



المستأق

يصدرها حزب الاتحاد الاشتراكي العربي

تعنى بقضايا الفكر والسياسة والثقافة السنة السادسة عشرة - العدد ٣٩٩ - الثلاثاء - ٤ أيلول / سبتمبر / ٢٠١٨ ثمن النسخة ٢٥ ل.س

عدد خاص

العقل والمنطق ضرورة تصويب الأسئلة

د. بارعة القدسي

عناوينها تفصح ومضامينها تفضح

بدليل الكتب التي أصدرها، والتي هي من تأليف سعد الدين إبراهيم، حيث إن عناوين هذه الكتب تفصح عن نفسها وتفضح مضامين الهدف من تأليفها وإصدارها من مركز (ابن خلدون). ومن ذلك مثلا كتابه المعنون بـ(إعادة الاعتبار للرئيس السادات)، و(شرق أوسط جديد غاضب... إسلام ديمقراطي)، و(رياح الشرق... الديمقراطية بين المد والجزر)، و(أجاءات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة)، و(تأملات في مسألة الأقليات)، وما إلى ذلك من مؤلفات أخرى.

(4)

وما زلت أحتفظ بما كتبه كاتب مصري من أن سعد الدين إبراهيم يواصل خديه للشعب المصري، وتأكيد خيانتة للوطن، عبر لقاءاته السرية مع الإسرائيليين، والتي يواظب عليها بشكل مستمر، والتي كان آخرها لقاء بينه وبين السفير الإسرائيلي في مصر. وقبل ذلك، القائه محاضرة في جامعة تل أبيب، الأمر الذي جعل عددا من النواب، يؤكدون أن مدير مركز (ابن خلدون) أصبح يمثل خطرا على الأمن القومي، مطالبين بإيداعه مصحة نفسية.

(5)

وفي الاسترسال في هذا الكلام، مضية للوقت، لكن المشكلة هي أن هذا الرجل قد باع نفسه للشيطان في مقابل مال وفير جاءه من خزائن هذا الشيطان. وفي جعبتي الكثير مما يمكن أن يضيف ويحلل ويفسر.



المصرية، وما يسمى بحقوق الأقليات في مصر، وحقوق الأقباط هي الأولى في سلم الأولويات.

(3)

وكان مؤكدا أن هذا المركز يجري تمويله من الجهة التي ترعاه والتي أسهمت في تأسيسه.

(1)

لست مختصة في الفلسفة حتى أبحر عميقا في محيطات هائجة لا شيطان لها، ولست على دراية كافية بالسائل الشائكة التي تطرحها الفلسفة على العقل، من مثل مسائل الوجود والعدم، والخلق والخالق، والروح والجسد، حتى أقوم بمغامرة غير محسوبة العواقب. لهذه الأسباب، فإنني سوف أتواضع قليلا وأكتفي بمقاربة مقال من مقالات هذا العدد من (الميثاق)، وهو المقال الذي يرد فيه كاتب جليل اسمه عبد الجليل، علي هرطقات مفكر لا أقلل من شأنه، لكنني أكاد أشك في أن اسمه الأول يتطابق مع حقيقته الأخيرة، وأعني به سعد الدين، حيث لا علاقة له بالسعد، ولا صلة له بالدين، شأنه في ذلك شأن سياسي لبناني يحمل الاسم نفسه من دون أن يحمل، لا من قريب ولا من بعيد، ما يشير إليه الاسم من معان ودلالات.

(2)

هذا الاكتفاء يقودني بكل تأكيد إلى بعض ما أعرفه عن سعد الدين إبراهيم من أنه أستاذ علم الاجتماع السياسي في الجامعة الأمريكية في القاهرة، فضلا عن كونه مديرا لمركز (ابن خلدون) للدراسات الإنمائية، لكن هذا المركز مكلف من قبل المحابر المركزية الأمريكية بتزويدها بدراسات من شأنها تمكينها من القيام بإطلالة أرحب على بنية المجتمع المصري، من خلال دراسات عن حقوق الإنسان والمجتمع المدني، والمشكلات التي يواجهها هذا المجتمع، ودور الإخوان المسلمين في السياسة

جدلية العقلنة والعقلانية

محمد جسوس

أساسيتين: أنه ربما في الظروف الراهنة تتسم المجتمعات العربية ببعض الميزات. ومن أهم هذه الميزات طغيان الماضي على الحاضر. فالماضي لم يصبح ماضيا بل ما زال حيا ومسترسلا. فكما أشار الأستاذ الجابري في بعض طروحاته يقول إن المسلم المعاصر أو العربي المعاصر لا يشعر بأي نوع من أنواع الغربة ولا بأي نوع من أنواع الاغتراب عندما يتعامل مع العديد من الإنتاجات التراثية. فهي تظهر له كما لو كانت تعبيرا معقولا عن جزء هام من واقعه. وعن طموحاته. ولا يرى التباعد المطلق الذي يأتي نتيجة القطيعة المطلقة. نتيجة التجاوز العميق الذي حدث. هذه الاستمرارية للماضي ولرموز ولتعبيرات الماضي ولتركيباته معناها أن المقدس كأرضية عليا. كمنطلق. لا زال له تواجد في العالم العربي يفوق بكثير ما حدث في المجتمعات الأوروبية والغربية عامة. وهذا بالفعل. ما دام الأمر كذلك. يشكل وسوف يشكل إحدى أهم العوائق البنيوية نحو تحول العقلانية من مجرد فكرة إلى حركة اجتماعية وإلى صيرورة تاريخية فعلية. سوف نعطي مثلا أوليا على هذه الاستمرارية. من أهم ميزات البنية الاجتماعية في الوطن العربي اليوم أن عدة مجالات تتداخل فيما بينها بصفة أقوى مما لو تتبععت المجتمعات العربية نفس النمط من الصيرورة الذي عرفته المجتمعات الغربية. مثلا في المجتمعات الغربية وقع منذ مدة طويلة انفصال أدى إلى بروز عدة مجالات لكل واحد منها استقلالية نسبية وكل واحد منها يتسم بخضوعه لمنطقة الداخلي في نفس الوقت الذي يتأثر في تعاونه مع المجالات الأخرى. من جملة هذه المجالات التي حصلت على الاستقلالية النسبية. الاقتصاد. المعرفة. العلوم. الفلسفة. الأخلاق. القانون. السياسة. بمعنى أن كل واحد من هذه المجالات لم يبق فقط نتيجة لنفس المنطقتين المقدسة والعلوية التي كان يفترض وجودها في العصور الوسطى ولم يبق خاضعا للسلطات العلية للكنيسة. ولم يبق خاضعا للسلطات

الحركة العقلانية في أوروبا برزت في ظرف أصبحت فيه الكنيسة عاجزة عن تسيير المجتمع وعن تأطير كل الديناميات وكل الفعاليات الجديدة التي أبرزها المجتمع.

من النظم السابقة. ومن رواسب المقدس. كما لا زال موجودا داخل المجتمع لكي تقيم مكانه سيطرتها هي. وكما تبني التاريخ كما تريده هي. لا التاريخ كما يؤدي إليه نوع من الطروحات التقليدية أو نوع من الطروحات التراثية. أود أن أشير إلى أنه لا العنصر الأول ولا العنصر الثاني لم يتجليا بعد. أو لم يتجسدا بعد بما يكفي من الوضوح في الوطن العربي. فبالنسبة للعنصر الأول. يبدو أن الطروحات التراثية على علاقتها كثيرة. وفي رأيي أن هذا المد التراثي الطاغية. المسيطر على مختلف مجالات الفكر والسلوك. أصبح يفرض نوعا من الأسبقية على كل محاولات الاجتهاد الأخرى. بحيث لا تفكير مقبول ولا إسهام مقبول إلا إذا أخذ موقفا من مسألة التراث. وإذا كانت له سلبيات كثيرة فإنه أبرز نقطتين



إذا أخذنا الحركة العقلانية الأوروبية. فإننا إذ تركنا جانبا الإسهامات الخاصة لبعض الشخصيات الفكرية أو لبعض الزعامات السياسية أو غيرها. نجد أن العقلانية لم تكن مرتبطة فقط باجتهادات أفراد. بل كانت عبارة عن حركة واسعة تمس مختلف فئات المواطنين وتسمم مختلف مرافق الحياة. وأنها تحولت إلى ذلك نظرا لأنها كانت تعتمد على قوة دافعة أساسية وعلى شروط تفتح لها المجال لممارسته لاكتساح أقصى ما يمكن من مكونات الواقع. وهنا أريد أن أوضح هاتين النقطتين:

أولا: كانت تعتمد على شروط. هذه الشروط كانت هي انهيار مجالات المقدس. أو انهيار التجليات التاريخية والاجتماعية للمقدس والتي كانت تشكل نوعا من الحدود القصوى التي تفرض حدودا على كل حركة في الواقع أو كل حركة في الفكر. تفرض عليها أن لا تتجاوز مجالا معينيا. فالحركة العقلانية في أوروبا برزت في ظرف أصبحت فيه الكنيسة عاجزة عن تسيير المجتمع وعن تأطير كل الديناميات وكل الفعاليات الجديدة التي أبرزها المجتمع. وعجز الكنيسة واقعا برز قبل أن يأتي الطعن في صلاحيتها نظريا. أو لنقل إن لم يكن قبل. فإن العمليتين كانتا متوازيتين في نفس الوقت. كان هناك من جهة عجز واقعي. مثلا عجز الكنيسة عن تسيير المدن وعن ضمان نوع من الوحدة السياسية القادرة على الاستمرار وعلى تلبية الحاجات الأساسية للسكان. وفي نفس الوقت بروز الحركات البروتستانتية بمختلف الأشكال ومختلف الطروحات التي تطعن في قدرة الكنيسة على تسيير الحياة وعلى تسيير المجتمع. عجز الكنيسة أبرز في نفس الوقت استفادة قدرة النظم الفيودالية والأرستقراطية على الاستمرار في السيطرة على الحياة وتقرير مصير ومآل الشعوب المنضوية تحت لوائها. فالشرط الأول لبروز الحركة العقلانية في أوروبا كان تدهور أو تراجع التجليات الكبرى لمجالات المقدس: الفيودالية. النبلاء.

باعتبارهما تجسيدا للمقدس في المجال المجتمعي والاجتماعي. تلك الفئات التي كانت تدعي أن لها أهلية. ولها قدرة. ولها شرعية تتجاوز شرعية أية فئة أخرى. وفي نفس الوقت نلاحظ بروز قوى جديدة سوف يكون من مصلحتها الدفع بحركة العقلانية إلى أقوى وأقصى ما يمكن لأن هذا الدفع يخدم مصالحها. يحدث ويزيد في توسيع الفراغ أو يزيد في توسيع الانهيار والتدهور الذي عرفته الفئات المهيمنة سابقا. وهذا هو ما ستعرفه البرجوازية بصفة خاصة.

إذن من أهم أسباب بروز العقلانية تساؤل مجال المقدس داخل المجتمع. هذا هو الشرط الأول. والشرط الثاني هو بروز قوى جديدة لها قدرة على الاكتساح. لها مشروع طبقي أو مشروع حضاري بعيد المدى. تستعمل العقلانية كأداة للمزيد من تحطيم ما تبقى



المدير المسؤؤل المشرف على التحرير: صفوان قدسي

أمين التحرير: ماجدة جبور | الإخراج الفني: لارا توما

الإدارة والتحرير: دمشق - حي الروضة - هاتف: ٣٣١٥٤٠٣ | فاكس: ٣٣١٥٤٠٢

الاشتراك السنوي: للأفراد ١٠٠٠ ل.س | للمؤسسات ٣٠٠٠ ل.س | تصدر مرة كل أسبوعين مؤقتاً

فيسبوك: حزب الاتحاد الاشتراكي العربي | الموقع الإلكتروني: www.asuparty.org | الإيميل: info@asuparty.org

فيسبوك: الجبهة الوطنية التقدمية | الموقع الإلكتروني: www.Pnf.org.sy

الميثاق

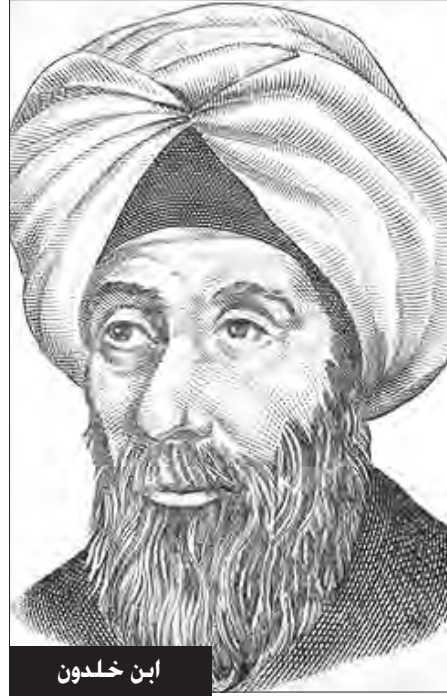


مثلا أن تقع اكتشافات معرفية جديدة أو تقع تعبئة وسائل جديدة لكي تصبح التدابير السابقة- إذا كانت عقلانية في سياقها وفي ظروفها السابقة- قابلة للتجاوز. وهذا يحدث بصفة موسمية في كل المجتمعات. والعنصر الثاني في إمكان نجاح العقلنة هو وجود قوة دافعة. هذه القوة الدافعة عادة تكون عبارة عن كتلة سياسية اجتماعية تكون لها مصلحة كبرى في قلب النظام السائد وفي تغييره لأنها لا تستفيد منه بما يكفي أو لأنها تعتقد أن لها قدرة على بناء نظام جديد. وهذه القوة أو هذه الكتلة السياسية والاجتماعية سوف تستعمل الضغط سعيا نحو عقلنة مختلف المجالات كوسيلة لتحطيم الفعاليات السابقة ولاكتساحها وجعل مجالاتها خاضعة لمشروعها. وهذه القوة الضاغطة يمكن أن تتجلى في طبقة صاعدة لها أسس قوية. لها قدرة على الاكتساح. لها طموحات كبرى لمشروع مستقبلي وحضاري يصبح هو المرجعية الجديدة التي انطلقا في تجسيد ذلك المشروع هو العقلاني وما يعرفه يصبح هو اللاعقلاني.

وهذه القوة الدافعة يمكن تصورها من المنظور الخلدوني. كما كان ابن خلدون يرى أن قلب نظام وبناء آخر جديد يتطلب شرطين: 1- الشرط الأول وجود عصبية أي حلف أو كتلة. أو قوة اجتماعية تجمع عدة أطراف لها نفس المصلحة المشتركة. 2- ويضيف ابن خلدون إلى العصبية الدعوة. أي وجود نظرة عامة أو ما يمكن أن نسميه اليوم بإيديولوجية تعطي لما تقوم به هذه الكتلة نوعا من المعقولية. نوعا من المشروعية تمكنها من تعبئة أطراف أخرى. تمكنها من تكوين سلوكياتها ومن مجابهة أعدائها أو خصومها. إذن القوة الدافعة عندي هي العصبية. أي هي قوة اجتماعية سياسية بالإضافة إلى دعوة. عندما يتوافر هذا الشرطان وعندما يظهر أن هناك مجالات داخل المجتمع بدأت تنفصل من سيطرة المقدس ومن سيطرة ما هو ثابت وما هو نهائي. تصبح العقلنة عبارة عن عقلانية وتصبح العقلنة كصيورة مستمرة عبارة عن حركة اجتماعية هي في نفس الوقت واقع وقيمة أي تنقل العقلنة من مجرد واقع إلى واقع ضروري. واقع مشروع. واقع معقول. ويمكن في تلك الحالة الدفع بها إلى أقصى درجة. هذا التمييز لكي تقع بلورته بسهولة يمكن أن نتحدث عنه كفرق بين العقلنة والعقلانية. ولكن يمكن كذلك أن نميز بين العقلانية النظامية والعقلانية النسقية. بمعنى آخر. عندما تتوافر هذه الشروط حول مكانة المقدس داخل المجتمع وحول وجود قوة دافعة لها قدرة على الاكتساح وتوسيع التبعية. وتوسيع التحالفات. وتوسيع وسائل الضغط التي تتوافر عليها. ولها في نفس الوقت قوة إيديولوجية قادرة كذلك على أن تعمل كإسمنت عام يجمع بين مختلف العناصر المتحالفة ويربط بين مختلف المجالات التي يمكن أن تحدث فيها معارك موازية من أجل العقلانية. عندما تتوافر هذه الشروط نكون أمام بروز عقلانية نسقية. أي تستهدف النسق المجتمعي ككل لا فقط النظام السائد داخل ذلك النسق. وتطرح مسألة حق ذلك النسق المجتمعي العام في الوجود أو عدم الوجود.

لا يمكن أن يصبح ذلك عملية مكتسحة وواسعة إذا كانت هناك ضوابط نهائية أزلية ثابتة لا حق لأحد أن يمس بها باعتبارها نهائية وباعتبار أن كل تجديد بدعة.

عدم استقلال العديد من المجالات. والتضارب الواقع حاليا بين الوعي وبين السلوك. يظهر لي أن يشكل حاليا أحد أهم الجواجز التي تعرقل بروز حركة عقلانية واضحة. العنصر الثاني الذي أريد أن أحدث عنه هنا يتعلق بوجود حركة دافعة. العقلانية سلاح. وهي سلاح خطير. بمعنى أن العقلانية إذا وقع دفعها إلى أقصى مستوياتها. تشكل أكثر الأدوات ثورية. على غرار الفكر النقدي. فلا حدود للنقد ولا حدود للعقلانية ولا يمكن أن نتصور نهاية لعملية العقلنة في حد ذاتها. العقلانية هي طريقة الربط بين الإجراءات والوسائل المتوافرة وبين ما هو مرسوم من غايات أو من قيم أو مثل عليا. ولا يمكن تصور أي نظام اجتماعي لا يعتمد على نوع من أنواع العقلنة. أما العقلانية كحركة اجتماعية وفكرية وكإجاء وكتيار عام فهي توجد في بعض المجتمعات دون غيرها. وما قمت به حاليا هو محاولة تفسير بعض الشروط التي تؤدي إلى انتشار حركة العقلانية أو تعرقل انتشارها. فالعقلنة هي الربط بين الوسائل والأهداف التي تكمن وراءها غايات. هذا الربط معناه أنه يجب أن نقوم بجدد كل الترتيبات التي يمكن أن نحققها. والخل العقلائي هو ذلك الحل الذي يمكن من تحقيق أقصى ما يمكن من الأهداف المحولة لكل إجراء معين. والخل العقلائي هو ذلك الحل الذي يمكن أن يساهم في تحقيق الغايات أو القيم العليا دون غيرها. إذن الربط يتم بين الوسائل والأهداف من جهة وبين الوسائل والغايات من جهة أخرى. هذا الربط ليس بشيء مجرد. بل يحدث في سياق معين وفي إطار معين. وهو ربط يحدث في ظروف طبيعية وديمقراطية. في ظروف اقتصادية. وفي ظروف تكنولوجية. في ظروف معرفية. في تركيبات اجتماعية معينة. في موازين قوى معينة. هذه الظروف ليست شيئا محايدا. بل هي تفرض علينا ضغوطا. وضوابط. وحدودا. وبالتالي فالعقلنة تصبح عملية لا متناهية لأنه يكفي أن يتغير أي عنصر من هذه العناصر الأربعة (نظام الوسائل. نظام الأهداف. نظام الغايات. نظام السياق) لكي يصبح ما كان عقلانيا أقل عقلنة أو لكي يصبح ما كان عقلانيا قابلا للتجاوز. يكفي



ابن خلدون

أصبحت الشريعة الإسلامية الآن محدودة في مجال الأحوال الشخصية. فمثلا القانون الجنائي والقانون التجاري وقوانين المعاملات والشركات الخ. والقوانين المرتبطة بالتجارة الخارجية والقوانين المالية. هي قوانين تعرف أنها ليست فقط خارج مجال الشريعة الإسلامية بل تتضمن في كل الدول العربية عددا من السلوكيات التي أصبحت قائمة بحكم الواقع رغم أنها تتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية. مثلا الربا. مثلا الفائدة التي تدفع مقابل قروض معينة. مثلا اعتماد الدولة في ميزانيتها على مداخل الرهان وبعض أشكال القمار والرخص المرتبطة بأماكن اللهو أو بيع الخمر وغيره. إذن يظهر لي أن هناك هذا العائق الأول والأساسي. هو أنه لكي يكون هناك حركة عقلانية واسعة. يجب أن تستبعد الحدود ويجب أن يصبح عدد من المجالات مستعدة وقابلة لتطبيق مبادئ العقلانية. إن صيرورة العقلانية تفترض أن هذه العملية التي تجعل الجماعات والأفراد والمؤسسات تتنافس فيما بينها وتختبر باستمرار كل إمكانيات الوصول إلى تدابير جديدة أو مجموعة من التدابير تمكننا من تحقيق مستويات أعلى من المستويات السابقة. فيما يخص تحقيق الأهداف والغايات والقيم المرتبطة بها في كل مجال على حدة. لا يمكن أن يصبح ذلك عملية مكتسحة وواسعة إذا كانت هناك ضوابط نهائية أزلية ثابتة لا حق لأحد أن يمس بها باعتبارها نهائية وباعتبار أن كل تجديد بدعة.

ولكن التاريخ يحدث البدعة باستمرار والتطور هو الذي ينشر البدع. ما لم ينتشر بعد هو الاقتناع بأن صيرورة التاريخ لا تشكل بالضرورة رجسا. فنحن حاليا في أوضاع يمكن أن نصفها بتعارض بين جدلية الواقع وجدلية الوعي. فجدلية الواقع في كثير من المجالات أكثر دينامية وأكثر تطورا وأكثر قابلية لاختيار سلوكيات ما هو عليه الأمر على مستوى الأدوات التي توظف الوعي وتوظف الأحكام وتوظف المواقف التي لا زالت أكثر التصاقا بالمقدسات ولا زالت أكثر التصاقا بالماضي وحولت التراث من مجرد موروث تاريخي إلى قيمة أزلية ونهائية في حد ذاتها عوضا أن تطرحه في بعده التاريخي. وهذا الإشكال الأول. أعني

العليا للاهوت. ولم يبق كذلك خاضعا لمراقبة القيم على التراث. على التقاليد. بل أصبح العديد من هذه المجالات يتسم أحيانا باستقلالية شبه مطلقة. ولم تتسم فقط بالاستقلالية بل أصبحت في كثير من الأحيان مصدرا للطعن في سلطة بعض المرجعيات التقليدية الكبرى. أصبحت العديد من هذه المجالات هي التي تطرح التحديات الكبرى والجديدة. أصبحت هي التي تطرح التحديات وتطعن في التقاليد وسلطة التقاليد. لم يعد التقليد الذي كان سابقا قيمة القيم. هو الوسيلة التي تضي معقولة ومشروعية مباشرة على كل سلوك أو على كل موقف. بل أصبح مفهوم التقليد مفهوما فديجا. هذا التحرر وهذا الاستقلال النسبي أدى إلى انفجار العلوم وإلى الثورة المعرفية والفكرية التي عرفها التاريخ المعاصر. هذا شيء أساسي صاحب وفتح مجالات كبيرة للعقلانية كموقف فكري. كحركة اجتماعية. وكصيورة تاريخية في المجتمعات الرأسمالية. كيف تطرح الأشياء بالنسبة لنا في العالم العربي؟ قلت سأطرح مثلا:

إذا أخذنا العديد من السلوكيات أو التصرفات في المجتمعات العربية المعاصرة مثل القتل أو الانتحار. نرى أنها في نفس الوقت حرام. وهي في نفس الوقت ممنوعة بالمعنى القانوني للكلمة. وهي في نفس الوقت عيب بالمعنى السوسيولوجي للكلمة. هكذا نجد أن نفس المجال السلوكي خاضع في نفس الوقت لمرجعيات متعددة ومتعارضة فيما بينها. لضوابط ولسلطات متعددة وغير متجانسة فيما بينها. فنفس الشيء هو في نفس الوقت حلال أو حرام أي يحيلنا إلى سلطة مرجعية دينية لا تقبل الاجتهاد في الأصول بل فقط في الفروع. و فقط في التطبيقات. إذن نفس الشيء يحيل إلى المجال الديني ومجال الضغوط الاجتماعية. وفي نفس الوقت يحيل إلى المجال القانوني. إلى ما هو مسموح به وما هو غير مسموح به. بما يقتضي به من عواقب ويحيل في نفس الوقت إلى مجال الغيبيات. يعتقد الناس ولا زالوا يعتقدون شعوريا. ولا شعوريا. أن خرق الضوابط أو تجاوزها سوف يؤدي إلى عواقب وخيمة تتكلف بها مختلف فئات الجن والأنس ومختلف أشكال الكائنات الغيبية التي لا زال الناس يتصورونها. والتي تشكل جزءا من العناصر المؤطرة والموجهة والضابطة للحياة.

إذا لاحظنا أنه ليس هناك بروز واضح للمجال الأخلاقي كسجال مستقل. الخير والشر. وإذا افترضنا أن هناك إمكانية بناء مجال عقلاني يعتمد على إبراز أن الخير هو تلك الأشياء التي تكون في مصلحة أقصى ما يمكن من العناصر المكونة للبشر ولها أقل الأضرار بالنسبة للمصالح العليا والمشاركة فيما بينهم. فإن هذا المجال الأخلاقي المعتمد على أسس عقلانية لا تجده متجسدا لا في الحياة الاجتماعية ولا على الصعيد الفكري. كذلك نلاحظ أن القانون كأحد الضوابط. خاصة القانون الوضعي في أشكاله الجديدة المرتبطة ببناء الدولة الحديثة والمرتبطة كذلك بتطور المعارف. هذا القانون لا يشكل مجالا يتوفر على الحد الأدنى من الاستقلالية الوظيفية التي لها مشروعية. يكفي أن نذكر هنا على سبيل المثال أنه لا يوجد بلد عربي واحد توجد فيه الشريعة الإسلامية مهيمنة فعلا على كل المعاملات وكل المجالات. بل في الغالب

العقل والمنطق

كلام في الرد على سعد الدين إبراهيم

عبد الجليل حسن

التي رويت عن أبي الحسن (رضي الله عنه). لوجدناها كرامة إن صحت كانت تحتاج في وصفها إلى شيء من الذوق (هذا رأي شخصي جدا). فهو يقول (فذهب الشيخ إلى الجامع وذهبت معه. فلما دخل الجامع وأحرم. رأيت الأولياء يتساقطون عليه. كما يتساقط الذباب على العسل) (ص12).

والظريف كذلك أن المؤلف يقدم لنا تعليلا أسطوريا ظريفا لبعض أحداث تاريخنا الهامة.

فمصر لم تنتصر في موقعة المنصورة التي انتهت بأسر لويس التاسع في دار ابن لقمان في المنصورة بسبب شجاعة واستبسال جنودها وحسن استعدادهم.. ل (إن تعليل ذلك ليس بالأمر الهين على من يقرأ التاريخ على أنه ساسة مدنيون وقواد حربيون وجنود تزيد أو تقل في العدد. إذا نظرنا إلى التاريخ بهذا المنظار. فإن تعليل هذه الظاهرة في موقعة المنصورة لا يتيسر ولا يستقيم). إذن فما السبب؟ السبب في رأي الأستاذ الدكتور هو (وحقيقة الأمر أن مصر إذ ذاك كانت تضم بين أرجائها نخبة ممتازة من العلماء الدينيين الذين أخلصوا جهادهم لله وحده. فلم تغرهم الدنيا بزخرفها وزينتها) (ص63). هل ما زالت أحداث التاريخ يجري تعليلها على هذا النحو الأسطوري؟ رحم الله شيخنا ومؤرخنا العظيم عبد الرحمن الجبرتي فقد كان مشايخ عصره يقرأون عند النوازل صحيح البخاري ولم يكونوا يقرأون الرسالة القشيرية (نقرأ عليهم وهم يسمعون ويشرحون) (ص64). ومع عظيم احترامي لما يسمى بالكرامات ومن دون دخول في تعليلاتها النفسية وما يقوله علماء الأمراض النفسية عنها.



محمد عبده

الصيغة تتلأ نورا. ومع أن الغرفة كانت مضيئة. فإن الحروف كانت تتلأ نورا في وسط هذا النور) (ص204). ويحكي كرامة أخرى حدثت له.

وقد يمكن أن نجد من يصدق وقوع الكرامات في الزمن الماضي. أما الآن فأعتقد أن العقلاء كفوا عن تصديق وقوعها. ومن المؤكد أنها توقفت هي عن الوقوع. ولذا يقول (من أجل كل ذلك أثبت في الكتاب كرامات أبي الحسن وبدأته بعد المقدمة مباشرة بكرامة من كراماته رواها أقرب تلاميذه ومريديه إليه) (ص205). وإذا عدنا إلى الفصل الأول لنعرف هذه الكرامة



ولا مائلا عن سنة صحيحة. ولا منحرفا عن الصراط المستقيم) (رسالة التوحيد للأستاذ الإمام محمد عبده- طبعة المنار- ص206).

وأما الأسباب الخاصة التي يعلنها في غير كبرياء ولا فخر بأنني من الأشخاص الذين لا تلعب بهم الأوهام ولا التخيلات. ولم أكن في يوم من الأيام فريسة أباطيل وخرافات) (هكذا بالنص ص206). ويحكي بعد ذلك كرامة حدثت له بفضل (صيغة مباركة) عكف على قراءتها في غرفة بعد صلاة العشاء واستغرق في تلاوتها (وإذا بي أرى فجأة أن الحروف التي كتبت بها

كتاب (أبو الحسن الشاذلي) يبدو مؤلفه د. سعد الدين إبراهيم بأنه (اضطر إلى كتابته اضطرارا وحمل على تأليفه حملا). فقد رأى فيما يرى النائم من (يلبس ملابس شرطي. ويمسك بيده قيدا ويقول له أمرا: اكتب عن أبي الحسن الشاذلي). هذا في المقدمة. وفي الفصل الأخير (خاتمة واعتراف) جده يقول إنه مع إحساسه بوضوح بما في مشكلة الكرامات من إشكال عقلي إلا أنه بالرغم من كل ذلك يقول (فإنني لم أرتدد قط في أن أبدأ كتابي هذا. بعد المقدمة. بكرامة لأبي الحسن- تلك التي رواها أبو العباس رضي الله عنه- وما شككت قط في ثبوتها). ولماذا لم يجد حرجا في نقل كل هذه الكرامات- في كتابه هذا الذي لا يعدو أن يكون مجموعة نصوص وكرامات- فإنه يبرر ذلك بأن هناك أسبابا عامة وخاصة تجعلها لا يتحرج من نقل بعض الكرامات.

ومن هذه الأسباب العامة أن خرق عادات الطبيعة أو قوانينها ليس بمستحيل عقلا. وهو يرى أن منكري الكرامات يتميزون بألوان من الغلظة وقساوة القلب أو ملاحدة. يا سبحان الله هل كان ابن تيمية وأبو إسحاق الاسفرايني من أكابر أتباع أبي الحسن الأشعري وغيرهم من الأئمة الذين أنكروا جواز وقوع الكرامات. من الملاحدة؟! وهل أنا إذا أنكرت الكرامات بعقلي أكون من الملحدين؟! فلتسمع ما يقوله الشيخ محمد عبده في الموضوع (فيجوز لكل مسلم بإجماع الأمة أن ينكر صدور أي كرامة كانت من أي ولي كان. ولا يكون بإنكار هذا مخالفا لشيء من أصول الدين.

هذا هو الكتاب الذي تقدمه نموذجا عجيبا لما يفكر فيه البعض في عصرنا. وقد كنت أحسب أن المنهج العلمي والروح

العقلية قد أصبحت أمرا مستقرا ومسلما به، ولكنني أدركت سذاجتي المفرطة وأنتي كنت واهما وما زلنا بحاجة مرة

أخرى إلى إرساء تقاليد فكرياتنا العقلية الأصيلة وبعثها وليس بعث الجانب المظلم من العصور الوسطى.



أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم. فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل (رسالة التوحيد ص 7-8). هذا ما أجمع عليه المسلمون إزاء العقل إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه كما قال الأستاذ الإمام.

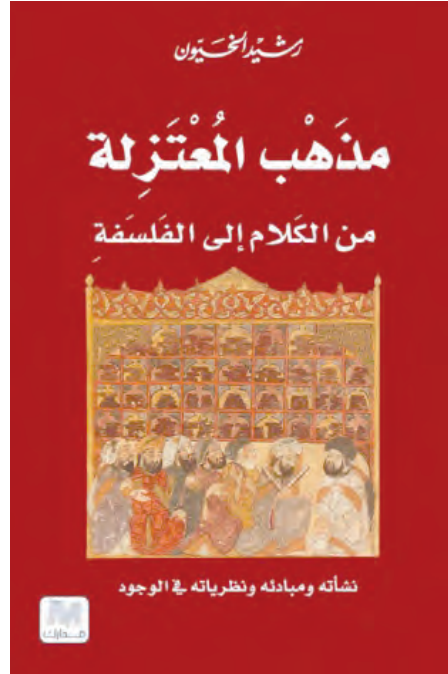
وموقف الأستاذ الإمام محمد عبده- ولا شك في مدى تفهمه لروح الإسلام السمحة- هو امتداد أصيل وعصري لتقاليدنا العقلية المضيئة. وهو في موقفه العقلي قد وقف موقفاً أكثر تقدماً من فرح أنطون الذي أثار ضجة في مطلع القرن العشرين. بعرضه كتاب رينان لابن رشد. وردود الأستاذ الإمام عليه. فقد علق فرح أنطون على الفصل الذي أفرده الإمام عن (أن الإسلام يقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض). فقال:

(إن في هذا ضرراً عظيماً للدين بدلاً من الفائدة). ذلك (لأن الدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً بل أصبح علماً). (ابن رشد وفلسفته تأليف فرح أنطون- الإسكندرية 1902- ص 182).

ورأى أيضاً صاحب مجلة الجامعة أن العدو الحقيقي للاديان جميعاً (هو المبادئ المادية المبنية على العقل دون سواه) (ابن رشد وفلسفته- ص 143). وأراد فرح أنطون أن يؤيد دعواه بإبعاد العقل عن مجال الأديان بالاستشهاد بالغزالي وابن رشد في كتابي التهافت وتهافت التهافت. ولكن واضح أنه لم يكن على كبير معرفة بأفكار ابن رشد في مثل هذه الأمور.

وموقف مؤلفنا الدكتور الفاضل من المعتزلة الذين أعلوا من شأن العقل وعولوا عليه أكثر من تعويلهم على النقل والنصوص. حتى قيل عنهم إنهم أثبتوا شريعة عقلية. موقف غير مستقيم. فالدكتور يرى أنهم ساعدوا الخليفة المأمون على انحرافه. وأنهم مبتدعة.

وأخيراً واضح إننا ما زلنا في حاجة ماسة إلى إعادة تثبيت تقاليدنا في النظر العقلي ومكانة العقل في تراثنا. وأن نناقح عن ذلك بكل قوة فهذا هو واجبنا ومسؤوليتنا. وعلينا أن نهض بها في صرامة وصراحة حتى نثبت رايته في أذهان معاصرنا. وليس يكفي أن نمتدح ونلهج بالهلج العلمي والفكر العقلي إذا لم يصبح ذلك إجازة عامية يسود حياتنا. وقد لا يكفي في ذلك مقالة أو كتبنا وعلينا أن ندفع بالجانب التقدمي من تراثنا ونؤكد على الجانب العقلي والمنزع العلمي والتجريبي فيه. وأن ننفي عنه ما ارتبط به في فترات الجمود التي ضيقت على الأخذ بالنظر العقلي واتهمت كل شيء مستحدث بأنه بدعة. وإذا كانت الخرافة والعقل قد أمكن لهما أن يتعايشا قديماً وأن تنتصر الخرافة في بعض العصور. فليس مما يمكن قبوله أو تصوره أن يتعايشا في هذا العصر.



لأستاذ فاضل معاصر لنا عذر في هذا الذي يقول: ومن تقاليدنا التي يمثلها ابن رشد مثلاً الذي كان يقول (يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي. بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة قليلة من الحشوية وهم محجوجون بالنصوص) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال- مكتبة صبيح- ص 4). ويقول أيضاً (إننا معشر المسلمين نعلم على القطع إنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له) (فصل المقال ص 7). فالحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضية. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة على حد تعبيره.

ويحسن بنا. في هذا الهامش. ألا نستطرد وإنما نكتفي بما ذكره الإمام محمد عبده- الذي يستشهد به الدكتور الفاضل في بعض كتبه هذه- عن النظر العقلي. فقد تحدث الأستاذ الإمام عن أصول الإسلام فعلماً (في مجموعة مقالاته المنشورة بعنوان الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية- طبعة المنار سنة 1373هـ) أن الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلي لتحصيل الإيمان. (أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح) (ص 51). أما الأصل الثاني للإسلام- كما يذكر الأستاذ الإمام- فهو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض (ص 52).

ويقول محمد عبده أيضاً في مطلع (رسالة التوحيد): (وتقرر بين المسلمين كافة- الأمن لا ثقة بعقله ولا بدينه- إن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وقدرته على إرسال الرسل. أجمعوا على

قد يمكن أن نجد من يصدق وقوع الكرامات في الزمن الماضي، أما الآن فأعتقد أن العقلاء كفوا عن تصديق وقوعها، ومن المؤكد أنها توقفت هي عن الوقوع.

سذاجتي المفرطة وأني كنت واهما وما زلنا بحاجة مرة أخرى إلى إرساء تقاليد فكرياتنا العقلية الأصيلة وبعثها وليس بعث الجانب المظلم من العصور الوسطى.

فلم أكن أتصور أن ينظر إلى الفكر اليوناني وإلى الخليفة المأمون والمعتزلة والتفكير العقلي مثل هذا النظر. فلم يحدث- طوال فترات تاريخنا المزهرة- أن ساد مثل هذا الكلام إزاء ما كانوا يسمونه علوم الأوائل. وأياً كان العصر وتخلفه فلم يناد مفكرون عندنا لهم وزنهم واعتبارهم- أو حتى ليس لهم وزنهم واعتبارهم- بمثل هذا الكلام البعيد عن المنطق أو التفكير الفلسفي في تاريخنا الإسلامي إلا في عصور الجمود والتأخر. ولكن بالرغم من هذا فقد ظل هناك جانب عقلي في كل تراثنا. ونحن الآن أحوج ما نكون إلى بعثه وإحيائه والتأكيد عليه. فهو سند الجانب التجريبي. وعلينا أن نعرف أن الاتجاه العلمي ككل لا يتعايش مع التفكير الخرافي.

وقد أفتى ابن الصلاح (643هـ) فتواه الشهيرة بتحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً (المنطق مدخل الفلسفة. ومدخل الشرع). وأفتى (بأن على ولي الأمر أن يخرج معلمي المنطق الأرسطاليسي من المدارس. وأن يعرضهم على السيف حتى يستبينوا).

(عن كتاب مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي للدكتور سامي النشار- دار المعارف 1967- ص 186). وقد يكون من الطريف أن نعرف- ما يذكره ابن السبكي- أن ابن الصلاح حاول أن يتعلم المنطق سرا ففضّل ولم يستطع تفهمه (المرجع السابق- ص 183). وإذا كان لأسلافنا عذرهم فليس

دون دخول في هذا الباب المثير أحب فقط أن أذكر نموذجاً واحداً على ما في هذا الكتاب من نزعة منافية لأسس تراثنا وللروح العلمية والمنزع العقلاني في التفكير.

فالفصل الرابع عن (أبو الحسن الشاذلي.. والاستدلال على وجود الله). ونجد الدكتور الفاضل يقرر بالنص (والواقع أن كل محاولة لإثبات وجود الله إنما هي انحراف عن النهج الإسلامي السليم) (ص 94). فهو يرفض التذليل على وجوده- سبحانه وتعالى- عن طريق العقل. وبذا يرفض جهود علماء الكلام وفلاسفة الإسلام الذين نافحوا عن ديننا الخفيف. ويسمى المؤلف الفاضل إثبات وجود الله بالأدلة العقلية (بدعة شائعة). ولذا (فإننا نستفيض هنا في شرح هذا الموضوع عسى أن يسود توجيه أبي الحسن فيرجع الناس عن البدعة إلى التوجيه السليم) (ص 95).

وقد انتهى من (استفاضته) هذه إلى (أن الآيات الكثيرة التي يظن بعض الناس أنها نزلت لإثبات وجوده. فليست من ذلك في قليل ولا في كثير. إنها تبين عظمة الله وجلاله وكبريائه وهيمنته الكاملة على العالم) (ص 96-97). وزيادة في الاستفاضة عاد إلى سب الفلسفة اليونانية ولعنها.

فقال (والفلسفة اليونانية فلسفة وثنية لأنها تصدر عن العقل لا عن الوحي) (ص 97). ويؤكد باستمرار رفضه لها وأنه حتى لا مبرر لوجودها لأنها (وهي حينما تثبت وجود الله عقلياً. ليس في ذلك كبير فائدة. ولا يبرر ذلك وجودها. ولا قيمة لما تثبته) (ص 97).

ويلخص رأيه فيقول بالنص: (كانت الفلسفة اليونانية فلسفة وثنية بشرية. وقد أرادت أن تجد لجاماً يعصمها من الخطأ فاخترت فنا وثنياً آخر. وهو فن المنطق. فما أجدى ولا أغنى. ولا تقدم بالفكر الوثني في عالم الصواب شروري نقيير) (ص 98).

وهو يرى أيضاً أن الفلسفة اليونانية تسللت- كميكراب خبيث- إلى الجو الإسلامي. تسللت في عهد المأمون. وتولى كبر هذا التسلل المأمون. وشجعه على ذلك معتزلة عصره) (ص 99). ويتابع رأيه الغريب والشاذ معاً حول الخليفة المسلم المستنير المأمون. فيقول بالحرف الواحد (ورفع المأمون راية الانحراف والوثنية بجوار راية الهداية المعصومة) (ص 100).

هذا هو الكتاب الذي نقدمه نموذجاً عجباً لما يفكر فيه البعض في عصرنا عصر العلم والعقل والتعقل. وقد كنت أحسب أن المنهج العلمي والروح العقلية في تناول قضايا وثقافتنا العامة قد أصبحت أمراً مستقراً ومسلماً به. ولم يعد يماري فيه أحد. ولكنني أدركت

الفكر النقدي العربي وضرورة تصويب الأسئلة

د. كرم أبو حلاوة

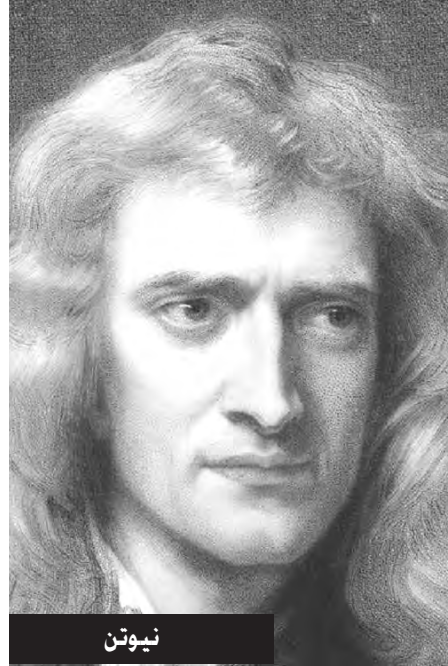
لما تملكه من نظريات في التراث. وحتى طبقا لما قدمته للحضارة الإنسانية في ماضيها. أم أن موقعها بتشكيل وفقا لما تنتجه في مجالات العلم والأدب والثقافة والتكنولوجيا؟ أي في درجة امتلاكها لعناصر وأسباب القوة المختلفة العملية والنظرية والاستحواذ النقدي عليها؟

وهل يعني مفهوم (القطيعة المعرفية) (Epistemological Break) مع التراث النقدي العربي. سواء في نظرية البلاغة أو في مجالات الفكر الفلسفي والفقه والعمارة البشري. إهمال هذا التراث أو التنكر له. أو حتى اعتباره من أسباب التخلف على ما يفهم (ابن حمودة) في استنكار الدعوة إلى إجراء قطيعة مع التراث؟

ثم ما الذي يبقى من الفكر العربي المعاصر. إذا حذفنا منه الدراسات النقدية التي أحسنت الاستفادة من المناهج الحديثة ووظفتها في فهم وتحليل التراث العربي والعقل العربي والفكر الإسلامي وقضايا الاستشراق والمجتمع العربي والنهضة؟

وقبل محاولة الإجابة على الأسئلة السابقة عبر استحضار أبرز الإسهامات العربية المعاصرة في مجال النقد الفكري والأدبي. سنحاول إيضاح بعض الالتباسات المنهجية المتصلة بالمفاهيم ومدلولاتها كمفهوم القطيعة المعرفية. وتحديث العقل العربي. ووظائف الفكر النقدي. وسواها.

إذ لا يعني مفهوم القطيعة المعرفية مع التراث النقدي العربي. سواء في نظرية البلاغة أو فيما أجزه الفكر الفلسفي والصوفي. إهمال هذا التراث أو التنكر له. ولا حتى الموافقة على اعتباره من أسباب التخلف. بل يعني أن الأفكار الصحيحة والصالحة في النظرية التراثية العربية. قد أصبحت متضمنة في نظريات النقد الحديث وأن الإصرار على العودة إليها مجتمعة- أي بصحيحها وخاطئها- يتجاهل أن القطيعة المعرفية تعني استنفاد التقدم المعرفي انطلاقا من نفس الأسس والمبادئ وتؤكد على ضرورة استبدالها بمبادئ وأسس جديدة. تشكل من وجهة النظر الأبيستمولوجية العناصر المكونة للنموذج الإرشادي. فحسب (توماس كون) يصعب تفسير الثورات العلمية المتلاحقة من دون تغيير نظرنا إلى تاريخ العلم. فلا نراه وعاء



نيوتن



لا قيمة لفهم التراث واستيعاب ثرائه الفكري وعمقه الحضاري بمعزل عن أسئلة الحاضر ورهاناته، لأن الخلاف ليس من أجل التراث بل الخلاف على التراث من أجل الحاضر، فالمنتصر في معركة تأويل التراث واحتكار تمثيله هو الأقدر على امتلاك الحاضر. لهذا السبب الوجيه يعتقد (عبد الإله بلقزيز) أن القضية في جوهرها هي (معركة تأويل الحاضر وامتلاكه وصوغه). وذلك بهدف السيطرة عليه بالاستعانة بما يمكن أن يقدمه التراث من معطيات إيديولوجية أو أفكار تعبوية. أو بما يقوم به من وظائف رمزية واجتماعية تفسر مجتمعة الطلب المتزايد على الدراسات التراثية.

من الناحية المنطقية. فسرعان ما تكتسب مسألة طرح الأسئلة المناسبة والجوهرية المتصلة بالموضوع المعني الذي يتجاوز التراث. تكتسب أهمية استثنائية لاتصالها بمنهجية وعلمية التناول المطلوب عند التعامل مع قضايا متعددة الأبعاد والمستويات. علاوة على كونها شديدة الحساسية والتعقيد كقضايا التراث. والنهضة. والعقل العربي. والحداثة. وسواها.

من بين الأمثلة العديدة على الأسئلة الخاطئة التي يمكن الاستشهاد بها. والتي تتكاثر في الكتابات النقدية العربية الحديثة. يجدر التوقف عند بعض النماذج الدالة على شاكلة: هل تكمن المشكلة في المصطلحات والمفاهيم النقدية المتكاثرة التي يستعملها

انفرد التراث العربي عن سواه من القضايا التي شغلت الفكر العربي المعاصر. طيلة النصف الثاني من القرن العشرين. بتكوين بؤرة اهتمام مركزية استقطبت في معركة امتلاك التراث. ومن ثم فهمه وتأويله وتوظيفه. التيارات الفكرية الرئيسية السلفية منها والحداثية. وجاء التفكير في التراث. من حيث كونه رأسمالا رمزيا وذاكرة جمعية للأمة. لا لتعزيز مرجعيته. كما يعتقد المهتمون بالاطلاع على ما خلفه الأجداد ومعرفة قيمته الحقيقية وإمكانية الاستفادة منه. بل من أجل امتلاك ذلك الرأسمال الرمزي واحتكار التعبير عنه والنطق باسمه لتحقيق أهداف وغايات غير معرفية وغير بريئة (إيديولوجية وسياسية) بالرغم من توسل أدوات المعرفة وأساليبها. وأبعد من ذلك. يدرك معظم الذين جمعتهم معركة التراث وعلى اختلاف انتماءاتهم وتباين غاياتهم. أنه لا قيمة لفهم التراث واستيعاب ثرائه الفكري وعمقه الحضاري بمعزل عن أسئلة الحاضر ورهاناته. لأن الخلاف ليس من أجل التراث بل الخلاف على التراث من أجل الحاضر. فالمنتصر في معركة تأويل التراث واحتكار تمثيله هو الأقدر على امتلاك الحاضر. لهذا السبب الوجيه يعتقد (عبد الإله بلقزيز) أن القضية في جوهرها هي (معركة تأويل الحاضر وامتلاكه وصوغه). وذلك بهدف السيطرة عليه بالاستعانة بما يمكن أن يقدمه التراث من معطيات إيديولوجية أو أفكار تعبوية. أو بما يقوم به من وظائف رمزية واجتماعية تفسر مجتمعة الطلب المتزايد على الدراسات التراثية.

وليس فيما سبق أية إيماءة أو محاولة للتقليل من شأن المقاربات المختلفة للتراث. فالقصود هو توصيف تلك المقاربات لتوضيح الفروق غير الشكلية فيما بينها سواء من حيث أدواتها وأساليبها في تناول المسألة التراثية. أو من حيث غاياتها وأهدافها المعلنة والمستترة. فالمقاربة الإيديولوجية تختلف جوهريا عن المقاربة الأبيستمولوجية (المعرفية) بمقدار اختلاف الأثنين عن المقاربة السوسولوجية. وليس من الصعب اكتشاف مفكرين سلفيين وحداثيين. في مستوى التعاطي مع التراث. داخل كل واحد من أشكال التناول السابقة.

تصويب الأسئلة

إذا كانت الأسئلة الخاطئة تفضي بالضرورة إلى إجابات خاطئة حتى لو كان الجواب صحيحا على السؤال الخاطئ

من نحو وفقه وكلام وبلاغة. يؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد. وهي علوم مارس فيها العقل العربي إبداعه. وعلوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعية وإلهيات وميتافيزيقيا ويؤسسها نظام معرفي يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي. أما المجموعة الثالثة فهي علوم العرفان من تصوف وفكر شيوعي وتفسير باطني وفلسفة إشراقية وكيمياء وطب. ويضيف الجابري إليها علم النجوم والسحر والظلمسات والتنجيم وهي علوم دينية ويؤسسها نظام معرفي يقوم على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع وقد سماها (العقل المستقل)!

وإذا كان للتصنيف السابق الكثير من المحاسن والفوائد من الناحية التحليلية، فإن أهم نواقصه أنه استبعد التصوف والكثير من الاجتهادات الدينية والفلسفية لمؤلفين عظام أمثال ابن عربي والحلاج والسهروردي وابن سينا والنقري، أي أنه استبعد قارة فكرية كاملة من العقل العربي وهي التصوف.

والسبب الأساسي الذي أوقع الجابري في الخطل السابق هو اتخاذه عقلانية أرسطو مقياساً للفكر فما وافق أرسطو عقلاني، أما ما خالفه فهو لا عقلاني. في حين يكشف النظر إلى الفكر الصوفي بعين المتصوفة أنفسهم أو حتى بعين هيدغر وهيغل، عن عقلانية مدهشة ومركبة وتنطوي على توسيع لمعنى العقل بانطوائه على الاختلاف والمغايرة. فالشيخ الأكبر محي الدين بن عربي هو صاحب أول نظرية للخيال في التاريخ وصاحب نظرية وحدة الوجود.

فهل يعقل أن نتجاهل كل ما سبق ونوافق مع الجابري على القول إن كل ما أنتجه ابن عربي ليس سوى نتاج يمثل (اللامعقول) الوافد على الإسلام من الثقافات والديانات السابقة؟

يبدولي أن المطلوب منا هو استكشاف عقلانيتنا كي نعيد تعريف العقل من محاكمة عقلانيتنا من خلال سواها. خصوصاً أن أدبيات ما بعد الحداثة قد كشفت عن العديد من الفعاليات والطاقات التي أهملها العقل باسم عقلانية حصرية واستبعادية استند إليها الجابري في تصنيفه السابق، وتم اليوم تجاوزها نحو توسيع صلاحيات النشاط العقلي لتشمل الأحاسيس والعواطف والرغبات التي يمكن تحليلها على أساس هذا الفهم الموسع للعقلانية.



ويسارية والتي كانت محملة بشحنة إيديولوجية كثيفة حجبت الكثير من جوانب التراث ولم تر فيه إلا ما تريد هي اكتشافه وإثباته. علاوة على أن المعالجة الإيستمولوجية قد أتاحت له إمكانية النظر لا في ما ينتجه الفكر من آراء وتصورات ومذاهب، بل في البحث عن أصول التفكير ومعايير وأدواته، والاهتمام بتحليل الآليات والأساليب والأدوات التي يستخدمها العقل في إنتاج معارفه.

لكن ذلك لا يعني أن التحليل النقدي المعرفي لمكونات الثقافة العربية والعقل العربي قد جاء مكتملاً بل على العكس، فهو ككل قراءة منتجة قد حل من المشكلات والأسئلة بقدر ما أثار من التحفظات من خلال ترك الكثير من المناطق والمساحات داخل الثقافة العربية في موضع العتمة وفي إطار اللامفكر فيه.

ومثالنا على ذلك موقع التصوف والمعرفة العرفانية في الثقافة العربية وموقف الجابري منها. ففي سياق تجاوزه للتصنيف التقليدي لضروب المعرفة في الثقافة العربية القائم على تقسيمها إلى علوم نقلية وأخرى عقلية، أو إلى علوم أصيلة وأخرى دخيلة، اعتمد الجابري تصنيفاً آخر يقوم على أساس البنية الداخلية للعلم، وصنف علوم الثقافة العربية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان

كيف يمكن أن نتخلص من الشعور بالنقص والدونية إزاء الغرب؟ وهل تشكل الترجمة لب المشكلة؟ وهل تسبب الدعوة إلى إجراء قطيعة معرفية مع التراث عقبة في طريق التعرف عليه؟

كتابه الأخير (المرايا المقعرة)، وهو ما يعني أن التركيز والأولوية تعطى لما يقوم به الباحث والمفكر لا إلى ما يعلنه وينادي به، وخصوصاً إذا كان هناك تفارق واضح بين الشعارات المرفوعة والممارسات المطبقة كما في حالة ابن حمودة.

لكن هذا لا يقلل من إنجاز الرجل ومن صحة العديد من الملاحظات والمآخذ التي سجلها على الكيفية التي انبهر فيها الفكر العربي في محاولته لتقليد واستنساخ أساليب ومناهج وخبرات الفكر الغربي رغم الفوارق في درجة تطور المجتمعين اللذين أنتجا هذه الأفكار واختلافهما في المهام والتحديات والأدوات التي تستخدم في كل منهما لمواجهةها وترتيب أولوياتها وفقاً للخصوصيات الثقافية والحضارية ولدرجة إلحاحها المختلفة في المجتمعين المذكورين.

نماذج نقدية

والأسئلة التي تواجه هذا النمط من النقد هي: هل كان من الممكن لمحمد عابد الجابري مثلاً إنجاز ثلاثية (تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي) في نقد العقل العربي على النحو الذي قام به من دون أن يستعين في قراءته بمنهج التحليل الإيستمولوجي. فجاءت متحررة من القراءات الموجهة للتراث من استشراقية وسلفية

لأحداث متتابعة زمنياً ومن ثم تراكمياً. فالصورة المقترحة هي التمايز والقطيعة بين مرحلتين من تطور العلم داخل إطار حاكم يشكل نموذجاً إرشادياً قوامه شبكة محكمة من الالتزامات المفاهيمية والمنهجية تتغير معه وبسببه صورة الوقائع معايير الرفض والقبول. وعندما تستنفذ إمكانيات التطوير انطلاقاً من نفس الأسس والمعايير يبدأ الهيكل النظري والمرجعي للقواعد بالتغير فيستبدل نموذج إرشادي بأخر أقدر على معالجة الثغرات والنواقص والعيوب التي لم يتمكن سابقه من معالجتها. وتولد نظريات جديدة إما على نحو تدريجي متسلسل وتراكمي أو على شكل انقطاع وانقلاب طفروي يوفر إمكانيات أفضل للإجابة على الأسئلة المتوالدة أو المعلقة. وتاريخ الفكر مليء بالأسئلة على القطائع المعرفية في الفلسفة والفيزياء والرياضيات والفلك وغيرها. فالقطيعة المعرفية التي أجراها (أينشتاين) مع فيزياء (نيوتن) تعني التغلب على العوائق المعرفية التي كرسها التصور النيوتيني للعالم وتجاوزه مع تضمين كافة القوانين والمبادئ الصالحة عند نيوتن في نظرية النسبية.

ولم يخطر ببال أحد قط أن يعترض على هذه القطيعة الحاسمة انتصاراً لنيوتن أو ثقافته أو بلده وأن يعارض كشوف (أينشتاين) المثيرة لهذا السبب!

هكذا يتضح أن القطيعة المعرفية إجراء منهجي لا غنى عنه عندما يستنفذ التقدم انطلاقاً من أسس ومبادئ قديمة، وهو ما يعني استبدالها وتضمين ما بقي صالحاً منها في النظرية الجديدة التي توسع قدراتها التفسيرية وتثبت بأنها أقدر على حل المشكلات والأسئلة التي بقيت من دون جواب. وذلك بغض النظر عن منشأ هذه الأفكار أو القواعد طالما أنها السبيل لفتح آفاق جديدة للتطور.

وتطبيق النقد التفكيكي على ما أنتجه (ابن حمودة) من دراسات ونصوص يتضح أن ما قام به وما كتبه فعلاً يعود في معظمه إلى النظريات الغربية الأساسية (البنوية- التفكيكية- السيمولوجيا- التأويلية)، وذلك على الرغم من دعوته الصريحة إلى عدم الإلحاح وراء الفكر الغربي، وتأكيده الحثيث على ضرورة عدم إهمال التراث العربي، بينما يعود جزء يسير من إنتاجه إلى إحياء النظرية العربية في البلاغة والنقد كما فعل في

الأولوية تعطى لما يقوم به الباحث والمفكر، لا إلى ما يعلنه وينادي

به، وخصوصاً إذا كان هناك تفارق واضح بين الشعارات المرفوعة

والممارسات المطبقة.

أرني الله

صفوان قديسي

وعديدة لإدراك كنه هذا الخالق. فإن الإنسان مدعو إلى أعمال العقل في قراءة موجوداته وتجلياته. وفي القرآن العديد من الآيات التي تحض على ذلك وتحث الإنسان على التدبر والتفكير.

(3)

وما يهمني هو أن مقولة الفيلسوف الألماني (هيغل) القائلة إن كل ما هو واقعي معقول، وكل ما هو معقول واقعي، وهي مقولة بنى عليها (هيغل) هرما شاهقا من المؤلفات التي تختصرها هذه المقولة وتختزلها، ما تزال قائمة في العقل الفلسفي، وإن كان هناك من يقول إن (هيغل) عمد إلى الإعلاء من شأن العقل على حساب الواقع، بمعنى أن (هيغل) كان مثاليا، فجاءت فلسفات من بعده لتقول إن (هيغل) كان يمشي على رأسه، ونحن نريد له أن يسير على قدميه.

(4)

وإذا لم يكن هناك بد من اختتام هذا الكلام، فإني أختتمه بالقول. وهو صفوة القول، إن هذا الشجار وذاك النقار بين أهل العقل وأهل النقل، يمكن أن يؤولا إلى زوال، في حال ما إذا أقر أهل النقل بأنه إذا كان في النقل ما يتعارض مع العقل، فإن العقل يغدو هو الحاكم بأمره. وفي ذلك فليتفكر المتفكرون.



قصص قصيرة، لكنها تتناول حياة الإنسان الروحية والمادية، كما هي موصوفة من ناشر الكتاب. مثلما أنها موصوفة بأنها قصص فلسفية.

والمهم في الأمر هو أن الله لا يرى بالعين المجردة، ولا بوسائل الاتصال مع الفضاء وأبعاده الشاسعة. لكنه يُدرك بالعقل العاجز عن تفسير الخلق والحياة إلا من خلال تجليات هذا الخالق الموصوف بأنه ليس كمثله شيء.

وبصرف النظر عن محاولات وفيرة

(1)

ليس بالعقل وحده يحيا الإنسان. لكن العقل يظل على الدوام الدليل والمرشد والبوصلة المحددة للاتجاه الصحيح.

وإذا كان هناك، حتى الآن، من لا يرى ما نرى، فتلك مشكلته المطلوب منه مواجهتها من خلال إعادة النظر في طرائق تفكيره، أو ربما لا تفكيره، لأن التفكير يتكئ على العقل. وحين يغيب العقل، يتعذر التفكير.

وأنا هنا أحاول، بقدر ما هو ممكن ومتاح، النأي بالنفس عن اقتحام عوالم خلافية، حيث إن فيها قدرا غير محدود من الإشكالات التي يتشاكل فيها الناس ويتخاصمون، إن لم أزد على ذلك في القول إنهم يتقاتلون. لكن محاولتي هذه سرعان ما تبوء بالإخفاق الذريع.

لماذا؟

لأني، بطبعي وطبيعتي، وبنشأتي الأولى وثقافتني، منحازا انحيازاً واضحاً لا يعتوره أي لبس أو إبهام، إلى العقل الذي لا يهديني إلى الحق والحقيقة فقط، وإنما يهديني في الوقت نفسه إلى الله.

(2)

وما زلت أذكر كتابا لتوفيق الحكيم استمتعت بمطالعتة أيام كنت في ريعان الصبا، وكان عنوانه: (أرني الله).

صحيح أن الكتاب مجموعة

الجموع المذمومة