أو كذب الأفكار بالرجوع إلى عالم الحواس الخمسة، فإن تطابقت الأفكار مع هذا الواقع، فهى صادقة، وإن لم تطابقه فهى زائفة. أما التفسير الاجتماعى فيرى أن الأيديولوجية نسق من الأفكار التى تتشكل من خلال الواقع الاجتماعى، وإنها ليست بالضرورة حقيقية، ولكنها، مع هذا، قادرة على إشاعة التضامن الاجتماعى وعلى تجنيد الجماهير وتحريكها، وعلى الضبط الاجتماعى. والأيديولوجية قد تبرر (أو تفند) مجموعة من الأهداف والقيم، وأن تضفى شرعية (أو تكشف) سلطة سياسية، أى أنها قناع وسلاح معًا.

أما التفسير النفسى فيرى أن وظيفة الأيديولوجية هى تهدئة التوترات النفسية عن طريق طرح رؤية تعطى تفسيرًا جديدًا يجعل من الممكن تقبل الموقف (الاجتماعى أو التاريخى) المسبب للقلق والتوتر، أى أن الأيديولوجية عرض وعلاج.

أما كليفورد جيرتز (وهو ممثل التصور الحضارى/ الاجتماعى للأيديولوجية) فيرى أن التصورين الاجتماعى والنفسى، قاصران، ويرى أن الأيديولوجية تستمد قوتها من مقدرتها على الإحاطة بالحقائق الاجتماعية، وعلى صياغتها صياغة جديدة، والتعبير عنها بلغة تستعصى على لغة العلم، وأنها تقوم بدور الوسيط لمعان أكثر تركيبًا مما قد يوحى به معناها الحرفى. وهى تستطيع القيام بدور الوسيط، لأنها نسق يستخدم نموذجًا لأنساق أخرى (رمزية وعضوية واجتماعية ونفسية). والنسق الرمزى يمكن إدراكه إدراكًا مباشرًا، وعن طريقه يمكن إدراك الأنساق الأخرى، وبذا تكون عملية الإدراك هى نتاج تماثل الأنساق الرمزية المختلفة بالأنساق الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية.

فالأيديولوجية ليست علامة تلصق على الأشياء والظواهر وإنما هى صورة مجازية أساسًا، والصورة المجازية ليست صادقة أو كاذبة، وإنما هى محاولة للتعبير عن الواقع، قد تفلح وقد تخيب. والصورة المجازية، من منظور حرفى، قد تشوه الواقع، ولكنه تشويه يعكس حقائق معينة ويطمس حقائق أخرى، وبالتالى يوصل «رسالة» محددة للمؤمنين بها. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى الأيديولوجية على أنها صورة مرتبة للنظام الاجتماعى (القائم أو المرغوب فيه)، عن طريقها يصبح الإنسان حيوانًا سياسيًا، إنها

تشبه الخريطة التى تحول العالم الواقعى إلى أماكن تربطها طرق لها أسماء يمكن عن طريقها إدراك الواقع السياسى بحيث يصبح كلا متكاملا.

لكل هذا يمكن القول إن الأيديولوجية لا تضم عنصراً وتستبعد آخر، ولكنها تضم كل العناصر (السياسية والحضارية والنفسية والاجتماعية) فى نسق متكامل يماثل الواقع (الحقيقى والنفسى) كما يتخيله حامل الأيديولوجية. ومن هذا المنظور يصبح السؤال التقليدى عن مدى مطابقة الأيديولوجية للواقع سؤالا تختلف الإجابة عنه باختلاف الأيديولوجية التى هى موضوع البحث، ويصبح السؤال هو عن مدى فعالية الأيديولوجية فى رسم صورة للواقع الاجتماعى وتقديم خريطة له ومحوراً لخلق الوعى الجمعى.

وقد توصل شريف إلى تعريف مركب للأيديولوجية (يشبه موقف جيرتز)، فالأيديولوجية، حسب تصوره، نسق من الأفكار والقيم، مثقل بالمشاعر، مشبع بالأساطير، مرتبط بالممارسة، يتناول الإنسان والمجتمع، والشرعية والسلطة. ويتبنى الإنسان هذا النسق بشكل روتينى، ويتأكد ويتوطد بحكم العادة. ويتم نقل هذه الأساطير والقيم، بطريقة مبسطة وكفء، من خلال الرمز والصور، والمعتقدات الأيديولوجية المتماسكة، المتسقة مع نفسها إلى حد ما، وتتسم بدرجة من الوضوح. والأيديولوجيات عندها إمكانية كبيرة فى تجنيد الجماهير وتسييرهم.

وأحاول فى دراساتى أن أنظر إلى أى ظاهرة حضارية لأصفها ولأدرك منطقها الداخلى، بغض النظر عن مطابقتها للواقع. كما أننى أنظر إليها على أنها ظاهرة تضرب بجذورها فى واقع اجتماعى واقتصادى وحضارى، ولهذا تبنيت تعريف شريف المركب كنقطة انطلاق، لأنه يشتمل على كل العناصر النفسية والسياسية والاجتماعية والحضارية (الواعية وغير الواعية). ولكن هذا التعريف، على الرغم من تركيبيته، قد لا يكون هو أفضل الأدوات التحليلية للظواهر بسبب تركيزه على العناصر الفكرية وحدها، ولذلك أكمله، بالمفهوم الماركسى للبناء (الثقافى ـ النفسى ـ الفكرى ـ الرمزى) الفوقى والبناء (المادى ـ الاقتصادى ـ السياسى) التحتى، بعد تعديله وتحويره ليتخطى التبسيط والآلية اللتين التصقتا به، ودون أن أتبنى الموقف الفلسفى المادى المرتبط بالمفهوم.

وأنا أذهب إلى أن النظريات التى تحاول تفسير الظواهر الحضارية تفسيراً يقال له «علميًا» أو «موضوعيًا» لا تأخذ فى الحسبان مشكلة الشكل الخاص والمتعين للظاهرة، ولا عنصر الإدراك، أى أنها تسقط فى إشكالية الذات والموضوع، ثم تبتلعها الموضوعية والعمومية. ولذا فهى تخفق، على سبيل المثال، فى تفسير لم ترجمت مشاكل اليهود الاجتماعية/ الاقتصادية فى أوروبا فى القرن التاسع عشر نفسها إلى ظاهرة تاريخية محددة تعرف باسم «المسألة اليهودية»؟، وهى ظاهرة تشترك فى بعض قسماتها وملامحها العامة مع الظواهر المماثلة، ولكنها تختلف عنها فى الملامح الخاصة، وفى الحلول المطروحة. فالنظريات التى يقال لها «علمية» والتى تدعى أنها تنحو منحى موضوعيًا تفشل فى تفسير لم وطن الإمبرياليون الغربيون فى فلسطين يهودًا، ولم يوطنوا أوربيين مسيحيين كما فعلوا فى الجزائر أو روديسيا؟ أليست كلها مصالح إمبريالية عامة تخدم المخطط الإمبريالى؟ أوليس المستوطنين هم مجرد «الفائض الإنسانى»، الذى كان لابد أن تصدره أوروبا الرأسمالية إلى الشرق؟ وحينما نتحدث عن «فائض إنسانى» هل يمكن أن نفرق بين يهودى ومسيحى؟. كما إن هذه النظريات التى يقال لها علمية وموضوعية لا يمكنها أن تفسر تعين البرنامج الصهيونى وخصوصيته، فالاستعمار الصهيونى ليس استعماراً بالمعنى العام، بل هو استعمار استيطانى، كما أنه استعمار استيطانى يختلف عن الأنماط الاستيطانية التقليدية فى أنه لا يهدف إلى الاستيطان فحسب، بل يهدف إلى الإحلال أيضًا. ويمكننا القول، بشىء من التبسيط، إنه بينما تدرس بعض النظريات البناء الفوقى (الفكرى والدينى) اليهودى (التلمودى) والمسيحى منفصلا عن البناء (المادى) التحتى، وبذلك تضيع فى أشكال هندسية متكررة منذ قديم الأزل، تدرس النظريات التى يقال لها «علمية» البناء التحتى (المادى) الأوروبى منفصلا عن البناء (الفكرى الدينى) الفوقى وتضيع بدورها فى محتوى اقتصادى عام مجرد غير متعين، أى أنهما يشتركان فى سمة واحدة: هى تجاهل علاقة البناء الفوقى بالبناء التحتى (أو علاقة الشكل بالمضمون أو الفكر بالواقع) وهى علاقة لا يمكن فهم الواقع فهمًا كاملا دون دراستها واستيعابها.

ولذا فدراسة الأشكال والأفكار والبناء الفوقى (بكل أبعاده الثقافية والنفسية والرمزية) مهمة فى أهمية دراسة الواقع والبناء (المادى) التحتى. وفى تصورى أن الأفكار والبناء الفوقى (منفصلا عن الواقع والبناء التحتى) هو، أساسًا، مجموعة من

الإمكانيات أو (السيناريوهات) الفكرية أو النظرية، التى قد تكون متناقضة ودائرية، ويمكننا أن ننظر إليها على أنها مجموعة من الرموز السالبة والموجبة التى تتواجد فى حالة اتزان كامل (هذه الحالة هى حالة سكون افتراضية محضة توجد خارج التاريخ). ولكن حينما تتقاطع هذه الدائرة المتزنة فى علاقة مع الواقع الاجتماعى أو البناء التحتى فإن دائريتها تنكسر ويتحدد اتجاهها، إذ يقوم هذا الواقع بتنشيط متغير على حساب المتغيرات الأخرى، أى أن الواقع يخل باتزان البناء الكلى المتعادل. ولتوضيح هذه المقولة سأضرب بعض الأمثلة:

١ ـ وأول هذه الأمثلة هى ظاهرة معاداة السامية (أى معاداة اليهود). فمن المعروف أن صورة اليهودى القاتل الشرير ترسخت فى الوجدان الأوروبى، ولذلك فالجماهير المؤمنة فى العصور الوسطى فى أوروبا كانت تكره اليهود باعتبارهم قتلة الرب (السالب). ولكن إلى جانب هذا يوجد الإيمان بأنهم كانوا شعب الله المختار، وهم الذين أعطوا العالم المسيح نفسه، بل إنهم، بفقرهم وبؤسهم، ليقومون شاهداً على عظمة الكنيسة ولذا يجب الحفاظ عليهم (موجب)، أى أن الأسطورة المسيحية كانت تتسم بالتناقض. ولذا على الرغم من العداء الكامن فى الأسطورة إلا أن الواقع الاجتماعى غلب الجانب الإيجابى على الجانب السلبى، ولذا ظلت الجماعات اليهودية تلعب دوراً هاماً وحيوياً فى تزويد كثير من المجتمعات الغربية فى العصور الوسطى بنظام ائتمانى نقدى يسهل عملية التجارة الدولية، ويساعد على نقل السلع الزائدة عن حاجة هذه المجتمعات، وفى نقل السلع الترفيهية بين المجتمعات الزراعية التى كانت تدور فى إطار الاقتصاد الطبيعى المبنى على التبادل. وكان كثير من الملوك يستقدمون اليهود إلى ممالكهم، ويدافعون عنهم دفاعاً مستميتاً، بل ويقفون ضد «تنصيرهم» لأن فى هذا تقليلا لدخل الملك، وإضعافاً للنشاط التجارى. ولكن حينما كانت حركة البناء السياسى والاقتصادى (التحتى) تتغير، كأن تظهر طبقة رأسمالية محلية (مسيحية)، كانت العداوة (السالب) سرعان ما تنشط وتتحول من كره أو عدم اكتراث نحو أقلية دينية غريبة إلى محاولات لطرد اليهود أو تنصيرهم، بوصفهم صورة الشر المتجسدة (على مستوى البناء الثقافى والنفسى والدينى الخ الفوقى)، وأنهم طبقة منافسة للتجار الناشئين، وطبقة مستغلة وطفيلية بالنسبة للفلاحين (على مستوى البناء التحتى).

٢ ـ ولنأخذ مثلا آخر أكثر تركيبًا وطرافة، وهو أسطورة أو عقيدة الأحلام الألفية أو الاسترجاعية التى تربط بين الخلاص وعودة اليهود إلى أرض الميعاد وتنصيرهم. ويمكن تقسيم هذه الفكرة أو الأسطورة (البناء الفوقى) إلى أقسامها الأساسية الثلاثة:

أ ـ لابد من استرجاع اليهود قتلة المسيح (سالب).

ب ـ لتوطينهم فى أرض الميعاد حتى يأتى الخلاص (موجب).

ج ـ ولكن الخلاص لن يأتى إلا بعد إبادة غالبيتهم وتنصير الباقين (سالب).

ويمكن تبسيط هذه الأسطورة إلى عنصرين سالبين (تنصير قتلة المسيح) وعنصر موجب (عودتهم إلى أرض الميعاد لبدء عملية الخلاص). حينما تقاطعت هذه الأسطورة الدينية (الفوقية) مع البناء الرأسمالى التجارى ثم الإمبريالى الغربى/ (التحتى) تغيرت هويتها، إلى أن وصلنا إلى الصيغة الحالية، وهى ضرورة توطين اليهود فى أرض الميعاد، وهُمشت تمامًا فكرة أنهم قتلة المسيح، كما هُمشت أيضًا ضرورة تنصيرهم. وقد هُمشت هذه العناصر، وتنوسيت، لأنه ليس هناك ما يساندها فى الواقع الاجتماعى. كما دخلت على الأسطورة عناصر جديدة، فأرض الميعاد أصبحت أيضًا موقعًا استراتيجيًا مهمًا، وأصبح الصهاينة لا مجرد يهود، وإنما هم أيضًا جزء من الحضارة الغربية، بل إن البعض بدأ يكتشف صلة قربى بين اللاهوت المسيحى والفكر الدينى اليهودى، أى أن الأسطورة المسيحية، التى كانت تستخدم ضد اليهود وكانت تعد أساسًا لمعاداة السامية، تحولت إلى أسطورة دينية سياسية تخدم مصالح الصهيونية (والإمبريالية) نتيجة لدخولها فى علاقة مع بناء تحتى محدد.

٣ ـ والأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة لعلاقة الصهيونية باليهود، فالصهيونية لم يكن لها من أثر بين جماهير اليهود، وإنما كانت مقصورة على الكتابات الدينية، التى كانت تحرم حتى التفكير فى العودة إلى صهيون. اكتسبت هذه الأسطورة حياة جديدة فى ثمانينات القرن التاسع عشر، وهى الفترة التى ظهرت فيها قوانين مايو الشهيرة فى روسيا، وهى القوانين التى حرمت على اليهود الاتجار أو امتلاك أى شىء، أو حتى السكنى خارج مناطق معينة حددها القانون فحولت اليهود بهذا إلى أقلية منبوذة اقتصاديًا وثقافيا. فوجدت الصهيونية حينذاك صدى فى قلوب بعض قطاعات

الجماعات اليهودية، وبخاصة مثقفى البرجوازية اليهودية الصغيرة، الذين أضرت بهم هذه القوانين أيما ضرر، وقضت على فرص الاندماج الحضارى والاقتصادى السريع أمامهم. حينئذ عادوا مرة أخرى إلى التلمود الذى كانوا يتناسونه، وللتوراة التى كانوا قد توقفوا عن قراءتها ونظروا إليها باعتبارها فلكلور شعبى قومى، ونادوا بما يسمى «القومية اليهودية»، أى أن اليهود شعب، وأن هذا الشعب وطنه الأصلى هو فلسطين.

هذا عن أثر البناء (المادى) التحتى على البناء (الثقافى ـ الرمزى ـ الدينى) الفوقى، ولكن أى علاقة هى فى نهاية الأمر علاقة تبادلية أيضًا، قد يكون التبادل بين الطرفين غير متساو ولكن، مع هذا، لابد أن يكون هناك تبادل. ونحن نرى أن الظواهر السابقة لم تكتسب بنيتها المتكاملة وشكلها المحدد إلا من خلال البناء الفوقى أيضًا. بل إنه يمكننا القول إن البناء التحتى بمفرده لا يمكنه التعبير عن نفسه فى خواء فكرى أو حضارى، بل لابد أن يعبر عن نفسه من خلال بناء فوقى وأشكال فكرية وحضارية محددة. والبناء الفوقى قد يظل، هو الآخر، إمكانية جامدة شبه محايدة بدون البناء التحتى، فكلاهما ضرورى، ولكنه ليس كافيًا.

ولننظر إلى الأمثلة الثلاثة السابقة من منظور أثر البناء (الثقافى ـ الدينى ـ النفسى إلخ) الفوقى على البناء (المادى) التحتى:

١ ـ كان إحباط الجماهير المسيحية يعبر عن نفسه على هيئة محاولة الفتك باليهودى/ التاجر، بسبب الأشكال الحضارية التى نشأت فيها هذه الجماهير، وبدون هذه الأشكال ما كان من الممكن أن توجد معاداة السامية. فمعاداة السامية ليست محصلة الواقع الاقتصادى وحده، إذ يمكن للإحباط أن يعبر عن نفسه بشكل آخر (الزار، شنق الساحرات، الزهد، وربما الثورة). ولهذا نجد أن البلاد الأفريقية والآسيوية التى لا يوجد فيها أساطير بخصوص اليهود، لا يوجد فيها أثر لمعاداة السامية، على الرغم من وجود جماعات يهودية فى بعض منها. فالحقد الطبقى يعبر عن نفسه فى أشكال أخرى. كما أنه فى مصر، رغم وجود جماعة يهودية كبيرة ذات طابع أجنبى، لم يحدث أى هجوم على اليهود بسبب نوعية الأفكار السائدة فى المجتمع، أى أن معادة السامية هى نتاج كل من الوضع الاقتصادى والشكل الحضارى.

٢ ـ ولنأخذ الأحلام الألفية الاسترجاعية مثلا آخر، فعلى الرغم من أن اهتمام بلفور بفلسطين هو اهتمام سياسى اقتصادى بالشرق المتخلف الغنى، فإن هذا الاهتمام العام ترجم نفسه إلى شكل خاص، وهو وعد بلفور، الذى منح اليهود، واليهود دون سواهم، حق العودة إلى أرض الميعاد، والذى يعنى فى واقع الأمر حق احتلال فلسطين وطرد أهلها منها. لقد كان من الممكن أن يتوجه بلفور إلى أى أقلية دينية أو عرقية أخرى، ولكن وعد بلفور أخذ هذا الشكل الخاص بسبب وجود الأشكال أو المتغيرات الكامنة فى وجدانه مثل تأثره برؤية الخلاص البروتستانتية والأحلام الألفية، أى أن وعد بلفور هو نتاج حركة الواقع الذى يكتسب شكلا متعينا، ويتحول إلى حقيقة مادية من خلال البناء الفوقى أو الأفكار والأساطير والرموز وطرق الإدراك.

٣ ـ ولننظر، أخيرا إلى الحل الصهيونى للمسألة اليهودية. لم تكن الجماعة اليهودية فى روسيا هى الأقلية الوحيدة فى معاناتها من الاضطهاد والاستغلال، ولكن لم يفكر سوى بعض مثقفى اليهود فى «الهجرة» إلى «أرض الميعاد» حلا للمسألة اليهودية، وذلك بسبب تراثهم الدينى، أو البناء الفوقى، الذى يتحركون فى إطاره، وهو تراث دينى يحتوى على كم هائل من التصورات الأسطورية الخاصة بالأرض والمنفى والشعب المختار. أما أعضاء القوميات الأخرى فى روسيا فكانوا يحسمون موقفهم إما بالمطالبة بالاستقلال عن روسيا، أو بالانضمام إلى صفوف الحركة الثورية الصاعدة (كما فعل غالبية الشباب الروسى اليهودى، وأعضاء حزب البوند الاشتراكى اليهودى). ولعل استيطانية الاستعمار الصهيونى قد تفهم فى إطار المصالح الإمبريالية فى القرن التاسع عشر، ولكن إحلاليته لا يمكن أن «تفهم» إلا فى إطار «يهوديته» بوصفه تعبيراً عن وضع اليهود الخاص فى روسيا، ونتيجة لسيادة بعض الأفكار والرموز الدينية (التى تم علمنتها) عليهم، والتى جعلت انتماءهم لوطنهم وحضارتهم ضعيفًا ومشوشًا، وسهل بالتالى تهجيرهم إلى فلسطين، لا ليستوطنوها فحسب، وإنما ليحلوا محل سكانها.

إن ما نريد تأكيده فى هذا المضمار أننا يجب ألا ننزلق فى دراستنا لأى ظاهرة إلى دراسة البناء (الفكرى ـ الدينى ـ الرمزى) الفوقى على أنه عامل ثابت منفصل عن البناء(المادى) التحتى، وأن البناء الفوقى «إن هو» إلا تعبيرا عن الواقع» المتمثل فى البناء

التحتى» أو تشويه له. لكن يجب أن ننظر إلى البناءين، الفوقى والتحتى، وعالم الأفكار والواقع بوصفهما سببًا ونتيجة فى ذات الوقت. وباختصار شديد يمكننا القول إن تعين الظاهرة هو نتاج تفاعل البناء الفوقى بالبناء التحتى، وأن البناء الفوقى، معزولًا عن البناء التحتى، هو شكل هندسى ساكن مجرد متكرر فى كل زمان ومكان، والبناء التحتى، بدوره، معزولًا عن البناء الفوقى، هو حركة مستمرة مجردة موجودة فى أكثر من مكان وزمان، وأن كلًا من البناء الفوقى والتحتى يكتسب هويته المتعينة من خلال الآخر. ولا يمكننا فهم الظاهرة كلها أو فهم البنية بشكل متكامل، إلا برؤية الشكل فى علاقته مع المضمون، والمضمون فى علاقته مع الشكل، أو كما أفضل القول، رؤية البنية العامة للظاهرة، والتى تتضمن الشكل والمضمون سويًا وتتخطاهما، كما تتضمن كل المتغيرات الملموسة فى علاقتها الكلية المتكاملة حتى يصبح المتغير لا وجود له خارج العلاقة. هذا الربط المركب بين البناء الفوقى والبناء التحتى وبين الواقع والأفكار يجعل من اليسير علينا أن نتخطى الازدواجية القديمة بين الإرادة المستقلة والحتمية المطلقة، وبين الذاتية والموضوعية، فالظاهرة هى نتاج تفاعل الإرادة الإنسانية مع قوانين الواقع، وتظل الإرادة جامدة عاجزة دون تطور قوانين الواقع، وتظل قوانين الواقع إمكانية محضة دون الإرادة الإنسانية التى تكشفها وتتحدد من خلالها.

هذا بخصوص علاقة البناء الفوقى بالبناء التحتى بشكل عام، أما بالنسبة لإسرائيل (وكل الأيديولوجيات الفاشية على وجه العموم) فتتعاظم أهمية الأفكار والأساطير والبناء الفوقى، لأن الإنسان الفاشى حبيس تصور الواقع كما يدركه حامل الأيديولوجية، كما أنه ضحية وعيه الهندسى الدائرى الزائف. وكما بينا من قبل، تحاول الأيديولوجية أن تحاول تبريره، وهى تضم الحقائق والأساطير، وهى قد تصبح أيديولوجية ذات مقدرة تفسيرية عالية أو أيديولوجية أسطورية ليس لها مقدرة تفسيرية. ولذا فإننا لو تصورنا مقياسًا يكون أقصى يمينه الأسطورة (الذاتية الكاملة والزيف الكامل) وأقصى يساره المعرفة الكاملة والمقدرة التفسيرية (الموضوعية الكاملة والحقيقة الكاملة) (مع العلم بأن الأسطورة الكاملة هى من نصيب الدراويش، والمعرفة الكاملة لا يدركها إلا الله)، لو تصورنا مثل هذا المقياس لوجدنا أن الصهيونية تقترب من الأسطورة أكثر من اقترابها من المعرفة ذات المقدرة التفسيرية العالية. بل إننى أرى أن الصهيونية هى من أكثر الأيديولوجيات أسطورية، لأن جوهرها مبنى على أكذوبة

كاملة، افتراض وجود شعب يهودى خالص، وافتراض غياب شعب فلسطينى، وكلاهما افتراض لا سند له فى الواقع. ونحن فى محاولتنا البحث عن صيغة خاصة نحاول أن نفسر خصوصية الظاهرة (فدرسنا منطقها الكامن) دون إسقاط لفكرة القانون العام (القوانين التى تتحكم فى الظاهرة موضوع الدراسة والظواهر المماثلة).

ويمكن أن أعبر عن نفس الفكرة بالقول بأننى أرفض ما أسميه وحدة الوجود التاريخية (البانثيزم التاريخية) التى تفترض أن ثمة وجودًا تاريخيًا عامًا ينتظم البشر كلهم، وأن ثمة قوانين عامة تتحكم فيهم وأن الخاص يذوب فى العام، وأن الأجزاء تنصهر فى الكل. ومع أننا لا ننكر وجود القوانين العامة والكليات، فإننا أيضًا نؤمن بأن التاريخ ليس مجرد بنية واحدة، متماسكة بشكل عضوى مصمت، بل هو مجموعة من البنى المنفصلة المتصلة، المتماثلة المختلفة، وأن هذه البنى لا تتطور لا بالمستوى نفسه ولا بالمعدل نفسه ولا بالطريقة نفسها. كما إننى أؤمن أننا لا نقف على المسافة نفسها من نفس الظاهرة، وبالتالى، ثمة مجال للاختلاف فى شكل نفس الظاهرة الواحدة باختلاف المجتمعات، وثمة مجال للاختلاف فى طريقة إدراكها باختلاف المسافة. ولنأخذ الصهيونية مثلاً، فالصهيونية من وجهة نظر مجموعة من الباحثين، هى أيديولوجية استيطانية عنصرية، وهذا هو القانون العام الذى يتحكم فيها. ولكن الصهيونية تختلف عن البيوريتانية، التى كانت أيديولوجية الرواد الذين استوطنوا أمريكا (وهى أيديولوجية استيطانية عنصرية أخرى) وعن أيديولوجية المستوطنين الفرنسيين. كما أن إدراك الباحث الأمريكى الذى يرفض الأيديولوجية الصهيونية يختلف عن إدراك الباحث التركى أو الفلسطينى الذى يرفضها، رغم اتفاقهم جميعا فى الأسس الفلسفية والسياسية للرفض، فالمسافة بين الأمريكى والفلسطينى من جهة، والظاهرة الصهيونية من جهة أخرى، مختلفة، أى أن الصهيونية التى لها شكلها الخاص نتيجة لظروفها الاجتماعية/ التاريخية الخاصة تتواجد على مستويات إدراكية مختلفة. وفى تصورى أن الرؤية الحقة هى التى تحاول أن تصل إلى القانون العام، ثم إلى القانون الخاص، والتى تدرك الكل دون إهمال الأجزاء، وتأخذ فى حسبانها المسافة بين المدرك والظاهرة.

وتأكيد الخصوصية (خصوصية الظاهرة، وخصوصية الإدراك) هو ما سميته «المنحنى الخاص للظاهرة»، والغرض منه تأكيد انفصال كل الظواهر بعضها عن البعض

الآخر، ولكن تأكيد ترابطها الفضفاض فى الوقت ذاته، وربط عملية الإدراك بالممارسة الثورية ذاتها. فالإدراك الأكاديمى «العلمى» المحايد، الذى يخضع للقوانين العامة للظاهرة هو إدراك كسول «مضمونى» يقنع باجترار نتائج الآخرين دون معاناة ولا قلق، ودون تفكير فى الواقع الذى سيكون مجالا للممارسة والتطبيق. أما إذا بحثنا الظاهرة من منظور الممارسة، فإننا سنهتم بالنتوء والخصوصية، وبالقوانين الفرعية المختلفة التى تهمنى أنا ولا تهم المدرك العام، أو الشخص الذى يدرك الظاهرة من مسافة أو من زاوية مغايرة لمسافتى وزاويتى. هذا فضلا عن أن الإدراك الأكاديمى العام لا يمكنه أن يترجم نفسه إلى برنامج سياسى للعمل يتفق مع إمكانيات كل فرد وكل قطاع، حسب موقعه من الظاهرة، ولكنه يترجم نفسه إلى شعارات جامدة ميتة، يسهل الإيمان بها، والدفاع النظرى المتشنج عنها، دون ممارستها. أما البحث عن خصوصية الظاهرة والتوصل إليها (وهو بحث لا ينتج إلا عن قلق ومعاناة حقيقيين، وعن إحساس الباحث بموقفه الوجودى الخاص)، فإنه سيجعل من الممكن أن نطور برامج سياسية تتفق مع موقع كل فرد من الظاهرة وإمكاناته الحقيقية. ولذا، لا يمكننى أن أطلب من الثورى الأمريكى أن يحمل السلاح لتحرير فلسطين، كما لا يمكننى أن أقنع من الفلسطينى بأن يتبرع بماله للثورة المسلحة، بل لابد أن يتفق البرنامج السياسى مع خصوصية الظاهرة وخصوصية الإدراك.

وفى دراساتى للحضارة الغربية الحديثة أحاول دائما أن أتبع منهجا مماثلا لا يعطى أولوية للمادى على حساب الفكرى أو للفكرى على حساب المادى، أو الكل على حساب الأجزاء أو الأجزاء على حساب الكل، وإنما استخدم نماذج مركبة تتجاوز ثنائية البناء الفوقى (الفكرى) والبناء التحتى (المادى)، فهى نماذج تتضمن عدة عناصر (اقتصادية واجتماعية وثقافية ونفسية) متفاعلة، ومن خلالها أحاول تفسير الظواهر، مادية كانت أم ثقافية. بل إننى لا أعطى أولوية سببية لأى من العناصر المكونة للنموذج المركب التحليلى، ولذا وجدت نفسى مضطرا لإسقاط مصطلحى البناء الفوقى والبناء التحتى، إلا فيما ندر.

***

العقل المادى وحدوده

أصبحت كلمة «العقل» متداولة ومتواترة بشكل غير عادى فى الخطاب العربى الحديث، وهو مصطلح مرتبط تمام الارتباط بمفهوم الحداثة المنفصلة عن القيمة والموضوعية المتلقية وإشكالية علاقة الأفكار بالواقع والذات بالموضوع.

ولنحاول أن ننظر فى بعض جوانب هذه الإشكالية:

١- يتحدث البعض فى العالم العربى عن «تحكيم العقل» وكأنه يوجد شىء عام ومجرد يسمى «العقل» يمكنه أن يصدر أحكاما دون العودة إلى أى مرجعية. ولكن هل يقوم العقل بذاته؟ وهل يعمل فى فراغ؟ إن دققنا النظر وجدنا أن العقل يعمل فى إطار منظومة أو منظومات قيمية وداخل منظومة معرفية تشكل مرجعيته النهائية. وقد عَرّفت المعاجم العربية العقل بأنه «الحجر والنهى»، وقد سمى بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود. ويلاحظ فى هذا التعريف أن العقل يقوم بالحجر على شىء والنهى عن شىء، وأنه يفعل ذلك باسم مثل أعلى خارج عنه (سواء السبيل) لتحقيق غرض نبيل (عدم الشرود).

٢- الإشكالية الثانية هى علاقة الأفكار والعقل بالواقع، وهى إشكالية طرحت نفسها على العقل الإنسانى مع بدايات التفكير الفلسفى فى الشرق والغرب. فبينما كان يرى السوفسطائيون، على سبيل المثال، أن العقل لا وجود له خارج حركة المادة، كان أرسطو يميز بين العقل بالفعل (وهو فاعل) والعقل بالقوة (وهو منفعل)، والفاعل يفعل شيئا ما والمنفعل ينفعل بشىء ما داخل إطار ما. وقد نسب شراح أرسطو إلى العقل صفات تسمو به على عالم المادة وتبرئه من الفناء.

وتتبدى نفس الإشكالية فى تحديد علاقة العقل بالتجريب والحواس، فقد لوحظ أن العقل قادر على إدراك الكليات وما يتجاوز عالم الحس، بينما تدرك الحواس الجزئيات وحسب. فحينما أتحسس بيدى ما حولى، فأنا أشعر بكرسى ثم حائط ثم كرسى آخر، وبعد ذلك قد ألمس أرضا خشبية وانظر فأرى بابا ثم نافذة ثم سقفا. وتأتينى استجاباتى الحسية بمجموعة من التفاصيل المتفرقة المتتابعة ومع ذلك أقول «هذه حجرة». والحجرة مفهوم كلى، بينما لم تزودنى الأحاسيس إلا بمجموعة من التفاصيل. وإن سألت ما الهدف من وجود هذه الغرفة؟ وما الهدف من وجودى أنا فى هذه الغرفة بالذات؟ ما الهدف من وجودى فى هذا العالم؟ هل يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة الفكرية الفلسفية والمعرفية عن طريق الحواس أم عن طريق العقل؟ هناك من يرى أن مثل هذه الأسئلة تتجاوز عالم المادة والحواس، ولذا لا يمكن أن نصل إلى إجابة عنها عن طريق الرصد المباشر السلبى المتلقى الحسى. وهناك فريق آخر يرى أنه من الضرورى استخدام الحواس فى الإجابة عن أى سؤال يواجه الإنسان، وإن لم يكن هناك إجابة فى عالم الحواس عنه، فمثل هذا السؤال لا طائل من ورائه، مجرد إضاعة للوقت الذى يجب أن ينفقه الإنسان فى دراسة العالم المادى المحيط به من خلال الحواس. الفريق الأول يرى أن البحث عن هذه الإجابات الكلية النهائية لا يمكن أن يتم إلا خارج عالم التجريب، فعالم الحواس لا علاقة له بالغرض والغاية، والفريق الثانى يرى أنه لابد وأن يحتكم العقل للتجريب، بل وأن يخضع له خضوعا تاما. والأسئلة التى تقع خارج نطاق التجريب لا وجود لها وإن وجدت فلا أهمية لها.

قد توافق مع الفريق الأول وقد تختلف معه، وقد توافق مع الفريق الثانى أو تختلف معه، ولكن يجب أن تدرك تماما أنك فى إجابتك قد اتخذت موقفا مسبقا من العقل وجعلته يعتمد على شىء خارجه وافترضت أنه يدور فى إطار مرجعية ما، وهكذا ترتبط الإشكاليتان.

إن إشكالية مرجعية العقل وعلاقة العقل بالتجريب (والأفكار بالواقع) هو صدى للسؤال المعرفى الخاص بماهية الإنسان، وهل هو كائن مادى خالص، جزء لا يتجزأ من حركة المادة وصيرورتها، وبالتالى فعقله جزء من هذه الصيرورة، وبالتالى مرجعيته النهائية مادية (كما كان يتصور السوفسطائيون)، أم أنه منفصل عن هذه الصيرورة (كما

كان يتصور كثير من المفكرين الإسلاميين انطلاقا من مفهوم الفطرة ومفاهيم أخرى مثل الاستخلاف). وبالتالى فهو ليس جزءا من هذه الصيرورة المادية، ومن ثم يمكنه تجاوزها.

ثمة رؤيتان للعقل، هما فى واقع الأمر رؤيتان للإنسان يمكننا إيجازهما فيما يلى:

١- العقل المتلقى السلبى:

هذه الرؤية تذهب إلى أن العقل جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة خاضع لقوانينها. (ولذا يمكن أن نسميه «العقل المادى»)، فهو صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية المادية لتصبح أفكارا بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة من تلقاء نفسها (ومن خلال قوانين الترابط) لتصبح أفكارا مركبة. وتستمر عملية التركيب إلى أن نصل إلى ما نتصور أنه الأفكار الكلية والثوابت والمطلقات، مع أنها فى واقع الأمر مجرد أحاسيس مادية، فكأنه من منظور مادى لا يوجد فى العقل شىء لا يوجد أصلا فى الواقع المادى. ثمة مرجعية نهائية هنا هى حركة المادة وقوانين الطبيعة.

٢- العقل التوليدى:

العقل قوة فى الإنسان تدرك المبادئ العامة التى تتحكم فى الواقع، كما تدرك المعانى العامة غير المادية مثل ماهية الظواهر، أى كنهها لا ظاهرها. فالعقل ليس صفحة بيضاء وليس جزءا من عالم المادة والطبيعة لأنه يوجد مجموعة من المبادئ المنظمة للمعرفة مفطورة فيه قبل اتصاله بعالم الحس، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية ومبدأ الغائية ومفهوم الزمان والمكان، والتى تتميز بضرورتها لعملية الإدراك، وباستقلالها عن التجربة، أى استقلالها عن عالم الطبيعة والحواس والمادة.

هذه الرؤية التوليدية تميز بشكل واضح بين عالم العقل من جهة وعالم الحواس والتجربة والمادة من جهة أخرى. ويجب ألا نتصور أن كمون المبادئ المنظمة للمعرفة فى عقل الإنسان يجعلها مبادئ طبيعية مادية، فلم يكتشف أحد حتى الآن الصفات التشريحية فى عقل الإنسان التى تجعلها موجودة. فنحن نفترض وجودها ونؤمن بها أو

نرى أثرها على إدراك الإنسان وسلوكه، ومع هذا لا يمكن ردها إلى أى شىء مادى مثل الغدد والخلايا. ولذا فثنائية العقل والتجربة قائمة فى الإطار التوليدى.

وكما أسلفنا يستخدم فى الخطاب الفلسفى العربى الاستنارى كلمة «العقل» بشكل عام، وكأن العقل مكتف بذاته، كائن مستقل عن أى منظومات معرفية أو أخلاقية، وكأنه سيتمخض بطريقة عجائبية عن حلول لكل مشاكلنا، ولكن لو قمنا بتحليل مجمل الخطاب المستخدم سنجد أنه حينما تستخدم كلمة «العقل» بهذا الشكل العام ودون تخصيص فالمقصود هو عادة العقل المادى السلبى المتلقى، أى العقل القادر على التواصل مع الواقع المادى بشكل مباشر وعلى أن يعكسه ببساطة دون أى وسائط، وخارج إطار أى مرجعية نهائية.

ولنحاول الآن توضيح بعض سمات هذا العقل المادى السلبى ومواطن قصوره:

* العقل المادى السلبى المتلقى ليس عقلا محايدا كما يتصور البعض، فهو عقل يدور فى إطار مرجعية مادية صارمة، ويرى أن على الإنسان أن يذعن للطبيعة/ المادة ولقوانينها، فهى وحدها القادرة على هدايته سواء السبيل.

* العقل المادى السلبى المتلقى يوجد داخل حيز التجربة المادية محكوم بحدودها، ولذا فهو لا يكتشف إلا ذاته المادية فى الواقع ولا يهتدى إلا بقوانين الطبيعة الكامنة فى المادة، ولا يمكنه التعامل مع أى ظاهرة طبيعية كانت أم إنسانية إلا فى هذا الإطار، فهو يوحد بين الطبيعى والإنسانى تماما.

* ينسحب هذا الوضع على العقل المادى ذاته، فيتم تفكيكه فى إطار الطبيعة/ المادة ويرد إليها باعتباره جزءا لا يتجزأ منها، يسرى عليه ما يسرى عليها من قوانين كامنة فيها، وهو ما يعنى أن العقل المادى ينكر المقدرة الإنسانية على تجاوز عالم الحواس.

* لما تقدم يصبح العقل المادى أداة الطبيعة/ المادة (والنماذج التى تدور فى إطارها) فى الهجوم على الإنسان بدلا من أن يكون علامة انفصاله عنها وأسبقيته عليها.

* العقل المادى السلبى المتلقى محايد وقادر على رصد ما هو كائن وغير قادر على إصدار الأحكام وعلى التعرف على ما ينبغى أن يكون، ولذا فهو يتعرف على الحقائق المادية وحسب ولا يمكنه أن يتعرف على قيمتها. فالحقائق كم أما القيمة فكيف، والحقائق أشياء مادية توجد فى الواقع المادى، أما الأخلاق فهى تنتمى إلى عالم يتجاوز حدود هذا الواقع، ولذا لا يمكن للعقل المادى أن يصل إليها، وإن وصل إليها فهو ينكرها تماما ويردها إلى عالم المادة، ويفشل تماما فى التمييز بين ما هو أخلاقى وما هو غير أخلاقى، وبين ما هو إنسانى وما هو غير إنسانى، وبين ما هو قبيح وما هو جميل.

* العقل المادى معاد للتاريخ، فالتاريخ بنية إنسانية متجاوزة لعالم الطبيعة/ المادة تتسم بالتنوع والتركيب والإبهام، أما العقل المادى -كما أسلفنا- فإنه يتعامل بكفاءة مع الأرقام والصيغ البسيطة الواضحة ويدور فى إطار الطبيعة/ المادة.

* لكل هذا نجد أن العقل المادى، بعد حقبة ثورية أولية، يتحول إلى عقل تكنوقراطى محافظ رجعى يذعن للأمر الواقع وقوانين الواقع الثابتة، فهو غير قادر على تجاوزها أو نقدها، فهى الأساس الذى يستند إليه ومهمته فى الإطار المادى هى رصدها فى دقة بالغة وموضوعية متلقية وسلبية كاملة.

* العقل المادى ينظر للواقع بمنظار كمى ويفرض المقولات الكمية على الواقع فما يستعصى على القياس يظل بمنأى عنه وغير موجود، ومن ثم يختفى الكيف تماما ويتحول الإنسان من كيف إلى كم محض.

* بما أن الكليات لا تنتمى إلى عالم الحواس والتجريب، وبما أنها مفهوم مجرد وليست كماً، فإن العقل المادى ينكر وجودها أو يهمشه.

* العقل المادى غير قادر على إدراك الإبهام أو التركيب ولذا فهو يقوم بتبسيط الإنسان واختزاله فى صيغ كمية رياضية بسيطة، أو دوافع مادية فى نفس البساطة.

* العقل المادى غير قادر على إدراك القداسة والأسرار، ولا يعرف الحرمات أو المحرمات، ولذا فهو ينزع القداسة بكل صرامة عن كل الظواهر بما فى ذلك ظاهرة الإنسان، ويراها باعتبارها مادة استعمالية، فكل الأمور فى نهاية الأمر نسبية.

* العقل المادى عقل تافه سطحى، فهو لا يمكنه أن يسأل أيا من الأسئلة الكلية والنهائية الكبرى (ما هو الإنسان؟ وما هو مصيره فى الكون؟ كيف يواجه الموت؟ ما هو

نطاق حدوده وشموليته؟) فهى أسئلة لا معنى لها من منظوره، قضايا زائفة على حد قول الوضعيين لا يمكن البرهنة على صدقها أو كذبها.

* لأن العقل المادى لا يمكنه أن يصل إلى الكليات ولذا فهو لا يرصد سوى التفاصيل المتناثرة التى لا يربطها رابط، ويؤدى إلى التشظى. ولكن العقل المادى قادر أيضا على رصد التماثل والعمومية (دون الخصوصية التى تؤدى إلى التفرد) مما يفقد الواقع هويته وشخصيته. وقد شُبه العقل المادى بأشعة اكس التى لا يمكنها أن تنقل لنا صورة الوجه الإنسانى فى أحزانه وأفراحه، وما تنقله هو هيكل عظمى بلا ملامح ولا قسمات.

* العقل المادى من جرّاء هذا، يتأرجح بين الخاص المغالى فى الخصوصية والعام المغالى فى العمومية.

* لهذا السبب نجد العقل المادى عقل عنصرى، فهو قادر على أمرين متناقضين: أن يرصد الاختلافات الجوهرية بين الناس، فيؤكد التفاوت بينهم استنادا إلى صفات وخصائص مادية، مثل حجم الجمجمة أو لون الجلد أو لون الشعر والعيون وما شابه من صفات. وعلى النقيض من هذا، نجد أن العقل المادى قادر على أن يرصد البشر باعتبارهم كيانات بيولوجية وحسب، ومن ثم لا توجد أى اختلافات كيفية بين الأفراد بعضها البعض أو بين الإنسان والحيوان. فالإنسان (شأنه شأن الحيوان) مجموعة من الوظائف البيولوجية والكيميائية وعدد من الغرائز والتفاعلات الحتمية، ولذا فإن العقل المادى السلبى لا يسوى بين كل البشر وحسب وإنما يسوى بين كل البشر والحيوانات.

* لكل ما تقدم العقل المادى السلبى عقل إمبريالى، لأنه لا يلتزم بأى مقاييس أخلاقية وينكر الإنسانية المشتركة، كما أنه لا تحده حدود أو سدود، ولذا فهو لا يمكنه إلا التفكير فى هزيمة العالم (الإنسان والطبيعة) واختزاله وتحييده وحوسلته وتحويل الطبيعة والإنسان إلى مادة استعمالية، فكل الأمور متساوية ونسبية ولا قداسة لها، هذه المادة الاستعمالية يمكن للأقوى أن يوظفها لصالحه.

* العقل المادى السلبى، لأنه لا يمكنه إدراك الكليات أو القيمة أو الثوابت أو المطلقات أو المقدسات، عقل تفكيكى عدمى قادر على تفكيك الأشياء، ولكنه

عاجز عن إعادة تركيبها، عقل يفرز قصصا صغرى وحسب، أى مجموعة من الأقوال التى ليس لها أى شرعية خارج نطاقها المباشر والضيق. وهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة وعن التوصل للحقيقة الكلية، ومن ثم لا يوجد بالنسبة لهذا العقل التفكيكى المادى، خير أو شر أو عدل أو ظلم، ولا توجد أى ثنائيات من أى نوع، وهو أمر متوقع بعد أن صفى هذا العقل ثنائية الإنسان والطبيعة.

ومفهوم العقل المادى وكما سأبين فى الفصل التالى مرتبط تمام الارتباط بما أسميه «الموضوعية المتلقية».

***

obeikan.com

الموضوعية المتلقية

أصبح من المألوف أن نسمع عبارات مثل «يجب أن نتحلى بالموضوعية» و«يجب أن نبتعد عن الذاتية». ولا شك أن الموضوعية أمر محمود، إذ كيف يمكن أن نصل إلى المعرفة وأن ندير مجتمعاتنا بل وحياتنا الخاصة دون أن نتحلى بصفة الموضوعية؟ ولكن عن أى نوع من الموضوعية نتحدث؟ للإجابة على هذا السؤال لابد وأن نعرّف مصطلحى «الموضوعية» و«الذاتية».

ولنبدأ بتعريف «الموضوع»، وهو الشىء الموجود فى العالم الخارجى وكل ما يُدرك بالحس ويخضع للتجربة. وقد عُرف الموضوع بأنه ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين، وعادة ما يتم تصور الموضوع على أنه ثابت ومستقر.

و«الموضوعية» هى إدراك الأشياء على ما هى عليه دون أن تشوهها نظرة ضيقة ذاتية أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره. ولذا، فإن وُصف شخص بأن «تفكيره موضوعى»، فإن هذا يعنى أنه اعتاد أن يجعل أحكامه تستند إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل وبعد معرفة كل الملابسات والظروف والمكونات.

والموضوعية هى أيضا الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودا ماديا خارجيا فى الواقع، وأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة، إدراكا كاملا، وأنه بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة أو تحيزات أيديولوجية، فهو بهذه الطريقة سيمكنه أن يصل إلى تصور موضوعى دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافيا.

والذات هى العقل أو الأنا أو الفاعل الإنسانى المفكر وصاحب الإرادة الحرة (ومن ثم يكون الموضوع فى هذا السياق هو المفعول به). والذاتى هو ما ينسب إلى الذات، أى ما يتصل بها أو يخضع لها، وبالتالى فالذاتى تعنى «الفردى»، أى ما يخص شخصا واحدا، فإن وصف أحد بأن «تفكيره ذاتى» فهذا يعنى أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويطلق لفظ «ذاتى» توسعا على ما مصدره الفكر لا الواقع. والأحكام الذاتية (فى مقابل الأحكام الموضوعية) هى الأحكام التى تعبّر عن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه.

ورغم أن هذه التعريفات تبدو واضحة وبسيطة، وعلى الرغم من أن التعارض بين الذاتى والموضوعى يبدو واضحا وبسيطا، إلا أنه فى تصورى لا يوجد نوع واحد من الموضوعية، وإنما يوجد فى واقع الأمر موضوعيتان: الموضوعية المتلقية (السلبية ـ الفوتوغرافية ـ الرصدية ـ المعلوماتية ـ المادية) من جهة، والموضوعية الاجتهادية التفسيرية (الإيجابية) من جهة أخرى. ويمكن أن نميز بينهما من خلال دراسة المرجعية النهائية لكل منهما والتى تتبدى فى موقف كل منهما من بعض القضايا المعرفية مثل العقل وعلاقته بالواقع وطبيعة الإدراك. ولنبدأ بالموضوعية المتلقية:

١ ـ العقل:

أ) عقل الإنسان السليم ـ من منظور الموضوعية المتلقية ـ يسجل ويرصد بحياد شديد دون أن يشوه أو يغير أو يعدل ما يصله من معطيات حسية وحقائق صلبة.

ب) عقل الإنسان لا متناه فى قدرته الاستيعابية والامتصاصية والتسجيلية، وهو إن كان لا متناه فهو غير توليدى لأنه يسجل كل شىء.

ج) عقل الإنسان السليم من منظور الموضوعية المتلقية جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أى أنه عقل مادى سلبى متلقى بسيط ومحايد، وهو صفحة بيضاء أو سطح شمعى (باللاتينية: تابيولا رازا tabula rasa)، فهو مادة محضة، مجرد دماغ أو مخ أكثر منه عقلا، تنطبع عليه المعطيات والمدركات الحسية وتتراكم.

د) تسرى على هذا العقل القوانين المادية العامة التى تسرى على الأشياء، فهو لا يتمتع بأى استقلال عنها ومن ثم فهو لا هوية له ولا شخصية ولا حدود (فحدوده تتطابق تماما مع حدود الطبيعة/ المادة).

هـ) العقل المادى ـ كما أسلفنا ـ يتحرك فى إطار القانون المادى العام فيرى العالم فى إطار التشابه والتجانس والكم، ولكنه ـ فى الوقت ذاته ـ عاجز عن تجريد الحقيقة من التفاصيل المتناثرة. ولذا فهو يرصد هذه التفاصيل دون أن يربط بينها، وإنما يراكمها معلومة إثر معلومة (أو ذرة بجوار ذرة).

و) لكل هذه الأسباب نجد أن العقل المادى المتلقى قادر على التعامل مع العالم الموضوعى الخارجى، أى العالم المحسوس الخاضع لقوانين المادة العامة، بكفاءة بالغة، أما عالم الإنسان الداخلى، عالم الأحلام والأشواق والأوهام والأخلاق والضمير، فهو عاجز تماما عن التعامل معه.

٢ـ الواقع:

أ) الواقع الموضوعى، من وجهة نظر الموضوعية السلبية المتلقية، واقع بسيط، يأخذ فى أغلب الأمر شكل ذرات متحركة، وهو مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع المحددة التى تنطبع على العقل.

ب) ثمة قانون طبيعى واحد يسرى على الظواهر الطبيعية وعلى الظواهر الإنسانية، وعلى جسد الإنسان وعقله. وهذا يعنى أيضا أن تعامل الظاهرة الإنسانية تماما مثلما تعامل الظواهر الطبيعية، وتزال الفروق بين الإنسان والطبيعة بحيث يتحول الإنسانى إلى طبيعى، أى أن الموضوعية تصدر عن الإيمان بوحدة العلوم بحيث يصبح الإنسان موضوعا لا يختلف عن الموضوع الطبيعى، يُوصف ويُرصد من الخارج وتُستخدم مناهج العلوم الطبيعية لدراسته.

ج) الحقائق، لهذا السبب، عقلية وحسية (فالعقل جزء من الطبيعة) وقابلة لأن تُعرف من جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونعقله وما وراء ذلك فأوهام. المعرفة، إذن، عقلية وحسية فقط (ولكن العقلى والحسى متقابلان، فهما نفس الشىء).

د) أجزاء الواقع الموضوعى تترابط من تلقاء نفسها حسب قوانين الترابط الطبيعية المادية العامة، وحسب حلقات السببية الواضحة المطلقة، وبشكل صلب لا تتخلله ثغرات أو فجوات.

هـ) هذه السببية كامنة فى الأشياء أو لصيقة بها تماما.

٣ـ الإدراك:

أ) عملية الإدراك، حسب تصور الموضوعية السلبية المتلقية، عملية اتصال بسيطة مباشرة بين صفحة العقل البيضاء والواقع البسيط الخام، محكومة مسبقا بقوانين الطبيعة/ المادة (التى تسرى على الإنسان سريانها على الأشياء).

ب) وهى عملية تلقى سلبية تراكمية (ذرية) إذ يقوم العقل بتلقى الحقائق الصلبة والوقائع المحددة المتناثرة التى تأتى من الواقع الموضوعى/ المادى الذى يتراكم فوق عقل الإنسان.

ج) ويمكن لهذا العقل أن يقوم بعمليات تجريبية، أى يختار عناصر من الواقع ويستبعد عناصر أخرى ثم يربطها ببعضها البعض. ولكنه، حتى فى نشاطه هذا، لا يمكنه أن يكون مستقلا عن قوانين الطبيعة/ المادة. ولذا، سيختار العقل (بشكل تلقائى أو آلى) الجوانب العامة والمشتركة والمتشابهة فى الظواهر (فهى وحدها المحسوسة والقابلة للقياس والنظر العقلى) وهى التى تساعد على التوصل إلى القانون العام.

د) ونحن حين نقول «يربط» العقل فهذا من قبيل التجاوز، فالأشياء ـ كما أسلفنا ـ مرتبطة فى الواقع برباط السببية الواضح. والواقع والمعطيات الحسية ترتبط فى عقل الإنسان من تلقاء نفسها، بشكل آلى، حسب قوانين الترابط المادية الآلية العامة. إذ تترابط الأحاسيس الجزئية وتتحول إلى أفكار بسيطة، ثم تترابط الأفكار البسيطة لتتحول إلى أفكار مركبة، تترابط بدورها لتصبح أفكارا أكثر تركيبا، وهكذا حتى نصل إلى الأفكار الكلية.

هـ) عملية الإدراك عملية عامة يجب ألا تتأثر بالزمان والمكان أو بموقع المدرِك من الظاهرة.

و) العقل قادر على زيادة التجريد إلى أن يصل إلى القوانين العامة للحركة ويصوغ هذه القوانين فى لغة بسيطة عامة ويستحسن أن تكون لغة الجبر، حتى لا تختلف لغة الإفصاح من مدرك لآخر.

٤ـ بعض نتائج الموضوعية المتلقية:

تصفى الموضوعية كل الثنائيات، خصوصا ثنائية الإنسان والطبيعة، وترجح المرجعية المادية على أى مرجعيات متجاوزة للأفق المادى.

أ) تدور الموضوعية المتلقية فى إطار الواحدية السببية، فثمة سبب واحد أو عدة أسباب (مادية) لتفسير كل الظواهر.

ب) ثمة إيمان بإمكانية الوصول إلى درجة عالية من اليقينية تتفق مع الواحدية السببية.

ج) تنقل الموضوعية المتلقية مركز الإدراك من العقل الإنسانى إلى الشىء ذاته، ولذا فإن هناك اتجاها دائما نحو تأكيد الحتميات الموضوعية المختلفة.

د) الموضوعية المتلقية لا تعترف بالخصوصية، بما فى ذلك الخصوصية الإنسانية، فهى تركز على العام والمشترك بين الإنسان والطبيعة. ولذا فإن الفكر الموضوعى المتلقى يعبر عن خوف عميق من الهوية. ولا تعترف الموضوعية المتلقية بالغائيات الإنسانية وبالقصد، فالغائيات لا يمكن دراستها أو قياسها كما أنها مقصورة على الإنسان دون عالم الطبيعة. ولا تعترف الموضوعية المتلقية بالإبهام فهى تفضل الدقة الكمية التى يمكن استخدامها فى دراسة كل من الإنسان والطبيعة.

هـ) تفضل الموضوعية المتلقية البرانى والمباشر والذى ينتمى إلى عالم الظاهر والسطح (فهذا هو المشترك بين الإنسان والحيوان) وتهمل الجوانى وغير المباشر وعالم الباطن والأعماق.

و) تفضل الموضوعية المتلقية الاستمرار (استمرار عالم الطبيعة والإنسان كعنصر أساسى فى وحدة العلم) وترفض الانقطاع (أى تميز الإنسان عن الطبيعة).

ز) الالتزام بالموضوعية المتلقية يعنى أن يتجرد الباحث من ذاتيته وخصوصيته الحضارية بل والإنسانية، ومن عواطفه وحواسه وحسه الخلقى وكليته الإنسانية بحيث يمكنه أن يسجل ويصف الواقع بحياد شديد بحيث تموت الأشياء، ويتشيأ الإنسان ويُرصَد من الخارج كما تُرصَد الأشياء. فالإلتزام بأى موقف أخلاقى وإنسانى قد يؤثر فى الرؤية الموضوعية، كما أنه يفترض غائية إنسانية لا أساس لها فى الطبيعة/ المادة.

٥ـ الموضوعية المتلقية والنموذج التراكمى:

النموذج الكامن فى الرؤية الموضوعية المتلقية هو نموذج تراكمى:

أ) ثمة إيمان بأن كل المشتركين فى العلوم «إن توفرت الظروف الموضوعية» يفكرون بنفس الطريقة ويسألون نفس الأسئلة، وهذا يعنى أن ثمة حقيقة موضوعية ثابتة واحدة نحاول كلنا الوصول إليها وبنفس الطريقة، وهذا ما يؤدى إلى تراكم الإجابات وتشابكها على مستوى الجنس البشرى بأسره، وهذا التراكم والتشابك سيؤدى إلى التزايد التدريجى لرقعة المعلوم وبالتالى تقلص رقعة المجهول.

ب) عملية التراكم ستوصلنا إلى الإجابة الكلية (النهائية) فما هو مجهول فى الطبيعة (المادية والبشرية) هو أمر مؤقت، إذ إنه سيصبح معلوما من خلال تراكم المعلومات. وثمة إيمان عميق بأن رقعة المجهول ستضيق وتتراجع، وأن رقعة المعلوم بالتالى ستتسع وأن التراكم المعرفى المستمر سيؤدى فى نهاية الأمر إلى سد كل الثغرات والتحكم الكامل أو شبه الكامل.

ج) هدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العلم هو السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها وتحقيق هيمنة الإنسان على الطبيعة. ولتحقيق هذا، لابد من إدخال كل الظواهر الإنسانية والطبيعية فى شبكة السببية الصلبة والمطلقة حتى يتم شرحها وإخضاعها للقوانين الطبيعية. وتزايد الدراسة الموضوعية يعنى تزايد التحكم وصولا إلى الفردوس الأرضى ونهاية التاريخ أو على الأقل النظام العالمى الجديد.

د) يُحكم على المعرفة من منظور مدى قربها أو بعدها من النقطة النهائية الواحدية التى يتحقق فيها القانون العام وتتطابق الكليات مع الجزئيات.

هـ) العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية فى ضوء ما تراكم عنده من معرفة، وبما يتفق مع القوانين الطبيعية التى أدركها الإنسان من خلال دراسته الموضوعية لعالم الطبيعة والأشياء (وهذا ما يسمى عملية الترشيد، أى تنميط الواقع من خلال فرض الواحدية المادية عليه حتى يمكن التحكم الكامل فيه ثم حوسلته، أى تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية، وتعظيم فائدتها).

إن الموضوعية المتلقية تفترض أن الواقع بسيط وأن العقل سلبى وأن علاقة العقل بالواقع علاقة بسيطة، وهى تصورات وافتراضات فى تصورى ساذجة واختزالية لعدة أسباب من بينها ما يلى:

- **تركيبية الواقع وخصوصية الظواهر:**

الواقع المادى ليس بسيطا ولا منبسطا ولا صلبا ولا صلدا وإنما مركب ومليء بالثغرات والنتوءات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصلبة الواضحة. فهو يتضمن عناصر مبهمة، وثمة احتمالات وإمكانيات كثيرة يمكن أن يتحقق بعضها وحسب ولا يتحقق البعض الأخر. ولذا، لا يمكن فهم الواقع من خلال القوانين البسيطة الصلبة المطلقة، وإنما من خلال الافتراضات والقوانين الاحتمالية والسببية الترابطية. وقد أصبحنا ندرك خطورة التجريب العلمى وأنه ليس من الممكن القيام بكل التجارب الممكنة التى تغطى كل الاحتمالات. ولعل ظهور مفهوم الـ «إيكو سيستم ecosystem» أى «النظام البيئى» هو تأكيد لتركيبية هذا العالم الذى نعيش فيه، وأنه لن يقع فى قبضة السببية الصلبة المطلقة التى توهمها دعاة الموضوعية المتلقية.

ومما يزيد من تركيبية الكون وجود أهم الثغرات طُراً فيه، أى الإنسان، فهو أكثر الكائنات تركيبا، لا يقف فى الكون كشىء ضمن الأشياء الأخرى، ظاهرة مثل غيرها من الظواهر، وإنما يقف شامخا فى مركز الكون تأتى عنده القوانين الطبيعية فتُعدِّل من مسارها وتتغير وتتحور، بل وقد تتوقف أحيانا تماما.

- **خصوصية وتركيبية الإدراك:**

ما ينطبق على الإنسان ينطبق بطبيعة الحال على عقله الذى يرصد الكون، فقد اكتشفنا أن العقل قاصر وله حدوده الخاصة ولا يمكنه تسجيل كل المعطيات المادية المحيطة به ولا الإحاطة بكل جوانب الفعل. نعم ينطبع الواقع على خلايا المخ، ولكن عدد الانطباعات الحسية فى لحظة معينة يكون هائلا للغاية حتى أنه ليس من الممكن للعقل تسجيلها. والعقل، على الرغم من هذا، بل وبسبب هذا، أبعد ما يكون عن السلبية والبساطة، فهو ليس بصفحة بيضاء تتراكم عليها المعلومات التى تصبح معرفة من تلقاء نفسها، فالعقل فى أبسط العمليات الإدراكية فاعل فعال، مبدع وحر، يتمتع بقدر من الاستقلال عن المعطيات المادية المحيطة به وعن قوانين الطبيعة/ المادة، فاللحظة الحسية فى عملية الإدراك ليست سوى لحظة أولية.

وعملية الإدراك ليست بسيطة، منبه أو مثير فاستجابة، فبين المثير المادى والاستجابة الحسية والعقلية والإدراكية يوجد عقل نشط مبدع ينظم وهو يتلقى. والمعرفة تتضمن فهما وتركيبا وتنظيما، والحواس عاجزة بذاتها عن فهم المحسوسات وتنظيمها إذ يستدعى التنظيم قدرة أخرى وفاعلية أخرى تصل وتفصل وتقارن وترتب وتنظم، ولن تكون هذه القوة ناشئة عن المحسوسات لأن الحواس لا تمدنا إلا ببعض الصفات الظاهرة للمعطى الحسى كاللون والرائحة والطعم والحجم. وهى معطيات جزئية وفردية ومنعزلة لا تؤلف وحدة متكاملة ومترابطة. وما يحدث أنه أمام الكم الهائل والحصيلة الضخمة للمعطيات الحسية التى تسجل على عقل الإنسان والتى تصل إليه على هيئة جزئيات غير مترابطة، يفرض عليه جهازه الحسى والعصبى ترشيحها وفرزها وترتيبها (فهو لا يستوعب إلا الكليات أو الأنماط المترابطة)، ثم يجرى العقل عملية تجريدية تفكيكية تركيبية تتضمن استبعاد بعض العناصر وإبقاء البعض الأخر، ثم يقوم بترتيب ما تم إبقاؤه من معطيات فيبرز بعضها باعتباره مركزيًا ويهمش البعض الأخر باعتباره ثانويا بحيث تصبح الجزئيات المتناثرة كلا مفهوما وتصبح العلاقات بين المعطيات المادية التى أدركها العقل تشاكل، ولا تتطابق بالضرورة مع، ما يتصوره الإنسان العلاقات الجوهرية فى الواقع.

وعملية الإبقاء والاستبعاد هذه لا تتم بشكل عشوائى (ذاتى) محض، ولا تتم بشكل آلى (موضوعى متلق) محض، وإنما على أساس مجموعة من المسلمات الكلية

النهائية المفطورة فى عقل الإنسان وتلك التى استبطنها من خلال نشأته فى زمان ومكان محددين والتى يمكن أن نشير لها بأنها الخريطة الإدراكية. وهذه العملية ليست عملية محايدة، مفرغة تماما من القيم (بالإنجليزية: فاليو فرى value free) وإنما تدور فى إطار منظومة المدرك القيمية. ومما يزيد عملية الإدراك تركيبا أن عقل الإنسان لا ينظم المعطيات الحسية ويفككها ويركبها وحسب، بل إنه يختزن ذكريات عن الواقع هى فى حقيقة الأمر صورة مثالية وذاتية لهذا الواقع، وهو يولد من المعطيات الحسية رموزا وأساطير، وتصبح الذكريات والمثل والرموز والأساطير جزءا من آليات إدراكه. كما أن وضع المدرك فى الزمان والمكان يؤثر ولا شك فى علاقته بالظاهرة التى يدرسها.

وعملية رصد الظواهر الإنسانية عملية غاية فى التركيب. فالحقائق الإنسانية لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة دوافع الفاعل وعالمه الداخلى والمعنى الذى يسقطه عليه، فالإنسان ليس مجرد سلوك برانى مادى وحسب يرصد من خارجه، وإنما هو سلوك برانى تحركه دوافع جوانية يصعب الوصول إليها مباشرة من خلال الوصف الموضوعى السلبى، ولذا يحاول العقل البشرى أن يصل إليها من خلال عملية حدس وتخمين متعاطف وتخيل وتركيب عقلى ومقاربات ذهنية يصعب أن نسميها «موضوعية متلقية». والبعد الجوانى فى الظاهرة الإنسانية يفوق فى أهميته السلوك البرانى الخاضع للرصد المادى، فكأن الموضوعية المتلقية عاجزة عن رصد الإنسان باعتباره كائنا مركبا، وتنجح فقط فى تحويله إلى كائن طبيعى، ولا غرو فى هذا لأنها تدور فى إطار المرجعية الواحدية المادية.

- **خصوصية القول وتركيبية الإفصاح:**

ويمكن أن نضيف لكل هذا أن لغة المدرك للإفصاح عن إدراكه للواقع يمكن أن تكون لغة واضحة محددة فى المواقف التافهة البسيطة، ويمكن أن تكون جبرية دقيقة فى وصف بعض الظواهر الطبيعية، أما إن انتقلنا إلى الظواهر الأكثر تركيبا، فنحن نستخدم لغة مركبة، قد تكون مجازية أو رمزية أو غير لفظية، وهى لغة تختلف من شخص لآخر.

الواقع مركب لا يمكن رصده ببساطة والإنسان فى غاية التركيب، ويستحيل أحيانا رصد عالمه الجوانى، وهو ذاته كراصد للواقع لا يتلقى المعطيات وإنما يفككها ويركبها ويعيد صياغتها، وحينما يفصح عنها، فإن لغة الإفصاح مرتبطة به وبتجربته. ولذا فقد ثبت لنا أن فكرة الموضوعية المتلقية والانفصال الكامل للذات المدركة عن الموضوع المدَرك هى مجرد أوهام. وفى العشرين سنة الأخيرة، اتضح لنا كل هذا على صعيد حياتنا اليومية، فرقعة المعلوم آخذة فى التزايد بشكل مذهل ولكن تزايدت معها رقعة المجهول بشكل أكبر. وقد حقق الإنسان معدلات تقدم مادية مذهلة ولكن آدابه تتحدث عن نكبة الإنسان الحديث، وتحكى مدنه (بتلوثها وجرائمها) قصة مختلفة عما تقوله الإحصائيات. لكل هذا، أدركنا أن المعرفة الموضوعية المتلقية لا تخبرنا الكثير عن واقعنا الإنسانى، وأن التحكم الإمبريالى الموعود الذى يفترض انفصال الذات المتحكمة عن الموضوع المتحكم فيه هى أضغاث أحلام.

وتغلغل الموضوعية المتلقية السلبية فى طرق تفكيرنا يظهر فى هيمنة ما يسمى المعلوماتية وهى تصور أن المعلومة مهمة فى حد ذاتها، لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلى أو بنمط متكرر. ولذا يصبح التأليف هو أن يحشد المؤلف أكبر قدر من المعلومات بغض النظر عن عدم ترابطها وعدم وجود بؤرة مركزية لها. والافتراض الكامن أنه كلما زادت المعلومات زادت درجة الاقتراب من الواقع (كما هو)، على أن يحشد الباحث كل المعلومات أو المراجع (أو معظمها)، ويعطينا صورة طبق الأصل من الواقع، وهو تصور يتضمن صورة للعقل باعتباره كياناً سلبياً.

إن هذا الموقف الموضوعى المتلقى المعلوماتى ليس «موضوعياً» وإنما «موضوعاتيا»، بمعنى أن الدارس يكتفى برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها ودون أن يبين ما هو المركزى منها وما هو الهامشى، وما هو المعبر عن النمط الكلى وما هو مجرد واقعة غير ممثلة، وما يستحق الإبقاء منها وما يستحق الاستبعاد. ولعل هذا يعود إلى أن الموضوعية المتلقية السلبية لا تفرق بين الحقائق والحقيقة. فالحقائق هى معطيات مادية متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة فهى نتاج جهد إنسانى عقلى، فيقوم العقل بالربط بين الحقائق ثم يجرد نموذجا منها. وعمليتا الربط والتجريد تقفان على طرف النقيض من عمليتى الحشد والتراكم.

والموضوعية المتلقية لا تفرق بين مادة البحث (التجميعية الأرشيفية) وعملية البحث (التحليلية التفكيكية التركيبية). وقد وصف الأديب الأمريكى هنرى ديفيد ثورو هذا النوع من الموضوعية بأنها مثل إحصاء عدد القطط فى زنزبار. وهو جهد لا طائل من ورائه إن لم يكن هناك إطار لعملية الإحصاء هذه، وإن لم يكن هناك هدف. والبحث عن الحقيقة ليس إحصاء عدد القطط فى زنزبار، وإنما تحديد الهدف من عملية الإحصاء هذه، ثم تصنيفها داخل أطر محددة ثم تفسير وجودها. إن النزعة الموضوعية المتلقية غير مبدعة وغير توليدية، فهى محصورة فى فضاء التفاصيل الضيق، لا تشغل نفسها بما وراء التفاصيل (أنماطها ـ اتجاهاتها ـ علاقاتها . . . الخ). وقد واجهتنى مشكلة الموضوعية المتلقية وبحدة أثناء محاولتى تعريف الصهيونية. فتعريفات الصهيونية التى وردت فى بطون الكتب الغربية (بما فى ذلك الموسوعة البريطانية) تتحدث عن أن «الصهيونية هى حركة تحرير الشعب اليهودى» أو «عودة اليهود لوطنهم القومى أو أرض أجدادهم أو الأرض التى وعدهم الإله إياها». وهنا طرحت على نفسى السؤال التالى: هل تتطلب الموضوعية نقل هذا التعريف بحذافيره، برغم أنه لا يتفق مع تجربتنا فى الواقع ومعرفتنا به وأنه يتضمن مفاهيم كثيرة لا يمكن قبولها، مثل أن فلسطين ليست وطن العرب، وإنما وطن اليهود، وأن اليهود شعب واحد؟ وإن رفضت هذا التعريف، هل يكون هذا من قبيل الذاتية؟ وينطبق الشىء نفسه على ما يأتينا من أخبار، فهل الموضوعية تتطلب أن أوردها كما هى، والذاتية عكس ذلك، برغم إدراكى أن هذه الأخبار تم انتقاؤها بعناية، وأنه تم فى المقابل إخفاء عشرات الأخبار الأخرى أو تهميشها؟

وقد استشرى داء الموضوعية المتلقية والمعلوماتية إلى درجة كبيرة، حتى إن أحد مراكز البحوث أرسل لى رسالة يطلب منى فيها أن أكتب دراسة فى موضوع يهود العالم. واشترطوا أنه «يجب ذكر المعلومات بلا تحليل»، وهو أمر فى تصورى مستحيل. ولكننى مع هذا قررت الاستمرار فكتبت مقالاً مليئاً بالمعلومات والأرقام التى تم تقديمها من خلال نموذج تحليلى كامن، بحيث إنه لا يمكن فصل الارقام عن النموذج! وقُبل المقال، إذ كان مظهره معلوماتى واضحاً (جداول ـ إحصاءات . . . الخ) أما مخبره فكان تحليلياً، ومن ثم وجد طريقه إلى النشر.

وتتضح سيطرة النموذج المعلوماتى على التعليم فى ظاهرة الإملاء التى أصبحت

شكلاً أساسياً من أشكال التعليم فى الجامعة يفترضها الطلبة كما يفترضها الأساتذة. وإن حاول أحد الأساتذة أن يغير من هذا الاتجاه، ويبدأ فى إعطاء محاضرة حقيقية تتطلب الحوار وإعمال العقل يجد أنه يقف ضد التيار الأساسى. ثم يلى الإملاء طبع المذكرات والملخصات وبيعها للطلبة «بسعر معقول» أو مغالى فيه حسب درجة طمع الأستاذ. وتصبح القضية هى ثمن المذكرة، ومن هنا مشكلة ما يسمى «الكتاب الجامعى»، وهو مفهوم يدل على مدى الانهيار الذى يعانى منه التعليم الجامعى. ونصل إلى الهوة فى «الدروس الخصوصية»، إذ تنحصر العملية التربوية فى تدريب الطلبة على طريقة اجتياز الامتحانات وكيفية اجترار المعلومات على ورقة الإجابة، وتنتصر الحقائق الصماء التى لا معنى لها، وتضيع الحقيقة ويذوى المعنى. وغنى عن القول إن فلسفة الامتحانات تنبع من نفس النموذج، إذ يصبح هَم الطلبة هو أن يحفظوا عن ظهر قلب ما لقنهم إياه الأستاذ وإظهار معرفتهم بأكبر قدر منه.

وكثير من الأبحاث الجامعية الآن ليست «بحوثا» على الإطلاق، فهى فى كثير من الأحيان عبارة عن المادة البحثية الأرشيفية الأولية بعد تصنيفها سطحياً وبعد ترتيبها بطريقة لا تستند إلى منطق واضح أو كامن. وهناك حيلة أخرى، وهى أن يكون البحث عبارة عن ورقة تتحدث عن أطروحة معروفة مسبقاً يتم توثيقها من خلال حشد مصادر كثيرة ومراجع عديدة ومعلومات غير مترابطة. لذا حل التوثيق (الموضوعى المتلقى) محل الاكتشاف والتفكير والتفكيك والتركيب (الذاتى الإبداعى). ومن ثم ظهر داء النصوصية، أى أن يحشد الباحث أقوال الآخرين، الواحد تلو الآخر، تأييداً لكلامه.

ونفس النموذج (أى نموذج الالتزام بالمعلوماتية والموضوعية المتلقية) يتبدى فى الإجراءات التى تتخذ الآن للتسجيل لدرجة الدكتوراه أو الماجستير. ففى الماضى كانت المسألة تستغرق بضع ساعات فى مناقشة بين الأستاذ المشرف والمتقدم لنيل الدرجة، أما الآن فيُطلب من الطالب (فى كثير من الجامعات) أن يقدم تقريراً مفصلاً عن الموضوع الذى سيكتب عنه وعن أطروحته، يرفق به قائمة بالأدبيات المتصلة له. وهذا الإجراء يحمى بعض الطلبة (متوسطى الذكاء) من الدخول فى طريق لن يؤدى بهم إلى شىء، ولكنه يجعل الهدف من الرسالة عملية توثيقية، لأن كل شىء لابد أن يكون معروفاً مسبقاً. (مع العلم أننى فى رسالتى للماجستير والدكتوراه قد توصلت إلى نتائج تقف على طرف النقيض من الأطروحة التى كنت أنوى إثباتها).

وانطلاقاً من فكرة الموضوعية المتلقية، التى تسقط حق الاجتهاد، أصبح من المعتاد أن يُقال لطالب تقدم بموضوع رسالته: «لقد كُتب فى هذا الموضوع من قبل»، وكأن وجهة نظر الدارس مسألة عديمة الأهمية، وكأن المعرفة الإنسانية معرفة واحدية تراكمية: مجموعة من الأفكار أو المعلومات، التى تتراكم بعضها فوق بعض، مثل المعادلات الرياضية أو القوانين العلمية.

وتعبيراً عن نموذج الموضوعية المتلقية الذى استشرى فى الرسائل والمؤلفات فى العلوم الاجتماعية فى البلاد العربية ما يسمَّى بالاستبيان، وهى مجموعة أسئلة توزع على «أعضاء العينة» الذين يجيبون عليها عادةً بنعم أو لا، وتختزل القضية إلى الأسئلة التى يطرحها الدارس والأجوبة التى يتلقاها، ثم يحاول بعد ذلك التوصل إلى نتائج إحصائية دقيقة، ثم يملأ رسالته بالجداول التى تدخل الغبطة على نفس الممتحنين نظراً لدقتها العلمية (وهم يعنون الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية فى واقع الأمر). ومعظم هذه البحوث يُقال لها «ميدانية»، أى أنها لا تتعامل مطلقاً مع الإطار النظرى ولا تتساءل بخصوصه، وإنما تحاول أن تطبق مقولة نظرية ما على حالة محددة وتصل إلى نتائج متوقعة متضمنة فى المقدمات النظرية، ومن ثم فهى ليست بحثاً ولا تدخل أى تعديلات على النظرية السائدة (مع أن هذا فى تصورى هو هدف العلم). وعادةً ما تُفضّل الإحصاءات والدراسة الميدانية على الدراسات النظرية لأنها «مفيدة» وواقعية وعلى علاقة بالواقع، وكأنه يمكن أن ندرس هذا الواقع مباشرة دون إطار نظرى. كما توصف هذه الدراسات الميدانية بأنها «دقيقة» مما يدل على أن العلوم الطبيعية (وهى علوم تتجاوز فى دقتها العلوم الإنسانية) تلقى بظلالها الكثيفة على العلوم الإنسانية، كما تدل على أن هذه المناهج ترى الإنسان بحُسبانه كائناً طبيعِيَّاً، يمكن دراسته من خلال النماذج الكمية.

إن جوهر البحث والإبداع ـ فى تصورى وتصور الكثيرين ـ هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين لم يكتشفها أحد من قبل ويربط بينهما، ثم يجرد، بعد عملية الربط هذه، نمطاً عامّاً يتجاوز الظاهرتين له مقدرة تفسيرية، ثم يرى الواقع من جديد فى ضوء هذه العلاقة الجديدة. وعملية الربط فعل ذاتى، لأنه نتاج إعمال الفكر، وليس معطى مادِيّاً يوجد جاهزاً فى الواقع، وعملية التجريد هى الأخرى عملية إبداعية وإن كانت أكثر ذاتية من عملية الربط.

الموضوعية الاجتهادية التفسيرية

العقل، حسب تصور الموضوعية المتلقية، هو مرآة تعكس الواقع بشكل بسيط مباشر، وقد أسلفنا القول إلى أن هذا تصور اختزالى يتجاهل مدى تركيبية العملية الإدراكية، فعلى عكس ما يتصور البعض، الإنسان لا يدرك واقعه بشكل حسى مادى مباشر إلا فى حالات نادرة تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل فى عينيه جسم صلب. فالإنسان ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية (الاقتصادية أو الجسمانية)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا. وعقل الإنسان ليس مجرد مخ مادى: صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، وإنما هو عقل له مقدرة توليدية، كما أنه مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزنة فى الوعى واللاوعى.

لكل هذا فإن الإنسان لا يسلك كرد فعل للواقع المادى بشكل مباشر (مثير مادى تعقبه استجابة) وإنما كرد فعل للواقع كما يدركه هو بكل تركيبيته، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأتراح، وأشواق ومعان، أو رموز وذكريات، وأطماع وأحقاد، ونوايا خيّرة وشريرة، ومن خلال مجموعة من المنظومات الأخلاقية والرمزية والأيديولوجية.

ومن أكثر الأمثلة وضوحا على أن الإدراك ليس عملية مباشرة يقوم فيها العقل الإنسانى بتلقى المعطيات الحسية بشكل سلبى، تلك الطريقة التى تتعامل بها كل حضارة مع الألوان. فهناك حضارات لا تعرف سوى لونين (أبيض وأسود)، وحضارات أخرى لا تعرف سوى أربعة ألوان، وهناك الحضارات الأكثر تركيبا التى

يضم نموذجها ألوان الطيف الأساسية وبعض التنويعات الأخرى عليها. ويُقال إن أبناء الحضارات التى لا يعرف أبناؤها سوى أربعة ألوان وحسب لا يرون سوى أربعة ألوان. وقد يبدو هذا أمرا متطرفا، ولكن حاول أن تنظر إلى صورة زيتية ملونة بصحبة ناقد محنك وستجد أنك ستكتشف من التنويعات اللونية ما لم يطرأ لك على بال. فقد قام الناقد بإضافة مقولات جديدة لرؤيتك فأدركت من التنويعات اللونية ما لم تدرك من قبل. ونحن هنا لا نتحدث عن «عمى الألوان» (وهو عيب فسيولوجى قد يُصاب به الإنسان) وإنما نتحدث عن حدود إدراكية ناجمة عن حدود الرؤية.

وبسبب تركيبية الإدراك الإنسانى، ونظراً لأن الإنسان لا يستجيب للواقع المادى مباشرة وإنما يستجيب له من خلال إدراكه له، لا يمكن لأى دارس أن يحيط بأبعاد أية ظاهرة إنسانية (سياسية كانت أم اجتماعية أم اقتصادية) إلا بالغوص فى أكثر مستويات التحليل عمقاً، أى المقولات والصور الإدراكية التى يدرك من خلالها نفسه وواقعه ومن حوله من بشر ومجتمعات وأشياء. وهذه المقولات والصور تشكل خريطة يحملها الإنسان فى عقله ويتصور أن عناصرها وعلاقات هذه العناصر بعضها ببعض تشكل عناصر الواقع وعناصره، وهذه هى الخريطة الإدراكية التى تحدد ما يمكن أن يراه الإنسان فى هذا الواقع الخام، فهى تستبعد وتهمش بعض التفاصيل فلا يراها، وتؤكد البعض الآخر بحيث يراها مهمة ومركزية.

ومن الأمثلة الطريفة على الخريطة الإدراكية ما يُروى عن مارى أنطوانيت (ملكة فرنسا قبل الثورة، التى كانت تعيش عيشة مترفة منعزلة تماماً عن العالم الخارجى). فقد قيل إن بعض الحراس وجدوا فلاحاً مغشياً عليه من فرط الجوع، فأتوا به إليها، فأشفقت عليه وقالت له: «يا سيدى، يجب ألا تتبع هذا الرجيم القاسى». وفى رواية أخرى أنهم أخبروها أن الفلاح لم يأكل خبزاً منذ أسبوع، فقالت مشفقة عليه ومستنكرةً: «لماذا لم تأكل جاتوه؟». وليس ثمة غرابة فى موقفها هذا، فظاهرة الفقر والجوع ليست جزءاً من مخزونها الإدراكى، ولهذا لم تستطع إدراكها، ومن ثم نزعت ظاهرة الجوع من سياقها الحقيقى (الفقر) وربطتها بالأسباب التى تعرفها (الرجيم ـ الجاتوه بدلا من الخبز)، أى أنها فرضت مخزونها الإدراكى على ما رأته بعيونها (الموضوعية المادية)، فحددت خريطتها الإدراكية مجال الرؤية.

ولا يعنى هذا أن الواقع المادى الخام غير موجود بدون الإدراك الإنسانى له، فهو ولا شك هناك فى ماديته وطبيعيته، وموضوعيته ولا شخصيته وعموميته (خلقه الله خارج وعينا وإدراكنا وإرادتنا)، وهو يؤثر بلا شك فى تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم بدرجة تتفاوت فى مقدار عمقها من إنسان إلى آخر ومن لحظة زمنية إلى أخرى. ولهذا لا يمكن أن ندرس ظاهرة الإنسان والظواهر الإنسانية مثلما نرصد الأشياء أو الظواهر الطبيعية المادية، ولا يمكن أن نسجل سلوك الإنسان كفرد أو كجماعة كما نسجل سلوك الحيوانات أو الحشرات. فمثل هذه الرؤية (بغض النظر عن لا إنسانيتها المقيتة) هى رؤية غير دقيقة، لأن الدوافع (خيرة كانت أم شريرة)، وأشكال الوعى (مهما كان زيفها وانفصالها عن الواقع المادى)، والمعنى، أى الدلالة الداخلية التى يراها الإنسان فيما يقع له من أحداث وفيما يحيط به من ظواهر (مهما كانت سطحيته أو عمقه) تشكل جزءاً أساسياً من الواقع الإنسانى. ولا يمكن لأى إنسان تجاوز هذه القاعدة.

وتتسم الخريطة الإدراكية بأنها غير واعية فى معظم الأحيان، حيث يحملها الإنسان فى عقله وهو يرى أنها الأكثر منطقية وطبيعية. فالإنسان العنصرى لا يرى إلا مساوئ الآخر وفضائل قومه. ويصدق هذا أيضاً على الجندى الأوروبى الذى كان يُرسل إلى أحراش أفريقيا بعد أن يخبره قادته أنه يذهب إلى هناك لا للاستيلاء على الأراضى وطرد سكانها واستغلالهم وإنما إلى نشر الحضارة فى ربوع القارة السوداء وتهذيب سكانها البرابرة الهمجيين الذين لا يستحقون الحياة، وهو حين يفعل سيرفع دون شك من مستواه الاقتصادى والاستهلاكى ولكن الأهم أنه سيحقق رسالة حضارية جليلة! كان الجندى الأوروبى يستبطن الخريطة الإدراكية دون أن يدرى ولا يتورع عن ذبح السكان الأصليين لأنه يحمل لواء الحضارة المتفوقة. ولا يشكل الصهاينة أى استثناء لهذه القاعدة، ولهذا ينبغى عند دراسة سلوكهم أن نذكر أنفسنا أن ما يحدد سلوكهم ليس استجابتهم المباشرة للعناصر والملابسات المادية المختلفة المحيطة بهم، وإنما رؤيتهم وإدراكهم لها.

ولنضرب مثلا آخر على مدى أهمية الخريطة الإدراكية ومدى تحكمها فى استجابتنا لواقعنا وواقع الآخرين: نشرت إحدى الصحف العربية فى صفحتها الأولى خبراً عن

اصطدام قطارين فى الهند راح ضحيته ما يزيد على مائة قتيل. وفى الصفحة الأخيرة من نفس العدد (صفحة أخبار النجوم والأخبار المسلية)، جاء خبر عن أن ثُلث أطفال إنجلترا الذين ولدوا فى ذلك العام غير شرعيين. ومما لا شك فيه أن الصحيفة المذكورة قامت برصد الحدثين بطريقة موضوعية، فهى لم تزيف الحقائق وذكرت أعداد ضحايا حادث القطارين وأعداد الأطفال غير الشرعيين بدقة متناهية. ولكن السؤال الذى يطرح نفسه: لِمَ أبرز الخبر الأول فى الصفحة الأولى، ووضع الخبر الثانى فى الصفحة الأخيرة؟ أىَ ما الخريطة الإدراكية الكامنة وراء طريقة تصنيف الخبرين؟ حين طيرت وكالات الأنباء الغربية الخبرين، طيرت الخبر الأول بحسبانه فاجعة والثانى بحسبانه إحصائية مسلية، وتبعتها الصحيفة العربية فى ذلك بأمانة بالغة. ولكن وكالات الأنباء الغربية، حين صنَّفت الحدثين بهذه الطريقة، انطلقت من خريطة إدراكية محددة. فحادث القطارين نتيجة فشل تكنولوجى، كما أنه يقع فى رقعة الحياة العامة، ولذا فهو فشل حقيقى ومهم من وجهة النظر الغربية وينبغى إبرازه، أما ظاهرة الأطفال غير الشرعيين فهى نتيجة فشل أخلاقى أو مجرد سلوك شخصى ينتمى إلى رقعة الحياة الخاصة، ولذا فهو غير مهم بالمرة ويتم تهميشه، خصوصا وأن الأسرة أصبحت مؤسسة غير مهمة فى العالم الغربى. وكما يقولون لا يهم سلوك الناس فى غرفة النوم، ما يهم هو سلوكهم أمام شباك التذاكر. وقد قامت الصحيفة العربية بموضوعية مادية متلقية بنقل الخبرين بالطريقة التى طيرتهما بها وكالة الأنباء الغربية، وحسب أولويات هذه الوكالة وحسب نموذجها المعرفى. وقد هيمنت الخريطة الإدراكية الغربية على الإعلاميين العرب بدون وعى وبدون إدراك للتضمينات الفلسفية والتحيزات الأخلاقية لهذه الخريطة.

وتركيبية عملية الإدراك وعلاقة الأفكار بالواقع طرحت نفسها على العقل الغربى، فبيّن كثير من العلماء الغربيين سذاجة بل وتفاهة الرؤية التجريبية والوضعية التى يصر دعاتها على أن الواقع مكون من حقائق صلبة بسيطة وواضحة، يمكن للعقل أن يرصدها بشكل مباشر، وأن هذه الحقائق خاضعة لقوانين السببية الصلبة، الواضحة والمباشرة والبسيطة، وأن قوانين التاريخ والمجتمع الإنسانيين تشبه قوانين الطبيعة. لكل هذا حاول هؤلاء اكتشاف هذه القوانين وصياغتها بطريقة «علمية» دقيقة كمية. ولكن العلماء الذين يرفضون هذه الرؤية الاختزالية الساذجة يصرون على ضرورة التمييز بين

العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وعلى رفض فكرة وحدة العلوم ووحدانيتها. ومن مظاهر هذه الثورة محاولة التمييز بين الشرح والفهم (بمعنى التفسير الاجتهادى).

وكلمة «يشرح» باللغة الإنجليزية هى «إكسبلين explain» من الفعل اللاتينى «إكسبلانارى explanare» بمعنى «يسطح الشىء» أو «يجعله مستويا»، (كلمة «بلين plane» الإنجليزية تعنى «السطح المستوى»). هذا على عكس فعل «إنتربريت interpret» وهو من الفعل اللاتينى «إنتربريتارى interpretari» وهو يعنى «يُفاوض». ففعل «إنتربريت» يعنى «يبرز المعنى الكامن ويوضحه»، و«يؤول النص»، و«يعطى تفسيرا للموضوع»، و«يترجم»، أو «يقوم بدور المترجم». ومن الواضح أن كلمة «يشرح» تدور فى إطار المرجعية المادية والموضوعية المتلقية (يسطح ويسوى حتى يستوى مع معيارية برانية)، أما كلمة «يفسر»، فهى لا تنفى الأبعاد الذاتية الاجتهادية لعملية الإدراك.

وقد حدث تداخل بين التفسير (بمعنى الاجتهاد فى فهم الظاهرة وجعلها مفهومة إلى حد ما من خلال التعاطف معها وفهمها من الداخل) والشرح (بمعنى إدخال الظاهرة فى شبكة السببية الصلبة وكشف العلاقة «الموضوعية» بين السبب والنتيجة) بسبب أن العلوم الطبيعية والرياضية تلقى بظلالها الكثيفة على العلوم الإنسانية. فالاستنباط (العقلى) هو منهج العلوم الرياضية والاستقراء (التجريبى)هو منهج العلوم الطبيعية، وكلاهما يصل إلى درجة عالية من الدقة فى نتائجه. ومن ثم، يحاول بعض علماء الدراسات الإنسانية تبنى المناهج السائدة فى العلوم الطبيعية والرياضية (العلوم الدقيقة) ويحاولون تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية، تماما مثلما تفسر الظواهر الطبيعية بطريقة كمية، فتسقط الأبعاد الجوانية والخاصة والكيفية للظاهرة الإنسانية وتهمل الدوافع تماما، ثم ترد الظاهرة فى كل تفاصيلها إلى قانون أو مبدأ عام واحد، وتُزال كل المسافات والثغرات والثنائيات والخصوصيات حتى نصل إلى ما يُتصور أنه التفسير الكامل الموضوعى أو شبه الكامل الموضوعى للظاهرة، أى أن دراسة سلوك الإنسان لا تختلف عن دراسة سلوك اليرقات، فكلاهما يُدرس من خلال سلوكه وحركته. ومع هذا ينبغى الإشارة إلى أن العلوم الطبيعية ذاتها قد انسلخت عن هذه الرؤية وأصبحت أكثر احتمالية فى رؤيتها، كما أنها أخذت بالتدريج تكون لنفسها عالما خاصا بها مؤلفا

من كيانات عقلية ورياضية، لا تستطيع أن تجد لها وجود فى عالم الظواهر. ويبدو أن الفرض العلمى الذى كان يمثل الخطوة الثانية التى تلى خطوة الملاحظة والتجربة والذى كان يشير إلى مدركات حسية، أصبح فى المنهج العلمى المعاصر فرضا صوريا يشير إلى مدركات حسية ويأتى سابقا على الملاحظة والتجربة. إن الغرض العلمى لم يعد تعميقا لوقائع تجريبية كما كان شائعا فى الماضى، وإنما هو نتاج العبقرية العلمية الخلاقة، التى تأتى به بأية طريقة أو بأى منهج. وما يهم فى الفرض العلمى مدى مقدرته على أن يجعل هذا العالم مفهوما ومعقولا، أى أنه لم يعد هناك حاجة إلى حقائق صلبة أوسببية صلبة.

وقد أخذ المفكر الاجتماعى الألمانى فلهلم دلثاى Dilthey مصطلح «هرمنيوطيقا hermeneutics» وهو مصطلح مستمد من عالم اللاهوت المسيحى، يعنى تأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفى والسطحى المباشر، واستخدمه للإشارة إلى المناهج الخاصة بالبحث فى المؤسسات الإنسانية والسلوك الإنسانى باعتباره سلوكا قصديا، أى سلوكا تحدده دوافع إنسانية جوانية (معنى ـ ضمير ـ إحساس بالذنب ـ رموز ـ ذكريات من الطفولة ـ تأمل فى الفعل) يصعب شرحها وشرح أسبابها وإن كان يمكن فهمها من خلال التعاطف معها وتخيلها. وكما قال دلثاى ليس بإمكاننا أن نشرح الإنسان وإنما نحن نشرح الطبيعة، أما الإنسان فنحن نفهمه (بمعنى «نُفسر سلوكه بطريقة اجتهادية»). ومن ثم فإن الهرمنيوطيقا لا تتناول المعطيات الخام للحواس وحسب وإنما تحاول فهم معناها الداخلى. وأصبحت الهرمنيوطيقا بالنسبة لبعض العلماء هى الطريقة الوحيدة الممكنة لقراءة النصوص الدينية والشعرية والتاريخية والفلسفية، أو أى نص يتحدث عن عالم الإنسان.

وقد بدأ استخدام الفعل الألمانى «فرشتيهن Verstehen» بمعنى «يفهم» فى مقابل «إركلارين erklaren» بمعنى «يشرح» لوصف عملية فهم السلوك الإنسانى المركب من خلال التعاطف وإدراك الدوافع الإنسانية (فى مقابل شرح الأسباب). وقد استخدم جورج زيميل وكارل ياسبرز وماكس فيبر وآخرون هذا المصطلح، وقال ياسبرز: «إن الحياة النفسية الإنسانية لا يمكن دراستها من الخارج، كما أن الحقائق الطبيعية لا يمكن دراستها من الداخل. الأولى يمكن فهمها من خلال الاختراق النفسى، أما الثانية

فيمكن شرحها من خلال دراسة العلاقة الموضوعية المادية». ولكن المصطلح ارتبط أساسا باسم ماكس فيبر، الذى بين أن دراسة عشة الدجاج أمر جد مختلف عن دراسة المجتمع الإنسانى، فعلم اجتماع الدجاج لن يدرس سوى أنماط سلوكية متكررة من الخارج يمكن فهمها فى إطار المثير المادى والاستجابة السلوكية، فنحن لا نعرف شيئا عن عالم الدجاج الجوانى وعواطفه وأفكاره وتأملاته، إن كان هناك مثل هذا العالم. أما فى حالة المجتمع الإنسانى، فنحن مزودون بقدر كبير من المعرفة عن عالم الإنسان الجوانى (نتوصل إليه من خلال معرفتنا لذواتنا ومن خلال الألفة بالطبيعة البشرية) وعن الدوافع الداخلية المركبة وعالم المعنى الذى ينبع منه السلوك الإنسانى. ولذا، إذا كان من الممكن شرح سلوك الدجاج فى إطار شبكة السببية الصلبة ومن خلال الملاحظة البرانية المباشرة فهذا لن يكون كافيا بالنسبة للبشر. ومحاولة وصف عالم الإنسان من خلال سلوكه البرانى محكوم عليها بالفشل لأنها سطحية تافهة، فهى بإصرارها على ضرورة الشرح البرانى الموضوعى ستستبعد قضايا إنسانية أساسية مثل انشغال الإنسان بمصيره وتجربته فى الكون وإحساسه بالاغتراب. هذا لا يعنى أن السلوك الإنسانى لا يخضع لأى سببية، وإنما يعنى أن الرصد البرانى لا يكفى، والمطلوب هو عملية تفسير من خلال الفهم العميق والتعاطف والإدراك لتركيبية الدوافع الإنسانية وغموضها.

إن العالم المبارك المدهش الذى نعيش فيه عالم مركب ثرى، ملىء بالمسافات والثغرات والثنائيات والأسرار. هذا العالم يحوى داخله ما هو مجهول وغير محسوس، وما هو علم وما هو غيب (والغيب هنا هو غير المادى الذى لا يقاس ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه فى شبكة السببية الصلبة)، وهو ليس بسطح أملس يمكن رده إلى مبدأ واحد كامن فيه (كما يرى دعاة الواحدية المادية من العقلانيين الماديين). وعقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شىء أو يسجل كل شىء، ولكنه، مع هذا، عقل فعال يصوغ كل ما يدركه. وعالم الإنسان أكثر تركيبا من الواقع الطبيعى المركب، فعالمه الجوانى ملىء بالأسرار، ولذا فإن محاولة «شرحه» شرحا كاملا، بل وتفسيره تفسيرا كاملا وإدخاله شبكة السببية الصلبة والمطلقة هو ضرب من ضروب الخيلاء، ومحاولة التوصل إلى قوانين صارمة أو تفسيرات كلية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شىء محاولة ساذجة بلهاء، ومحاولة المعرفة الكاملة محاولة فاوستية شيطانية

محكوم عليها بالفشل، ولهذا فنحن نطرح مفهوم الاجتهاد كإطار معرفى كلى ونهائى. والاجتهاد يعنى أن يحاول الدارس المجتهد الوصول إلى قدر من المعرفة عن الظاهرة موضع الدراسة يجعلها معقولة إلى حد ما وربما إلى حد كبير، وليس بالضرورة معقولة ومفهومة تماما، أى أنه يمكن شرح بعض جوانب الظاهرة (لا الظاهرة كلها)، ورد بعض جوانبها (لا الظاهرة بأسرها) إلى القوانين العامة، كما يمكن رصد جزء من الواقع لا الواقع كله. فالاجتهاد يعنى رفض الموقف الإمبريالى من الواقع الذى يود الإمساك به كله ويحاول أن يدفع به فى شبكة السببية الصلبة والمطلقة والقانون العام حتى يمكن التحكم فيه وتوظيفه. وهذا لا يعنى بالضرورة سقوطا فى العدمية الكاملة أو النسبية المطلقة، فالاجتهاد يمكن أن يدور فى إطار الإيمان بوجود مطلقات وثوابت متجاوزة للسطح المادى. ويمكن للباحث أن يتعامل مع الأمور الكلية والنهائية والمطلقة دون أن يكون خطابه نهائيا ومطلقا، كما يمكنه أن يصل إلى قدر من اليقين، ولكنه يقين ليس بكامل، وثمة تواصل ولكنه ليس باتصال والتحام عضوى، ومن ثم فإن المعرفة التى يتوصل إليها معرفة نسبية، ولكنها ليست نسبية بشكل مطلق وإنما ستظل نسبية بصورة نسبية (فالكمال لله وحده، وفوق كل ذى علم عليم، وهو وحده يعلم ما فى الصدور، فهو مركز العالم، مفارق له، وغير كامن فى إنسان أو شىء).

عملية الإدراك مركبة، والتفسير غير الشرح، والتلقى الموضوعى المادى للمعلومات يؤدى إلى تراكم المعلومات الصماء التى لا تقول شيئا والتى تخفى كثيرا من المفاهيم والتضمينات الفلسفية والمعرفية المتحيزة. ولكن الرؤية الذاتية التى لا تستند إلى معرفة وثيقة بالواقع لا تفيد كثيرا فى عملية معرفة العالم الخارجى، فكيف يمكن فك هذه العقدة؟ كيف يمكن التوصل إلى معرفة مركبة للعالم الخارجى فى ظل هذه المفارقة المعرفية؟

وجدت أنه من الأجدى استبعاد مصطلحى «موضوعى» و«ذاتى» (فهما يفترضان موضوعا قائما فى حد ذاته، وذات مستقلة، منعزلة لا تتعامل مع الموضوع)، وأحللت محلهما مصطلحى «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، فهما أكثر دقة فى وصفهما لعملية الإدراك والتفسير. والمعيار هنا ليس مدى الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة المعلومة للواقع وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة. فإن كانت الأطروحة

التى يأتى بها الدارس تفسِّر عددا من المعطيات يفوق العدد الذى تفسره الأطروحات السائدة، فهى «أكثر تفسيرية»، وهى عبارة تحل محل «موضوعى». وإن كان عددها أقل فهى «أقل تفسيرية» (وهى عبارة تحل محل مصطلح «ذاتى»). ويتميَّز هذان المصطلحان بأنهما لا يخضعان للواقع بطريقة موضوعية ذليلة ولا يتجاهلانه بطريقة متعجرفة ذاتية فهما يؤكدان أهمية العقل ومقدرته على التفاعل مع الموضوع وربط المعطيات المختلفة. كما أن المصطلحين الجديدين أكثر انفتاحا، فالباحث يقدم أطروحته لتُختبر على محك الواقع الموضوعى، لا لتُقبل أو تُرفض، فبعد اختبارها إن وجدها الباحث أكثر تفسيرية أخذ بها، وربما أضاف إليها ليجعل مقدرتها التفسيرية أعلى، أما إذا كانت أقل تفسيرية فإنه يشير إلى نقائصها ويكملها. ولذا أسمى هذا النوع من التفكير «الموضوعية الاجتهادية التفسيرية» (فى مقابل «الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية»)، وهى ألا ينقل الإنسان الواقع بحذافيره وكأنه ببغاء أو آلة تصوير بلهاء، وإنما يعمل عقله وخياله فيربط بين التفاصيل ويجرد منها أنماطا متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعمق وأشمل.

إن الموضوعية الاجتهادية التفسيرية تتمرد على كل من الموضوعية المتلقية والذاتية المغلقة، فهى تنطلق من تقبُّل ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وبالتالى ثنائية الذات والموضوع، ولا تحاول إلغاءهما وإنما تحاول الوصول إلى المنطقة التى تلتقى فيها الذات بالموضوع، فهى تستعيد الفاعل الإنسانى فى كل ثنائياته: فى قوته وضعفه، وفى نبله وخسته، وفى حدوده وقدراته، وفى خضوعه لجسده وفى تجاوزه له.

ويمكننا أن نحدد السمات الأساسية للمنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى ومنطلقاته وشروطه فيما يلى:

١ ـ الظواهر الإنسانية مختلفة بشكل جوهرى عن الظواهر الطبيعية المادية، ولا يوجد قانون عام واحد أو عدة قوانين تسرى على كل من الظواهر الإنسانية والطبيعية/ المادية. فالمكونات التراثية والنفسية للظاهرة الإنسانية تجعل من المستحيل التوصل لمثل هذا القانون. فكل إنسان له منحناه الخاص، كما أن الظواهر الإنسانية المتماثلة تختلف باختلاف الزمان والمكان.

٢ ـ العقل الإنسانى ليس كيانا مادياً وكما سلبيا متلقيا، فهو لا يسجل كل شىء، فهو محدود ولأنه محدود فإنه يختار ويبقى ويستبعد، وهو كيان مبدع له مقدرات توليدية. والواقع بدوره ليس كما ماديا بسيطا جامدا، فهو مستويات مختلفة ودوائر متداخلة متصلة منفصلة، ولكل ظاهرة منحناها الخاص وفرادتها.

٣ ـ العلاقة بين العقل والواقع ليست علاقة بسيطة ولا آلية. فالذات، بما تحمل من أساطير وهموم وأوهام وخيال وأيديولوجية ونوايا وذكريات، عنصر أساسى فى عملية الإدراك، وإفصاح المدرك عن إدراكه ليس أمرا بسيطا.

٤ ـ لا يمكن دراسة الظواهر الإنسانية مثلما نرصد الظواهر الطبيعية، ولا يمكن أن نسجل سلوك الإنسان فردا أو جماعة كما نسجل سلوك النملة وجماعات النمل. ولذا، لا يمكن الاكتفاء بدراسة السلوك الخارجى للإنسان، بل لابد من فهم دوافعه الداخلية (فثمة فارق بين الحجر والطفل اللذين يسقطان من عل، وبين قطعان الأغنام ورياض الأطفال، وبين الطبيعة/ المادة والإنسان).

٥ ـ التفسيرات السريعة المباشرة تختزل الظواهر فى بعد واحد روحى أو مادى، وهى لا يمكن أن تقدم تفسيرا كافيا للظواهر الإنسانية. ولذا، لابد من بذل المحاولة للتركيب المستمر بدلا من السقوط فى صيغ اختزالية («إن هى إلا كذا»)، ولابد أيضا من تنويع المقولات التحليلية التى يمكنها أن ترصد الشىء ونقيضه، وأن تصل إلى النماذج الكامنة فى الخطاب أو وراء الظواهر.

٦ ـ لا يمكن الاكتفاء باستعادة الفاعل الاقتصادى أو الاجتماعى أو الجسمانى أو الطبيعى وحسب، أى الفاعل الإنسانى فى علاقته المادية المباشرة مع واقعه المادى، أو فى علاقته مع الملابسات المادية (الاجتماعية أو الاقتصادية . . . إلخ) المحيطة به، وإنما يجب استعادة الفاعل الإنسانى، الإنسان الإنسان، أى الإنسان بكل تركيبيته وأسراره وفاعليته وإبداعه التى تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية المباشرة وتجعل من العسير رده فى كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار من الداخل والخارج.

٧ ـ مواجهة الواقع (المادى والإنسانى) بصيغ لفظية وقوالب إدراكية جاهزة وصور نمطية وثنائيات صلبة (سالب/ موجب، معنا/ ضدنا) تؤدى إلى تقبل ما هو قائم دون

تساؤل، أو إلى رفضه دون معرفة به، واختزاله إلى ما نعرفه عنه، مما يحول دون إدراكه فى خصوصيته وتعينه. ولذا، لابد من النظر للظواهر بطريقة مستقلة بحيث نرصدها كما نراها نحن فى كل تركيبيتها وتنوعها، وكما ندركها نحن لا كما يدركها الآخر أو كما يصورها لنا. ولابد من الاقتراب من الظواهر بعقل متفتح لا يخشى من الاجتهاد فى محاولة تجريد الحقيقة من جماع الحقائق ومن كم التفاصيل المتناثرة (الموضوعية المادية) التى يواجهها.

٨ ـ لابد أن يبتعد الباحث عن القوالب اللفظية والصور النمطية والتعميم الكاسح الذى لا يفيد كثيرا فى الفهم المتعمق للظاهرة ولا يقدم خريطة تفصيلية تشمل كل أبعاد الواقع التى تنفعنا فى الممارسة اليومية. هذا لا يعنى رفض التعميم بل يجب ألا نصدق ما يقوله بعض التجريبيين والوضعيين (فى العالم الغربى بالأساس) من أن التعميم والتجريد أمران يجب الابتعاد عنهما بقدر المستطاع، ومن أنهما يجب أن يستندا إلى التجريب وحده وإلى ما يدرك بالحواس الخمس وحسب.

إن التجريد والتعميم أمران أساسيان وضروريان للفكر الإنسانى، فنحن حين نقول «أخلاقيات العالم الغربى» أو «الرومانسية» أو حتى «الصهيونية» فإننا نكون قد فكرنا من خلال تعميمات واستخدمنا مقولات ليس لها أساس تجريبى ولا يمكن إدراكها بالحواس الخمس، وإنما توصلنا لها من خلال نماذج عقلية افتراضية تساعدنا على تصنيف معطيات الواقع، وهى مقولات لا يمكن أن ندرك العالم ونصنفه ونعرفه ونتعامل معه دونها. وبدون تعميم، لا يمكن أن يكون هناك إبداع. فمن خلال التعميم (وتجريد النماذج الكامنة) نصل إلى علاقات الأشياء كما ندركها من خلال تجاربنا، ونصل إلى تعريفات يمكن لتجاربنا التاريخية الخاصة أن تنضوى تحتها.

بل يمكننا القول إنه بدون المقدرة على التعميم والتجريد الخلاق لا يمكن أن نحقق أى تحرر من الواقع المباشر، وواقعنا العربى ـ أى حاضرنا ـ هو واقع ساهم الغرب فى صياغته من خلال تجاربهم هم ومن خلال إدراكهم، فإنهم سيلقون علينا بمقولاتهم جاهزة إما أن نقبلها فنخضع لرؤيتهم فنسقط فى «إمبريالية المقولات»، أو نرفضها فنقف فى مهب ريح التفاصيل المتناثرة. ولا بد أن يستند التعميم إلى جميع التجارب التاريخية والحضارية فى كل من الشرق والغرب. بل ويمكن أن يكون التعميم مؤقتا،

وهو أمر مقبول طالما أنه يفسر جوانب من الواقع، وهو ما يسمى بالتعريف الإجرائى ـ أى التعريف القادر على تفسير جوانب مهمة من الظاهرة موضع الدراسة، ولكنه لا يدعى أنه تعريف جامع مانع يشمل كل الظواهر المماثلة.

إن ما يجب أن يحدد موقفنا ليس هو مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلى الذى اختاره الباحث لنفسه، أى مدى ملاءمته للواقع الذى يجرى تفسيره بحيث يمكن الوصول إلى مستوى تعميمى معقول يمكن قراءة الواقع المركب من خلاله. وضبط المستوى التعميمى أو التخصيصى يشبه فى الواقع ضبط التجارب العملية، فلو كان الحديث عن معدل الجريمة فى مدينة ألمانية فى القرن التاسع عشر فإن المستوى التحليلى لا يسمح بالحديث عن الحضارة الغربية إلا بوصفها عنصرا واحدا من بين عناصر أكثر خصوصية ومباشرة. ولكن لو كان الحديث عن «أزمة المجتمع الحديث» فإن الحضارة الغربية تصبح مقولة أساسية ومستوى تعميميا مقبولا لأنه يتفق مع المستوى التحليلى، أى أن مستوى التجريد لابد أن يتطابق مع المستوى التحليلى.

٩ ـ منهج الموضوعية المتلقية يترجم نفسه إلى رصد سطحى ومباشر للظواهر وإلى حشد لكم هائل من المعلومات ورص الأفكار جنبا إلى جنب، ولذا نجده يفرز ما أسميه التفكير المضمونى أو المعلوماتى، وهو تفكير لصيق بالمعلومات التى يتلقاها الباحث ويسطح الظواهر التى يدرسها ولا يحاول تجاوزها. ولذا فإن النظم التصنيفية ذات الطابع المضمونى ليست جيدة ولا مفيدة. إن التفكير المضمونى يبدأ عادة من الشواهد الملموسة والقرائن الجزئية، أى من مكونات المضمون أو العناصر المختلفة له، ولذا فهو يظل حبيس هذا المضمون وحبيس الأجزاء، لا يمكنه أن يصل إلى الكل إلا بصعوبة بالغة. وحين يصل إلى هناك، يصعب عليه أن يربط بين هذا الكل وكليات أكثر تجريدا، لأن عيونه مستقرة دائما على الشواهد والقرائن والاستشهادات الجزئية المتناثرة الملموسة. فالتفكير المضمونى «يحدق ولا يحلق» (على حد قول جمال حمدان) ولا يمكن أن يصل إلى الكليات. ومن ثم، لا يمكن لمثل هذا التفكير أن يأتى بأطروحات جديدة خلاقة، بل إنه يمثل حجر عثرة فى طريق الإبداع، فالإبداع بالأساس اكتشاف لعلاقات جديدة بين الأشياء. بل إن الهوية الحقيقية لأى شىء توجد ليس فيه فى ذاته أو

فى عناصره المختلفة وإنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر، ولا يمكن اكتشاف هذه العلاقات إلا من خلال محاولة تفسيرية اجتهادية تتجاوز المضمون المباشر بكل وحداته المتناثرة.

على النقيض من هذا يقف المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى، فهو لا يهدف إلى حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات ورصدها فى ذاتها بطريقة سلبية متلقية (فالحاسوب يقوم بهذا على أكمل وجه) بل ينطلق من إدراك أن ما يرصده بشكل مباشر هو مجرد مادة أرشيفية، وأن الأرقام والإحصاءات ليست نهائية. ومن هنا فإن المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى يحاول تجاوز المضمون الواضح المباشر والمعلومات المتراكمة ويهدف إلى أن يصنف المعلومات وينظمها ويحدد الجوهرى منها والهامشى ثم يضعها داخل نمط متكرر، وأن يرصد العوامل المكونة للظاهرة وفى تأثير الخارج المادى فى الداخل الإنسانى، وتأثير الذاتى فى الموضوعى والموضوعى فى الذاتى. كل هذا يتم بهدف اكتشاف العلاقات التى تكوّن الظاهرة حتى يمكن تفسيرها (وهذا ما لا يمكن للحاسوب أن يقوم به)، وصولا إلى بنية الفكر أو الظاهرة وأبعادهما المعرفية والعلاقات الكامنة التى تشكل هويتهما ومنحناهما الخاص.

١٠ ـ رغم رفض المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى لكل من الموضوعية المادية المتلقية والذاتية المنغلقة، ورغم محاولته تجاوز عقدة الذاتية والموضوعية، فإن الباحث الذى ينحو منحى تفسيريا يجب أن يفصل وبحدة (على مستوى التحليل) بين الوصف والتقييم. فالواحد مختلف عن الآخر، فالوصف يتطلب نوعا من الاحتفاظ بمسافة بين الدارس والظاهرة، ونوعا من التجرد المؤقت والتاكتيكى من العواطف والقيم، ونوعا من الرفض المؤقت لمحاكمة الأشياء والظواهر من أى منظور أخلاقى أو فلسفى.

١١ ـ هذا لا يعنى إلغاء العواطف والقيم فى عملية التفسير. فالعملية التفسيرية المركبة تتطلب تفاعل الذات الإنسانية المركبة (العقل ـ العاطفة ـ الأحاسيس ـ الخيال) مع الواقع فى كل تركيبيته. وبعد الانتهاء من عملية التفسير، يمكن أن نقيّم الظاهرة أخلاقيا. لكننا، حين نفعل ذلك، يجب أن نكون مدركين أن الحكم القيمى هو فى نهاية الأمر حكم يحوى داخله شرعيته، وأنه يأتى فى المرحلة الثانية بعد عملية الرصد والوصف والتفكيك والتركيب. فإن قام الباحث بالحكم على ظاهرة ما من منظور

منظومة أخلاقية ما، فإنه يجب أن يدرك أنه يفعل ذلك لأنه «مؤمن» بهذه المنظومة وأن منطق الحكم (الذاتى) مختلف عن منطق الأشياء (الموضوعى). ولعل هذا الموقف يمكّن الباحث من الانفتاح على العالم دون أن يفقد هويته وقيمه؛ إذ يمكنه، فى هذه الحالة، أن يقوم بقراءة عمل أدبى ما فيصفه ويحلله ويبين بنيته والصور المجازية المتواترة فيه ومعناه وارتباط شكله بمضمونه، بل وبوسعه أيضا أن يبين مواطن الجمال فيه بوصفه عملا أدبيا وأن يربطه بالتقاليد الأدبية التى يصدر عنها، أى أن يقوم بعمله بوصفه ناقدا أدبيا. ثم بعد أن ينتهى من المرحلة الأولى هذه، ينتقل إلى المرحلة التقييمية التى يتحدث فيها بوصفه إنسانا مركبا، فالقيم التى وردت فى العمل، الذى قام بتحليله وتوصيفه وتقييمه بوصفه ناقدا أدبيا، قد يرفضها بوصفه إنسانا يحمل لواء قيم أخلاقية معينة لأن هذا العمل يجسد قيما، قد لا تتفق مع قيمه بوصفه إنسانا. وبهذا، لن يضطر الباحث المؤمن بقيم أخلاقية معينة إلى رفض دراسة عمل ما أو ظاهرة ما لأنها منافية للدين والأخلاق، وإنما سيدرسها بموضوعية اجتهادية ثم يقيمها من منظوره. وقد يقال إن فى هذا تناقضا مع الذات، ولكننا نرد بالقول بأن فى هذا تقبلا لحقيقة أساسية هى أن الواقع الإنسانى مركب يحتوى على بنى متداخلة غير مترابطة. وحيث إنه لا توجد علاقة حتمية بين الجمال والخير وبين القبح والشر، فإن علينا أن نتقبل تعدد البنيات فنصف ثم نقيِّم.

١٢ ـ ينطلق المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى من الإيمان بأن إدراك الإنسان للواقع وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين لا يتحكم تماما فى سلوكه، فالفكر الذى يحرك إنسانا ما لا يتطابق مع سلوكه، فالنظرية تختلف عن الممارسة، والواقع المركب يمكن أن يقوض من أوهام الإنسان ويمكن أن يدعمها. كما أن هناك دائما نتائج غير متوقعة من الفعل الإنسانى، بحيث يمكن أن تكون الثمرة خلاف القصد. لهذا، فإن التصور القائل بأن ثمة تطابقا كاملا بين الإدراك والنية والفكر من ناحية والواقع والنتيجة من ناحية أخرى يسقط فى نفس الواحدية والاختزالية التى يسقط فيها النموذج السلوكى الذى يُنكر أهمية الإدراك تماما. فالأول ينكر أهمية الواقع المادى والثانى ينكر أهمية الإدراك الإنسانى. وما نطرحه نحن أمر مغاير تماما، فنحن نذهب إلى أن سلوك الإنسان مركب للغاية تحدده عدة عناصر متداخلة من بينها إدراك الإنسان لواقعه وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين، وأن الإدراك الإنسانى لا يؤدى إلى سلوك بعينه وإنما

يخلق تربة خصبة تزيد من احتمالات أن يسلك الإنسان سلوكا بعينه دون غيره. فالعلاقة بين السلوك والإدراك، فى تصورنا، علاقة احتمالية.

١٣ ـ الواقع الإنسانى (أو التاريخى أو الاقتصادى) مكون من عناصر وأنساق مختلفة ليست مترابطة بشكل عضوى أو حتمى، إذ توجد بينها مسافات، ولذا يمكن أن نجد داخل ظاهرة ما عناصر متناقضة. كما أن العناصر الاقتصادية فى مجتمع ما قد تكون فاعلة فى وقت ما، بينما يمكن أن تكون العناصر العقائدية أكثر فعالية فى وقت آخر، أى أنه لا توجد أولوية سببية لأى عنصر على وجه التحديد وبشكل مسبق. وعلى هذا، فإننا يجب أن نؤكد على أن العلاقة بين الفكر والسلوك أو بين العناصر الفكرية الاجتماعية وغيرها من العناصر الأخرى فى المجتمع ليست علاقة سببية وإنما علاقة احتمالية سببية فضفاضة (أ تؤدى فى معظم الأحيان إلى ب، وقد تؤدى إلى جـ تحت ظروف أخرى)، ولذا نجد أن بنية فكرية أو حضارية ما قد تؤدى إلى شىء ما وعكسه. فالرومانسية، على سبيل المثال، ساهمت فى البعث الدينى فى أوروبا وفى بعث الإيمان بفكرة الجماعة العضوية المترابطة (جماينشافت)، على عكس المجتمع الحديث الذى تراه النظرية الرومانسية بحسبانه مجتمعا ذريا تعاقديا، الروابط فيه خارجية وليست عضوية (جيسليشافت). ولكن الرومانسية أفرزت أيضا الفردية المتطرفة والنيتشوية والصهيونية ومعظم التبريرات الفلسفية الإمبريالية. وقد أدت الثورة الصناعية هى الأخرى إلى ظهور نقيضين: الفردية الكاملة والجمعية المفرطة أو الشمولية. ولنفس السبب، نجد أن مجتمعا عنصريا مثل التجمع الصهيونى يمكن أن يكون رومانسيا فى رؤيته لنفسه ولفلسطين، عمليا فى سلوكه. والمجتمع النازى مثل آخر على مجتمع تبنى أسطورة عنصرية وحولها إلى حقيقة أى فرضها على الواقع من خلال العنف والتكنولوجيا.

لكل هذا، لا يمكن مواجهة مثل هذا الواقع المركب بمتتالية تفسيرية واحدة، ولا يمكن أيضا محاولة تفسيره من خلال مثل هذه المتتالية، فالعملية التفسيرية تتطلب صياغة متتاليات احتمالية نقوم بتجريدها من الواقع القائم أمامنا، (إذا كان «أ» إذا «ب»، ولكن إذا كان «جـ» إذا «د») متتاليات يولدها الباحث من خلال تفاعله مع كل من الواقع القائم والإمكانات الكامنة فيه والظروف المحيطة به.

١٤ ـ الفكر ليس مجموعة من الأفكار، بل هو بنية متكاملة توجد فى سياق أفكار أخرى وفى سياق الممارسات التى يقوم بها حاملو هذا الفكر، وهى بنية مماثلة لبنى اجتماعية واقتصادية وأخلاقية سائدة فى المجتمع. فالفكر النازى إن قُرئ بمعزل عن الممارسة النازية فإنه سيبدو فكرا قوميا رائعا. وقد كتب النازيون على أحد معسكرات الاعتقال «إن العمل سيمنحك الحرية»، وهى ولا شك فكرة سامية، ولكن المعتقلين الذين كانوا يعملون فى نظام السخرة كانوا يقرءونها ويشعرون بسخرية الموقف! والفكر الصهيونى يزعم أنه محاولة لبعث التراث اليهودى بين يهود المنفى وحسب، وكأن القضية قضية أكاديمية خاصة بالهوية ولم تتسبب فى طرد للسكان وتشريد للملايين وغارات تقذف النابالم على مخيمات اللاجئين ومجموعة من المذابح من دير ياسين إلى صبرا وشاتيلا وجنين.

إن المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى يهدف إلى رصد الظواهر فى خصوصيتها وعموميتها، فى سطحها وأعماقها، ورصد ما هو ظاهر وقائم وما هو كامن وممكن. وهو منهج يحاول رصد الظواهر لا بوصفها أجزاء متناثرة وإنما بوصفها جزءا من كل، أجزاء تتفاعل بعضها مع بعض ومع الكل وتدور فى إطار السببية الفضفاضة التى يصعب التنبؤ بمسارها.

١٥ـ إذا كان الهدف من المعرفة الموضوعية المادية المتلقية هو الوصف والتنبؤ ثم التحكم الكامل، فإن الهدف من المعرفة فى الإطار التفسيرى هو زيادة المقدرة التفسيرية للأطروحات التحليلية، وبالتالى زيادة المقدرة التنبئية مع إدراك استحالة الوصول إلى معرفة كاملة، وبالتالى الاستحالة الكاملة للتنبؤ والتحكم.

والنتائج الإجابية للمنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى كثيرة، من أهمها ما يلى:

١ـ استرجاع الفاعل الإنسانى بكل تركيبيته، والعقل الإنسانى بكل فعاليته، مما يعنى رفض التلقى السلبى للواقع الخارجى وتفعيل الإبداع وزيادته، ونقل العملية البحثية من مادة البحث إلى عقل الباحث.

٢ ـ عدم إسقاط معتقداتنا ومشاعرنا على الآخرين، لأننا لو فعلنا ذلك لأضعفنا المقدرة التفسيرية للنماذج التى نقوم بتركيبها.

٣ ـ عدم الخضوع لإمبريالية المقولات وعدم تقبل رؤى الآخر عن نفسه وعنا كما لو كانت حقائق طبيعية ونهائية، فلابد أن ننفض عن أنفسنا التبعية الإدراكية.

٤ ـ الابتعاد عن الدراسة الأكاديمية التى تدرس الشىء فى حد ذاته وتسوى بين الموضوعات وكأن دراسة عدد القطط فى زنزبار يعادل دراسة أثر الانتفاضة فى المجتمع الاستيطانى الصهيونى.

٥ ـ عدم تقبل الإحصاءات والأرقام بحسبانها نهائية، فالباحث المفسِّر المجتهد يبحث عن أنماط متكررة لا عن حقائق متناثرة.

٦ ـ إمكانية رصد التحولات المختلفة التى تطرأ على الواقع وعدم التمسك بالرؤية الشائعة.

٧ ـ إمكانية رصد الظاهرة فى كل تناقضاتها وتركيبيتها وثنائياتها.

٨ ـ البُعد عن التبسيط وعدم السقوط فى الاختزالية أو الواحدية السببية.

٩ ـ عدم التأرجح بين العام والخاص من خلال ضبط مستوى التعميم ومحاولة رصد المنحنى الخاص للظاهرة.

١٠ ـ المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى سيمكننا من التمييز بين الادعاء الأيديولوجى والنوايا والفكر من جهة، والسلوك والممارسة والأداء من جهة أخرى (مع إدراك أن النوايا والإدراك جزء من الواقع).

١١ ـ المنهج التفسيرى الاجتهادى يفتح طاقة من النور، فنحن إن درسنا ما هو قائم وحسب، فإننا سنسقط فى براثن الهزيمة. أما إن رصدنا ما هو كامن وأدركنا ما هو ممكن، فإن ذلك سيمكننا من تجاوز واقع الهزيمة القائم الراسخ.

وأعتقد أن خير الأدوات التحليلية لتحقيق أهداف المنهج التفسيرى هو تبنى النماذج بوصفها أدوات تحليلية.

***

النموذج: أداة تحليلية تفسيرية

أذهب إلى أن خير السبل لتحقيق أهداف المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى هو تبنى النماذج بوصفها أدوات تحليلية. والنموذج هو بنية تصورية يجردها العقل البشرى من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها ويهمش البعض الآخر لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقى البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يتصور أنه يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع.

وكلمة «نموذج» كما استخدمها هى قريبة فى معناها من كلمة theme الإنجليزية، وهى تعنى الفكرة المجردة والمحورية فى نص ما والتى لا توجد فى أى جزء منه بشكل ظاهر ولكنها مع هذا كامنة فى كل أجزائه، وهى التى تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة. كما أن الكلمة قريبة فى معناها من مصطلح «النمط المثالى» (بالإنجليزية: إيديال تايب ـ Ideal Type) الذى استخدمه ماكس فيبر أداة تحليلية. والنمط المثالى ليس حقيقة إمبريقية أو قانوناً علمياً، وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها فى الواقع، أى أنه حين يقوم الباحث بصياغة نموذج ما فإنه يتصور أنه بمثابة صورة مصغرة تتطابق مع العلاقات التى تشكل بنية الظاهرة موضع الدراسة والتحليل وتعطيها خصوصيتها. وعملية الإدراك مهما كانت بساطتها ـ كما أسلفنا ـ لا تتم من خلال التقاط صورة فوتوغرافية للواقع وإنما من خلال خريطة إدراكية أى نموذج إدراكى يكون بمثابة الفلتر (المُرَشِّح) الذى يُبقى ويستبعد ويهمش ويركز. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لأبسط عمليات الإدراك، يصبح من الضرورى لتحليل سلوك البشر أن نحاول الوصول إلى النموذج الإدراكى الذى يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريده ونستخدمه فى تفسير

سلوكهم (وهذا ما نسميه «النموذج التحليلى»). ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا بوصفها مضامين متناثرة وإنما بوصفها بنية متكاملة متداخلة وبوصفها مجموعة من العلاقات الحية.

وقد أشرنا إلى ما سميناه الموضوعية المتلقية المادية والذاتية المغلقة وفشل كل منهما فى التعامل مع ظاهرة الإنسان، نظراً لأن الإنسان لا يعكس الواقع بشكل آلى مادى ولكنه يتأثر به ويتفاعل معه. ولذا فإن النموذج التحليلى أداة صالحة لدراسة ظاهرة الإنسان نظراً لأنه يقع فى النقطة التى تلتقى فيها الذات بالموضوع. فبدلاً من تلقى الحقائق الجاهزة من الواقع بوصفها الحقيقة المادية الصلبة، يدرك الباحث الذى يستخدم النموذج أن الحقيقة هى أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات. ولذا فإن من يستخدم النموذج أداة تحليلية لا يتلقى الحقائق فى سلبية وإنما يرصدها فى دقة بالغة ثم يقوم بعد ذلك بتفكيكها والربط فيما بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينتظم الظواهر المتشابهة (فإن كان الرصد عملاً موضوعياً، فإن التجريد والتركيب عمل ذاتى اجتهادى توليدى). ومن خلال الأنماط المتكررة، يمكن إدراك المعلومات لا بوصفها ذرات متناثرة وإنما بوصفها شبكة علاقات ذات دلالة. ما يحدث هنا هو أن الباحث يجرِّد من مجموعة الحقائق المتناثرة المتوافرة لديه أنماطاً متكررة تكوِّن صورة فى ذهنه يتصور أن العلاقة بينها تشاكل العناصر المكوِّنة للواقع وللعلاقة فيما بينها، فهى تصبح خريطة معرفية أو نموذجاً إدراكياً. وهو فى محاولته نحت النموذج، لا يستبعد خياله أو حدسه أو قيمه أو تحيزاته، بل إنه يمكن أن يستجيب بكل كيانه.

وإذا كنا قد بدأنا فى العالم الموضوعى فنحن ننتهى فيه، إذ يمكن اختبار المقدرة التفسيرية للنموذج التحليلى على محك الواقع، ويمكن إثراء النموذج وزيادة تركيبيته ومقدرته التفسيرية من خلال اختياره، وبالتالى لا يوجد خوف من ذاتية التجريد والتفكيك والتركيب.

ومن خلال النماذج التحليلية، يمكن أن نقوم بعمليات ذهنية فنقول: إن كان كذا فمن الممكن أن يكون كذا. ثم نختبر هذا الافتراض الجديد الذى وُلِّد من النموذج بالعودة للواقع. والعلاقة بين النموذج التحليلى والواقع علاقة حلزونية إذ إننا نحتنا النموذج الافتراضى عن طريق معايشتنا لواقع ما وعن طريق تأملنا فيه وعن طريق

قراءتنا وتمحيصنا. وبعد نحت النموذج نُعمل فيه الذهن والفكر لنولِّد علاقات افتراضية تكثفه وتصقله، ثم نعود به إلى الواقع فينيره لنا. ولكن الواقع، فى كثير من الأحيان، يتحدى النموذج فيعدله ويزيد كثافته وصقله. الحركة إذن تتجه من الواقع إلى العقل ومن العقل إلى الواقع ومن الموضوع إلى الذات، ومن الذات إلى الموضوع، وفى أثناء هذه العملية الحلزونية يزداد النموذج التحليلى كثافة وصقلاً وحيوية ومن ثَمَّ تزداد مقدرته التفسيرية والتحليلية.

والنموذج المعرفى التحليلى هو صورة مجازية مكثفة منفتحة على الواقع، وهو بوصفه صورة مجازية يعبِّر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات متشابكة بدون أن يكون لصيقا به. وحينما نقول «صورة مجازية» فنحن لا نعنى شيئا خياليا هبط علينا من القمر وإنما نتحدث عن وسيلة لإدراك ما لا يمكن إدراكه بشكل مباشر نظراً لتركيبيته. وهناك من يظن أن الصور المجازية زخرفة وأنها محسنات لفظية، ولكنها فى واقع الأمر بعيدة تماماً عن ذلك، فهى مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية بل جزء أساسى من نسيج اللغة ذاتها ومن عملية التفكير.

ويتسم النموذج بأنه مجرَّد ومتبلور وفضاؤه متحرِّر، إلى حدٍّ ما، من الزمان والمكان، ولذا فهو يتسم بقدر من الثبات والتجريد، ومن هنا يمكن (من خلال النماذج) قراءة الواقع المتغيِّر المتنوع وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع. ولكن المسألة ليست بالسهلة أو اليسيرة، خاصةً حينما يكون الحديث عن «نموذج حضارى»، حيث تكون دراسة الأبعاد والاتجاهات الحضارية والتعميم بخصوصها أمراً محفوفاً بالمخاطر، فهى عناصر غير محسوسة أو ملموسة، وتوجد كامنة فى الواقع داخل آلاف التفاصيل التى لا يمكن فصلها الواحدة عن الأخرى، وهى ليست تفاصيل مادية بل ترتبط بمعنى رمزى ويدركها الفاعل الإنسانى من خلاله، ولذا فإن التعميم بناءً على مثل هذه الأبعاد والاتجاهات أكثر خلافية وأقل يقينية من التعميم بناءً على العناصر الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثَمَّ، فنحن نتحدث عن «النموذج الحضارى الغربى الحديث»، مثلاً، بكثير من الحذر والتحفُّظ، ولا نزعم بأى حال أن هذا النموذج المجرد هو ذاته الواقع الحضارى الغربى المتعيِّن.

والنموذج المركب لابد وأن يصل إلى الأبعاد المعرفية للظاهرة (أى الأبعاد الكلية والنهائية). ونحن نضع التحليل السياسى والاقتصادى، ذلك التحليل الذى يكتفى

بالرصد المباشر للعناصر السياسية والاقتصادية فى الوجود الإنسانى ويُهمِّش العناصر الأخرى، مقابل التحليل المعرفى. ومع هذا، لابد أن يُعبِّر أى خطاب سياسى اقتصادى، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نص يحتوى على نموذج معرفى إما ظاهر وإما كامن. لكن معرفة البعد المعرفى فى النموذج يعنى معرفة تحيزات هذا النموذج (وحلاله وحرامه). فعلى سبيل المثال، عندما سيطر النموذج المادى الصراعى الداروينى على الإنسان الغربى، جعل هذا الإنسان من نفسه مركزاً للكون ومرجعية ذاته وذروة التقدم، فجيَّش جيوشه وانطلق فى ربوع المعمورة، وعندما كان يحل على أرض، كان لا يرى سكانها، أو إذا رآهم فإنهم كانوا يمثلون بالنسبة له مادة، تماماً مثل الأرض التى كان يغتصبها ويحتلها.

واستخدام النماذج التحليلية دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عال من اليقينية، ودعوة لأن نبحث عن مستوى من اليقينية فى العلوم الإنسانية يختلف عنه فى العلوم الطبيعية. وعلى سبيل المثال، فإن مستوى اليقينية الذى نطمح إليه فى دراستنا لتاريخ العباسيين، أو لعلاقة الرومانسية بالصهيونية، مختلف عن مستوى اليقينية فى دراسة عن التكوين الجيولوجى للأرض فى محافظة البحيرة أو منسوب المياه الجوفية فيها. فالعناصر المكونة للظاهرتين الأوليين عناصر مركبة، بعضها مجهول لنا، وربما يظل مجهولاً إلى أبد الآبدين. كما أن العلاقة بين عنصر وآخر وتأثير الواحد فى الآخر أمر صعب التحقُّق منه، ومن هنا كانت ضرورة النماذج الافتراضية، ومن هنا أيضاً البحث عن مستوى معقول من اليقينية يتناسب مع نوعية الظاهرة التى ندرسها. فإن كانت الظاهرة ظاهرة مادية بسيطة، مثل غليان الماء عند ١٠٠ درجة سليزية، فإنه يمكن أن نصل إلى مستوى عال من اليقينية. ولكن، إن كانت الظاهرة هى الثورة التجريدية أو علاقة البروتستانتية بالرأسمالية، فإن الأمر يكون جدَّ مختلف.

وصياغة النموذج التفسيرى التحليلى عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية كثيرة متنوعة ومتناقضة. فالنموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها (كما قد يتراءى للبعض)، وإنما هو ـ كما أسلفنا وكما نصر دائماً ـ ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه

وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج، يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره (إلى ما لا نهاية). والنموذج، بوصفه أداة تحليلية، يربط بين الذات والموضوع، ولذا يمكن القول إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفى والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال. وهو يفتح مجال البحث العلمى من خلال الخيال الإنسانى ومقدرته على التركيب وعلى اكتشاف العناصر والعلاقات الكامنة، ولكنه فى الوقت نفسه يكبح جماح هذا الخيال بأن يجعل النتائج خاضعة للاختبار، وهى مسألة تقع خارج ذاتية من صاغ النموذج. وبدون كل هذه العمليات المركبة، تحل محل النموذج التحليلى المركب فرضية اختزالية شائعة (أى نموذج اختزالى شائع)، وتصبح الملاحظة عملية اختزال للواقع، ويصبح البحث عملية توثيق أفقية مملة هى فى حقيقتها تأييد للأطروحات السائدة فى حقل ما.

تبدأ عملية صياغة النموذج بإدراك أن المعطيات الحسية المادية فى ذاتها لا تقول شيئاً، وأن المعلومة ليست النهاية وإنما البداية، وأنها ليست حلاّ للإشكالية وإنما هى الإشكالية ذاتها. فإن قُلت: «زيد ضرب عمراً» فهذا مجرد خبر يحتمل الصدق أو الكذب فى ذاته كما يقول البلاغيون العرب. ولا يمكن إقرار مدى صدق الخبر أو أهميته أو دلالته، كما لا يمكن فهمه فى ذاته، فهو حدث مادى محض. ولا يمكن أيضاً التعميم منه، فهو يكاد يكون دالاً بدون مدلول (كلاماً دون معنى) أو ذا معنى خاص جدّا أو معنى عام جدّا، تماماً كما لو قُلت «فستان أحمر» و«قطة زرقاء» ولن يُضير كثيراً إن أضفت و«كلب أخضر».

نفس الشىء ينطبق على أى نص (قصيدة ـ إعلان ـ خبر صحفى)، فرسالته ليست أمراً بسيطاً يوجد فى السطح وفى المعنى المباشر للكلمات، فهى ليست مجرد كلمات مرصوصة جنباً إلى جنب.

ويجب على الباحث أن يُدرك أنه لا يأتى للنص أو للظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء وإنما بعقل مُثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية، وهذا ما سماه البروفسير ديفيد كارول David Carroll «ما قبل الفهم» (بالإنجليزية: برى أندرإستاندنج Pre-understanding)، وهذا لا يعنى بالضرورة

السقوط فى الذاتية، بل يعنى إدراك الباحث أنه يأتى للظاهرة وللنص مسلحاً (أو مثقلاً) ببعض الأفكار والتساؤلات والتحيزات والمسلمات، هذا الإدراك يجعله قادراً على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذه الأفكار والتحيزات والمسلمات وإخضاعها للتساؤل وتجاوزها إن ظهر عجزها التفسيرى. كما أن إدراكه لوجود مقولات قَبْلية كامنة فيما قبل الفهم أو الفهم المسبق تنقذه من السقوط صريع المقولات العامة المهيمنة التى نقبلها بحسبانها حقائق كلية نهائية (مثل: التقدم ـ الصراع ـ البقاء) ولا نُخضعها للتمحيص. ومعظم هذه المقولات فى حالتنا مستوردة من العالم الغربى.

وصياغة النموذج هى فى جوهرها عملية تفكيك للظاهرة (أو النص) وإعادة تركيب لها. ولكن ينبغى ملاحظة أن النص عادةً ما يكون أكثر تماسُكاً ووحدة من الظاهرة التى تتسم بقدر من التناثر. ولذا، فإن صياغة النموذج لدراسة الظواهر تختلف عن صياغة النموذج لدراسة النصوص، ومع هذا فإن ثمة وحدة أساسية بين الأمرين.

والنموذج الإدراكى ـ هو فى واقع الأمر خريطة إدراكية تحدد مجال الرؤية وأفقها، وهذه الخريطة يمكن أن تأخذ شكلين:

١ ـ يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية ضيقة بسيطة سطحية أحادية نتيجة موقف موضوعى مادى متلق يتلقى المعلومات بطريقة مباشرة بدلاً من أن يحاول تفسيرها من خلال تفكيكها وإعادة تركيبها، ولذا يسقط صاحبها ضحية القوالب الإدراكية السائدة التى تشيعها السلطة بمؤسساتها الأمنية والإعلامية فيحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية اختزالية.

٢ ـ يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية مركبة نتيجة موقف تفسيرى اجتهادى منفتح يمكن لصاحبه أن يستوعب التناقض وأن يقبل التنوع فيتجاوز القوالب السائدة ويحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية مركبة.

و«النموذج التحليلى الاختزالى» (الذى يمكن أن يُشار إليه أيضاً بـ«النموذج البسيط» و«النموذج المغلق» و«النموذج الواحدى» و«النموذج المصمت» و«النموذج الموضوعى المادى المتلقى») يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد (مادى أو روحى) وإما إلى عدة عناصر (عادية مادية) بسيطة. أما «النموذج التحليلى المركب» (ويمكن أن

نطلق عليه أيضاً «النموذج المنفتح» و«النموذج التعددى» و«النموذج الفضفاض» أو «النموذج الموضوعى الاجتهادى أو التفسيرى») فهو نموذج يحتوى على عدة عناصر متداخلة مركبة، وهى عناصر تتسم بالاتساق الداخلى ولكنها يمكن أيضاً أن تتسم بقدر من التناقض.

وصورة الإنسان الكامنة فى النموذج الاختزالى، أى بعده المعرفى، ترى الإنسان بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، يسرى عليه ما يسرى على الكائنات الأخرى. أما صورة الإنسان الكامنة فى النماذج المركبة فهى مختلفة تماماً، فالإنسان كائن مختلف عن الطبيعة/ المادة متميز عنها بسبب تركيبته (وهى تركيبية مصدرها الإنسان نفسه فى المنظومة الإنسانية الهيومانية ومصدرها القبس الإلهى فى الإنسان فى المنظومة التوحيدية). هذا الإنسان قد يشارك فى بعض سمات النظام الطبيعى وقد تسرى القوانين الطبيعية وقوانين الأشياء على بعض جوانب وجوده (فهو يولد ويأكل ويمشى ويضاجع النساء ويمرض ويموت) ولكنه لا يُردُّ فى كليته إليها. وقد نعرف هذا الجانب أو ذاك من وجوده، ولكن تظل هناك جوانب (ربانية) مجهولة لا يمكن معرفتها أو إخضاعها للقانون المادى العام الواحد. ولذا يظل هناك قانونان: واحد للإنسان وآخر للأشياء.

ويدور النموذج الاختزالى فى إطار السببية الصلبة المطلقة المغلقة حيث يوجَد عنصر واحد أو أكثر تتسم كلها بالبساطة وتتفاعل بشكل بسيط فيما بينها لتؤدى إلى نتائج بسيطة يمكن رصدها ببساطة، بحيث تؤدى (أ) حتماً إلى (ب) دائماً فى كل زمان ومكان (الانتصار الحتمى والنهائى للطبقة العاملة أو للحضارة الغربية أو للفئة المؤمنة). فى هذا الإطار يتم فصل السبب عن النتيجة، (فما يسبب أ هو ب وحسب، وكأن النتيجة لا تتحول بدورها إلى سبب، وكأن كل شىء لابد أن يدخل شبكة السببية الصلبة حتى نستطيع أن نصل إلى التفسير الكامل الشامل).

ومهما تنوعت الأسباب وتعددت، فإن التنوع والتعدد من منظور النموذج الاختزالى مسألة ظاهرية، إذ إن كل الأسباب عادةً ما تنحل كلها وتمتزج فى سبب واحد أو سببين عادةً ماديين، فيصبح مبدأً واحداً ثابتاً تخضع له كل الظواهر بشكل أو بآخر يلغى التنوع والتفرد. كل هذا يعنى سيادة الواحدية السببية وسيادة الحتمية والسقوط فى

السببية الاختزالية البسيطة السهلة. وهذا يجعلها عاجزة عن تقديم تفسير معقول لتنوع الواقع.

على العكس من ذلك، تدور النماذج المركبة فى إطار مبدأ التعددية السببية، ويحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات فى فهم الطبيعة والإنسان وتفسيرهما والتنظير لهما. ويحل مبدأ تفاعل السبب والنتيجة محل مبدأ الانفصال الكامل للسبب عن النتيجة، ومن ثَمَّ يجرى النظر إلى الظاهرة فى أبعادها المتكاملة دون اقتصار على بُعد واحد مادى أو روحى، ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيراً دون التقيد بأى مسلمات مسبقة تقول إن أحد الأبعاد (العنصر الاقتصادى أو العنصر الجنسى أو العنصر الروحى على سبيل المثال) أكثر فعالية وتأثيراً من الأبعاد الأخرى. فكل ظاهرة لها منحناها الخاص (ولا توجد حتميات سببية مطلقة ولا يوجد شىء فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير إلا وجه الله، ضمان حرية الإنسان ووعيه بحريته). ولذا، لابد أن تُدرَس كل ظاهرة حسب المقاييس المناسبة لها، ويُنحَت نموذج خاص لدراستها، فلا تُطبَّق قوانين الأشياء على الإنسان ولا تُطبَّق قوانين الإنسان على الأشياء. هذا لا يعنى بطبيعة الحال إسقاط النماذج التفسيرية المادية الخالصة أو الروحية الخالصة، فالأولى لها دورها فى تفسير الوجود الطبيعى وتفسير بعض جوانب الوجود الإنسانى، تماماً كما أن الثانية لها دورها فى تفسير جوانب أخرى لهذا الوجود الإنسانى.

والنموذج المركب يرفض الواحدية السببية ولكنه لا يسقط فى العبثية (حيث لا سببية على الإطلاق)، وإنما يدور فى إطار السببية المركبة التعددية حيث لا تؤدى (أ) حتماً وبشكل آلى إلى (ب)، فهى بسبب عدم تحكمنا فى كل الواقع وبسبب عدم معرفتنا بكل عناصره قد تؤدى إلى (ج) (ولكنها بإذن الله تؤدى فى معظم الأحوال إلى ب).

والنموذج الاختزالى يختزل الظواهر ويبسطها ويدور فى إطار السببية المطلقة ويتصور أن الإنسان ظاهرة بسيطة يمكن معرفتها فى كل جوانبها، ولهذا فهو يطمح إلى الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائى والحلول الشاملة والتحكم الإمبريالى الكامل.

أما النموذج المركب فإنه ينطلق من تركيبية الواقع الإنسانى والواقع المادى، ومن ثم فإنه يطرح إمكانية المعرفة وأن الحقيقة يمكن الوصول إليها، ولكنها معرفة إنسانية

ناقصة وحقيقة غير مطلقة (لأن المعرفة المطلقة تقع خارج نسق التاريخ الإنسانى ـ وعند الإله وحده، فالكمال لله وحده، وهو وحده العليم بكل شىء والقادر على كل شىء). إن النموذج المركب يَقنَع بتناول ما يمكن أن يُعرَف وحسب دون أن يصاب باليأس بسبب المجهول وما لا يمكنه معرفته، فالمسافات سمة بنيوية فيه. إنه أقرب إلى الصورة المجازية منه إلى القانون، وهى صورة مجازية لا تتشيأ ولا تُشيىء لأن مركز الكون لا يتجسَّد فيه، بل يظل مفارقاً متجاوزاً له غير حال فيه، فتظل هناك مسافة بين الدال والمدلول وبين ما نجرده من الواقع من جهة، ومن جهةً أخرى الواقع المادى نفسه.

***

obeikan.com

النماذج المركبة وعلاقة الأفكار بالواقع

يمكن للإنسان أن ينظر للتاريخ باعتباره مجموعة من الأحداث غير المترابطة التى تمّت بمحض الصدفة أو دون أن تتبع أى نمط. وفى هذه الحالة يتحول التاريخ المكتوب إلى مجرد سرد للوقائع يشبه من بعض الوجوه الشرائط التى تدفع بها آلات التيكرز التابعة لوكالات الأنباء. ومثل هذه الرؤية للتاريخ لم تعد تحظى بتأييد أحد اللهم إلا بعض العبثيين والمتطرفين، ولم يعد يتبناها أى مؤرخ جاد مهما كان انتماؤه الفلسفى أو الفكرى. ولذا فالإيمان بالصدفة، فى مجال دراسة التاريخ، لا يتهدد العقل العربى فى الوقت الحالى ـ نقول «لا يتهدد» ـ لأن الصدفة هى إنكار الحرية، فهى تحول العالم إلى شىء مغلق على نفسه، تقع فيه الأحداث دون سبب واضح، ولهذا فهى «تحدث لنا» ولا نشارك نحن فى صنعها، لأن المشاركة والتحكم يتطلبان قدراً معقولاً من المعرفة بقوانين الواقع الذى يتعامل معه الإنسان. إن الصدفة تحول العالم إلى شىء حتمى، لا دخل للإرادة الإنسانية فيه.

ولكن ما يتهددنا جميعاً هو نوع آخر من الحتمية ـ وهى الحتمية التاريخية الآلية، التى تطرح تصورات آلية بسيطة عن علاقة المادة بالفكر، وعن علاقة أدوات الإنتاج بالأفكار (عند الاشتراكيين الماديين)، وعن الأشكال العالمية والحتمية للتطور التاريخى (عند الليبراليين العلمانيين). وقد حولت هذه التصورات مسار التاريخ الغربى الحديث (سواء فى شرقه الاشتراكى أم غربه الرأسمالى) إلى ما يشبه السيناريو العالمى الحتمى المطلق، الذى يتمتع بشرعية علمية موضوعية، وكأن قوانين التطور فى المجتمع الغربى قوانين طبيعية تشبه من بعض الوجوه قانون الجاذبية أو قانون الطفو. ولذا لا يزال الكثيرون بيننا يتحدثون فى الإذاعات وفى المؤلفات المختلفة عن ضرورة «اللحاق بهم» ومحاكاتهم والحذو حذوهم والسير فى ركابهم.

وقد قمت بترجمة كتاب **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**(*) (The West and the World: A Topical History of Civilization) بالاشتراك مع زوجتى الدكتورة هدى حجازى. وقد حاولت أن أقرأ الكتاب لا فى حد ذاته كتاريخ مهم للحضارة، وإنما أيضاً كدراسة فى شتى الظواهر الحضارية والأحداث التاريخية التى قد يكون لها دلالة بالنسبة لنا، أى أننى قرأت الكتاب كعربى يواجه العصر الحديث ويطرح على نفسه العديد من الأسئلة بخصوص السببية والحرية والخصوصية وعلاقتنا بالحضارة الغربية خاصة فى العصر الحديث وبعض مفاهيمه وقيمه المحورية. والهدف من قراءتى هو محاولة تعريف هذه القيم والمفاهيم حتى نتحرر مما سماه أحد الكتاب الغربيين «إمبريالية المقولات» ـ بمعنى أن يفكر المثقفون فى العالم الثالث، وأن نفكر نحن فى الوطن العربى، بمقولات جاهزة مستوردة من الغرب تحمل قيمه وأفكاره وثمرة تجربته التاريخية، نحكم بها على واقعنا وتاريخنا وعلى تاريخ الجنس البشرى بأسره.

١ ـ منهج الكتاب:

وكتاب **الغرب والعالم** يتسم بالجدة والعمق، فهو لم يقدم تاريخاً تقليدياً للحضارة تتعاقب فيه الأحداث تعاقبًا زمنيًا وإنما حاول أن يستخدم بعض مقولات علم اجتماع المعرفة وأن ينظر إلى التاريخ باعتباره أنماطًا وتشكيلات متكاملة. ولذا ففى هذا الكتاب لا تظهر المدن ثم تختفى، ولا تنمو الحضارات ثم تذبل وتموت، ولا تسير الجيوش ثم تعود أو لا تعود دون سبب أو لأسباب مادية اختزالية بسيطة. وإنما نجد تاريخاً يتجاوز العلاقة الزمنية التقليدية. فالمؤلف قد تناول مادته ـ أى تاريخ الحضارة ـ من خلال موضوعات وقضايا مثل نشأة المدن فى الشرق والغرب، وظهور الفردية (أو التفرد) فى العالم الغربى وغيابها النسبى فى سائر أنحاء العالم، وما شابه من قضايا كلها على علاقة مباشرة بالإنسان الحديث فى الشرق والغرب. (وقد تناولت بعض هذه القضايا فى الفصل الرابع «الحضارة الغربية الحديثة: حوار مع مؤرخ أمريكى»).

(*) ومؤلف الكتاب هو البروفسور كافين رايلى صديق عزيز، تعرفت عليه عام ١٩٦٤ حينما كنا ندرس سويا فى جامعة رتجرز فى الولايات المتحدة، ونشأت بيننا صداقة فكرية وشخصية منذ ذلك التاريخ، ودخلنا فى حوار متصل لم (وربما لن) ينتهى منذ ذلك التاريخ. ومعظم الدراسات التى يضمها هذا الفصل هى جزء من هذا الحوار المتصل.

obeikandl.com

ويمكن القول إن التركيز على موضوعات وقضايا محددة دون غيرها، نظراً لأهميتها، وإغفال عنصر التعاقب قد ينجح فى تزويدنا برؤية بانورامية متداخلة مركبة، وقد يجعلنا نعايش التاريخ كتجربة، لا أن نتأمله وندرسه كشىء خارج عنا، ولكنه مع هذا سيضفى عنصراً لا زمنياً على التاريخ، باعتبار أن الأحداث داخل البانوراما الواحدة ستتجاور ولا تتعاقب، وباعتبار أن تناول تاريخ الحضارة من خلال موضوعات يفترض وجود وحدة بين الأحداث تتجاوز مجرد التعاقب وتربط بينها، بغض النظر عن الحقبة التاريخية التى وقعت فيها.

وقد يكون فى هذا شىء من الصحة، ولكن يبدو أن الكاتب قد تنبّه إلى ذلك القصور المنهجى من البداية؛ ولذا فعلى الرغم من أنه قد صنف مادته داخل أنساق «موضوعية» (نسبة إلى موضوع Topic أى من خلال موضوعات) إلا أنه حاول أيضاً أن يرتب الأنساق ذاتها داخل أنساق تاريخية وإخضاعها لقدر من التعاقب الزمنى؛ ولذا فالكتاب مقسم إلى خمسة أبواب يغطى كل منها حقبة تاريخية (العالم القديم، والعالم الكلاسيكى، والعالم التقليدى، والعالم الحديث المبكر، والعالم الحديث) ويضم عدة فصول تستمد معظم مادتها من الحقبة التاريخية التى تشكل إطارها الزمنى فالفصل الذى يتناول المدينة/ الدولة والعاصمة والذى يقع فى الباب الثانى («العالم الكلاسيكى») يركز أساساً على أثينا وروما. أما الفصل الذى يتناول الاقتصاد والمدينة الفاضلة أو أصول الاشتراكية فيقع فى الباب الخامس («العالم الحديث») ويركز على ظاهرة الفكر الاشتراكى فى العصر الحديث. كما أن الكاتب يذكرنا فى كل فصل بأن الظاهرة التى يتناولها موجودة فى مكان وزمان محددين، وأنها مرتبطة بهما ارتباطاً كاملاً.

ويمكن القول إن المنهج الذى يتبعه المؤلف والفلسفة التى يصدر عنها تؤكد هذا الجانب من الظواهر والأحداث. فالنزعة التاريخية (historicist) التى ينتمى إليها مؤلفنا ترى أن كل حقبة تاريخية لها فرادتها، وأن كل الأمور تتغير، وأن الظواهر ما هى إلا إمكانات فى حالة حركة مستمرة من نقطة زمنية إلى أخرى. ويبين المؤلف، فى الفصل الأخير، أنه كان يحاول عبر الكتاب ككل أن ينبه القارئ إلى أن ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تنتج عن اجتماع عدة عناصر حضارية وتاريخية

ومادية، وأن هذه العناصر مرتبط الواحد منها بالآخر، كما هو الحال فى التشكيلات الحضارية الاجتماعية التالية: ١ ـ الزراعة والأوانى والقرى ورموز الخصب والربات. ٢ ـ المدن والمَلَكية والأسرة الأبوية والجيوش والأفكار المجردة. ٣ ـ الطباعة والخصوصية والتفرد. ٤ ـ المسيحية وتسخير الطبيعة. ٥ ـ العبودية والعنصرية.

فالزمان إذن بُعد أساسى فى كل ما هو إنسانى، فنحن، على حد قوله، فى أقصى تفرّدنا لا نملك أن نعبر عن أنفسنا بغير ألفاظ تاريخنا الثقافى وعلاماته. ولنلاحظ أن النسق التاريخى، حسب هذه الرؤية، لا يتكون من بناء تحتى (أو أدوات إنتاج) كما يدعى البعض، ولا هو «تجل» لمجموعة من الأفكار الأساسية أو الجوهرية، كما يحلو للبعض القول، وإنما هو بناء كامل يحوى داخله أدوات إنتاج مثل المحراث والأدوات الحجرية، وأدوات تفكير وتأمل (إن صح التعبير) مثل اللغة والرموز الدينية، وأدوات حرب وقتال مثل السيف والرمح والدرع. وبالتالى فإن تفسير سلوك الإنسان وأفكاره يصبح أمراً صعباً يتطلب إعمال الفكر وتمحيص عدد لا نهاية له من التفاصيل التى تنتمى للبناء التحتى والفوقى والوسطى.

ولعل إنجاز الكتاب الأساسى أنه لم يقدم منهجاً فى علم اجتماع المعرفة أو فى دراسة التاريخ وحسب، وإنما قدم دراسات تطبيقية لهذا المنهج، بل إنه فى الواقع لم يفصح عن منهجه إلا فى نهاية الكتاب حتى لا يقابل القارئ المادة التاريخية مسلحاً بقواعد محددة صارمة، وإنما ليقابلها برحابة وانفتاح، قادر على الاستجابة لما أمامه من وقائع وشواهد دون التقيد بقواعد سابقة، تماماً كما فعل المؤلف نفسه حينما ألّف كتابه، ولنضرب بعض الأمثلة.

٢ ـ الطقوس والكلمات:

تناول البروفسور رايلى علاقة الأفكار بالمجتمع فى الصين فى مرحلة من تاريخها (٥٠٠ ق.م ـ ٢٠٠ ق.م) ليرى كيف تتشابك الأمور، وكيف تظهر الأفكار وكيف توظف، وكيف تكتسب إشكالية فكرية محضة فى مظهرها ـ مثل المفاضلة بين الطقوس والكلمات ـ بعداً اجتماعياً وتصبح أرضاً للمعركة بين فلسفات مختلفة فى الحكم. ويمكن تلخيص ما جاء فى هذا الفصل على النحو التالى:

أ ـ ظهر كونفوشيوس بعد أن بدأ عالمه، الذى كان يتسم باللامركزية، فى التآكُل، ولم يكترث كثيراً بتعاليم الدين التقليدى، إذ أصر على أهمية الوازع الداخلى فى ضبط السلوك. فالكونفوشية فى أساسها ليست ديناً، وإنما دليلا للسلوك الإنسانى المتناسق والمتسق مع نفسه. ومن هنا أصبحت بعض الصفات مثل التقوى والاستقامة معياراً للحكم على الأخلاق الخاصة والعامة. وحتى حينما كان يبدى كونفوشيوس احترامه للطقوس الدينية، بما فى ذلك عبادة الأسلاف، فإنه كان يصوِّرها على أنها إحدى صور تهذيب الأخلاق وحسب.

ب ـ وعلى الرغم من تجاهل كونفوشيوس للدين فإنه كان يجلُّ الطقوس باعتبارها جزءاً من عالمه القديم الذى ولَّى والذى كان يحن إليه، مفضلاً إياها على الكلمات، فالمجتمع الطقوسى مجتمع يعرف فيه كل شخص مكانه. كما أن الطقوس توحِّد الناس وتطمس معالم الاختلافات، أما الكلمات، لأنها خاضعة للتفسير، فإنها تؤكد الاختلافات وتزيدها.

ج ـ ظهر موتسو (وُلد فى العام نفسه الذى مات فيه كونفوشيوس: ٤٧٩ ق.م) الذى بيَّن أن الطقوس لاَ تسمن ولا تغنى من جوع، وأن اللغة الشفهية لا يعول عليها لأنها تتغيَّر دائماً. وأكد أهمية الكلمات المكتوبة لثباتها، كما أكد ضرورة سن القوانين وكتابتها لتحل محل الطقوس غير المجدية التى تساند المجتمع التقليدى الهرمى، فالناس حينما يعرفون القانون لا يَرهبون من هم أعلى منهم.

د ـ اقترح كونفوشيوس أن يحسم التناقض بين الكلمات (القانون) والطقوس عن طريق تقسيم المجتمع إلى قسمين: النبلاء الذين يعيشون بالطقوس دون التزام بالقانون (فهم ليسوا فى حاجة إليه)، وعامة الشعب الذين قد يمارسون الطقوس ويشاركون فيها، ولكنهم مع هذا لابد أن تُطبَّق عليهم القوانين، إذ إن الطقوس وحدها غير كافية بالنسبة لهم.

هـ ـ بعد أن تناول البروفسيور كافين رايلى هذه الإشكالية/ الفلسفية/ اللغوية/ الدينية يتناول عنصراً اقتصادياً اجتماعياً هو ظهور اقتصاد مبنى على النقود، وظهور طبقات جديدة من النبلاء استفادوا من نظام الرى والصرف الجديد فى السهول حيث يتعذر الصرف. وقد أسسوا دولتهم البيروقراطية الإقطاعية الضخمة وأداروها على

أساس مركزى، وساندهم فى ذلك مجموعة من المفكرين سُميت «القانونيين» (أو دعاة القانون) تبنوا دعوة موتسو لسنِّ القوانين وتوحيدها (واستخدامها) لتحل محل الطقوس. وقد ذهب القانونيون إلى أن القانون المكتوب أكثر أهمية من الوزير الفاضل. وفى هذه الفترة تم إحراق كتابات كونفوشيوس، بل دفن بعض العلماء الكونفوشيين أحياء. ولكن القانونيين مع هذا سنُّوا القوانين لا لخدمة الناس وإنما لخدمة الدولة.

و ـ تحوَّلت هذه الدولة البيروقراطية المركزية (فى عهد أسرة تشين) إلى أداة قمع هائلة، ولذا أخذ الاحتجاج ضدها شكل فلسفة صوفية تدعو إلى خلاص صوفى لا يتطلب طقوساً ولا كلمات، تُدعى بالفلسفة الطاوية (نسبة إلى «طاو» أو «الطريق»)، ولكن القائمين على السلطة تمكَّنوا من استخدام الطاوية ذاتها فى خدمة مصالحهم، إذ أدركوا أن عدم المواجهة لها فوائدها الجمة، وأصبح الصمت هو وسيلة الحاكم الصينى فى إرهاب من حوله.

سقطت أسرة تشين بعد أن أرست دعائم الدولة البيروقراطية الإقطاعية، ثم حلَّت أسرة هان محلها. وقد وجدت هذه الأخيرة أن فلسفة كونفوشيوس مناسبة لها وتخدم مصالحها فتبنتها وجعلت منها فلسفة رسمية للدولة، وبالتالى سيطرت طبقة جديدة من الموظفين/ العلماء على الحكومة وعلى قراراتها اليومية ـ أى أن الكونفوشية حقَّقت لنفسها النصر فى نهاية الأمر. ولكن هذا النصر الذى حقَّقته لم يكن له أية علاقة بكفاح كونفوشيوس من أجل الإبقاء على الطقوس القديمة أو بحنينه إلى عالمه اللامركزى. وهكذا نجد أن أسرة ـ بل وأسر حكمت مدى آلاف السنين ـ جعلت من هذه الكتب وهؤلاء الدارسين مصدراً للحكم ومناطه، حلت محل أسرة أحرقت الكُتب الكونفوشية، ودفنت الدارسين الكونفوشيين أحياء، وكلا العملين كان يخدم مصالح الدولة.

إن تغيُّر الأوضاع الاجتماعية أدى إلى ظهور نمط من التفكير (الكونفوشية أو الطاوية) انفصل عن أصوله الاجتماعية/ الطبقية وعن سياقه التاريخى. ثم وُظِّف هذا الفكر لصالح طبقات ونُظُم حُكم لا علاقة لها به أو بأصوله، بل إن مثل هذه الطبقات والنُظُم كانت تمثل فى بعض الأحيان «العدو» بالنسبة لصاحب الفكرة. وهكذا يبيِّن هذا

العرض السريع لإشكالية علاقة الطقوس بالكلمات العلاقة التفاعلية المركبة بين عدد من العناصر بعضها مادى والآخر معنوى، إذ يتداخل الفلسفى مع الدينى مع اللغوى مع الاقتصادى مع الاجتماعى مع السياسى. وما كان بمقدور المؤلف أن يحيط بتركيبية هذه الظواهر، وما كان بمقدوره أن يقرأ تاريخ الأفكار فى الصين بل وتاريخ الصين ذاته، إلا من خلال نموذج تحليلى مركب.

٣ـ العنصرية واللون:

وقد حاول البروفسور كافين رايلى فى دراسته لظاهرة تاريخية أخرى وهى العنصرية أن يُبيّن العلاقة المركبة بين الأفكار والواقع الاجتماعى. وهو هنا، مرةً أخرى، يقدِّم لنا دراسة تطبيقية فى كيفية استخدام النماذج التحليلية المركبة. فيقوم بالتمييز بين العنصرية (فكرة) والرق (نظام اجتماعى/ اقتصادى)، ويبيِّن أنهما ـ على عكس ما هو شائع ـ غير مرتبطين، بل إن هذا الانفصال بينهما هو مفتاح لفهم كثير من الظواهر، ثم يعطينا بعد ذلك البانوراما التاريخية، فيبيِّن أن الأوروبيون توصَّلوا، بعد عام ١٤٥٠، إلى تكنولوجيا بحرية وعسكرية أكثر تقدُّماً مما سواها فى العالم، واستطاعوا إلحاق الهزيمة بالأفارقة واسترقاقهم (أساس مادى).

ولكن العنصر المادى وحده لا يكفى، فلو أن الأفارقة امتلكوا تكنولوجيا عسكرية متفوقة لما قاموا باسترقاق الأوربيين، أو على الأقل لا يوجد دليل على أنهم كانوا سيفعلون ذلك. فما الفارق إذن بين الأوربيين والأفارقة ؟ يكمن الجواب فى الثقافة الأوربية ذاتها. ولتوضيح إجابته يتناول المؤلف ما يسميه بقضية البياض، فيشير إلى الرمزية الغربية المسيحية عن البياض والسواد والتى ساوت بين الخطيئة والسواد والفضيلة والبياض، وهذا نمط رمزى يعود إلى العصر الحجرى الحديث حين كان الإنسان يخاف الليل ويرحب بالنهار، وذلك على الرغم من عبادته ربات الخصوبة السوداء. وقد انتشر هذا النمط الرمزى فى المسيحية حتى إن عيسى (عليه السلام)، الفلسطينى داكن اللون، كان يظهر أبيض فى اللوحات. وقد تعمَّق هذا الاتجاه المسيحى فى الثقافات البروتستانتية (فى الشمال) لأن الشماليين كانوا أكثر بياضاً وشقرة من سكان البحر الأبيض من الكاثوليك. ولأن الجنس هو أساس الخطايا فى المسيحية، ارتبطت الخطيئة بالسواد تماماً مثلما ارتبطت العفة بالبياض.

ويتناول الكاتب بعد ذلك مسرحية عُطيل ومشكلة البياض، ويبيِّن أن هذه المسرحية قد كُتبَت قبل انخراط الإنجليز فى مشروعات استرقاق الأفريقيين الضخمة، وقبل وصوَل أول دفعة من الرقيق الأفريقى إلى أمريكا الشمالية بخمسة عشر عاماً، ولكن الكاتب يشير إلى أن معاداة السواد ثم معاداة الجنس بهذا الشكل المتطرف هى معاداة للخصوبة وللحياة، ولعله لهذا السبب قام بتحليل رواية الكاتب الأمريكى ملفيل المعنونة **موبى ديك** ليستكشف المضامين الانتحارية فيها، فإهاب، قبطان السفينة المجنون، هو الطبقة البيضاء السائدة، ولكن سطوة البياض على السواد معناها فناء سائر الألوان ـ أى فناء الحياة برمتها.

ثم يتناول المؤلف بعد ذلك الجذور المؤسسية للعنصرية الأوربية، فيبيِّن أن الرق البروتستانتى قد دعَّم العنصرية البروتستانتية وعمَّقها على عكس الرق الكاثوليكى، فهذا الضرب الأخير من الرق كانت له جذور إقطاعية/ أبوية، ولذا لم يكن العبد مصدراً لفائض القيمة وحسب، وإنما كان يعتبر عضواً فى عائلة (ويشبِّه المؤلف الرق الكاثوليكى بالرق الإسلامى من هذه الناحية). فالكاثوليك (مثل المسلمين) كانوا يعاملون عبيدهم كأعضاء فى أسرة كبيرة، وبالتالى كان ثمة التزام خُلقى واجتماعى تجاه العبد. كما لم يكن هناك خط لونى واضح يفصل بين السيد والعبد، إذ كان يتم أحياناً استرقاق البيض. ولذا تشابكت الأمور واختلطت الألوان فى حالة الرق الكاثوليكى إلى درجة أصبح من الصعب معها التفريق بينه وبين النظام الإقطاعى.

أما الرق البروتستانتى فقد تم فى إطار رأسمالى (بهدف الربح) وفى إطار تفريق صارم بين الألوان، فكل العبيد كانوا سوداً وحسب. كما أن مزارع الرقيق فى مستعمرات جزر الكاريبى كانت بعيدة عن أنظار أى مؤسسات اجتماعية أو دينية تُهذِّب من قسوة نظام الرق وتُشجِّع على عتق الرقيق وتنظر إلى هذا الفعل الاجتماعى نظرة إكبار باعتباره تعبيراً عن المكانة الاجتماعية. كما أن الكنيسة الكاثوليكية قامت بدور إنسانى فى أمريكا اللاتينية حين قامت بحماية العبيد وبفرض قيم أخلاقية علىً أصحاب الرقيق وإدخال بعض الجوانب الإنسانية على نظام الرق.

لهذا كله نشأ نظامان مختلفان للرق، الأول غير عنصرى يمنح العبد الفرصة لشراء حريته إذا أراد ولا يُفرِّق بين العبد وصاحبه من الناحية الثقافية، ولا يفصل بينهما فى

الحياة اليومية، ولذا انتهى الأمر بتزاوج السادة والعبيد. أما الثانى فكان نظاماً عنصرياً، بكل ما فى الكلمة من معان، إذ كان يُفرِّق بين السادة والعبيد تفريقاً صارماً فى الحياة اليومية والمجالات الثقافية. ويؤكد المؤلف أن النظام الأول كان أقل عنصرية ولكن ليس بالضرورة أقل قسوة، بل إنه يأتى بأدلة ليبرهن على أن قسوة الرق غير العنصرى قد تزيد فى بعض الأحيان عن قسوة الرق العنصرى.

ولكن بغض النظر عن مدى قسوة نظام الرق أو رحمته فى الإطار الكاثوليكى/ الإقطاعى فإنه أدى فى نهاية الأمر إلى تمازُج الأجناس وإلى ظهور شعوب أمريكا اللاتينية (الكاثوليكية) ذات اللون البرونزى والتى تفخر بلونها الداكن، على عكس شعوب أمريكا الشمالية (البروتستانتية) التى تُفرِّق بين الأجناس والتى لا تزال مُقسَّمة وبشكل حاد إلى بيض وغير بيض، والتى لا تزال تنخر فى عظامها العنصرية، آفة الحضارة الغربية.

ولا يكتفى المؤلف بالإشارة إلى الأسباب العامة والأساسية التى أدت إلى تمازُج الأجناس فى أمريكا اللاتينية وإلى انفصالها فى شمالها، بل يأتى بالعديد من الأسباب الفرعية. فيذكر ـ على سبيل المثال ـ أن الفاتحين الأسبان والبرتغاليين ذهبوا إلى العالم الجديد دون زوجاتهم، فاتخذوا زوجات وخليلات من السود والهنود. أما المستوطنون الإنجليز فقد جاءوا بزوجاتهم وعائلاتهم. وحتى حينما كانت نساء الأسبان يذهبن مع أزواجهن إلى العالم الجديد، فكن يذهبن إلى هناك فى إطار من القيم الإقطاعية التى لا تساوى بين الذكر والأنثى، وإنما تُعلى من مكانة الذكر وتؤكد فحُولته، وبالتالى تصبح غزواته الجنسية واتخاذ خليلات (من السود والهنود) أمراً مقبولاً اجتماعياً، وما على الزوجة إلا الرضوخ والإذعان. هذا على عكس الزوجة الإنجليزية البروتستانتية البيضاء التى كانت لها حقوق أكثر وضوحاً وكان موقفها أكثر تصلباً. ويُضاف إلى هذا أيضاً أن الفاتحين الكاثوليك من شبه جزيرة أيبريا أتوا ـ كما بيَّنا من قبل ـ من حضارة لا يتسم أعضاؤها بالبياض الشديد. ولكن الأهم من هذا أنهم اختلطوا بشعوب ملونة (مثل المسلمين فى الأندلس وفى أفريقيا بعد ذلك) عن طريق الحرب والتجاور ولذلك لم ينقسم العالم فى وجدانهم إلى أبيض وأسود وإنما كانت هناك ظلال كثيرة. وحتى الآن لا يوجد فى أمريكا الشمالية سوى لونان اثنان: أبيض وملون (أى أبيض يشوبه لون

آخر). وكلمة «ملوَّن» تُغطى كل الألوان ابتداءً من قليل البياض إلى الأسود الداكن، أما فى أمريكا اللاتينية فيوجد عشرات الكلمات لوصف كل الدرجات دون أن تحمل أىٌّ منها معنى قدحياً.

٤ ـ السببية والحرية:

أسهبنا فى تلخيص طريقة استخدام مؤلفنا للنماذج التحليلية المركبة. وكما أسلفنا فى المقدمة المنهجية تتميَّز النماذج المركبة بأنها لا تسقط فى تصور أن ثمة علاقة سببية بسيطة بين بناء تحتى (مادى واقعى) وآخر فوقى (فكرى وهمى)، فهى تصدر عن الإيمان بأنه توجد علاقات مركبة لأقصى حد بين عناصر فكرية وأخرى مادية (إن قبلنا بمثل هذه الثنائية البسيطة كآلية أو إجراء تحليلى). هذه العلاقة ليست مركبة وحسب وإنما احتمالية أيضاً، ولذا لا يمكننا القول بأن (أ) أدت إلى (ب)، وإنما يوجد احتمالات عديدة داخل أى نسق (وجود بالقوة) فتتحقق بعض هذه الاحتمالات ولا يتحقق البعض الآخر، بل إن بعض الاحتمالات ونقيضها قد يتحقق داخل النسق نفسه فى الوقت نفسه.

ويُدلِّل المؤلف على مقولته هذه فيشير إلى بعض الديانات الآسيوية مثل الهندوكية والبوذية والطاوية التى هى فى جوهرها «ديانات طبيعية»، أى ديانات تقدِّس الطبيعة أو عنصراً من عناصرها، ولذا فهى تحاول أن تخلق وئاماً واتزاناً بين الإنسان والطبيعة. وهو يذهب إلى أن أفكار الناس عن قصة الخلق أمر مهم للغاية بالنسبة لهم وتساهم فى تحديد سلوكهم. وبعد أن يشير المؤلف إلى أن أساطير الخلق فى الديانات الآسيوية تؤكد فكرة التوازن، بل التوحد بين الإنسان والطبيعة، يبيِّن كيف أن الحضارة الصينية، فى كثير من جوانبها، تعبِّر عن هذا التوازن والتصالح بين الإنسان والطبيعة (مثل الاتجاه نحو شق الطرق بحيث تتبع انحناءات الجبال والتلال بدلاً من حفر أنفاق فى داخلها، ومثل ذلك الإمبراطور الذى انطلق فى فصل الربيع «ليبهج الزهور بالموسيقى الهادئة»).

هذا هو التوجه (الفكرى) العام لهذه الحضارات الآسيوية، وهو كما نرى يؤثر فى السلوك العام للأفراد الذين ينتمون لهذا التشكيل الحضارى. ولكنه ـ كما يبيِّن المؤلف

ـ يؤثر وحسب فى السلوك ولكنه لا يتحكَّم فيه، إذ يذكر المؤلف وقائع فى التاريخ الصينى تدل على أن تسخير الطبيعة وتبديدها ليس أمراً مستحيلاً على الصينيين، فهم فى فترة من تاريخهم قاموا باقتلاع الغابات وتعرية التربة وإغراق الأراضى إلى درجة أن الدولة اضطرت «للتدخل للحفاظ على الطبيعة». ويفسر المؤلف هذا التناقض الظاهر بأن النسق الفكرى أو الفلسفى السائد يحوى داخله توجهات سلوكية متناقضة. فالنسق الفكرى الذى كان سائداً فى الصين (فى معظم تاريخها) يحوى عنصرين: الين (القابل والطبيعى والمؤنث) واليانج (الفاعل والاصطناعى والذكر). وبالتالى فالبوذية والطاوية هما تراث دينى من طابع الين، أما المدن فهى تعبير عن اليانج، وكذا عبادة الإمبراطور والأسلاف. ولكن على الرغم من أن التراث الفكرى الصينى يحوى هذه التناقضات (فما من تراث ثقافى يمكنه أن يكون طبيعيًا خالصًا أو معاديًا تمامًا للطبيعة) إلا أن الصينيين فى نهاية المطاف كانوا على وفاق مع العالم الطبيعى فى الفكر والسلوك أكثر من معاصريهم الأوروبيين.

وتتبدى العلاقة المركبة بين السبب والنتيجة فى مجال دراسة الحضارة فى أن اكتشافاً أو اختراعاً ما قد يؤدى إلى نتيجة ما وعكسها فى الوقت نفسه. فاستخدام الحديد، على سبيل المثال، قد أدى إلى دعم التشكيلات الجماعية العسكرية وبالتالى إلى عدم الاتجاه نحو الجَمَعية فى المجتمعات الإنسانية، ولكنه فى مرحلة لاحقة أدى إلى ظهور الفردية البطولية المتمثلة فى أبطال مثل أخيل وهكتور (ولا ندرى هل ينطبق الأمر على أبطال السير والملاحم العربية أم لا؟). وقد أدت الثورة الصناعية فى الغرب إلى ظهور التفرُّد فى بداية الأمر وإلى سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى جانب أكبر من مصيره، ولكن الثورة الصناعية ذاتها قد أدت إلى تزايد معدلات التنميط، ومن ثَمَّ أدت إلى ظهور الشمولية وترويض المجتمعات والأفراد وتدمير الطبيعة فى مرحلة لاحقة، أى إلى فقدان سيطرة الإنسان على مصيره تماماً. ويبين البروفسور رايلى أن المجتمع الصناعى فى البداية ـ حينما لم يكن قد اكتمل تطوره بعد ـ كان يسمح بمجال أكبر للتعبير الفردى، أى أن الاقتصاد المختلط الصناعى/ الزراعى (والذى يشبه من بعض الوجوه الأنماط الاقتصادية السائدة فى الوطن العربى) أكثر إنسانية من الاقتصاد الصناعى المنضبط والذى تتحكم فيه الآلات تحكماً كاملاً، والذى تم ترشيده تماما، أى أن كل الحركات الإنسانية درست دراسة كاملة ثم تم تقسيمها تقسيماً دقيقاً وبالتالى أمكن

توظيفها بطريقة كفء لخدمة الآلة: «إن حياة العامل الذهنية، فى إطار العملية الآلية، تزداد إحكاماً وثباتاً كلما زاد شمول وكمال العملية الصناعية التى يلعب فيها دوراً». وأخذ الامتثال يحل محل الحرية والمبادرة، وتحوَّلت الآلة إلى النموذج الكامن فى المجتمع، وأصبح خط التجميع هو الرمز الأساسى لحضارة صناعية «متطورة»، كما أصبح الصورة الأساسية فى نُظُم الإدارة «العلمية» الحديثة ! من القرد إلى الفرد ومن الفرد إلى الآلة.

٥ـ الثورة الصناعية فى إنجلترا:

بل إن ظاهرة ضخمة تُلقى بظلالها الرهيبة علينا جميعاً، مثل ظاهرة التصنيع الرأسمالى فى الغرب، ليست بظاهرة حتمية، وأسبابها ليست بسيطة أو واضحة أو عالمية. والثورة الصناعية ـ أهم حدث فى تاريخ الإنسانية ربما منذ الثورة الزراعية، حيث توصل الإنسان لفنون الزراعة فى عصور ما قبل التاريخ ـ لم تحدث فى إنجلترا ثم فى بقية العالم الغربى بسبب تفوُّق الإنجليز الأخلاقى أو الحضارى، أو بسبب تخليهم عن الأخلاقيات المسيحية وتبنيهم لفلسفات نفعية مادية، كما يدَّعى بعض دعاة التحديث على الطريقة الغربية، أو بسبب التنظيم الاجتماعى المتفوق لمجتمعهم، أو بسبب قوانين عامة تخضع لها جميع المجتمعات فى كل زمان ومكان، فإن تكررت الأسباب حدثت الظاهرة، وإنما بسبب مركب من الظروف والأسباب المتداخلة.

والدراسات الحديثة لظاهرة الثورة الصناعية تبين أن ثمة عناصر مادية (جغرافية واقتصادية) وأخرى معنوية (تاريخية واجتماعية وحضارية) بعضها خاص بإنجلترا مقصور عليها، وبعضها قد تزامن مع البعض الآخر، وهى التى أدت إلى حدوث هذه الثورة فى ذلك الزمان وذلك المكان دون غيرهما، وأنه لذلك لا يمكن أن تتكرر هذه الظاهرة على هذا النحو فى مكان وزمان آخرين، وبالتالى لا مجال لتقليدها.

فإذا نظرنا إلى موقع إنجلترا الجغرافى بين أوروبا والعالم الجديد ـ والموقع شىء لم يبتدعه الإنجليز ولا يمكنهم ادعاء ذلك ـ لوجدناه مسئولاً إلى حدٍّ كبير عن تهيئتها لأن تكون مركزاً لأول ثورة صناعية. وإنجلترا، علاوة على ذلك، جزيرة تكاد تكون ملتصقة بأوروبا منفصلة عنها فى الوقت نفسه، مما يسَّر نقل البضائع من الجزيرة وإليها،

وأن شواطئ إنجلترا الطويلة تضم مرافئ عديدة صالحة للملاحة ورُسُوّ السفن فيها. ونظراً لصغر حجم الجزيرة البريطانية نجد أن المسافة بين أى نقطة فيها وأقرب ميناء قصيرة نوعاً، مما ساعد على سرعة نقل البضائع من الداخل إلى ميناء التصدير، على عكس بلد مثل الصين، على سبيل المثال.

ومن العوامل المادية الأخرى التى أتاحت لإنجلترا أن تنطلق تلك الانطلاقة التى غيَّرت وجهها، ثم وجه العالم بأسره، توفر بعض المواد الخام فيها. ومن أهم هذه المواد الماء الذى يدخل فى كثير من العمليات الكيميائية وعمليات تشطيب المنسوجات. والماء على شكل رطوبة عالية عنصر مهم مساعد فى عملية تصنيع خيوط الغزل. أما الملح، الذى وُجد هو الآخر بوفرة فى إنجلترا، فيدخل فى تركيب الأحماض والقلويات، كما توفرت كذلك كميات كبيرة من الحديد، واكتشفت مناجم الفحم الكبيرة على مسافة غير بعيدة عنها.

وعلى الرغم من أن إنجلترا، فى نهاية القرن الثامن عشر، كانت أمة صغيرة لا يزيد عدد سكانها عن ستة ملايين (أى ثُلث سكان فرنسا فى ذلك الوقت) فإنها كانت تُعدُّ أكبر سوق فى العالم. وقد ذكرنا من قبل أن صغر حجم الجزيرة أدى إلى سهولة نقل البضائع داخلها وإلى الخارج، ويمكننا أن نضيف هنا أن صغر حجمها ساهم أيضاً فى توحيد السوق. كما أن تضاريس إنجلترا لعبت هى الأخرى دوراً مماثلاً، فهى مكونة من جزيرتين أو فى الواقع جزيرة واحدة (حيث إن أيرلندا ظلت خارج نطاق الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر) لا تقسمها سلسلة من الجبال الشاهقة أو منطقة صحراوية قاحلة، مما زاد من تماسكها وتوحدها كسوق للبضائع تنطلق فيه البضائع من مكان لآخر فى سهولة ويُسر وفى فترة وجيزة.

وبالإضافة إلى فضل العنصر الجغرافى، فإن ثمة عناصر أخرى اجتماعية/ تاريخية ساعدت على توحيد السوق الإنجليزى. فعلى سبيل المثال لم تكن إنجلترا مُقسَّمة إلى مناطق صناعية إقطاعية مختلفة، وإنما كانت تشكل وحدة سياسية متكاملة توجد فيها حكومة متعاطفة مع مصالح أصحاب رؤوس الأموال ومع فكرة التنمية الصناعية. هذا على عكس فرنسا التى كانت مُقسَّمة إلى ثلاث مناطق جمركية أساسية، تُطبَّق فى كل منها العديد من القوانين التى تُقيِّد تصدير بعض السلع المهمة مثل القمح، أما وسط

أوروبا فكان أكثر تعنتاً، كما كانت الضرائب الإقطاعية فيه أثقل وطأة. ومن الطريف أن الأنهار فى وسط أوروبا أكثر صلاحية للملاحة من أنهار إنجلترا أو فرنسا، ومع هذا كان التجار يتحاشونها مفضلين الطرق البرية باعتبارها أقل تكلفة وأكثر عقلانية أو لأنها كانت تقع خارج قبضة الإقطاع الأوروبى. واتسمت النظم الإقطاعية المطلقة التى سادت فى وسط أوروبا بعدم التعاطف مع المصالح التجارية والمالية، بل معاداتها.

ولم يكن السوق الإنجليزى أكبر الأسواق طراً وحسب وإنما كانت قوة الإنجليز الشرائية مرتفعة. ومع أن دخل الفرد كان يعادل ٣٠٠ دولار بالمقاييس الحالية (وهو نصف دخل الفرد فى فرنسا آنذاك) فإن استهلاكه كان يفوق استهلاك نظيره الفرنسى. فبينما كان يأكل الإنجليزى خبزاً أبيضاً ولحماً كان الفرنسى يأكل خبزاً أسوداً وحساء. كما أن استهلاك المواطن الإنجليزى للسلع الصناعية (أحذية جلدية بدلاً من الأحذية الخشبية «القباقيب») أكثر من نظيره الفرنسى، وكان استهلاكه للحديد ١٣ كجم للفرد مقابل ٢,٧ فى فرنسا. لكل هذا لم تستطع الصناعات المنزلية أن تفى بحاجة الإنجليزى مما اضطر إنجلترا إلى استيراد ما تحتاجه من روسيا والسويد والبلاد الأخرى.

ويمكن تفسير ارتفاع معدل الاستهلاك عند الإنجليز بالعودة لبناء المجتمع الطبقى، فلم يكن المجتمع الإنجليزى مُقسماً بشكل بسيط إلى طبقة ثرية فاحشة الثراء تستهلك وحدها السلع الترفية التى تعتمد على قدر من الثراء يمكِّنها من الاستهلاك الترفى، وطبقة من الفلاحين المعدمين الذين يعيشون على حد الكفاف. وإنما نجد أن الفلاحين كانوا يقومون هم أيضاً بالاستهلاك، ولذا كانوا جزءاً لا يتجزأ من السوق القومى. ولعل هذا يفسر لِمَ تم إدارة الزراعة على أساس تجارى فى وقت مبكر نوعاً ما، ولِمَ تخصَّصت بعض المناطق فى محاصيل بعينها.

والتخصُّص يعنى الاعتماد على الخارج، ولذا ليس من الغريب أن نجد أن من سمات الريف الإنجليزى فى القرن الثامن عشر ارتباطه بالعالم الخارجى وعدم اكتفائه بمصادره الطبيعية المحلية أو بسلعه المنتجة محلياً. وليس من الغريب أيضاً أن نجد فيه العديد من المحلات وعدداً كبيراً من الباعة المتجولين الذين كانوا يتاجرون فى البضائع الترفية المستوردة (مثل الحُلى والمنسوجات الحريرية) مما يدل على حاجة الريف الإنجليزى لحركة تجارية دائمة تأتيه بالسلع المستوردة وتُصدِّر السلع المحلية. وقد أدت

الحركة التجارية النشطة إلى مزيد من التجانس بين مناطق إنجلترا المختلفة وإلى زيادة رقعة السوق. ويمكن أن نذكر أيضًا أن الزراعة الإنجليزية كانت من الكفاءة بحيث كانت تكفى لتقيم أود طبقة كبيرة من العمال المحتمل اشتغالهم فى الصناعة، وكانت زيادة السكان من الضخامة وحركة تسوير الأرض المشاع من القسوة بحيث أنها وفرت الأيدى العاملة اللازمة للصناعة الإنجليزية عن طريق طرد آلاف الفلاحين من أرضهم. وكان لخروج بريطانيا عام ١٧٦٣ ظافرة بعد قرنين من الصراع العسكرى والبحرى (مع الأسبان والهولنديين فى بادئ الأمر، ثم مع الفرنسيين) أكبر الأثر فى تمكُّنها من معظم أسواق العالم وموارده من الهند إلى الأمريكتين.

ولكن من أهم الأسباب التى أدت إلى تفجير الثورة الصناعية فى إنجلترا التقدم النسبى لصناعة القطن فى إنجلترا وتحويلها إلى قطاع أساسى فى الاقتصاد الإنجليزى. وتتميز صناعة القطن بأنها كان من الممكن تحويلها إلى صناعة رأسمالية (أو حديثة) بمعنى الكلمة؛ أى إنتاج غير مرتبط بالضرورة بالاستهلاك. فجميع الناس، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو القومية، يمكنهم ارتداء قميص قطنى، وبالتالى تم إنتاج المنسوجات القطنية لا لاستهلاكها وحسب وإنما أساساً لتصديرها، كما كانت أجور الغزَّالين والنساجين زهيدة نظراً لكثرة عددهم الأمر الذى أدى إلى سرعة تراكم الأرباح ورأس المال. وكان تحويل النول اليدوى إلى مغزل يُدار بالطاقة أمرًا لا يُكلِّف الكثير إذ كانت تدخل عليه تعديلات طفيفة وحسب.

ولكن كل هذه العوامل، وهى إمكانات ضخمة، لم تتحول إلى حقيقة تاريخية تسمى «الثورة الصناعية» إلا بسبب سيطرة إنجلترا على تلك الإمبراطورية أو الأسواق التى لا تغرب عنها الشمس. وقصة تدمير صناعة النسيج اليدوية المتطورة فى الهند معروفة لدى دارس التاريخ، وهى قصة تحويل الهنود من منتجين للمنسوجات القطنية التى تسد حاجاتهم إلى مستهلكين للصادرات الإنجليزية.

ويمكننا أن نضيف هنا أن التوسع الاستعمارى الغربى، وهو كما بيَّنا، العنصر الحاسم فى تحويل الإمكانية إلى حقيقة وفى سرعة تراكم رأس المال وتمويل عملية تشييد البنية الأساسية للمجتمع الغربى الحديث، ما كان ليتم لو أن دولة المماليك فى مصر كانت قوية راسخة، فهى دولة كانت تسيطر على طرق التجارة مع الهند والصين

وأفريقيا والعالم الإسلامى بأسره بطبيعة الحال، وكان عندها الكثير من الصناعات البدائية، وكان المهيمنون عليها متفهمين للأوضاع الاقتصادية فى العالم. ولكن دولة المماليك كانت ضعيفة من الداخل نتيجة عوامل كثيرة من بينها فرادة النظام المملوكى وطريقة تجنيد أعضاء جُدد للنخبة الحاكمة وفشل سلاطين المماليك فى جعل الخلافة عن طريق الوراثة. نضيف إلى هذا الهجمات الصليبية والتترية التى لم تتوقف إلا مع القرن الخامس عشر بعد أن تركت العالم الإسلامى بأسره مُنهكاً، كان همه البقاء وحسب، مما ترك طرق التجارة مفتوحة أمام أساطيل الغرب العسكرية التجارية. أما أفريقيا فكانت عبر تاريخها تتسم بالتشكيلات السياسية الصغيرة التى لم يكن فى مقدورها قط أن تقوم بمشاريع تجارية/ اقتصادية ضخمة. وكانت الصين منغلقة على نفسها تقبع داخل حدودها ولا تكترث «بالبرابرة». إن قوة العالم الغربى الذاتية لم تكن كافية بأية حال لتحقيق الثورة الصناعية، وإنما كان لابد من أن يتزامن معها ضعف العالم الإسلامى ودولة المماليك.

ثمة عوامل كثيرة إذن، تضافرت على تفجير الثورة الصناعية فى إنجلترا على هذا الشكل المحدَّد بعضها مقصور على إنجلترا (جزيرة صغيرة قريبة من أوروبا) وبعضها لا يمكن أن يتجاور فى مكان آخر (توفر الفحم والحديد) وبعضها لا يمكن أن يتزامن مرة أخرى (نهضة تجارية صناعية فى أوروبا وانكماش فى معظم أنحاء العالم). فالثورة الصناعية بالشكل الذى تمت عليه فى إنجلترا ليست أمراً حتمياً ولا عالمياً. هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الأمور تتم بالصدفة المحضة وأن التاريخ لا منطق له، أو أن خصوصية كل نسق تاريخى تجعل من المستحيل أن نجرِّد منه بضعة نماذج تفيدنا فى تجربتنا التاريخية، وإنما يعنى أنه يمكن فهم الظواهر التاريخية من خلال نماذج مركبة. ولكن أثناء صياغة النماذج التحليلية المركبة يجب أن ندرك خصوصية أية ظاهرة تاريخية ومدى تركيبيتها وتعقدها، والعوامل الزمانية والمكانية التى دخلت فى تكوينها. وبهذه الطريقة فإننا لا نجابه ظاهرة تاريخية ما، حدثت فى مكان وزمان ما، على أنها ظاهرة حتمية فى شكلها ومضمونها يجب أن تحدث فى الزمان والمكان العربيين. فمثل هذا الموقف سيحد من حريتنا ويفقدنا الاتجاه، بل قد يفرض علينا تحديات غير حقيقية، ويطرح علينا أسئلة غير ذات موضوع لا يمكن الإجابة عنها. بينما حينما ندرك خصوصية ظاهرة مثل الحضارة الغربية فإننا سنجابهها كشىء نسبى، ليس علينا قبوله أو

رفضه، وإنما علينا فهمه واستيعابه فى إطار تجربتنا التاريخية ومسار تاريخنا الخاص بحيث نعمِّم ما هو عام، ونستبعد ما هو خاص، ونستخلص ما يصلح للتطبيق على كل البشر ونسقط ما هو مرتبط بالآخرين وبظروفهم التاريخية الفريدة. ونحن بذلك لا نرفض الغرب كما يصر بعض المتعصبين الجامدين، ولا نتبناه بخيره وشره، كما يصر بعض الذين قرروا التفرنج، وإنما نخلع عليه النسبية التى تتسم بها أية ظاهرة إنسانية (فالإطلاق لله وحده) ومن السخرية بمكان أننا لو فعلنا ذلك نكون قد تبنينا معياراً علمياً موضوعياً اجتهاديا تخلى عنه دعاة العلم والتغريب.

***

obeikan.com

العرب وتاريخ الحضارة

أسهبنا فى الدراسة السابقة فى الحديث عن المنهج الذى استخدمه كافين رايلى فى كتابه **الغرب والعالم** نظراً لأن دلالاته الفلسفية بالنسبة لنا كعرب عديدة وعميقة، ولذا سنقوم باستخلاصها للقارئ. يبيِّن المنهج أن ما يمكن تسميته بالحقيقة أو ما يقربنا منها ليس الرصد الموضوعى المتلقى السلبى للظواهر ولا القوانين العامة المجردة التى نستوردها أو نركن إليها ونجابه بها الواقع، وإنما هى شىء نستخلصه بعد جهد جهيد من خلال دراسة التفاصيل العديدة التى تبين مدى تعرجات الواقع ونتوئه والمنحنيات الخاصة للظواهر المختلفة. فالتفاصيل ليست مسألة فرعية أو ثانوية فى الظواهر الإنسانية، فهى تعدِّل من النماذج التى تجردها وتثريها وتحسِّن من مقدرتها التفسيرية والتنبؤية لأن العلاقة بين النموذج وتفاصيل الواقع علاقة حلزونية. إننا لن نصل إلى «حقيقة أمورنا» عن طريق التأمل المجرد أو الرصد السلبى أو التعميم الكاسح أو تبنِّى القوانين الجاهزة والمصطلحات المستوردة وإنما بالغوص فى التفاصيل وربطها بعضها بالبعض وتجريد أنماط ونماذج ذات مقدرة تفسيرية عالية.

ويدل المنهج كذلك على أن أسلم طريقة لدراسة الظواهر التاريخية هى الابتعاد عن النماذج الاختزالية التى ترى الظواهر فى إطار ثنائيات صلبة بسيطة. فالحديث عن أدوات إنتاج تحدد أشكال الفكر والسياسة، أو الحديث عن النظم والأفكار السياسية التى تحدِّد مسار الاقتصاد هو أمر مبتسر يقصر عن الإحاطة بالظواهر الإنسانية، أما النماذج المركبة فهى تنظر للظواهر فى كليتها الحية، فمثل هذه النماذج تحتوى على عناصر عدة – ليست بالضرورة مرتبة ترتيباً هرمياً – تكتسب بعضها مركزية تفسيرية فى ظروف تاريخية محددة، ويهمش البعض الآخر، وقد يحدث عكس ذلك فى ظروف أخرى. فقد نجح المغول فى دخول بغداد وفى القضاء على الخلافة العباسية فيها لا

بسبب «تقدُّمهم» أو لأن مجتمعهم كان أكثر تنظيماً أو تحضُّراً، أو لأن علاقات الإنتاج السائدة فيه كانت أكثر تطوراً، وإنما لأسباب مغايرة لذلك تماماً. ففى واقع الأمر لم يكن المغول يملكون أية أدوات إنتاج وإنما كانوا يمتلكون أدوات حرب بالدرجة الأولى. والمجتمع الذى قضوا عليه، على الرغم من ضعفه الداخلى، كان من أرقى المجتمعات التى عرفها الإنسان ومن أكثرها تحضراً، بل لعل علاقات الإنتاج فيه كانت أكثر تركيباً منها من أى مجتمع آخر على وجه الأرض آنذاك باحتوائه على صناعة وتجارة دولية ومحلية وزراعة ورقيق، ولا يمكن تفسير اكتساح المغول للخلافة العباسية إلا فى إطار واسع يدرس الظروف البيئية المحيطة بوطن المغول الأصلى وفشلهم فى الاستقرار، بل وتدنيهم الحضارى الذى سهَّل عليهم التحرك كتجمع عسكرى/ إنسانى هائل، كما ينبغى دراسة الظروف السياسية والدينية المحيطة بضعف المجتمع الإسلامى فى العصر العباسى الثانى وظهور المرتزقة، وبعد هذا قد يكون من الممكن فهم الظاهرة.

وإذا كانت الظواهر التاريخية مركَّباً تدخل فى تركيبه العناصر الثقافية وتحدد مساره، فإن هذا يعنى أن كل نسق تاريخى له خصوصيته التى يكتسبها من خصوصية العناصر الثقافية التى يتضمنها. كما يعنى أن مسار هذا النسق وحركته لا تخضع بالضرورة لقوانين صارمة عامة، وإنما يولِّد قوانين الحركة الخاصة به. فالتصنيع الغربى ما كان يمكن أن يظهر إلا مع ظهور الفردية والبروتستانتية والدولة القومية ومع تفكُّك عالم العصور الوسطى المتماسك وذلك نظراً لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية وارتباطها الشديد بالنظام الإقطاعى الأوروبى بما يتضمن ذلك من احتقار عميق للتجار والتجارة.

ولكن لعل تأخر الصناعة فى النظام العربى/ الإسلامى يرجع إلى العوامل نفسها التى أدت إلى تقدُّمها فى الغرب، أى تفكُّك عالم العصور الوسطى الإسلامية المتماسك وتآكل الدولة الإسلامية المركزية، لأنه لو قُدِّر لها الاستمرار ولو احتفظت بقوتها لربما أمكنها توفير الاستثمارات اللازمة والخبرة المطلوبة لعملية التصنيع والتحديث. وقد قامت الدولة الإقطاعية المركزية فى اليابان بدور شبيه، ولعبت طبقة السامورای، وهى طبقة عسكرية تشبه المماليك من بعض الوجوه، دوراً خلاقًا فى عملية الانتقال. إن النهضة فى الشرق الأوسط كانت تتم دائماً تحت إشراف الدولة

القوية وبسبب وجودها، بل إن تحديث اليابان لم يتم إلا بعد القضاء على نظام الشوجن Shogun والدويلات الإقطاعية المتناحرة، وبعد توحيد البلاد تحت حكم الإمبراطور القوى والدولة المركزية القوية.

ونحن لا ننكر وجود تاريخ إنسانى عام، فاستخدامنا لمصطلحات مثل «التحديث» و«التصنيع» هو اعتراف ضمنى بهذا المستوى التاريخى العام، وهو اعتراف صريح بوحدة الحضارة الإنسانية وأن ما نسميه الحضارة هو مجموعة ما أنتجته يد الإنسان على هذا الكوكب. ولكن ما نحاول أن نبينه هو أن النماذج الاختزالية التى تسقط فى الواحدية السببية، والتى تحاول أن تصل إلى مستوى عال من التجريد والتعميم وتتحرك فى إطار فكرة القانون العام الذى يتجاوز الزمان والمكان، لا يمكن أن تزودنا بمعرفة حقيقية بالتاريخ الإنسانى والتشكيلات الحضارية المختلفة المتنوعة، ولا أن تفسر لنا كثيراً من الظواهر إذ لا يمكن فهم أية ظاهرة، ولمَ حدث هذا ولمَ حدث ذاك، إلا فى نطاق خصوصيتها. إن حاجة الإنسان للطعامَ والإشباع الحسَى وحاجته للأحلام والحب هى احتياجات إنسانية عامة أصيلة تفسر جوانب كثيرة فى السلوك الإنسانى، بل تشكل الإطار العام للسلوك الإنسانى ولا يمكن تفسيرها إلا بالعودة لما أسميه «الإنسانية المشتركة». ولكن يكمن الخطأ فى محاولة تفسير كل الظواهر، على جميع مستوياتها وبكل نتوءاها، باللجوء للقانون العام دون تطوير أو تحوير.

ويبين منهج كتاب **الغرب والعالم** كذلك أنه لا توجد مُتتالية وحيدة للتطور والتغيُّر التاريخى، وإنما توجد عدة متتاليات. فتطوُّر المدينة فى الشرق يختلف عنه فى الغرب، بل توجد متتاليات عديدة داخل كل نسق حضارى؛ فثمة مدن/ بلاط ومدن/ دول ومدن/ أباطرة ومدن مقدَّسة وهكذا. والحب، هذه الرغبة الإنسانية العامة، يتم الإفصاح عنها بطرق مختلفة تختلف باختلاف الحضارات.

وحديث البروفسور كافين رايلى عن الين واليانج يبيِّن أن ثمة متتاليات عديدة كامنة داخل كل نسق وأن بعضها يتحقق أحياناً ويتحقق البعض الآخر أحيانًا أخرى، والبعض الثالث قد يظل كامناً إلى أن يكتشفه الوعى الإنسانى ويحققه. وفكرة تعدُّد المتتاليات الظاهرة والكامنة هى فكرة مهمة للغاية بالنسبة لنا كعرب، فهى تعنى إمكانات فائقة للحرية لأننا سنواجه عملية التحديث لا باعتبارها أمراً نهائياً محدداً وإنما باعتبارها

متتاليات بديلة. كما أننا سندرس تراثنا وواقعنا لا فى إطار الثنائية الصلبة، ثنائية القبول الكامل أو الرفض التام، وإنما فى إطار من الحرية النسبية. ولعل تحديث اليابان ترجمة عملية لهذا المفهوم، فقد دخلت اليابان العصر الحديث عن طريق رفع لواء التقاليد اليابانية، ولكنها اختارت منها ما يتلاءم مع العصر الحديث. فأعيدت إلى الإمبراطور سلطاته واعتلى الإمبراطور موتسو هيثو العرش (عام ١٨٦٧) واتخذ اسم، ميجى ثم دخلت اليابان العصر الحديث ولذا تسمَّى ثورة التحديث فى اليابان «استعادة الميجى».

وقد يساعدنا هذا التصوُّر لمتتاليات التحديث العديدة والبديلة على التخلص من بعض المفاهيم الميتافيزيقية التى ترتدى مسوح العلمية والموضوعية مثل مفهوم الشخصية القومية باعتبارها مسئولة عن هذا الانتصار أو ذاك الانكسار. وقد زاد الحديث فى الآونة الأخيرة عن «العقلية العربية» بجماعيتها وفرديتها أو بحماسها وصبرها (وكتالوج الصفات السلبية يحتوى دائماً صفات متناقضة) باعتبارها هى المسئولة عن كل المصائب. ولعل فكرة المتتاليات الظاهرة والكامنة والأنساق الفكرية التى تحتوى على توجهات سلوكية عديدة يؤدى بنا إلى الإيمان بأن هذه «العقلية العربية» (إن نجحنا فعلاً فى تعريفها والتعرُّف عليها) هى مجموعة من الصفات الخاصة، وأنها فى حد ذاتها لا تؤدى إلى شىء محدَّد على الإطلاق فهى إمكانية محايدة (أو فلنقل سمات بنيوية، أو لصيقة ببناء الشخصية) يمكن توظيفها للخير أو للشر، للإنتاج أو التخريب، للتشييد أو للتبديد.

ولننظر ماذا فعل اليابانيون بالانتحار، تلك الفكرة المطروحة دائماً داخل الوجدان اليابانى كإمكانية قائمة على استعداد دائم للتحقق. فالانتحار هو الطريقة التى كان يمكن للساموراى أن يُكفِّر بها عن ذنوبه، وحينما كان يُحكم عليه بالإعدام فهو لا يُقتل وإنما ينتحر على طريقة الهارى كيرى. وفى قصص العشَّاق نجد أن الانتحار المزدوج (كما يسمى فى التراث اليابانى) هو الطريقة الوحيدة التى كان يمكن للحب أن يكتمل بها. ولا توجد تحفظات دينية شنتوية أو بوذية أو كونفوشية ضده (ويقف هذا على طرف النقيض من الحضارة الغربية والتراث المسيحى والحضارة العربية والتراث الإسلامى). وفكرة الانتحار وتقبُّلها ما هى إلا تعبير عن الجماعية اليابانية العميقة المتأصلة، الناجمة عن العقيدة الحلولية التى توحِّد بين الشعب والأرض والإله والتى

تترجم نفسها إلى عبادة الإمبراطور. ومن الواضح أن هذه الجماعية، وهذه القدرة على الانتحار، لم تعق الجماعية اليابانية اليابانيين عن التحديث، بل وُظِّف الانتحار أثناء الحرب العالمية الثانية بشكل خلاق منتج. ولم تعق الجماعية اليابانية اليابانيين عن تأسيس نظام رأسمالى مستقر يستمد استقراره من هذه الجماعية (على عكس الرأسمالية الغربية التى تستند إلى الفردية الليبرالية والصراع بين الأفراد والأحرار)، ولذا يطلق بعض دارسى المجتمع اليابانى اصطلاح «الرأسمالية الإقطاعية» أو «الإقطاع الرأسمالى» على النظام الاقتصادى السائد الآن فى اليابان.

ولننظر ماذا فعلت الصهيونية بواحدة من أكثر السمات سلبية فى تكوين يهود أوروبا الحضارى، أعنى الانغلاق الجيتوى (نسبة إلى الجيتو، أى حارة اليهود فى شرق أوروبا)، وكيف وظفت هذه السمة فى تأسيس الكيان الصهيونى الجيتوى المنغلق. ولعل الحماس العربى والانفعال السريع وحبنا للغة والخطابة (إن كانت حقاً هذه هى بعض صفاتنا الثابتة المستقرة) هى صفات حيادية، وسمات بنيوية يمكن توظيفها بشكل خلاق، فحبنا للغة – على سبيل المثال – لم يؤد حتى الآن إلى محو الأمية أو إلى إحلال الفصحى محل العاميات المختلفة حتى يمكن لجماهير شعبنا العربى أن تتواصل مع بعضها البعض وتتصل مرة أخرى بذاتها وتاريخها. كل هذا يقودنا إلى استنتاج أن هذا الحديث عن الشخصية العربية ما هو إلا تكرار لما يقوله العنصريون فى الغرب دون نقد أو تمحيص، أو لعله كسل من جانب المفكرين العرب حتى لا يستكشفوا أبعاد هذه الشخصية وإمكاناتها، وحتى لا ينحتوا المتتاليات الخاصة التى تحول هذه الإمكانات المحايدة إلى طاقة خلاقة مبدعة.

والآن لنلخِّص النتائج التى انتهينا إليها من قراءتنا لكتاب **الغرب والعالم** بمصطلحنا نحن. ثمة «مسافة» تفصل بين العلة والمعلول، وبين الظاهرة والعناصر المكونة لها، وبين النموذج الفكرى أو الحضارى والواقع الإمبريقى (التجريبى) اليومى. وأن هذه المسافة تؤدى بالتالى إلى تفرُّد الظواهر وتمايزها وإلى أن قانون حركتها محكوم إلى حد كبير بمنطقها الداخلى، وأن الأسباب قد تؤدى إلى نتائج عكس المتوقع منها إن اختلف السياق، وأن الظواهر مكونة من عناصر موجودة بالقوة وأخرى موجودة بالفعل، وأن تلك الموجودة بالقوة قابلة للتحقق إن وجدت الظروف الملائمة. هذه النتائج كلها يمكن

أن نلخصها فى عبارة واحدة: إمكانية الحرية وتأكيد الذات العربية. وهو ليس بالضرورة تأكيد فاوستى مطلق (على الطريقة الغربية) يتم على حساب الآخرين، وإنما تأكيد ينبع من منطلق النسق الحضارى العربى ومرتبط بالإنسانية المشتركة. وهو تأكيد للذات لن يؤدى حتماً إلى النجاح، على الرغم من كل الأمجاد العربية التليدة، وإنما سيُكتب له النجاح إن جهدنا ونصبنا من أجله، أى أن تأكيد الذات منوط بالإرادة العربية، يحدها تاريخها وتراثها، وتستند إليه.

والله أعلم.

***

obeikan.com