الفكر العربي
بين النظرية والتطبيق

محمود أمين العالم*

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مدخل عام

ما أبسط التسمية وأعقد الدلالة. فالتسمية ثابتة أما الدلالة فمتعددة، مختلفة، متغايرة. ما أبسط أن نذكر كلمة الفكر في ذاتها أو منسوبة إلى العرب، وما أعقد ما وراء ذلك من دلالات متعددة مختلفة. كذلك الأمر فيما يتعلق بمفهومي «النظرية والتطبيق سواء في عموميتهما أو في نسبيتهما إلى الفكر العربي.

ولهذا قد يكون من الطبيعي أن يثار في موضوعنا هذا منذ البداية، سؤال الفكر عن نفسه، قبل سؤاله عن الفكر العربي.

والفكر باختصار شديد، هو عملية ذهنية لإنتاج المعرفة بالواقع المعيش في تجلياته المختلفة. ولهذا فالفكر هو نتاج الخبرة والتجربة والمعايشة الحيّة المستخلصة من الواقع. وقد تكون هذه المعرفة محدودة بموضوع جزئي، أو بقضية عامة أو بخبرة آنية في لحظة زمنية محدودة، أو لحظة تاريخية ممتدة،

* رئيس تحرير مجلة قضايا فكرية - القاهرة.

وقد يغلب عليها الطابع الانطباعي أو الخيالي أو الأيديولوجي، وقد ترتفع إلى مستوى التنظيم والتعميم والتجريد والتعقيد فتكون هذه المعرفة نسقاً فلسفياً أو معرفة نظرية. ولهذا فالفكر كفكر غير مستقل عن واقعه المعيش بمستوى أو بآخر، وغير سابق عليه في الوقت نفسه. فليس هناك فكر في المطلق اللهم إلا الفكر عن المطلق. وشأن الفكر العربي في ذلك شأن كل فكر إنساني آخر.

على أن نسبة الفكر إلى الواقع العربي نسبة غير محددة الدلالة، نتيجة لما يتسم به هذا الواقع العربي نفسه من تعدد السمات وتنوع الظواهر واختلاف الأوضاع سواء من الناحية الجغرافية، أو الأنماط الإنتاجية، أو المصالح الاقتصادية، أو القيم، أو الأعراف الاجتماعية، أو النظم السياسية. حقا، هناك وحدة التاريخ والتراث والدين والثقافة التي تشكل مشتركاً قومياً. إلا أن هذا التعدد والتنوع والاختلاف في السمات والأوضاع التي أشرنا إليها، تؤثر بدورها في هذا المشترك القومي بما يفضي إلى تنوع واختلاف الرؤى الفكرية داخل هذا المشترك القومي نفسه.

ولهذا، إذا عدنا إلى موضوعنا المحدد وهو الفكر العربي، لوجدنا بالضرورة أكثر من فكر عربي. لست أقصد بهذا تعدد مجالات فاعلية هذا الفكر، كالفكر السياسي أو العسكري أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الفلسفي أو الأدبي والفني إلى غير ذلك. وإنما أقصد الاختلاف في الرؤية الفكرية نفسها أو بتعبير آخر في البنية الذاتية للفكر نفسه التي تشكل رؤيته للعالم ومنهج معالجته لموضوعاته وقضاياه. إنها ليست الوظيفة الفسيولوجية للذهن، وإنما هي البنية الثقافية التي تكونت من خبرة الممارسة الواقعية فحسب، وإنما هو كذلك قوة معرفية فاعلية ومؤثرة في هذا الواقع والموجهة - سلبا أو إيجابا - لهذه الممارسة نفسها. وهكذا نجد أنفسنا في قلب سؤالنا الإشكالي حول الفكر العربي بين النظرية والتطبيق. على أن جوهر الإشكالية يكمن - في تقديري - في العلاقة بين الحدود النظرية للفكر العربي وخصوصية واقعه. ولهذا قد يكون من الضروري أن نبدأ باستعراض نقدي سريع لتجليات الفكر العربي عند أبرز المفكرين العرب المعاصرين، ثم في بنية ومسلك الأنظمة العربية كمدخل لقراءة العلاقة بين الفكر العربي عامة وواقعه الخاص.

١- تجليات الفكر عند بعض المفكرين العرب المعاصرين

لعل أبرز هذه التجليات وأشدها سيادة في الفكر العربي قديما وحديثا هو القول بالطبيعة الثنائية أو المزدوجة للفكر العربي التي تشكل السمة التوفيقية لهذا الفكر. إنها ثنائية العقل والنقل، الظاهر والباطن، الدين والعلم، التراث والمعاصرة... إلى غير ذلك. ولعل القول بهذه السمة

التوفيقية للفكر العربي أن تكون خلاصة الجهد التحليلي الفكري الذي قام به زكي نجيب محمود في العديد من كتبه، وبخاصة في كتابه، تجديد الفكر العربي. يقول في هذا الكتاب : «لو تأملنا ضمائرنا لوجدنا هناك مبدأ راسخاً عنه انبعث، ولاتزال تنبعث أحكامنا في مختلف الميادين.. وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من مرتبة واحدة، ولا وجه للمساواة بينهما. هما الخالق والمخلوق، والروح والمادة، والعقل والجسم، والمطلق والمتغير، والازل والأبد، أو قل هي السماء والأرض». وإلى جانب هذه الثنائية العامة يقول بثنائية توفيقية بين القديم والحديث، بين التراث والمعاصرة، أو بين الثقافة العربية وعلم الغرب، التي هي امتداد للثنائية العامة[1].

وسنجد هذه الثنائية في شكل اكثر تنظيراً عند مفكر مصري آخر هو عبدالحميد إبراهيم في كتابه «الوسطية العربية» الذي يتفق فيه مع زكي نجيب محمود في أن الثنائية هي جوهر الفكر العربي الإسلامي، ولكنه يختلف معه في طبيعة العلاقة بين طرفي هذه الثنائية. فإذا كان زكي نجيب محمود يقول بوحدة عضوية بين هذين الطرفين، وإن كان في أغلب تطبيقاته يتراوح بين الطرف الروحي والطرف المادي أو العلمي، فإن عبدالحميد إبراهيم يرفض هذه العلاقة العضوية، فضلا عن التجاوزية إلى مركب ثالث منهما، ويقول بالعلاقة الجوارية المتوازنة بين الطرفين[2].

ولكن لعل أبرز من قدم دراسة تحليلية نقدية مستفيضة لهذه الثنائية أو التوفيقية هو محمد جابر الأنصاري في رسالته العلمية «الفكر العربي وصراع الأضداد». فضلا عن مقالاته في كتابه «تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها» يقول في «تجديد النهضة»: «إن هذه الثنائية أو الجدلية أو التوفيقية بين الفكر العربي كجهد عقلي بشري اجتهادي»، وبين المعطيات الدينية ستظل ظاهرة دائمة في هذا الفكر، وستكون العبرة في كيفية استقرار وتوازن المعادلة أو الجدلية الخلاقة بين ماهو إنساني وماهو إلهي، بين ماهو عقلي وما هو غيبي، أي بين ماهو عالم الشهادة وماهو عالم الغيب»[3]. على أنه في رسالته العلمية «الفكر العربي وصراع الأضداد» يشخص التوفيقية بانها تمثل أزمة الفكر العربي وليست طبيعة راسخة فيه بل يرى في الخلاصة الأخيرة أن أزمة التوفيقية الفكرية لا تقتصر على كونها محاولة للتقريب بين عنصرين متباينين تاريخيا وفكريا وحضاريا، وإنما تتمثل أيضا في كون العنصرين قد فقدا أصالتهما ودخلا الحضارة العربية المعاصرة في شكلين مجتزئين أو محرفين بحيث غدا الأمر توفيقاً بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الأصالة[4]. بل ينهي كتابه بالدعوة إلى كسر هاتين القوتين الطاغيتين اللتين تعبران عن موقف اللاحسم والخروج من ورطة التوفيق بينهما، وذلك بالعودة إلى براءة الذات الحرة.. وفطرتها، بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معا... لعله [أي العربي المعاصر] إذ عاد إلى كينونته

الحاضرة، واتخذها قيمة عليا تتقرر على أساسها مراتب القيم من موروثة ومقتبسة، أن يعيد بعد اكتشافه لذاته اكتشاف التراث والعصر من جديد، برؤية ذاتية مستقلة صادقة فاعلة[٥].

وفي تقديري أنه إذا كانت الرؤية التوفيقية عند كل من زكي نجيب محمود وعبدالحميد إبراهيم يغلب عليها الطابع الوضعي التحليلي التشخيصي، فإن رؤية الأنصاري تقترب من الطابع الذاتي الجدلي المتطلع لتجاوز هذه التوفيقية. على أن الملاحظ بشكل عام غلبة الذهنية التجريدية على هذه الرؤى التوفيقية للفكر العربي كأنما هو فكر في ذاته مفارق للواقع.

على أننا لن نجد هذه الرؤية التوفيقية للفكر العربي سواء كان قديما أو حديثا عند محمد عابد الجابري، وإنما نتبين في دراسته الرائدة لبنية العقل العربي وتكوينه، بنية معرفية [ابستمولوجية] ثابتة مهيمنة طوال التاريخ العربي كله. وهي بنية ثلاثية الأطراف تتمثل في سلطة اللفظ وسلطة الأصل التي تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وسلطة التجويز أي اللاسببية[٦]. ويرى الجابري أن تجاوز هذه الثوابت للمعرفية إنما يتم من داخل التراث نفسه. ويحدد المشروع الثقافي الأندلسي مرجعية لذلك، متمثلا في ظاهرية ابن حزم والشاطبي، وعقلانية ابن رشد، وتاريخية ابن خلدون. إلا أنه في كتابه «نقد العقل السياسي» ينتهي إلى كشف محدّدات ثلاثة للعقل السياسي العربي [وهي محددات أيديولوجية وليست مفهومية] هي القبيلة والغنيمة [أي الاقتصاد الريعي] والعقيدة. ويدعو إلى أن تستبدل بها محددات مناقضة لها هي المجتمع المدني والاقتصاد الإنتاجي وحرية التفكير والاختلاف[٧]. على أن الجابري في كتابه الأخير «المشروع النهضوي العربي : مراجعة نقدية» [مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦] في الفصل المخصص لإرادة المستقبل يعود إلى القول بالمرجعية الرشدية لمواجهة المستقبل، تالياً بمنهج ابن رشد في معالجته للعلاقة بين الإسلام والعقل في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أي الاصطفاف في لحظة من لحظات تراثنا الفكري العقلاني القديم لمعالجة ثنائية الدين والعقل في تجليها المعاصر. ولهذا يدعو في نهاية كتابه إلى ضرورة الاستناد إلى دروس الماضي ومعطيات الحاضر، وما تزخر به هذه المعطيات من ظواهر فكرية ما بعدية مثل ما بعد الحداثة، وما بعد الصهيونية، وما بعد الاشتراكية. وإعادة النظر في مواقفنا الفكرية في ضوئها[٨]. وهكذا ينتقل الجابري من نقده العقلاني للثوابت الجامدة في الفكر العربي إلى رؤية ثنائية تجمع بين بعض خبرات التراث ومستجدات العصر مفتوحة على أسئلة العقل والنقد.

على أننا مع عبد الله العروي لانكاد نجد في تراثنا الفكري القديم والحديث إلا رؤية أحادية مسيطرة هي السلفية المناقضة في جوهرها للعقل. وهو ما يذهب إليه في كتابه الأخير «مفهوم

العقل: مقال في المفارقات» وهو من أعمق كتبه الفكرية. يحلل العروي في هذا الكتاب الفكر العربي مركزاً على شخصيتين أساسيتين هما ابن خلدون ومحمد عبده في إطار التسييج التاريخي العام للفكر العربي، وينتهي من هذا التحليل التفصيلي إلى تأكيد سيادة المرجعية الأصولية والعقل المطلق التجريدي رغم مظاهر الثنائية أو التوفيقية أو العقلانية الوقائعية في بعض تجليات الفكر العربي. ولعله سبق أن انتهى إلى نتيجة مقاربة في كتابه القديم «العرب والفكر التاريخي» بدعوته إلى ضرورة اجتثاث الفكر السلفي[٩]، وإشاعة العقلانية كمخرج وحيد من تخلفنا وتبعيتنا. وفي كتابه «مفهوم العقل» يميز بين عقل الاسم وهو العقل المطلق الذي يكاد يجسد الاتجاه الأصولي المتعالي على الواقع، وعقل الفعل الواقعي الذي يعرفه عقل الاسم. ويرى أنه لا طريق للإصلاح بغير نقض عقل الاسم، كما وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا منذ القرن السادس عشر. أما هذا التردد وعدم الحسم - كما يقول - بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا.[١٠] ولهذا لا سبيل إلى حل مختلف مشكلاتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية - كما يرى العروي - إلا بالحسم. ويتطلب الحسم كما يقول «الاعتياد والتمرّن على منطق الفعل، على حين أننا نطبق على العقل باستمرار منطق الاسم»[١١] ولعلنا نتبين في فكر العروي سواء في هذا الكتاب أو في بقية كتبه الأخرى - سواء في «الايديولوجية العربية المعاصرة» أو في «العرب والفكر التاريخي» أو في كتبه المكرسة لمفاهيم الايديولوجية والدولة والحرية والتاريخ - معالم تقترب من النسق النظري العلمي المتسق، المرتبط بهم الفعل التغييري المتجاوز للواقع السائد.

ولعلنا نتبين أن عقل الفعل والحسم يسيطر عليه سيطرة مطلقة عقل الاسم على حد تعبير عبدالله العروي - في فكر سيد قطب الذي نتبناه أكثر الحركات الإسلامية الراديكالية المعاصرة. ويكاد يتركز جوهر فكر سيد قطب - دون إغفال أو تجاهل لاجتهاداته الفكرية الأخرى المختلفة - في الشعار الحركي المعلن «الإسلام هو الحل». فهذا الشعار يتضمن دلالة إيمانية مطلقة ومهمة عملية: أن تكون الحاكمية لله، أن تقوم السلطة على أساس مبادئ وتعاليم الدين الإسلامي، وأن يتحقق ذلك بالفعل الجهادي الذي يزيح السلطة المدنية. وإذا كان العروي يدعو إلى الفعل الحاسم بمشروع عقلاني سياسي واجتماعي واقتصادي من أجل تغيير الواقع وتحريره من التخلف والتبعية، فإن مشروع سيد قطب وإن كان يستند إلى المبادئ والتعاليم والقيم الإسلامية فإنه يكاد يقتصر أولا على الفعل المباشر لإقامة سلطة الدين وحاكمية الله، أما برنامج هذه السلطة فأمر متروك كما يقول سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق» إلى ما بعد إقامة هذه الحاكمية الإلهية. فهو يرى أن المنهج الديني (منهج حركي جاد.. جاء ليحكم الناس في واقعها.. ويواجه هذا الواقع

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ليقضي فيه بأمره) إنه - كما يقول سيد قطب - «ليست نظرية» تتعامل مع «الفروض»!.. إنه منهج يتعامل مع الواقع. فلابد أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقر عقيدة لا إله إلا الله، وأن هذه الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله.. وحين يقوم هذا المجتمع فعلا، يكون له حياة واقعية، تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع، وعندئذ فقط يبدأ هذا الدين في تقرير النظم، وفي سن الشرائع لقوم مستسلمين أصلا للنظم والشرائع[١٢]. إن هذا المفهوم للفعل الإسلامي لايستند كما نرى إلى أي مرجعية للواقع الموضوعي النسبي بقدر ماهو اختيار إيماني إرادي بما يمليه وعي يقيني مطلق مستمد من قراءة خاصة للإسلام. ويكاد هذا المفهوم للفعل الإيماني الإرادي الحاسم أن يكون تفسيراً للأساليب التي تتبناها وتمارسها بعض الحركات الإسلامية السياسية الراديكالية، وصولا إلى إقامة سلطتها الدينية، وهناك بالطبع اجتهادات أخرى في الفكر الإسلامي يغلب عليها الطابع التوفيقي بين الإيمانية والعقلانية بمستويات مختلفة.

وفي مواجهة هذا المنهج العملي، سواء العقلاني الموضوعي عند العروي، أو الإيماني الديني عند سيد قطب نتبين منهجا عمليا آخر كذلك للتغيير الراديكالي وإقامة سلطة سياسية، وبنية اجتماعية مغايرة وإن كان يستند إلى نظرية عامة محددة جاهزة، هي النظرية الماركسية التي تتبناها الحركات الشيوعية العربية وبعض الحركات القومية. ولعل المفكر اللبناني مهدي عامل من أبرز المعبرين عن هذا المنهج باجتهاده في صياغة نسق نظري للثورة العربية مستلهم من النظرية العامة للماركسية، مع مراعاة لخصوصية الواقع العربي واللبناني بوجه خاص[١٣]. على أنه برغم ما يتسم به هذا الاجتهاد من اتساق وعمق إلا أنه يغلب عليه الطابع التجريدي البنيوي المتأثر بفكر التوسير ومدرسة التبعية. فضلا عن أنه أقرب إلى خصوصية التجربة اللبنانية منه إلى التجربة العربية العامة. والواقع أنه برغم ماهو نظري وعملي مشترك بين الحركات الماركسية العربية من حيث المبادىء العامة والموقف من القضايا الوطنية والقومية، وما يتحقق بينها من أشكال متنوعة من التنسيق النضالي والفكري، فلم تتضح بعد نظرية ماركسية ذات خصوصية عربية عامة. بل نتبين فحسب اجتهادات في كل بلد عربي يغلب عليها الطابع البرنامجي التغييري العملي، وتندر فيها الدراسات العينية والنظرية العميقة. ولهذا لايزال الفكر الماركسي في بلادنا العربية فكرا نخبويا مجرداً محصوراً في أغلبه من الناحية النظرية في دائرة المثقفين، وخاصة بعد انهيار التجربة التنموية في الاتحاد السوفيتي وتفككه وتفكك المنظومة الاشتراكية عامة. ولقد كانت التجربة الاشتراكية في الجنوب اليمني رمزا مأساويا صارخا على مدى التناقض بين الخطاب الماركسي النظري النخبوي المجرد والواقع القبلي المتخلف.

وامتدادا للمواقف الفكرية ذات التوجه السياسي العملي، هناك الفكر القومي الذي لعله يتمثل في أولى صوره النظرية – إلى حد كبير – في فكر ساطع الحصري الذي يعدّ بحق مؤسسا للفكر القومي دون إنكار للإرهاصات الفكرية والعملية التي سبقته. كما يتمثل الفكر القومي كذلك في صورته السياسية العملية إلى جانب أسسه النظرية في فكر ميشيل عفلق على ما بينه وبين فكر ساطع الحصري من اختلاف. ذلك أن ساطع الحصري يقيم فكره القومي العربي على أساس اللغة والثقافة والتاريخ، في حين أن ميشيل عفلق يكاد يؤسس الفكر القومي تأسيسا مثاليا إيمانيا. غير أننا نتبين الفكر القومي متبلوراً على نحو موضوعي في ميثاق العمل الوطني المصري الناصري، إذ يجمع بين التحديد النظري الاجتماعي والقومي من ناحية، والتخطيط العملي والإجرائي من ناحية أخرى. على أن الملاحظ في الفكر القومي عامة هو الثنائية التوفيقية في بنيته الأيديولوجية بين التراث والمعاصرة، بين الدين والعلم، فضلا عن غلبة الطابع الشعبوي والنخبوي والتجريبي والانتقائي في بلية ممارساته التطبيقية.

وننتهي من هذا العرض السريع الموجز، لتجليات الفكر العربي المختلفة بلمحة سريعة كذلك عن الفكر الليبرالي العربي الذي نجد جذوره النظرية الأولى في فكر لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل السياسي، وفي فكر طلعت حرب الاقتصادي، وفي الفلسفة التوفيقية والوضعية والنزعة الفردية عامة. وقد يغلب على هذا الفكر الطابع العملي لارتباطه المباشر بمفهوم حرية السوق. على أن الليبرالية ليست لها في تجربتنا العربية عمق ديمقراطي أو اجتماعي أو فلسفي شأن الجذور الفلسفية العميقة للتجربة الليبرالية الأوروبية. ولهذا ليس لها في فكرنا العربي نسق نظري إلا في بعض الكتابات الفردية. على أننا نجد في إطار التوجهات الانفتاحية الاقتصادية الجديدة في مصر، محاولات لبلورة نظرية لهذه الاتجاهات لعل من أبرزها «جمعية النداء الجديد» التي تأسست في السنوات الأخيرة في مصر ويرأسها الدكتور سعيد النجار[٧٤]، والتي تسعى لتأسيس رؤية نظرية ليبرالية تجمع بين الحرية الفردية في النشاط الاقتصادي والدفاع عن الديمقراطية وكفالة العدالة الاجتماعية. على أنها في الحقيقة تسعى للتنظير للخصخصة الكاملة والتحرر من القطاع العام الاقتصادي والاندماج الكامل في السوق الاقتصادية العالمية. إنها تكاد تعبر عن الفكر الاقتصادي الرسمي السائد اليوم في عالمنا العربي.

على أنه إلى جانب هذه النماذج الفردية البارزة لبعض المفكرين العرب الذين يمثلون الاتجاهات الرئيسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، هناك مفكرون آخرون لهم قيمتهم الكبيرة وتأثيرهم الفاعل في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بعضهم امتداد أو تفريع لبعض الاتجاهات الفكرية

التي أشرنا إليها، وبعضهم صاحب رؤية ذات خصوصية متميزة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر. نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: قسطنين رزيق الذي يمثل الاتجاه العقلاني الحداثي في الفكر القومي، وطه حسين، وهو أبرز معبر عن التنوير العقلاني الليبرالي وخاصة في المجال الثقافي، ومثل علال الفاسي ممثلا للفلسفة التعادلية العقلانية الإسلامية، وعلي عبدالرازق معبرا عن العقلانية السياسية والامتداد المستنير لفكر محمد عبده في الفكر الإسلامي، وانطون سعادة معبرا عن الفلسفة المادرحية (المادية الروحية) وعبدالرحمن بدوي معبرا عن الفلسفة الوجودية، وعزيز الحبالي وريتيه حبيشي معبّرين عن الفلسفة الشخصانية رغم اختلاف توجههما، ويوسف مراد صاحب المنهج التكاملي، وعثمان أمين صاحب الفلسفة الجوانية، ويوسف كرم صاحب الفلسفة التوماوية الجديدة، وحسين مروة وطيب تيزيني وصادق جلال العظم عن العقلانية المادية الجدلية، وفؤاد زكريا معبرا عن الفكر العقلاني الموضوعي، وحسن حنفي معبرا عما يسميه باليسار الإسلامي، وأخيراً حسن البنا الامتداد الفكري السلفي لرشيد رضا، والداعية للفكر الإسلامي السياسي الحركي والمؤسس لحركة الإخوان المسلمين.

بعد هذا العرض السريع للفكر العربي في تجلياته المختلفة عند أبرز المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، ننتقل إلى محاولة قراءة فكر الأنظمة العربية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٢- المنظومة الفكرية للأنظمة العربية

قد يكون من الصعب - لأسباب عديدة بعضها يتعلق بالإشكالية نفسها التي تناقشها هذه الورقة - أن نتناول بالتخصيص كل نظام عربي على حدة، لتحديد ملامحه الفكرية العامة وتجليها التطبيقي العملي. على أنه برغم تنوع الأنظمة العربية وما بينها من اختلافات موضوعية وسياسية واقتصادية واجتماعية، فإنها تكاد جميعا أن تتسم بمشترك فكري واحد، أو بمنظومة فكرية واحدة وإن اختلفت نسب عناصرها الداخلية. وتكاد هذه المنظومة الفكرية المشتركة، تتألف من الفكر الديني المظهري الطقوسي، والفكر القومي الدعائي، والفكر الوضعي البرجماتي التجزيئي من حيث الرؤية المعرفية، والفكر الليبرالي التابع من حيث البنية الاقتصادية، والفكر القبلي والطائفي من حيث البنية الاجتماعية، إلى جانب سيادة الفكر التسلطي المركزي. وتكاد تتبين هذا المركب الفكري سائدا مشتركا بين جميع الأنظمة العربية وإن اختلفت عناصر المركب بين بلد وآخر باختلاف شكل السلطة ونمط الإنتاج السائد، ومدى التخلف أو التطور البيئوي والاجتماعي، وطبيعة الأوضاع الجغرافية، ومستوى التنمية الاقتصادية والبشرية والتعليمية والثقافية إلى غير ذلك.

هذه – في تقديري – هي المنظومة الفكرية العربية السائدة في مختلف الأنظمة العربية وخاصة بعد تفكك النموذج الناصري، وإن ظلت بعض مظاهره في بعض الأنظمة العربية والتنظيمات والهيئات المختلفة والمستقلة بعضها عن بعض، وبعد انهيار النموذج الماركسي الهش في الجنوب اليمني وإن بقي الفكر الماركسي تحمله الأحزاب الشيوعية العربية العلنية منها والسرية على اختلاف رؤاها الفكرية وبرامجها العملية.

وتسود هذه المنظومة الفكرية الرسمية المجتمعات العربية نفسها بمستويات مختلفة نتيجة سيطرة الأنظمة الحاكمة على الأجهزة الأيديولوجية الإعلامية والتعليمية والثقافية التي توظفها لإعادة إنتاج هذه المنظومة الفكرية باستمرار دعما لمشروعيتها السلطوية، إلى جانب أجهزة الرقابة والقمع والتشريعات القانونية. وفضلا عن هذا فإن بعض المفكرين الذين يمثلون بعض الاتجاهات الفكرية التي عرضنا لها من قبل، يلتقون أيديولوجياً بهذا المركب الفكري الأيديولوجي للأنظمة العربية، ويسهمون في تبريرها وتكريسها ودعم مشروعيتها مثل : الاتجاهات التوفيقية والوضعية والليبرالية وبعض الاتجاهات الإسلامية غير الراديكالية. بل لعل بعض الكتابات الفكرية المعبرة عن هذه الاتجاهات تدعو إلى ما يسمونه بـ «تجسير العلاقة بين المثقف والسلطة»[١٥] لتجسيد هذا الالتقاء الأيديولوجي تجسيدا عمليا منظما.

ARCHIVE

على أنه مما يدعم هذه الأيديولوجية الرسمية، تخلف البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية نفسها، وهشاشة مستوى الديمقراطية وحرية الرأي والتعبير والاعتقاد والنقد والإبداع فيها. وهكذا نتبين أنه إذا كانت المنظومة الفكرية للأنظمة الحاكمة تكرس الواقع العربي المتخلف والتابع القائم، فإن هذا الواقع نفسه هو الذي تستمد منه هذه الأنظمة مشروعيتها، وبالتالي يسهم هو نفسه في تكريسها. ولهذا تبرز ظاهرة ملتبسة في أغلب البلاد العربية، هي أن الأيديولوجية الرسمية السائدة للأنظمة الحاكمة في هذه البلاد تكاد أن تكون تعبيرا – بمستوى أو بآخر – عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية المتخلفة السائدة فيها. ولعل هذا ما يفسر حالة الوفاق والاتفاق العام والاستقرار النسبي للأنظمة العربية القائمة، التي تخفي التناقض الفعلي بين المصالح الخاصة للفئات الحاكمة في هذه الأنظمة، والمصالح المهدرة لمجتمعاتها المتخلفة.

إنه الوفاق والتوافق الأيديولوجي والتناقض الموضوعي المصلحي، أو بتعبير آخر يتعلق بموضوعنا.. انه التناقض المتوافق بين الأيديولوجية والواقع، بين النظرية والتطبيق إن صح لنا أن نطلق على المنظومة الفكرية لأنظمة الحكم العربية صفة «النظرية». ولعل هذا ما يفسر عجز

الافكار والايديولوجيات المعارضة للمنظومة الفكرية الرسمية السائدة عن أن تنجح في تحقيق أهدافها، أو أن تحقق استقراراً في حالة نجاحها. ولهذا تظل الأفكار التنويرية التقدمية المعارضة للافكار السائدة معلقة في سماوات المجتمعات العربية، مقصورة على النخب المثقفة من أبناء هذه المجتمعات، منفصلة - إلى حد كبير - عن الأبنية القاعدية. ولعل هذا ما يجعل الصراع الفكري النخبوي المجرد مظهرا اساسيا - نسبيا - للصراع الاجتماعي المحاصر والمقموع والمغيب عمليا وايديولوجيا.

وفضلاً عن هذا، فإنه برغم ما تبذله النخب العربية المثقفة من جهود فكرية وتضحيات ذاتية من أجل إشاعة و تحقيق المفاهيم التنويرية والعقلانية والعلمية والتقدمية الجديدة، فإن أغلب هذه المفاهيم هي مفاهيم مستلهمة من الثقافة الغربية، نابعة من خبرات فكرية ونضالية وتاريخية وذات جذور اجتماعية عميقة في الثقافة الغربية. وما أكثر ما تستلهم هذه المفاهيم استلهاماً يقتلعها من جذورها، ويحولها إلى قيمة استعمالية خالصة دون استنباتها وتبيئتها في تراثنا وثقافتنا وتجاربنا الاجتماعية بشكل عضوي حميم حي. ولعلنا نذكر كمثال نماذج القصة القديمة لهزيمة لطفي السيد في الانتخابات بسبب استخدامه المبكر لكلمة الديمقراطية في حديثه مع الفلاحين! ولاشك أن كثيرا من المفاهيم الجديدة كالديمقراطية والحرية والاشتراكية والحداثة والتاريخية والتطور والتغيير الجذري والثورة والموضوعية والتنمية والستيزنيطيقا وما بعد الحداثة والاتصالية والمعلوماتية، والحاسوب وغيرها قد أصبح لها حق المواطنة في فكرنا وثقافتنا العربية. على أن التشدق اللفظي بها والاستعمال العملي لها لايزال خاليا من دلالتها العميقة في وجداننا المعرفي والثقافي حتى بين بعض المثقفين ولا أقول جماهير الشعوب العربية، ولايزال بعضها مفاهيم متناثرة لا ترتبط بتأسيس نظري متسق في فكرنا العربي المعاصر، ولعل هذا يعود بنا إلى قلب إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع.

٣- الفكر العربي بين النظرية والتطبيق

لو تأملنا المنظومة الفكرية للانظمة السياسية العربية، بل أغلب الاتجاهات الفكرية المتوافقة أو المتخالفة معها، لوجدناها أقرب - بنسب مختلفة - إلى الخطاب الأيديولوجي منها إلى المنظومة الفكرية التي يمكن أن نطلق عليها صفة «النظرية». فهناك فارق بين الخطاب الأيديولوجي والنظرية. فالخطاب الأيديولوجي رؤية تفسيرية للواقع الموضوعي يغلب عليها الجانب المثالي أو الذاتي أو العملي البرجماتي أو المصلحي. على أن هذا لا يعني أنه يفتقد أي معرفة موضوعية بالواقع، وإنما

يعني أنه يغلب ويضخم جانبا من هذه المعرفة على بقية جوانبها، أو يسبغ على هذه المعرفة دلالة نابعة من رؤيته الذاتية أو موقفه الاجتماعي أو القومي ولهذا يغلب على الخطاب الأيديولوجي طابع الثبات والشمول والانغلاق اليقيني والجمود الإطلاقي العقائدي الذي يتعالى على التساؤل النقدي والأحكام النسبية. أما «النظرية» فإنها تعني نسقا متسقا من المفاهيم المستمدة من الدراسة الموضوعية لمعطيات الواقع الطبيعي أو المجتمعي أو الإنساني عامة، بما يكشف عن علاقاته السببية وتفاعلها وحركتها وتاريخيتها، وبما يتيح امتلاك هذا الواقع معرفيا والسيطرة على قوانين حركته، وبالتالي القدرة على تغييره. و«النظرية» بطابعها العلمي هذا، ليست نسقا مغلقا بل هي عملية معرفية تتجدد بالممارسة والاختبار الفكري والعملي. وهي تختلف وتتنوع في التطبيق باختلاف الخصوصيات الموضوعية، العلمية والمجتمعية والإنسانية عامة، وهذا ما يضيف إلى النظرية بعداً ايديولوجيا خاصاً في حالة تطبيقها - بوجه خاص - على الخصوصيات المجتمعية والإنسانية دون أن يلغي علميتها وموضوعيتها. ولهذا فالنظرية العلمية الصحيحة تتضمن بالضرورة تطبيقا صحيحا ناجحا متلائما مع واقعها، كما أن التطبيق الصحيح الناجح يؤكد صحة النظرية ويتضمنها عمليا. ولهذا لعل ما يوجهه اليوم فكر ما بعد الحداثة من نقد بل دحض لمفهوم «النظرية»، إنما هو نتيجة لما تتسم به النظرية أحيانا في بنيتها المنطقية أو في تطبيقها من تعميم إطلاقي وجمود عن ملاحظة وملاحقة مستجدات الواقع ومتغيراته وخصوصياته، أي تحولها إلى مركزية معرفية قمعية ثابتة جامدة سواء، كانت نظرية علمية أو سياسية أو قومية أو اجتماعية أو ثقافية، أو بتعبير اخر تتحول إلى ايديولوجيا خالصة مفروضة على رؤية الواقع في تجلياته المختلفة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

خلاصة الأمر، انه برغم ما يبذله بعض المفكرين العرب من اجتهادات تجديدية جادة، سواء في مجال الفكر الفلسفي أو الديني أو السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الأدبي أو الفني أو العلمي، فإن الفكر العربي السائد بشكل عام سواء في منظومته الفكرية السلطوية أو في الاجتهادات الفكرية المعارضة لها، أو في الفكر السائد في المجتمعات العربية عامة، يكاد يغلب عليه الطابع الايديولوجي الخالص. إنه يتسم - كما أشرت في دراسة قديمة[١٦] - بالهشاشة النظرية التي لا تتيح الامتلاك المعرفي لحقائق الواقع وضروراته ومستجداته واحتياجاته وحركته المستقبلية. ولهذا فهو أقرب إلى تكريس الواقع القائم وإعادة إنتاجه، إن لم يفاقم من تخلفه وتبعيته وتمزقه القومي. إن علاقة الفكر العربي عامة بواقعه علاقة تجزيئية آنية، سطحية، نفعية، مصلحية، برجماتية، انفعالية، مثالية، ذاتية، تفتقد الرؤية الكلية، والتاريخية والموضوعية والعلمية والفاعلية المستقبلية. فالهشاشة النظرية تؤدي بالضرورة إلى هشاشة مسلكية وموقفية وعملية، وتعمق هذا

التناقض بين أيديولوجية الخطاب الفكري وواقعه الموضوعي. ولعل الرمز الصارخ المأساوي على هذا التناقض بين الأيديولوجي والواقعي يتمثل في هذا التساؤل الشاست المتفاخر المزهو بانتصاره الموهوم للمذيع المصري أحمد سعيد في إذاعة صوت العرب عام ١٩٦٧: «أين أنت يا ديان» في الوقت الذي كان فيه ديان يغمد خنجره العسكري الغادر في قلب الجيش المصري، وفي كرامة التاريخ القومي العربي! وأقول في غير مغالاة إن مثل هذا التناقض المأساوي الصارخ لايزال يتمثل في العديد من مظاهر العلاقة بين الخطابات الأيديولوجية السلطوية وغير السلطوية السائدة وواقع سلوكها وممارساتها في معالجة جراح الواقع العربي:

- نتحدث عن إصلاح اقتصادي، وهو في الممارسة إجهاز على التنمية الشاملة وتسليم للاقتصاد الوطني للرأسمالية الطفيلية الريعية، واندماج تابع في السوق العالمية للنظام الرأسمالي.

- نتحدث عن حداثة وتنوير، ونمارسها في مظاهر علوية برانية فوق سطوح واقع مجتمعي متخلف خالٍ من أي مظاهر للتحديث في بنيته التحتية، ولايزال يعشش فيه فكر الخرافة والتواكلية واللامبالاة الفردية.

- نتحدث عن المشروعات الإنتاجية ونعيش في أغلب ما نستهلكه على ما ينتجه الآخرون.

- نكثر من ممارسة الطقوس الدينية والتسبيح بالأسماء الحسنى للقيم الرفيعة للدين الإسلامي، ونمارس الدين جموداً وتسطحاً وغيبوبة وتخلفاً عقلياً وتعصباً واستبعاداً وقمعاً وإبادة لكل مخالف أو مجتهد أو مجدد أو مبدع.

- نتحدث عن التوحيد القومي ونمارس التشظي والتمزق والروح القطرية بل العدوانية بين الأقطار العربية بل داخل القطر الواحد، ولا تكاد تزيد العلاقات الاقتصادية البينية العربية عن ٦٪ أو ٩٪، التي لا تخرج عن بعض السلع الاستهلاكية في معظمها.

- نتحدث عن تحرير فلسطين من الاحتلال والتوسع والعدوان المتصل لإسرائيل والتواطؤ الأمريكي المتصل معها، ولا تكون مساندتنا إلا شعارات فارغة، ولا يكون سلوكنا القومي إلا سلوكاً معكوساً تتسارع به خطواتنا المهرولة طلباً لرضا العدو الإسرائيلي ومصالحته، والاعتماد الكلي على الدولة الأمريكية المتواطئة معه على قهرنا واستغلالنا واستنزافنا ووقف تقدمنا وعرقلة وحدتنا.

- نقيم جامعة عربية هي جامعة بالاسم لأقطار عربية متخالفة بالفعل، وليس فيها من جامعيتها العربية إلا تصريحات ايديولوجية لتغطية التناقض بين الاسم والفعل!

- نتحدث عن الليبرالية التي وقعنا على وثائقها في هيئة الأمم المتحدة، ولكننا نكتفي بأن نطلقها في حرية السوق التابعة، ونصادرها باحتكار وسائل الإعلام الأساسية، ونخنقها في حرية العمل السياسي والممارسة الديمقراطية والاجتماعية، وفي حرية المرأة وحقوقها، وفي حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والحوار المجتمعي والحقوق الأولية للإنسان.

- نتحدث عن العلم، ولكننا لا نمتلك معارفه ونظرياته وتجاربه، ولا نشارك في الإضافة الإبداعية إليه مكتفين بامتلاكنا بعض وسائله وأدواته التكنولوجية التي نستخدم أخر منجزاتها في الاستهلاك والاستمتاع أكثر مما نستخدمها في الإنتاج.

- كنوز أرضنا النفطية وغيرها تتحول إلى ريع مالي نستخدمه للبذخ الاستهلاكي وتكريس الفروق الطبقية بين الحكام والمحكومين وبين البلاد العربية بعضها ببعض، كما يستخدمها خصوم قوميتنا لخدمة مصالحهم، بدلا من أن تصبح قوة إنتاجية لدعم وحدتنا القومية وتحقيق تنمية شاملة، والارتفاع بمستوى الشعوب العربية.

- خبراتنا الثقافية التراثية وكفاءاتنا الحديثة تكاد تهدر بين الهجرة إلى الخارج، والإهمال والتبديد في الداخل.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هذه بعض صور التناقض بين الفكر العربي السائد المعبر عن الأنظمة العربية، وعن بعض المفكرين الفرادى، وبين واقع التخلف والتبعية والتمزق السائد في البلاد العربية بنسب مختلفة.

٤- كلمة أخيرة

في تقديري أن الفكر العربي عامة سواء في منظومته السلطوية الرسمية أو اجتهاداته الفردية، وفي تجلياته في برامج ومواقف الأحزاب والهيئات السياسية، وفي واقعه المجتمعي السائد، هو خطاب ايديولوجي - كما سبق أن ذكرت - يفتقد الإحاطة والعمق والاتساق المعرفي النظري العلمي بالواقع العربي في معطياته المختلفة، كما يفتقد الفاعلية الناجعة المؤسسة على هذه المعرفة. وهذا ليس بالحكم المطلق، فهناك بغير شك اجتهادات فكرية وبحثية فردية ومؤسساتية، ترتفع إلى مستوى رفيع من المعرفة النظرية العلمية بمعطيات مختلفة لهذا الواقع. وإنما أتحدث عن المستوى الفكري السائد.. على أن الإشكالية في الحقيقة لا تكمن في الهشاشة النظرية للفكر العربي فحسب، وإنما في عوامل أخرى - لعلنا أشرنا إليها بشكل متناثر في الصفحات السابقة - تتشابك وتتداخل وتتفاعل فيما بينها بما يضاعف من إشكالية العلاقة بين الفكر العربي وواقعه.

العامل الأول : يتمثل في جبهة الأنظمة العربية التي من مصلحتها الطبقية والسلطوية فضلاً عن التزاماتها الدولية، مقاومة أي تغيير أو تجديد جذريين للأوضاع القائمة، سواء في بنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية أو في مركب منظومتها الفكرية اللهم إلا في حدود بعض التلوينات السطحية والإصلاحات الهامشية.

العامل الثاني: يتمثل في واقع الاختلاف البنيوي الجغرافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي بين البلاد العربية الذي يعد من الأسس الموضوعية التي تستند إليه الاتجاهات والسياسات الانعزالية والقطرية في عرقلة مسيرة التوحيد القومي.

العامل الثالث :يتمثل في أن بلادنا العربية وإن حققت استقلالها السياسي بمستوى أو بآخر، فإنها قد ازدادت تبعيتها الاقتصادية للرأسمالية العالمية وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح العديد من مشروعاتها مشروط بأوامر البنك الدولي وصندوق البنك الدولي وغيرهما من المؤسسات التي تعمل لخدمة مصالح الدول الرأسمالية الكبرى.

العامل الرابع : يتمثل في أن الاتجاهات الفكرية خارج الالتزام الرسمي المباشر، يغلب على تجلياتها الفكرية إما الطابع الترفيقي الذهني الذي يفتقد الحسم، أو الطابع السلفي المتعصب الذي يفتقد الرؤية الموضوعية للواقع، أو الطابع البيروقراطي التقني المتعالي الانعزالي عن المشاركة في القضايا الأساسية للجماهير. هذا فضلاً عن الاتجاهات الفكرية الدينية المستنيرة، والاتجاهات القومية ذات الرؤى الموضوعية، والاتجاهات اليسارية والاشتراكية، وهي اتجاهات تعبر عنها تيارات أو هيئات أو تنظيمات مختلفة، على أنها برغم إيجابيتها الفكرية التنويرية والنقدية وتقديمها لبدائل فكرية مختلفة أو متناقضة جذريا مع الفكر السائد، إلا أنها يغلب عليها الطابع النخبوي، فضلاً عن أنها محاصرة غير موحدة ومحدودة القدرة على الفعل التغييري الشامل. بل إن بعض عناصرها أخذت تحتويه المخططات السلطوية والمشاريع الرأسمالية الأجنبية.

العامل الخامس : ويتمثل في جماهير الأمة العربية بفئاتها المنتجة والمبدعة المختلفة التي تحمل على كتفيها أعباء العمل والإنتاج جنباً إلى جنب أعباء البطالة والفقر والقمع المعنوي والمادي وتدني الأوضاع المعيشية والثقافية والتعليمية، والتي تحولت بسبب هذه المعاناة وتأثير الأجهزة الإعلامية والأيديولوجية المختلفة للأنظمة إلى كتلة صامتة مغيبة أو محاصرة في حركتها الاحتجاجية، محرومة من المشاركة السياسية والاجتماعية والديمقراطية دفاعاً عن مصالحها الحيوية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هذه العوامل الخمسة هي – في تقديري – التي تصوغ وتفاقم إشكالية العلاقة بين الفكر العربي وواقعه والتباسها وليس مجرد تناقضها. ولهذا يثار السؤال: هل من سبيل إلى حسم هذه الإشكالية وتجاوزها، في الفكر العربي والواقع العربي على السواء؟!

قد تكون الإجابة المنطقية المباشرة المتوقعة تأسيسا على كل ما سبق قوله: إن حلقة الحسم والخلاص من إشكالية الفكر العربي بين النظرية والتطبيق هي تنمية الفكر العقلاني النقدي العلمي وإشاعاته وتعميقه بمختلف الوسائل الإعلامية والتعليمية والثقافية، وعلى الرغم من اقتناعي الكامل بالأهمية الجوهرية لنقد الفكر العربي السائد نقدا مفهوميا داخليا، والارتفاع به من فكر ايديولوجي مثالي جامد يفتقد الرؤية الموضوعية والتاريخية، إلى فكر نظري علمي نقدي متجدد، إلا أنني أرى أن إشكاليةالفكر العربي لن تحل ولا تحل في ملكوت الذهن وحده، كما ذكرت في أكثر من دراسة، لأنها ليست كامنة في الفكر وحده، وإنما هي كامنة كذلك في الواقع الموضوعي نفسه. لأن الفكر كما سبق أن ذكرنا مشروط بخبرة الواقع وحدوده. إن الواقع يؤثر في الفكركما يؤثر الفكر في الواقع. ولهذا أرى أن حلقة الحسم والخلاص بالإضافة إلى إشاعة الفكر النظري العقلاني اجتماعيا تتمثل في أمرين أساسيين آخرين: أولهما هو ضرورة تغيير الواقع نفسه. فعملية تغيير الواقع يتحقق بها تغيير الفكر نفسه. والتغيير المقصود والمنشود هو التغيير التنموي الشامل المتناسق المتكامل في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على مستوى كل قطر، وعلى المستوى القومي العام، مع مراعاة خصوصيات كل قطر، وذلك بهدف الانتقال بالبلاد العربية من حالة التخلف والتبعية والتمزق القومي إلى حالة الاستقلال القومي الذاتي الذي لا يعني عزلة أو قطيعة عن حقائق العصر، بقدر ما يعني ارتفاع القدرة على المشاركة المتكافئة الديمقراطية في تنمية الحضارة الإنسانية. أما الأمر الثاني الأساسي فهو العامل الإنساني الذي من دونه لاسبيل إلى تحقيق هذا التغيير. وأقصد بالعامل الإنساني، الكتلة الصامتة، كتلة الجماهير العربية المنتجة والمبدعة، الحاملة لتراث الأمة، والمشكلة للنسيج الموضوعي الحي لحاضر الأمة، والصانعة الحقيقية لهويتها التاريخية وخصوصيتها القومية، برغم أنها محاصرة، مبعدة، معزولة معنويا وعمليا عن أن يكون لها الرأي والمشاركة في تغيير الواقع الراهن لهذه الأمة وفي صناعة مستقبل أفضل لها. وفي تقديري، انه لا سبيل لتغيير الواقع، ولا إلى تجديد الفكر – تغييرا وتجديدا لهما خصوصيتهما وهويتهما الإبداعية المتميزة – بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة لهذه الكتلة الجماهيرية الشعبية في مختلف جوانب الشأن القومي العام.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهكذا، بإشاعة الفكر العقلاني النظري العلمي، والسعي إلى تحقيق تنمية مستقلة قومية شاملة، والعمل على مشاركة الجماهير العربية الواعية والفاعلة، ومختلف القوى المنتجة والمبدعة مشاركة جماعية، تلوح - في تقديري - إمكانية الخروج من إشكالية الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، وينفتح الأفق العربي للتغيير والتجدد الحضاري.

على أن الأمر ليس بهذه السهولة والبساطة التي توحي بها هذه الكلمات. بل قد لا تخرج بنا هذه الكلمات عن إطار أي خطاب ايديولوجي طوبوي معلق! على أن المحك والمعيار للانتقال من عقل الاسم إلى عقل الفعل على حد تعبير عبدالله العروي، أو من الخطاب الأيديوجي إلى الخطاب النظري، العلمي الفاعل، رهن بوعي المفكرين والمثقفين العرب الملتزمين بقضايا أمتهم، رهن بمدى شعورهم بفداحة الواقع العربي الراهن، رهن بتوحيد مبادراتهم وفاعلية جهودهم، وبقدرتهم على التحرر من النخبوية المتعالية، والتخلي عن وهم التوجه إلى مراكز السلطة كوسيلة وحيدة للتغيير والتجديد، رهن بإدراكهم لضرورة الالتحام العلمي بحقائق الواقع الموضوعية وما فيه من قوى شعبية منتجة ومبدعة، والعمل على تنمية وتعميق المجتمع المدني الديمقراطي، والارتفاع بثقافة العقل والإنتاج والحرية والإبداع والتجدد كسلطة جماعية عليا مسئولة عن الانتقال بأمتنا العربية إلى مستوى التزامات ومتطلبات ومستجدات عصرنا الراهن!!!

إنها في النهاية قضية اختيار ووعي علمي وقومي وإنساني، وإرادة فعل. وهذا هو المعنى الحقيقي للفكر والثقافة في عصرنا.

ARCHIVE

الهوامش

(١) د. زكي نجيب محمود:
(أ) تجديد الفكر العربي، ص ٢٧٤، دار الشروق - بيروت ١٩٧١.
(ب) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٢٧١، دار الشروق - بيروت، ط٢، ١٩٧٩.

(٢) د. عبد الحميد إبراهيم: الوسطية العربية، ص٤٨، دار المعارف - القاهرة ١٩٧٩.

(٣) د. محمد جابر الأنصاري: «تجديد النهضة باكتشاف التراث ونقدها» ص٨٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٩٢.

(٤) د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص ٦٤٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - عمان ١٩٩٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٤٥.

(٦) د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦.

(٧) راجع مقال كاتب هذه السطور في مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٢١، شهر يوليو عام ١٩٩٧: وكتاب «مواقف نقدية من التراث»، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص ٧١ وما بعدها، ١٩٩٧.

(٨) في مجلة المستقبل العربي (العدد ٢٢١)، عرض تفصيلي نقدي لهذا الكتاب.

(٩) عبدالله العروي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة - بيروت، ١٩٧٣.

(١٠) عبدالله العروي: «مفهوم العقل - مقال في المفارقات» ص ٢٦٣، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ١٩٩٦.

(١١) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

(١٢) سيد قطب: «معالم في الطريق» ص ٣٣، دار الشروق، بلا تاريخ.

(١٣) نجد معالم نظريته في العديد من كتاباته وبخاصة في:
- في التناقض، ص١٧، الفارابي، بيروت، ١٩٧٣.
- نمط الإنتاج الكولونيالي، ص٢٠١، الفارابي، بيروت، ١٩٧٦.
- النظرية في الممارسة والسياسة، الفارابي، ١٩٧٦.
- في الدولة الطائفية: الفارابي، ١٩٨٠.

(١٤) يمكن مراجعة الكراسات التي تصدر عن الجمعية، وبخاصة كراسة «مصر وتحديات المستقبل» للدكتور سعيد النجار، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(١٥) ينسب هذا التعبير إلى د سعد الدين إبراهيم، وله دراسة حول هذه الدعوة.

(١٦) الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٦.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التعقيب

إياد مدني*

لقد سعدت بفرصة التعقيب على ورقة الأستاذ محمود أمين العالم حول «الفكر العربي بين النظرية والتطبيق» لما أتاحه ذلك لي من الاقتراب من فكر، وطرح مفكر بارز له بصماته الواضحة في الحركة الفكرية السياسية الحديثة في العالم العربي.

ولعل من المناسب أن نتوقف بداية لنلم بأهم معالم تجربة وطروحات محمود العالم لنتبين من أي تربة تنبع أفكار الورقة. والمجال هنا ليس مجال تقديم سيرة للأستاذ محمود أمين العالم، ولكن فقط الإشارة إلى بعض أهم محطات رحلته الخصبة والمعقدة. وسأكون هنا ناقلا أمينا - كما أرجو - لسياق هذه الرحلة معتمدا أكثر الاعتماد على الملف الذي خصص للأستاذ العالم في مجلة «الطريق» (العدد الثاني/١٩٩٧م).

يقول د. رفعت السعيد: «قد عرفت مصر عديدا من الفلاسفة المرموقين، وعرفت سياسيين أكثر من أن يخضعوا للإحصاء، لكن أحدا غير محمود العالم لم يفعلها، فظل مغرقا في فك طلاسم الفلسفة مستمتعا بمحاولة المزاوجة بينها وبين ما هو سياسي ويومي وجماهيري، وفي الجامعة وفي بداية دراسته للفلسفة اصطدم بقطار د. عبدالرحمن بدوي، ثم بتهويمات د. لويس عوض عن اشتراكية غامضة، وتراوح لزمن بينهما: بين نيتشوية ووجودية عبدالرحمن بدوي، واشتراكية لويس عوض، وينقذه لبعض الوقت أستاذه د. يوسف مراد بمنهجه التكاملي فينغمس في جمعية علم النفس التكاملي، التي جعلت من نفسها (جسرا بين مثاليتي وماركسيتي)، وفي الجامعة عاش محمود أمين العالم الحياة الفكرية بطولها وعرضها.. ناقش واختلف وشاكس.. حتى طه حسين لم ينج من مشاكساته في مقالات حادة ومتفجرة كتبها هو وعبدالعظيم أنيس.. نال درجة الماجستير حول فلسفة الصادفة (لم تكن الصادفة موضوعا لبحثي منذ البداية، والحق أنني لم أكن كانطيا بل كنت دون كيشوتيا متطرفا.. كنت مأزوما، أزمة تختلط فيها المفهومات الفكرية والقيم الاجتماعية والخلقية. جعلت من البحث، ومن «الدلالة» رحلة استبطانية، وجعلت من العقل إطارا محدودا قاصرا، ومن الحياة حبلا منصوبا فوق هاوية).. لكن مصادفات ما تقطع «المصادفة» وبحثه عنها وفيها: اكتشافه المنبهر للفكر الماركسي (إنني خلال البحث التقيت بكتاب المادية والنقد التجريبي

* كاتب وإعلامي من المملكة العربية السعودية.

للينين، الذي قادني بدوره إلى كتاب «جدل الطبيعة» «لإنجلز» وكان هذا حدثا فكريا في حياتي قلب تصوراتي الفلسفية رأسا على عقب فامسكت بالمعول نفسه ورحت أقوض به الفكر المثالي الذي كان يستغرقني تماما)، وأصبح محمود العالم ماركسيا من باب بحثه في «المصادفة».. الأمر الذي دفعه إلى الانغماس في غابة السياسة مما أدى إلى طرده المتعسف من الجامعة.. وهو إذ يقترب من السياسة، يأتي مغلفا بالتفلسف بل ومتخذا لنفسه مبررات فلسفية ربما ليبرر لها ما فعل بها، ولكن كيف يمكن لهذا المتمرد الفيلسوف أن ينقاد إلى مواقف وآراء وقرارات صادرة من تنظيم ماركسي صغير اسمه «نواة الحزب الشيوعي المصري»؟.. كيف حاول أن يروض نفسه، بل وكيف روضها بالفعل؟.. وفي إطار هذا التنظيم الضيق الحدود، ومن خلاله بدأ يتطلع إلى الماركسيين الآخرين عن ضرورة التوحد معهم، وتأسس الحزب الشيوعي المصري الموحد وتواصل توحيد الشيوعيين، ولعب محمود العالم دورا مهما في ذلك، وأصبح واحدا من أبرز قيادات الحزب الشيوعي المصري، وكان المطلوب في هذا الوقت (١٩٥٥ – ١٩٥٨م) البحث عن صيغة يمكن أن توفق بين تأييد عبد الناصر وبين التمسك بالمواقف المخالفة لرأي زعيم لايعرف ولا يقبل الاختلاف، ونجح محمود العالم أكثر من غيره في إيجاد صياغات متوازنة لتوازنات كانت – على الأقل من الناحية النظرية – صعبة التحقيق، وعلى الرغم من هذا الجهد من جانب الشيوعيين في التوافق مع عبد الناصر، إلا أن مبدأ الاختلاف لم يكن مقبولا، خاصة وأنه لمس الجرح الناصري الحساس «الديمقراطية» وبدأت نذر الصدام من جديد في نهاية ١٩٥٨م، وفي أول إشراقات عام ١٩٥٩م يعتقل مئات ثم آلاف من الشيوعيين ويكون محمود العالم معهم.

ولعل من الضروري أن نتحدث عن أمرين أساسيين يشكلان جزءاً مهما من ملامح صورة السياسي في محمود العالم:

الموقف من التجربة السوفيتية، والموقف من التجربة الناصرية حال تحالفه معها.

فيما يتعلق بالتجربة السوفيتية كان محمود العالم متمسكا بما كان الجميع يعتقد أنه الثوابت الثابتة التي لا تكون الماركسية دونها: (كل ديمقراطية هي بالضرورة ذات طابع مزدوج، إنها ديمقراطية لهذه الطبقة أو تلك الطبقات، وهي في الوقت نفسه دكتاتورية ضد طبقة أو طبقات أخرى، وأن الحزب الواحد كان ضرورة أملتها المواقف المعادية للأحزاب البرجوازية الصغيرة في مواجهة الثورة السوفيتية.. إن الثورة الاشتراكية تحتم الحزب الطليعي)، وأن (إنسانا جديدا ينشأ في البلاد الاشتراكية لا على أخلاق الصدق والحب والأمانة والعمل والحرية وغيرها من القيم

التقليدية فحسب، بل وينشأ على كراهية العدوان والاستغلال والتمييز العنصري والجنسي والطبقي) و (سور برلين أحسست به جداراً زجاجيا يحمي باقة من الزهور).

ثم ناتي إلى تجربته مع النظام الناصري: الإفراج، حل الحزب، الانضمام الجماعي أو شبه الجماعي لـ «الاتحاد الاشتراكي» ولـ «التنظيم الطليعي». ومحمود العالم وصل إلى قمة التنظيم الطليعي الذي كان واحدا من أهم أدوات الحكم، ومن هنا تكون تجربة محمود العالم في التحالف مع الناصريين تجربة فريدة أو انفرادية.

ولكن محمود العالم، الخارج لتوه من سجن طويل، كان ككل الشيوعيين منبهراً بما يجري حوله. فـ عبدالناصر في قمة الصعود السياسي والجماهيري، والميثاق الوطني، اعتبر من جانب الكثيرين وثيقة تقدمية تنحاز إلى الاشتراكية العلمية، ويجسد محمود العالم انبهاره متحدثا عن الميثاق (بهذا المعنى يصبح الميثاق ظاهرة تاريخية جديدة، هي حصيلة الواقع الثوري العربي، وخلاصة خبراته الناضجة)، و(أكاد أقول إن الميثاق تاريخ جديد للحياة وتاريخ جديد للفكر في بلادنا بل في الوطن العربي كله).

إن ما رفض عام ١٩٥٨، وكان سببا للسجن الطويل، يقبل الآن، وحماس محمود العالم للتجربة الناصرية دفعه للتصادم مع بعض أصدقاء الأمس وانتهى بأن يشعر بالمأزق هو نفسه. فهو في قمة التنظيم الطليعي، وهو يتولى مسئوليات هامة، ومع ذلك لا يستطيع أن يقول ما يريد، أو حتى بعض ما يريد.

ويأتي ١٥ مايو بما حمله من تداعيات ويكتب العالم : (إن الأنظمة التقدمية العربية لم تعد تلهم الوجدان العربي.. فلم تستطع حتى اليوم أن تقود معركة التحرير الوطني للأرض العربية المحتلة، ولم تستطع أن تحقق تنمية اقتصادية معجلة، ولم تستطع أن تحقق تنمية ديمقراطية تتيح للجماهير مشاركة إيجابية فعالة في التغيير والتثوير الاجتماعي. لكن نصيبه من ١٥ مايو يكون شديد القسوة، يسجن، يحاكم بتهمة الخيانة العظمى، يفصل من عمله، لكنه يواصل.. منطلقا من باريس).

ويضيف الأستاذ محمد سيد أحمد في نفس الملف أن محمود العالم حرص على التمييز بين الفكر القومي، والقضية القومية، وأكد أن التعبيرين ليسا مترادفين.. القضية القومية هي الإشكالية القائلة بأن حركة التحرر العربية إنما تنطوي على بعدين: أحدهما حركة الاستقلال، والآخر عملية توحيد قومي من منطلق أن القومية العربية حقيقة موضوعية حتى لو كانت حقيقة في طور التكوين بإنجازاتها وانتكاساتها.. أما الفكر القومي فيغلب عليه الطابع الانفعالي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الاستعلائي المثالي، وهو فكر لا يتبناه محمود العالم رغم انتمائه إلى الذين امنوا دائما بالقضية القومية، هذا التمييز هو من أهم ما يكسب فكر محمود أمين العالم طابعه المتميز. ذلك انه قد جمع صفتين أساسيتين: انتسابه إلى اليسار المصري، وبالذات إلى اليسار الماركسي المصري من جانب، ثم إلمامه بالفكر العربي، وتبحره فيه، بل وانبثاقه من صميم صفوف الحركة الفكرية العربية من الجانب الآخر.

وفي باريس، أتيح لمحمود العالم أن يتعرف على فكر اليسار الأوروبي، وبالذات اليسار الفرنسي، وقد كان هو أيضا في حالة تحول شديدة السيولة، وهذا كله قد تم في وقت سبق بسنوات معدودة التحولات العصرية الكبرى: سقوط الاتحاد السوفيتي وانهيار النظام الاشتراكي العالمي، وقد عبر محمود العالم عن انطباعاته عن هذه التحولات الكبرى في كتاب حديث له تحت عنوان: «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، واستطاع أن يطرح رؤية صادقة تحمل في طياتها مكاشفة لا التباس فيها حول العيوب والنواقص التي شابت كثيرا من تجارب اليسار عبر القرن العشرين والحاجة إلى إعادة تعريف كيف ينبغي فهم الماركسية وحركة التحرر عموما في عالم اليوم تمهيدا لتحديات عالم الغد، ويدين بحق مدرسة ما بعد الحداثة ، ويطرح فكر «يورجين هابرماس» باعتباره – ربما – أكثر الفلاسفة المعاصرين قابلية للاسترشاد بفكره ونهجه سبيلا لاستيعاب ما كشفت عنه نظرية المعرفة خلال هذا القرن ومنذ ماركس، ولذلك اتصور ان موقع محمود العالم يرشحه لدور متميز ومتجدد في تخطي العثرات التي تنال من حركة اليسار في أزمتها المستحكمة الراهنة.

هذا إذا هو السياق الذي يحق لنا أن نفسر محمود العالم من خلاله، وتلك هي طبقات التربة التي ينبثق منها غرسه، وكذلك كانت رحلته في دروب الفكر والعمل السياسي العربي، وإنها لعمري رحلة غنية في نسيج الفكر العربي السياسي وفي مناهجه التطبيقية، وكم كان بودي لو أن أستاذنا قد اتخذ من هذه التجربة الشخصية الصادقة موضوعا لورقته، وحدثنا من واقع تجربته المعيشة: كيف تكونت بعض امشاج الفكر العربي، وإلى أين انتهت؟ إذ كان بذلك سيضيف حرارة المعايشة إلى تحليل بعض التيارات الرئيسية لهذا الفكر وتطبيقاته. لكنه اختار في ورقته طريقا آخر سنتوقف وقفتنا الثانية عند بعض معالمه، إما محاولة لفهم أو بحث عن سياق أو إنشاء لمقارنة أو علاقة.

في البداية يحدثنا الأستاذ محمود العالم عن الفكر لفظا ودلالة. ونتوقف عند قوله إن «الفكر كفكر غير مستقل عن واقعه المعيش بمستوى أو بآخر» وهذا مفهوم، لكنه يضيف :

«وغير سابق عليه في الوقت نفسه» فكيف لا يسبق الفكر الواقع المعيش؟ وكيف لنا أن نفسر الأفكار الكبرى دون أن نرى كيف أنها استقرأت الواقع المعيش لتسبقه وتحدد معالم مستقبله؟ وكيف يتأتى للمثقفين أن يقوموا بالرسالة التي ينيطها بهم في آخر ورقته، إن توقف فكرهم ولم يسبق واقعهم المعيش؟

وهو يرى أن نسبة الفكر إلى الواقع العربي نسبة غير محددة الدلالة لما يتسم به هذا الواقع العربي نفسه من تعدد السمات وتنوع الظواهر واختلاف الأوضاع التي تؤدي بالرغم من المشترك القومي إلى تنوع واختلاف الرؤى الفكرية واختلاف البنية الذاتية للفكر نفسه، أي تلك التي تشكل رؤيته للعالم ومنهج معالجته لموضوعاته وقضاياه، وتبرز هنا إشكالية التوفيق ما بين هذا التنوع والاختلاف والتعدد في السمات والظواهر والأوضاع في الواقع العربي وما تنتهي إليه الورقة لاحقا من أن الأنظمة العربية «تكاد جميعا أن تتسم بمنظومة فكرية واحدة وإن اختلفت نسب عناصرها الداخلية». كما أننا لا نجد الأستاذ العالم يشير في تناوله لتجليات بعض المفكرين العرب المعاصرين لأي خصوصيات تمثل هذا التنوع والتعدد والاختلاف، ويطرح تجلياتهم كأفكار على ذات القدر من الأهمية وعلى نفس الدرجة من الأولوية على مستوى الواقع العربي المتعدد، وليس هناك من تفسير لهذا التعميم إلا فهم هذا الاختلاف والتعدد على أنه في مستويات الطرح الفكري وليس على مستوى الاختلاف البنيوي للبلاد العربية من الناحية الجغرافية أو الأنماط الإنتاجية أو المصالح الاقتصادية أو القيم والأعراف الاجتماعية أو النظم السياسية كما تذهب الورقة.

تظهر إشكالية أخرى في قراءتنا للورقة حين يصف الأستاذ العالم المنظومة الفكرية الواحدة للأنظمة العربية بأنها تتألف من «الفكر الديني المظهري الطقوسي، والفكر الدعائي، والفكر الوضعي البرجماتي التجزيئي من حيث الرؤية المعرفية، والفكر الليبرالي التابع من حيث البنية الاقتصادية، والفكر القبلي الطائفي من حيث البنية الاجتماعية إلى جانب سيادة الفكر التسلطي المركزي، وأن هذه المنظومة الفكرية الرسمية تسود المجتمعات العربية نفسها بمستويات مختلفة، وأن بعض المفكرين يلتقون أيديولوجيا بهذا المركب الفكري الأيديولوجي للأنظمة العربية، وأنه مما يدعم هذه الأيديولوجية الرسمية تخلف البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية نفسها والنقد والإبداع فيها، وأن الأيديولوجية الرسمية تكاد تكون تعبيرا عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية المتخلفة السائدة فيها، لهذا تظل الأفكار التنويرية التقدمية المعارضة للأفكار السائدة معلقة في سماوات المجتمعات العربية مقصورة على النخب المثقفة

منفصلة إلى حد كبير عن الأبنية الاجتماعية القاعدية، وأن علاقة الفكر العربي عامة بواقعه علاقة تجزيئية آنية سطحية نفعية مصلحية برجماتية انفعالية مثالية ذاتية تفتقد الرؤية الكلية والتاريخية والموضوعية والعلمية والفاعلية المستقبلية. فالهشاشة النظرية تؤدي بالضرورة إلى هشاشة سلوكية وموقفية وعملية، وتعمق هذا التناقض بين أيديولوجية الخطاب الفكري وواقعه الموضوعي، وأن حلقة الحسم والخلاص من إشكالية الفكر العربي هي تنمية الفكر النظري العقلاني النقدي العلمي وإشاعته وتعميقه، وأيضا تغيير الواقع نفسه، وبالمشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة للجماهير في مختلف جوانب الشأن القومي العام، وأن هذا كله رهن بوعي المفكرين والمثقفين العرب الملتزمين بقضايا أمتهم. ».

ونتريث هنا لنلتقط أنفاسنا ونحاول أن نفهم كيف يمكن الربط بين هذه العوامل مجتمعة. فكيف لنا مثلا أن نناط بمن هم جزء من المشكلة، أن يكونوا رسل الخلاص؟ فهؤلاء المفكرون الذين يذهب الأستاذ العالم إلى أن الخلاص سيأتي على أيديهم هم أنفسهم الذين يصفهم بأنهم يعيشون في عزلة في سماوات المجتمعات العربية، وهم الذين يفتقرون مفاهيم الثقافة الغربية بعيدا عن جذورها ويكتفون بالتشدق اللفظي لها، وهم الذين يشاركون في تبرير وتكريس ودعم مشروعية الأنظمة العربية، وهم الذين يتسم فكرهم بالطابع الأيديولوجي والهشاشة النظرية، وهم الذين يغلب على تجلياتهم الفكرية إما الطابع التوفيقي الذهني الذي يفتقد إلى الحسم، أو الطابع السلفي المتعصب الذي يفتقد الرؤيا الموضوعية للواقع أو النخبوية المحاصرة. وهم الذين مثلهم بالمذيع المصري أحمد سعيد في عنترياته أيام حرب الأيام الستة.

ثم إن الأستاذ العالم وهو يحمل المفكرين والمثقفين العرب هم الخلاص، فإنه يعني مثقفين دون غيرهم. فالورقة تستثني من حمل أعباء رسالة الخلاص هذه، أولئك المفكرين الذين يسهمون في تبرير وتكريس ودعم مشروعية الأنظمة العربية. ومن هم هؤلاء؟ إنهم أصحاب الاتجاهات التوفيقية والوضعية والليبرالية وبعض الاتجاهات الإسلامية غير الراديكالية. القادرون على حمل رسالة الخلاص إذا هم فقط في رأي الأستاذ العالم أولئك الذين تبقوا من تفكك النموذج الناصري، وما بقي من فكر ماركسي تحمله الأحزاب الشيوعية العربية. ولايشير الأستاذ إلى الدور الذي يراه للحركات الإسلامية الراديكالية.

كذلك لانجد الورقة تربط ما بين التجليات الفكرية التي استعرضتها بداية وبين واقع المنظومة الفكرية للأنظمة العربية، وواقع المجتمعات العربية وواقع المثقفين العرب. فالأستاذ محمود العالم يستعرض في ورقته تجليات الفكر عند عدد هام من المفكرين العرب المعاصرين والقضايا الكبرى

ARCHIVE

التي تجسدت في هذه التجليات كما ظهرت في تحليلات زكي نجيب محمود وعبد الحميد إبراهيم ومحمد جابر الأنصاري، ومثل المحددات الثلاثة للعقل السياسي العربي عند محمد عابد الجابري.. ومثل المعالم التي تقترب من النسق النظري العلمي المنسق المرتبط بهم الفعل التغييري المتجاوز للواقع السائد عند عبدالله العروي، أو فكر سيد قطب الذي دعا - كما تذهب الورقة - إلى الفعل المباشر لإقامة سلطة الدين وحاكمية الله، أو مثل صياغة مهدي عامل المتسقة العميقة لنسق نظري للثورة العربية مستلهم من النظريات العامة للماركسية، ومثل الفكر القومي الذي تطور من ساطع الحصري إلى ميشيل عفلق الذي طرح فكراً قوميا مثاليا إيمانيا، إلى الميثاق الذي تبلور فيه الفكر القومي تبلورا موضوعيا، ومثل نماذج المفكرين العرب الآخرين «الذين لهم قيمتهم الكبيرة وتأثيرهم الفاعل في الفكر العربي الحديث والمعاصر وبعضهم أصحاب رؤية ذات خصوصية متميزة».

ماذا عن كل هؤلاء وتياراتهم ومادعوا إليه؟ الورقة لاتتناول القطيعة التي تتضمنها ما بين هذه الطروحات وأصحابها الذين لاتنطبق عليهم صفات التحليق والعزلة في سماوات المجتمعات العربية، أو الضحالة والتشدق اللفظي بافكار لم يتم استيعابها وفهمها، وبين واقع المجتمعات العربية وواقع الأنظمة العربية. وإن كنا نقول إن هناك تيارات وطروحات فكرية نخبوية أو محاصرة أو بعيدة عن القاعدة الجماهيرية، فإلى أي مدى ينطبق ذلك على أفكار عفلق وسيد قطب، أو على «الميثاق» الذي يصفه محمود العالم بانه: «ظاهرة تاريخية جديدة هي حصيلة الواقع الثوري العربي، وخلاصة خبراته الناضجة». وفي هذا السياق أليس لنا أن نتساءل من أي تربة نمت إذاً المنظومة الفكرية للأنظمة العربية، وفي ثنايا أي وعي اجتماعي وسياق تاريخي تكونت قناعات الجماهير العربية بمنظومة الأنظمة؟ الورقة لاتتعرض لذلك، ولكنها تكتفي فقط بوضع خطوط متوازية لاتهتم باستقصاء العلاقات الديالكتيكية بينها.

ثم تأتي الورقة إلى نماذج «التناقض المأساوي الصارخ الذي يتمثل في مظاهر العلاقة بين الخطابات الأيديولوجية السلطوية وغير السلطوية السائدة في الدول العربية وواقع سلوكها وممارستها في معالجة جراح الواقع العربي». والورقة هنا لاتقف بأي قدر من التفصيل لتحلل الفروق والمسافة التي بين المنظومة الفكرية للأنظمة العربية وخطابها الأيديولوجي، أو تبين أسباب نفس الظاهرة على مستوى المفكرين والمثقفين أو الجماهير. وتناولها لأمثلة هذا التناقض لا تخرج عن الأدبيات الصحفية دونما نظرة تحليلية متسقة مع ما سبقها. بل وان في بعضها تكرار ممل لطروحات أحادية الجانب تعبر عن توجه أيديولوجي وموقف سياسي مثل تناول الورقة للثورة النفطية في سياق إنشائي مكرور.

فنحن إذا ما أخذنا بالورقة أمام مجتمعات عربية تخلو أنظمتها من مبرراتها الموضوعية، وتنتظر مستقبلا تحملها إليه نخبة مثالية لا ظل لها على أرض الواقع المعيش، وتتكون جماهيرها من كتل صامتة مغيبة، وتراثها لامكان له في سياق أولويات المستقبل، وطروحات مفكريها المعاصرة لم تترك أثرا لا على الجماهير ولا على النخبة ولا على الأنظمة.

وقفتنا الثالثة هي مع تلك العناصر التي لم تولها الورقة ما تستحقه من نظر أو تناولتها في عمومية غير واضحة المنهجية. فعلى سبيل المثال، نرى أن الورقة لاتنشىء أي علاقة بين الفكر العربي وطروحاته والمنظومة الفكرية للأنظمة العربية وواقع المجتمعات العربية، والنماذج المماثلة في دول العالم الأخرى وتجاربها. ولاتتابع تطور نظرية التنمية كمفهوم عام تتخطى تطبيقاته العالم العربي. ولو تابعنا تطور هذه النظرية من عقد الستينيات وحتى عقد التسعينيات لرأينا كيف تطور الطرح العام لمفهوم التنمية والتطوير في مسار له سمات غير تلك التي ترسمها الورقة للواقع العربي بالرغم من تشابه الظروف والمعطيات. ولم تعط الورقة أي اهتمام محدد بظاهرة التخلف، وهي المحصلة لكل ما وصفت به الأنظمة وتسلطها، والفكر وهشاشته، والمجتمع وجموده. ولعل مرد ذلك ما يسود الورقة من طرح عام لا يسعى نحو التحليل والتفسير.

ويمكن لنا أن نأخذ كنموذج للتعميمات التي تقسم بها الورقة، تلك النتيجة الأساسية التي تخلص إليها بأنه لاسبيل لتغيير الواقع، وتجديد الفكر بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة لهذه الكتلة الجماهيرية الشعبية. وتبحث عن مفردات وتعاريف وأطر «المشاركة» و«الديمقراطية» و«الكتلة الجماهيرية» في الورقة، فلا تتبينها ومن ثم يبقى منطق «النتيجة» معلقا مبهما غير واضح السمات أو محدد المقاطع.

فهل السبيل إلى هذه «المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة» هو الدفع نحو نظام ليبرالي برجماتي تعددي يربط الشرعية الديمقراطية بالمشاركة الاجتماعية السياسية المفتوحة بصورة متساوية لكل فئات المجتمع وطبقاته في ممارسات دؤوبة الحركة دون جمود أو سكينة، ويعرف الحرية السياسية بالقدرة على التغيير المستمر، والتنمية والتطور السياسي في الرغبة والوعي بضرورة التغيير المستمر. وأن التغيير المستمر الذي تكفله الليبرالية هو السبيل إلى عدالة توزيع ثروات المجتمع والمشاركة المتساوية في قراراته. أي أن الواقع المعيش ليس المقياس الحقيقي للنظام الليبرالي، ولكنه القدرة على تغييره في حركة تغيير لاتنتهي كما يقول «ارثر بنتلي» ولايهم معرفة بدايتها أو تنظير نهايتها. فالليبرالية لا تبشر بـ «يوتوبيا» قادمة، ولكن فقط بعملية تغيير مستمرة. وأن ذلك في حد ذاته سيأخذ المجتمع في طريق التنمية والتطوير والتنوير. وأن هذا النمط قابل للتطبيق بصرف النظر عن التجربة التاريخية لكل مجتمع.

ARCHIVE

إن كان هذا هو المقصود «بالمشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة» فما هو موقف الورقة من التحليلات التي تناولت النموذج الليبرالي للتنمية بالنقد والتشريح والتي يرى بعضها في الليبرالية نظاما تسيطر على مفاتيحه جماعات ضغط تشرع لسيطرتها في كثير من الأحيان، وأن مفهوم «الحركة» هو تبرير لظاهر عدم التكافؤ المستمرة في المجتمعات الليبرالية. ويرى بعضها الآخر في نماذج بعض الدول النامية، التي تهاوت مؤسساتها التقليدية دون أن تنجح عملية التغيير في تعويضها، ما يبرر الأخذ بنموذج للتنمية والتطوير يرتكز على الدور المحوري الذي تقوم به السلطة أو الدولة. أي أن الدولة المركزية القوية التي تجسد الاستقرار والتخطيط وإدخال التقنية والحفاظ على الأمن والانضباط والكفاءة هي مدخل التطوير السياسي، وأن المؤسسات التقليدية القادرة على إعادة صياغة نفسها ودورها في ترسيخ هوية مجتمعية موحدة هي طريق التطوير. أي أن التوجه الليبرالي قد يؤدي إلى خلخلة المجتمع ودفعه نحو التغيير، ولكن ليس بالضرورة نحو التنمية والتطوير. وتضرب هذه التحليلات بنماذج كوبا وتشيلي وفيتنام الجنوبية وأمريكا الوسطى وبالحركات السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية في الستينيات كصور لرومانسية الطرح الليبرالي ونتائجه.

أم ان «المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة» تمر عبر النموذج الماركسي الذي سعى نحو الفكاك من جمود النظرة السوفيتية التقليدية لنظرية التنمية والتحديث والتي وجدت نفسها داخل دوائر مغلقة تبحث عن طبقة بديلة للبروليتاريا الصناعية، أو تحاول إثبات أن هذه الدول تنمو فعلا نحو نمط رأسمالي وأنها تخلصت مما اسماه كارل ماركس بالنمط الآسيوي للإنتاج أو تقنع بأن على الدول النامية الانتظار إلى حين انهيار النظام الرأسمالي العالمي الذي لا يبدو على وشك الانهيار! وهو الفكاك الذي أخذ نموذجين رئيسيين في الماركسية الإنسانية (Humanist Marxism) والماركسية البنيوية (Stracturalist Marxism).

الماركسية الإنسانية تأخذ ملامحها من تأكيدها على أهمية الانعتاق: انعتاق الفرد ككيان مستقل، والانعتاق الجماعي، وتبنيها لبعض مناحي نظرية التحليل النفسي، وتعكس تأثير وجودية «هدجر» ومفهومه للأصالة (Authenticity). وفي كتاب «فرانز فانون»: البؤساء في الأرض «نموذج لهذا الطرح الذي أدى إلى عدد من حركات العنف في دول العالم الصناعية والنامية. وإن كان بعض هذه الحركات قد احتوى من الأحزاب الشيوعية إلا أن بعضها الآخر ظل بمنأى عنها حركيا وأيديولوجيا.

أما الماركسية البنيوية التي تنسب إلى «التوسير» فترى أن التنظير والفعل السياسي ليسا مرتبطين بالضرورة وأن النظرية العلمية تجسد قطيعة مع ما قبلها. وكان لألتوسير أثر بالغ على المزاوجة التي تبلورت بين الماركسية والنظرية الليبرالية للتنمية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المدارس الماركسية الجديدة تذهب إلى أن أكثر نظريات ماركس العلمية اهمية هي تحليله للرأسمالية وكيفية نشوئها، وهو الأمر الذي يوافقهم عليه كثير من المفكرين الليبراليين. ومن ثم فقد التقت المدرستان على تفسيرات متقاربة حول نشوء الرأسمالية، وحول خصوصيات الأنظمة التمثيلية، وحول قدرة الرأسمالية على الاستمرار. وهذا التقارب يأخذ كعنصر مشترك أن نشوء طبقة برجوازية هو نشوء له سياق تاريخي أو على الأقل يمكن التنبؤ به وتخمينه. والخلاف حول تفكك الرأسمالية كمرحلة لاحقة لم يمنع مثل هذا التقارب، خاصة وأن معظم الماركسيين مازالوا يتأملون في حقيقة أن الرأسمالية استمرت وتعاظمت بل وفي بعض الأحيان شفيت من مرضها وعادت بقوة وحيوية وزخم جديد. في المقابل فإن الليبراليين كانوا في حيرة من أمرهم أيضا حين تفسير الكيفية التي يمكن أن تنشأ فيها أنظمة رأسمالية، ولكنها غير ديمقراطية، وكيف استمرت الأنظمة المركزية السلطوية في دول مرت بتجارب تحديث وعصرنة، وبالتالي استعارت الليبرالية المفاهيم الماركسية الحديثة لتشرح الظروف الضرورية لنمو أنظمة ديمقراطية. وهو شرح يفصل بين الرأسمالية والديمقراطية، أو بين ما هو اقتصادي وماهو سياسي، ويرى أن الصلة بين الرأسمالية والديمقراطية هي في طبيعتها تاريخية وبرجماتية وليست حتمية.

وترى هذه الليبرالية الجديدة، كما يرى الماركسيون، أن الطبقة البرجوازية هي بطبيعتها غير مستقرة، ولا يمكن أن تكون هي الصاحبة الأثر الأكبر في استقرار الرأسمالية، بل تذهب إلى توسيع مفاهيم الدولة والنظام (الأيديولوجية، والثقافة) وتصل إلى مفهوم أكثر تشابكا للصراع الطبقي بل لمفهوم الطبقة، ووعي أعمق لدور الطبقة المتوسطة لتشرح استمرار الرأسمالية بدلا من ذبولها وانتكاستها ونهايتها عند الماركسيين.

«نيكوس بولنتزاس» (Nicos Poulantzas)، كنموذج لفكر الماركسية البنيوية المتزاوجة مع الليبرالية، يذهب إلى أن وجود بيروقراطية سلطوية هو مقدمة للنمط الرأسمالي للإنتاج. ويعرف الطبقة (Class) بأسلوب برجماتي كسلوك تدفعه المصلحة الذاتية للأفراد من مواقع تتفاوت علاقاتها مع عناصر الاقتصاد والسياسة والثقافة، أي أن البناء الاجتماعي بناء ديناميكي يفهم منه الصراع الطبقي كمجموعة من التصرفات والمسلكيات، وأن هذه الطبقات متجددة ومتداخلة باستمرار، ولاتعبر عن مصالحها بالضرورة بوعي وتخطيط أي أن الخريطة الاجتماعية بالغة التداخل والتعقيد، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن الصراع الطبقي بهذا المعنى يختلف من ميدان لآخر، فالصراع السياسي غير الاقتصادي، وأن هذه الصراعات لاتؤدي دائما إلى محاولة السيطرة على أداة الحكم، إلا إذا ما بلغت مرحلةمن النضوج، وحتى حينئذ فإن التعدد والتشابك

ARCHIVE

بين الطبقات الاجتماعية والمجاميع التي تتشكل منها واختلاف أوجه الصراع بينها، يجعل من الصعب في معظم الأحيان معرفة العناصر المهيمنة حقيقة. وهذا أمر يقع في صلب مفهوم الدولة الليبرالية الرأسمالية، التي تضع حدا ما بين هيمنة الطبقة البرجوازية واستقلالية المؤسسة الحكومية، وهكذا تهيمن الثقافة البرجوازية، لكن السيطرة البرجوازية سياسيا تتم عبر تحالفات معقدة مع شبكة الطبقات التي يتكون منها المجتمع. كما أن البناء الاجتماعي يتشكل عبر صراع طبقي متشابك في كل مجال على حدة وليس عبر تنظيم يعبر عن توجه محدد يسعى إليه. والنقطة الأساس هنا أن أي طبقة ليست مستقلة حقيقة عن طبقات المجتمع الأخرى أو ثابتة بمكوناتها.

هذه المزاوجة الماركسية الليبرالية وإن كانت لم تلق حماسا بين أوساط الماركسيين التقليديين، إلا أنها لاقت اهتماما واسعا في أوساط علماء الاجتماع الليبراليين وخاصة أولئك المعنيين بأمريكا الجنوبية. وبالتدرج وعلى يد الشراح والمعقبين، أخضعت للعمليات الاستقطابية الميدانية وأسقطت عليها الاجتهادات المقبولة ليبراليا. وأيا كان طريق التبني الليبرالي لهذه الماركسيات الجديدة، كان السؤال المطروح: إلى أي مدى يمكن لدول أمريكا اللاتينية أن تقترب من النموذج الليبرالي الرأسمالي، وهل ستظهر طبقة برجوازية مستقلة ومؤثرة، وهل يمكن تفادي قيام الثورات في دول مثل المكسيك والبرازيل والأرجنتين وفنزويلا؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ووصل الأمر إلى القول بأن التنمية يمكن تحقيقها مع ظروف التبعية، خاصة بظهور طبقة من المستثمرين تظهر دون تأثيرات النظام الاقتصادي العالمي، وأن طبقة برجوازية يمكن أن تظهر دون أن تكون بالضرورة ملتصقة بالدول الرأسمالية الصناعية. وانصرف النظر أيضا إلى فحص الظاهرة «البيرونية» في الأرجنتين، وهل وجود دولة بيرونية أي مركزية متسلطة، عائق أمام التنمية أم لا؟

على جانب آخر يتساءل «ليونارد بايندر» في كتابه عن الليبرالية الإسلامية عما إذا كانت أحداث العقود الأخيرة التي أعادت - أو يبدو أنها أعادت - نمطا من الليبرالية البرلمانية للبرتغال واسبانيا والبرازيل والأرجنتين واليونان وتركيا، وحتى الفلبين وتشيلي قد سلطت الاهتمام مجددا على بحث طبيعة «الأزمات» التي تؤدي إلى مشاركة سياسية من قبل الطبقات الوسطى، وما إذا كان هناك نمط معين لمفهوم «الأزمة» مهيأ ليعيد نفسه في مناطق ودول أخرى: في الدول العربية على سبيل المثال؟

وهو يلاحظ أن مفكري أمريكا الجنوبية لهم دور محوري في أدبيات التطوير والتنمية السياسية خلافا لغيرهم. ويلاحظ أن الفكرتين المحوريتين: «التبعية» و«البيروقراطية المتسلطة» لم تجد مكانا

هاما في الفكر السياسي العربي، ويذهب إلى أن لفظ «تبعية» العربي، لايشير إلى نفس معاني مصطلح الـ (dependency)، ويضرب على ذلك مثلا باعمال عادل حسين وجلال أمين وإسماعيل صبري عبدالله. ويرى أن دراسات التطوير السياسي في العالم العربي مازالت بعيدة عن الانفجار العلمي الذي صاحبها في أماكن أخرى، فمازالت هناك كتب تظهر تربط الظاهرة السياسية في العالم العربي بـ «كاريزما» الزعيم.

ويرى «ليونارد بايندر» أن من أهم التطورات التي شهدتها المنطقة العربية في العقود الأخيرة أربعة تطورات ذات تأثير بالغ. وربما كان من أهمها مظاهر الصحوة الإسلامية وظهور الإسلام السياسي، وهي ظاهرة تحتاج إلى مزيد من التحليل لنميز بين الحركات الإسلامية التي يتزعمها رموز من داخل المؤسسات الدينية، وتلك التي تغلب على زعاماتها الطبقة المتوسطة، والأخرى التي تنشأ كأسلوب يعطي شعبية وعمقا اجتماعيا لحركات معارضة للأنظمة القائمة.

تطور آخر شهدته المنطقة، يتمثل في الهيمنة المتزايدة للدولة وبيروقراطيتها المركزية.

الظاهرة الثالثة هي بروز طبقة برجوازية تتسم بالحركة والجسارة التجارية وشبكة من الارتباطات الوثيقة مع المؤسسات المالية والشركات متعددة الجنسية من جهة، ومع قطاعات البيروقراطية التجارية والاقتصادية من جهة أخرى، وتمكنها ثروتها من القيام بمشروعات صناعية وزراعية كبرى، وتنشأ بينها وبين رموز البيروقراطية المركزية تنافس يتنامى.

والظاهرة الرابعة هي نمو بعض حركات اليسار المتمثلة في النقابات العمالية، أو الأحزاب اليسارية. ويلاحظ أن كثيرا من التحليلات السياسية للمنطقة العربية تأخذ بظاهرة من هذه الظواهر دون الأخرى، إلى حد تجاهل أهمية التكوينات السياسية، والكينونات الاقتصادية والتركيز على النظام أو الدولة على أساس أنها ظاهرة مستقلة عن هذه السياقات. وأكثر ما يتم تجاهله هو التكون البرجوازي، وكيف تنشأ هذه الطبقة. ومن يتجاهل وجود طبقة برجوازية في العالم العربي يتجاهل انفتاح السادات، وهزيمة أحمد بن صالح في تونس وانحسار الشهابية في لبنان، وتراجع حدة البعث في سوريا والعراق. وعلاقة المد والجزر بين الطبقة البرجوازية والبيروقراطية الحاكمة نجد أمثلتها في هذه التطورات التي شهدت نوعا من زواج المصلحة. هذا التجاذب بين طبقة برجوازية متنامية وبين بيروقراطية متسلطة، يلعب فيه التوجه الإسلامي دورا قد يخدم أيا من الطرفين في إضعاف الآخر.

هذا الزخم في التحليل السياسي لمفهوم «المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة» أو «الكتلة الجماهيرية» لا نجده في ورقة الأستاذ العالم التي لاتنتهج طريقا تحليليا للوصول إلى نتائجها.

ARCHIVE

وما قيل عن مفهوم المشاركة الديمقراطية والكتلة الجماهيرية يمكن أن يقال أيضا عن طرح الورقة لمفهوم الأنظمة السياسية أو السلطة السياسية. فهل يمكن لنا اعتبار السلطة ظاهرة عالمية؟ أم أنها تختلف اختلافات جذرية من ثقافة لأخرى؟ وإن كانت تختلف، فكيف يؤثر ذلك على مفهوم التطوير السياسي؟ وألا يمكن للثقافات المختلفة أن تنتج أنماطا مختلفة من التقدم والتنمية والتطوير، وهل رأسمالية القرن الواحد والعشرين هي المنتهى الذي لامفر منه لطريق التنمية؟

لو عدنا إلى «يوجين هابرماس» الذي يقول محمد سيد أحمد إن محمود العالم قد تأثر به في مرحلته الفكرية الأخيرة، فإنه يرى أن رأسمالية القرن العشرين هي مجتمع انصهر فيه العلم والتقنية وأصبحا فريقا واحداً لايمكن تفكيكه، وأصبح «العلم» هو الأهم ضمن العناصر التي يصنفها ماركس كقوى الإنتاج، وأن العلم أيضا امتد إلى فضاء السياسة، حيث تحاول المجتمعات الرأسمالية تسخير العلم والتقنية لتحقيق نمو اقتصادي مستقر ومستمر، وتحول الأفق أو المعيار السياسي إلى من يستطيع إدارة الاقتصاد بكفاءة أكبر. أي من يستطيع أن يتخذ القرار الفني (التقني/العلمي) المناسب، وأن هذه السمة أصبحت من السمات الرئيسية للرأسمالية المعاصرة. بينما السياسة، أو العمل السياسي، في نظر «هابرماس» هو مجال للقيم والمثل التي تجعل من الحياة امرأ له معنى. وتجاهل هذه المعاني في المذاهب الوضعية، وفي الفلسفة وعلوم الاجتماع، يؤدي أيضا إلى تراجع هذه القيم في مناحي المجتمع الأخرى، وهذا هو مصدر الصراع والاغتراب الحقيقي في المجتمع الرأسمالي الآن، وليس صراع الطبقات بالمعنى الماركسي التقليدي. أي أن العمل السياسي في هذا الإطار التقني الدقيق لم يعد مؤهلاً لشرعية تبرر الولاء السياسي لدى جماهير المجتمع، وهذه هي تربة حركات المعارضة في القرن العشرين.

وبعد، تلك كانت وقفاتنا الثلاث مع ورقة الأستاذ محمود أمين العالم: وقفة مع صاحب الورقة، عل في تجربته ومناخه الفكري ما يعين على فهم أفكارها وسياقاتها الرئيسية. ووقفة عند بعض محاور الورقة، وثالثة عند تلك الدوائر التي تمس وتتماس مع موضوعها الرئيسي.

وفي النهاية فقد كان يمكن لورقة الأستاذ محمود أمين العالم أن تكون أكثر قيمة وأوسع فائدة، لو أنها وسعت من متكئها النظري، وأساسها التحليلي، بدلا من العموميات التي جعلتها أقرب إلى الخطاب الأيديولوجي الذي كتبت الورقة أساسا لتفكيكه ونقده ونقضه واستبداله والتدليل على سقمه وعقمه.

ARCHIVE

المناقشات

د. أحمد أبوزيد

في الواقع أنا أحمل كل الاحترام للأستاذ محمود أمين العالم، وتربطني به صداقة طويلة وهي الصداقة التي تقوم بين الأضداد. فنحن نقف على طرفي نقيض في كل شيء، هو ماركسي وأنا بنائي وظيفي، هو فيلسوف ممارس وأنا كنت فيلسوفا ثم أصابني الفساد والعطب فتحولت إلى الانثروبولوجيا، وهو يحلق في سماوات الفكر، وأنا أنزل إلى قاع المجتمع. من هذا الموقف قرأت ورقته بكل إعجاب، ووجدتها ورقة مثيرة، مثيرة للانزعاج إلى حد كبير، انزعاجي أنا على الأقل، حين يصف الأستاذ محمود أمين العالم الفكر العربي بتلك الأوصاف التي ذكرها الأستاذ إياد مدني من أنها المثالية الانفصالية والانية، وما إلى ذلك. وحين يتكلم عن مقومات الفكر العربي بأنه فكر ديني، ثم يردف ذلك بأنه مظهري، طقوسي، فكر قومي ولكنه رعائي، فكر ليبرالي ولكنه تابع، فكر قبلي، ويكفي أنه قبلي. وهذا الفكر القبلي يحمل مقومات سلبية كثيرة جدا، ثم يخلص من ذلك إلى تخلف البنية الثقافية. كل هذه أوصاف تثير الانزعاج. ولكنه في الواقع أنهى كلمته بما قد يثير لدينا شيئا من الأمل حينما يتكلم عن حلقة الحسم والخلاص، وضرورة تغيير الواقع، ويأخذ في الاعتبار العامل الإنساني. والسؤال الذي يخطر على بالي: هل كل هذه المواصفات، وكل هذه المقومات التي أضافها الأستاذ محمود أمين العالم، تستند إلى نوع من الرصد الواقعي للواقع الثقافي في العالم العربي؟ وهل هذا الرصد إن كان هناك رصد على الإطلاق، يستند إلى خطة علمية شاملة أم أنها مجرد انطباعات، ومجرد أفكار ذاتية، ألقاها الأستاذ المؤلف على هذا المجتمع العربي.

الذي أريد أن أقوله اننا لن نستطيع إطلاقا إصلاح هذا الفكر العربي بوضع خطة له إلا عن طريق الدراسة، والدراسات الميدانية. وهنا يحضرني ماقام به المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الثمانينيات حينما دعا عشرات المثقفين العرب من كل أنحاء العالم العربي لوضع خطة شاملة للتخطيط الثقافي، وكانت تعتمد على دراسات نظرية وانطباعات، ما الذي يحول الآن من أن يقوم المجلس الوطني للثقافة بدراسات علمية في العالم العربي لكي نحدد مقومات واتجاهات الفكر العربي في الوقت الحالي، ونضع خطة لكي تسير عليها. ونحن لنا تجربة، وقد أثرتها قبل ذلك في

القاهرة حينما اجتمع المجمع الثقافي اللبناني بالقاهرة مع المجلس الأعلى للثقافة في مصر، وأشرت إلى الدراسة الرائدة التي يقوم بها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عن السياسة الثقافية، وهو مشروع اعتقد أن الأستاذ السيد يسين يشرف عليه، وأنا أخذت أحد المحاور وهو «رؤى العالم» ووصلنا إلى أفكار محددة بالفعل من واقع المجتمع المصري. ما الذي يحول دون تعميم المشروع، حتى نكون مستندين عندما نتكلم إلى أشياء واقعية وأرضية ملموسة؟

جورج طرابيشي

الأستاذ العالم هو لي بمثابة الأستاذ، كان أحد الذين كونوا فكري وثقافتي وعقلي، ولكن كما يقول المثل «من علمك حرفا فقد علمك الا تكون له عبداً» وعليه فإنني في الوقت الذي أهنئه فيه على قدرته العجيبة على الثبات في عاصفة المتغيرات فإنني اكتفي بإثارة نقطة واحدة وردت في ورقته، في تعداد العوامل الخمسة التي يمكن أن تصوغ إشكاليات الفكر العربي في مواجهة الممارسة، وهي قضية ما اسماه «بالجماهير». وأخشى أن نكون هاهنا أمام مقولة «مصنمة» تصنيما لفكرة أو واقع، لا ندري ماهي هذه «الجماهير»؟ وأخشى أن يكون حتى للجماهير في الواقع العربي اليوم وجهان: وجه هو ذاك الذي أشار إليه الأستاذ العالم، ووجه آخر مضاد، فأخشى أن تكون الجماهير أيضا ليست فقط قوة مخزونة وطالبة للحرية، بل أخشى أن تكون في الوقت نفسه – في المرحلة الراهنة على الأقل – قوة قامعة وطالبة حتى للعبودية، وبالتالي لا أراهن مراهنة تامة مطلقة على الجماهير بإطلاقها.

د. ناصيف نصار

في ورقة الأستاذ محمود العالم تركيز على مشكلة أساسية وإغفال عن معالجتها وأعني بها مشكلة الفكر النظري في حد ذاته. فالمقدمات التي بنى عليها الأستاذ العالم نظرته إلى هذه المشكلة تنطوي على دور منطقي. فالفكر عملية ذهنية لمعرفة الواقع، والواقع نفسه هو ثمرة هذه العملية الذهنية، ولا نعرف في نهاية الأمر من أين نبدأ، الفكر غير مستقل عن الواقع، والواقع غير مستقل عن الفكر، وفي نهاية الأمر نقع فيما يشبه «الدور».

وأريد أن أصل من هذه المقدمة إلى مشكلة الإنتاج النظري في نهاية الأمر. والأستاذ محمود امين العالم يعرف ونحن نعرف معه أن المشكلة الحقيقية هي مشكلة النتاج النظري نفسه، كيف ننمي النتاج النظري العقلاني، النقدي، الفلسفي، العلمي؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي مرت

عليه الورقة بالإشارة الكريمة، ولو ركز الأستاذ العالم تحليله النقدي على النتاجات النظرية المعروفة في البلدان العربية، ولو لم يكرر كثيرا عبارة «الهشاشة النظرية» التي تصيب قسما من الفكر العربي ولا تصيب قسما آخر، لو فعل ذلك لوضع لنا أسسا لكيفية التقدم في إنتاج الفكر النظري الذي هو ضرورة أساسية للخروج من حالة الأزمة التي نحن فيها.

أتمنى أن يوضح لنا الأستاذ العالم الشروط التي يراها لإنتاج فكر أو للتقدم والتطور في إنتاج الفكر النظري الموجود في العالم العربي.

د. رضوان السيد

اعتقد أنه لا ضرر من محاولات إنشاء المنظومات الشاملة في تفسير الفكر العربي، وهي المنظومات التي استعرضها الأستاذ العالم. علما أنه هو أيضا من أتباع منظومة شاملة أيضا. المشكلة في هذه المنظومات الشاملة أمران: الأمر الأول، محاولة اكتشاف الطبيعة العامة للفكر، والأمر الثاني الذي يستلزم ذلك، العودة إلى الأصول من أجل اكتشاف تلك الطبيعة العامة. ونحن نعرف أن الأفكار هي إشكالات واحتمالات، وأن الطبائع الثابتة العامة ليست موجودة لا في الفكر ولا في الواقع، وأنها انتهت منذ انتهاء مسألة الماهيات والماهويات.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهذه الطبائع العامة الشاملة التي يجهد المفكرون العرب المحدثون لاكتشافها للفكر العربي تصل بنا إلى ما يحاول أن ينفيه محمد جابر الأنصاري والآخرون من أن الفكر العربي ليس فكر حسم مع أنه فكر حسم مادام ذا طبيعة واحدة شاملة عبر عصور متطاولة، فلو أننا تخلينا عن مسألة العودة إلى الأصول، مسألة محاولة اكتشاف طبيعة شاملة، وعدنا إلى المسائل التحليلية العيانية، كما يحاول كثير من المفكرين العرب القيام به الآن، لحلت مشكلة كبرى من المشكلات التي اعتبرها الأستاذ العالم مشكلة أساسية. أعني مشكلة «أدلجة» هذا الفكر وأيديولوجيته وهو يقع في نفس مايحاول الهرب منه عندما يحاول تحديد طبيعة عامة لهذا الفكر.

د. منى مكرم عبيد

اسمحوا لي أن أطرح بعض النقاط على هامش هذا البحث وأحاول الرد على سؤاله: هل من سبيل لحسم إشكالية العلاقة بين الفكر العربي وواقعه؟ وفي تقديري من خلاصة ما استمعنا إليه اليوم والأمس فلابد أن نقر أنه من الضروري بادئ ذي بدء استخدام التفاهم الداخلي الوطني من أجل تأسيس قواعد التفاهم العربي الأوسع الذي يشكل في المستقبل التعاون الإقليمي المثمر. وفي

تقديري أن أي تفكير في المستقبل لابد أن ينطلق من المعطيات الجديدة التي يبدو الآن أنها ستطبع المستقبل العربي على المدى المنظور على الأقل. وربما تكون هذه مناسبة لطرح أهمية التجديد الفكري لإعادة النظر والتدقيق في بعض الكلمات التي يتداولها الفكر القومي بالذات، مثل قومية، وأمة، وجماهير، كما سبق أن قيل، دون اتفاق حول مضامينها، وقد يكون من الضروري إعادة النظر في هذه الأولويات، وإعادة طرحها بشكل جديد على الأجيال العربية الجديدة، على ضوء المتغيرات في الداخل والخارج.

علي حرب

بالنسبة لورقة الأستاذ أمين العالم أهميتها ليست في كونها صحيحة ومنطبقة على الواقع، وإنما بقدر ما تثير في وجهنا من أسئلة لنحاول الإجابة عنها. وفي رأيي أن كلمته يمكن تلخيصها في كلمتين مفهومتين: الهشاشة النظرية، والتنمية النظرية. الهشاشة هي تشخيصه للواقع الفكري في العالم العربي، والتنمية هي معالجته للمشكلة. بالنسبة للهشاشة أوافقه إلى حد كبير على أن هناك هشاشة في الفكر العربي أسميها «مفهومية» بدلا من «نظرية»، حقيقة لا ننكر أن هناك اجتهادات فكرية مهمة في العالم العربي، هناك انتقادات لامعة، هناك أيضا قراءات بارزة، هناك تأويلات ربما فذة في العالم العربي، ولكن لو سألنا السؤال: هل افتتح أحدنا في العالم العربي – منذ افتتاح أول جامعة في مصر مع مطالع هذا القرن حتى نهايته – فرعا معرفيا، مجالا للتفكير؟ هل اقترح أحدنا منهجا خارجا للحدود، كما كان الأمر في العصر العباسي، أو كما هو الأمر الآن في الغرب؟ لا اعتقد ذلك. سيكون الحكم قاسيا على نفسي وعلى غيري في ذلك، إذاً هذا وضع كيف يمكن معالجته، وإذا كنت متفقا مع الأستاذ العالم في هذا التشخيص، فإنني أخالفه في معالجته لأنه في المعالجة بقي على مستوى أيديولوجي تماماً كما أشار المعقب الأستاذ إياد مدني إلى ذلك، بقي على مستوى الاسم والشعار مع أنه يريد تجاوز منطق الاسم نحو منطق العقل. ولكن فنحن منذ عقود ندعو إلى التنمية النظرية ولكن لم يبتكر حتى الآن أحدنا نظرية وإذا شئت أن أتحدث قليلا عن العائق فإن كلمة محمود العالم هي بذاتها تظهر هذا العائق، وهذه الكلمة هي التملك المعرفي للواقع. وأنا أدري أنه لايوجد تملك معرفي للواقع، لايوجد فرض على الواقع، بل توجد مفاهيم تنتج الواقع، فيما هي تحاول فهم الواقع تعيد إنتاجه. ولذلك في رأيي أن الإشكالية الرئيسية التي كان ينبغي معالجتها، هي ما العلاقة بين النظرية والتطبيق، مادام الموضوع هو «النظرية والتطبيق» هل هناك فعلا نظريات تطبق؟ أنا لا اعتقد أن هناك نظريات تطبيقية، أنا اعتقد

أن كل فكرة ومفهوم يجري تطبيقه يتحول بقدر مايغير العلاقة بالواقع. هناك تحويل للفكرة، تحويل مركب، تحويل الفكرة مع تحويل الواقع نفسه.

د. عبدالله الغذامي

ورقة الأستاذ الجليل محمود أمين العالم انصبت على النظرية والتطبيق، وعجز النظرية أن تكون تطبيقا، هنا يحضرني سؤال: ما الذي يجعل أفكارا معينة لا تطبق في حين أن هناك افكاراً أخرى أخذت طريقها إلى التطبيق؟ بمعنى أن السلطات الحاكمة في بلادنا لديها فكر من نوع ما، وفكرها طبق. على الأقل لو فكرنا في نظرية الأمن، أهم النظريات التي تستند إليها السلطات الحاكمة، واستطاعت أن تطبقها، لم لا نسأل عبر هذه النقطة عن هذه الأفكار التي وصلت إلى التطبيق لكي نقيس عليها وضع الأفكار التي لم تصل إلى التطبيق؟ مما يعني عندي أن المشكلة ليست في الفكر نفسه، وأن المشكلة أيضا من جهة أخرى ليست في المجتمع نفسه، ولكن المشكلة في شيء نسميه الوسيط، الوسيط مابين الفكرة والتطبيق، بين النظرية والتطبيق. لابد لنا بشروط المعرفة الحاضرة في لحظتها الآن أن نقول بأسف شديد إن الفكر سلعة.. وبما أنه سلعة فإنه تتحكم فيه شروط التسويق، شروط الوسيط المسوق، فهل نستطيع أن نفكر في هذه النقطة حول هذا الوسيط الذي يتحكم بطريقة ما، بين المفكر والجمهور، بين النظرية والتطبيق؟ وقد لا تكون العيوب حينئذ بالفكر فنجحف في حقه كثيرا، وقد لا تكون في المجتمع فنجحف في حقه كثيرا أيضا، لكن العدو الحقيقي أو المشكل الحقيقي هو شيء بينهما.. هذا هو الذي بيده أن يسوق، وبيده أن يمنع، لأنه نجح في تسويق أفكار أخرى وأهمها نظرية الأمن، واعتقد أن أكبر نجاح حقق في المجتمع العربي هو تحقيق نظرية الأمن فهل هذا الذي استطاع أن يطبق نظرية الأمن، هل بإمكاننا أن نصل إليه ليمارس هذه القدرة الخارقة عنده حتى يطبق الأشياء التي نود، وتفيده هو أيضا في أن يطبقها.

د. حيدر ابراهيم

لدي ثلاث ملاحظات: الأولى، بخصوص مسألة الهشاشة أو يمكن أيضا أن نسميها التسيب في مسألة إطلاق لفظ المفكر من البداية.. أعني أنه لدينا قدر كبير من الكرم في أن نسمي المفكر، والداعية، وبالتالي المسألة أصبح فيها كثير من الهشاشة والتسيب، لذلك لم تظهر أي مدارس فكرية. ومن الصعوبة بمكان التحدث عن مدرسة عربية ذات طابع عالمي مثل مدرسة فرانكفورت،

ARCHIVE

أو شيكاغو، ولكن هناك اتجاهات فكرية يمثلها بعض الأفراد. من هنا يصبح من المطلوب وجود شكل من أشكال (تبيئة) فكر عربي واقصد بتبيئته أن يكون هنالك فكر عربي له خصوصيته، ويرتبط في ذات الوقت بإطار إنساني عام، عدم وجود المدارس الفكرية بصورة واضحة هو ملمح من ملامح هذه الهشاشة التي أشار إليها الباحث. النقطة الثانية، مسألة أن نقول علاقة التطبيق، أن نتحدث عن شيء وأن نطبق شيئاً اخر، وأنا اعتقد أن هذه سمة من سمات المجتمع العربي كمجتمع انتقالي او شكل من أشكال «اللامعيارية» أي أن هناك بعض القيم والمؤسسات والأفكار أخذت في الانزياح، ولم تحل محلها أفكار أخرى، حتى اننا في بعض الأحيان نريد ونتمنى أن تكون لنا إرادة في تغيير هذه الأشياء التي نتحدث عنها ولكن لا نكملها ميدانيا. النقطة الأخيرة في مسألة الحل، هي مسألة الأولويات، أولويات القضايا التي هي قضايا حقيقية للمجتمعات العربية، هذه فعلا قضية، هذه مشكلة أساسية في الفكر العربي. هناك قضايا مفتعلة مثل الحديث عن الخطر الخارجي، وان العقيدة في خطر، هذه ليست أولويات وليست قضايا في نفس الوقت لأن الخطر الخارجي، والعقيدة التي في خطر دائما تعتمد كما يقول (مالك بن نبي) على القابلية أو الاستعداد للاستعمار، وليست قوة الخطر الخارجي نفسه. لذلك فإن الأولويات خاطئة، وعندما نركز على أن عقيدتنا في خطر، وفي الوقت نفسه نتكلم عن صحوة إسلامية ونهوض إسلامي من الجانب الآخر، فلابد من تعديل الأولويات وتحديد ما تريده المجتمعات العربية حقيقة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

خليل علي حيدر

ما أريد أن أساهم به عبارة عن مساهمة متواضعة، وفي وضع أو اقتراح بعض الأفكار التي ربما كانت نافعة في مجال التصدي للهشاشة النظرية وحسم العلاقة بين الفكر العربي والواقع. أنا اعتقد أن هناك بعض الخطوات الهامة التي ينبغي أن تتخذ، واحدة منها تحديث التعليم العام والجامعي في العالم العربي وهذه تتحقق عن طريق السماح بالتوسع في بناء وتوسيع المدارس والجامعات الخاصة، بما فيها الأمريكية والأوربية في العالم العربي والسماح للمدرسين والدكاترة الأمريكيين والأوروبيين بالتدريس في هذه الجامعات في الأقسام العلمية والإنسانية. الخطوة الأخرى الهامة هي خروج المثقف العربي من شرنقة العالم العربي إلى الأفق الدولي، المثقف العربي لايزال محبوسا في هذه الشرنقة. مفهوم التضامن العربي لايزال عبارة عن تجديد للفكر القبلي العربي. والمثقف العربي في حاجة لأن يحسم العلاقة مع التراث وذلك بتبني القيم العصرية. الخطوة الثالثة، هي التخلص من عقدة نظرية المؤامرة الغربية والصليبية وإعطاء الجماهير بكل جرأة ثقافة عصرية واقعية إنسانية، والابتعاد عن المزايدة السياسية والخطابية.

رابعاً، الاهتمام بتحديث اللغة العربية، أداة فكر العرب، وهذه خطوات عملية تحتاج مثلا إلى التوسع في عمليات الترجمة، وتحديد المصطلحات، وتطوير القواميس، وتبسيط الإملاء وقواعد النحو، وتخليص اللغة العربية من البلاغات الخطابية، وتشجيع العربية المبسطة، واستصاص العامية في وقت متدرج وعلى فترات محددة.

د. فؤاد زكريا

ملاحظتي الوحيدة الرئيسية على ورقة الأستاذ العالم هي تحديده لفكرة التطبيق، وهو يتحدث عن الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، النظرية نستطيع ان نجدها في الكتابات، اقصد كتابات المفكرين العرب وما أكثرها، وهي مطروحة في السوق. إنما عندما نتكلم عن التطبيق، التمسه فيما أطلق عليه اسم المنظومة الفكرية للانظمة العربية، فهو يعتقد أن تطبيق الفكر العربي متبلور في فكر الدولة، ولكن هذا في رأيي غير كافي، وهو يعني ايضا أن التفكير متبلور في الطريقة التي يفكر بها الإنسان العربي البسيط، بمعنى آخر رجل الشارع. والمشكلة كلها هي كيف نعبر الجسر بين النظري والتطبيقي أي الجسر بين مايقوله المفكرون وما تفعله الحكومات، فهو جسر عميق جدا. الحكومات في بعض الأحيان تعطي للناس حرية التفكير، ولكنها تسير في طريقها كما تشاء دون أي اكتراث بالقوة الضاغطة لآراء المفكرين مهما كانت مجمعة على اتجاهات محددة واضحة المعالم. من ناحية أخرى فيما يتعلق بتفكير الانسان العادي وتأثره، فنحن نعلم مثلا أن الثورة الفرنسية قامت لأن الإنسان العادي تأثر في فرنسا بكتابات مجموعة من المفكرين المتحررين، وعلى هذا الأساس قامت الثورة. أما في بلادنا لم يحدث هذا العبور للفجوة بين المفكر وبين الإنسان العادي، لكن الكلام في هذا الموضوع يقتضي حديثا طويلا في ميداني التعليم والإعلام فهما القادران على عبور هذه الفجوة بين الفكر النظري والفكر التطبيقي في تفكير الإنسان العادي.

ARCHIVE

تعقيب الباحث

محمود أمين العالم

هناك بيت من الشعر العربي القديم لا اتذكره جيدا ولكن معناه أن أجمل الأشياء في الحياة لقاء الأديب بالأديب، وأنا سعيد اليوم بلقائي بالأستاذ إياد مدني، وكل لقاء مع مثقف جديد، وأديب جديد متفتح ذو روح نقدية، يحدثك وهو يحوطك ليس بذراعيه فقط ولكن بفهمه لك، وأنا سعيد بهذا اللقاء وأرجو أن يتجدد ويتطور.

في تقديري أن القضية الرئيسية التي تعرض لها الأستاذ إياد، هي مسألة كيف نتهم المثقف ونضع على عاتقه إرادة التغيير وإمكانية التغيير. اعتقد أن هذا هو جوهر النقد إلى جانب أن هناك اشياء كثيرة وأنا أوافقك أولا على مسألة أساسية وهي أن الطابع العام لهذا البحث هو طابع أيديولوجي، ولعلي قلت في نهاية الكلام: هذا بحث أو هذا كلام ينطبق عليه كل ما اتهمت به الكلمات الأخرى من موقف أيديولوجي طوباوي معلق لأنه في جوهره حقيقة يبحث عن وسيط، كيف يتحول إلى شيء عملي ذي سيقان وإياد.. أقصد القدرة والفاعلية. أنا في حديثي عن المثقفين وتقديمي لبعض السلبيات لم أنكر أن هناك قوى معينة عديدة ثقافية لها وجهات نظر مختلفة، ولهذا اثب إلى قضية الوسيط، لأنها حقيقة بالفعل يمكن أن تحل المشكلة. لاشك رغم إيماني أن القوى الاجتماعية لها قدرات على التغيير. لكن في عصرنا الراهن، أرى أن المثقف له دور مهم في قضية التغيير، ورغم السلبية الشاملة السائدة في الحركة الثقافية بشكل عام، لكن لاشك أن هناك كنوزا من المثقفين والواعين في العالم العربي وفي اغلب البلاد العربية وعلى مستويات مختلفة. لا أقصد الأدب، والفن، والشعر فقط، بل أقصد ايضا الطب، والعلم، والفيزياء، والرياضيات..إلخ. هناك طاقات متعددة... القضية كيف نحقق منها وسيطا للعمل؟ واذكر في لقاء في سورية من سنتين اقترحت أن يجتمع المثقفون العرب فيما يسمى «برلمان المثقفين العرب». لا يجتمع هذا البرلمان من أجل أن يدحضوا، أو يؤكدوا، أو يرفضوا، ولكن ليقدموا بدائل موضوعية لكل مشاكل الواقع العربي مثل: قضية المياه، قضية العلاقة بإسرائيل، قضية التنمية، القضايا الميدانية التي تفضل بها الدكتور أبوزيد. بل إنني اقترحت شيئاً أجرأ من هذا وهو إلى جانب جامعة الدول العربية لماذا لا يكون هناك جامعة شعوب عربية؟ كيف تتحقق وحدة فعل للمثقفين دون إلغاء اختلافاتهم وإلغاء تميزاتهم أو تفاوتاتهم.. إلى آخر هذا، وكيف يتحولون إلى سلطة ثقافية في

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مواجهة ثقافة السلطة؟ ليس بإزاحتها بادئ ذي بدء، ولكن على الأقل بتقديم بدائل عملية صادرة من تجمعهم. هناك فعلا مجالات بحث عديدة، ولكن كيف نجمع كل هذه القوى الفاعلة والمفكرة والمثقفة والعاملة في مختلف المجالات، لكي تقدم مشروعات بديلة لهذا الواقع؟ ولانكتفي بتقديمها للسلطة فقط. نحن نحتاج أن نحسن إدراك واقعنا إدراكا موضوعيا علميا بتقديم بدائل للجراح الموجودة في الواقع، وأن نسعى إلى تعميم هذه المعرفة بشكل أو بآخر. وأنا اعترف حقيقة أن ما كتبته يغلب عليه الطابع الأيديولوجي، بل بالعكس يغلب عليه أيضا الطابع الصحفي، لكنني كنت مستندا إلى عديد من الكتابات التي كتبتها سابقا في معالجة هذه القضايا المختلفة، وأيضا تحدثت عن خلاصتها أكثر مما تحدثت عن أيديولوجيتها.

وأنا أوافق الدكتور أبوزيد على الدراسة الميدانية كأساس للمعرفة. أما بالنسبة لكلمة الأستاذ جورج طرابيشي فأنا عندما اتذكر الجماهير فأنا لا اتذكرها برؤية شعوبية، لكنني اتكلم عن النقابات والاتحادات، والهيئات، أعني «المعضونة» مثلا المجتمع المصري «متعضون» في هيئات معينة، فلابد أن نكثر من هذه العضوية المجتمعية، وبالتالي نستطيع أن نتحرك بها. هذه هي الجماهير المنظمة، وليس المقصود بها الجماهير الشعبية. وهذه قوة فاعلة لأنها تتحرك من خلال مصالحها التي عادة ماتكون مصالح مجتمعية شاملة. أما بالنسبة للدكتور نصار.. نعم هناك دور ولكنه دور جدلي، حقيقة، الشيء يؤثر في الشيء، ولكن هذا الشيء يؤثر فيه مرة أخرى، أيهما قبل الآخرى: البيضة أم الدجاجة؟ القضية تتعلق بالبداية، من أين نبدأ؟ وكيف نبدأ؟ لكن في عيوننا هذه حركة، وليس «دورا» كالدور الديكارتي.

بالنسبة للأستاذ علي حرب، نعم المفاهيم تنتج الواقع، ولكن ليس لتملك الواقع، هذه المفاهيم هي وسيلة للسيطرة على الواقع، الفكر فلسفة اصطناع مفاهيم... ولكن بعض المفكرين يصطنع المفاهيم من الذهن، من مطلق الذهن، ولكن في تقديري أن المفهوم الحقيقي هو الذي يخرج من التجربة والتعامل.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com