ثلاثية الشك (٢)

الشك في المعتمد

علي أحمد الديري

(canon)، بحسب، المعجم يعني: قائمة ثقة للمؤلفات، الصحيح من النصوص الدينية، الشريعة، القانون، المبدأ، قواعد، لائحة بالأسفار المعترف بأنها تؤلف الكتاب المقدس.

يشير المعتمد أو القانون ((canonإلى مجموع الكتابات الدينية المسيحية المقبولة بوصفها نصوصاً صحيحة، ومن ثَم، مقدسة. وقد انتقل هذا المفهوم إلى الدراسات الأدبية والثقافية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص أو الأعمال المعتمدة ضمن تراث محدد، وفي حقل من حقول المعرفة، بوصفها تنضبط ضمن معايير أو قيم معينة، لتشكل وحدة نصية متجانسة، أو تشكل أعمال مؤلف ما.

الكتب الستة (صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن البيهقي، سنن أبو داود، سنن الترمذي، سنن ابن ماجه) تمثل عند أهل السنة والجماعة (معتمداً)، لذلك سُميت (الصحاح)، لأن أحاديثها وما تحتويها من نحو الراوي والسند والمتن حائزة لشروط الصحة، والصحيح، اصطلاحاً، هو الحديث الذي اتصل سنده عبر رجال.

هذه الكتب الستة تشكل الركن الأصلي لجوامع أهل السنة، فهم يرجعون إليها ويعتمدونها في العقائد والفروع والتفسير والتاريخ، واشتهرت فيما بعد بـ (الصحاح الستة)، ويطلق تارة على صحيح البخاري (ت ٢٥٦ هـ)(وصحيح مسلم (ت ٢٦٢ هـ) (الصحيحين، وعلى الكتب الأربعة الأخرى بالسنن.

والكتب الأربعة (" الكافي " للكليني، و " من لا يحضره الفقيه " للصدوق، و " التهذيب " و " الاستبصار " للطوسي) تمثل عند الشيعة (معتمداً)، وقد ورد في الحديث "ما في الكافي لشيعتنا كاف "، وهي تسمية أقرب إلى (التعميد) بالمفهوم الذي نستخدمه هنا، أي اعتماد نصوص كتاب ما مرجعاً موثوقاً وصحيحا ويحتكم إليه.

إذن، (المعتمد) يمثل الكتاب الصحيح أو الكافي الذي تعتمده جماعة معينة ضمن حقل معين . لكن المعتمد حين يكون كتاباً دينياً فإنه لا يمثل حقلاً محدداً من حقول المعرفة، بل يمثل الحقول كلها، حقول الإنسان كلها التي يعيش فيها ويحيا وبها يرى . وبهذا، يكون المعتمد الديني معتمد حياة جماعة ما . لذلك، نجد عناية هذا المعتمد بتفاصيل حياة الإنسان، وهذا ما يجعل الجماعة تعتمده نصاً لحياتها، تجد فيه تفاصيل دقيقة لكل شيء، فهو شامل ويقدم للإنسان الحياة المعتمدة في أكله وسلوكه وزواجه وأعماله وعلاقاته وجسده وروحه ومقدساته وتاريخه ودنياه وآخرته ومستقبله وماضيه وأصله وسمائه وأرضه وخصومه ومعرفته ورؤيته وقيمه. على سبيل المثال، يتضمن صحيح البخاري الكتب الآتية: كتاب الصلاة، كتاب الجماعة والإمامة، كتاب الكسوف، كتاب الجنائز، أبواب فضائل المدينة، كتاب السلم، كتاب الحوالات، كتاب الكفالة، كتاب المزارعة، كتاب الخصومات، كتاب المظالم، كتاب الشركة، كتاب الصلح، كتاب المرضى، كتاب الطب، كتاب اللباس، كتاب الأدب، كتاب الفتن،...إلخ . هذه الكتب نصوص بها يحيا الإنسان على وفق نموذج ما محدد ومرسوم ومعطى سلفاً، الخروج عليها خروج من الحياة، حياة الجماعة الصحيحة المعتمدة الكافية، وخروج من قواعدها وشريعتها وقوانينها ومبادئها.

وفي الوقت الذي تُثبِّت فيه هذه المعتمدات حياةَ الجماعة على وفق نمط خاص، فإنها تُقصي أشكالاً أخرى من الحياة والوجود، وتُقصي معها ذوات أخرى تعيش على نمط مغاير لنمط حياتها، وذلك لأنها تتحول إلى مركز يُهمِّش عداه، ويستثنيه، ويَظهر شكلُ هذا التمركز في تحيزات عرقية أو جنسية أو طبقية أو دينية أو مذهبية.

وبقدر ما تُشكِّل هذه التحيزات الحياةَ على نمط معيَّن، فإنها في الأصل مُشكِّلةٌ وفق حيوات سياقات تاريخية معينة . وجدلية التشكيل هذه تَظهر في صورة ثقافة جماعية . تُعتمد هذه الكتب بعد أن يكون رجالها المعتمدون قد أضفوا عليها قيمة رمزية تصل إلى حد التقديس، وأضفوا على أصحابها تبجيلات وكرامات . وحين تعتمد الثقافة هذه الكتب تتحول كل محاولة نقدية لها إلى عمل فردي خارج على الثقافة، لذلك تصب عليه الثقافة لعناتها وتطرده ولا تعترف به، ولا تعتمده ما دام هو ضد معتمدها المقدس . وشكوى كبار علماء الدين ممن يطلقون عليهم مسمى (العوام) هي في جوهرها شكوى من الثقافة التي هم (العلماء) جزء منها.

كتاب الجماعة، أو معتمدها، لا بدَّ من أن يُحصَّن من الشك والنقد، لتبقى حياة الجماعة محصَّنةً ومتجانسةً ومطمئنةً . وهو، بهذه الحصانة، يرقى لمرتبة الاعتماد، وعملية التحصين كما هي عملية التشكيل، متبادلة بين الكتاب والجماعة، فالمعتمد يجرم ويُرجِّس الشك في معتقدات الجماعة، والجماعة تجرم وتُرجِّس الشك في صحته وكفايته.

هناك فرق بين الذهاب للكتب المعتمدة من أجل المجادلات العقائدية والمذهبية، على النحو الفج الذي نراه في مواقع الانترنت، وبين الذهاب إليها لمعرفة السياقات التاريخية لتشكلها .لذلك، لا يمكن أن تقف المعتمدات من الشك غير موقف الترجيس، وذلك لكي تحمي نفسها، وتحمي جماعتها، وتحمي مذهبها في الحياة. والخطورة تكمن حين يتسرب ترجيس الشك من نطاق الإيمان بالله والنبوة ليمتد إلى الإيمان برجالات المذهب ومعتقدات المذهب وثوابته، ثم ينداح هذا الترجيس إلى محيط الحياة والتاريخ، فيصبح الشك كفرا في كل تجلياته، فتعتمد الثقافة هذا الحكم التكفيري بإيعاز من معتمدها الذي يصوغ لها الحياة.

هكذا، يمكننا أن نفهم باب الشك في المعتمدات. ومادام المعتمد حياة بنمط معين، فالشك فيه شك مدني لا ميتافيزيقي.

الماركسية: فلسفة أم أيديولوجيا؟

باقر جاسم محمد

أفرز التطور الفكري في أوربا في القرن التاسع عشر عديدا من التيارات و المذاهب الفكرية و الفلسفية ، حتى عُدّ ذلك القرن بحق قرن ازدهار الأيديولوجيا. وقد كانت الماركسية التي ارتبطت بالفيلسوف الألماني كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) و كتابه الشهير (رأس المال) الذي ظهرت أولى أجزائه في العام ١٨٦٧، هي التيار الفكري الأبرز الذي حظي باهتمام واسع جدا يفوق في مداه و عمق تأثيره الاجتماعي ما حظيت به التيارات الفكرية و الفلسفية الأخرى.

و لعل أهم الأسباب في هذه الحظوة الفريدة يكمن في حقيقة كون الماركسية كانت تنطوي على رؤية اجتماعية، فقد كان ماركس يرى أن الأفكار لا تدرس بمعزل عن سياقاتها الاجتماعية لأنها جزء من البنية الفوقية التي هي انعكاس للبنية التحتية التي تشمل علاقات الإنتاج و وسائله، و أعتبر أن للفكر دورات في التغيير و في تعجيل الحراك الاجتماعي. و الماركسية فضلا عن ذلك فلسفة عميقة تتوفر على أهم خصائص المذاهب الفلسفية الكبرى. و قد عدّ الفيلسوف الفرنسي سارتر، حين تحدث عن تطور الفكر الفلسفي الغربي، كارل ماركس واحدا من كبار الفلاسفة الغربيين على مدى تاريخ الفلسفة الغربية إلى جانب أفلاطون و أرسطو و كانت و هيجل. و لكن الماركسية تعرضت للنقد لأسباب فلسفية تتعلق بنزعتها المادية المغالية، و لأسباب فكرية و سياسية لأن حركات و أحزابا ثورية كثيرة استمدت من الفكر الماركسي اطاريحها الأيديولوجية. و في خضم صراع هذه الأحزاب مع خصومها كان لابد من أن يوجه النقد إلى الفلسفة الماركسية بوصفها الجذر العقائدي للأحزاب الشيوعية تحديدا .و هذا يوضح كيف أفرزت الماركسية نسخة أيديولوجية من النسخة الفلسفية. أو كيف أن الأحزاب الماركسية عمدت إلى اشتقاق صيغة أيديولوجية من الفلسفة الماركسية.

و لكن ما الفرق بين الفلسفة و الايديولوجيا ؟

الحقيقة هي أن المجال يضيق تماما عن عرض تعاريف الفلسفة المختلفة ناهيك عن مناقشتها. لذلك سأورد تعريفا أساسيا شائعا في الكتابات الفلسفية. فالفلسفة يمكن أن تعرف بانها فن إثارة الأسئلة بحثا عن المعرفة و الفهم للطبيعة و الإنسان أكثر من كونها اعتقادا بإجابات معينة. فالفيلسوف، بموجب هذا التعريف، هو من يحسن طرح الأسئلة المهمة و العميقة التي تبعث على التفكير بخصوص موضوعات الفلسفة الأساسية من قبيل : ما الوجود ؟ و هل يسبق الوجود الفكر أم العكس ؟ وهي أسئلة ميتا فيزيقية، وما نستطيع أن نعرف ؟ و كيف نعرف ؟ و ما هي أسس المعرفة ؟ و هي الأسئلة المتعلقة بنظرية المعرفة، و ما هي أسس الأخلاق ؟ و كيف نعامل الآخرين ؟ و كيف نحب أن يعاملونا ؟ و هي أسئلة نظرية الأخلاق، و ما هو الجمال ؟ و ما هي طبيعة التجربة الجمالية ؟ و هي أسئلة علم الجمال. هذه الأسئلة جميعا تغطي أهم مجالات البحث الفلسفي الذي يفترض في كبريات المذاهب الفلسفية أن تكون لها إسهامات أساسية و متفردة فيها. و لعل أي مطلع على الفلسفة الماركسية يعلم جيدا أنها قد أثارت أسئلة وقدمت تصورات قد نتفق معها أو نختلف ؛ و لكنها تبقى إسهامات مهمة و أصيلة في تاريخ الفلسفة الحديثة.

أما الايديولوجيا، أو العقيدة، فإننا سنكتفي بالقول أنها منظومة محددة و مغلقة من الأفكار المترابطة منطقيا التي تشكل الأساس المعتمد في النظريات السياسية و الاقتصادية للأحزاب و المجموعات السياسية، أو هي مجموعة المعتقدات التي يحملها شخص أو جماعة أو حزب سياسي.

و من خلال الفحص الدقيق لتعريفي الفلسفة و الأيديولوجيا يمكن ملاحظة إن كلا من الفلسفة و الايديولوجيا تتشابهان ظاهريا في كونهما تمثلان منظومتين فكريتين. ولكن هناك اختلافات جوهرية بينهما ؛ تكمن في النقاط الآتية :

١- الفلسفة منظومة فكرية بحثية مفتوحة وقابلة للتطور ، بينما الأيديولوجيا تمثل منظومة محدودة و مغلقة. لذلك فإن الفلسفة حركية و حيوية، بينما يسيطر الجمود على الأيديولوجيا.

٢- تؤكد الفلسفة على حرية عملية التفكير و التفلسف، بينما تنزع الايديولوجيا إلى أن تكون عقيدة نهائية لها طابع الإطلاق.

٣- لا ترتبط الفلسفة بشكل مباشر بالأحزاب و الجماعات السياسية ؛ و هذا هو السبب في وصف الفلاسفة بأنهم يعيشون في أبراج عاجية، بينما تكون العلاقة بين الأيديولوجيا و الأحزاب و الجامعات السياسية وثيقة جدا إلى الدرجة التي تجعل تعريف الأيديولوجيا يستدعي للذهن تعريف الحزب السياسي و العكس صحيح.

٤- قد تفرز الفلسفة نمطا نظريا يصلح لأن يكون أيديولوجيا، على ما هي عليه الحال مع الماركسية التي كانت مهادا أيديولوجيا للأحزاب الشيوعية، و لكن لا توجد أيديولوجيا أفرزت فلسفة ما على الإطلاق، فالفلسفة تنتج الأفكار، أما الأيديولوجيا فهي تستهلك ما تنتجه الفلسفة من أفكار.

٥- نستنتج من كل ذلك أن الفلسفة أوسع أفقا و أكثر رحابة من الايديولوجيا.

والآن، هل الماركسية فلسفة أم أيديولوجيا ؟

نقول أن الماركسية بوصفها فلسفة مادية جدلية يمثلها كتاب (رأس المال) هي فلسفة بامتياز، أما الماركسية بوصفها مادية تاريخية ممثلة بالبيان الشيوعي، فهي أيديولوجيا محض. و لعل مبدأ الحتمية التاريخية الذي قالت به المادية التاريخية هو عقيدة و فهم محدد لمسار التاريخ أكثر منه إسهاما فلسفيا، و هو سبب الخلاف الجوهري بين كارل بوبر و كثير من المفكرين الماركسيين بسبب من أنه كان يعتقد " أنه يستحيل علينا التنبؤ بمستقبل التاريخ " بحسب ما يقول في كتابه (بؤس الأيديولوجيا). و هذا يعني أنه يجب التفريق بين الفلسفة الماركسية بوصفها تيارا فلسفيا أصيلا وكل ما أرتبط بها من صيغ أيديولوجية مختلفة، حتى و إن كان القائل بها ماركس نفسه.

إشكالية الفكر النهضوي العربي
الذات، العقل، الحرية

سعد محمد رحيم

-١-

حاول الفكر النهضوي العربي، بمفاهيمه واطروحاته المستحدثة ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، أن يحدث قطيعة معرفية مع ما سبقه، إذ دخلت الفضاء المعرفي العربي مفاهيم جديدة، بمضامين وآفاق لم يعرفها الفكر العربي القديم، منها: الحرية، والحداثة، والاشتراكية، والدولة، والتنمية، وحقوق الإنسان، والتقدم، والقومية، وما إلى ذلك. وبذلك، اهتزت المنظومة المعرفية السابقة، وتساقط كثير من مقولاتها و مفاهيمها وأفكارها، وإن مؤقتاً، فتهيأت شروط تغيرات جوهرية ستُصيب البنية الفكرية العربية بعد أن تنبني منظومة معرفية أخرى، ستُعرف في ما بعد بـ(فكر النهضة).

كان هذا الفكر نتيجة منطقية لصدمة الاستعمار منذ دخول نابليون مصر أواخر القرن الثامن عشر، و التوجه الحداثي لمحمد علي باشا الذي حكم مصر بدءاً من العام ١٨٠٥ وما كان لسفر الرعيل الأول من المفكرين والمثقفين العرب إلى الغرب الأوربي واستقدامهم مناهج و مفاهيم العلوم الحديثة أن يضع إرهاصات الثورة الفكرية لولا تشكل الأرضية الموضوعية مع صدمة و تحدي الاستعمار ووعي الهوّة التاريخية وواقع التخلف والشروع ببناء المدينة العربية الحديثة وإقامة مؤسساتها على الغرار البورجوازي الأوروبي، هذه الأرضية التي ستستقبل تلكم المفاهيم والمناهج لتستنبتها في أرض غير أرضها وتكيِّفها وتتكيف معها بما يضمن تحقيق زحزحة حقيقية في المنظور والرؤية والتعامل مع إشكاليات تختلف تماماً مع ما كان الفكر التقليدي (وريث القرون المظلمة) يتعامل معها.

إن الاهتزازات الكبيرة التي فاجأت الفضاء المعرفي العربي، وهددت "بانحلال المعرفة القديمة و تفككها، ونشوء المعرفة في منطقة جديدة مع تبدل القواعد الإبستمولوجية، وإجراء تلك الفصلة التي تحدث تصدعاً عميقاً في استمرار الأمور كما هي"، بحسب منهج فوكو. على نحو ما يلخصه مطاع صفدي هذا التهديد هل وصل مع الفكر العربي إلى نهايته المنطقية بالتحقق، أم كان مجرد صرخة في واد سرعان ما تلاشت لتعود المنظومة القديمة بمفاهيمها وأطروحتها التقليدية وتتسيد على الساحة الفكرية العربية؟، أم إن الحالة أخذت مساراً آخر مضطرباً ومعقداً، وهي الآن بحاجة إلى المراجعة والتفكيك والنقد؟.

في البدء، واجه الفكر النهضوي العربي جملة من الالتباسات تمثلت في:

,١كيفية استنبات (تبيئة) مفاهيم غريبة، مكونة في إطار اجتماعي / اقتصادي / تاريخي مغاير، وإدخالها في ضمن نسيج الفكر العربي. ولأن العملية هذه، في أحايين كثيرة، لم تكن سوى ترقيع من الخارج برزت أولى مظاهر التغرب.

,٢كيفية تشكيل المفاهيم بصورة لا تجعلها مناقضة للأفكار و المفاهيم القارة التي اكتسبت بحكم القدم صفة القداسة، بعد أن تمترست داخل مؤسسات قوية، تدافع عنها، لتظهر أولى أزمات الحداثة التي وقعت في التناقض والضبابية والتوفيقية الفجة.

,٣و نتيجة لذلك انسحب الفكر النهضوي ليتعامل مع المفاهيم تلك ألفاظاً مجردة، أو تعريفات نهائية ساكنة، من دون وعي الحدود المتسعة لها وإدراك مرونتها وقابليتها للتمثل الصحيح.

وموضوعياً، يجب أن تكون اللحظة الفعلية للنهضة هي لحظة الانفتاح العقلي –النقدي، التي تتجاوز لحظة الانحباس في الماضي ولحظة الاغتراب والتغرب والسلبية في الحاضر، وكلاهما لحظة مشوشة متوقفة. وهذا يحيلنا الى مأزق فكر النهضة، إذ لم يستطع أن يكون فكراً مستقلاً بـ (لحظته) يقتحم حجابات اللحظتين الآنفتي الذكر، ليُخضع خطاب الغرب، وخطاب الماضي، فضلاً عن خطابه هو، إلى المساءلة و التدقيق والنقد. ومن دون هذه الرؤية النقدية الجذرية لن تكون هناك نهضة حقيقية وفكر عقلاني فاعل للنهضة.

إن اللحظة التدشينية للنهضة العربية كانت لحظة صدمة وانبهار افتتحها الطهطاوي، هذه اللحظة التي لم تستطع التخلص منها، وتجاوزها على الرغم من مرور أكثر من قرن ونصف عليها. أما اللحظة الثانية التي وقعت في فخ (التوفيقية و الانتقائية)، وعلى نحو ما قدمها محمد عبدة و تلامذته نقول: إن هذه اللحظة الثانية، مع سابقتها، ظلتا، والى يومنا هذا، لحظتين تمنعان ولادة اللحظة الثالثة، الضرورية، وتربكانها، وهي (لحظة الإبداع، لحظة الفعل والإنتاج)، وهذه هي لحظة (النهضة) الحقيقية.

-٢-

هل يعود فشل مشروع النهضة إلى خلل و قصور ذاتي كان داخلاً في بنية فكر النهضة وتوجهه منذ أول تكوّنه؟. أم لأنه تعرض إلى غزو ثقافي خارجي استطاع احتواء هذا المشروع و تفتيته؟. أم لأن تبنيه كان من فئات (بورجوازية) قصيرة النظر وعاجزة؟. أم أن الشروط الموضوعية لم تكن ناضجة بحيث تسمح لهذا المشروع النهضوي بأن يتحقق؟. أم ماذا؟.

منذ القرن الخامس الهجري تراجع الفكر العربي الإسلامي وانحسر داخل ما يسميه محمد أركون بـ (السياج الدوغماتي المغلق) بعد أن تحوّل عن وظيفته في النقد والاجتهاد و الإبداع إلى مواصلة إعادة إنتاج القديم واجترار ما قيل وطرح سابقاً، حتى صار ما أُنتج في حدود العقل الإنساني وفي إطار شروطه الاجتماعية / التاريخية النسبية متعالياً / مقدساً لا تجوز مساءلته، أو التشكيك به، أو تخطيه.

وبالمقابل، خنق الفكر النهضوي العربي، منذ انطلاقة مشروعه الى وقتنا الراهن توجهه الذي حلم به دعاته، حين حوّل مفاهيمه ومقولاته إلى مقدسات. وبدل أن يكون المفهوم أداة رؤية للواقع، وعنصراً فاعلاً في منظومة منهجية، بحيث أن محتوى المفهوم نفسه يمكن أن يتطور و يتغير ليمنح المنهج ديناميكية وقدرة أكبر على الرصد و التقويم، نقول: بدلاً من ذلك، تحولت مفاهيم واطروحات الفكر النهضوي العربي إلى متعاليات مقدسة ومحض شعارات عائمة.

نحن نعرف اليوم أنه في صلب سؤال النهضة كانت ثمة ثغرات خطيرة فهذا السؤال كان منذ البدء هشاً وقابلاً للاحتواء والعطب بسبب أنه كان سؤالاً ناقصاً، متردداً، لم يفتح من منطقة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه داخل نطاق الواقع العربي إلاّ مساحات فقيرة، محدودة، في الوقت الذي تشكل هذه المنطقة، بتعبير محمد أركون، (قارة واسعة مترامية الأطراف).

إن إخضاع خطاب النهضة لقراءة تحليلية و تفكيكية صارمة ستُرينا كيف أن هذا الخطاب يُخفي سلطته القمعية، في الوقت الذي يدعو فيه، في طرحه المباشر، إلى الحرية. وسنرى اثر اللاعقلانية خلف القشرة المموهة لصورته العقلانية.

-٣-

إن سؤالي العقل والحرية يتصلان بشبكة واسعة من أسئلة تتفرع عن السؤالين/ الأم. وهذه الأسئلة تتحرى في الشبكيات المعقدة التي تتضمنها ثنائية (السلطة – المعرفة) بتأثيراتها وتداخلاتها، وأنماط تصادماتها و تآلفاتها، وطرق فاعليتها في كل من مناطق الفكر و الواقع و التاريخ. وإذا كان من غير الممكن أن نطرح سؤال المعرفة من دون أن نطرح السؤال حول المعيقات التي تحول دون إمكانية تكوين هذه المعرفة. كذلك لا يمكن أن نطرح سؤال الحرية من دون أن نسأل عن العوامل والأسباب والوقائع والبنى التي تحول دون تحقيق الحرية. وقبل هذا وذاك علينا أن نطرح السؤال: ماذا نقصد بهذه الكلمة/ المفهوم (الحرية) ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تقودنا، بالضرورة، إلى الاستقصاء عن مفاهيم/ إشكاليات عدّة تتصل جدلياً بمفهوم/ إشكالية (الحرية) ؟ منها الذات الإنسانية، الأمة، الدولة، المجتمع، التاريخ، التقنية، التحديث، الآخر. وبذلك، نضع الذات المتحررة مقابل الأخرى المستلبة أو المتماهية والذائبة في كل أو مطلق (المجتمع، الدولة، الدين، العشيرة..الخ)، ونضع الأمة وهويتها مقابل الآخر، ونحيط بمفهوم (الدولة) في إطار شكل الحكم وموضوعات الديمقراطية والاستبداد والشرعية، وبمفهوم (المجتمع)، وذلك بتحليل بنى الطبقات و الحركات والأدوار الاجتماعية، وبمفهوم (التاريخ) في ضمن جدليات العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل والصيرورة والتواصل والانقطاع وعتبات التحول الكبرى والتنمية والتقدم الاقتصادي. وأخيراً، أن نحدد شكل فهمنا. وعلاقتنا مع الآخر (الغرب) بوجوهه (الاستعمار، المدنية، التنوير).

إذا كان من المهم طرح سؤال الحرية، فإن الأهم هو كيفية طرح هذا السؤال، بأي أفق، ولأي مدى، و بأية صياغة؟، وما هي علاقة سؤال الحرية بالمحرم، وعلاقته بآليات التفكير؟.

إن سؤال الحرية سيبقى سؤالاً مبتوراً من دون تحقيق شرط أولي مسبق، وهو تحقيق الاستقلالية الذاتية للعقل البشري؛ أي الحيلولة دون خضوع العقل البشري لشيء آخر يقع خارجه. وكذلك تحريره من تلك الآليات العتيقة المكتسبة التي تمنع هذا العقل من التعامل مع العالم بفاعلية نقدية وتحد من قدراته.

-٤-

بقي الفكر النهضوي العربي فاقداً لبعده النقدي، ذلك البعد الذي من خلاله يمارس رؤيته العلمية للواقع، و يحقق نقد الفكر لذاته ومراجعة ثوابته، ويكون جدلياً، لا في نطاق علاقته بالواقع والأفكار الأخرى حسب، وإنما في علاقته بمقولاته ومفاهيمه وفضائه المعرفي أيضاً. وبذلك يتيح فرصة موضوعية لتكون المعرفة وتفتحها. مجنباً نفسه الوقوع في براثن الدوغما.

وإذا كان مشروع النهضة قد تلكأ وأصيبت سياسات التحديث التقليدية بالعقم والتشوه فإن بمقدورنا أن نراهن على المستقبل على أساس فاعلية العقل العربي الذي لابد ان يتحرر من كوابحه الداخلية و معيقاته الخارجية ويبدع وهنا، تُثار إشكالية هذا العقل في علاقته بالذات والواقع والتاريخ والنص المقدس.

إن شرط العقل الأول هو أن يثق بقدرته على الرؤية والنقد والفعل الإبداعي. فما الذي يعيق العقل العربي من تحقيق ذلك؟ هذا هو السؤال الابستمولوجي الذي ينبغي طرحه الآن، والذي ستليه أسئلة محايثة من قبيل: لماذا تتراجع المعرفة العقلانية العربية أمام الآيديولوجيات السلفية والمغلقة؟، ولماذا تعود الرؤية الأسطورية والغيبية والسحرية والشعوذة للهيمنة على الوعي الاجتماعي؟، وكيف لنا أن نسوغ هذه الدعاوى التي تكفر بالعلم وتكرس الجانب السوداوي من الحياة وتقول بالموت ولا ترى لنفسها أفقاً أو أملاً أو مستقبلاً؟، كيف تهيأت لقوى التخلف أن تطيح بمكتسبات عصر النهضة العربية وفكرها وتحول الحياة المدنية التي سعت لتكريس مبادئ الحرية والعقل واحترام حقوق الإنسان إلى مسخ محض؟.

إن المعضلة، ها هنا، في جزء منها، تكمن في الافتقار إلى منهج علمي حي وفاعل، لا يستحيل إلى آليات ميكانيكية لإنتاج (إيديولوجيا وثوقية)، ذلك أن الوثوقية المبالغ فيها غالباً ما تخلق رؤية ذات اتجاه واحد، رؤية محدودة ساكنة، لا تغني الفكر، وتفشل في تحويل الواقع، على الرغم من أن الحل ليس بالتأكيد في الاستسلام إلى تجريبية سائبة توقع الفكر في الضبابية والابتسار والعشوائية. وأيضاً، بالمقابل، أن لا يتخبط بحيث يجعل حركة الواقع والتاريخ تفلت منه.

-٥-

إن التاريخ لا يمكن فصله عن الفعل البشري والإرادة البشرية، فالبشر هم الذين يصنعون تاريخهم على نحو ما يقول فيكو. وما عاد من الممكن التعاطي مع التاريخ فكرة متعالية تتضمن غاية ستتحقق حتماً إن فكرة (الحتمية التاريخية) تنتمي إلى تراث الماضي القريب المندرس، لا يوجد حتم تاريخي، بل احتمال تاريخي.. احتمال لا يمكن فصله عن إرادة الفاعلين الاجتماعيين (البشر) واتجاهات أفعالهم ومدياته. وفي خضم صراعات المصالح والأهواء والاستراتيجيات فإن العقل يلعب دوراً حاسماً في توجيه الفعل الإنساني نحو مساراته المفترضة، المعقولة، للوصول إلى الاحتمال التاريخي المطلوب.

بقيت سلطة (النقل) فاعلة داخل البنية الفكرية العربية لقرون طويلة كابحة لأي توجه عقلاني – نقدي وإبداعي. وبالتالي، فإن فكر النهضة العربية كان رهانه الوحيد والصعب هو انتزاع السلطة من جهة التكرار وإعادة إنتاج القديم، يوماً بعد آخر ومنحها إلى جهة العقل والحداثة والإبداع .. فهل نجح في هذا المسعى؟.

هذه الانتقالة، لا تعني، قطعاً، تجاوز (النص) وإلغاءه، بل إعادة قراءته في ضوء معطيات الحاضر، و المناهج النقدية العلمية الحديثة ومقاربته تاريخياً و عقلانياً.

وإذا كنا لا نستطيع أن نبتدئ من حيث انتهى العقل العربي في الماضي، لأن خط هذا الانتهاء وهمي، غير موجود، فإن المطلوب ليس الانقطاع عن هذا الماضي وإهماله، بل تحقيق قطيعة (بالمعنى الباشلاري) مع المنظومة الفكرية السابقة، أي البحث عن عتبة جديدة للفكر. وإذا ما افترضنا أن مثل هذه العتبة قد وجدت فعلاً بالتماس مع الفكر الغربي (وريث عصري النهضة و الأنوار الأوربيين) فإن مأزقاً آخر من مأزق فكر النهضة (العربية) يتمثل، في هذه الحالة، في أن هذا الفكر جاء ردَّ فعل سلبيا على واقع الاستعمار ووعي التخلف ولم ينبثق إيجابياً، وكان من الممكن لفكر النهضة العربية أن يتجاوز هذا المأزق لولا أنه أفتقد إلى الجرأة وروح النقد.

وهكذا، بقي العقل العربي ممزقاً بين عبء الموروث وإعصار الحداثة الغربية.. بين كوابح السلطات المختلفة و قصور آليات اشتغاله، أي بين الممنوع والممتنع، بتعبير علي حرب.

وهذه الحالة، بقدر ما تخلف من معضلات وإشكاليات للعقل، فإنها يمكن أن تمارس تحريضها، وتوجد مسافة توتر ومناخاً مناسباً ليتخلص هذا العقل من استقالته ويحقق استقلاله ويبدع.

وإذا كانت موضوعة العقل، وموضوعة الذات تشكلان قطبي الحداثة، على نحو ما يرى آلان تورين، فإن الحرية هي الشرط الضامن لإعادة اللحمة بين الموضوعتين اللتين انفرطتا لتشكلا مأزق الحداثة الغربية، مع تسيد العقلانية الأداتية واحتواء الذات وابتلاعها من قبل الكليانيات القوية (المجتمع الرأسمالي والمؤسسة الرأسمالية)، فقد وصلت العقلانية الغربية إلى أزمتها هذه حين تحولت إلى عقلانية أداتية أخضعت الذات الإنسانية لمنطقها النفعي المدمر للذات من جهة، ولأنها أنتجت الاستعمار بسيئاته الإنسانية كلها من جهة أخرى.

بيد أن إشكالية الحداثة العربية وأزمتها أصعب وأعقد. ذلك أن الذات الإنسانية (العربية) ما تزال لم تحقق كينونتها بعد، وما يزال العقل العربي يعاني من مشكلات عويصة. وحين نحتكم إلى رحلة العقل العربي عبر قرن و نصف القرن من بداية طرح مشروع النهضة العربية يكتسب هذا السؤال مشروعيته. غير أننا حين نرصد ونحلل ونفكك مكونات وآليات ومقولات هذا العقل، واضعين إياه في إطاره وسياقه التاريخيين، يمكننا أن نستعيد الثقة به بشرط أن يمحو هذا العقل الخطوط الحمر الخطيرة، داخلاً إلى منطقة اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه. وبهذا فقط باستطاعتنا أن نتحدث عن نهضة عربية، وحداثة عربية، قطباهما العقل والذات الإنسانية، وأفقهما المستقبل، وشرطهما الفاعل الحرية.