

منهج جديد «أم صوفية متجددة»

د. أحمد خواجه

- 1 -

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سورة الزمر، الآية 9).

نعم، إذا كان المطلوب أن لا تستقيم للعلم قناة، أو عندما تنسب للجهل فضائل لا تقل عن فضائل العلم. وعندما يكون المطلوب تضليل العلم فالذين لا يعلمون يتيهون على الذين يعلمون بجهلهم لأن الجهل كما يرى النَّفْرِيُّ⁽¹⁾ هو الجامع بين بني البشر، فهم جاهلون وكأن الجهل زينتهم. وهذا الجهل ليس عيباً بالمعنى الأخلاقي، ذلك أن العلم ممتنع عليهم ولن يصلوه⁽²⁾. ولعل الجهل أفضل من العلم عند الله، ذلك أن العالم قد يركن ويطمئن إلى علمه بينما الجاهل قراره عند ربه.

لا توضع حدود للعقل البشري في معرفة العالم اعتباراً. ومن أدرك بجاع عقله أن الشك أرقى من اليقين، والغيبة أسمى من الشهود، والسُّكْرُ ألطف من الصحو، لا بد له أن يرتد إلى العقل ذاته تحريماً وتعمية، وبداهة القول إن العقل البشري قاصر عن الإحاطة بموضوعات عالم الغيب، فتلك مجالها الذوق أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في القلب فتتكشف المعارف انكشافاً لا ريب فيه، ومن لم يُرزق الذوق لا يدرك اليقين في معرفة الله والوصول إليه. أما موضوعات عالم الحسّ (بما يكتنفها من غموض والتباس) فهيات ان يكون للعقل سلطان عليها. ولا يبقى من منقذ للإنسان في الحالين إلا الغوص في صوفية تربط عالم الغيب بعالم الحسّ برباط خفي لا يفكّ طلسمه إلا أرباب الصوفية الذين تخلصوا من ظلام الجهل المطبق على الانسانية بالاقتراب من منابع المعرفة الحقة، والوقوف بين يديّ الله متطهرين من علائق الدنيا وشوائبها.

في هذا المجال يبقى الإمام الغزالي خير مثال على هذه «اللاعقلانية» الملتبسة بلباس التصوف حيث يشير إلى أن علومهم لا تكون «بتعلم ولا دراسة ولا كتاب، بل هذا النور الإلهي لا يصح معه قراءة قرآن ولا تأمل في تفسير ولا كتب حديث، بل إن لا يخطر بباله شيء سوى الله»⁽³⁾. ومن مآخذ الصوفية على الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والعلماء أنهم يتلقون علومهم ميتاً عن ميت، أما هم، أي الصوفية، فيدعون أن علومهم إلهام من الحي الذي لا يموت. ويتيه البسطامي على العلماء مخاطباً: يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي وأنتم تقولون: حدثني فلان، وأين هو؟ قالوا: مات، عن فلان، واين هو: قالوا: مات. فالعالم في نظر البسطامي ليس الذي يحفظ من كتاب فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً، إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس، وهذا هو العالم الرباني واليه الإشارة بقوله تعالى: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا».

إن أقصر طريق إلى الجهل والتعمية والتشوش والاضطراب هو إنكار العلم الكسبي (فهم الواقع الملموس) لا باعتباره غير مؤدٍ إلى معرفة الله فحسب، بل باعتباره حائلاً دون الوصول إلى الله. إذ إن الإشراقات الإلهية لا ترد إلا على قلب فارغ من كل هم ومن كل علم. وبما أن العقل في نظر الغزالي قاصر عن إدراك الطبيعيات فأحرى أن يكون عاجزاً عن إدراك الإلهيات بنفسه، لذلك لا يبقى عنده علم يقيني إلا علم الإلهيات الذي لا يتأتى إلا بالكشف الإلهي.

ويجدد «الغزاليون» الجدد في الفكر العربي جلودهم حسب المقتضى، فيعود السلفيون إلى منابع الغيب الأولى ويتباكون على الأيام التليدة الماضية، والعز الذي ضاع، ويستذكرون ما كان عليه السلف الصالح وما أفسدته الأيام التي لا تنفك تباعد بيننا وبينهم، وينهمكون في «إحياء» التراث ونفض الغبار الذي راكمه الزمن عليه، ولا بأس من إعادة طبعه طباعة أنيقة (لا تشوبها لوثة التجارة والربح!) وبعون الله يتطوع باحثون أحرار امتلكوا ناصية العلم الحديث وتبدأ قراءات «تحديثية» لهذا التراث، فإذا كان المطلوب ترسيخ الغيب والسحر والجمود العقيدي فالسبيل إلى ذلك ممهد، ولا تناقض بين الحاضر والماضي سوى القليل من الأصالة والقليل من الأمانة والتواصل وتجاوز بعض العقبات. أما إذا كان المطلوب الخروج بنظرية «ثورية» تضارع نظريات العصر الحديث وتخرج من رحم التراث فالسبيل إلى ذلك ممهد أيضاً، يكفي في هذا المجال جلاء العناصر المادية في التراث وتسيط الضوء على الجانب «المضيء من التراث» بتلاوينه الثورية. وفي كلا الحالين يتم التعرف بطريقة أفضل على التراث ويتصالح الغيب والواقع.

ويحار العربي ويصاب بالدوار من تلاطم المناهج التي تتجاذبه، وليس في مطلق الأحوال في وضع مريح يُسمح له برؤية النجم القطبي، من يستطيع أن يكتشف الجانب المأسوي للسلفية عندما تتحدى الزمن التاريخي - والسلفية ليست قاصرة على الدين الإسلامي كما درجت العادة - ولكن المسألة بالنسبة للإسلام مطروحة بمجدة وكما يقول هشام جعيط «إن الإسلام باق بالنسبة لملايين البشر بمثابة جواب صالح لقضية الموت وأس للسلوك

الأخلاقي والاجتماعي، أكثر من المسيحية، لكونه يتحرك في مجال ثقافي أقل تطوراً⁽⁴⁾. من يستطيع ان ينزل هذا الدين منزلة موضوع تلاعب، وهو ما زال المهلم للملايين البشر، وكما يرى شبنغلر جيداً أنه يمتلك تربة تحت أقدامه. وأن قدرته الهجومية المشكلة لكيانه تحميه من كل تحطيم قادم من الخارج⁽⁵⁾.

أما مأساة «المحدثين» فلا تقل قتامة وسوداوية عن مأساة السلفيين، والسؤال المكرر هو من يستطيع ان يبين بما لا يقبل الشك الخفة اللامتناهية التي يربطون بها الرقيّ بفقدان الهوية أو الأنا التاريخية. فيتوهمون أنه بمجرد الابتعاد عن الماضي، والعمل بالقوانين الوضعية في المجتمع، والتخلص من ضغوط الأخلاق الدينية وأنساق القيم التقليدية يكفي للنهوض والحقاب بركاب المدنية والتخلص النهائي من عقد التخلف والنقص والانحطاط. ويكفي في هذا المجال ان نشير إلى الفوضى الفكرية التي تخبط فيها المفكرون والكتّاب خلال السنوات القليلة الماضية على امتداد أطوار الحرب الأهلية اللبنانية وقد استقت كتاباتهم مادتها الخاصة من مناخ هذه الحرب، فتقلبوا وتنقلوا بين شتى المدارس والمذاهب على غير استقرار، وبدت هذه الفوضى الفكرية وكأنها مرادفة للفوضى الكيانية التي أغرق فيها لبنان⁽⁶⁾.

من يستطيع اليوم أن يصالح السلفية والحدائثة، ويصل الماضي بالحاضر، ويتطلع إلى مستقبل زاهر انطلاقاً من ماض مجيد، من يستطيع ان يجمع المتناقضات في نسق واحد، من يؤلف بين الاستبداد الشرقي والديمقراطية الغربية، ومن ينقل إلينا الرأسمالية الغربية من حقوقها الخاصة ليزرعها في حقولنا فنتج عندنا بفضل بركات السماء أنظمة لا هي رأسمالية ولا هي اشتراكية. من يستطيع ان يقوم بهذه المعجزات إلا صوفية متجددة تخلق منا أناساً كما يقول هشام جعيط «لا مغربين ولا مغتربين، ولذا علينا أن نفضل حدائثنا في نسيج كياناتنا، إذاً، نحن مجبرون على ذلك، لا محالة. لقد قضي علينا بالتحرك في دائرة الانتماء العربي الإسلامي لثقل معطياتنا التاريخية بالذات»⁽⁷⁾. وفي هذا المجال عندما نعي تراثنا ونفصل له ثوباً من حدائث الغرب المتطور يمكن في نظر جعيط الاطمئنان إلى المستقبل. ويبدو هذا القول مقنعاً كفرضية تتلاءم مع حاضرننا وتستلهم مصيراً مشرقاً. لكن العلة كانت ومازالت في المفاهيم الأيديولوجية المفككة والعقيمة والمتولدة عن النقل الميكانيكي لمفاهيم هذه الأيديولوجيا من حقل نظري إلى حقل نظري آخر، دوغما اعتبار لمميزات هذا الحقل الجديد. كنقل مفاهيم للرأسمالية - الامبريالية وتطبيقها قسراً على البلدان المتخلفة الخاضعة للامبريالية⁽⁸⁾.

- 2 -

عندما تمسك أمة تاريخية بيد تراثاً حضارياً وإنسانياً ثرياً وتتطلع في اليد الأخرى لتبحث عن تقنيات العصر الحديث ودورها في هذا العصر فلا تجد إلا قبض الريح، فهذا، لا يعني أنها محكومة قدرياً لهذا الوضع البائس. ومحاولات المؤلفات بين الماضي والحاضر أو ربط السماء بالأرض ليست حكراً لها. فالتاريخ شهد محاولات كهذه عند المفترقات الحادة. فعندما كانت العلوم في أوروبا القرن الثامن عشر تخطوخطواتها الجبارة وتراجع إلى الوراء

علوم اللاهوت وكل المعتقدات الغيبية وتتخبط الميتافيزيقا نفسها في مأزق حاد، وقف كمنظ كما يقول مثلنا الشعبي فوضع رجلاً في « البور » ورجلاً في « الفلاحة ». وأكد رسوخ المسيرة العلمية مع الاحتفاظ بقديسية العالم العلوي المفارق فميز بين علمين: عالم الظواهر وعالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها. وهذا التمييز يعود أيضاً إلى موقفه التوفيقى بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي. وخلاصة الأمر كما علمنا الانقلاب الكوبرنيكي أننا لا نستطيع أن نعرف الشيء في ذاته سواء أكان هو الله أو العالم أو غير ذلك. لكنه مع هذا موجود ويؤثر فينا، أي أن الشيء في ذاته يبعث بمؤثرات في حواسنا. وبواسطة الحواس نستقبل الكيفيات من غير واسطة ويصف كمنظ هذا الاستقبال بالحدسي Intuitive، وبما أننا نستقبل الآثار الحسية على نحو سلمي محض، لذلك نسمي هذه الآثار معطيات أو إمدادات، لأنها متفرقة مشوشة غير مترابطة ولا تنظم فيها، باختصار لا تصلح كي تكون أحكاماً في المعرفة كما أراد التجريبيون، وهنا يأتي دور الفهم الذي يفكر ويحكم ويفهم هذه المعطيات إيجابياً، وذلك بأفعال مركبة منسثة للمعرفة، وبفضل المقولات ينظم الفهم المادة الحسية المتفرقة في أحكام كلية وضرورية كأحكام المعرفة العلمية طبقاً لصوره القبلية، وينشأ ما سماه بالمعرفة التركيبية القبلية.

الحسّ والفهم هما القانونان اللذان يعرف بهما العقل النظري الظواهر. وينتج عن هذا نقطتان أساسيتان في تصويرية كمنظ التي يصفها بالترانسندنالية وهما:

أ - أننا لا نعرف الأشياء في ذاتها.

ب - معرفتنا بالظواهر لها قيمة موضوعية.

لقد أسهبتنا في عرض تمييز كمنظ بين عالمي الظواهر والأشياء في ذاتها لنخلص إلى حقيقة نظرية وهي أن كمنظ أكمل الهجوم الذي كان قد بدأه هيوم على الميتافيزيقا (هاجم هيوم كما هو معروف فكرة العلية) وانتهى - أي كمنظ - إلى القول بأن مشكلة الميتافيزيقا ليست في فكرة العلية فحسب، بل هي (أي الميتافيزيقا) مؤلفة من معان أو تصورات من هذا النوع الذي كشف عنه هيوم. وقال بأنها لا تصدر عن تجربة. بل عن الذهن المحض. والتساؤل هنا يتركز على النقطة التالية: لم يدافع كمنظ عن وجود عالم معقول. على الرغم من جهلنا به ولا نستطيع أن نعرف عنه شيئاً؟ ما هو الدافع إلى افتراض وجوده؟ قدّم كمنظ سببين لافتراض وجود العالم المعقول:

أ - يجب التمييز بين التفكير والمعرفة:

المعرفة الموضوعية تستند إلى عالم الحسّ، عالم الظواهر، ومن ثمّ يتم تقنينها بواسطة الفهم. أما التفكير فحرّ من أي قيد، بمعنى أنني أستطيع أن أفكر في أشياء حتى لو لم يكن هنالك أشياء تجريبية تقابلها، شرط أن لا يكون هذا التفكير منطوياً على تناقض. ولا تناقض في افتراض وجود عالم غير محسوس مستقل عن العالم المحسوس، ولا أعرفه. عالم الأشياء في ذاته ممكن من الناحية المنطقية وإن كنت غير قادر على معرفته.

ب - بافتراض وجود عالم الأشياء بذاتها، أي العالم العصي على المعرفة. أمكن الإجابة على أسئلة طاغية على

عقول البشر وهي وجود الله والحرية الانسانية وخلود النفس بعد الموت. وهكذا سيصبح على كمنظ العودة للأخلاق لتبرير الحقائق الميتافيزيقية لا البرهنة عليها.

الصفة الأساسية لفلسفة كمنظ هي التوفيق بين المادية والمثالية، فقد أقام حلاً وسطاً بين هذه وتلك، وحاول التوفيق في نظام واحد بين تيارين مختلفين ومتعارضين من الفلسفة كما يقول لينين في كتابه « المادية والتجريبية الانتقادية » فهو إذ يقبل شيئاً بذاته، خارجياً عنا، يتناسب مع تمثيلاتنا Representations، فإن كمنظ يتكلم كمادي وإذ يعلن أن هذا الشيء لا يمكن إدراكه، وتصعيدي، وقائم في العالم الآخر، فإنه يتكلم كمثالي⁽⁹⁾. إن هذه اللعبة المزدوجة التي قام بها كمنظ سلطت عليه سهام النقد من ناحية اليمين كما من ناحية اليسار، فأخذ عليه الماديون مثاليته، ودحضوا الصفات المثالية لنظامه، وبرهنوا على إمكانية معرفة الشيء بذاته⁽¹⁰⁾، وعدم وجود خلاف مبدئي بين الشيء بذاته والظواهر. وضرورة استنتاج السببية لا من قوانين الفكر القبلية بل من الواقع الموضوعي. وأخذ عليه اللاأدريون والمثاليون قبول الشيء بذاته على أنه تنازل للمادية والواقعية. ورفضوا حتى مذهب القبلية Apriorisme إذا كانت هذه حال فيلسوف متسلح بتقدم العلوم مؤمن بسلطانها على عالم الظواهر وشاهد على بداية اهتزاز معتقدات الميتافيزيقا إلا أنه حاول التوفيق بين متناقضات لا يمكن القفز فوقها في مذهب واحد فما هي حال فلسفة مناهجنا التي ندعو صراحةً إلى جعلها هجينة تأخذ من كل لون ما لذي لها وطاب.

- 3 -

قلنا بأنه لا توضع حدود للمعرفة البشرية اعتباراً ولا يجبس العلم في قفص الشك لوجه الله. ولا نستطيع ان نجد في « وضعية » أوغست كونت براءة الباحث عندما يحاول قطع الفكر الفلسفي عن الفكر العلمي. وعندما يتم هذا الفصل يمهّد السبيل أمام علم الظواهر Phenoménologie، ويتقدم هوسرل وميرلوبونتي فيعزوان إلى نفسها امتياز رؤية « النسخة » الأصلية لواقع لا تعطينا عنه العلوم سوى ترجمة، وصورة فقيرة أو باختصار « رؤية قاصرة ». أما من يعلم علم اليقين الواقع الحقيقي فهو عالم الظواهر - فيلسوف ونبي - وعلى العالم في علوم الطبيعة أو الرياضيات أن يستجدي من هذا الفيلسوف المنفذ الى الجواهر وسر الطريق إلى الأشياء والتعرف إلى العالم. والفلسفة تصبح قاصرة جهودها على « إنكار العلم » وجاهدة لفصلنا عن عالم الموضوعية كي تنفذ إلى حقيقة صحيحة موجودة في رأس عالم الظواهر.

عندما كانت الطبقة البورجوازية الأوروبية في أوج صعودها فتفتحت آفاق فلاسفتها ابتداء من ديكرت ومروراً ببلوك وبسائر الماديين الفرنسيين المتجمعين حول ديدرو في القرن الثامن عشر ومع مثالية هيغل الموضوعية في المانيا طبعاً. وقد صاغت هذه الفلسفة مفهوماً للعالم متفائلاً وممتدحاً ثورة العلم والتقدم اللامتناهي للإنسان. وكل فكر انتقادي وضع في خدمتها واستخدمته أفضل استخدام في مهاجمة المفهوم الاقطاعي للحق

الإلهي⁽¹¹⁾. ولاحقت هذه الفلسفة المبادئ اللاهوتية ومنعت نفاذها إلى الفكر السياسي. وكانت هذه الطبقة قد امتلكت التقنية الجديدة وسيطرت على قوى الاقتصاد الحاسمة، لذلك لم تكن لتخشى الواقع. بل كان فلاسفتها يمجدون العلم والتقدم وحلمة هذا العلم ورواد هذا التقدم.

بعد أن استولت هذه الطبقة على السلطة وولدت نقيضها الطبقة العاملة أصبح من الواجب حبس العلم مجدداً في قمقمه، لكن قوانين التحول في الفيزياء وقوانين التطور في البيولوجيا تعلن بشكل واضح أن لا شيء ثابت وخالد في هذا العالم. لذلك بدأت البورجوازية تفقد ثقتها بالعلم، وستجتهد لتحديد مغزاه ومداه. وقد ظهر ذلك جلياً واضحاً في وضعية أوغست كونت⁽¹²⁾ وترجم هذه النظرية ذعر البورجوازية من العلم. العلم لا يمكننا من معرفة غور الأشياء. والفلسفة من جديد في أزمة، وها نحن أمام «كانطية» جديدة. وعلى الفلسفة ان تحبس العلم في حدود مضبوطة. فليقدم العلم ما أمكنه من تقنيات جديدة لأن الصناعة بحاجة لذلك. إنما لا يجب ان يسمح له بالإجابة على الأسئلة المتعلقة بمصير الانسان. وبكلمة واحدة يجب ان لا يتسلل العلم إلى أرض التاريخ. وعليه أن لا يمس الواقع الاجتماعي وعلى الفلسفة أن تعود الى مدارج الجامعات فيهم بها نفر من الأساتذة والطلاب. وإذا كان لا بد من دَوْرٍ لها فليكن دور الدفاع ضد العلم وضد التاريخ. الحقائق العلمية لا تنفذ إلى غور الأشياء. التاريخ ليس علماً، مشكلة النسبية والمطلق في مضمار العلم تبين أن لا ثقة يمكن إسنادها للعلم. ويجب بأي ثمن الخطأ من قدر العلم والتاريخ. وعلى الفلسفة أن تبني سداً منيعاً «لاإدرياً» في وجه الموجة الصاعدة من الحقائق العلمية والتاريخية. وهكذا يجتهد برغسون في إذلال «الفكر الميكانيكي» و«بوترو» يجتهد في نبش تشققات الاحتمال في قوانين الطبيعة ليفسح مكاناً للأعجوبة. و«لاشليه» يبحث في الاستقراء العلمي عن أساس صوفي. كل ذلك في الوقت الذي كان العلم ينجز فيه نجاحاته الحاسمة. وهكذا عادت الطبقة التي استولت على السلطة بسلاح العلم الكاسح عادت تجاهد لتزويره بالصوفية المسيحية عند بوترو وبالأسطورة الوثنية عند نيتشيه أو بالحدس اللاعقلاني عند برغسون. وبالعقلانية الكاذبة لآكن. وبالوجودية الكاثوليكية لغابرييل مارسيل. وبالوجودية الملحدة لسارتر ميرلوبونتي.

إن مهمة الفلسفة هي مساعدة الأحياء على حل المشكلات التي تطرحها الحياة. وعليها واجب مساعدة هذا الإنسان على صنع تاريخه بوعي. وعندما تهتم الفلسفة بإثبات «عجز» العلم والفكر البشري وعدم قدرته على معرفة العالم الواقعي واستحالة تبديل الواقع فهي تدل على مدى الانحطاط الذي وصلت اليه وأنها وضعت نفسها في خدمة طبقة لم تعد تقبل الواقع حكماً لأفكارها.

إن الخوف من الواقع أمر بديهي سواء لدى السفستائيين الأوائل الذين كانوا يجتهدون بإظهار الصغير كبيراً والكبير صغيراً، ولدى المدرسين (السكولاستيك) المتأخرين في القرن الثامن عشر الذين يمنعون تعاليم ديكرارت في السوربون. ولدى السفستائيين المعاصرين الذين يسمون إيجابيين وبرغماتيين أو «فهاء باللغة».

وعندما نجتهد لننفي عن العلم إمكانية صوغ القوانين الموضوعية، ونقل هذه القوانين إلى حقول الاقتصاد والسياسة فإذا ينتج عن ذلك؟ سنكون مرة أخرى في جاهلية إنسانية جديدة. سنكون تحت سلطان الفوضى والمصادفات. وسنكون عبيد هذه المصادفات. ولا أمل في فهم هذه الفوضى والمصادفات. وسنكون أمام المعجزة من جديد. والمعجزة هي المجال الرحب للسادة الصوفيين الجدد - مع أنهم لم يلبسوا يوماً الصوف الخشن - لن نفهم قانون هذه المصادفات إنما نستطيع أن نفرزها ببساطة وخفة.

وتتجمع هذه النظريات « المعاصرة » في الفلسفة في الولايات المتحدة الاميركية - ولا عجب - فيقومون بطلاء براغماتية جيمس القديمة بألوان زاهية من « التحليل المنطقي » لبرتراند راسل. الذي يرى بأن مهمة الفلسفة هي إخضاع الموضوعات التي يثبتها العلم للتحليل المنطقي. وسيجهد هذا التحليل لطمس العالم الواقعي. ويصبح من الممكن إفساح المجال للدفاع عن امبراطورية عالمية أميركية تفرض حسب تعبير راسل « إرهاباً أبيض » و « حكومة عسكرية وحيدة في العالم كله ». والتحليل المنطقي كما هو الأمر لدى فلسفة فقه اللغة (السيانتيك) منصب على « تحليل » كل ما نريد باستثناء الواقع الموضوعي. وإلى ماذا يهدف هذا التحليل؟ إلى الخط من الفكر العلمي، وتجريد المفاهيم التي تعكس علاقات وقوانين العالم الواقعي من معانيها. ولا بأس في هذا المجال من استخدام اللغة كأداة للكذب. فعالم « فقيه » مشهور من فقهاء اللغة هو ستيفارت شاز Chase يعتقد في كتابه « طغيان الكلمات » أن مصائب الناس كلها تأتي من كونهم يسيئون استعمال اللغة لاعتقادهم أن الكلمات تناسب مع المفاهيم، وأن للمفاهيم محتوى واقعياً ويستشهد بكلمات ومفاهيم « وطن » و « أمة » و « شيوعية » و « حرية » و « رأسال » و « فاشية ». فحسب رأي « شاز » كل هذه المفاهيم لا تعني شيئاً. وليس ثمة أمم ولا طبقات ولا اضطهاد. المشكلة في أن الناس يستخدمون هذه المفاهيم بطريقة مغلوطة. والحل ببساطة يكون بإصلاح اللغة. فالتناقضات مثلاً بين العمل ورأس المال ظاهرة لغوية لمحضة وهي ستزول عندما يجد العمال والرأسماليون لغة مشتركة بفضل « فقه اللغة ». ولو أعطينا الرأسمالية اسماً آخر كما يقترح فقيه آخر هو نيكولز هو « الديمقراطية الاقتصادية » لحلت المشكلة. وهكذا على الفلسفة ان تتلهم بفقه اللغة بما فيه الكفاية. ولا نعجب بعد هذا كله إذا وقف المندوب الأميركي إلى لجنة حقوق الإنسان في هيئة الأمم المتحدة ليرفض أن يذكر في أحد النصوص أن المنظمات الفاشية تهدد حقوق الانسان بحجة أن « الفاشية » كمفهوم لا يمكن تعريفه. وللسبب ذاته لن نستطيع ان نعرف « العدوان » الذي نعاني منه كل يوم تحت عناوين الدفاع المشروع عن النفس.

وأخيراً إذا كانت مشكلة « نسبية المعرفة » هي مشكلة عملية، فإنها في الحقيقة مبدأ يتولد من نجاحات العلم ذاتها، أي أنها لا يمكن ان تكون مدخلاً للتشكيك بالمعرفة العلمية، وليست مبدأً من مبادئ العلم إلا لترسيخ قوانينه الموضوعية واعتبار نسبتها « الراهنة » عنصراً من الحقيقة المطلقة. لأن الحقيقة المطلقة (التي ننزع للوصول إليها) ليست إلا مجموع الحقائق النسبية التي هي في طريق التطور. نعم إن العلوم في تطور مطرد. إلا أن هذا ليس حجة لدفع العلم بالارتياحية، إن العلم يفيدنا عن المادة التي يدرسها في مرحلة معينة من مراحل التجربة وما استطاع

كشفه هذا العلم إبان هذه المرحلة. لاشيء أكثر، لكن لاشيء أقل، ويبرهن تطور العلوم أن حدود تقريب معارفنا من الحقيقة الموضوعية حدود نسبية تاريخياً، غير أن وجود هذه الحقيقة لا جدال فيه، كما أنه لا جدال في أننا نقرب منه. وأمام مشكلة نسبية المعرفة لا يمكننا أن نقف لنعلن أن لا حقائق ثابتة في مجال العلم فالممارسة العملية والتجريب العلمي اليومي يدحضان أية سفسطة « علمية » للنيل من قوانين العلوم الموضوعية. ولا يفيد القول بأن الفرضيات لا تمثل سوى درجة من الاحتمال أحداً. وقد سبق للبعض واجتهد للبرهنة على أن العلم عاجز عن إثبات أية حقيقة. لذلك وقف كارناب⁽¹³⁾ وحاول « البرهنة » على أن المفتاح الذي يحمله هو من الحديد، بالجذب المغناطيسي والطرق الكهربائية والميكانيكية والكهأوية والضوئية، وصرح أخيراً أن النتائج أكدت أنه من الحديد، إنما من يستطيع ان يثبت أنه ليس بمقدورنا ان نجد في المستقبل نتائج سلبية. وأكمل من بعده هانله هذا الاتجاه⁽¹⁴⁾، ولكن بذكاء حاد هذه المرة فيقول إنه كي تكون التجربة بواسطة المغناطيس حاسمة يجب ان تتأكد من أن ما نضعه بالتأمس مع موضوعنا هو مغناطيس فعلاً.

وهكذا يضربون صفحاً عن الممارسة البشرية السابقة كلها، وعن ممارسة العلم التاريخية كلها. والواقع أن العلم لا يصدر عن طرائق بالية كهذه لأن تجربة واحدة على المفتاح بأية طريقة تحليلية مناسبة ستظهر تركيب المفتاح وما يحويه من نسب دقيقة. المهم أنه لن يكون من الرصاص أو من الخشب. ويمكن مراقبة هذه النتائج بالتجربة والصناعة. بإمكاننا تماماً أن نعرف الأشياء، وأن نعرف ما إذا كانت أفكارنا تتلاءم مع الواقع.

إن كل فلسفة تضع نفسها خارج المسيرة العلمية والتقنية للمعرفة، وتزعم قليلاً أنها تطرح على المعرفة العلمية « مسألة مسبقة » إنما تضع نفسها سلفاً وبالتعريف خارج الخط التاريخي لمسيرة فكر الانسان. ويحق عندئذ للعلوم التي حققت تقدمها الهائل وأثبتت توافقها المطرد مع واقع الطبيعة الموضوعي أن تطرح على كل فلسفة تنال من مسيرتها بالسؤال: على ماذا إذن تؤسسون قيمة نظريتك المنفصلة عن الحياة؟ هل من يجرؤ فيقول إنما نحاول الخط من قدر العلم بإعطائه دفعات متجددة من صوفية متجددة على الدوام تربط العلم بالإيمان، والواقع بالغيب والأرض بالسما.

- 4 -

ونصل إلى جوهر المشكلة. إذا كان العلم في موقف الدفاع. وبجاجة دائمة للبرهنة على درجة معقولة من « الثبات واليقين » فما هو حال بعض الفلسفات التي تدعي « العلمية » وخاصة أنها مصبوغة بتهمة « المادية »، أي أنها لم تعرج إلى السماء وهي بذلك تفتقد إلى صفتي التقديس والمنزل. فإذا كانت قوانين العلوم بدقتها المعروفة ومعادلاتها الرياضية تهدم وتبنى من جديد كل ساعة. فكيف تطلبون اليوم تنزيل الماركسية بنت القرن التاسع عشر منزلة المذهب اليقيني الثابت وتلحون على نقلها من بلاد الغرب إلى بلاد الشرق. والشرق مهبط الوحي السماوي والمعتقدات الدينية، فهل هو بجاجة إلى مذهب جديد يرفع إلى منزلة المعتقد الديني من حيث الثبات

واليقين ويستحق فيما يستحق ان يحفظه المؤمنون عن ظهر قلب ويموتون في سبيله شهداء كي تفوز الأجيال اللاحقة بنعيم الاشتراكية الموعودة على هذه الأرض. والفردوس تكون على هذه الأرض بدلاً من السماء. أليس الاطمئنان إلى « الحتمية التاريخية » صنو القدرية الغيبية، أليست الكرامات التي تبسط وتعمم الماركسية أشبه ما تكون بمجموعة الوصايا المتواترة عن الأئمة المعصومين. ثم أليست الماركسية هي نظرية تحليل غلط الانتاج الرأسمالي الصناعي - الأوروبي تحديداً - وفي القرن التاسع عشر حصراً. وأخيراً وليس آخراً ما هو رأيكم بأحداث هامة تكاد لا تحصى استطاعت ان تفلت من « كونية الماركسية »؟

هذا السيل من الأسئلة وغيرها أليس كافياً لإرسال هذه النظرية إلى متحف العاديات كما سبق لها وتنبأت لغيرها بالاستقرار في هذا المتحف. الواقع أن كثيرين ممن اعتنقوا هذه النظرية في ممارساتهم السياسية والفكرية في العالم العربي أنزلوها هذه المنزلة. وزادوا الطين بلة، وحجزوا الحياة الحقيقية عن الفكر. وسمحوا بنمو انفصام خطير بين الفكر والممارسة. وأنزلت النظرية الماركسية منزلة « مذهب جديد » عوضاً عن ان تكون تراثاً شاملاً يوضح بالتجربة والسجال والاجتهاد. وغلب « التبرير على النقد والمعرفة وتغلبت السياسة - بمعناها المبتذل لتحديد المواقف يوماً بعد يوم - على الفكر الموجّه، والتكتيك على الاستراتيجية، والتحريض على الوعي »⁽¹⁵⁾.

وفي سبيل حذف « الماركسية » من تاريخ الفكر وقف عدد وافر من الكتاب العرب ليقروا في كل خاص اجتماعي سقوطاً لها. وما كانت حججهم لتسقيم إلا باختراع « ماركسيات » قابلة للدحض بسهولة. ولا نجد اليوم مبرراً للدفاع عن هذه النظرية وكأنها مذهب نعتنقه، أو أن الواجب يحتم علينا الدفاع عنها باعتبارها معتقدنا الثابت الذي لا يحول ولا يزول. لكننا نقول إننا نقبل من هذه النظرية ما يفيدنا في تحليل علمي صرف لواقعنا الملموس. ولا نعتبرها إلا كأداة فكرية صالحة لقراءة كل خاص. ونحاكمها ونقبلها بقدر ما تكون نظرية علمية حقاً. وبقدر ما تكون مغتنية باستمرار ويمكن استخدامها استخداماً خلاقاً لتحليل كل أنماط الانتاج وكل أشكال الانتقال والصراع والتعايش بين هذه الأنماط، بهذا القدر فقط نقبلها. وإذا كانت أداة فكرية صالحة لفهم التراكيب الاقتصادية في بلادنا والتشكيلات الاجتماعية والبنى السياسية والالتباسات الأيديولوجية فإننا نقبلها، باعتبارها لا تسمح - باعتقادنا، لنفاذ أية معتقدات ميتافيزيقية إلى التحليل العلمي وباعتبارها الحصن الحصين ضد كل انبعاث صوفي يخدر أكثر مما يؤهلنا للتطور والوقوف على عتبة العصر.

من هذا المنطلق نؤمن بمسيرة العلوم، ونقبل كل نظرية علمية في مجال الاجتماع والتاريخ والاقتصاد والسياسة بقدر ما تكون أداة فكرية صالحة لقراءة الواقع الملموس. ولا يفيد أحداً السجال العقيم لإثبات « كونية الماركسية » وأولئك الذين أجهدوا أنفسهم - باطلاً - لرد كل خاص إلى عام الماركسية حتى بدت في هذا الإطار وكأن وظيفتها الدفاع عن نفسها وفي شغل دائم لإثبات صحة مفاهيمها وتأكيد التكونن باستمرار أساؤا إليها أكثر مما يتصورون. وبدا الماركسيون في هذا المجال وكأن وظيفتهم الدفاع عن هذا المعتقد الجديد. ولعله

حان الوقت للتخلص من عقد النقص فنأخذ ما نحتاج اليه بالضبط من النتائج النظرية العلمي المنتسب فعلاً إلى حركة الفكر العالمي الحي . وكما يقول محسن ابراهيم « منذ سنوات ونحن نسمع البعض يصرخ : الماركسية موضعية وقد سقطت ... ومنذ سنوات ونحن نسمع البعض الآخر يصرخ أيضاً : الماركسية كونية وهي مستمرة . وعلى رغم اختلاف قصد الطرفين ، فإن كليهما كان يضرب في رأينا خارج الموضوع أي خارج الحاجة النظرية والسياسية الفعلية . ولم ينتج عن انشغالهما معاً في إثباتات « مبدئية » متعاكسة غير دوران في حلقة بحث مفرغة » (16) لأن ما نحن بحاجة اليه هو النتائج النظرية العلمي الذي يستحق ان يدرج بالفعل في خانة التحليل الملموس للواقع الملموس .

يقول هشام جعيط إنه ليس في الأمر إبداء أي سوء ظن حين يلاحظ المرء العجز حاضراً في كل مكان في مجتمعاتنا . لا يعرف الفلاح كيف يخدم أرضه كما أن المالك الكبير لا يحسن استغلال ضيعته ، وكذلك الصناعي لا ينظم مؤسسته تنظيماً منطقياً ، والمفكر لا يحسن التفكير أو الخلق . إن رجل الغرب يثبت دراية ومهارة وكفاءة أفضل بكثير عند تماثل الاختصاص على المستوى الشكلي وفي وضع مماثل تقريباً » (17) . هذا على صعيد الفرد أما على صعيد العلاقات الاجتماعية والبشرية فيلاحظ تفوق المحسوبة في الدائرة المهنية على القيمة الشخصية . وتسود الاعتبائية المؤسسة والحقل والمكتب . استكانة أو سلبية تجاه القوة والإشعاع التديني . نقص في نضج الأنا وضغط اجتماعي كبير على الفرد .

ونرغب بالخروج من كل هذا بالقول إننا بحاجة ماسة للخروج معافين من هذه العضلات الجسام بالتشديد - على المستوى الفردي - على الوعي والعقلانية ليتحول الفرد إلى بؤرة مشعة للمبادرة عوض ان يتحول إلى وزن جامد في أية بنية تنظيمية . وعلى المستوى الإيديولوجي فهم التاريخ الحقيقي الذي صنعه الجماهير العربية في غمرة صراعاتها الوطنية والاجتماعية ، واستحضار الفكر والتاريخ العربيين ووعيتها كثقافة شاملة ورؤية متكاملة للحياة العربية بمختلف جوانبها بما في ذلك الثقافة والأدب والفن والفولكلور . أما على المستوى السياسي فالملاحظ أننا أمام وضع عربي لم ينجز على امتداد القرن الحالي تحرره القومي وتطوره الديمقراطي . وفي مطلق الأحوال علينا أولاً ان نتخلص مما ترسب في أذهان الكثيرين من النظريات العرقية العنصرية التي اكتفت ومازالت بإطلاق الحشرات والزفريات على وضع « العرب » أو رد المشكلة برمتها إلى الخصم والعدو ، أو إلى الخارجي وحتى الصديق في بعض الأحيان . وفي نهاية المطاف تبقى القيادة السياسية هي محل تلبية المطالب الشعبية لأن القيادة السياسية هي التي تعطي القوى المادية البشرية شكل ومضمون فعلها التاريخي . وما لم تبادر القيادات السياسية إلى استلهاهم آفاق حاضر العرب واستشراف مستقبلهم بخطط سياسية توكل مهام تنفيذها للكتلة الشعبية صاحبة المصلحة في التغيير . وحين نتحدث مثلاً عن الحاجة إلى التقنية والتصنيع ، والترشيد الاقتصادي ، والتشريع الاجتماعي الديمقراطي ، والإدارة الحديثة ، وأنماط الثقافة المعاصرة ، والسيطرة على الموارد والثروات ، واكتساب مناهج العصر وبرامجه (18) . حين نتحدث عن ضرورة جعل العقل الكامن والفاعل في المجتمع العربي يتجلى بصورة

عقلانية... إنما نضمر ويجب ان نضمر الحاجة إلى تشكيل عقلانية سياسية قادرة على اختيار الطريق وممارسته وتوفير مستلزماته.

إذا كان الغرب قد تمكن عبر صراع مديد من تشييد حضارة العصر الذي نعيشه، وأخضع لهيمنتته غالبية شعوب الأرض مما يسمح له بابتداع التواءات فكرية أيديولوجية هنا وهناك فإننا هنا أشد ما نكون حاجة الى عقلانية مستمرة واعية لا تنفذ إليها « صوفيات متجددة » تكتسي ألواناً زاهية تمنع في تخديرنا وإبعادنا يوماً بعد يوم عن ركب الحضارة الذي لا يتوقف ولو للحظة واحدة.

الحواشي

- (1) هو محمد بن عبد الجبار بن الحسن النَّقْرِي نسبة إلى « نَقْرَ » في العراق كما يقول باقوت، والمرجح أن وفاته كانت حوالي 354 هـ كما يقول حاجي خليفة في « كشف الظنون ».
- (2) محمد بن عبد الجبار النَّقْرِي، المواقف والمخاطبات، نشرة آربري، مكتبة المثنى ببغداد 1934 م، ص 156.
- (3) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 16.
- (4) د. هشام جميعط، الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي، ترجمة د. المنجي الصبادي، دار الطليعة، بيروت 1984، ص 103.
- (5) المصدر السابق نقلاً عن: Le declin de l'occident:، ج 12 ص 298. وتجدر الإشارة إلى أن مكسيم رودنسون أوضح في كتابه « الإسلام والرأسمالية » و« الماركسية والعالم الإسلامي » قدرة الإسلام على الاستجابة لحاجات التطور الاجتماعي، وقدرته كأيديولوجيا على التكيف.
- (6) يكفي ان نشير في هذا المجال الى كتابات ادونيس وخاصة في « الثابت المتحول » حيث بدأ من انصار الابداع ونبت كل ما هو سلفي وتقليدي بالإضافة الى كونه شاعر حدائث عريق، وقد كتب عشية انتصار الثورة الايرانية « وجهك يا غرب مات ».
- (7) هشام جميعط، الشخصية العربية... ص 103.
- (8) راجع في هذا المجال نص مقابلة مع فواز طرابلسي في مجلة الحرية، عدد 3 تشرين الأول 1977.
- (9) راجع غارودي، النظرية المادية في المعرفة تعريب ابراهيم قريط، دمشق ص 37.
- (10) ضرب أنجلز على ذلك مثلاً: المواد الكهوية المنتجة في الأجهزة العضوية النباتية والحيوانية خلق « أشياء بذاتها » حتى باشرت الكيمياء العضوية بتحضيرها الواحدة بعد الأخرى، وبذلك يصير « الشيء بذاته » شيئاً لذاته. راجع نفس المصدر السابق، ص 41.
- (11) راجع في هذا المجال مقالتي لوك في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، الاونسكو، بيروت 1959. حيث يناقش المدافعين عن حق الملكية الإلهي المنحدر بالوراثة عن آدم انطلاقاً من الكتاب المقدس.
- (12) الملاحظات مستقاة هنا من كتاب روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة ص 400 وما بعدها.
- (13) المصدر السابق ص 42.
- (14) P 625. Pane Henle, on the certainty of emprical statements, the Journal of philosophy, Jol 44 (1947) نقلاً عن المصدر السابق.
- (15) فواز طرابلسي، الماركسية وبعض قضايا العربية، بيروت المساء، بيروت 1985، ص 6.
- (16) محسن ابراهيم، قضايا نظرية وسياسية بعد الحرب، ص 30.
- (17) هشام جميعط، الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي.
- (18) راجع سليمان تقي الدين، العرب والمسألة السياسية، دار الكاتب، ص 30.