

ازحة الحضارة العربية ام ازحة البرجوازيات العربية



مهدي
عامل

Moulin



مهدي
عامل

ازحة الحضارة العربية
ام ازحة
البرجهازيات العربية



١٩٨٧

جميع الحقوق محفوظة
دار الفارابي

تلفون: ٣١٧٢٠٥ / ٠١ - ص.ب: ٣١٨١ / ١١

بيروت - لبنان

الطبعة الخامسة ١٩٨٧

الـ []
شهدي عطرية الشافعي
ع.م []

في مطلع شهر نيسان الماضي عقدت في الكويت ندوة فكرية حول موضوع « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » شارك فيها عدد كبير من أصحاب الفكر والثقافة من مختلف البلدان العربية . ولقد نشرت مجلة الآداب اللبنانية في عددها الخامس من هذه السنة القسم الاعظم من المداخلات - أربع وعشرين مداخلة بين بحث وتعقيب - كما نشرت مجلة « المعرفة » السورية قسما آخر منها . الندوة حدث بذاته ، والموضوع المنتقى حدث آخر ، وعدد الذين فكروا الموضوع هذا حدث أيضا بضخامته ، فليس من الجائز أن ندع مثل هذا الحدث يمر دون إشارة أو تفكير ، بل ضروري أن نتأمل هذه اللوحة الفنية التي يقدمها لنا أصحاب فكر معاصر عما يسمونه الفكر العربي . لكن عملية التأمل الضرورية هذه صعبة : كيف ننظر إلى اللوحة ؟ هل نصفها بألوانها المتعددة فنعرض لكل لون منها ، أي نوجز للمقارئ ما ورد في كل بحث أو تعقيب عليه ، من أفكار ؟ لا نظن الوصف هذا نظرا سليما ، ففيه تكرار ، ولا يولد تكرار القول معرفة بالقول ، بل ربما طمس المعرفة هذه من حيث هو

يريد تبليانها او استخراجها . ثم ان يوسع القارئ العودة الى النص الاصلي حيث نشر . أما هدفنا نحن فهو تحديد زاوية النظر التي منها نقرأ تلك النصوص المتتابعة بشكل نتمكن فيه من رؤية نوع المعرفة التي تتضمنها . لذا ، لن تكون قراءتنا تكرارا لها ، بل محاولة منا لتفكير ما تقوله دون أن تفكره ، اي لكشف الفكر الذي به تحدد ما تقوله . أو بتعبير أوضح ، ستكون قراءتنا لتلك النصوص قراءة نقدية . ونقد النص هو قراءة له تستخرج منه ما هو فيه أصلا من أساس يحمله . والاساس هذا ليس مرثيا في مباشرته ، وان كان في النص حاضرا ، اذ لا يقوم بنيان هذا النص الا به . لذا وجب استخراجها - أي آراءه - بعملية من النقد ترجع النص الى ما هو منه الأثر ، أي الى بنية الفكر التي ولدته . فمن الطبيعي اذن ، بل من الضروري أن نقرأ تلك النصوص من زاوية نظر تختلف عن تلك التي منها رأى مفكرو الندوة الى موضوعهم . فما هي زاوية النظر الفكرية التي منها قارب هؤلاء واقع المجتمعات العربية في شكل معالجتهم لذلك الموضوع ؟

طرحنا في البدء سؤالا ، فاذا بنا نطرح آخر للجواب عليه . ولننقل للقارئ منذ الآن ، وقبل المضي في البحث ، ان زاوية نظرنا نحن هي الماركسية اللينينية التي لم تكن حاضرة في سوق الفكر ، على ضخامة عدد ممثليه . وهذه هي الميزة الفكرية الاساسية لتلك الندوة الجامعة مختلف تيارات الفكر

العربي المعاصر، باستثناء القيار العلمي فيه (١) ولهذا الاستثناء قضية منهجية : ففي ضوء غياب الفكر الماركسي اللينيني من مجمع هذا الفكر العربي، تظهر بوضوح الوحدة الداخلية لتلك اللوحة الفكرية المتنوعة الالوان . ويتكشف منطق تماسكها البنيوي . لقد التقت الافكار الحاضرة في ندوة الكويت كلها - برغم ما بينها من تخالف وتفاوت - في طرف واحد من التناقض الايديولوجي الرئيسي ، هو الطرف المواجه للطرف الآخر الذي هو الفكر الماركسي اللينيني . والتناقض هذا تناقض طبقي ، بمعنى أنه تناقض ، في الحقل الايديولوجي للصراع الطبقي ، بين الطبقتين الرئيسيتين : الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية . ولكل من هاتين الطبقتين حلفاؤها في صراعها ضد الطبقة الاخرى، وبين الحلفاء الطبقيين تناقضات ثانوية تتفاوت حدتها بتفاوت احتدام الصراع بين الطبقتين الرئيسيتين . لكن التحالف الطبقي نفسه ، لا سيما بين القوى الثورية ، يفرض بالضرورة عدم المهادنة الايديولوجية ، وبالتالي ، اقامة الفارق الطبقي الحاسم بين ايديولوجية الطبقة العاملة وايديولوجية الطبقة المسيطرة أو التحالف الطبقي المسيطر . فقد تكون قوة طبقية عنصرا من التحالف الطبقي الثوري يربطها تناقض ثانوي بالطبقة العاملة في صراعها الطبقي ضد الطبقة البرجوازية المسيطرة ، وتكون ، في الوقت نفسه خاضعة للسيطرة الايديولوجية لهذه الطبقة المسيطرة ، بمعنى أنها تنظر الى واقع صراعها الطبقي ضد هذه الطبقة بالذات من

(١) الا اذا استثنينا محمود امين العالم في تعقيبه على بحث انور عبد الملك .

زاوية نظر هذه الطبقة ، أي بمنظار الايديولوجية البرجوازية
المسيطرة نفسها . في هذه الحال ، يكون الصراع الايديولوجي
ضد هذا العنصر من التحالف الطبقي الثوري ضروريا لوجود
هذا التحالف واستمراره ، وهو الصراع الايديولوجي الذي
تمارسه الطبقة العاملة في هدف تحرير حلفائها الطبقيين ،
وتحرير نفسها ايضا ، من سيطرة الايديولوجية البرجوازية
المسيطرة .

□□□□□□□□
في نقض موضوع التذوّة:
ليست الأزمّة أزمّة
□□□□□□□□ الحضارة العربيّة

ان أول ما يلفت النظر في تلك اللوحة الفكرية التي ارتسمت في ندوة الكويت هو أن تحريك الفكر فيها قد تم من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، وكأثر تولّد هذه السيطرة الايديولوجية ، حتى في وعي هذا الفكر لذاته ، أو بالأحرى في وعي بعض منه ، كمحاولة نقد لهذه الايديولوجية المسيطرة . ولا غرابة في هذا القول ، فكل نقد لايديولوجية طبقية معينة بالضرورة باطل ، ان كان نقدا لها من موقعها الطبقي نفسه ، اي من زاوية نظرها الطبقية . وصفاء النية لا يزيد النقد الا غموضا ، أي يبطله . فكم من تعقيب على بحث أتى يدعم البحث من حيث أنه نقد له : ان كيف نقبل بأوليات البحث ، أي بأسسه النظرية ، ونرفض استنتاجاته ؟ هذا ما وقع فيه ، على سبيل المثال ، التعقيب الأول على بحث الدكتور زكي نجيب محمود . بل هذا ما وقعت فيه أبحاث الندوة جميعها بلا استثناء ، في قبولها الموضوع نفسه في شكله المطروح ، أساسا لها ومنطلقا ، أي في قبولها المنطق الذي يتضمنه شكل طرح الموضوع كمنطق ضمنى لها يحددها ويسيرها في منهجها واستنتاجاتها . من الطريف جدا الا نجد بحثا واحدا يبتدىء بوضع الموضوع نفسه

موضع التساؤل . ولهذه الطرافة دلالة تطبيقية تتضح اذا نحن ابتدأنا من حيث يجب الابتداء ، أي من التفكير في عبارات الموضوع نفسها لاستجلاء منطق الفكر الذي يطرح الموضوع ، أو قل لاستجلاء بنية الفكر التي هي ولدت الشكل المحدد من طرح الموضوع .

لقد صيغ الموضوع المطروح على التفكير بالشكل التالي :
« أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » . ان الازمة كما تحددها صياغة الموضوع هي أزمة تطور . معنى هذا أن الحركة التاريخية تصطدم في مسارها بعقبة تحول دون استمرارها أو تعوق مسارها الطبيعي . وإذا دققنا النظر في عبارة « الازمة » ، رأينا أن التناقض في الحركة التي هي فيه شكل وجوده ، هو في « الازمة » عائق للحركة بدلا من أن يكون دافعا لها . فالموضوع ، إذن ، هو تحديد هذا التناقض العائق للحركة التاريخية . وتحديد التناقض يكون بتحديد طرفيه ، ولا بد من أن يكون أحد هذين الطرفين هو العائق . فما هو العائق هذا ؟ لن نستبق البحث لنتعرف على ما كان العائق في نظر المؤتمرين ، لأن هدفنا الآن هو هدف منهجي بحث نريد من الوصول اليه أن نظهر للقارئ كيف أن شكل طرح الموضوع يحدد بالضرورة سياقاً معيناً من التفكير ، أي طريقاً معيناً للفكر ، ان قبل الفكر السير فيه ، وصل بالضرورة الى جواب معين يتضمنه السؤال نفسه . وهذا ما حدث بالفعل ، ان سار الفكر ، في ندوة الكويت ، في طريق السؤال الى جوابه . فلنتابع سياقه خطوة خطوة ، ولنتساءل عن معنى كلمة « التطور » .

التطور ، بمعناه اللفظي الدقيق ، هو حركة

الانتقال من طور الى طور . وهنا يصح لنا ان
 نطرح عدة أسئلة : ما الذي يحدد حركة الانتقال
 هذه ، أو كيف نتعرف على أطوار هذه الحركة ، وفي أي إطار
 تتم ، وما الذي ينتقل في هذه الحركة الخ ؟ قد يعترض القارئ
 على أسئلتنا هذه فيجد فيها مبالغة منا في تعقيد الأمور ، لأن
 القضية واضحة بالنسبة اليه : فهي قضية المجتمعات أو
 البنيات الاجتماعية العربية المعاصرة في حركة انتقالها من
 طور الى آخر . ونحن مع القارئ في اعترضه هذا لو كانت
 القضية عند المؤتمرين بهذا الوضوح . وللتدليل على هذا
 القول ، نطلب من القارئ أن يسير معنا ، بقليل من الصبر ،
 في سياق تفكيرنا كي نرى مع المنحى الذي كان يمكن ان يأخذه
 التحليل لو كان الموضوع مركّزا ، في صياغته بالذات ، على
 الحركة التاريخية للبنات الاجتماعية العربية . ان افتراضنا
 هذا يقود الى صياغة الموضوع بالشكل التالي ، مثلا : « أزمة
 تطور البنات الاجتماعية العربية » . هنا ، أول مشكلة تظهر
 هي تحديد البنية الاجتماعية . ومن غير الدخول بتفاصيل هذا
 التحديد ، يمكن القول ان التحليل يقود بالضرورة الى رؤية
 تعقّد هذه البنية من حيث هي كلّ ترابط فيه مستويات بنوية
 عديدة : اقتصادية ، سياسية ، ايدولوجية . وتحديد هذا
 الترابط يقود الى التركيز على بنية علاقات الانتاج من حيث هي
 القاعدة المادية الاقتصادية للبنية الاجتماعية . وهذا بدوره
 يقود بالضرورة الى تحديد نمط الانتاج المسيطر الذي تنتمي
 اليه هذه البنية الاجتماعية ، لأن حركتها التاريخية لا يمكن ان
 تتكشف الا في ضوء الحركة الداخلية الخاصة بهذا النمط من
 الانتاج الذي تنتمي اليه في وجودها المعاصر . فالتكلم على

تطور البنية الاجتماعية يستلزم بالضرورة تحديد الطور الذي يمر به نمط الانتاج المسيطر فيها ، لان تقسيم الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية الى اطوار يتم ، بكل دقة علمية ، قياسا على حركة نمط الانتاج هذا ، بمعنى ان اطوار البنية الاجتماعية هي ، في نهاية التحليل ، اطوار انماط الانتاج نفسها . فالقول بوجود أزمة في تطور البنية الاجتماعية يعني ، بكل دقة ، أن شيئا ما يعوق انتقال هذه البنية من طور الى آخر داخل نمط معين من الانتاج ، أو من نمط انتاج الى آخر . وهذا يقود بدوره الى تركيز التحليل على قضية الانتقال هذه ، مما يقود بدوره الى البحث في حركة الصراعات الطبقيّة في البنيات الاجتماعية العربية ، لأن حركة الانتقال تتحقق بحركة الصراعات الطبقيّة . هنا يأخذ الموضوع شكلا ملموسا أكثر ، لان السير في تحليله يستلزم تحديد الطبقة أو الطبقات المسيطرة ، وبالمقابل ، تحديد التحالف الطبقي الثوري . في هذا الضوء يتضح معنى « أزمة التطور » ، وتتضح طبيعة العائق الذي تصطدم به حركة الانتقال هذه . فالتناقض في الأزمة تناقض طبقي ، والعائق عائق طبقي ، وحركة الانتقال التي بها تجد الأزمة حلا لها ، حركة صراع طبقي ضد طبقة مهيمنة أو تحالف طبقي مهيمن . وهنا ، قد تختلف الآراء حول طبيعة هذه الطبقة أو حول طبيعة التحالف الطبقي الثوري ، وقد تختلف الآراء حول طبيعة أزمة التطور ، في هذا المنظار بالذات ، هل هي أزمة انتقال من طور الى طور داخل نمط الانتاج القائم ، مثلا داخل نمط الانتاج الرأسمالي المسيطر في البنيات الاجتماعية العربية ، أو أزمة انتقال من نمط انتاج الى آخر ، مثلا ، من نمط الانتاج الرأسمالي الى نمط الانتاج الاشتراكي داخل حركة

التحرر الوطني . لكن ، مهما اختلفت الآراء حول هذه القضية أو تلك ، يظل التحليل سائرا في خطه العلمي من حيث هو تحليل طبقي لحركة الصراعات الطبقيّة ولأزمات هذه الحركة . ولا يهمنا الآن القيام بتحليل آخر مواز للتحليلات التي قام بها أصحاب الفكر في ندوة الكويت . انما يهمنا قبل كل شيء ان نظهر للقارئ أن المشكلات التي أشرنا اليها سابقا قد طمست منذ البدء بالشكل الذي طرح فيه الموضوع على المؤتمرين فقبلوا به . فلنتابع اذن تفسيرنا لعبارات الموضوع كي نبين منطق التضييلي وما يقود اليه من طمس للمشكلات الحقيقية .

التضييل حاضر منذ البدء في هذه العبارة بالذات : « أزمة التطور الحضاري » . فكلمة « الحضارة » هنا في الظاهر بريئة ، انما هي في الحقيقة مركز العلة - ان جاز التعبير - لأن بها يتم ، بشكل خفي ، انزلاق الفكر من صعيد التحليل العلمي الى صعيد التضييل الايديولوجي . ولقد ساعد انتفاخ كلمة « الحضارة » أو صفة « الحضاري » على تحقيق هذا الانزلاق بخفة ، لأن انتفاخ الكلمة يكسب الفكر جدية هو بحاجة اليها لاختفاء طابعه الايديولوجي . لنكن واضحين حول هذه النقطة ، ولندفع كل التباس : ليس لنا مأخذ على مفهوم « الحضارة » بحد ذاته ، ولسنا ننفي عنه طابع العلمية ، بشرط أن يتحدد في البدء هذا الطابع بكل دقة . انما المأخذ على استخدام معين يجعله يلعب دورا رئيسيا في طمس المشكلة التي يراد معالجتها .

ما المقصود « بأزمة التطور الحضاري » ؟ اذا نظرنا الى السؤال من زاوية نظر الفكر الذي سيطر على ندوة الكويت

وجدنا أنفسنا مرغمين على الدخول في تكهنات عدة تلعب كلها دورا واحدا هو الابتعاد عن طرح المشكلة الحقيقية بطرح مشكلة أخرى تطمسها . ربما كان المقصود من السؤال هو أن المشكلة تكمن في انتقال « الوطن العربي » الى « طور الحضارة » ، بمعنى أن « الوطن العربي » ، أو « الانسان العربي » ، أو « العرب » بشكل عام ، لا يزالون الى الآن في طور « ما قبل الحضارة » ، فاذا كان هذا هكذا ، انحصر التاريخ بعامة في طورين : ما قبل الحضارة - واليه ينتمي تاريخ العرب - ، والحضارة - واليه لم ينتقل العرب بعد - وهنا تكمن الازمة . بهذا ، تنحصر الحضارة ، من حيث هي حضارة ، في شكلها المعاصر المسيطر . وغني عن القول ان شكلها هذا هو ، ضمنيا ، شكلها الغربي ، أي بتعبيرنا نحن ، الرأسمالي الامبريالي . واما أن يكون المقصود شيئا آخر هو أن المشكلة ليست في انتقال « العرب » من طور ما قبل الحضارة الى طور الحضارة ، بل في انتقال « الحضارة العربية » من شكلها السابق الى شكل حاضر لم تصل اليه بعد ، هو شكل « الحضارة المعاصرة » ، الذي ليس لها ، والذي عليها أن تكتسبه . وربما كان المقصود أن « الحضارة العربية » تعاني من أزمة تطور فيها ، بمعنى أن عليها أن تجد حلا لازمتها هذه دون الانتقال الى شكل ليس منها ، بل بالسير في خطها نفسه الى شكل حاضر هو واحد ، لأن « الحضارة » واحدة من حيث هي « حضارة انسانية » سائرة في خط صاعد مستمر . فاذا كان هذا هكذا ، انحصرت المشكلة في أن « أزمة الحضارة العربية » تكمن في ضرورة اللحاق بما وصلت اليه « الحضارة الانسانية » من « تقدم » ، وحيث وصلت اليه ، أي في البلد

الذي وصلت فيه الى هذا « التقدم » المستمر .

ومهما يكن من أمر هذه التكهّنات أو التساويلات ، فإنها تصب كلها في مركز واحد هو أن الازمة « أزمة حضارة » ، وأن التي هي في أزمة هي « الحضارة العربية » . وأزمة هذه الحضارة هي « أزمة تطور » ، أي عدم قدرتها على الوصول الى ما وصلت اليه « الحضارة الانسانية » من « تقدم » . لقد كانت زاهرة ، ثم دخلت في طور انحطاط طويل لم تخرج منه بعد . فلماذا تخلّفت عن سير الحضارة ، وكيف الوصول الى « التقدم » ؟ وهل ستحافظ على « أصالتها العربية » في سيرها الى « الحداثة » ؟ هكذا يخطط الفكر للفكر بسؤال يلزمه استخراج الجواب الذي يتضمن ، فيتولّد الوهم بأن الفكر حر في تحركه ، ولا تحرّر الا بنقد للسؤال يفضح الطابع الايديولوجي للطبقي للفكر الذي يضع السؤال وجوابه . لقد تحدّد سير البحث في القضية التي كان على الفكر العربي الحاضر في ندوة الكويت أن يعالجها ، قبل البدء بالبحث ، فمجرد الاقرار بأن الازمة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية القائمة هي أزمة الحضارة العربية ، يفرض على الفكر اتباع منهج يبتعد فيه عن معالجة الازمة الفعلية من حيث هي أزمة هذه المجتمعات في بنياتها القائمة ، ليسير في اتجاه آخر هو اتجاه البحث عن أسباب هذه الازمة في **بنية الحضارة العربية** نفسها ، فيرتدّ بهذا الى الماضي للبحث عن أسباب علّة الحاضر ، مستندا في ارتداده هذا الى منطق ضمّني يقيم التماثل بين الحاضر والماضي ، إذ الاثنان من جوهر واحد ثابت - وان تغيّر في مظهره - هو « الحضارة العربية » . لذا ، كان

طبيعيا البحث عن « الأبعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري » ،
(وهذا هو موضوع بحث الدكتور شاكر مصطفى مثلا) ، وكان
طبيعيا أيضا ، في ضوء هذا المنطق ، تفريع البحث الى ميادين
عدة ، يتركز فيها البحث مثلا على « الأبعاد الحضارية »
« للتخلف السياسي » أو الفكري أو الديني أو الاخلاقي ، الى
غير ذلك من أبحاث الندوة . بما أن العلة « حضارية » -
وليست اجتماعية تاريخية محددة - فهي اذن متصلة في بنية
« الانسان العربي » أي في جوهره ، ولا بد من الرجوع الى
الأصل لتلمس الداء . ولئن بعد الأصل في التاريخ قرونا ،
فهو دوما واحد مستمر في تماثله حتى الحاضر لأنه جوهر
الحاضر . والغريب في أمر هذا المنهج الذي سار فيه الفكر
في أبحاث ندوة الكويت أنه يتضمن فهما معينا لحركة التاريخ
تنعدم فيه تقطعات هذه الحركة وقفزاتها البنوية فتظهر في
شكل حركة يتولد فيها الحاضر من الماضي بعملية استمرار
للماضي ، لا بعملية قطع معه ، لأن الحاضر موجود في الماضي
نفسه ، (أو قل انه ليس سوى ما وصل اليه الماضي في حركة
استمراره التاريخية) . هذا الفهم المعين لحركة التاريخ
سنراه مثلا في بحث شاكر مصطفى ، وسنراه أيضا في مفهوم
« الاستمرارية التاريخية » عند أنور عبد الملك . بل سنراه أيضا
يتحكم ببحث فؤاد زكريا ، برغم ما في هذا البحث من محاولة
لاظهار العلاقة بين الحاضر والماضي في شكل علاقة « جدلية »
يتولد فيها الحاضر بعملية تجاوز الماضي لذاته ، أي بحركة
من التجاوز الذاتي يصير فيها الماضي حاضرا . هذه الحركة
الهيكلية هي التي تسمح بقراءة الحاضر في الماضي ، وما
قراءة الحاضر هذه سوى استقراء الماضي لذاته . بهذه اللعبة

الذهنية ، تمكّن الفكر في ندوة الكويت من أن يظهر أبحاثه في شكل معالجة علمية للواقع الحاضر لبنياتنا الاجتماعية العربية ، لكن الحقيقة هي أن هذا الواقع قد فلت منه ، لأنه بالذات حاول أن يقرأه في الماضي بدلا من أن يقرأه في ذاته ، أي في علاقة القطع التي تربطه بالماضي . ان الحاضر هو الذي يملك مفتاح الماضي ، وليس العكس ، على حد تعبير ماركس ، لأن حركة التاريخ ليست استمرارا أو تواصلًا وتتابعًا ، بل هي حركة تقطّع تتربط فيها أنماط الانتاج في قفزاتها البنوية من نمط الى آخر بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الانتاج الرأسمالي مثلا في بنية نمط الانتاج الاقطاعي أو الاستبدادي أو انطلاقا منها . ان العلاقة بين هذين النمطين من الانتاج في الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية ليست علاقة استمرارية يتولد فيها الاول تدريجيا من الثاني وبحركة الثاني ، بل هي علاقة قطع بنيوي ، بمعنى أن بين الاثنين اختلافا بنيويا هو الاختلاف القائم بين بنية علاقات الانتاج الرأسمالية ، وما يقوم عليها من بناء فوقي (كالدولة وأجهزتها ومختلف الاشكال الايديولوجية للوعي الاجتماعي ، من فن وفلسفة ودين وأخلاق وقيم وعادات وتربية الخ . . .) ، وبين بنية علاقات الانتاج الاقطاعية مثلا أو الاستبدادية ، وما يقوم عليها أيضا من بناء فوقي يتلاءم معها ولا يفهم الا في علاقة تلاؤمه البنوية بها . ان فهم تطور بنية علاقات الانتاج الرأسمالية مثلا في البلدان العربية في الوقت الحاضر ، وفهم أزمات هذا التطور يستلزم بالضرورة الانطلاق بالتحليل من هذه البنية بالذات في شكل وجودها القائم في كل من البلدان العربية . وقد يقود التحليل الى ضرورة الكشف عن تاريخ تكون هذه البنية ، الا أن هذا

التاريخ ، من حيث هو تاريخ تكون علاقات الانتاج الرأسمالية في البلدان العربية ، لا يبدأ مع ظهور الاسلام مثلا ، أو مع الجاهلية ، أو مع بدء العصر العباسي أو الأموي أو الأندلسي أو عصر الانحطاط الخ . . . بل هو يبدأ مع بدء التغلغل الإمبريالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ان المؤتمرين جميعهم يعلمون أن نمط الانتاج المسيطر في البلدان العربية هو نمط الانتاج الرأسمالي - أو شكل تاريخي محدد منه هو الشكل الكولونيالي - ويعلمون أيضا أن الرأسمالية في أوروبا ترسخت أسسها في القرن التاسع عشر أو في نهاية القرن الثامن عشر . فالرجوع في التاريخ الى الجاهلية أو الاسلام ، أو قل الى ما قبل بدء تكون العلاقات الرأسمالية في أوروبا الغربية نفسها ، ليس ضروريا لفهم تاريخ تكون البنيات الاجتماعية العربية القائمة حاليا ، من حيث هو تاريخ تكون علاقات الانتاج الرأسمالية فيها . فلماذا إذن الرجوع بالمجتمعات العربية في حاضرها الى هذا التاريخ البعيد الذي يفصلها عنه زمان عدة أنماط من الانتاج ، لفهمها في حاضرها بالذات ؟ لا شك في أن أشكالا من الانتاج سابقة على الانتاج الرأسمالي لا تزال حاضرة في حاضر البنيات الاجتماعية العربية . انما هذا لا يبرر على الإطلاق اتباع منهج الرجوع هذا في محاولة فهم الحاضر ، بل ان استمرار تلك الأشكال السابقة من الانتاج لا يمكن فهمها بذاتها أو بارجاعها الى ما كانت عليه سابقا حين كانت مسيطرة ، ففهمها في حضورها الآن في المجتمعات العربية ليس ممكنا الا في علاقتها ببنية علاقات الانتاج الرأسمالية في هذه المجتمعات . ان الحاضر مفتاح الماضي وليس العكس ، والانطلاق ، في فهم الحاضر ،

من بنية الحاضر نفسه يتضمن فهما معيناً لحركة التاريخ تتقطع فيه الحركة هذه قياساً على حركة أنماط الإنتاج نفسها ، وهو ، لهذا ، يتضمن أيضاً منهجاً من التحليل يستلزم ، في محاولة فهم الواقع الاجتماعي في حاضره وفي تطوره ، تحديد بنية علاقات الإنتاج فيه ، لأن تطور هذا الواقع يتحدد بالضرورة بتطور هذه البنية بالذات . فإن مرَّ هذا التطور بازمة ، وجب تحديد هذه الازمة على أنها أزمة هذا الإنتاج المسيطر في هذا الواقع الاجتماعي . وهي بالتالي أزمة الطبقة المسيطرة فيه ، أي أزمة سيطرتها الطبقيه .

اذن ، بين منهج من التحليل يقود الى اظهار أزمة التطور التاريخي للواقع الاجتماعي في شكلها الحقيقي كازمة خاصة بالطبقة المسيطرة ، ومنهج من التحليل يقود الى اخفاء هذه الازمة باظهارها في شكل أزمة عامة هي أزمة حضارة ، نقول ان بين المنهجين اختلافاً هو الاختلاف القائم بين زاويتين من النظر طبقيتين: زاوية نظر الطبقة المسيطرة وزاوية نظر الطبقة الثورية النقيض ، وهو الاختلاف القائم بين زاوية نظر ايدولوجية وزاوية نظر علمية . فالاولى ايدولوجية ، لأن من مصلحة الطبقة المسيطرة أن تخفي أزمتها وأن تتبرأ من مسؤوليتها الطبقيه في وصول الواقع الاجتماعي بتطوره الى أزمة . والثانية علمية لا تتناقض مع زاوية نظر الطبقة الثورية النقيض ، لأن من مصلحة هذه الطبقة أن تكشف الحقيقة الفعلية لأزمة التطور الاجتماعي . ان اظهار أزمة الحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية في شكل «أزمة الحضارة العربية» هو اخفاء لحقيقة هذه الازمة من حيث هي أزمة البرجوازيات

العربية المسيطرة في قيادتها حركة التحرر الوطني ، هنا يكمن
التضليل الايديولوجي في استخدام عبارة « الحضارة » ، في
هذا الدور الذي تلعبه في نقل القضية من صعيد التحليل الطبقي
للحركة التاريخية للبنية الاجتماعية ، الى صعيد التحليل
الجوهري ، اي العيبي . لما يمكن تسميته بقدر الحضارة
العربية . وقولنا هذا ليس معناه أن التحليل الطبقي كان غائبا
عن أبحاث ندوة الكويت ، بل كان ، بالعكس تماما ، حاضرا
فيها ، انما من زاوية نظر البرجوازيات العربية المسيطرة .
فالميزة الاساسية للتحليل الطبقي البرجوازي هي اظهار
الاشياء بمظهر برئء تجريدي تنتفي فيه علاقتها بحركته
الصراعات الطبقيه الخاصة بكل بنية اجتماعية محددة .

قلنا ان منطق الفكر الذي تحكم بأبحاث المؤتمرين حدد
الازمة بكونها ازمة الحضارة العربية . وازمة هذه الحضارة ،
في ضوء ذاك المنطق ، تكمن في علاقة ماضيها بحاضرها ، أو
قل في علاقة الماضي بالحاضر فيها . من هنا أتى تحديدها
كأزمة تطور ، أي كأزمة انتقال من الماضي الى الحاضر . بل
ربما كان الأصح القول : انتقال الماضي الى الحاضر . هذه
العلاقة كانت مركز الابحاث كلها . ظهرت بمظهرين هما في
الحقيقة مظهر واحد من حركة جوهري واحد : التقدم والتخلف
- الأصالة والحداثة . وما الزمان ، أي التاريخ سوى حركة
هذا الجوهري الذي هو الحضارة العربية . العلاقة في هذه
الحركة بسيطة لأنها تنحصر في علاقة الذات بالذات ، من حيث
هي علاقة زمانية بين ماضي الجوهري وحاضره ، أو في علاقة
الذات بالغير ، من حيث هي علاقة مكانية بين حاضر الجوهري

أو الذات وحاضر الغير . المسألة في حركة العلاقة الزمانية
حججها أن رفض ، أو صعب على الذات أن يتجاوز ما كانه
إلى ما عليه أن يكون في ذاته وبذاته ، فإن قبل بتجاوزه لذاته
وبذاته انتفتت المسألة . وهي في حركة العلاقة المكانية موجودة
أن كان انتقال الذات إلى حاضره انتقالا إلى حاضر الغير
كغير ، أي فقداننا للذات ولتماثله بذاته . أما إذا كان انتقاله
إلى حاضر الغير انتقالا إلى حاضره نفسه ، أي إذا كانت
العلاقة بين حاضر الغير وحاضر الذات علاقة تماثل . فإن
المسألة حينئذ تنتفي .

هذا هو المنطق المثالي الغيبي الذي يحرك أبحاث
المؤتمرين . فليس من الغريب أن نجد في بعض هذه الأبحاث
عطر الجدلية الهيكلية متفشيا بشكل فاضح ، وهذا ما سنراه
في حينه .

□□□□□□□□□□
فصل الثاني
في نقض مشكليات
«التخلف والثقة» :
منطلق الوضعيّة في
خدمة البرجوازية

١ - المقياس والنموذج •

العلاقة ، في سير الحضارة العربية ، بين الماضي والحاضر ، علاقة بين التخلف والتقدم • هكذا يطرح الدكتور زكي نجيب محمود قضية الواقع الاجتماعي التاريخي في العالم العربي • ومنطق الفكر عند هذا الكاتب واضح حتى البساطة • انه منطق الفكر الوضعي ، بل التجريبي • فحركة التاريخ عنده حركة خطية مستمرة واحدة في سيرها الصاعد او المتقَدّم • لذا كان مقياس الحضارة مقياسا كميا • فلئن أردنا أن نقيّم الحضارة العربية ، أي أن نقيسها ونتعرّف على المستوى الحاضر الذي وصلت اليه في سيرها التطوري ، وجب علينا أن نقيسها على ما وصلت اليه الحضارة بشكل عام من تطور في البلدان الأخرى ، أي أن نقيسها على الدرجة التي وصلت اليها الحضارة في هذه البلدان • فالحضارة واحدة وسيرها مستمر نحو الصعود ، والاختلاف القائم بين المجتمعات في تطورها التاريخي أو الحضاري هو اختلاف في النسبة الكمية لما قطعه كل مجتمع من طريق أو مسافة من هذا

الخط الزمني الواحد للحضارة • لذا كانت القضية مجرد قضية تخلف أو تقدم بالمعنى الكمي للكلمة • فمن الطبيعي اذن ، في ضوء هذا المنطق البسيط ، أن يكون المجتمع الأكثر تقدما ، أي الذي قطع المسافة الأكبر في السير الحضاري الواحد ، نموذجا أو مثالا أعلى يتبعه المجتمع المتخلف عنه في سيره الحضاري • بهذا تسهل كثيرا معالجة الواقع الاجتماعي الحاضر في العالم العربي ، لأنها تنحصر في الرد على هذه الاسئلة :

١ - هل الحضارة العربية متخلفة عما وصلت اليه الحضارة في البلدان الأخرى ؟

الجواب : نعم •

٢ - أين وصلت الحضارة في سيرها الى درجتها الأكثر تقدما ؟

الجواب : في أوروبا الغربية وأميركا •

٣ - كيف تتجاوز الحضارة العربية تخلفها ؟

الجواب : باتباعها نموذج أوروبا الغربية وأميركا •

ملاحظة : هذا النموذج كامل •

هل في هذا العرض لمنطق الفكر عند الدكتور محمود تشويه له ؟ السؤال هذا نحن نطرحه ونجيب عليه بالنفي القاطع • ولئن أراد القارئ أن يقتنع بما نقول ، فليسمح لنا اذن بأن نحلل ، مع شيء من التفصيل ، ذلك المنطق الوضعي •

٢ - عجز المنطق الوضعي عن تحديد مفهوم «الحضارة» *

يبدأ الدكتور محمود تحليله بمحاولة منه لتحديد معنى «الحضارة» ، لأنه يتوخى الدقة العلمية في استخدام المفاهيم . والبحث عن الدقة هذه شيء ضروري لعملية التفكير . لكن الكاتب ، للأسف ، يبتعد منذ البدء عن الدقة العلمية في تحديده مفهوم « الحضارة » ، لأنه بدلا من أن يقدم لنا تحديدا لهذا المفهوم ، انزلق بفكره نحو البحث عن « الصفة » الملازمة لوجود كل حضارة . وتحديد الشيء ليس تحديدا لصفة - وان كانت أساسية أو ملازمة له - من صفاته ، بل هو تبيان الشيء بما هو بذاته وفي ذاته . فذلك الانزلاق بالفكر اذن من البحث عن تحديد الحضارة الى للبحث عن صفة لها ، ليس من الدقة العلمية بشيء ، لاسيما أن الكاتب المذكور ينزلق هنا أيضا بفكره انزلاقا آخر بوضعه « ما يتفق عليه الناس » مقياسا للدقة العلمية . ففي بحثه عن تحديد تلك الصفة التي بها يريد تحديد الحضارة لا يجد سوى « ما يتفق عليه الناس » مقياسا لعلمية تحديده وعلمية تلك الصفة . في ضوء هذا المنطق الوضعي يجب القول ان الأرض ، مثلا ، كانت بالفعل ثابتة أو مسطحة حين كان الناس متفقين على هذا القول ، بل انها

كانت ثابتة ومسطحة بحكم هذا الاتفاق نفسه ! •

لكن ، اذا تركنا جانبا هذا الوجه الشكلي من المنطق
الوضعي عند الدكتور محمود واثينا الى ما هو فيه أهم من
ذلك ، تساءلنا ما هو المعنى الفعلي لهذه المقولة - المقياس :
« ما يتفق عليه الناس » ؟ هنا أيضا نجد أن هذا « الاتفاق »
هو الشكل البريء المحايد الذي تظهر فيه ايديولوجية الطبقة
السيطرة • « ما يتفق عليه الناس » هو **الرأي السائد** - بالمعنى
الذي يعطيه أفلاطون لكلمة « **الرأي** » ، أي ما هو غير المعرفة ،
أو نقيضها - في بنية اجتماعية محددة وفي شروط تاريخية
محددة • ولا سيادة لهذا الرأي الا بسيادة الفكر الذي ينتجه •
وما الفكر هذا ، من حيث هو الفكر السائد ، سوى ايديولوجية
الطبقة المسيطرة التي تظهر بمظهر الفكر المجرد عن أي صراع
طبقي في البنية الاجتماعية ، والمجرد من أي طابع ايديولوجي
طبقي محدد ، وبالتالي بمظهر الفكر العام ، أو « **الرأي العام** » ،
أو « ما يتفق عليه الناس » •

لكن الدكتور محمود ، والحق يقال ، كان الوحيد ، من
بين المؤتمرين جميعهم ، الذي حاول أن يحدد مفهوم
الحضارة • ولئن انزلق بفكره عن البحث عن هذا التحديد ،
فله تبقى فضيلة المحاولة • وهنا ، لا بد لنا من فتح قوسين
لاعطاء ملاحظة سريعة عن هذا المفهوم الذي لم يفكره المؤتمرون
في ابحاثهم حول الحضارة العربية وأزماتها • ومن غريب
الامر أن تدور الابحاث حول هذه الحضارة دون تحديد لما هي
الحضارة في ذاتها • لو قام المؤتمرون بمحاولة الدكتور
محمود ، دون أن ينزلقوا انزلاقه ، ربما قادهم البحث الى ما

غاب عنهم من تحليل علمي لواقع حركة التحرر الوطني في العالم العربي ، أي لواقع الحركة التاريخية المعاصرة للبنيات الاجتماعية العربية (١) . فالحضارة بشكل عام ، تبدأ في التاريخ مع الانتقال الى المجتمع الطبقي ، ثم مع ظهور الدولة كأداة سيطرة طبقية في يد الطبقة المسيطرة . فالحضارة اذن ، من حيث هي مجموع النتائج الاجتماعية ، المادية والفكرية ، مرتبطة بالضرورة ، في تطورها التاريخي ، بتطور المجتمع الطبقي . ولها ، في كل مجتمع ، الشكل الطبقي التاريخي الذي هو للبنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع . فأطوارها اذن هي مختلف أشكالها التاريخية التي تحددها حركة ترابط أنماط الانتاج في هذا المجتمع . معنى هذا أن الشكل التاريخي الذي

(١) في العدد الاخير من مجلة الآداب - حزيران ١٩٧٤ - يناقش الدكتور الطيب تيزيني هذا البحث نفسه للدكتور محمود ، وهو يناقشه من موقع المادية التاريخية ، اي فسي ضوء الفكر الماركسي . فمن الطبيعي اذن ان نتفق معه في كثير من الافكار التي وردت في مناقشته . لكننا نختلف معه في أمر اساسي هو انه ينظر الى علاقة الانتاج - في رده لها الى علاقة بين الذات والموضوع - بمنظار هيغلي اكثر منه ماركسي . وهو ، في النظر الى تلك العلاقة ، يعتمد مخطوطات ١٨٤٤ ، حيث يسيطر الفكر الهيجلي في فكر ماركس ، ولا يعتمد كتاب رأس المال ، حيث يقطع ماركس جذريا كل علاقة معرفية كانت تربطه بالفكر الهيجلي . فيؤسس بذلك علما ماديا هو علم التاريخ ، منه يجب الانطلاق في اعتماد الماركسية منهجا للتفكير ، لا مما هو . في كتابات ماركس ، ما قبل العلم الماركسي .

تأخذ الحضارة في مجتمع معين ، هو الشكل التاريخي الذي تحدده لها طبيعة البنية الطبقيّة الخاصة بهذا المجتمع ، أي أن الحضارة طابعا طبقيا هو الطابع الطبقي الخاص بالانتاج المسيطر في البنية الاجتماعية . فما تنتجه البنية هذه ، ماديا وفكريا ، لا تنتجه بشكل عام ، بل بشكل تاريخي محدّد بعلاقات الانتاج فيها . لذا يمكن التكلم على حضارة اقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية ، أي على أشكال محددة من الانتاج الاجتماعي في اطار علاقات محددة من الانتاج تختلف باختلاف نمط الانتاج . فليس من الممكن اذن فصل ما ينتجه البشر ، في مجتمع معين وفي زمن معين ، عن الشكل الذي به ينتجون ما ينتجون وعن بنية علاقات الانتاج التي في اطارها تتم عملية انتاجهم الاجتماعي .

قد يكون في طلبنا من المؤتمرين الرجوع الى انجلز لتحديد مفهوم الحضارة بعض المبالغة أو التحيّز ، فهم يرفضون الاحتكام الى أحد مؤسسي الفكر العلمي المعاصر . لكنهم كان بإمكانهم ، على الأقل ، الرجوع الى ابن خلدون ، وهو من أبرز الوجوه الفكرية في الحضارة العربية . لو رجعوا اليه لرأوا مثلا أن كلمة الحضارة مشتقة من كلمة الحضر ، وأن الحضارة ، من حيث هي نمط من الحياة الاجتماعية ، تبدأ مع الانتقال من البداوة الى العيش الحضري ، أي مع الانتقال من المجتمع القبلي الى المجتمع الطبقي مع ما يتبع ذلك من استقرار وتوزيع للنشاطات الاجتماعية وتقسيم للعمل وظهور للدولة . هنا كان بإمكانهم أن يفكروا العلاقة بين ابن خلدون وانجلز

مثلاً ، أو أن يروا الى فكر ابن خلدون في ضوء الفكر الماركسي اللينيني . ولئن رفضوا ان يفكروا العلاقة هذه ، فبوسعهم ان يقرأوا هذا النص لابن خلدون :

« ... حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الاحوال » .

ان فهم هذا المقطع وحده يستلزم بالفعل وقفة طويلة لما فيه من دقة علمية وكثافة تفكير وعمق في التحليل قلما نجدها في الفكر الاجتماعي المعاصر . لكننا لن نأخذ من هذا النص الا ما له علاقة مباشرة بسياق بحثنا . وأول ما نقوله هو أن التحديد فيه ، على نقيض ما هو عليه عند الدكتور محمود ، ليس لصفة ما يراد تحديده بل لما يراد تحديده ، أي للتأريخ في ذاته وللاجتماع الانساني في ذاته . ثم ان الذين نقلوا المقدمة الى الفرنسية لم يجدوا لكلمة « العمران » من مرادف في الفرنسية سوى كلمة Civilisation ، وهي الكلمة التي نقلناها الى العربية بكلمة « الحضارة » . وهنا نقول بصراحة ان الوصول الى التحديد العلمي لمفهوم الحضارة يمرّ بالتفكير في كلمة « العمران » ، لا بالتفكير في الكلمة المنقولة عن الفرنسية أو الانجليزية ، أي في كلمة « الحضارة » . وواضح

جدا أن الفكر في ندوة الكويت كان يرجع ، في فهمه الضمني
 للحضارة ، الى هذه الكلمة المنقولة ، أي الى مفهومها
 البرجوازي ، لا الى مفهوم « العمران » ، فانهضرت عنده
 الحضارة ، أو كادت تنحصر في وجهها الفكري البحت ،
 وبالتالي في فهم مثالي لها يحصرها في الانتاج الروحي . ان
 الاختلاف بين كلمة الحضارة وكلمة العمران واضح حتى في
 وقعه اللفظي ، فعبرة « عمران العالم » في نص ابن خلدون
 تضعنا بشكل مباشر وجهها لوجه مع الجانب المادي للحياة
 الاجتماعية ، بعكس كلمة الحضارة ، فان الجانب المادي هذا لا
 يظهر الا بتحديد علمي لمفهوم الحضارة . فعمران العالم هو
 علاقة اجتماعية يتملك فيها البشر عالمهم بشكل تاريخي
 محدد . انه المرادف المباشر لتملك العالم بالانتاج الاجتماعي
 عند ماركس . هذا الفهم المادي للحضارة نجده عند ابن خلدون
 ولا نجده في فكر المؤتمرين ، ونجده بالذات في مفهوم العمران
 الذي هو أغنى بكثير ، علميا ، من مفهوم « الحضارة » . فإما
 ليت المؤتمرين انطلقوا ، في معالجتهم « أزمة الحضارة العربية »
 من ابن هذه الحضارة نفسها ، أي من ابن خلدون ، فلو فعلوا
 ذلك لرأوا أن الملك والدول تنشأ عن أصناف تغلبات البشر
 بعضهم على بعض ، وأن أصناف هذه التغلبات هي من طبيعة
 عمران العالم ، أي ضرورية فيه ، لأنه الاجتماع الانساني . وما
 هي أصناف التغلبات هذه ان لم تكن أشكال الصراعات بين
 البشر ؟ ومن منطق الصراعات أن تكون الغلبة لبعضهم على
 بعضهم الآخر ، أي أن يسيطر هذا البعض على البعض الآخر ،
 وعن هذه السيطرة بالذات ينشأ الملك وتنشأ الدولة . هذا الفهم
 الخلدوني للتاريخ ، أي لعلم التاريخ الذي موضوعه الاجتماع

الانساني الذي هو عمران العالم ، اذا قلناه بلغة العلم المعاصر ، وجدنا أنفسنا في الحقل الفكري الماركسي نفسه . فقي ضوء هذا الفكر العلمي بالذات يتكشف الطابع العلمي لفكر ابن خلدون ، والفكر العلمي كان غائبا في ندوة الكويت ، فغاب عن الفكر الحاضر فيها الاساس المادي للمشكلة ، وهو بنية علاقات الانتاج في المجتمعات العربية ، فانقلت « الحضارة العربية » وانقلت أزمته من هذا الاساس المادي لوجودها التاريخي المحدد في حركة التحرر الوطني .

٢ - في نقض «العقل» الوضعي .

وهنا نقفل القوسين لنعود الى تلك «الصفة» التي كان الدكتور محمود يبحث عنها . لقد انتقى نماذج أربعة من الحضارات هي : أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد ، وبغداد في عهد المأمون في القرن التاسع ، وفلورنسة في القرن الخامس عشر ، وباريس في عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، فرأى أن «الاحتكام الى العقل في قبول ما يقبله الناس وفي رفض ما يرفضونه» هو القاسم المشترك بينها ، فهو إذن الصفة المنشودة التي بها تكون الحضارة حضارة . هذه العقلانية هي الصفة اللازمة لكل حضارة مهما اختلف لونها .

لنتوقف الآن قليلا عند هذا التحديد كي نرى ما قد يكون

فيه من **تناقض منطقي** ، بغض النظر ، مؤقتا ، عن مدى صحته أو دقته العلمية . ان الدكتور محمود ، بانتقائه نماذج أربعة من الحضارات ، من عصور تاريخية مختلفة ، يقر ضمنا بوجود اختلاف بينها . والاختلاف هذا هو **اختلاف الشكل** منها باختلاف الوجود التاريخي لكل منها ، أي باختلاف الشروط التاريخية الاجتماعية المحددة التي هي منها «الشكل الحضاري» . لكن اختلاف الشكل هذا من حضارة الى اخرى لا بد من أن يستتبع اختلاف الشكل من وجود الصفة نفسها التي بها حددت الحضارة كحضارة . معنى هذا أن «العقلانية» نفسها ، من حيث هي الصفة الملازمة للحضارة ، لها أشكال من الوجود التاريخي تختلف باختلاف الشكل التاريخي لكل حضارة . وهذا بالضبط ما ينفيه ضمنا الدكتور محمود ، فالسياق العام لتفكيره يستند الى أن «العقلانية» واحدة في مختلف الاشكال التاريخية للحضارة ، وفي هذا تناقض منطقي لا بد من استجلاء دلالاته . فالحقيقة هي أن هذه «العقلانية» الواحدة المتماثلة بذاتها ، ورغم وجودها في أشكال تاريخية متخالفة من الحضارة ، ليست سوى شكل تاريخي محدد من العقلانية ، هو الشكل الخاص « بالحضارة العصرية » التي نجد « نموذجها الكامل في بعض أجزاء أوروبا وأميركا » ، على حد تعبير الدكتور محمود . هذا يعني أن الكاتب يسقط هذا الشكل التاريخي من العقلانية الخاص ببنية اجتماعية محددة هي البنية الاجتماعية الرأسمالية ، على الاشكال التاريخية السابقة عليه الخاصة ببنيات اجتماعية سابقة على الرأسمالية ، فيحمله ، بهذا الاسقاط له ، الى المطلق ، بعملية ذهنية تقيم علاقة من التماثل البنوي بين هذه الاشكال التاريخية المختلفة

من العقلانية . بهذه العملية بالذات يتميز المنطق الوضعي .
وهنا تظهر الدلالة الطباقية لهذا المنطق من التفكير : فانتفاء
الطابع التاريخي ، أي النسبي ، من شكل العقلانية الخاص
بالبنية الاجتماعية الرأسمالية يجعل من هذا الشكل الخاص
مطلقا ، فيظهر ما هو تاريخي - أي ما يحمل فيه ضرورة تخطيه
ونفيه - بمظهر ما هو طبيعي - أي ما يحمل فيه ضرورة تايئده -
ويظهر الشكل الطبقي البرجوازي للعقلانية بمظهر العقلانية
الإنسانية ، أي بما هو طبيعي ملازم للحضارة كحضارة ،
« مهما اختلف لونها » . هنا بالذات يكمن التضليل الايديولوجي ،
وفي ضوء هذا المنطق الوضعي ، بل التجريبي المثالي ، يظهر
الواقع الاجتماعي من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، بالشكل
الذي ينتظم فيه بنظام العقل البرجوازي . فالعقل ليس واحدا
مطلقا ، بل أن له الشكل التاريخي الذي يتحدد بنظام الطبقة
المسيطرة في كل بنية اجتماعية محددة . ولئن كان هو الذي
ينظم ظاهرات هذه البنية في عملية المعرفة وإنتاجها ، فانما هو
ينظمها بالشكل الذي يتحدد به بنظام الطبقة المسيطرة في هذه
البنية الاجتماعية . هذا بالذات ما لا يظهر إلا من زاوية نظر
الطبقة المهيمنة النقيض ، ولشكل آخر من العقلانية - وبه
أيضا - هو نقيض شكل عقلانية الطبقة المسيطرة .

وإذا أتينا الآن إلى تحديد «العقل» عند الدكتور محمود ،
وجدنا أن العقل هو «ذلك النمط من أنماط السلوك ، الذي يتبدى
عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه» . أي
أنه «رسم الخطوات الواصلة بين المبدأ المفروض من جهة ،
والهدف المطلوب من جهة أخرى» وبعبارة أخرى ، العقل هو

التنظيم الواعي للعلاقة بين الهدف وطريق الوصول اليه ، أو بين الغاية والوسيلة .

هذا التحديد يتضمن منطقاً من التفكير ينطلق منه أصلاً ، هو أن المجتمع ينتظم ، في ظاهراته المختلفة ، بالعقل الذي ينظمه ، فعقلانيته - أن وجدت - ليست في بنية موضوعية لها قوانينها التي تتحكم بسيره ، إنما هي في حركة الوعي التي تربط ظاهراته غائياً ، أو قل في نمط وواع من السلوك الاجتماعي فيه تنحصر العلاقة الاجتماعية . بل أن حركة التاريخ نفسها ، ليست في نهاية التحليل سوى حركة الوعي هذه كما تتجسد في نمط السلوك ، ولا عقلانية للتاريخ سوى هذه العقلانية ، أي هذا الشكل الأيديولوجي المحدد من الوعي الاجتماعي ، التي تجعل من التاريخ حركة الوعي في وصول الإرادة إلى هدفها .

في هذا التحديد للعقلانية رفض تام لكل عقلانية علمية ، سواء في المجتمع أم في التاريخ ، لأن فيه رفضاً أساسياً لوجود الموضوعي للبنية الاجتماعية ولحركتها التاريخية بالذات . فالبنية الاجتماعية تنحصر عند الدكتور محمود في ظاهراتها ، أي في ما يظهر منها للبصر والسمع - على حد تحديد الدكتور المذكور «لواقع كما هو واقع» - أي ، بكل دقة ، في ما تولده في الوعي الاجتماعي ، بمختلف أشكاله الأيديولوجية ، من آثار هي آثار حركة الصراعات الطبقيّة فيها . ليس بالعقل العلمي هذا العقل الذي تتبخر به البنية الاجتماعية في آثارها ، فلا يبقى منها غير آثارها ، أو قل بالاحرى ، غير ما يظهر منها ، لا للبصر والسمع بشكل عام ، بل لبصر معين وسمع معين ، أي بشكل معين من الوعي الاجتماعي هو الشكل

الخاص بايديولوجية الطبقة المسيطرة . فالطبقة المسيطرة ، لا سيما في البنية الاجتماعية الرأسمالية ، هي التي تريد أن ينتظم المجتمع في بنيته ، والتاريخ في حركته ، بنظام ارادتها ورغبتها الطبقيتين ، فتضع تلك العلاقة المتجسدة في نمط سلوكها الاجتماعي - أي في ممارسة صراعها الطبقي، مقياسا عاما للعقلانية تجد فيه القاسم المشترك لمختلف الاشكال التاريخية للسيطرة الطبقيّة .

٤ - التضليل الايديولوجي البرجوازي في المنطق الوضعي .

حين يتماثل ظاهر الشيء وماهيته يبطل العلم ، والعلم باطل في هذه الايديولوجية البرجوازية التي تتماثل عندها البنية الموضوعية للواقع الاجتماعي التاريخي وظاهر هذا الواقع ، أي الشكل الذي فيه يظهر لوعيتها الطبقي . ليس المأخذ الرئيسي على منطق التفكير الوضعي عند الدكتور محمود هو في أن يقدم مقياسا عقلانيا للتقدم يخرج بالحضارة العربية - ان هي اتبعته - من أزمة تخلّفها ، بل هو في أن يُظهر ، بفعل منطق الوضعي ، مقياس البرجوازية الامبريالية للتقدم بمظهر المقياس العقلاني . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، انه ينظر الى هذا المقياس البرجوازي ، لا في ما صار اليه مع التطور الامبريالي للرأسمالية ، وبفعل هذا التطور ، بل في ما كان

عليه قبل التطور الامبريالي ، اي في طور صعود الرأسمالية .
فهو يصف عصرنا بأنه عصر «تقني بنتامي» . وبنتم هو مؤسس
التيار النفعي في الايديولوجية البرجوازية في نهاية القرن
الثامن عشر . فالاستشهاد بهذا المفكر البرجوازي يدل ، بحد
ذاته ، على مدى تخلف الفكر الوضعي ، في مقاربتة واقعتنا
المعاصرة ، عن التطور الامبريالي للايديولوجية البرجوازية
نفسها . ولهذا التخلف أيضا دلالة الايديولوجية : ان وضع
التطور الامبريالي للبرجوازية بين قوسين يساعد البرجوازية
المسيطرة في مجتمعاتنا العربية على اظهار ايديولوجيتها بمظهر
مقبول ، اي بمظهر «علمي عقلاني» مثيل بالمظهر الذي كان
لايديولوجية البرجوازية الاوروبية قبل تطورها الامبريالي . ان
المنطق الطبقي الذي يتضمنه ذلك التخلف الايديولوجي واضح
تماما ، فهو يقوم في أساسه على اقامة علاقة من التماثل بين
الوضع التاريخي الراهن للبنيات الاجتماعية العربية ، وبالتالي
للطبقة البرجوازية المسيطرة فيها ، وبين الوضع التاريخي
للبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية قبل دخولها في
مرحلة تطورها الامبريالي ، أي في طور أزمته . باقامة هذه
العلاقة من التماثل بين الوضعين التاريخيين ، تخفي علاقة
التبعية البنيوية التي تربط البنية الاجتماعية العربية ، من حيث
هي بنية كولونيالية ، بالبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا
الغربية وأميركا ، من حيث هي بنية أمبريالية . وباختفاء علاقة
التبعية هذه ، يختفي الاختلاف البنيوي بين هاتين البنيتين ، من
حيث أن الأولى تخضع ، في تكوينها التاريخي وفي تجدها
الراهن ، أي في تطورها المستقبلي ، لسيطرة الثنائية .
وباختفاء هذه السيطرة الامبريالية التي تتحكم بتطور البنية

الاجتماعية العربية كبنية اجتماعية كولونيالية ، تختفي القضية الأساسية التي تواجه تطور هذه البنية في العالم العربي ، والتي هي قضية تحررها من السيطرة الامبريالية ، أي من علاقة التبعية البنيوية التي تربطها بالامبريالية . فاذا فهمنا ان عملية التحرر من هذه السيطرة الامبريالية هي بالضرورة ، أي في حقيقتها العلمية ، عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الانتاج الكولونيالية ، أي لهذه البنية من علامات الانتاج التي تتجدد بالضرورة في اطار تلك العلاقة من التبعية ويتجدد ، يسهل علينا حينئذ فهم آلية التضليل في ايدولوجية البرجوازيات العربية ، وفي تحليل الفكر الوضعي «لأزمة الحضارة العربية» : فلو طرحت القضية الأساسية ، في شكلها الصحيح ، كقضية التحرر الوطني من الامبريالية ، لتحددت المهمة الأساسية للشعوب العربية في ضرورة التحويل الثوري لبنية علاقات الانتاج الكولونيالية التي ، بتجدها المستمر ، تتجدد السيطرة الامبريالية ، ويتأبد خضوعنا لهذه السيطرة ، ويتأبد بالتالي ما يسمى «بتخلفنا» . ولو تحددت المهمة الأساسية لحركة تاريخنا المعاصر بهذا الشكل ، لاتضح لنا أن تحققها يمر بالضرورة عبر عملية معقدة من الصراع الطبقي ضد البرجوازيات العربية المسيطرة التي تجد ، بالطبع ، مصلحتها الطبقيّة الأساسية في تأمين التحقق الآلي المستمر لعملية تجدد تلك البنية من علاقات الانتاج الكولونيالية التي ، بتجدها ، يؤمن لها تأبد سيطرتها الطبقيّة . وهذا بالضبط ما تهدف الى اخفائه البرجوازيات العربية المسيطرة لأن في اخفائه ضرورة طبقيّة لبقائها في موقع السيطرة الطبقيّة . هنا يظهر دور الفكر البرجوازي في ممارسة التضليل الايدولوجي : فاقامة تلك العلاقة من التماثل البنيوي

بين التطور الراهن لبنياتنا الاجتماعية العربية وتطور البنية الاجتماعية الرأسمالية قبل ظهور الامبريالية ، - (أو حتى بشكل عام ، مما يوحي بأن الامبريالية ليست ضرورة في بنية التطور الرأسمالي ، بل هي ظاهرة عرضية أو حادث تاريخي) - تلمس قضية التحرر الوطني وتظهرها بشكل تبدو فيه كأنها مجرد «تخلف» كمي ، أو تأخر زمني في تطور الرأسمالية عندنا ، عن «تقدمها» في أوروبا الغربية أو أميركا ، فتقلب المهمة الأساسية لحركة تاريخنا المعاصر من ضرورة التحويل الثوري لعلاقات الانتاج القائمة في بنياتنا الاجتماعية العربية ، الى ضرورة **اللاحاق** «بتقدم الغرب» ، انطلاقا من الحفاظ على علاقات الانتاج هذه ، لأنه منها ، وفي اطار بنيتها الرأسمالية بالذات ، انطلق «الغرب» الى «تقدمه» . ولئن ظهرت «عوائق» معينة في سيرنا «الحضاري» هذا الى «النموذج الكامل» لكل «حضارة وتقدم» ، فلا بد من البحث عنها **فيما نحن** ، أو في «حضارتنا» العربية ، اذ هي ليست في «النموذج» : وكيف يعقل أن تكون فيه وهو الكامل في عصريته ؟ فما هي أزممتنا اذن ؟ انها «**حضارية**» ، بمعنى أنها تكمن في تلك «العوائق» أو «الشغرات» التي ما زالت، منذ بعيد زمامتنا ، تمنعنا من الوصول ، «بحضارتنا» ، الى «نموذجها» . الأزمة اذن هي في هذا البعد الحاضر بين واقع «الحضارة» العربية و«نموذج» الحضارة . فلنبحث ، مع المؤتمرين ، عن تلك العوائق التي تمتد في أبعادها التاريخية الى بدء الحضارة العربية ، وربما الى ما قبل بدء تاريخها ، فهي لا تزال فينا ، نحملها الى حاضر يمنع سير حضارتنا الى التماثل بنموذجها .

الفصل الثالث
في نقض «التخلف» التاريخي :
ليس الماضي ، في بقاءه
في الحاضر ، سبب «التخلف» ،
بل الحاضر هو سبب بقاء
الماضي فيه

لقد عاد الى الدكتور شاكر مصطفى دور تحديد «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي» . وبرغم ما يتضمنه هذا البحث القيم من تحليل عميق لكثير من الظواهر الاجتماعية الحاضرة في العالم العربي ، ومن معرفة تاريخية واسعة تكشف لنا جوانب أساسية في ماضي المجتمعات العربية ، فإن أول ما يستوقفنا فيه هو منهجيته ، وما تقود اليه هذه المنهجية من تشخيص قابل للنقاش ، لأزمة التطور التاريخي للواقع العربي الراهن . ونحن على يقين من أن الدكتور مصطفى كان بإمكانه أن يفيدنا بشكل أوسع وأكمل ، من معرفته العلمية للتاريخ ، لو أن منهج التفكير الذي تحكم بسياق بحثه كان مختلفا . ليست المعلومات التاريخية المعينة التي يتضمنها البحث هي موضوع النقد ، بل نظام الفكر الذي هو فيه ، والذي يقودها الى معالجة خاطئة للقضية المطروحة ، هو الذي ننقد . كيف يطرح الدكتور مصطفى موضوعه ، وما هي النتيجة التي يخلص اليها منه ؟

١ - في نقض علاقة «الغربة عن العصر» :
آلية التضليل في الفهم الهيجلي
لمحركة التاريخ .

يقول الدكتور مصطفى - وهنا ، نتترك له الكلام - :
« ... الحاضر العربي ، وهو ركيزة الغد ومنطلقه ، هو بالرغم منه ، وفي جانب الاصاله والهوية من جوانبه ، حصيلة تلك البقايا الحية والرواسب الميتة ، المرة والحلوة على السواء ، التي أفرزها ذلك الماضي الطويل الذي تجرّه الامه العربية وراءها كالقطار الطويل ... ان أهمية البحث في الابعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي انما تأتي من أن اللاتاريخية في الفكر تعني العمى عن ادراك أبعاد الواقع ... تعني رؤية مسطحة ... » . ثم يحدد الدكتور مصطفى فهمه للتاريخ « كجذور للواقع العربي القائم وكجزء حي من هذا الواقع . وما نذهب في تحليله - ان ذهبنا - مع الزمن أو مع المكان أو مع الأفكار ، الا كوسيلة لكشف الابعاد العميقة في الحاضر العربي » . ويؤكد لنا الكاتب أن رحلته التي سيقوم بها في التاريخ ليست سوى محاولة منه لفهم الواقع العربي الحاضر ، فيقول : « ليس التخلف سمة خاصة بالمجتمع العربي ... لكن العناصر التاريخية لهذا التخلف قد تكون مختلفة لدى العرب عنها لدى الشعوب النامية الاخرى ، ومن هنا تأخذ الدراسة لهذه العناصر أهميتها الخاصة لأنها تكشف

عن الميزات الخاصة للتطور الحضاري العربي . . . انها عملية
نبش في الجذور . كل الجذور . هي رحلة في . . . الماضي .
ثم يزيد قائلا : . . . « ان الاستمرار الاجتماعي » الذي تعيشه
الشعوب العربية انما تحكمه عناصر عديدة تشكل في مجموعها
التركيب العربي القائم . . . وان لامتدادات التاريخ في هذه
العناصر المكان الواسع ان لم يكن الاول . واذا تركنا جانبا
اطار البيئة الطبيعية وآثارها في الانسان العربي . . . استطعنا
ان نقف من العناصر الاساسية الباقية عدة اربعة جوانب :

- ١ - طرق الانتاج المادي . ب - تكوين نظام السلطة .
 - ج - طبيعة العلاقات الاجتماعية . د - قيم الفكر التراثية .
- وبعد تحليل عميق وطويل لهذه العناصر الاساسية التي هي -
ان جاز التعبير - شهود الماضي في الحاضر ، يخلص الدكتور
مصطفى الى النتيجة التالية : « ان هذا التاريخ القديم ما يزال
برغمنا فينا : انه جزء منا ، ولقد يكون في جانب منه عنصر
الاصالة في الذات العربية . ولكن هذا التراث الثقيل يضع
العرب امام اشكالية مزدوجة : اشكالية الغربية عن التراث نفسه
. . . واشكالية الغربية عن العصر الذي نقف امامه . . . وقد
خلقت لنا هذه الاشكالية المزدوجة تحديا مزدوج الوجه ايضا :
تكييف ذلك التكوين التاريخي الطويل تكييفا بنويا داخليا من
جهة ، والتخاق بالعصر من جهة اخرى . . . »

لقد أردنا من ايراد هذا الاستشهاد الطويل بأقوال الدكتور
مصطفى أن نكون على جانب كبير من الأمانة لمنطق فكره
المتكامل ، نضعه أمام القارئ وأمامنا كي نتمكن من مناقشته .

واضح جدا منذ البدء أن الكاتب يعالج قضية الواقع العربي الحاضر ، ولا يقوم بدراسة تاريخية لماضي هذا الواقع الممتد على أكثر من عشرة قرون خلت ، مع أن القسم الأكبر من بحثه هو تحليل «وصفي» - كما يحدده الكاتب نفسه - لهذا الماضي بالذات . ولقد اختار الكاتب هذا «الجانب الوصفي» لأنه الأقرب إلى الموضوعية ، كما يقول لنا . فهو إذن يصف هذا الماضي كما هو حاضر في الواقع العربي الحاضر ، ولا يريد أن يدخل في عملية «تقييم» له «ينفسح فيها الميدان لكل الأهواء» ، على حد تعبيره .

وهنا ، لا يسعنا إلا أن نسجل على هذا القول أول اعتراض : فليس صحيحا أن ما يقوم به الكاتب هو وصف ، وليس صحيحا أن الوصف أقرب إلى الموضوعية من شيء آخر هو التفسير . والتفسير - كما يعرفه ابن خلدون في الصفحة الثانية من المقدمة - هو البحث عن الأسباب التي بتحديدتها تكون المعرفة علمية . والكاتب ، في بحثه عن الأبعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري العربي ، يبحث عن الأسباب التي أدت إلى أن يكون الواقع العربي الحاضر على هذه الحالة التي يصف . ففي هذه الحالة ، أو قل في وجود الواقع العربي في حالته الحاضرة هذه ، تكمن الازمة . و «أساس الازمة كلها إنما تكمن في الغربية عن العصر» ، كما يقول الكاتب . ولئن نحن تساءلنا عن معنى «الغربة» لوجدنا أن الغربة عن العصر هي «التخلف» . إذن ، فإزمة الواقع العربي الحاضر تكمن في تخلفه . هنا يتفق الدكتور مصطفى والدكتور محمود ، بل يتفق تقريبا المؤتمرون جميعهم من أدونيس إلى الدكتور إبراهيم أبو

لغد وعبد الكريم غلاب، مروراً بالدكتور فؤاد زكريا وغيرهم .
فالسؤال الذي يطرحه الدكتور مصطفى وغيره هو معرفة
أسباب هذا «التخلف» ، الذي يوافق الجميع على أنه الغربية
عن العصر . هذه الأسباب تاريخية ، وعلى الباحث أن يسأل
التاريخ عنها ، أن أراد معرفتها ، لأن «اللاتاريخية في الفكر
تعني العمى عن إدراك أبعاد الواقع» .

أن تكون أسباب ما يسمى « بالتخلف » تاريخية ، أي أن
يكون «للتخلف» ، من حيث هو الحالة الوصفية للواقع العربي
الحاضر ، أو ظاهره ، - تاريخ تكون ، فهذا ما لا نختلف فيه
مع الدكتور مصطفى . أما أن يكون هذا التاريخ الذي تكونت
فيه البنية الاجتماعية للواقع العربي الحاضر ، تاريخاً يرجع
إلى ما قبل عشرة قرون خلت ، أي إلى العصر العباسي أو أواخر
العصر الأموي ، فهذا ما نختلف فيه جذرياً مع الدكتور
مصطفى . وهنا أيضاً يتركز الاختلاف الجذري هذا في شكل
معين يفهم به الدكتور مصطفى حركة التاريخ . والشكل هذا هو
الشكل الهيجلي لحركة الديالكتيكية التاريخية . كيف يتجسد
هذا الشكل في بحث الكاتب ؟ أنه يتجسد في هذه النظرة
الوصفية التي تتفكك فيها - وبها - بنية الواقع العربي الحاضر
بشكل تظهر فيه كأنها حصيلة جمع لعناصر مكونة لها ترجع
في وجودها الحاضر إلى جذورها في ماض كانت فيه بثوراً
تنامت في حركة من « التنافي والتواصل » أوصلتها إلى ما
صارت إليه في البنية الحاضرة . فالبنية هذه ليست في
حاضرها ، من حيث هي بنية ، أي كل معقد متماسك ، سوى
البذرة التي كانت في الماضي ، تنامت ، فتناقت وتواصلت في

حركة من تماثل الذات بالذات، وما الذات هذه الا الذات العربية نفسها . هذه الحركة الهيجلية هي في حقيقتها المثالية نفي للحركة الفعلية للبنية ، لانها حركة تماثل الذات بالذات في صيرورة الذات ما كانت قبل بدء صيرورتها ، في وجودها المباشر كبذرة ، قدر الحركة منها الا تخرج عن التماثل ، من البدء الى النهاية ، في حركة التناقض نفسه . معنى هذا بكل بساطة أن «تخلف» الواقع العربي الحاضر هو الصورة الحاضرة التي تظهر فيها بنيته السابقة . كان فيه في الماضي ، لأن عناصر البنية ظلت هي هي عناصر البنية ، وهو الآن فيه أيضا ، لأن عناصر البنية لم تتغير ، فظل هذا الواقع العربي محافظا على بنيته هذه ، بفضل حركة «الاستمرار الاجتماعي» - أو كما يقول أنور عبد الملك «الاستمرارية الاجتماعية» - التي فيها تكمن أصالته . لكن هذا «التخلف» لم يكن في الماضي تخلفا ، بل ازدهارا وحضارة ، أو قل ان شئت ، أصالة . فما الذي جعل الشيء ذاته مغايرا لذاته ، في تماثلة بذاته ؟ ليس الذات ، بل **الغير** ، أي **العصر** . ان أزمة «التخلف» هذه ليست ان أزمة «تخلف» الا قياسا على العصر ، فغربة عنه . لذا ، كانت الأزمة في الذات ، وليس في الذات أزمة ! في هذه الذات أصالة لأن فيها ما ليس في غيرها من «استمرارية اجتماعية» . لكن فيها «تخلفا» لأن فيها أصالة . وما سبب هذا الانقلاب الديالكتيكي المذهل ؟ علاقة الغربة عن العصر ! لكن العصر هذا ، كالذات العربية ، متماثل بذاته ، بفعل الحركة الهيجلية نفسها . ومع هذا ، فهو ليس فيه غربة ، أو قل ان فيه غربة عن الذات العربية ، أي عن **الطرف الآخر** من علاقة الاغتراب هذه . لكن هذه الغربة لا تولد فيه أزمة ، فالأزمة كلها تكمن في الغربة

عن العصر ، والعصر هو العصر - كالذات العربية - متماثل
دوما بذاته .

نحن هنا في لبّ الديالكتيكية الهيجلية ، وفي لبّ آليتها
التضليلية . فعلاقة التناقض بين ما يسمى بالذات العربية
والعصر علاقة تناقض خارجي ، يتماثل فيها كل طرف بذاته من
حيث هو غير الطرف الآخر . انها علاقة مغايرة ، وبالتالي
علاقة غريبة ، لا تجد حلا لها الا بصيرورة كل من طرفيها
الطرف الآخر ، أي غيره . فلتن وجدت حلها هذا ، بقيت ، برغم
هذا ، أو قل بهذا الحل نفسه ، علاقة مغايرة ، وبالتالي بلا حل .
انها قدر لا يمكن الخلاص منه . لكن المشكلة التي لا حل لها
مشكلة خاطئة بالضرورة ، فأين الخطأ في المشكلة المطروحة ؟

٢- في نقض مفهوم « التخلف » :

ليس تطور القوى المنتجة منفصلا من

بنية علاقات الانتاج التي تحدده .

لنرجع قليلا الى بحث الدكتور مصطفى . يقول ان
«للتخلف» أسبابه التاريخية ، وهو محق في قوله هذا ، مخطيء
- في رأينا - في تحديد هذه الأسباب . وأساس الخطأ يكمن -
كما سبق القول - في تلك النظرة الهيجلية لحركة التاريخ التي
تذوب فيها تقطعات التاريخ وقفزاته البنيوية في حركة من تماثل

الذات بالذات في تنافيهما وتواصلها . ولقد قلنا في مطلع هذا البحث
 ان المقفزات البنوية للتاريخ ، من حيث هو تاريخ البنية الاجتماعية ،
 ترسبها في أساسها ، أي في قاعدتها المادية ، حركة أنماط
 الانتاج . لذا ، من الضروري البدء ، في تحليل الواقع العربي
 الحاضر ، بتحديد نمط الانتاج المسيطر فيه ، أي بتحديد بنية
 علاقات الانتاج الخاصة ببنية هذا الواقع **الحاضر** . فكلمة
 «التخلف» ليست مفهوما علميا ، ولا يمكن على الإطلاق ان نحدد
 بها السمعة الخاصة ببنية هذا الواقع . فالقول ، مثلا ، ان
 المجتمع العربي «متخلف» ، لا يعني من العلم شيئا ، مع ان
 المؤتمرين جميعهم بلا أي استثناء اتفقوا على هذا القول وعُدوه
 تحديدا علميا لواقع اجتماعي كلما قاربوه فر من بين كلمات قد
 تكون مفاهيم وصفية ، لكنها ليست مفاهيم علمية . ربما يكون
 «التخلف» ، في أحسن حالاته ، وصفا أوليا لواقع معين هو ،
 مثلا ، واقع القوى المنتجة في العالم العربي ، بالنسبة لواقع
 القوى المنتجة في البلدان الامبريالية . لكنه ، في أي حال ، ليس
طابعا خاصا ببنية اجتماعية معينة ، فالطابع الخاص بهذه
 البنية هو الذي يحدده نمط الانتاج المسيطر فيها ، كقولنا مثلا
 الطابع الرأسمالي أو الاقطاعي أو الاشتراكي الخاص بهذه
 البنية أو تلك . و«التخلف» - على حد علمنا - ليس نمطا من
 الانتاج أو بنية لعلاقات انتاج ، انما هو مفهوم ايديولوجي
 برجوازي له دور محدد بضرورة اخفاء علاقة السيطرة
 الامبريالية ، أو علاقة التبعية البنوية للامبريالية ، ونقل الصراع
 الرئيسي من **صراع طبقي** ضد الامبريالية الى صراع غير طبقي
 هو في أحسن حالاته **مباراة رياضية** بين «عالم التقدم وعالم
 التخلف» ، هدفها لحاق هذا بذاك . «عالم التخلف» معروف: انه

ما يسمى أيضا «بالعالم الثالث» الذي نحن منه . اما «عالم التقدم» ، أو «عالم العصر» ، فهو ذلك العالم الذي حدده لنا الدكتور محمود بأنه «عالم تقني بنتامي» . ولئن أردتـم أن تعرفوا الى أي العالمين ينتمي المعسكر الاشتراكي ، فاعلموا أن منه – حسب منطق هذا التقسيم – ما ينتمي الى «عالم التقدم» ، ومنه ما ينتمي الى العالم الآخر ، ومنه ما هو بين بين .

ان «مفهوم التخلف» يستند في أساسه النظري الى منطق ضمني من التقسيم هو منطق كمي يأخذ القوى المنتجة مقياسا له ، بمعنى أن تقسيم العالم يقاس على تطور القوى المنتجة . وهو يفترض أيضا أن تطور هذه القوى ليس محددا إلا بذاته ، أي أن حركته ليس لها حد ، فهي تسير في خط واحد مستمر هو خط صاعد دوما . في ضوء هذا المنطق وحده يمكن التكلم على تقدم أو تخلف . لكن هذا المنطق هو منطق طبقي ، وهو منطق الإيديولوجية البرجوازية بالذات . فالبرجوازية هي التي تنظر الى الحركة في تطور القوى المنتجة على أنها حركة تقدم مستمر لا يحدها عائق ولا تحددها بنية . ولقد وجدت النظرة الطبقيّة هذه تعبيرها الإيديولوجي في الوضعية التي أسسها أوغست كونت . وليس غريبا عن منطق الوضعية منطق تلك الحركة الهيكلية التي تذوب فيها القفزات البنوية الفعلية لصيرورة البنية الاجتماعية بلعبة ذهنية مثالية – هي لعبة التنافي – تحافظ فيها البنية على ذاتها بنفيها لذاتها وانتقالها الى صورة جديدة منها ، كانت فيها أصلا قبل أن تصير اليها ، فتظهر حينئذ حركة البنية كأنها حركة استمرار لها بنفي هو منها حمل لها وحفاظ عليها . هنا بالضبط ، في لعبة التنافي هذه ، تذوب

القفزات أو الفجاءات البنيوية في الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية ، لأن القفزات هذه ليست ، في حقيقتها الاجتماعية الفعلية ، نفيًا أو تنافيا في اطار وحدة الاستمرار والتماثل ، بل هي تحويل ثوري للبنية الاجتماعية بحركة فيها ليست حركة الذات بل حركة الصراعات الطبقيّة . بهذه العملية من التحويل الثوري تقطع البنية الاجتماعية ، في تكونها الجديد ، مع شكلها الطبقي السابق الذي تم تحويله اي هدمه، وتنطلق حينئذ، في حركتها التاريخية ، من أساس جديد ، بمعنى أن تحركها قائم على أساس آخر ، أو قل على قاعدة مادية اخرى هي بنية مختلفة من علاقات الانتاج . وهذا التحرك يجري في اطار هذه البنية ويتحدد بها .

ان النظرة البرجوازية لا تأخذ القوى المنتجة في علاقتها ببنية علاقات الانتاج مقياسا للتقدم ، بل تأخذها في انفلاتها من هذه البنية التي تحددها وتحدها ، فتجعل ، بهذا ، من طموحها الطبقي الى تأبد سيطرتها، مقياسا للتقدم نفسه، لأن وضع القوى المنتجة في علاقتها الفعلية ببنية علاقات الانتاج يكشف الآلية الاجتماعية لتطور تلك القوى ، في وصولها ، في شروط تاريخية محددة ، الى أزمة تطورها ، بكشفه السبب البنيوي لهذه الازمة، والذي هو بنية علاقات الانتاج نفسها . فحين تصير بنية العلاقات هذه عائقا لتطور القوى المنتجة ، تدخل البنية الاجتماعية في مرحلة تاريخية ثورية تظهر فيها ضرورة تحويل بنية علاقات الانتاج كشرط أساسي لتحرير تطور القوى المنتجة . هذه الضرورة التاريخية هي التي تختفي في تلك النظرة البرجوازية ، وهنا يكمن الدور التضليلي لايدولوجية هذه

الطبقة المسيطرة • فبغض النظر اذن عن صفاء النية عند المؤتمرين ، فان تحليلاتهم للواقع العربي الحاضر ، في اعتمادها مفهوم «التخلف» أو «التقدم» أداة لها ، هي تحليلات لهذا الواقع من زاوية نظر البرجوازيات العربية المسيطرة • لا شك في أن الكثيرين من هؤلاء المفكرين العرب يقفون ، في سلوكهم السياسي أو في فكرهم ، من هذه البرجوازيات ومن سلطتها التطبيقية موقف النقد ، بل موقف الرفض • انما ، في حقل النشاط العلمي ، كل نقد للطبقة المسيطرة ينطلق من الموقع الايديولوجي لهذه الطبقة ، هو نقد باطل ، ان ليس بمفاهيم الايديولوجية البرجوازية يكون نقد الايديولوجية البرجوازية ، بل بمفاهيم علمية انتجتها ، ولا تزال تنتجها ، ممارسة نقض هذه الايديولوجية ، من موقع الطبقة الثورية النقيض ، أي من موقع الطبقة العاملة •

لنعد الى ما نحن أصلا بصدد مناقشة بحث الدكتور مصطفى • فالقول بأن «التخلف» هو الطابع الخاص أو السمة الخاصة بالمجتمع العربي ، ليس قولاً علمياً ، ان ليس بالقوى المنتجة ، بل ببنية علاقات الانتاج ، يتحدد الطابع الخاص ببنية اجتماعية معينة • فما هو هذا الطابع الخاص بالبنيات الاجتماعية في العالم العربي ؟ هذا ما غاب تحديده ، ليس عن الدكتور مصطفى ، بل عن ندوة الكويت بعامة • ولم يكن الغياب هذا بريئاً ، فالبراءة كلمة لا وجود لها في قاموس الايديولوجية • فلن قبلنا «بالتخلف» صفة نشير بها الى وضع القوى المنتجة في العالم العربي ، وحددنا طابع البنيات الاجتماعية فيه بأنه طابع كولونيالي - أي شكل تاريخي محدد من الانتاج الرأسمالي يتطور فيه الانتاج هذا في علاقة من التبعية البنيوية للامبريالية

تمنعه من أن يصير انتاجا رأسماليا طبيعيا - فان أزمة «التخلف» تتكشف حينئذ على حقيقتها الفعلية كازمة هذه البنية من علاقات الانتاج الكولونية التي هي العائق البنيوي لتطور القوى المنتجة . وبظهور هذا العائق تتحدد معالجة هذه الازمة بأنها تفرض ضرورة تحويل هذه البنية بالذات من علاقات الانتاج الكولونيلية كشرط أساسي لتحرير تطور القوى المنتجة والقفز بها من «عالم تخلفها» الحاضر الى «عالم التقدم» . وعملية هذا التحويل الثوري هي صراع طبقي ضد البرجوازيات العربية المسيطرة .

قد يجد القارئ في هذا الكلام منا تكرارا لما سبق ، لكن هذا التكرار يستدعيه منطق النقاش العلمي نفسه . فلو صح ما قلناه ، لوجب على الدكتور مصطفى أن ينطلق ، في بحثه عن أسباب «التخلف» في الواقع العربي الحاضر ، من البنية الاجتماعية القائمة في هذا الواقع ، أي من حاضر بنية علاقات الانتاج فيه ، لا أن ينبش في جذور الماضي البعيد لبحث في بنية علاقات الانتاج القبلية أو الاستبدادية عن بذور هي عناصر بنية علاقات الانتاج الكولونيلية . هذا المنهج «التاريخي» من البحث يستند ، في أساسه النظري ، الى منطق لاتاريخي هو منطق التماثل ، لانه يقيم ضمنا علاقة من التماثل بين بنية علاقات الانتاج القبلية أو الاستبدادية وبين علاقات الانتاج الكولونيلية ، بفضل وجود تماثل بين عناصر البنيتين . ولا وجود ، في هذا المنطق ، للتماثل بين البنيتين المختلفتين ، الا لأنهما بنية واحدة متماثلة بذاتها في حركة تنافيهما الداخلية . هذا هو المنطق الهيجلي بعينه الذي تتحول فيه الحركة الديالكتيكية المادية في تاريخ تكوين البنيات الاجتماعية

وتحويلها ، في حركة الصراعات الطبقيّة ، بانتقالها من نمط انتاج الى آخر ، الى لعبة ذهنية مثالية تنطمس فيه حركة الصراعات هذه . ولهذا السبب بالذات نرى أن هذا المنطق المثالي الهيجلي هو منطق تجريبي وصفي يلتقي مع الوضعية في أن حركة التاريخ عنده هي حركة خطيّة مستمرة في تصاعدها ، تنتفي فيها الدياليكتيكية نفسها بسبب من طابعها المثالي . فليس غريبا إذن أن تظهر الايديولوجية البرجوازية ، في بعض من تياراتها ، بمظهر «جدلي» هو جواز سفرها الى «التقدمية» ، بل أن يعاني مفهوم «الجدلية» من أزمة تضخم في استخدامه «العصري» ، فخطره زائل في شكله الهيجلي .

٣ - جوهر القضية في نقض ايدولوجية البرجوازية : ليس « التراث » سبب « الخلف » .

ان المنهج التاريخي المادي ، على نقض ذلك المنهج «التاريخي» الهيجلي ، ينطلق من البنية الاجتماعية القائمة ككل متماسك ، حتى في محاولة فهمه العناصر التي ، في هذه البنية الحاضرة ، تنتمي ، من حيث هي عناصر ، الى بنية اجتماعية سابقة ، أو تشير اليها في وجودها الحاضر كعناصر في البنية الاجتماعية القائمة . فعناصر البنية لا وجود لها بذاتها ، بل بالبنية التي هي فيها عناصر تتربط ، في شكل تاريخي محدد ، بعناصر أخرى ، لتكوّن ، بهذا الترابط

نفسه ، البنية الاجتماعية القائمة • الانتاج «التقليدي» مثلا ، أو هذه العلاقات من الانتاج التي هي ، في البنيات الاجتماعية العربية الحاضرة ، تنتمي الى أنماط من الانتاج سابقة على الرأسمالية ، لا تقوم بذاتها في هذه البنيات ، بل هي فيها بالشكل الذي تتربط فيه بعلاقات من الانتاج هي ، مثلا ، علاقات الانتاج الرأسمالية • والشئ نفسه يقال عن «نظام السلطة» أو عن «قيم الفكر التراثية» • نحن لا ننكر ، بل بالعكس نؤكد تماما ما يقوله الدكتور مصطفى من أن كثيرا من علاقات الانتاج الاجتماعية ، سواء في الحقل الاقتصادي أم السياسي أم الايديولوجي ، التي تنتمي الى أنماط من الانتاج بالية ، أي بالتحديد ، سابقة على الرأسمالية ، لا تزال قائمة في البنيات الاجتماعية العربية الحاضرة • بل اننا نعتمد هذا القسم الهام من بحث الكاتب مرجعا للتحليل العلمي لهذا الواقع الاجتماعي ، لا سيما في كشفه تلك العلاقة الطبقيّة العضوية التي تربط الطبقة البرجوازية المسيطرة في بعض البلدان العربية - والتي سميناهنا البرجوازية الكولونيالية - بالطبقات المسيطرة السابقة ، أو بفئات منها كالفئات الاقطاعية أو التجارية • ان البرجوازيات العربية المسيطرة هي «الشكل الجديد لتلك الطبقات المستغلة القديمة» كما يقول لنا الدكتور مصطفى • وهي «لم تولد ولادة مثيلتها الغربية ... فصرع التناقضات وحلها في المجتمعات العربية الحديثة انما تم بالتدخل المباشر من القوى الاجنبية الخارجية الاستعمارية وتحت رعايتها ...» ، معنى هذا أن تكون علاقات الانتاج الرأسمالية في العالم العربي وتكون برجوازياته المسيطرة قد تمّ في ظل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية وبفضل التغلغل الامبريالي • وهذا ما نتفق

عليه تماما مع الدكتور مصطفى . لكن هذا التكوين التاريخي
للبنية الاجتماعية القائمة في العالم العربي ، والذي تسم في
اطار هذه العلاقة بالذات ، هو الذي يعطينا التفسير العلمي لما
يسمى «بالتخلف» . في اطار هذه العلاقة من السيطرة
الامبريالية ، جرى في العالم العربي ، بأشكال مختلفة متفاوتة ،
تحويل معين للبنية الاجتماعية السابقة تفككت فيه ، بشكل معين ،
علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ، فتولدت بهذا علاقات
انتاج جديدة ، هي شكل تاريخي محدد من علاقات الانتاج
الرأسمالية الطبيعية ، حددت شكلا خاصا من تطور القوى
المنتجة ، في اطار تلك العلاقات من التبعية البنيوية
للإمبريالية . معنى هذا أن بنية اجتماعية جديدة - هي البنية
الاجتماعية الكولونيالية - قد تكونت بشكل صارت فيه عناصرها
كلها تتحدد بها ، بالشكل الذي تكونت فيه هذه البنية ، وبالشكل
الذي تتربط وتتماسك فيه تلك العناصر في وجودها الجديد في
هذه البنية الاجتماعية القائمة . وبتعبير أوضح ، يتكون هذه
البنية الكولونيالية ، لم يعد من الممكن على الإطلاق رد عناصرها ،
أو بعض منها ، الى البنية السابقة ، حتى وان كانت هذه
العناصر ، أو بعض منها ، لم تتغير ، أو تغيرت نسبيا . فلو
كان الانتاج الحرفي ، مثلا ، في البنية الاجتماعية الاقطاعية
يتحدد ، في تطوره ، بآلية الانتاج الاقطاعي ، فانه ، في تطوره
في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، أو في مجرد وجوده
المتجدد ، لا يتحدد بآلية الانتاج الاقطاعي ، بل بآلية هذا الشكل
الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي .

ولا نفس هنا أن البنية الاجتماعية هي هذا الكل المتماسك

الذي تتعايش فيه عدة أنماط من الانتاج بالشكل الذي تتربط فيه في هذا الكل ، وبالشكل الذي يسيطر فيه واحد منها على أنماط الانتاج الأخرى المتعايشة معه . ومن طبيعة نمط الانتاج المسيطر أن يكون ، بحكم آليته الداخلية نفسها ، في ميل الى تفكيك أنماط الانتاج التي يتعايش معها ، والى القضاء عليها ، أي أن يكون في ميل ، من حيث هو نمط الانتاج المسيطر ، الى التعميم ، وبالتالي ، الى القضاء على علاقات الانتاج السابقة عليه . فاذا بقيت هذه العلاقات السابقة ، برغم هذا الميل الذي هو في نمط الانتاج قانونه العام ، في حركة تجدد دائم ، وبالتالي ، في حركة «استمرار اجتماعي» ، أي اذا لم يتم القضاء عليها ، فان ذلك لا يعود الى قدرتها الغيبية على الحياة ، او الى اسطورة تماثل الذات بالذات ، بل الى هذا الشكل التاريخي المحدد الذي يسيطر فيه عليها نمط الانتاج المسيطر ، أي الى هذا الشكل الذي يتحدد فيه ترابطها ، في البنية الاجتماعية ، بهذا النمط المسيطر . والعامل الاساسي المحدد لهذا الشكل من ترابط عدة أنماط من الانتاج في البنية الاجتماعية ، هو النمط المسيطر نفسه ، وليس أنماط الانتاج السابقة عليه .

وهنا بالفعل يكمن جوهر القضية ، ليس في بحث الدكتور شاكر مصطفى وحده ، وليس في أبحاث المؤتمرين وحدهم ، بل في هذه الايديولوجية البرجوازية المسيطرة في تيارات الفكر العربي المعاصر كلها ، باستثناء التيار العلمي الماركسي اللينيني . ونحن في اطلاق هذا الحكم نعي تماما ما نقول . يقولون : المجتمع العربي مريض بالتخلف . ويقولون : التخلف يكمن في أن علاقات الانتاج الاجتماعية الموروثة القبلية

الاقطاعية التقليدية الدينية السابقة على عصر الرأسمالية ما تزال هي العلاقات السائدة في الحياة الاقتصادية والسياسية والفكرية العربية . ويقولون هذا هو التراث وهذه هي أصالتنا . ويقولون : الأزمة هي في غربتنا عن العصر . ويقولون : الأسباب ها هي ، انها نحن ، أي البقايا ، أي الماضي . اذن يبقى العصر هو الحل أمامنا ومستقبلنا .

جوهر القضية هو هذا التضليل الايديولوجي البرجوازي الذي يقرب السبب أثرا والاثرب سببا . والعلة العلة هي في عجز الفكر عن الوثب الى علميته . والعجز هذا ليس في الفكر قدرا وليس في الانسان جوهرًا ! انه بكل بساطة ممارسة ايدولوجية للصراع الطبقي من موقع الطبقة المسيطرة . فلننقل الى اللغة العلمية ذلك التحليل الغيبي لجوهر القضية .

ان السبب في بقاء علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية بهذا الشكل الواسع المتجدد في البنيات الاجتماعية العربية ليس في الواقع سوى هذا الشكل التاريخي الكولونيالي الذي يسيطر فيه نمط الانتاج الرأسمالي في هذه البنيات على تلك العلاقات . معنى هذا أن ذلك «الاستمرار الاجتماعي» ، لوجود هذه العلاقات السابقة على الرأسمالية هو **الانتاج التاريخي** لتطور الانتاج الرأسمالي نفسه ، ففي شكله الكولونيالي المسيطر في البنيات العربية . فالطابع الرئيسي المميز لهذا الشكل الكولونيالي من نمط الانتاج الرأسمالي هو ان تطوره لا يميل ، في قانونه العام ، نحو ضرورة القضاء على هذه الانماط من الانتاج السابقة عليه ، والتي يسيطر عليها في علاقة تعايشه معها ، بعكس الشكل الامبريالي من نمط هذا

الانتاج الذي يميل ، في قانونه العام ، بفعل تطوره الامبريالي
الضروري نفسه ، نحو القضاء على علاقات الانتاج السابقة
عليه ، سواء منها التي تنتمي الى أنماط من الانتاج سابقة على
الرأسمالية ، أم التي تنتمي الى مراحل من تطور الانتاج
الرأسمالي نفسه ، سابقة على مرحلته الامبريالية ، أو مرحلة
احتكار الدولة فيه . لا شك في أننا نرى في الحالتين ظاهرات
تعاكس سير القانون العام يولدها هذا الانتاج نفسه ، في
شكليه النقيضين . انما سير القانون الذي هو حركة ديلية يظل
قائما ، وهو في الشكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي على
نقيض ما هو عليه في الشكل الامبريالي ، لأن العلاقة بين هذين
الشكلين من الانتاج الواحد هي علاقة تناقض بنيوي تتحقق فيها
سيطرة الامبريالية بتبعية الانتاج الكولونيالي لها ، والعكس
بالعكس . فالعلاقة هذه ، من حيث هي علاقة تفاوت بنيوي في
شكل تطور الانتاج الرأسمالي ، وبالتالي ، من حيث هي علاقة
اختلاف في بنية علاقات الانتاج التي يحددها هذا النمط من
الانتاج بين شكليه التاريخيين المحددين ، هي التي تحدد الميل
العام للانتاج الامبريالي - أي للشكل المسيطر من الانتاج
الرأسمالي - نحو ضرورة القضاء على علاقات الانتاج السابقة
عليه كلها ، وهي التي تحدد الميل العام للانتاج الكولونيالي -
أي للشكل التبعية من الانتاج الرأسمالي - نحو الإبقاء على
هذه العلاقات السابقة . بل ربما كان الاصح القول انها تحدد
الميل العام للاول فقيما هي تحدد الميل العام للثاني ، والعكس
بالعكس .

نخلص من هذا القول الى النتيجة التالية : لو أن

«التخلف» ، في حالته الوصفية ، يكمن في وجود هذه العلاقات الاجتماعية من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، أي في وجود هذه العلاقات الموروثة عن ماضي البنية الاجتماعية البعيد ، وفي استمرار هذا الوجود الاجتماعي منها وبقائه ، فان أسباب هذا «التخلف» ليست «تاريخية» - بالمعنى الذي يعطيه الدكتور مصطفى لهذه الكلمة - أي بمعنى أنها ليست موروثة أو وراثية ، بل هي بنيوية ، بمعنى أنها تكمن في طبيعة هذه البنية الاجتماعية التي يحدد تطور الانتاج الكولونيالي المسيطر فيها ضرورة الابقاء على تلك العلاقات الاجتماعية السابقة ، بحكم تبعيته البنيوية للامبريالية ، أي بحكم هذا العائق البنيوي الذي يمنعه ، في تطوره نفسه ، من أن يصير انتاجا رأسماليا . وما العائق هذا سوى تلك العلاقة من التبعية البنيوية بالذات ، أي أن العائق ليس خارجا عن بنية هذا الانتاج كانتاج كولونيالي ، بل هو فيه ، أو قل انه هو هو بنيته . وبعبير أوضح ، ان هذا الشكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي المسيطر في البنيات الاجتماعية العربية هو سبب ذلك «التخلف» الذي اشير اليه ، فهو الذي ، بحكم تطوره الطبيعي ، يعجز عن القضاء على علاقات الانتاج الاجتماعية السابقة على الرأسمالية ، بل هو الذي ، في تطوره هذا بالذات ، يحدد ، في ميله العام ، ضرورة تجديد تلك العلاقات السابقة ، وبالتالي ، ضرورة تأبدها . هذه الضرورة ليست في بنية هذه العلاقات ، بل في بنية ذلك الشكل الكولونيالي من نمط الانتاج الرأسمالي . انها بالضبط ضرورة تطوره التبعية نفسه كانتاج رأسمالي هو ، في تطوره الضروري هذا ، ليس انتاجا رأسماليا . معنى هذا بكل بساطة ان تلك العلاقات الاجتماعية «الموروثة» ليست العائق الخارجي لتطور

الانتاج الرأسمالي في البنيات الاجتماعية العربية ، بل ان هذا الشكل من الانتاج الرأسمالي هو ، في بنيته الكولونيالية ، العائق الداخلي لتطوره بالذات كانتاج رأسمالي ، وهو ، بالتالي ، **العائق انبنيوي للقضاء** على تلك العلاقات الاجتماعية «الموروثة» . ثم ان هذه العلاقات ، في وجودها الحاضر ، أي في علاقتها بتطور الانتاج الرأسمالي ، في بنيته الكولونيالية ، ليست ، أو قل لم تعد علاقات «موروثة» . انها علاقات **يفتجها** ، في تجدها المستمر ، أي في امكان بقائها ، هذا الشكل الكولونيالي نفسه من الانتاج الرأسمالي . ليس «التراث» ، في وجوده الحاضر هذا ، سببا «للتخلف» ، بل هو **وليد** هذا «التخلف» ، أي أثر له . فقلب السبب أثرا والاثر سببا في تحليل الواقع الاجتماعي هو جوهر القضية في الممارسة الايديولوجية البرجوازية . وجوهر القضية في نقض هذه الممارسة الطبقيّة هو في اظهار الحقيقة التاريخية التي تدل على أن البرجوازيات العربية فشلت في أن تقضي على هذه العلاقات من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، بسبب هذا الطابع الكولونيالي المميز لانتاجها المسيطر ، وما كان لها الا أن تفشل في القضاء على هذه العلاقات التي تجدد ، بالعكس ، شرط تجدها المستمر في سيطرة ذلك الانتاج الكولونيالي المسيطر ، وبالتالي ، في السيطرة الطبقيّة لتلك البرجوازيات الكولونيالية . ولاخفاء ذلك الفشل الملازم لهذه السيطرة الطبقيّة ، كان لا بد من اظهار «التراث» بمظهر السبب ، ليتولد في الوعي الاجتماعي أثر الوهم الطبقي بأن تطور الانتاج الرأسمالي ، في ظل سيطرة هذه البرجوازيات الكولونيالية ، هو وحده كفيلا بأن يقبض بالضرورة الى القضاء على مظاهر «التخلف» وأسبابه ، بالتضاء

على تلك العلاقات الاجتماعية من الانتاج السابقة على
الرأسمالية ، - كما حدث في أوروبا الغربية وأميركا - ، لأن
من طبيعة الانتاج الرأسمالي أن يقود الى ذلك . لذا ، وجب
حكما الارتقاء الى مستوى «العصر» بالتماثل به ، وفي هذا
وحده حل «لازمة الغربية عن العصر» .

لكن التماثل هذا ، للأسف ، ليس قائما ، ولا وجود
«للمساواة» بين طرفي العلاقة الكولونيالية التي تربط، بنيويا،
الانتاج الكولونيالي بالانتاج الامبريالي بشكل يتطور فيها الاول
دائما في تبعيته للثاني ، ويتطور هذا بدوره دائما في سيطرته
المستمرة على الاول . فالعلاقة البنيوية هذه ، من حيث هي
علاقة تفاوت في بنية نمط الانتاج الرأسمالي ، هي اذن علاقة
اختلاف ، أو على الأصح ، علاقة تخالف بين نقيضين تربطهما
في حركة تخالفهما ، وبهذه الحركة نفسها، بنية واحدة معقدة .
فالانتاج الامبريالي اذن يفتح في تطوره تجدد القضاء على
علاقات الانتاج السابقة عليه ، فيما ينتج الانتاج الكولونيالي
تجدد الإبقاء على علاقات الانتاج السابقة عليه . هنا يكمن
جوهر القضية في فهم العلاقة بين ما هو ، في الايديولوجية
البرجوازية ، «التخلف والتقدم» . فكل تحليل علمي لبنية الواقع
العربي الحاضر يستلزم بالضرورة البدء باخضاع مفاهيم هذه
الايديولوجية، لا سيما مفهومي «التخلف والتقدم» ، لنقد يقود الى
معالجة صحيحة للازمة الفعلية التي يعاني منها الواقع المعقد
هذا في تطوره التاريخي الراهن . هذا النقد كان غائبا في
ندوة الكويت ، فكانت المعالجة هذه غير علمية لأنها استخدمت
مفاهيم الايديولوجية البرجوازية كأدوات فكرية لها .

□□□□□□□□□□
في نقض «التخلف» الفكري I

تمهيد لنقض المنطق الغيبي :

ليس الفكر جوهرًا .

لا شك في أن الفكر الناقد كان حاضرا في بعض أبحاث الندوة ، انما هو لم ينتج مفاهيمه ، أي أدوات نقده ، فظل خاضعا لسيطرة الفكر الذي ينقد ويرفض . وفي هذا مأساته . مثالان يشهدان على هذه المأساة : بحث أدونيس وبحث الدكتور فؤاد زكريا . الباحثان يعالجان قضية «التخلف الفكري» لما سمي بالفكر العربي المعاصر . هنا ، ينتقل الفكر في تحليل الواقع العربي من «التخلف» التاريخي الاقتصادي الاجتماعي الى «التخلف الفكري» ، مؤكدا ، بانتقال هذا التحليل منه ، أن الأزمة - كما يراها من زاويته الخاصة - هي أزمة الحضارة العربية ، واحدة في جوهرها ، وان اختلفت الأوجه منها أو تعددت بتعدد حقولها . والفكر في تلك الندوة كان شاملا ، لأن الأزمة شاملة ، من حيث هي جوهرية ، أي في جوهر تلك الحضارة . فكان لا بد اذن من التعرض الى مختلف أوجه «التخلف» : التاريخي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي

والفكري والسلوكي والاخلاقي والتربوي والديني . (ملاحظة :
غابت عن الندوة معالجة «التخلف» الفني - باستثناء «التخلف»
الشعري - فعسى ، في الندوة المقبلة ، ان يكتمل «التخلف» .
والشمولية هذه في الفكر لا تدل على علميته - كما قد يبدو
للوهلة الاولى - بل هي تدل ، بالعكس ، على طابعه الميتافيزيقي :
فهو شمولية تعبيرية ، بمعنى أن كل وجه ، أو مظهر ، من
«التخلف» هو تعبير عن هذا «التخلف» الذي هو **جوهر** .
فالجوهر اذن حاضر في شموليته كجوهر ، في كل وجه من
وجوهه . فلا تمايز ولا تخالف ، أو قل ، لا تفاوت بنيويا في
عناصر الكل الاجتماعي - أي البنية الاجتماعية - في حركة
تطوره التاريخي بشكل تتحدد فيه القاعدة المادية من هذا
الكل - أي بنية علاقات الانتاج فيه - كالعنصر المحدد لبقية
عناصره في ترابطها الداخلي وفي تطورها التاريخي في اطار
هذا الترابط نفسه . فلو ان الفكر كان **كليا** ، بهذا المعنى العلمي ،
لوجب عليه بالضرورة أن يقارب أي ظاهرة اجتماعية -
كالظاهرة الايديولوجية مثلا - في علاقتها البنوية هذه بالقاعدة
المادية ، أي ببنية علاقات الانتاج القائمة في هذا الكل
الاجتماعي . لكنه كان ، في ندوة الكويت ، في شموليته تعبيريا ،
أي **جوهريا** ، بمعنى أنه كان ينظر الى الجوهر - الذي هو
الذات ، في نهاية التحليل - باعتباره أساسا لشمولية الفكر
ولشمولية الواقع التي هي **تعبير الجوهر** ، أي حضوره الشامل
في وجهه المتعدد الذي يعبره . وما هذا التعدد في وجوه
الجوهر - أو الذات - سوى تعبير وجود الجوهر - أو الذات -
في تماثله بذاته . فلا خروج اذن من تماثل الذات بالذات ، في
الوجود التاريخي نفسه للذات أو الجوهر ، ولا خروج أيضا من

هذا التماثل في تعدد وجوه الجوهر . لذا ، كانت الوجوه هذه متساوية متماثلة في وجودها داخل الكل الاجتماعي ، بسبب من تماثلها بالجواهر الذي هي منه الوجوه . فهي إذن مستقلة بعضها عن بعض ، قائمة بذاتها ، في وجودها الاجتماعي التاريخي ، بسبب هذا التماثل منها بالجواهر . ينتج عن هذا كله منهج غيبي من التفكير يسمح بمعالجة الظاهرة الايديولوجية ، مثلا ، لذاتها - كظاهرة «التخلف الفكري» - ، في استقلالها التام عن بقية عناصر الكل الاجتماعي ، لا سيما في استقلالها ، أو انقطاعها عن بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذا الكل الاجتماعي في وجوده المتماثل الحاضر . بهذا المنهج الغيبي ، تنطمس وتختفي علاقة التفاوت البنوي في ترابط عناصر الكل الاجتماعي ، والتي هي تحدد الظاهرة الايديولوجية ، مثلا ، في وجودها التاريخي الاجتماعي ، كظاهرة ايديولوجية خاصة ببنية اجتماعية محددة ، فلا تفسر الظاهرة هذه حينئذ الا بردها الى جوهر الفكر التاريخي الذي هي منه الوجه أو التعبير أو المظهر . معنى هذا ، ان وجودها الاجتماعي ينعدم ، كظاهرة ايديولوجية ، باستحالتها وجها أو تعبيرا من الفكر الجوهر ، وأن تفسيرها ، من حيث هي ظاهرة تاريخية محددة ، يصير محالا . الا اذا قبلنا بهذا التفسير الغيبي الذي ليس بتفسير ، والذي يرد الفكر الى جوهره كتعبير منه ، فيحصر ، في هذه العملية المتكررة من التعبير الذاتي ، الحركة التاريخية لممارسات الفكر التي تختلف ، في أشكال تحققها ، باختلاف البنية الاجتماعية التي فيها تتحقق ، وباختلاف الموقع الطبقي الذي تنطلق منه ، في تحققها ، كممارسات ايديولوجية متميزة من الصراع الطبقي في تلك البنية الاجتماعية المحددة .

١ - في نقض علاقة الذات

بالموضوع :

ليست علاقة الانتاج

علاقة جوهرية بسيطة .

ان هذا المنهج الغيبي هو المنهج الذي اعتمده أدونيس في معالجة ما سمي «بالتخلف الفكري» في المجتمع العربي . ففي الفقرة الاولى من بحثه ، يرى أدونيس أن تحديد معنى «التقدم» ضروري للتكلم على «التخلف» هذا ، بمعنى أن تحديد كل من هذين المفهومين ليس ممكنا الا في اطار العلاقة بينهما . والعلاقة هذه ، في الحقل الفكري ، لا تتضح الا في اطار العلاقة العامة ، كما يتصورها الفكر العربي ، بين الانسان والطبيعة ، أي - يقول لنا أدونيس محددًا بدقة كلامه - بين الذات والموضوع . وهو يرى ، في هذه العلاقة العامة ، علاقة انتاج ، لأنه ينظر فيها الى الانسان أو الذات كمنتج ، والى الطبيعة أو الموضوع كمجال للانتاج . معنى هذا انه يحاول ، عن وعي وقصد ، أن يجد في العلاقة العامة ، من حيث هي علاقة انتاج ، أساسا لفهمه علاقة «التخلف الفكري» . لكنه فشل ، من حيث لا يدري ، في محاولته هذه ، وبالتالي في معالجته القضية التي يطرح ، بسبب من الشكل الذي فيه حدد ، ففهم علاقة الانتاج تلك . لقد جعل من هذه العلاقة الاجتماعية ، أو قل ، من بنية علاقات الانتاج الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية محددة ،

علاقة إنسانية عامة ، وبالتالي ، علاقة جوهرية لاتاريخية .
لأنه ، بالتحديد ، جعل منها علاقة ذاتية فردية . ليست التعابير
هذه من قاموسنا ، بل من قاموسه ، يحدد فيها علاقة واحدة هي ،
في الفقرة الأولى من بحثه - كما سبق القول - ، علاقة بين
الإنسان والطبيعة ، أو الذات والموضوع ، أو المنتج ومجال
إنتاجه ، فإذا انتقلنا إلى الفقرة الخامسة مثلاً ، وجدنا أن
الإنسان هذا أو الذات هو الجوهر الإنساني الذي هو ، في
البحث ، الفرد العربي ، أو الإنسان العربي ، أو العربي بعامه .
والعلاقة الجوهرية هذه تأخذ شكل العلاقة الاجتماعية
بتحدها ، في الفقرة السادسة من البحث ، كعلاقة بين الفرد
والجماعة : أي بين الفرد والدولة . فعلاقة التماثل في هذا
الشكل من علاقة الإنتاج ، قائمة إذن بين الفرد والذات
والإنسان والجوهر والمنتج والعربي من جهة ، وبين الطبيعة
والموضوع ومجال الإنتاج والجماعة والدولة ، من جهة أخرى .
وما دام هذا التماثل قائماً ، فبالإمكان استبدال الفرد بالإنسان
أو بالجوهر الخ . . . ، واستبدال الموضوع بالجماعة أو الدولة
أو الطبيعة الخ . . . حسب مقتضيات حركة الفكر في انعزالها
عن حركة التاريخ الفعلية المادية .

لكن علاقة الإنتاج ، من حيث هي علاقة اجتماعية محددة ،
قد اختفت في تلك العلاقة العامة البسيطة بين الإنسان
والطبيعة ، وباختفائها ، لم يعد بالإمكان فهم علاقة «التخلف
الفكري» . أن علاقة الإنتاج هي ، بالتحديد ، علاقة بين قوة
العمل ووسائل الإنتاج التي تضم موضوع العمل وأداة العمل .
فهي إذن علاقة معقدة ، أو كما يحددها ماركس ، تمازج بين

عناصر ثلاثة رئيسية ، لا بين طرفين بسيطين مجردين عن شكل وجودهما التاريخي الاجتماعي المحدد . ينتج عن هذا ان ما هو في علاقة انتاج ليس الانسان بشكل عام ، بل قوة عمل محددة ، أي شكل اجتماعي محدد من قوة العمل التي تحول ، في شروط تاريخية اجتماعية محددة ، موضوع عمل معين - كالقطن مثلا أو الحديد أو الارض الخ . - بأدوات عمل معينة - كالألة البخارية مثلا أو المحراث أو اليد الخ . وما هو في علاقة انتاج أيضا ليس الطبيعة بشكل عام ، بل وسائل انتاج هي ، في جزء منها ، ليست الطبيعة ، بل نتاج عملية اجتماعية من الانتاج . وهذه الوسائل أيضا لا تدخل في علاقة الانتاج بشكل عام ، بل في شكل تاريخي يحدده طابع وجودها الاجتماعي من حيث هي في علاقة ملكية خاصة - فردية أو غير فردية - ، أو في علاقة ملكية جماعية - اشتراكية أو مشاعية أو قبلية أو شيوعية - بقوة العمل التي تتمازج معها في عملية الانتاج الاجتماعي . ثم ان قوة العمل لا تدخل في علاقة الانتاج من حيث هي قوة عمل الانسان بشكل عام ، أو الانسان الجوهري ، بل في شكل اجتماعي محدد كسلعة مثلا ، في الانتاج الرأسمالي ، أو في شكل آخر كما هو حالها في الانتاج الاقطاعي أو في الرق . اذن ، لا بد من تحديد بنية علاقات الانتاج هذه في المجتمع العربي الاسلامي حتى نتمكن من فهم بنية الفكر فيه . ولا نفهم فهما علميا بنية هذا الفكر الا في علاقته ببنية تلك العلاقات من الانتاج التي يتحرك فيها ، بالشكل الذي بها يتحدد حقل تحركه ، من حيث هو حقل الممارسات الايديولوجية الطبقية الخاصة ببنية هذه العلاقات الانتاجية بالذات . أما اذا اعتمدنا ، في فهم بنية هذا الفكر ، المنهج الذي اعتمده

أدونيس ، فاننا لا نصل الى أي معرفة علمية : لأن بنية هذا الفكر ليست ، في حقيقتها التاريخية ، كما تظهر في شكل «تصور الفكر العربي للعلاقة بين الانسان كذات والطبيعة كموضوع» ، أو بتعبير أدق ، انها ليست في حقيقتها تلك كما هي في شكل ظهورها لهذا الفكر . فالعلاقة الفعلية التي تربط بنية الفكر ببنية علاقات الانتاج غير العلاقة القائمة بين بنية هذه العلاقات وبين الشكل الذي يتصور فيه الفكر علاقته بها . ولئن كانت الأولى علاقة فعلية موضوعية ، فان الثانية علاقة وهمية ايديولوجية ، وان كان لها ، كعلاقة وهمية ، وجود موضوعي . والمنهج الذي اعتمدته أدونيس في بحثه يقود الى الأخذ بهذه العلاقة الوهمية الايديولوجية واحلالها محل العلاقة الفعلية ، فاستوى عنده ، بهذا المنهج ، ظاهر الشيء والشيء في حقيقته : وهذا نقيض العلم . من هنا بالضبط أتى في تحليله ما هو مرفوض ، تاريخيا وعلميا ، من اسقاط للشكل الذي تظهر فيه علاقات الانتاج الفعلية القائمة في البنية الاجتماعية الرأسمالية ، من زاوية نظر البرجوازية نفسها ، على علاقات الانتاج الفعلية السابقة على الرأسمالية في البنية الاجتماعية العربية الاسلامية . فعلاقة الانتاج الطبقية تظهر ، في البنية الاجتماعية الرأسمالية وحدها ، بمظهر العلاقة الفردية الذاتية بين الذات والموضوع ، أي أنها ، في هذه البنية الاجتماعية ، تظهر بهذا المظهر الذي يتواجد فيه مالك قوة العمل - السلعة كفراد ، ومالك رأس المال كفراد ، في علاقة حرة ينظمها العقد الاجتماعي بشكل تخفي فيه علاقة الانتاج الفعلية التي يتواجه فيها طبقة لا تملك من عناصر الانتاج الا قوة العمل ، وطبقة تملك وسائل الانتاج . والعلاقة الطبقية هذه لا تظهر بمظهر

العلاقة الفردية الا من زاوية نظر الايديولوجية البرجوازية . وهي ، في «تاريخ الفكر الفلسفي» ، حديثة العهد ، تحدت مع ديكرت ، بشكل رئيسي ، كعلاقة بين الذات والموضوع ، وكان الذات فيها الفرد من حيث هو الجوهر . فليس من الجائز ، علميا ومنهجيا ، اسقاط هذا الشكل التاريخي المحدد من ظهور علاقة الانتاج بمظهر تتميز به البنية الاجتماعية الرأسمالية دون غيرها ، على علاقات سابقة من الانتاج ، قبلية أو استبدادية ، كان الفكر فيها يجهل مفهوم الذات الفرد ، لسبب مادي هو ان الفرد كفرد لم يكن له وجود أو كيان اجتماعي في تلك البنية من علاقات الانتاج . هذا المنهج من التفكير الذي يسقط الحاضر على الماضي ، في محاولة فهمه الحاضر بالماضي ، يستند ، في أساسه النظري الى منطق لاتاريخي ، يجوهر الفكر والواقع معا ، فيتمكن ، بهذا ، من اقامة التماثل البنيوي الدائم بين الماضي والحاضر ، فتنعدم حينئذ حركة التاريخ ، ويرتفع بين الفكر والواقع الاجتماعي سد يمنع الاول من رؤية الثاني .

٢ - في نقض « النموذج » من حيث هو وجه الجوهر .

ثم ينتقل أدونيس ، بعد تحديده العلاقة التي في ضوئها سيفحص الفكر العربي ، الى اختيار النموذج التراشي لهذا الفكر . الغزالي هو هذا النموذج «لأنه يمثل الاصول ويمثل

بالتالي تأصيل الاصول ، • قد يعترض أحد على اختيار هذا النموذج ، وقد يجد في ابن رشد ، مثلاً ، أو في غيره ، نموذجاً أصح تتجسد فيه طبيعة الفكر العربي • الا اننا لن نعتمد هذا الاعتراض منهجاً للنقد ، فموضوع النقد ليس الاختيار ، هل كان حسناً أم سيئاً ، بل هو منهج الفكر نفسه الذي يتحكم بتحريك الفكر عند أدونيس ، سواء في اختيار النموذج أم في غيره ، أي في ترابط مفاهيمه ، وبالتالي ، في بنية مفاصله •

ليس لنا اعتراض على هذا الاختيار ، انما لنا اعتراض على هذا المنطق من الفكر الذي يأخذ الفكر في نموذجيه بدلاً من أن يأخذه في حركته التاريخية ، في علاقة هذه الحركة منه بحركة الصراعات الطبقيّة في تاريخ البنية الاجتماعية • وهنا أيضاً نرى الطابع الغيبي يسيطر على هذا المنطق الذي لا يرى الفكر الا كجوهز • فالنموذج هو من الجوهر الشكل الخارجي لوجوده • معنى هذا ان للفكر الجوهر نماذج أو وجوها متعددة تحاوله فتجده شكلاً خارجياً يتفاوت ، في تماثله به ، من وجه الى آخر ، لكنه حاضر في هذه الوجوه كلها • لذا أمكن أخذ وجه منها نموذجاً له • لقد اختلفت ، بتجوهر الفكر ، حقيقته الاجتماعية ، فلم يعد ، في حركته بالذات ، ممارسة — ايديولوجية متباينة بتباين القوى الاجتماعية المتصارعة ، لأن حركته هذه ليست سوى حركة قموضعه ، أي حركة «يمارس» فيها الفكر — أو الذات ، أو الفرد العربي — «جوهره الانساني» • ان أدونيس هو الذي يستخدم بهذا الشكل كلمة «الممارسة» • «ممارسة الجوهر الانساني» هي ، في ذلك المنطق الغيبي ، البديل المباشر لممارسة الصراع الطبقي ، وما ممارسة الجوهر هذه سوى صيرورة الذات موضوعاً ، أي حركة «تنمذج»

الجوهر في وجوهه المتتالية . ان العلاقة نفسها بين الذات والموضوع ، أو بين الانسان والطبيعة الخ . . . ، تذوب ، في نهاية التحليل ، في الجوهر الفكر الذات الانسان الفرد ، لتعود الى حقيقتها الفعلية الغيبية كعلاقة مثالية - أي فكرية - بين الذات والذات في ممارسة الذات لجوهرها . هذا هو المنطق الذي يتحكم بشكل ساحق بحركة الفكر عند أدونيس .

٣ - في نقض منطق التماثل:

الماضي هو هو الحاضر

في منطق الفكر الغيبي .

فبعد وضع الغزالي نموذجا للفكر العربي ، يحل — أدونيس بنية هذا الفكر — أي بنية فكر الغزالي التي هي بنية الفكر العربي — ويخلص الى القول ان « هذا الفكر ، بقواعده وغاياته ، هو الذي يسود المجتمع العربي ، اليوم . ولذلك فان الايديولوجية السائدة ، سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية ، والصحافة والاذاعة والكتاب ، انما هي قوة ارتداد نحو الماضي ، وقوة محافظة على الراهن الموروث . . . فعلاقات الانتاج الموروثة . . . ما تزال هي السائدة . . . والبنية الايديولوجية التقليدية . . . ما تزال كذلك هي السائدة » .

هذا المقطع من البحث يوجز فكر أدونيس بكامله ، أي يكشف بنية المنطق الذي يسيّر فكره . هذا المنطق واضح

وبسيط . انه يتحرك بشكل واحد متكرر دوما هو اقامة معادلات من التماثل متتالية ، تعود جميعها الى معادلة واحدة جوهرية هي معادلة الجوهر في تماثل الذات بالذات . فلنتبع اذن ادونيس في معادلاته المتماثلة ، أي في تتابع مفاصل فكره :

١ - الفكر العربي هو نموذج ، ونموذجه هو الغزالي ،
فالفكر العربي اذن هو فكر الغزالي .

٢ - الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في
الحاضر .

٣ - البنية الايديولوجية السائدة في الماضي هي البنية
الايديولوجية السائدة في الحاضر .

٤ - علاقات الانتاج الموروثة - أي السائدة في الماضي -
هي علاقات الانتاج القائمة في الحاضر .

اذن الماضي هو هو الحاضر ، لا شيء تغير . (خلاصة) .

من هذه الخلاصة نستخرج معادلات اخرى هي تكرار للمعادلات الاولى نفسها . ان تحليل النزعات السائدة في الفكر العربي (الفقرة الخامسة من البحث) تقودنا الى هذا الاستنتاج : « يعيش الفرد العربي غريبا عن ذاته ، بدنيا . فهو ، من البدء ، موجود : دينيا ، في السماء ، ودينويا في الامة - الدولة . وفي هذا ما يقدم عنصرا أساسيا لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي . . . » .

المعادلة في هذا النص هي التالية : الفرد العربي غريب

عن ذاته ، بدئيا • الفرد العربي غريب عن ذاته ، حاضرا •
 اذن : الماضي هو الحاضر ، لا شيء تغير • وهنا يدخل
 أدونيس عنصرا جديدا في المعادلة ، هو عنصر التفسير : ان
 الفرد العربي غريب عن ذاته الآن ، لأنه غريب عن ذاته بدئيا •
 ولأن البدء هو الماضي ، والماضي هو الأصل ، والحاضر هو
 الماضي ، فالحاضر اذن تأصيل الأصل أي تكراره • واستنادا
 الى ما سبق ، يمكن ، بالتالي ، بكل سهولة ، ودون أي عناء أو
 بحث ، تفسير أي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية في الواقع
 العربي الحاضر : «العربي» يفضل الخطابة على الكتابة ،
 مثلا ، في الحاضر ، لأنه كان يفضلها عليها في الماضي ، بل
 يجب القول بدقة ، لأنه يفضلها عليها في الماضي - اذ لا وجود
 بعد الآن لعلاقة الاختلاف بين الماضي والحاضر ، بسبب من
 تماثلهما الجوهري • و«العربي» يقف الآن من الأفكار الجديدة
 موقفه من البدعة ، لأنه يقف من البدعة ، بدئيا ، موقفه الحاضر
 من الأفكار الجديدة • وكذلك فان بنية النظام القائم حاليا بنية
 قسعية ، لأن بنية النظام الماضي بنية قمعية • الخ • أما
 الخلاصة العامة التي يصل اليها أدونيس فهي : «أن الفكر
 العربي السائد فكر اتباعي ، لا يؤكد الاتباع وحسب ، وانما
 يرفض الابداع ويدينه » •

ولنبتدى ، في نقض هذا الفكر ، من البدء ، أي من
 المعادلة التي تقيم علاقة التماثل المطلق بين الفكر العربي في
 ماضيه ، كما يتكشف في نموذج ، وبين الفكر هذا في حاضره •
 ليس صحيحا على الإطلاق القول ان ذلك الفكر النموذجي هو
 الفكر الذي يسود المجتمع العربي اليوم • بل حتى اذا كان

ذلك الفكر هو الفكر هذا ، في بعض من عناصره ، أو في عناصره كلها (وهذا في حد ذاته خطأ) ، فهو ، اليوم ، ليس الفكر نفسه كما هو في الماضي ، لأن الفكر لا يقوم بذاته ، بل بالعلاقة الاجتماعية التي تحدده ، في وجوده التاريخي وفي تحركه ، كممارسة ايديولوجية خاصة بطبقة اجتماعية محددة في بنية اجتماعية محددة . معنى هذا أن الفكر لا وجود له الا في حقله **الايديولوجي** ، وبالتالي **التاريخي** ، الذي يتحدد كحقل للممارسات الايديولوجية التطبيقية في بنية اجتماعية محددة .

فالإسلام ، مثلاً ، ليس واحداً في وجوده الايديولوجي فسي العصر العباسي ، وفي العصر الحاضر الذي يتميز بسيادة علاقات الانتاج الرأسمالية في بنياتنا الاجتماعية . فهو ، في تحده كايديولوجية ، لا يوجد الا في ممارسات ايديولوجية تطبيقية محددة ، وبالشكل الذي يوجد فيه في هذه الممارسات بالذات . معنى هذا أن الإسلام الذي نراه ، مثلاً ، في تياره العقلاني عند ابن رشد ، في كتاب «فصل المقال» ، ليس هو هو الإسلام نفسه الذي نراه عند حسن البنا أو سيد قطب ، أو بشكل عام ، في وجوده في ممارسات «الاخوان المسلمين» . فهو ، في الحالة الاولى ، موجود بالشكل الذي يتحدد فيه بالممارسة الايديولوجية لما يمكن تسميته بالطبقة الارستقراطية العربية المسيطرة في المجتمع الاستبدادي في القرون الوسطى . انه كان يمثل ، في تياره العقلاني هذا ، ايديولوجية هذه الطبقة المسيطرة بالذات في صراعها من أجل الحفاظ على نظامها الاجتماعي . ومن السهل التدليل على هذا القول بتحليل لكتاب ابن رشد المذكور الذي يتحدد فيه الإسلام (أو ما يسميه ابن رشد بالشرعية) كايديولوجية ، ربما لأول مرة في تاريخ الفكر

العربي ، بهذا الشكل الصريح الواعي . فالعقل ، أو الحكمة ، خاص بأولي الأمر ، أي بأصحاب الحل والربط ، أو بتعبير «عصري» بالطبقة المسيطرة ، أما الشرع وظاهره ، أو بالاحرى ، ظاهر الشرع في قدسيته ، وبالتالي ، في وجوب تأييده ، فللعامة ممن يخضعون ، وممن عليهم الخضوع لسيطرة القائمين على المجتمع من أسياده . والعقل **تنظيم** الامور ، والشرع هو الشكل الذي يظهر فيه هذا التنظيم العقلاني : لذا ، وجب حصر العقل بمن لهم حق التنظيم ، بحكم وجودهم الاجتماعي نفسه ، ووجب ، بالتالي وبالضرورة حصر القبول بهذا التنظيم ممن لهم حق الخضوع له ، بحكم وجودهم الاجتماعي أيضا ، أي بحكم خضوعهم الفعلي لسيطرة المسيطرين عليهم . وبسبب من ضرورة تأييده ، كان لا بد من أن يأخذ التنظيم الاجتماعي هذا شكل القدسية ، فكان الشرع هذا الشكل منه .

أما في الحالة الثانية ، « فالاسلام » موجود بالشكل الذي يتحدد فيه بحقل آخر من الممارسات الايديولوجية الطبقيّة ، خاص ببنية اجتماعية مختلفة ، يغلب عليها الطابع الكولونيالي ، في انتمائها التاريخي الى نمط الانتاج الرأسمالي . فهو اذن ، في الممارسة الايديولوجية للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، يتحدد بشكل آخر مختلف عن السابق ، لان عليه أن يتصدى لممارسات ايديولوجية مختلفة هي ممارسات الطبقات الخاضعة لسيطرة هذه البرجوازية . فالمشكلات المطروحة في هذا الحقل الايديولوجي الجديد من الصراع الطبقي ، أي ما يظهر بمظهر القضايا الفكرية المجردة عن هذا الصراع ، هي غيرها في الحقل الايديولوجي السابق : لقد انتفت تلك المشكلات كالبدعة

أو الهرطقة أو علاقة الحكمة بالشرعية أو صفات الله أو قدم العالم وحدوثه أو القضاء والقدر الخ . . . وظهرت مشكلات تطرحها حركة التحرر الوطني كالأشترابية أو العلاقة بين قطاع الدولة والقطاع الخاص في الاقتصاد أو التحالفات الطبقية أو تعدد الأحزاب السياسية أو الامبريالية الخ . . . والفكر ، من حيث هو فكر بالذات ، يتحدد ، لا كجوهر مفارق ، بل بتحدد المشكلات التي يطرح ، أو قل بالمشكلية الخاصة به ، أي بوحدة الترابط في بنية هذه المشكلات ، وبالتالي ، بالتربة النظرية التي فيها ينبت ويتحرك . وانتقال تحركه من تربة الى أخرى ، ومن حقل ايدولوجي الى آخر ، يمنع على الإطلاق اقامة علاقة من التماثل فيه ، حتى وان ظهر لذاته متماثلا بذاته . فالقفز ما فوق هذه الحدود البنيوية التاريخية للفكر ، في وجوده الايدولوجي ، والتي هي أساسية لوجوده ، هو الذي يسمح باقامة علاقة من التماثل فيه تجوهره ، فتقضي عليه من حيث هي توجده بشكل لا وجود له فيه الا من خارج التاريخ ، أي بإخراج له من وجوده التاريخي في وجوده الضروري داخل الحقل الايدولوجي للصراعات الطبقية . هذا الإخراج للفكر من حقل وجوده المادي ، هو الشكل الذي يوجد فيه من زاوية نظر الطبقة المسيطرة .

٤ - في نقض نقد الدين :

ليس الصراع الطبقي
ضد الايديولوجية البرجوازية
المسيطرة صراعا ضد الدين .

اما المعادلة الثالثة التي تقول ان البنية الايديولوجية السائدة في الماضي هي البنية الايديولوجية السائدة في الحاضر ، فهي شكل آخر من المعادلة الثانية ، وينطبق عليها النقض الذي ينطبق على هذه . لكن الانتقال من كلمة «الفكر» الى كلمة « الايديولوجية » يجعلنا نتوقف عندها قليلا . ما يريد ادونيس أن يقول هو أن الايديولوجية السائدة في الماضي هي الايديولوجية الدينية ، وأن الايديولوجية السائدة في الحاضر هي أيضا الايديولوجية الدينية . فالمعادلة اذن بين الايديولوجيتين هي في الواقع معادلة بين الطابع الديني في الاثنتين أكثر منها بين بنية الاثنتين كايديولوجيتين . بل الاصح القول ان الايديولوجيتين واحدة لأنهما دينيتان . « فما يزال التتطابق القديم بين تصور الواقع وتدبيره ، أي بين الدين والسياسة ، قائما وفعالا » ، كما يقول لنا في الفقرة الرابعة من بحثه . ينتج عن هذه المعادلة اذن أن التحرر من الايديولوجية السائدة هو هو التحرر من الدين ، فالدين ، من حيث هو دين ، هو العائق الرئيسي لتحرر الفكر العربي . والدين هذا واحد لا يتغير . انه ، في حقيقته ، كما هو في تصوره لذاته . انه جوهر الفكر العربي ، فالفكر هذا ديني في جوهره وبجوهره . بهذا ينتقل مركز الثقل في الممارسة الايديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة ، من صراع ضد ايديولوجية

هذه الطبقة ، بمختلف تياراتها ، الى صراع ضد الشكل الديني أو الطابع الديني من هذه الايديولوجية ، فعلاقة التماثل الجوهري بينها وبين الدين تجعل من نقد الدين نقضا لها ، وتحتصر في هذا النقد ، أي في نقد هذا الجوهر ، كل ممارسة ايديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة . بل ان هذه الممارسة ، من حيث هي ممارسة محددة للصراع الطبقي ، تنتمي في تلك العملية الذهنية من النقد الديني ، فنعود بها الى ما قبل ماركس ، يوم كان النقد هذا عند فورباخ أو برونو باور سلاحا سحريا لتحرير الانسانية بتحرير الفكر الانساني . ان هذا المنطق الغيبي هو الذي قاد الى انزلاق الفكر من تحليل الايديولوجية الطبقيّة ، في وجودها الممارسي داخل حقل محدد من الصراع الطبقي خاص ببنية اجتماعية تاريخية محددة ، الى نقد الدين في وجوده في شكل يظهر فيه خارج حقل وجوده الاجتماعي .

ثم ان ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية ليست الايديولوجية الدينية ، حتى في استخدام هذه الطبقة لهذه الايديولوجية بالذات ، في ممارسة صراعها الطبقي . نحن لا ننكر لجوء هذه الطبقة ، في ممارستها هذه ، الى هذه الايديولوجية ، بل نؤكد أن الايديولوجية السائدة ، أي المسيطرة ، هي ايديولوجية برجوازية ، وأن هذه الايديولوجية البرجوازية ليست دينية ، برغم كون الايديولوجية الدينية تيارا فيها . ومن السهل جدا اعتماد بحث الدكتور زكي نجيب محمود نفسه دليلا على هذا ،

بل من السهل جدا القول ان مشكلية «التخلف والتقدم» التي تحكمت بأبحاث الندوة ، ومنها بحث أدونيس ، ليست مشكلية دينية ، بل برجوازية «عصرية» . لكننا لن نلجا ، في المناقشة ، الى هذه السهولة الجدالية ، انما سنعالج القضية من زاوية أخرى .

٥ - العلاقة بين ايدولوجية البرجوازية الكولونيالية وايدولوجية الطبقات المسيطرة السابقة .

مع انتقال العالم الى عصر الامبريالية ، ومنه ، الى عصر الاشتراكية ، أي مع تحدد حركة التاريخ المعاصر كحركة انتقال من الرأسمالية ، سواء في شكلها الامبريالي أم الكولونيالي ، الى الاشتراكية ، وجب القول ، بكل دقة علمية ، ان ايدولوجيتين طبقيتين رئيسيتين تحددان الحقل البنيوي لتحرك الفكر : الايدولوجية البرجوازية والايدولوجية البروليتارية . فالصراع الايديولوجي قائم اذن ، بشكل رئيسي ، بين هاتين الايدولوجيتين . ومختلف التيارات الفكرية تتحدد ، في وجودها الايديولوجي الحاضر ، قياسا عليهما . هذا لا ينفي ، بالطبع ، وجود تيارات ايدولوجية متعددة داخل الايدولوجية الطبقية الواحدة ، مثلا ، داخل الايدولوجية البرجوازية . وفي تحليلنا لهذه الايدولوجية الأخيرة ، لا بد

لنا من تحديد زاوية النظر اليها ، في وجودها المميز ، داخل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية . فمن زاوية نظر البنية الاجتماعية الكولونيالية ، تتميز تلك الايديولوجية البرجوازية بشكل يختلف عنه في وجودها المميز كايديولوجية برجوازية امبريالية . وتميزها هذا هو وليد تميز حركة الصراع الطبقي في البنية الكولونيالية ، من حيث هي حركة صراع وطني ، أي حركة تحرر من الامبريالية . كما أن الايديولوجية البروليتارية - أي الماركسية اللينينية - هي أيضا بدورها تتميز بتميز وجودها الممارسي داخل حركة الصراع الطبقي التي هي فيها . وكل من الاثنتين أيضا تتميز ، في هذا الاطار بالذات ، بتميز التناقض الممارسي الطبقي الذي يربطها بالآخرى داخل حقلها الايديولوجي . معنى هذا أن المفاهيم الأساسية لكل من الايديولوجيتين تتميز بوجودها الممارسي في الحقل الخاص بها . وبامكاننا أخذ أمثلة عديدة نجدها ، في ابحاث الندوة ، في الدور الذي لعبته مفاهيم التخلف مثلا أو التقدم أو العصرية أو التقنية أو حتى التراث أو السدين الخ . . . لكن الشيء الرئيسي هنا هو أن مفاهيم هذه الايديولوجية المسيطرة تتميز بالشكل الذي تمارس فيه الطبقة المسيطرة سيطرتها الايديولوجية على مختلف أشكال الوعي الاجتماعي . هذا يعني أن ايديولوجية البرجوازية المسيطرة لها الشكل نفسه الذي هو لسيطرة هذه الطبقة . فعلاقة التبعية البنيوية للامبريالية التي تحدد شكل السيطرة ، الطبقي للبرجوازية الكولونيالية تنعكس أيضا ، في الحقل الايديولوجي ، في شكل من التبعية الايديولوجية تمارس فيه البرجوازية هذه سيطرتها

الايديولوجية . فالعلاقة هذه التي تمنع تطور الانتاج
 الرأسمالي ، في شكله الكولونيالي ، من أن يميل ، في قانونه
 العام ، الى القضاء على علاقات الانتاج السابقة عليه ، هي
 سيطرته بالذات عليها . هي نفسها العلاقة التي تمنع البرجوازية
 الكولونيالية ، في ممارسة سيطرتها الايديولوجية ، من القضاء
 على مختلف الايديولوجيات السابقة على الايديولوجية
 البرجوازية . في سيطرتها بالذات عليها . وهي أيضا التي
 تمكّن هذه الايديولوجيات السابقة من أن تكون في **تعاش**
تحالف مع ايديولوجية هذه البرجوازية الكولونيالية التي
 تطمح دوما ، في صيرورتها الطبقية ، الى أن تكون على تماثل
 تام مع البرجوازية الامبريالية . فهي اذن ، في هذا الطموح
 منها ، وان كان وهما ، في **تناقض** ايديولوجي مع تلك
 الايديولوجيات السابقة ، (من هنا أتى ما نراه في ايديولوجيتها
 من مفاهيم « **عصرية** » ليبرالية ، وما نراه أيضا في بدء
 « تاريخها الايديولوجي » من مفاهيم أرادت لها أن تكون مثيلة
 مفاهيم الثورة الفرنسية البرجوازية ، كما هو الأمر عند رفاة
 الطهطاوي ولطفي السيد وغيرهما) . لكنها ، في وجودها
 الطبقي كبرجوازية كولونيالية ، هي في **تحالف** ايديولوجي مع
 تلك الايديولوجيات التي هي ، في ايديولوجيتها ، تيارات منها ،
 سواء بسبب من طبيعة تكوينها التاريخي كطبقة مهيمنة
 جديدة تتكون **عناصرها** من عناصر الطبقة المسيطرة السابقة ،
 أو من بعض منها ، أم بسبب من ضرورات الصراع الطبقي
 المراهن التي تفرض عليها استخدام أي سلاح ايديولوجي تتمكن
 به من مجابهة الايديولوجية البروليتارية التي هي بالفعل

ايدولوجية « العصر » . انما ، في أي حال من الاحوال ، ومهما كان شكل العلاقة التي تربط هذه الايدولوجية البرجوازية ، في شكلها الكولونيالي ، بالايدولوجيات الطبقة السابقة ، فان الايدولوجية « الدينية » ، من حيث هي الشكل التاريخي المحدد لايدولوجية الطبقة المسيطرة السابقة على البرجوازية ، ليست هي الايدولوجية المسيطرة ، أو التيار الايدولوجي المسيطر في الايدولوجية المسيطرة ، أو ايدولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة .

وهنا ، لا بد لنا من تحديد آخر . فكما أن في الطبقة المسيطرة فئات متعددة ، أو في التحالف الطبقي المسيطر طبقات متعددة ، تعود فيها الهيمنة الطبقة دوماً لفئة من هذه الطبقة ، أو لطبقة من هذا التحالف ، كذلك الأمر في الايدولوجية المسيطرة ، فان فيها تيارات ايدولوجية متعددة ينعكس فيها الوعي الطبقي لتلك الفئات أو الطبقات ، انما الهيمنة الايدولوجية تعود دوماً لتيار من هذه التيارات يمثل مصالح الفئة الهيمنة من الطبقة المسيطرة . وكما أن هيمنة هذه الفئة أساسية لسيطرة هذه الطبقة ككل ، فان هيمنة التيار الايدولوجي المهيمن في الايدولوجية المسيطرة أساسية للسيطرة الايدولوجية للطبقة ككل ، وبالتالي لتأبد علاقات الانتاج القائمة . ان الطبقة المسيطرة ، والفئة الهيمنة منها بشكل خاص ، تسمح بتعدد هذه التيارات الايدولوجية في ايدولوجيتها المسيطرة ، طالما هي ترى في هذا التعدد مصلحة طبقية لها ، لا سيما في ممارسة صراعها الايدولوجي الطبقي ضد الطبقة الهيمنة النقيض ، أي ضد الطبقة العاملة . لكنها

قد ترتد ضد هذا التيار أو ذاك حين ترى فيه خطرا على وجودها
 الطبقي المسيطر ، في ظل هيمنة الفئة المهيمنة منها . وهذا ما
 رأيناه ، في فترات تاريخية متقطعة ، في الصراع ضد تيار
 « الإخوان المسلمين » مثلا . وانتعاش هذا التيار في فترة
 أخرى لا يدل على أنه التيار المهيمن في ايديولوجية البرجوازية
 الكولونيالية بقدر ما يدل على أن الفئة المهيمنة من هذه الطبقة
 المسيطرة ترى الآن ، في هذه المرحلة بالذات من تطور حركة
 الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني ، ضرورة في توطيد
 تحالفها الطبقي ، ضد الطبقة العاملة بالذات ، مع هذه الفئة
 الاجتماعية التي تسمى بالبرجوازية الريفية ، وفي اقامة عائق
 ايديولوجي يمنع تحالف الطبقة العاملة مع فئات البرجوازية
 الصغيرة المسحوقة بخضوعها لسيطرة البرجوازية الكولونيالية
 هذه . ان هذه البرجوازية هي التي تقود عملية الصراع
 الطبقي ، وعملية التحالف الطبقي ، وهي ، باسم « العصرية »
 و « الحداثة » و « التقدم » و « الحرية » و « العلم » و « التقنية » ،
 الى غير ذلك من مفاهيم الايديولوجية البرجوازية ، بشكل عام ،
 تضع الدين ، مثلا ، في مجابهة مع الايديولوجية البروليتارية .
 معنى هذا ، أنها في استخدامها الراهن « للايديولوجية الدينية » ،
 لا تمارس صراعها الطبقي باسم « الدين » أو بأسم مفاهيم
 هذه الايديولوجية ، بل هي تمارسه ، في تطلعاتها الطبقيّة
 المتجددة نحو « الحداثة » ، باسم مفاهيم « العصر » التي هي
 مفاهيم الايديولوجية البرجوازية نفسها . هذه الايديولوجية
 الطبقيّة هي الايديولوجية المسيطرة في حقل الفكر العربي
 الراهن .

٦ - في نقض مفهوم «الوراثة»
في علاقات الانتاج :
ليست علاقات الانتاج
السابقة على الرأسمالية
« موروثة » ، وليست
هي العلاقات السائدة .

لكن المنطق الذي قاد أدونيس الى عدم رؤية هذا الطابع
الطبقي المميز للصراع الايديولوجي في واقعنا الاجتماعي
الراهن ، هو تلك المعادلة الرابعة التي أقامها بين علاقات
الانتاج السائدة في الماضي وعلاقات الانتاج القائمة في
الحاضر ، وهو ، في هذا القول، يذهب الى أبعد مما ذهب اليه،
مثلا ، الدكتور شاكر مصطفى . فالقضية هنا ليست ، كما
رأينا ، في تحديد علاقات الانتاج هذه كعلاقات موروثة وحسب،
(مما يسمح بالقول بتعايشها مع علاقات من الانتاج غير
موروثة ، أي بالفعل حاضرة) ، بل هي في أن هذه العلاقات
الموروثة هي هي علاقات الانتاج السائدة في واقعنا الاجتماعي
الحاضر .

أن تكون علاقات الانتاج التي ينتمي الى أنماط من الانتاج
سابقة على الرأسمالية ، علاقات موروثة ، برغم وجودها
الحاضر في تعايش تخضع فيه لسيطرة علاقات من الانتاج
رأسمالية أو كولونيالية ، هذا ما حاولنا دحضه سابقا في

أما أن تكون هذه العلاقات الموروثة نفسها هي هي العلاقات القائمة حالياً ، فهذا ما لا يمكن للمنطق العلمي أن يقبل به ، برغم وجود الانسجام الداخلي في منطق أدونيس . فلو كانت العلاقات هذه بالفعل كما يراها أدونيس ، لوجب ، بالطبع ، أن تكون البنية الايديولوجية التقليدية هي السائدة في حاضرنا أيضاً . لكن الأمر ليس كذلك . فعلاقات الانتاج في البنيات الاجتماعية العربية هي ، كما يعلم الجميع ، علاقات انتاج رأسمالية تبعية ، أو كما حددناها نحن ، كولونيالية . وهي ، بالتالي ، ليست موروثة ، لانها رأسمالية تبعية ، أو كولونيالية ، أي شكل تاريخي محدد من نمط الانتاج الرأسمالي ، بدأ يتكوّن في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر ، مع التغلغل الامبريالي ، وبفعل ما أحدثه هذا التغلغل في العالم العربي من تفكيك لعلاقات الانتاج السابقة (الموروثة) التي لم تعد موجودة بذاتها ، بل بالشكل المحدد الذي تتعايش فيه مع ما ولّده التغلغل الامبريالي من علاقات انتاج رأسمالية جديدة ، وفي خضوعها بالذات لسيطرة هذه العلاقات الجديدة . ولئن لم يقض الشكل الكولونيالي الذي تكوّنت فيه الرأسمالية في العالم العربي على تلك العلاقات من الانتاج السابقة عليه كما قضى فيه الشكل الامبريالي للرأسمالية على هذه العلاقات في أوروبا الغربية أو أميركا ، فان هذا لا يعني على الاطلاق أن هذه العلاقات السابقة هي المسائدة ، أي المسيطرة ، في العالم العربي . فكونية الانتاج الرأسمالي ، لا سيما في تطوره الامبريالي ، أي في ضمّه العالم بأسره في شبكة علاقاته التي

هو المسيطر عليها ، تمنعنا ، بكل دقة علمية ، من اعطاء ذلك الحكم بأن علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية هي العلاقات السائدة في الانتاج الاجتماعي الذي يتحدد بالضرورة ، في بنيته وتطوره ، بعلاقة التبعية التي تربطه بالامبريالية ، كما هي الحال في العالم العربي ، أو في البلدان الاخرى الخاضعة للسيطرة الامبريالية . بل يجب القول ان الانتاج السابق على الرأسمالية نفسه هو أيضا ، في وجوده الحاضر في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، وفي تطوره بالذات ، أي في تجددته كإنتاج سابق على الرأسمالية ، يخضع بالضرورة لتلك السيطرة الامبريالية التي تحدده بتحديد شكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي الذي يسيطر عليه . نخلص ، في ضوء هذا ، الى القول ان وجود هذه العلاقات السابقة في البنية الاجتماعية الكولونيالية لا يعني أنها العلاقات السائدة في هذه البنية ، حتى وان كانت هي تنتشر على القسم الأعظم من السكان ، كما هي الحال في الهند مثلا ، أو في كثير من البلدان العربية . بل ان العلاقات السائدة في هذه البنية ، أو قل ان نمط الانتاج المسيطر في هذه البنية الكولونيالية التي يتعايش فيها ، كأي بنية اجتماعية ، عدة أنماط من الانتاج ، هو الانتاج الكولونيالي نفسه ، كشكل تاريخي محدد من الانتاج الرأسمالي .

٧ - في نقض مفهوم «السيادة»
 في منطق الفكر الغيبي :
 ليست «السيادة» ، في منطق
 هذا الفكر ، علاقة • انها
 الجوهر الذي يسود الجوهر
 في الجوهر ذاته •

وهنا ، لا بد من التوقف عند مفهوم السيادة ، أو
 السيطرة ، في علاقة التعايش بين أنماط الانتاج في البنية
 الاجتماعية الواحدة • ومن غير التوسع في بحث هذه القضية
 النظرية - اذ ليس هنا مجال البحث فيها - يمكن الاشارة الى
 أن هذه السيطرة لا تتحدد كمياً بل نوعياً ، فهي علاقة ، ليس
 بين كميات ذرية أو غير ذلك ، بل بين أنماط من الانتاج ، أي
 بنيات تحدد أشكالاً مختلفة من ترابط عناصر الانتاج • وبالتالي ،
 يمكن أن تكون السيطرة لنمط من الانتاج هو أقل توسعا في
 علاقاته - أي في ضمه حجما معيناً من السكان - من الأنماط
 الأخرى ، إلا أن الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية ، من حيث
 هي كل متماسك ، تسير ، بشكل رئيسي ، في الاتجاه الذي
 يحدده لها سير نمط الانتاج المسيطر ، أي تطوره التوسعي •
 فنمط الانتاج المسيطر هو اذن الذي يحدد الحركة العامة لتطور
 البنية الاجتماعية بشكل تتفكك فيه علاقات الانتاج السابقة عليه
 بفعل تطوره التوسعي نفسه • معنى هذا أن علاقة السيطرة
 التي تربطه بالانماط السابقة عليه تحدد حركة تطوره ، أو
 تجده ، كحركة توسع ، فيما هي تحدد حركة الأنماط الأخرى
 المتعايشة معه ، كحركة تفكك وأنقراض • فحركته اذن هي
 العامل الرئيسي في ترابط البنية الاجتماعية وتماسكها •
 السيطرة ليست اذن رجحانا كمياً لكفة أخرى ، في علاقة

خارجية من الاستقلال يتوحد فيها الطرفان ، بل هي علاقة الترابط البنوي التي فيها يتحدد طرف أو عنصر - هو بنية - من عناصر البنية ، كعنصر محدد ، في نهاية التحليل ، لبقية عناصر البنية ، في وحدة ترابطها وحركة تطورها .

لا وجود للتناقض بين هذا القول والقول السابق بأن الانتاج الرأسمالي يتطور ، في البنية الكولونيالية ، بشكل يسمح فيه بالابقاء على علاقات الانتاج السابقة عليه ، بدلا من ان يحدد ، في تطوره ، وبهذا الشكل من تطوره ، ضرورة القضاء عليها . فهو ، في تحديده هذا لامكان تجدها باستمرار ، يحدد الشكل التاريخي الذي فيه يسيطر عليها . بل ان تأبّد وجوده المسيطر هذا ، في تحدّده المتجدّد بعلاقة التبعية البنوية التي تربطه بالامبريالية ، هو نفسه الذي يحدد ضرورة تجديد تلك العلاقات من الانتاج السابقة عليه ، فتجدد هذه العلاقات ، في خضوعها لسيطرتها ، أساسي لتجدها بالذات ، في خضوعه لسيطرة الانتاج الامبريالي .

فالقول اذن ان علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية (الموروثة) هي العلاقات السائدة في المجتمع العربي الراهن ، قول خاطيء مرتين : أولا ، في تحديد هذه العلاقات كعلاقات « موروثة » ، وهذا الخطأ يستند ، في أساسه النظري ، الى عدم فهم علاقة السيطرة التي تربط الانتاج الكولونيالي ، من حيث هو الشكل التبعية للانتاج الرأسمالي ، بالانتاج السابق عليه ، والتي تجعل من تلك العلاقات « الموروثة » علاقات ينتجها ، في تجدها ، الشكل التاريخي المحدد لسيطرة الانتاج

ثانياً ، في تحديده تلك العلاقات كعلاقات سائدة في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، وبالتالي في تحديد نمط الانتاج السابق على الرأسمالية كالنمط المسيطر في هذه البنية . وهذا الخطأ أيضاً يستند ، في أساسه النظري ، الى عدم فهم علاقة السيطرة ، من حيث هي علاقة سيطرة .

القضية ليست في اللفظة ، او العبارة ، بل في استخدام العبارة هذه كمفهوم ، دون ان تكون ، بالفعل ، وليدة المفهوم الذي تحمله ولا تفكره . فعبارة « السيادة » ، والصفة المشتقة منها : علاقات الانتاج « السائدة » ، الايديولوجية « السائدة » ، الفكر العربي « السائد » الخ . . . هي هي عبارة « السيطرة » التي نستخدمها نحن ، لنشير بها ، بالتحديد ، الى مفهوم خاص بالفكر الماركسي اللينيني هو أساسي لفهم التناقض . فالقول بوجود علاقات انتاج « سائدة » أو ايديولوجية « سائدة » الخ . . . يفترض ويستلزم بالضرورة القول بوجود علاقة بين طرفين على الاقل - أو بالاحرى بين أطراف عدة - واحد منهما هو السائد أو المسيطر . وهو يعني ، بالنسبة لعلاقات الانتاج ، وجود عدة أنماط مترابطة ، واحد منها هو المسيطر . وبالنسبة للايديولوجية ، هو يعني ايضاً وجود ايديولوجيات عدة في حقل واحد من التصارع ، واحدة منها هي السيطرة . وهو يعني ايضاً بالضرورة أخذ الطرف المسيطر في علاقته بالأطراف الأخرى التي يسيطر عليها . فالمنطق الذي يتضمنه مفهوم السيطرة يستلزم اذن ، في تحليل الواقع - سواء أكان

هذا الواقع الفكر أم علاقات الانتاج ، - النظر الى بنية
التناقض في هذا الواقع ، والى حركة التناقض فيه . وهذا ما
لم يتبعه ادونيس في منطق تحليله . فالمعادلات التي اقامها ،
والتي عليها يقوم منطق (الماضي هو هو الحاضر ، في الفكر
والانتاج والسياسة والاخلاق ...) منعتة من رؤية التناقض
في حاضر الواقع وفي ماضيه على السواء ، فأقام « التناقض »
خطيا بين الماضي والحاضر من جهة وبين المستقبل من جهة
اخرى . انه ينظر الى التناقض في **علاقة السيطرة بمنطق**
التمائل الغيبي ، فكان لزاما ان يزول ، بفعل هذا المنطق من
الرؤيا ، ذلك التناقض المادي ، وأن تزول علاقة السيطرة في
طرف منها هو الاوحد الباقي التماثل دوما بذاته ، فكان ما كان
من سيادة الماضي في سيادة الحاضر ، والسيادة في الحالتين
واحدة ، وكان ما كان من سيادة علاقات الانتاج « الموروثة »
في سيادة علاقات الانتاج القائمة ، والسيادة في الحالتين
واحدة ، وكان ما كان من سيادة الفكر العربي الماضي في سيادة
الفكر العربي الحاضر ، والفكر في السياتين واحد . هنا ،
بالذات ، يكمن جوهر القضية ، في جوهر الذات ، أو في ذات
الجوهر ، أي في الجوهر الذات . « فالسيادة » التي يتكلم عليها
ادونيس ، في تكلمه على الفكر أو الايديولوجية أو علاقات
الانتاج ، ليست علاقة ، والا لاختلف تحليله جذريا وانقلب الى
نقيضه . انها الجوهر الذي يسود الجوهر ، في الجوهر ذاته .

٨ - في نقض المنطق الغيبي : الانزلاق ضرورة في بنية هذا المنطق .

من هنا أتت سلسلة الانزلاقات التي يقود اليها ذلك المنطق الغيبي ، والتي هي فيه بنيته . ففي تحديد علاقة الانتاج ، في الفقرة الاولى من بحث أدونيس ، كان الانزلاق في قلب هذه العلاقة المعقدة التي هي بنية الترابط من عناصر متعددة متفاوتة ، علاقة بسيطة بين الذات والموضوع ، وكان الانزلاق ، في كل من طرفيها ، في استحالة قوة العمل انسانا ، والانسان فردا او ذاتا او جوهر ، وفي استحالة وسائل الانتاج موضوعا غابت او ذابت فيه اداة العمل التي هي ، في عملية العمل ، العنصر المحدد ، والتي هي نتاج اجتماعي تاريخي من العمل ، فلم يبق سوى الطبيعة ، اي هذا الكائن الغيبي الذي ، في تجزئته عن شكل وجوده الاجتماعي في عملية الانتاج ، لا وجود له الا بالفكر الغيبي . والانزلاق في تحديد الفكر العربي هو أن هذا الفكر ، في وجوده الاجتماعي ، هو الشكل الذي يظهر فيه لذاته من زاوية نظر الايديولوجية المسيطرة ، والانزلاق الآخر هو أن هذا الفكر نفسه ، هو هو هذه الايديولوجية المسيطرة . والانزلاق في تحديد علاقات الانتاج في المجتمع العربي هو في أن هذه العلاقات ليست وحدة الترابط بين علاقات من أنماط انتاج متعددة متعايشة ، بل هي تنحصر في علاقات خاصة بنمط واحد من هذه الانماط ، وهو في أن هذا النمط هو ، في المجتمع العربي الراهن ، النمط الذي كان سائدا من قبل . والانزلاق في تحديد ما يسمى

بالانسان العربي ، هو في ان هذا الانسان ليس مجموع علاقات الانتاج الاجتماعية التي تحدده تاريخيا ، بل هو الانسان العربي بشكل عام ، في تجرده من هذه العلاقات المحددة بالذات .

والانزلاق في تحليل الفكر العربي ، - وهذا ما نحن الآن بصده - يكمن في هذه القفزة الغيبية من الفكر العربي السائد ، أي المسيطر ، الى الفكر العربي بشكل عام ، ومنه الى العربي ، ككائن اجتماعي محدد قد صار جوهرًا . هذا الانزلاق من الفكر المسيطر الى الفكر ومن الفكر الى الانسان ، هو ما نريد ان نتوقف عنده الآن ، لانه يكشف بوضوح المنطق الداخلي لبحث ادونيس .

كيف يمكن أن نفسر هذا الانزلاق - ولا نقول أن نقبل به ؟ ان الفكر المسيطر في أي مجتمع ، هو بشكل عام ، فكر الطبقة المسيطرة ، أي ايدولوجيتها . فاذا كان هذا هكذا ، وجب حكما ان نرفض علاقة التماثل التي يقيمها ادونيس بين ايدولوجية البرجوازيات العربية ، وبين الفكر العربي . ثم ان الانزلاق الآخر أخطر من هذا ، لانه يستخلص الانسان بعملية ذهنية من هذه الايدولوجية المسيطرة ، فيأمن ، بهذا ، شر القيام بتحليل مادي لبنية علاقات الانتاج الاجتماعية التي يتحدد بها ذلك الكائن الاجتماعي التاريخي . ان المنطق الغيبي ، من حيث هو منطق تماثل الجوهر بذاته ، هو الذي يقود بالضرورة الى الوقوع في تلك الانزلاقات كلها ، التي تقود بدورها الى مآزق فكرية لا يمكن الخروج منها الا بمنطق التحليل المادي ، أي بمنطق التناقض الماركسي . والمآزق التي

يصل اليها الفكر الغيبي في بحث أدونيس كثيرة ، نقتصر على
تبيان أهمها .

٩ - من المازق الى السحر :
طريق الفكر الغيبي الى
انغلاق الذات على الذات
في تفجر الذات بالذات
رقضا دون تغيير .

إذا كان الفكر العربي السائد هو هو الفكر العربي ،
وكان الفكر هذا في جوهره اتباعيا رافضا الابداع ومدينا له ،
فكيف يمكنه الخروج من أزمة « تخلفه » ، وهي فيه ليست
أزمة عارضة - أي تاريخية - ، لأن « التخلفية » هي بنيته ؟
(ملاحظة عابرة : ان هذا المصدر ، « التخلفية » ، ليس منا ،
بل من أدونيس نفسه . وهو ان دل على شيء ، فانما يدل على
ان المنطق الغيبي يتميز بميل دائم فيه الى ان يجوهر الظاهرات
التاريخية المحددة بشكل تنتفي فيه الحركة التي أدت الى ظهور
هذه الظاهرات . وبانتفاء هذه الحركة وشروطها التاريخية ،
يصير لازما ، في محاولة فهم الظاهرة ، ردها الى الجوهر
الذي هو فيها ظاهر لذاته) . هذه الازمة ان أزمة مازقية ،
ومازق ذلك الفكر يكمن في تماثل الجوهر فيه بذاته ، ماضيا
وحاضرا ، ولا خروج للذات من الذات الا بالذات ، والجوهر
منها في مازق ، فكيف الخروج اذن من هذا المازق ؟ بل كيف

الخروج من الحاضر الى المستقبل طالما ان الزمان في الذات
تماثل ؟

لكن للمعضلة الغيبية حل غيبي ، والحل السحري هذا
يكمن في تفجّر الذات خلقا وابداعا وتجاوزا واستشرافا هو ،
في نهاية التحليل ، رفض . والرفض هذا هو التفجّر والثورة
الجزرية ، وما الجذر من هذه الثورة الرفض سوى الذات
نفسها . إذن ، الرفض هذا هو رفض الذات للذات ، أكثر منه
رفض الذات لما هو قائم من « علاقات انتاج » أو « نظام » أو
« سلطة » أو « ايدولوجية » أو « دين » . . . أي موضوع .
هنا تظهر بوضوح الاهمية البالغة ، في المنطق الغيبي ، لارجاع
علاقات الانتاج الاجتماعية المعقّدة كلها الى علاقة اساسية
بسيطة هي علاقة الذات بالموضوع . وبحصر تلك العلاقات في
هذه العلاقة ، تذوب الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية في
هذه الحركة الذاتية التي لا تتغير في تجدها الدائم ، والتي
تضع الفرد الذات الجوهر ، أي انسان الفكر الغيبي ، في
مواجهة مع كل ما ليس هو ، أي مع الغير . وفي هذا الغير
أيضا ، من حيث هو موضوع الذات ، أو من حيث هو الملائات ،
تذوب الظاهرات الاجتماعية كلها ، وتستوي ، بذوبانها هذا ،
على صعيد واحد ، وفي طرف واحد من علاقة مغايرتها
للذات . مأساة هذا الفكر الغيبي قديمة متجددة دوما ، وهي
تظهر الآن في شكل « الغربية » أو « الاغتراب » أو « التغرب »
أو « التشيؤ » ، أو غير ذلك من المفاهيم التي – وان ألصقت
ظلما بالفكر الماركسي – تدل كلها على ان المأساة تكمن في

حركة تموضع الذات . والمأساة هذه ، من حيث هي مأساة
الذات نفسها ، قدر لاصق بالذات لا ينفصل عنها ، فكينونتها
هي صيرورتها (ممارسة الجوهر الانساني) ، وصيرورتها
هي تموضعها ، وتموضعها هو اغترابها الذي هو منها تحقق
كينونتها ، ولا خروج للذات من هذا القدر الذي هو فيها انغلاق
الذات على الذات بتفجر منها تخرج به الى ما هي فيه من تماثل
لا ينتهي ، الا ببداية دائم منها هي فيه تماثلها بذاتها . بهذه
الحركة من الفكر الغيبي الذي هي فيه دورانه ، زال الموضوع
من تلك العلاقة التي هو فيها طرف ، وبقيت الذات في مواجهة
الذات - ان الموضوع ليس فيها سوى الوجه الآخر للذات
نفسها - فاستحالت الحركة فيها تفجرا للذات هو رفض لها في
وجودها الموضوعي نفسه ، أي في وجودها كموضوع . ولا بد
من أن يكون هذا الرفض بالضرورة **رفضاً دائماً** ، من حيث هو
رفض للموضوع - أي للذات . لكن به تتموضع الذات ايضا .
فبهذا الرفض الذي تتموضع فيه الذات ، يتأكد ان الموضوع
نفسه الذي ترفض ، فتتغلق الذات على الذات في مأزق وجودها
الجوهري ، أي في حركة ممارسة هذا الجوهر منها ، ويظل
قائماً ما هي ترفض ، كما كان سابقاً ، دون **تغيير** ، برغم
«ثورتها» على ذاتها التي هي موضوع ذاتها .

١٠ - في نقض علاقة الفرد بالجماعة :
ليست علاقة القناقض الاجتماعي
قائمة بين الفرد والجماعة الا من
زاوية نظر البرجوازية المسيطرة .

وبرغم ما يفوح من هذا الفكر الغيبي من رائحة هيكلية ،
فانه يظل دون ما وصل اليه الفكر الهيجلي من رسم للحركة
التاريخية ، من حيث هي حركة موضوعية . أما عند أدونيس ،
فان الحركة الموضوعية هذه ، في مثالياتها وغيبيتها ، استحالت
حركة ذاتية تجد في الفرد مركزها ، أي نقطة البدء والوصول
معا . في البدء كان الفرد ، فكان الخلق والابداع ، ولما انتفى
الفرد في الموضوع وتغرب عن ذاته في الجماعة أو الدولة أو
السلطة أو النظام أو المؤسسات أو العلاقات الاجتماعية ، أي
في كل ما هو قائم في الموضوع ، كان الاتباع ، وكان التخلف ،
وكان حاضر الانسان العربي أو ماضيه . فلا بد اذن من
رفض الموضوع هذا والعود الى الفرد كي يعود الى الفكر
العربي ما هو في الفرد من خلق وابداع . وهذا هو المستقبل .
في هذا الضوء ، يمكن فهم ما يؤكد أدونيس من وجود فكر
خلاق في المجتمع العربي ، برغم كون الفكر العربي اتباعيا ،
وبرغم كون «شخصية العربي ، شأن ثقافته ، تتمحور حول
الماضي - القديم» . فالفكر العربي هذا هو الفكر السائد ، أي
فكر الجماعة . فهو اتباعي لانه فكر الجماعة ، أي فكر تأسس
فانوجد في كل ما تقوم به ، أو عليه ، البنية الاجتماعية من
اجهزة أو أنظمة أو سلطة أو مؤسسات أو علاقات موضوعية لا
يد من أن يخرج عنها الفرد ، ليخرج عليها برفض منه لوجوده

الموضوعي هذا حتى يكون له ما هو في ذاته الجوهر من ابداع
 وخلق . فالعلاقة اذن بين الفرد والجماعة هي علاقة
 اغتراب الفرد عن ذاته . معنى هذا ان البنية الاجتماعية ،
 بكامل وجودها ، وبتعدد هذا الوجود ، ليست ، كموضوع ،
 سوى نتيجة ابداع الفرد وخلق . كان الفرد البدء ، فعلا من
 الخلق والابداع ، ارتد ، بتموضعه ، ضد الفرد ، فانسحق الفرد
 بما أبدع حين تشيئاً ما أبدع فصار ملكا للجماعة ، وكان على
 الفرد ، لما للجماعة من سلطة وقمع ودولة ، أن يتبع فيكيف عن
 الابداع - أي عن ابتداء البدعة - حتى يتمكن من أن يكون له
 في المجتمع وجود اجتماعي . فالابداع اذن هو فعل الفرد من
 حيث هو فرد ، فهو بالضرورة رفض لعلاقة الاغتراب بين الفرد
 والجماعة ، وعود الى علاقة الذات في جوهر الفرد . هنا ، في هذه
 العلاقة ، وبرفض تلك ، وجد ما وجد من فكر خلاق في المجتمع
 العربي ، عند الشعراء الصعاليك مثلاً ، أو عند الرافضين من
 المتصوفة ، وبهذا الرفض ، ماضياً أو حاضراً ومستقبلاً ،
 يتوحد الابداع في الفرد دوماً ، فالجماعة ، بما هي جماعة ،
 هي الاتباع نفسه .

لن نناقش هذا المنطق من الفكر بعرض منطق آخر من
 الفكر مواز له ، فهذا المنهج من المناقشة يضع المنطقين على
 صعيد واحد من العلاقة بما هو من الفكر علميته ، فضلاً عن أنه
 يقودنا الى القيام بتحليل ليست هذه الدراسة النقدية السريعة
 مجالا له . لذا ، سنستمر في مناقشته من زاوية اخرى تهدف
 الى اظهار ما نراه فيه من تناقض داخلي هو الاساس الذي يقوم

به ، وهنا ، سنقتصر على ايراد ملاحظتين :

أولا - ان قراءة الفكر العربي ، في ضوء هذا المنطق الغيبي ، هي قراءة له من زاوية نظر الايديولوجية البرجوازية المسيطرة نفسها ، أي من زاوية نظر هذه الايديولوجية بالذات التي يرفضها أدونيس ، والتي يرى في سيطرتها على الفكر العربي مصدر ما رآه في هذا الفكر من اتباع ، فالعلاقة التي اقامها بين الفرد والجماعة ، والتي في ضوءها قرأ الفكر العربي صنفه الى ما هو فيه فكر اتباعي هو فكر الجماعة السائد ، والى ما هو فيه فكر ابداعي هو استثناء — من القاعدة — كالفرد يخرج عن الجماعة استثناء يؤكدها — ، نقول ان هذه العلاقة هي الشكل الايديولوجي الذي تظهر فيه ، من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، العلاقة الاجتماعية من حيث هي علاقة طبقية . معنى هذا ان علاقة التناقض الاجتماعي تظهر ، من هذه الزاوية الطبقية ، في شكل علاقة من التناقض بين الفرد والجماعة — أو بين الفرد والدولة — تختفي فيها علاقة التناقض الطبقي . ثم ان الفرد لا يتحدد كفرد الا بالدولة ، أي بالنسبة الى وجودها الاجتماعي الذي يظهر ، من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، كوجود محايد فوق الجميع ، فيحدد الجميع كأفراد في علاقتهم بالدولة . بهذا ، ينتفي الطابع الطبقي الخاص بالوجود الاجتماعي للدولة ، وينتفي بالتالي ، الطابع الطبقي للوجود الاجتماعي للأفراد — أي ينتفي وجودهم الاجتماعي كطبقات — فيستمد ، حينئذ ، الفرد من علاقته بالدولة الطابع الاجتماعي لوجوده الفردي ، فيظهر هذا الطابع كأنه يكمن في علاقة التناقض — الذي هو بالطبع

تناقض دائم - بين الفرد والدولة . ويتأكد هذا التحديد
الايديولوجي البرجوازي لتلك العلاقة الاجتماعية في أن الدولة
هي مرادف الجماعة ، أي في أن المجتمع لا يقوم الا بالدولة التي
هي وجوده الفعلي .

في ضوء هذا التحديد الايديولوجي يقرأ أدونيس الفكر
العربي الذي لا يتكشف له الا بهذا الشكل الذي يسقطه عليه .
والشكل هذا خاص بايديولوجية البرجوازية المسيطرة . لذا ،
ليست القراءة هذه رفضاً بقدر ما هي تملك لفكر يستحضره
شكل من القراءة هو في تحقيقه أثر لسيطرة تلك الايديولوجية
المسيطرة التي يعلن أدونيس عن رفضها . انه اذن ، بهذه
القراءة ، ينتج فكراً يرفضه بايديولوجية يرفضها ، أو قل على
الأصح ، ان هذه الايديولوجية التي يرفضها هي التي انتجت
الفكر الذي يرفض ، لأنه قرأ الفكر هذا بأدوات تلك الايديولوجية .
أي في ضوء مفاهيمها ، ومن زاوية نظرها ، فأكد سيطرتها من
حيث هو يرفضها .

هنا يكمن التناقض الذي به يرتدّ الفكر ضد الفكر فسي
تأكيد ما يرفض ، أي في رفضه ما يتأكد بهذا الرفض نفسه .
ليس بالرفض وحده يتحرر الفكر الفردي من سيطرة
الايديولوجية الطبقية عليه ، وكيف يكون له مثل هذا التحرر
 طالما أن أداة الرفض هي أداة هذه السيطرة الايديولوجية ؟
فما هذا الشكل من التحرر سوى أثر الوهم الذي تولده في
الوعي تلك السيطرة بالذات . ليس التناقض بين الفرد والجماعة
 قائماً الا بفضل الايديولوجية المسيطرة التي تنقله من حيث هو في

وجوده الفعلي في علاقات الانتاج الطبقيّة ، وفي الممارسات الايديولوجية الطبقيّة للصراع الطبقي ، الى حيث هو في وجوده الوهمي ، أي الى حيث يجب أن يظهر بشكل يختفي فيه وجوده الفعلي في وجوده الوهمي ، كي تتأكد سيطرة الايديولوجية المسيطرة التي تؤمن تأبد تلك العلاقات من الانتاج بالتحقق الآلي لعملية اعادة انتاجها . لا شك في أن التحرر من سيطرة هذه الايديولوجية المسيطرة هي عملية صراع طبقي ، في ممارسة ايديولوجية منه تستلزم بالضرورة نقدا ، أي تفكيكا ، للمفاهيم الايديولوجية التي تمارس بها الطبقة المسيطرة هذا الصراع . ولا بد ، في نقد المفاهيم هذه ، من الوصول الى نقد نظام ترابطها ، أي الى تفكيك بنائها المنطقي الذي هو ، في تحديده النهائي ، الشكل الايديولوجي للبناء الطبقي الذي تسيطر فيه الطبقة المسيطرة . فلا وجود للمفاهيم الا في هذا البناء المنطقي ، وبهذا البناء نفسه . في تفكيك هذا البناء تكمن عملية نقد المفاهيم . لكن هذه العملية لا تتم الا بالوصول الى الاساس المادي الذي يقوم عليه البناء المفهومي في منطق . والاساس هذا هو هو البناء الطبقي . من هنا أتى تحديد النقد المفهومي كممارسة ايديولوجية للصراع الطبقي . ينتج عن هذا أن النقد يبطل بالضرورة حين يمارس من موقع ما ينقد ، فلا بد له ، كي يتحقق ، من أن يمارس من الموقع النقيض ، وبالتالي ، من الموقع الطبقي للطبقة العاملة اذا كان النقد ضد الايديولوجية البرجوازية . وينتج عنه أيضا أن وجود الفكر بالضرورة بنيوي ، وللبنية هذه طابع ايديولوجي هو بالضرورة طابع طبقي ، فلا تجرد للفكر الفرد عن وجوده ببناء

منطقي هو ، في وجوده الأيديولوجي بناء طبقي • بل ان تجرده عن هذا الوجود الاجتماعي هو الشكل الأيديولوجي البرجوازي لوجوده الاجتماعي هذا ، أي هو الشكل الذي يظهر فيه من زاوية نظر الأيديولوجية البرجوازية المسيطرة • وحين يؤخذ هذا الشكل الذي فيه يختلف الوجود الفعلي للفكر ، على انه هذا الوجود الفعلي نفسه ، يكون منطق الفكر الذي يقيم علاقة التماثل هذه بين ما هو أثر وهم وما هو نقيضه ، منطقاً غيبياً - هو في نهاية التحليل منطق تجريبي - وبالتالي ، منطقاً لائقياً • فان مارس هذا المنطق النقد ، برغم هذا ، فالنقد عنده ينحصر في الرفض ، والرفض هذا إنما هو بالضرورة رفض لظاهر الواقع الاجتماعي دون بنيته ، لأن هذه البنية تظل في ذاك الظاهر خفية محتجبة ، فيستحيل حينئذ الرفض نقيضه ، لأنه ، في حقيقته ، قبول بالأساس من حيث هو رفض للظاهر ، أي قبول بالسبب من حيث هو رفض للأثر • وهذا يقودنا الى الملاحظة الثانية •

ثانياً : ان رفض الواقع الاجتماعي من موقع الطبقة المسيطرة لا يقود الا الى تأبده والحفاظ عليه ، كما ان رفض الأيديولوجية المسيطرة من موقع هذه الأيديولوجية يقود بالفعل الى تأبد سيطرتها • والقضية هنا ليست مجرد قضية انتقال فردي أو ذاتي من موقع الى آخر ، اذ الموقع هذا طبقي ، كما ان الانتقال ليس مجرد رفض للموقع الآخر • ولكل موقع منطقته في أي حقل — من الحقول الاجتماعية للصراع الطبقي • فالتناقض اذن في شتى هذه الحقول تناقض طبقي بين ممارسات

طبقية مختلفة • والاختلاف هذا بدوره طبقي ، وليس اختلافا
 بين الفرد والجماعة ، سواء في الفكر أم الاقتصاد أم السياسة •
 معنى هذا أن لكل ممارسة نظامها ومنطقها وأدواتها التي
 تختلف باختلاف الموقع التي تنطلق منه • فلممارسة الايديولوجية
 البرجوازية ، مثلا ، أدواتها – كالأجهزة الايديولوجية أو
 «المؤسسات» – ومفاهيمها التي تنبني في نظام منطقي له شكل
 طبقي خاص من العقلانية • وكذلك الأمر بالنسبة للممارسة
 السياسية للطبقة المسيطرة ، فلها أدواتها – كالدولة مثلا
 والأحزاب – ولها نظام منطقها الطبقي – كاستخدام سلطة
 الدولة مثلا لتأييد علاقات الانتاج ولتأييد سيطرتها الطبقيّة – •
 فالقضية ، إذن ، ليست في نهاية التحليل قضية رفض ، بل
 قضية ممارسة هذا «الرفض» بشكل يزول فيه ما هو «مرفوض»
 لينبني ما هو نقيضه • هنا يكمن جوهر القضية • فحصر علاقة
 التناقض التي ينطلق منها منطق الرفض ، في علاقة الفرد
 بالجماعة ، أو في علاقة الفرد بالدولة ، يجعل من عملية
 «الرفض» الاجتماعي – من حيث هي رفض جماعة محددة
 لجماعة محددة أخرى – عملية فردية – من حيث هي رفض
 الفرد للجماعة – عملية ذهنية ، وبالتالي فكرية ، أو بالأحرى
 افظية ، وينزع منها أسلحتها الضرورية لوجودها كممارسة ،
 فيحصرها في عملية واحدة هي ، في نهاية الأمر ، تكرار من
 الفرد لقوله «لا» • انها حصر حرية الارادة الديكارتية في كلمة
 «لا» ، بعد أن حصر ديكارت هذه الحرية في اختيار الفرد بين لا
 ونعم • لقد استشهدنا عن قصد بديكارت ، لأنه أول من أسس
 علاقة الذات بالموضوع ، من حيث هي علاقة الفرد به ، وحصر

الفرد في الفكر وحرية الارادة في ذلك الاختيار ، فكان الأب الروحي لمنطق «الرفض» ، بعد أن ارتد هذا المنطق ضده بشكل هو تأكيد له ، من حيث هو تأكيد لمنطق الفكر عنده في طرحه مسألة حرية الارادة . لا شك في أن ديكارت كان يميل الى ضرورة الأخذ بـ«نعم» ، بدلا من الأخذ بـ«لا» فأتى منطق «الرفض» ثورة على الأب عاجزة عن التحرر منه . أخذت بغير ما أخذ به ، انما ظل هو ، في الحالتين ، الذي يحدد فعل الاختيار وموضوعه وشكله وموقعه ، فبقيت المسألة كما طرحها ، بدئيا ، مؤسس المنطق الفكري في البناء الايديولوجي للبرجوازية المسيطرة . وفي هذا تأكيد لقوة السيطرة الايديولوجية لهذه الطبقة المسيطرة .

١١ - خلاصة :

رفض المنطق في منطق الرفض .

لا يكون التحرر من سيطرة هذه الايديولوجية برفض لما هي تحدده ، بل بممارسة نقیض تنتج أدوات نقضها ، لأن عملية التحرر هذه هي ممارسة نقض هذه الايديولوجية ، في اطار ممارسة نقض السيطرة الطبقيّة للبرجوازية المسيطرة . فهي اذن عملية متميزة من الصراع الطبقي . والصراع هذا الذي تمارسه الطبقة الثورية النقيض ، في اطار تحالفها الطبقي ،

ضد الطبقة المسيطرة وحلفائها ، لا «يرفض» الدولة من حيث هي
 دولة ، بشكل عام ، أو علاقات الانتاج ، من حيث هي علاقات
 انتاج ، بشكل عام ، أو البناء الاجتماعي من حيث هو بناء
 اجتماعي ، بشكل عام ، أو «المؤسسات» والجهزة الايديولوجية
 أو حتى القمعية ، من حيث هي «مؤسسات» أو أجهزة
 ايديولوجية أو قمعية ، بشكل عام ، أو السلطة السياسية ، من
 حيث هي سلطة سياسية ، بشكل عام ٠٠٠ أي لا «يرفض»
 المجتمع من حيث هو مجتمع ، بشكل عام ، خاضع لقوانين
 عامة . انما هو يرفض الدولة البرجوازية ، أي هذا الشكل
 التاريخي الطبقي المحدد من الدولة ، ويرفض علاقات الانتاج
 البرجوازية ، أي هذا الشكل التاريخي الطبقي المحدد من
 علاقات الانتاج ، ويرفض البناء الاجتماعي البرجوازي ، أي
 شكلا خاصا منه ، ويرفض الأجهزة الايديولوجية القمعية
 البرجوازية ، ويرفض السلطة السياسية البرجوازية ، أي شكلا
 تاريخيا طبقيا خاصا من السلطة السياسية ، ٠٠٠ وبالتالي هو
 يرفض المجتمع البرجوازي ، أي هذا الشكل المحدد من المجتمع
 البشري . لكن الطبقة الثورية ، لأن صراعها الطبقي ليس مجرد
 رفض ، تستخدم أدوات خاصة بممارستها الثورية ، وهي
 أيضا ، في ممارسة سيطرتها الطبقية في المجتمع الاشتراكي ،
 تستخدم سلطة الدولة البروليتارية وأجهزة القمع فيها ضد
 البرجوازية . بتعبير آخر ، انها تمارس العنف الثوري ، من
 حيث هو عنف طبقي ، بأدواتها هي وبمنطقها هي وبنظامها
 هي ، من أجل القضاء على سبب وجود العنف الذي هو المجتمع
 الطبقي . ان قلب علاقة التناقض الاجتماعي في الصراع

الطبقي علاقة تناقض بين الفرد والجماعة ، يقود الفرد الى الوقوف ، في رفضه بالذات ، عاجزا كليا ، ليس عن مجابهة «الجماعة» ، بل عن مجابهة الطبقة المسيطرة التي تظهر ، بفعل أثر الوهم الذي تولّده ممارستها الايديولوجية ، بمظهر الجماعة ، فيظهر لهذا الفرد ، حينئذ ، الشكل التاريخي الخاص بتنظيمها الطبقي ، سواء للفكر أم للبنية الاجتماعية ، بمظهر التنظيم الاجتماعي العام ، أو الأوحد ، أي أن الشكل الطبقي الخاص بعقلانيته ، يظهر لهذا الفرد كأنه الشكل الأوحد للعقلانية ، وبالتالي كأنه العقل الاجتماعي من حيث هو العقل الانساني ، فينزلق حينئذ هذا الفرد الى رفض كل ما هو في البناء الاجتماعي من أسس لا يقوم الا بها ، أو من عناصر هي ضرورية لوجود كل بناء اجتماعي من حيث هو بناء اجتماعي ، كعلاقات الانتاج مثلا ، أو الدولة أو السلطة أو الأجهزة الايديولوجية الخ . . . هذه **العدمية الجذرية** في منطق «الرفض» هي **الرد المنطقي** على تلك العلاقة الوهمية من التناقض بين الفرد والجماعة . ولكل مشكلة وهمية حل وهمي ، والعدمية هي الثورة الوهمية التي بها تجد المشكلة هذه ، **في الفرد** ، حلها . لذا ، كان على الفرد أن يتفجّر ابداعا هو السحر الذي يولده فكر مسحور . وسبب السحر ، في الحاليتين ، في الفكر وأثره ، انما هو ذلك الاثر من الوهم الذي يبدو حقيقة . فالساحر الحقيقي هو هذا الذي يوهم الفكر بأنه الساحر . في البدء من هذه العملية السحرية كانت اللغة ، وبقيت في النهاية ، وان اختلف الشكل منها ما بين البدء والنهاية . لكن قدرة الساحر المسحور تكمن في اعطاء البدء

شكلا يختفي فيه في النهاية • وهذه هي «معجزة» الشعر •

بين الرفض والنقض فارق أساسي هو الذي بين السحر والعلم في تغيير الواقع الاجتماعي • فمنطق الرفض ، فسي رفض هذا الواقع ، هو بالتحديد رفض المنطق فيه لكونه منطقاً ، لا لكونه شكلاً طبقياً محدداً من المنطق ، هو منطق الطبقة المسيطرة الذي يكمن في محاولة ضبط حركة الواقع الاجتماعي بشكل يمنعها فيه من تحقيق منطقها الضروري في الانتقال الى اطار بنيوي آخر ، أي الى نمط آخر من الانتاج • من هنا أتت ضرورة القمع الطبقي كشرط أساسي لابقاء ذاك الواقع في اطار منطق الطبقة المسيطرة • من هنا أيضاً أتت ضرورة الممارسة الثورية للصراع الطبقي كشرط أساسي للانتقال بهذا الواقع الى ما هو سائر اليه ، بحكم منطق الضرورة فيه • معنى هذا أن بين منطق الطبقة المسيطرة الذي ينتظم به الواقع الاجتماعي ، في شكل ظهوره العقلاني ، وبين منطق الضرورة هذا ، تناقض يتحدد فيه الاول كرفض للثاني • ورفض الضرورة هو رفض للعقل والعلم معا • لذا ، وجب القول ان منطق الطبقة المسيطرة يقوم ، في تنظيمه المجتمع ، على أساس هذا الرفض بالذات لمنطق العلم في ضرورته • فلا عجب اذن أن نجد في فكر البرجوازية - لاسيما بعد تحولها الامبريالي ، ودخول نظامها ، بالتالي ، طور «الهابط» - تياراً **لاعقلانياً** ، متنوع الاشكال ، لا يتناقض مع التيار «العقلاني» الآخر ، لأنهما وجهان من ايدولوجية طبقية واحدة • ولئن كان رفض تلك الضرورة قد وجد تعبيره في التيار الاول ، فان التيار

الثاني يظهر رفض العقل هذا بمظهر عقلي هو التبعية —
الايديولوجي لمنطق السيطرة الطبقيّة للبرجوازية المسيطرة .
ولقد رأينا ، في مطلع هذا البحث ، نموذجا من هذا التيار
«العقلاني» في ايديولوجية البرجوازية ، هو نموذج الوضعيّة .
أما التيار اللاعقلاني ، فنجد مثالا منه في فلسفة برغسون
أو نيتشه ، أو ستيرنر .

ليس همنا ، في قول ما سبق ، أن نستعرض تيارات
الايديولوجية البرجوازية ، همنا الرئيسي في هذا المجال اظهار
التناقض بين منطق الرفض ومنطق التغيير الثوري . فالأول ،
من حيث هو رفض للمنطق ، انما هو منطق السحر نفسه .
السحر هو تملك وهمي للواقع لأنه عجز عن تملكه الفعلي ،
فالتملك هذا لا يكون الا بتملك منطق الضرورة في الواقع ، لا
برفضه . ليس بمنطق الرفض اذن يتحقق التغيير الثوري الذي
هو تحويل بنية علاقات الانتاج القائمة ، بل بمنطق النقض — ان
جاز التعبير — في الممارسة الثورية للصراع الطبقي . وعملية
التحويل هذه هي العملية التي بها يتحقق منطق الضرورة في
حركة البنية الاجتماعيّة ، بممارسة ثورية من الصراع الطبقي
هي نقض لرفض منطق الضرورة هذه في ممارسة الطبقة
المسيطرة . **فالثورة اذن علم** ، وليست رفضا للعلم ، والعلم
هذا هو السياسة ، أي علم التاريخ ، ولا يصنع التاريخ الا من
يتملك علمه بانتاجه في حركة من الصراعات الطبقيّة تتحدد
فيها الارادة الثورية كارادة للضرورة ، لا كرفض لها .
والضرورة هذه في التاريخ اجتماعية من حيث هي ضرورة

تحويل لبنية علاقات الانتاج بالذات . ولا خروج للفرد - الا
بالسحر - من وجوده في هذه العلاقات التي تحدده ، سواء في
قبوله أم في رفضه لها . ولا خروج له منها بالرفض ، وان كان
رفضها أول الدرب من تحويلها . لكن الجماهير ، بتنظيمها
العلمي الذي له شكل تلك الضرورة العقلانية ، هي التي تقوم
بعملية التحويل هذه ، وليس الفرد - سواء اكان واحدا
متفردا أم جماعة من الافراد المتوحدين - فارادة الرفض نفسها
هي التي تقود اذن الى ضرورة رفض منطق الرفض بالذات ،
لان تحققها العملي لا يتم الا بمنطق آخر هو منطق العلم في
التغيير - ولا نقول التغيير ، كما ورد في نص أدونيس -
الثوري ، أي في الممارسة البروليتارية للصراع الطبقي . هذا
المنطق هو نفسه الذي نراه ينطلق ، في حركة تكون الفكر
العلمي عند ماركس بالذات ، من ارادة الثورة فيصل الى علم
الثورة . ومع الوصول الى هذا العلم ، لم يعد ممكنا القبول ،
في ارادة التغيير الثوري ، بالتوقف عند مراحل من الوعي هي
مراحل ما قبل العلم ، أو بالرجوع ، في العملية الثورية ، الى
ما قبل علمها ، وبالتحديد ، الى ذلك التيار القديم الذي كان يسمى
بالبسار الهيجلي ، الذي انقرض منذ أكثر من قرن ونصف .
فعلى الفكر العربي ، كي يصير ثوريا ، أن يقفز الى هذا العلم
بالذات ، وعلى الفكر الثوري فيه أن ينطلق ، في ممارساته ، من
هذا العلم ، أي من الماركسية اللينينية .

تمهيد - في نقض علاقة القديم
بالجديد :

ليس كل قديم قديما ،
وليس كل جديد جديدا .

في أفق ما قبل هذا العلم حاول الفكر العربي ، في ندوة الكويت ، أن يتلمس طريقه الى حقل تحركه الاجتماعي فسي الواقع العربي ، فحدد الواقع هذا بأنه «متخلف» ، ووجد في «التخلف» هذا القضية الاساسية للفكر الذي هو بدوره يعاني من «التخلف» الذي عليه أن يحلله . ولا بد للفكر من أن يتحرر من «تخلفه» حتى يكون قادرا على تحرير الواقع منه . فإين يكمن «تخلف» الفكر العربي ؟ سؤال عالجه أدونيس بالشكل الذي رأينا ، كما عالجه أيضا الدكتور فؤاد زكريا والدكتور قسطنطين زريق في تعليقه على معالجة الاول . والثلاثة متفقون على أن المعالجة هذه تجد أساسها في النظر في العلاقة بين الماضي والحاضر في الفكر العربي . ولئن حدد أدونيس «التخلف» بأنه «نزعة التمحور حول الماضي» ، والتقدم بأنه «نزعة التمحور حول المستقبل» فان الدكتور زريق يكاد يقول

الشيء نفسه حين يرى أن « من سمات تخلف الحضارة أنها تتلفت الى الماضي ولا تتطلع الى المستقبل » ، ولا يختلف الدكتور زكريا معهما في هذا الرأي الذي هو أيضا رأي الدكتور مصطفى - كما بينا سابقا - .

في هذا التحديد اغراء وسهولة يدفعان الى التفكير . هل بين النظر الى الماضي والنظر الى المستقبل هذا القاطع الذي نجده بين « التخلف والتقدم » ؟ أو هل كل قديم قديم وكل جديد جديد ؟ أليس من الممكن أن يكون الجديد تجديدا للقديم وأن يلبس القديم شكل الجديد دون أن يكونه ؟ أوليست حركة التجدد هذه مثيلة بحركة التجدد في إعادة انتاج علاقات الانتاج القائمة ؟ تبرير هذا التساؤل هو الخوف من وضع الجديد مع القديم أو المستقبل مع الماضي في علاقة معينة من التتابع ترسم حركة التاريخ ، في الفكر أو المجتمع ، خطا مستمرا متصلا يتحدد فيه الجديد كجديد أو المستقبل كمستقبل مغاير للماضي ، لمجرد كونه لاحقا للقديم أو للماضي ، أي آتيا بعده . في هذا التحديد تبرير لما يمكن أن يأتي به مستقبل الفكر أو البنية الاجتماعية من تطور جديد هو في الحقيقة حركة « رجعية » أكثر منها « تقدمية » ، تعود بالفكر ، أو بالبنية الاجتماعية ، الى ما قبل ما وصل اليه ، في تطوره ، من ضرورة السير في هذا التطور ، أو القفز به الى اطار بنيوي آخر يجد فيه حلا صحيحا لتناقضاته . والأمثلة كثيرة على ما نقول ، سواء في حقل الفكر أم في حقل التاريخ الاجتماعي . كثير من النظريات « الجديدة » تتحدد في حاضرها بما كان عليه

الفكر قبل حاضرها : « فالثورة الجديدة » مثلا في نقد الفكر الديني ، التي نراها في الفكر العربي وغير العربي المعاصر ، أو « الثورة الفكرية » في نظرية الاغتراب ، هي رجوع بالفكر الى ما قبل علميته ، الى هيجل أو فورباخ أو برونو باور ، الى ما قبل ماركس . كما ان كثيرا من النظريات الاجتماعية والتاريخية « الجديدة » تعود بالفكر الى ما قبل ابن خلدون نفسه ، برغم ما تظهر عليه من جدة أو حداثة . أما في حقل التاريخ الاجتماعي ، فمن الصعب جدا أن تكون النازية مثلا ، أو الفاشستية ، أكثر تقدما من كمونة باريس ، مع أن هذه ، في الخط التاريخي المتصل ، هي الماضي الذي يسبق الحاضر والمستقبل نفسه ، في حاضر الرأسمالية ومستقبلها .

١ - في نقض العلاقة بين
الماضي والحاضر :
ليس الماضي متماثلا بذاته
في حضوره في الحاضر .

نحن لا ننتهم ، بالطبع ، الكتاب المذكورين بهذا القول الذي نرفض ، والذي هم أيضا يرفضون . انما ننتقد المنهج الذي يؤدي الى هذا القول ، في وضع حركة التاريخ خطا متصلا ، على حد تعبير الدكتور زريق نفسه . فالعلاقة بين الماضي والحاضر أكثر تعقيدا من أن تكون علاقة بسيطة بين قديم وجديد ، أو تخلف وتقدم ، يتحددان بعلاقة التتابع بينهما .

فلا بد إذن ، في معالجة قضية «التخلف الفكري» ، من الانتباه الى تعقد هذه العلاقة التي يجد فيها الدكتور زكريا أساس البحث في تلك القضية . فالدكتور زكريا يرى أن «تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يركز أساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة أزعج (المتكلم هو الدكتور المذكور) أنه لا يوجد لها نظير في الثقافات الأخرى ، وأنها أحد العناصر الرئيسية التي توصلنا الى فهم أفضل لازمة الإنسان العربي المعاصر» .

وقبل المضي في تحليل منطق التحليل عند الدكتور زكريا ، لا بد لنا من أن نلفت نظر القارئ الى أمرين اثنين في هذا النص : الأول ، هو أن العلاقة التي يتكلم عليها الكاتب هي علاقة في العقل العربي ، تحدد هذا العقل في بنيته ، وأنها فريدة من نوعها ، لا وجود لها في أي عقل آخر . ينتج عن هذا القول أن «التخلف» هذا ميزة فيه دون غيره ، أي أنه استثناء العقل من العقل البشري . ولا قاعدة لهذا الاستثناء سوى أن للعقل العربي قاعدة خاصة يتميز بها من غيره . ولا نظن أن الدكتور زكريا يقبل بهذا الاستنتاج الذي يقوده اليه منطق . والخطأ في الاستنتاج نتيجة الخطأ في المنطق نفسه . وهذا ما سنراه بعد :

الأمر الثاني : هو هذا الانزلاق الذي نراه في حركة التفكير عند الدكتور زكريا ، من العقل العربي الى الإنسان العربي المعاصر . وقارئ البحث يصل ، من هذا الانزلاق الذي هو في بداية البحث ، وقبل الانتهاء من القراءة ، الى ما يصل

اليه البحث من منطق يتحكم به ، هو أن « أزمة الانسان العربي المعاصر » هي « أزمة العقل العربي » ، بمعنى أن أساس الازمة تكمن في بنية هذا العقل الاستثناء ، لا في البنية الاجتماعية التاريخية المحددة المعاصرة . وهنا يكمن الخطأ في هذا المنطق المثالي .

لكن ، ما هي تلك الصلة الفريدة في العقل العربي ؟ يقول الدكتور زكريا ما يلي : « ان السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر ، في الثقافة العربية ، هي أن الماضي ماثل دائما أمام الحاضر ، لا بوصفه مندمجا في هذا الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له . . . ان نظرتنا الى الماضي « لاتاريخية » . . . وهي المسؤولة عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي . . . انها من أهم أسباب التخلف الفكري وعدم الاستقرار الحضاري في عالمنا العربي » .

لقد انتهج الدكتور زكريا ، في تحديده تلك السمة ، المنطق نفسه الذي انتهجه الدكتور مصطفى ، مثلا ، في تحديده السمة الخاصة « بالتخلف » الحضاري العربي . فالماضي ، عند الاثنين ، ليس مندمجا في الحاضر متداخلا فيه ، بل هو قائم بذاته ، حاضر فيه كقوة مستقلة عنه . وسواء أكان هذا الماضي يمثل علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ، أم الفكر المرتبط بها ، فان المنطق واحد في الحالتين ، يقيم في الحاضر فاصلا بين ما هو فيه الحاضر وما هو فيه الماضي ، فلا ينظر الى العلاقة بينهما الا على أنها علاقة يتماثل فيها كل من الطرفين

بذاته ، في استقلاله عن الآخر • وما علاقة التماثل التي أقامها أدونيس بين هذين الطرفين : الماضي والحاضر ، سوى نتيجة لهذا المنطق نفسه • والمنطق هذا خاطيء في أساسه لأنه لا ينطلق ، في النظر في الفكر أو الثقافة أو تلك العلاقات من الانتاج ، من وحدة البنية الاجتماعية القائمة ، ومن تماسكها الداخلي • فالماضي ، في الثقافة العربية ، ليس قوة مستقلة عن الحاضر ، الا على هذا الاساس من تجرده عن وجوده الفعلي في هذه البنية كعنصر من عناصرها المكونة لها • وحين يتجرد الفكر عن وجوده الاجتماعي هذا ، يصير ممكنا أن يتماثل ، في حاضره ، بماضيه • ولا وجود على الاطلاق لهذا التماثل ، لأن الفكر لا يقوم بذاته ، بل بالبنية الاجتماعية التي هو فيها حقلها الايديولوجي • والدكتور زكريا نفسه يأخذ بهذا القول في نهاية بحثه حين يؤكد : « أن الصراعات الحقيقية حول التراث هي في الواقع صراعات حول الحاضر ... » • معنى هذا أن الماضي متداخل في الحاضر مندمج فيه ، بوصفه عنصرا مكونا منه ، أي أنه ليس فيه حاضرا من حيث هو الماضي ، بل من حيث هو جزء منه • وهذا ما يقيم بينه وبين ما كانه علاقة من الاخلافا تمنعه من أن يتماثل بذاته ، أو أن يكون قوة مستقلة عن الحاضر • وبتعبير آخر ، ان الماضي (أو التراث) حاضر في حقل هذه الصراعات الايديولوجية التي تتحدد بحركة الصراعات الطبقيّة في البنية الاجتماعية القائمة الآن • وفي هذا القول دليل على أن الفكر لا يوجد بذاته ، بل بالشكل الذي يتحدد فيه بحركة هذه الصراعات • اذا كان هذا هكذا ، انتفت العلاقة التي يقيمها الدكتور زكريا بين

الماضي والحاضر ، وانتفت ، بالتالي ، تلك السمة التي تنفرد بها العلاقة هذه في الثقافة العربية . فالعلاقة اذن بين الماضي والحاضر ليست ، كما يحددها الكاتب ، « علاقة منافسة » بينهما ، وانما هي ، كما يقول الكاتب نفسه ، علاقة صراع حاصر بين ممارسات ايديولوجية طبقية حاضرة في البنية الاجتماعية الحاضرة . وعلاقة « الحاضر بالحاضر » هذه - ان جاز التعبير - ، تظهر بمظهر علاقة من المنافسة بين الماضي والحاضر . وبين مظهر العلاقة والعلاقة الفعلية تناقض وقع فيه الكاتب ولم يتمكن من الخروج منه ، ربما لأنه لم يتمكن من السير في خط منطق التناقض الطبقي ، فظل حائرا بين هذا المنطق الذي هو منطق الواقع الاجتماعي ، وبين منطق مثالي هو الذي يتحكم بفكره ، وهو الذي يحجب ذاك الواقع .

٢ - في نقض المنطق المثالي :

تفكيك الاسباب في بحث

هذا المنطق عندها .

هذا المنطق المثالي نفسه هو الذي يقود الدكتور زكريا الى القول ان تلك النظرة « اللاتاريخية » الخاطئة الى الماضي ، أو التراث ، هي من أهم أسباب « تخلفنا » الفكري ، أو « مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري » . القول هذا يتكرر في أكثر من موضع في البحث . معنى هذا أن الفكر العربي مصاب

بدء «التخلف» لأنه ينظر الى التاريخ - أو الماضي أو التراث -
 نظرة لاتاريخية . فسبب «التخلف» فيه اذن هو أنه فكر عربي ،
 أي أنه بما هو فيه سبب «تخلفه» . والمنطق هذا غريب في
 الظاهر ، لأن المرء يتساءل بالفعل : هل تلك النظرة «اللاتاريخية»
 هي من الفكر سبب «التخلف» ، أم هي فيه ظاهرة تدل على
 «تخلف» واقع فيه ، لا بد من البحث عن أسبابه ؟ أو بتعبير
 آخر ، هل هي سبب أم مظهر ، أو أثر ؟ والغريب في الأمر أن
 الدكتور زكريا نفسه ، في موضع آخر من بحثه ، يقول بالحرف
 الواحد ان « هذه النظرة «اللاتاريخية» الى التراث . . . من
 أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا » . ولقد أخذ عليه
 الدكتور زريق هذا الارتباك المنطقي في الفكر ، ورد عليه
 بقوله : « اننا لسنا ، في الدرجة الاولى ، متخلفين فكريا لأننا
 ننظر الى تراثنا نظرة خاطئة ، وانما نحن ننظر هذه النظرة
 بسبب تخلفنا الفكري » . ولا نخفي على القارئ ميلنا الى
 الاخذ بقول الدكتور زريق ، من الناحية المنطقية الشكلية ، وان
 كنا نطرح المشكلة بشكل آخر . فالمشكلة ليست في « تخلف »
 الفكر أو عدم « تخلفه » ، بل في تحديد الشروط الاجتماعية
 التاريخية والايديولوجية التي تمنع الفكر ، في مقاربتة الواقع ،
 من أن يكون علميا ، أو التي تجعله يسير في تطوره العلمي .
 وهذا ما سنراه في حينه .

لكن ذلك الارتباك في فكر الدكتور زكريا ليس ، في
 الحقيقة ، سوى ظاهر المنطق الذي يقوم به فكره ، فالتماسك
 الداخلي موجود فيه ، ولا بد من اظهاره . فما هي عناصر

هذا التماسك ، وما هي المفاصل الرئيسية من ذلك المنطق
المثالي ؟

بعد أن حدد الدكتور زكريا تلك « السمة التي تنفرد بها
العلاقة بين الماضي والحاضر » في الفكر العربي ، وبعد أن
وجد السبب الرئيسي « لتخلف » هذا الفكر في نظريته
« اللاتاريخية » إلى التراث ، أي إلى ماضيه بالذات الذي هو
حاضره أيضا ، والذي هو قوة مستقلة عن الحاضر الذي هو
حاضرنا ، ينتقل إلى تحليل وصفي لتلك النظرة « اللاتاريخية » ،
في موقفين متباينين يؤكدانها : موقف نقاد التراث وموقف
أنصاره ، ويخلص إلى ضرورة النظر إلى التراث نظرة تاريخية
تضعه في مكانه حيث كان ، وتتخطى الموقفين . لا شك في أننا
نجد في تحليله الوصفي هذا كثيرا من الأفكار المقبولة بحد
ذاتها ، أي بمعزل عن السياق الفكري المنطقي الذي هي فيه .
لكن القضية الأساسية ليست في قبول هذه الأفكار أم في
رفضها ، بل في مناقشة هذا السياق بالذات ، أي في مناقشة
وحدة البناء المنطقي لفكر الدكتور زكريا . فبعد تحليله الوصفي ،
ينتقل الكاتب إلى البحث عن « السمة المميزة للتراث العربي » ،
فلا بد ، في رأيه ، من « أن تكون للتراث العربي سمة مميزة
تضفي طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة ، سواء
منها تلك التي ينحاز لها أنصار التراث أم خصومه ، وتنحرف
بهذه العوامل في اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه
التخصيص . فلماذا لم تؤد العناصر اللاعقلية ، التي احتشدت
بها الثقافة الغربية زمنا طويلا ، أو سياسة اضطهاد الفكر

الحر التي حقل بها التاريخ الغربي ، الى نتائج مماثلة لتلك التي أحدثتها هذه العوامل في العالم العربي ؟ ولماذا استطاع الغرب أن ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية ، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعا هي استمرار التخلف ؟

لنتوقف مع القارئ قليلا عند هذا السؤال قبل أن نأتي الى الجواب عليه . هذا السؤال شبيه بالسؤال الذي طرحه الكاتب في بدء بحثه : في البدء ، أراد تحديد السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهو الآن يريد تحديد السمة التي ينفرد بها التراث العربي . السؤال الأول خاص بالحاضر ، والسؤال الثاني خاص بالماضي ، والسؤال : في الحالتين واحد . وهو واحد ، لأن الماضي هو الحاضر ، إذن : فالنظرة الى الماضي نظرة لاتاريخية لأن الماضي لم يمض بعد ، بل هو الحاضر في الحاضر نفسه . لكن ، اذا كان هذا هكذا ، وجب طرح السؤال التالي : ما هو هذا الحاضر الذي عنه يستقل الماضي الذي هو حاضر العقل العربي وتراثه معاً ؟ الحاضر ذاك ليس الحاضر هذا ، انه حاضر « العقل السليم » - على حد تعبير الدكتور زكريا - ، والعقل العربي ليس سليما لأنه مصاب بداء « التخلف » . انه حاضر « العصر » أي منطقته الذي به يتم « اصلاح حاضرنَا » ، كما يقول الكاتب نفسه . معنى هذا ، أن العلاقة التي يتكلم عليها الكاتب ، انما هي في الواقع علاقة بين الماضي الذي هو حاضرنَا ، الذي هو العقل العربي الذي هو التراث العربي الذي هو الانسان العربي المعاصر الذي هو «التخلف» نفسه.

وبين الحاضر الذي ليس لنا وليس منا ، والذي هو «العصر»
الذي هو «عصر التكنولوجيا الحديثة» ، أي عصر العقل ذي
«الطابع العالمي» . البناء واضح وبسيط في هذا المنطق الذي
كما هي واضحة ، بالمقدار نفسه ، طريق معالجة الداء . لكننا
رأينا ، بأشكال قد تكون مختلفة ، عند الدكتور محمود
ومصطفى وأدونيس . والنتائج التي يقود إليها واضحة أيضا ،
لن نستبق البحث ، فما زلنا في بدء درب هذا المنطق الذي
نناقش ، وإن كانت نقطة الوصول منه هي البداية .

في السؤال الثاني ، « ما هي السمة المميزة للتراث
العربي » ، نرى الانزلاق الذي رأينا في السؤال الأول : في
الأول رأيناه في الانزلاق من «العقل العربي» إلى «الإنسان
العربي» ، وفي الثاني أيضا نراه في الانزلاق من «العقل» أو
الفكر إلى «التراث» ، أو من هذا إلى ذاك . وسنراه كذلك
في الفاصل اللاحقة من منطق الفكر عند الدكتور زكريا ، في
الانزلاق ، مثلا ، من «الحضارة» إلى «الثقافة» . (لقد أخذ
الدكتور زريق على الكاتب هذا الانزلاق أيضا) . فما سبب هذه
الانزلاقات كلها ؟ اننا نرى السبب هذا في ذلك المنطق المثالي
نفسه الذي يقيم علاقة التماثل بين الفكر - أو العقل - والإنسان ،
وبين الحضارة والثقافة ، وبين الماضي ، من حيث هو ماضي
البنية الاجتماعية ، والتراث من حيث هو نتاج الفكر وحده ،
وبالتالي ، بين الحركة المادية للتاريخ وبين حركة الفكر في
استقلاله عن شروط وجوده . وبإقامة هذه العلاقة من التماثل ،
يسمح الكاتب لنفسه بالتنقل الدائم بين تلك المفاهيم المتماثلة

عنده ، دون أن يرى في هذا التنقل عيباً منطقياً ، لأن هذا العيب بالذات هو أساس التماسك الداخلي لمنطقه المثالي . بهذا المنطق الذي تغيب فيه الشروط المادية لحركة التاريخ ، يعجز الفكر عن رؤية المشكلة حيث هي بالفعل ، حتى حين يكون أمامها وجهها لوجه . فالدكتور زكريا ، مثلاً ، يتساءل ، في النص الذي أوردنا ، عن السبب الذي منع « العقل العربي » من القيام بنهضة قامت بها « الثقافة الغربية » ، برغم وجود العناصر اللاعقلية ، أو العوامل السلبية نفسها ، في الحالتين . لكنه يطرح السؤال بشكل خاطئ يمنع من الوصول إلى جواب علمي . فهو يحصر المشكلة في أنها نهضة « العقل » أو « الثقافة » في الغرب ، و « تخلف » العقل واستمراره في المجتمع العربي . فهو إذن ، بمنطقه المثالي ، يرى في الفكر ، عامل النهضة ، أي سببها ، أو عامل « التخلف » ، أي سببه . الفكر ، في الحالتين ، هو السبب ، أو المبدأ التفسيري لحركة التاريخ الاجتماعي . وفي هذا تفسير خاطئ للتاريخ يصل بالكاتب إلى أن يرى في التراث العربي ، من حيث هو « العقل العربي » ، في تميزه وانفراده بهذا التميز ، سبباً « للتخلف » بشكل عام ، أي سبباً « للتخلف » الاجتماعي الاقتصادي . . . وبالتالي « الحضاري » ، الذي هو ، في نهاية التحليل ، « التخلف » الفكري نفسه . و « تخلف » الفكر هو استمرار هذا الفكر نفسه .

معنى هذا أن « التخلف الحضاري » الذي نعاني منه يكمن في أن العقل العربي هو العقل العربي ، لا يزال مستمراً

في تماثله بذاته ، فالماضي هو الماضي ، وهو بالتالي ، الحاضر الذي نحن فيه في « غربة » عن الحاضر الذي هو « العصر » .
 « التخلف » إذن هو في العقل العربي ، لا بمعنى أن العقل هذا « متخلف » في جوهره ، أي أنه كان « متخلفا » لما كان زاهرا ، بل بمعنى أنه ليس عقل « العصر » . « فالتخلف » يأتي إليه من الخارج - أن جاز التعبير - في علاقته بهذا العقل . لذا ، يحدد الكاتب هذا « التخلف » بقوله ، انه « يتخذ في العصر الحاضر ، شكل الاغتراب » . ان مشكلية « التخلف والتقدم » مرتبطة عضويا بمشكلية « الاغتراب » ، والاثنان يضمهما منطق واحد هو المنطق المثالي .

أما المنطق المادي ، فهو يطرح السؤال الذي طرحه الدكتور زكريا بشكل آخر ، على الوجه التالي : ما هي الأسباب الاجتماعية التاريخية التي مكنت أوروبا الغربية من القيام بالثورة الصناعية ، ومن الانتقال الى نمط الانتاج الرأسمالي ، ومنعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة ومن الانتقال الى هذا النمط من الانتاج ؟ بل ما هي تلك الأسباب التي منعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة قبل أوروبا الغربية ، مع العلم بأن الشروط العلمية والتقنية التي سبقت تلك الثورة كانت متوفرة في هذه البلدان ، وفي غيرها أيضا ، كالصين مثلا في القرن الخامس أو السادس الميلادي ؟ هذا السؤال الثاني يطرحه ، مثلا ، بهذا الشكل ، المؤرخ الفرنسي ايف لاکوست ويجب عليه بأن العامل الاجتماعي الذي افنقده البلدان العربية ، والذي توفر وجوده في أوروبا الغربية ، هو تكون طبقة اجتماعية هي البرجوازية التي استخدمت

المعارف العلمية والتقنية في حقل الانتاج الاقتصادي بشكل كان حافزا قويا لتطور العلم والتقنية . أما المجتمعات العربية الاسلامية في القرون الوسطى ، فلم تتكّون فيها مثل هذه الطبقة التي تكونت في اطار علاقات الانتاج الاقطاعية . وعدم تكونها هذا راجع الى بنية نمط الانتاج الاستبدادي ، أو « الآسيوي » ، الذي يتميز بانعدام الملكية الخاصة فيه لوسائل الانتاج ، حتى في شكلها الاقطاعي .

ومهما يكن من أمر هذا الافتراض العلمي - ونحن الآن لسنا بصدد البحث فيه - ، فان المنطق الذي يعتمده في البحث ، على نقيض المنطق المثالي ، يركز الضوء ، في عملية التفسير التاريخي والبحث عن أسباب الظواهر الاجتماعية ، على الشروط المادية للانتاج الاجتماعي - ومنه الانتاج الثقافي - ، وبالتالي ، على بنية علاقات الانتاج الخاصة بنمط معين من الانتاج تنتمي اليه البنية الاجتماعية في وجودها التاريخي . في هذا الضوء ، يتكشف ذلك « التفسير التاريخي » بالمنطق المثالي على حقيقته ، من حيث هو عجز عن التفسير التاريخي . هذا العجز يظهر بشكل ساطع في ما يمكن تسميته بالحلقة المفرغة للمنطق المثالي : فالفكر العربي متخلف لانه ينظر الى التاريخ نظرة لاتاريخية ، لكنه ينظر الى التاريخ هذه النظرة اللاتاريخية لانه فكر متخلف . والتخلف هذا يكمن في أن هذا الفكر استمر في تماثله بذاته ، فكان باستمراره استمرار التخلف .

ليس هذا بتفسير ، انه العجز عن الخروج من التماثل

بمنطق التماثل الذي هو المنطق المثالي نفسه ، ويمكن ايجاز
هذا المنطق في الصياغة التالية : الشيء هو الشيء لأنه الشيء
نفسه . أي : العقل العربي هو عقل عربي متخلف لأنه العقل
العربي المتخلف .

٣ - في نقض مفهوم

« الانقطاع الحضاري » :

منطق العجز عن التفسير

في منطق التفسير المثالي .

بهذا المنطق ، يرد الدكتور زكريا على السؤال الذي طرح
يقوله : « اننا نعتقد أن سمة « الانقطاع الحضاري » هي السمة
المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية ، وهي التي
تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما أشرنا اليه قبل الآن من عوامل ،
وتؤدي بأنصار التراث وخصومه معا الى اتخاذ مواقف غير
سليمة . . . ولو شئنا أن نهتدي الى سبب رئيسي لتخلفنا
الفكري ، لقلنا ان هذا السبب هو أن ماضينا وحاضرنا لا
يكونان خطا متصلا ، وأن هذا الانقطاع هو الذي أدى الى
تشويه نظرتنا الى الماضي والحاضر على السواء ، » .

هذا « الانقطاع الحضاري » الذي سيصير « انقطاعا
ثقافيا » في مقطع لاحق من بحث الدكتور زكريا ، لا يمكن فهمه ،
من حيث هو انقطاع ، الا على أساس من ذلك التصور لحركة

التاريخ على أنها حركة خطية صاعدة متصلة ، هي الحركة نفسها التي يرسمها المنطق المثالي الهيجلي ، والتي نجدها أيضا في المنطق الوضعي ، بل التجريبي . على أساس هذا التصور بالذات قامت مشكلية « التخلف والتقدم » التي حركت أبحاث الندوة كلها . فلا « انقطاع » اذن في « نمو » الحضارة العربية الذي هو « نمو » العقل العربي الا لان هذا « النمو » خط صاعد متصل « يتيح فيه القديم للجديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده » كما يقول الكاتب . فالقديم ، في هذا الخط ، هو السابق ، والجديد هو اللاحق ، والحركة من القديم الى الجديد حركة نمو مستمر ، أي حركة تكامل يحيا فيها القديم ، من خلال موته ، في الجديد ، لان هذا نمو لذاك ، من حيث هو حياته المستمرة . غريب كيف أن هذا «العقل العربي» كلما حاول الوثوب الى العلمية ، سقط في الجدلية الهيجلية الني تمنعه من أن يرى أن الانتقال من « القديم » الى « الجديد » - في الفكر أم في المجتمع - ليس نمواً أو تكاملاً أو استمراراً يسمح به « القديم » ليحيا فيه ، بل هو صراع به تتحقق عملية التحويل للبنية الفكرية أو للبنية الاجتماعية التي لا تسمح ولا تتيح « للجديد » الخروج من « القديم » الا بهدمه . فلو نقلنا الى التاريخ الاجتماعي ذلك المنطق من « الاستمرار الجدلي » لأنتفت ، في تطور البنية الاجتماعية القائمة ، ضرورة الصراع الطبقي وضرورة التحويل الثوري ، طالما أن ما هو قائم ينمو بشكل مستمر يتجاوز فيه الجديد القديم بلا عنف ، لان هذه هي سنة التاريخ وسنة الله في خلقه .

بهذا المنطق ، يصل الكاتب الى تصديد السمة المميزة

للتراث العربي . فالانقطاع الحضاري - أي الثقافي « هو
 » توقف نمو العقل العربي عند مرحلة معينة . كاد بعدها أن
 يصبح منسيا « . العقل هذا مريض اذن . أما العقل السليم
 فهو الذي استمر في نموه فصار عقل العصر . والمنطق السليم
 يقود الى استخلاص هو أن لا سبيل الى شفاء العقل العربي من
 دائه الا بصيرورته عقل العصر هذا . وعقل العصر ليس
 بعربي . اذن : ليس بإمكان العقل العربي أن يعود الى نموه
 الا اذا توقف في نموه عن أن يكون العقل العربي : فما العمل ؟
 واحدة من اثنتين : اما أن ينمو العقل العربي من جديد ، فيصير
 عقلا غير عربي . واما أن يظل عقلا عربيا فيستمر في توقفه عن
 النمو . وكل مشكلة خاطئة تقود الى مأزق لا يمكن الخروج
 منه ، ويأخذ المأزق هذا شكل المأساة في « التمزق » بين حلين
 يصعب الاختيار بينهما . وبطل هذه « المأساة » هو الفكر
 البرجوازي نفسه الذي يظهر الملهاة بمظهر المأساة في ضرورة
 اختيار « التغرب » حلا لمأزق « العقل العربي » ، أي في
 ضرورة التمثيل « بعقل » البرجوازية الامبريالية المسيطرة . ان
 ما معنى هذا المقدر في صيرورة « العقل العربي » « عقل
 العصر » ؟ لقد رأينا سابقا أن الدكتور زكريا يجد في
 « التكنولوجيا الحديثة » « منطق العصر » . ومنطقه هو
 يقود الى ما قاد اليه منطق الدكتور محمود من ضرورة اتباع
 النموذج الكامل للعقل العصري . هكذا تنعكس في ايدولوجية
 البرجوازية العربية المسيطرة تلك العلاقة من التبعية البنيوية
 للامبريالية : فكما أن البرجوازية الكولونيالية تجد في تجديد
 هذه العلاقة شرطا أساسيا « للتقدم العربي » والخروج

بالحضارة العربية من أزمته المازقيه ، كذلك تجد في علاقة
التبعية الايديولوجية شرطا أساسيا « لتقدم العقل العربي
 وسلامته » . لا شك في أن البرجوازية الكولونيالية تحاول أن
 تجد لتبعيةها الايديولوجية عزاء في القول ان الفكر ، كراس
 المال ، ليس له وطن . « فالعلم يتجه الى التقارب الفكري
 وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة
 بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية » . معنى هذا أن
 الفكر لم يعد له ، في عصر الامبريالية ، ومن زاوية نظرها
 الطبقيّة ، طابع خاص يتميز به بتميز البنية الاجتماعية التي هو
 فيها ، بل انه واحد متماثل بذاته في استقلاله التام عن
 الصراعات الطبقيّة في البنيات الاجتماعية المحددة . انه الفكر
 العالمي الذي هو فكر العصر . والعصر الحاضر السليم هو
 عصر التكنولوجيا الحديثة ، أي عصر الامبريالية ، وليس
 عصر الانتقال من الامبريالية الى الاشتراكية . فلو كان عصرنا
 عصر هذا الانتقال ، لكان الفكر ، في علميته ، فكر هذا الانتقال
 بالذات ، يتميز ، في كونيته ، بتميز الشروط التاريخية
 الاجتماعية المحددة في كل بنية اجتماعية هي في انتقال الى
 الاشتراكية ، وبالتالي ، يتميز بتميز حركة الصراعات الطبقيّة
 الخاصة بهذه البنية الاجتماعية ، لانه **الحقل الايديولوجي**
 للممارسات الطبقيّة لهذه الصراعات . في ضوء هذه العلاقة
 المادية في تحرك الفكر العلمي ، من حيث هو تمييز لكونيته ،
 ينتفي دور تلك « المأساة » في « تمزق » العقل العربي بين
 حلين : أن يكون أو أن لا يكون ، وتظهر ، بالتالي ، ضرورة
 صيرورته عقلا علميا ، في صيرورته بالذات عقلا عربيا ، أي

ففي تملكه كونية الفكر العلمي ، من حيث هو علم الانفعال من
الامبريالية الى الاشتراكية ، أو من حيث هو علم الثورة في
الماركسية اللينينية ، وفي تمييزه كونية هذا الفكر بتملكه
الآلية الخاصة بحركة الصراع الطبقي في البنية الاجتماعية
الكولونيالية ، أي بحركة التحرر الوطني في هذه البنية . وهنا
أيضا لن نستبق البحث ، بل يجب أن نعود الى تفكيك مفاصل
المنطق المثالي في فكر الدكتور زكريا .

قلنا ان الكاتب يحدد ذلك الانقطاع الثقافي كتوقف لنمو
العقل العربي ، ويأخذه « كأمر واقع » دون الدخول في مجال
تعليله . وهنا أيضا يأخذ الدكتور زريق ، عن حق ، على
الكاتب عدم التعرض الى البحث في أسباب تلك « الظاهرة
الحضارية » ، لكنه ، بدوره ، لا يدخل في مجال هذا البحث ،
مكتفيا باعطاء فرضيات متعددة مختلفة في شكل تساؤلات
يطرحها من غير الخوض فيها . ربما لم يكن على الدكتور
زريق أن يقوم بذلك البحث في اطار التعليق على بحث آخر .

لكن ما يلفت النظر في تساؤلاته التي هي حلول ، أو
اتجاهات حلول يقدمها في شكل التساؤل ، هو أنه لا يربط بين
أزمة المجتمعات العربية في واقعها الحاضر وبين علاقة السيطرة
الامبريالية . وغياب هذا الربط من تساؤلاته يدل على أنه لا
يرى فيه سببا من أسباب تلك الازمة ، أو أنه لا يجد فيه
افتراضا علميا بإمكانه أن يوجه البحث الى اكتشاف الأسباب .
ومهما يكن من أمر غياب هذا الافتراض ، فاننا لسنا بصدد
محاكمة الدكتور زريق على ما لم يقله ، بل بصدد مناقشة فكر

الدكتور زكريا . ونحن أيضا نأخذ على هذا الكاتب ما أخذه عليه الدكتور زريق من عدم البحث في أسباب تلك الظاهرة انقافية التي قرر حدوثها دون أن يجد ضرورة في تعليلها . والعلم ، لا سيما في التاريخ ، ليس في تقرير الحدث ، بل في تعليله ، أي تفسيره . والغريب هنا في أمر هذا المنطق : التفكير عند الدكتور زكريا ، هو أنه يأخذ تلك الظاهرة - « الانقطاع الثقافي » - كظاهرة تاريخية ، دون أن يفسرها ، لكنه يعتمد هذه الظاهرة - الحدث غير المفسرة مبدأ في تفسيره التاريخي لواقع اجتماعي راهن هو واقع « المتخلف » الفكري أو « الحضاري » في العالم العربي . ثم أنه ، هو نفسه ، يقول عن نفسه أنه « شخص يريد أن يفهم ، ويتخذ موقف التحليل العلمي » . معنى هذا ، أنه ينظر الى تلك الظاهرة من موقع هذا « التحليل العلمي » ، أي من موقع التفسير لا من موقع تدوين الحدث كحدث . فهو إذن في الحقيقة يقدم لنا تفسيراً فيما هو يرفض التفسير ، أي أنه يفسر ما لا يفسره بشكل يظهر فيه عدم تفسيره هذا بمظهر التفسير نفسه . ليس في هذا القول منا لعبة لفظية ، بل رسم أمين لحركة المنطق التفسيري في المنطق المثالي عند الدكتور زكريا . وهذا المنطق التفسيري هو هو منطق العجز عن التفسير ، وهو هو منطق التماثل الذي ينحصر بكامله في هذه المعادلة : الشيء هو الشيء لأنه الشيء نفسه .

ماذا يقول الدكتور زكريا ؟

يقول الدكتور زكريا : ان الانقطاع الثقافي هو توقف

نمو العقل العربي .

ويقول أيضا : ان التخلف الفكري هو توقف نمو العقل العربي .

فهو اذن يقول : ان الانقطاع الثقافي - الحضاري هو هو التخلف الفكري .

لكنه يقول أيضا : ان هذا الانقطاع هو السبب الرئيسي للتخلف الفكري .

معنى هذا بكل بساطة أن الانقطاع الثقافي الذي هو توقف نمو العقل العربي الذي هو التخلف ، هو هو سبب التخلف أيضا . فالانقطاع هذا هو التخلف لأنه التخلف نفسه . على هذا المنطق ينطبق القول العربي : وفسر الماء بعد الجهد بالماء .

٤- في نقض مفهوم « العقل العربي » :
ظهور اينولوجية البرجوازية
الكولونيالية بمظهر «العقل العربي» .

ان هذه الحلقة المفرغة هي حلقة العجز عن التفسير في منطق التفسير المثالي . فواقع الفكر لا يفسره الفكر ، كما ان

الفكر لا يفسر ما هو مبدأ تفسيره . لذا وجب حكما الرجوع ، في تفسير الفكر ، الى البنية الاجتماعية التي يتحرك فيها بتحركه في حقل الممارسات الايديولوجية للصراعات الطبقيّة التي تحددها بنية علاقات الانتاج في هذه البنية الاجتماعية . وهنا يمتنع التحليل العلمي عن اطلاق القول باطلاق مفهوم « العقل العربي » ، ويبحث في هذا « العقل » عن الطابع الايديولوجي الخاص به ، وبالتالي ، عن الشكل الطبقي الذي يتحدد به في تحدد بايديولوجية الطبقة المسيطرة . على أي فكر طبقي ، أي على ايديولوجية أي طبقة يجري الكلام في التكلم على « العقل العربي » ؟ على ايديولوجية الطبقة الارستقراطية العربية المسيطرة في البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية ، أم على ايديولوجية البرجوازية العربية المسيطرة في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، أم على ايديولوجية الطبقة العاملة الثورية في هذه البنية الاجتماعية ؟ ولماذا ينتقل الاتهام ، في محاكمة الفكر العربي ، من ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية ، أي من الفكر الخاص بهذه الطبقة المسيطرة ، الى « العقل العربي » بعامّة ؟ ولماذا تسم البرجوازية هذه العقل هذا بسمة خاصة بفكرها الذي عجزت عن أن تنتج الا بشكل تؤكد فيه ضرورة تأيد تلك العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ؟ ليس العجز في العقل العربي ، وليس « التخلف » فيه ، بل العجز هو في هذه البرجوازية الكولونيالية التي تطمح ، بوهما الطبقي ، الى التمثّل ، عبثا ، بالبرجوازية الامبريالية ، دون أن يكون لها ما كان لهذه من شروط تاريخية اجتماعية خاصة بكون

الرأسمالية وتطورها ، تمكنا من أن نتفقد بالعقل العربي الى علميته ، في صيرورته الاجتماعية داخل البنيات الاجتماعية العربية ، أي في انتاجه علم هذه البنيات بالذات . وانتاج هذا العلم ، في صيرورة العقل العربي ، لا يتم الا بنقض الايديولوجية البرجوازية في فكر البرجوازيات العربية الذي هو يلجم الصيرورة العلمية في صيرورة العقل العربي .

ان اعتماد منطق العجز عن التفسير فسي تفسير تلك الظاهرة التاريخية من « الانقطاع الثقافي » هو بحسب ذاته ممارسة ايديولوجية تنقل الداء من فكر البرجوازية الكولونiale الى « العقل العربي » حتى لا تظهر في صيرورة هذا العقل ضرورة صيرورته العلمية . هل « توقفت نمو العقل العربي » ؟ المشكلة ليست هنا ، ولا تطرح بهذا الشكل . « فالعقل العربي » هذا ، من حيث هو الشكل التاريخي الخاص بعقلانية البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية ، انتج ما انتجه من آثار في حقل ايديولوجي خاص بهذه البنية ، وليس لنا الآن أن نقوم بتحليل لهذه الآثار التي أنتج . المشكلة هي في تحليل بنية الفكر الخاص بالحقل الايديولوجي فسي البنية الاجتماعية الكولونiale ، وفي تحليل الفكر المسيطر ، أو الايديولوجية المسيطرة في هذا الحقل الايديولوجي بالذات . فاذا كان الفكر المسيطر هذا قد عجز ، مثلا ، عن القطع مع الفكر المسيطر السابق ، أي مع ايديولوجية الطبقة المسيطرة السابقة ، بالشكل الذي تسكنت فيه البرجوازية الاوروبية من أن تقطع بفكرها مع ايديولوجية الطبقة الاقطاعية ، سواء أكانت الايديولوجية هذه

دينية أم شكلا محنطا من الفكر الارسطوطاليسي ، فان السبب في ذلك لا يعود الى بنية « العقل العربي » أو الى « تخلفه » أو الى « توقف نموه » ، كما أن استمرار الفكر السابق المسيطر الراهن لا يعود سببه الى « تخلف » في ذلك الفكر المسيطر السابق المسمى « بالعقل العربي » ، أو الى عجز فيه ، بل ان السبب يعود الى الشروط المادية ، الاجتماعية التاريخية ، التي تكونت فيها البرجوازيات العربية كبرجوازيات كولونiale ، والى عجزها الايديولوجي - الذي هو مظهر من عجزها الطبقي - عن القفز بالفكر من بنيته السابقة الى بنية جديدة تطلعه وتحرره . لم يتوقف نمو العقل العربي ، بل بالعكس من ذلك تماما ، ان فكر البرجوازية الكولونiale ، في البنيات الاجتماعية العربية ، قد تكوّن ونما ، وما يزال ينمو بشكل لم يتمكن فيه ، - بسبب من طبيعة علاقات الانتاج الكولونiale التي هو فيها الفكر الطبقي المسيطر - من القطع مع فكر الطبقة المسيطرة السابقة ، لأنه ، بالضبط ينمو بشكل يعجز فيه على الاطلاق عن القطع مع الايديولوجية الامبريالية المسيطرة . فكما أن علاقة التبعية البنيوية للامبريالية هي التي تحدد تجدد علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية في تجدد علاقات الانتاج الكولونiale ، فهي كذلك التي تحدد تجدد تلك الايديولوجيات الخاصة بتلك العلاقات السابقة ، في تجدد الايديولوجية الكولونiale المسيطرة . وكما أن تجدد تلك العلاقات السابقة أساسي لتجدد العلاقات الكولونiale القائمة ، كذلك فان تجدد « الفكر السابق » أساسي لتجدد الايديولوجية الكولونiale المسيطرة . فتجدد هذه الايديولوجية بالذات هو

اذن الذي ينتج تجدد ذلك « الفكر السابق » الذي هو منها
 أساسي لتجدها . معنى هذا ، أن « الانقطاع » الذي يتكلم
 عليه الدكتور زكريا لم يتم ، وإن « العقل العربي » الذي يتكلم
 عليه لم يتوقف عن نموه . بل العكس تماما هو الذي حصل ،
 « فالعقل » هذا **ظل ينمو** في تجده بنمو الايديولوجية
 الكولونيالية في تجدها ، وبالشكل الذي ظلت فيه البرجوازية
 الكولونيالية تنمو في اطار علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ،
 وبفعل تجدد هذه العلاقة نفسها . وبتعبير آخر ، ان ذلك
 « العقل العربي » المسيطر في القرون الوسطى قد **انتقل** من
 ازدهاره الساطع الى « تخلفه » الباهت **بانتقاله التاريخي** من
 ايدولوجية الطبقة الارستقراطية العربية الى ايدولوجية
 الطبقة البرجوازية الكولونيالية العربية . وبهذا الانتقال
 التاريخي منه **اختلف** بشكل لا يمكن فيه اقامة علاقة التماثل
 بينه الآن وبين ما كانه سابقا . والبرجوازية الكولونيالية هذه
 تهدف ، في هجومها على « الفكر العربي » ، الى امرين :

أولا : الى اخفاء علاقة التماثل بين فكرها الطبقي وهذا
 الشكل التاريخي المحدد من الفكر الذي صار اليه الفكر العربي
 بتجده في ايدولوجيتها الطبقيية ، وبالتالي الى اخفاء علاقة
 الاختلاف بين الفكر العربي السابق وهذا الشكل الطبقي
 الراهن منه .

ثانيا : الى اظهار علاقة الاختلاف البنيوي بينها وبين
 البرجوازية الامبريالية بمظهر علاقة التماثل الطبقي بينهما ،
 وبالتالي ، الى اظهار علاقة الاختلاف بين **وهما الطبقي** في ما

تطمح اليه من هذا التماثل ، وبين وجودها الطبقي الفعلي في تبعيتها للامبريالية ، بمظهر علاقة التماثل . حينئذ تتمكن من احكام سيطرتها الايديولوجية على تطور الوعي الاجتماعي بشكل يتماثل فيه ، لهذا الوعي ، الواقع الاجتماعي التاريخي بشكل ظهوره من زاوية نظرها الطبقيّة الخاصة . وبهذا ، يتحرك الفكر ، أو الوعي ، في البنية الاجتماعية التي هي فيها الطبقة المسيطرة ، بالشكل الذي يتحدد فيه من زاويتها الطبقيّة ، أي كأثر لسيطرة ايديولوجيتها المسيطرة .

هذا ما وقع فيه تحرك الفكر ، بشكل عام ، في أبحاث ندوة الكويت . لقد وصل الفكر ، بهذا التحرك منه ، الى الاثر الذي تولّده فيه سيطرة الايديولوجية البرجوازية الكولونيالية عليه . لقد أقام التماثل ، حيث يوجد الاختلاف ، بسبب من وجود علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، بين الصيرورة التاريخية للبرجوازية الكولونيالية والصيرورة التاريخية للبرجوازية الامبريالية ، فوجد في ما تطمح اليه الاولى من تماثل بالثانية ، أي في وهمها الطبقي ، شرط « التقدم » ، وجعل من « العقل العربي » سبب « التخلف » ، فبرأ البرجوازية الكولونيالية من مسؤوليتها التاريخية في وصول الواقع الاجتماعي العربي الى أزمة من التطور هي مأزقها الطبقي في قيادة حركة التحرر الوطني ، وفي وصول الفكر العربي الى عجز هو عجزها الطبقي عن النهوض بالفكر والقفز به الى علميته ، بعد أن كان قد قفز ، مع ابن خلدون ، الى شكل من العلمية هو دليل القدرة على الوصول الى ما تعجز عن

الوصول اليه ، بفكرها ، من علمية هي ضرورة صيرورته
الراهنه .

٥ - في تناقضات المنطق المثالي :

الف : كيف تصوير النظرة
اللاتاريخية الى الماضي
نظرة تاريخية .

لنعد الآن الى الدكتور زكريا . بتقريره ذلك الانقطاع في
نمو العقل العربي ، صار بإمكانه أن يقرر ما قرره في بدء بحثه
من أن الماضي هو في الحاضر قوة مستقلة عنه . معنى هذا
أن « الانقطاع الثقافي » ، من حيث هو « أمر واقع لا سبيل الى
انكاره » - كما يقول الكاتب - ، هو الذي مكّن الماضي من
أن يكون دائم الحضور في الحاضر ومنعه ، بالتالي ، من أن
يحيا من خلال موته ، في الحاضر . فاذا كان هذا هكذا ، وكان
للماضي وجود فعلي في الحاضر ، من حيث هو الماضي
الحاضر دائما في الحاضر ، أي من حيث هو الماضي الذي لم
يمض ، وجب القول حكما ان تلك النظرة « اللاتاريخية » التي
وجد فيها الدكتور زكريا السبب الرئيسي « للتخلف الفكري » ،
لها أساسها المادي في الواقع الحاضر نفسه ، بمعنى أنها

« نظرة واقعية » الى الماضي ، وبالتالي ، « نظرة تاريخية » ، لأن الماضي - كما حدده الكاتب ، دائم الحضور مع الحاضر ، موجود فيه بوصفه قوة مستقلة عنه . ثم ان الكاتب يحدد النظرة التاريخية الى الماضي بقوله انها تلك النظرة الى الماضي « التي تضعه في سياقه الفعلي » . بوصفه مرحلة انتهى عهدها » ، لكنه ، من ناحية أخرى ، يقرر بأن العقل العربي قد توقف نموه ومرّ بانقطاع منعه من أن يتخطى ذاته ويتجاوزها ، فظل « في استمرار تخلفه » دائم الحضور مع « عقل العصر » بشكل لا يمكن القول فيه انه ، بحضوره هذا ، قد مرّ بمرحلة انتهى عهدها . فمنطق الكاتب نفسه اذن هو الذي يؤدي الى ضرورة القول ان تلك « النظرة الملتاريخية » الى الماضي هي ، في الحقيقة « نظرة تاريخية » ، وفي هذا تناقض لا يمكن الخروج منه الا باعتماد المنطق المادي في تفسير تلك الظاهرة التاريخية . وهذا يعود بنا الى ما سبق قوله من أن تجدد الماضي هو وليد تجدد الحاضر نفسه ، سواء في عملية تجدد علاقات الانتاج الكولونيالية ام في عملية تجدد ايدولوجية البرجوازية الكولونيالية . فالقضية اذن ليست في « النظرة » الى الماضي ، بل في الشكل التاريخي المحدد من وجوده الفعلي في الحاضر . وفي سبب وجوده في شكله الحاضر هذا . لذا ، وجب القول ، في ضوء هذا المنطق المادي ، ان « تجاوز » الماضي ، في الواقع الاجتماعي ام في الفكر ، لا يتم بعملية انتقال من نظرة الى أخرى ، أي بعملية ذهنية ذاتية . بل بعملية من التحويل الثوري للبنية الاجتماعية التي بتجدها الدائم يتجدد الماضي الذي هو منها

عنصر مكوّن لها . لكن المنطق المثالي للنظر في التاريخ يجعل من الفكر القوة المحركة له : فبتحول النظرة من الفكر الى التاريخ يتحول التاريخ نفسه ، وبمجرد الاخذ بمنطق العصر ، يقفز الفكر العربي من « تخلفه » الى « تقدمه » ، ويقفز بالتالي الواقع العربي من حاضره الماضي الى مستقبله ، وتجد أزمة الحضارة العربية ، بهذه القفزة السحرية ، حلها العصري .

ان أزمة الواقع العربي الحاضر قد تحدت كأزمة « **تخلف فكري** » ، بفعل منطق ذلك « الانقطاع الحضاري الثقافي » الذي هو « انقطاع في نمو العقل العربي » . في ضوء هذا التحديد ، يظهر **التراث** – أو الماضي ، أي العقل العربي – بمظهر المسؤول الاول عن « أزمة التخلف » هذه : فهو الماضي الذي لم يمض بعد ، لان نظرتنا اليه نظرة لاتاريخية ، ونظرتنا هذه هي لاتاريخية لانه لم يمض بعد . (**ملاحظة** : بالنسبة الى المنطق المثالي ، لا وجود لحلقة مفرغة في هذا القول ، لان بين الفكر والواقع علاقة تماثل) . اذن ، لا بد من تغيير نظرتنا اليه حتى يمضي . ونظرتنا هذه يجب أن تكون تاريخية (وكأنها ليست في الواقع تاريخية ، بمعنى أن الحاضر نفسه هو الذي يحددها !) هنا ، ينتقل الدكتور زكريا الى محاولة استخلاص درس النهضة الأوروبية ، ليحدد الموقف « **السليم** » من التراث . (**ملاحظة أخرى** : الاستشهاد بالنهضة الأوروبية يدل ، بحد ذاته ، على ضرورة التماثل الايديولوجي ، عند البرجوازية الكولونيالية ، بالبرجوازية الأوروبية) . ما هو هذا الدرس ؟ وما هو هذا الموقف « **السليم** » الذي على « العقل السليم » – حسب تعبير الدكتور زكريا – أن يتخذه ؟ « حقيقتان على أعظم

جانب من الاهمية « يستخلصهما الكاتب من » استيعاب درس النهضة الاوروبية وموقفها من التراث : **الاولى** ، « هي أن من الممكن أن تقوم نهضة علمية وفكرية رفيعة المستوى في مراحلها الاولى ، على أساس الرفض الحاسم للتراث » ، و **الثانية** ، « هي أن التطور والتقدم المستمر في المعرفة يساعد على الوصول الى نظرة تاريخية الى التراث ، يختفي فيهما التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه » .

باء : كيف تصوير النظرية التاريخية الى التراث نظرة لا تاريخية .

لكننا اذا انعمنا النظر في هاتين « الحقيقتين » وجدنا انهما في الواقع « حقيقة » واحدة . هي أن « النظرية التاريخية الى التراث » ليست سوى « الرفض الحاسم » له . لن ندخل الآن في مناقشة الموقف من التراث انطلاقا من وحدة هاتين « الحقيقتين » ، فهذا ما سنأتي اليه بعد قليل . انما نود مناقشة المنطق الذي اعتمدته الدكتور زكريا في تحديد موقفه هذا من التراث . قوة هذا المنطق ، في الظاهر ، تكمن في انه يؤدي الى ضرورة كون النظرية الى التراث **نظرة تاريخية** . وهنا نطرح على الدكتور المذكور ، وعلى القارئ ايضا ، هذا السؤال : هل المنطق الذي اعتمدته الكاتب في تحديد موقفه الحاضر من التراث **منطق تاريخي** ؟ وهل النظرية الى النهضة الاوروبية في القرن السادس عشر أو السابع عشر . بوضعها

في علاقة من التماثل التاريخي مع « النهضة العربية » في القرن العشرين ، نظرة تاريخية ؟ نجيب على هذا السؤال بنفي قاطع . فهذا المنطق يستلزم ضمنا ما يفترض بالضرورة من أن آتواقع الاجتماعي الحاضر في العالم العربي هو مثيل الواقع الاجتماعي في أوروبا القرن السادس عشر . وتماثل الوضع التاريخي من هذين الواقعين المختلفين قائم على افتراض ضمني هو أن العالم العربي ، في تطوره الراهن ، هو في الوضع التاريخي نفسه الذي كانت فيه أوروبا النهضة في بدء تطورها الرأسمالي . هذا التماثل هو وليد ذلك التصور المثالي من حركة التاريخ الذي يظهر به التاريخ في شكل حركة خطية واحدة متصلة . وهذا التصور نفسه هو وليد أثر الوهم الطبقي في ايدولوجية البرجوازية الكولونيالية التي هي تقيم علاقة التماثل البنيوي بين وضعها الطبقي المميز كبرجوازية كولونيالية ووضع البرجوازية الأوروبية في مرحلة نهوض الرأسمالية ، أي في مراحل ما قبل الامبريالية . وفي علاقة التماثل هذه ، وبها ، تختفي علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، من حيث هي علاقة اختلاف بنيوي تتميز فيها البرجوازية الكولونيالية — من البرجوازية الامبريالية بتبعيتها لها . ان تلك « النظرة التاريخية الى الذات » كما تتحدد بذلك المنطق المثالي ، هي بالفعل نظرة لاتاريخية ، وبالتالي نظرة ايدولوجية محددة تختفي فيها تلك العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ، لان للبرجوازية الكولونيالية السيطرة مصلحة طبقية في اخفائها . ان الموقف من التراث اذن موقف طبقي يختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية التي تنظر اليه ، من خلال ايدولوجيتها — الطبقة بالذات ،

ويختلف أيضا باختلاف الموقع الطبقي الذي منه ينظر إليه .
والغريب في أمر ذلك الموقف من التراث ، الرفض بحسم له ،
هو انه يتحدد خارج الحركة التاريخية لواقع العالم العربي
الراهن ، أي خارج حركة التحرر الوطني ، وكأن علاقة
السيطرة الامبريالية لا وجود لها في واقع هذه الحركة
التاريخية .

٦- في نقض مفهوم «الاعتراب» : مأساة التمزق في الفكر البرجوازي .

فلنتابع إذن حركة الفكر ، عند الدكتور زكريا ، فسي
معالجته قضية التراث . بعد تحديد موقف « الرفض الحاسم »
للتراث ينتقل الكاتب الى استخلاص النتائج التي تترتب على
موقفه هذا . «العقل العربي» في مأزق هو مأزق العلاقة فيه بين
«التخلف والاعتراب» . لكن نزعة التماثل في منطق الدكتور
زكريا جارفة الى حد صار فيه «التخلف» نفسه «اعترابا» .
لذا ، يمكن القول ان «العقل العربي» واقع ، في الحقيقة بين
«اعترايين» : اعتراب هو التخلف ، واعتراب هو التقدم . الأول
هو ما يسميه الدكتور زكريا بالاعتراب «الزماني» ، والثاني هو
ما يسميه بالاعتراب «المكاني» . ولسنا نعلم هل أن تمييز
الزمان هذا من المكان قد أخذه عن الدكتور عبدالله العروي ، أم

أن هذين المفكرين قد التقيا في هذا التمييز صدفة . المهم ، في
 هذا المجال ، هو أن «الاغتراب الزماني» في «العقل العربي» هو
 «تخلف» هذا العقل ، أي توقف نموه . انه «الغربة عن العصر»
 - حسب تعبير الدكتور مصطفى - ، أو الغربة عن «العقل
 السليم» أي عن «منطق العصر» - حسب تعبير الدكتور
 زكريا - ، والتعبيران ينطلقان من مفهوم واحد «للعصر» ، ومن
 مفهوم واحد للزمان في علاقة الماضي بالحاضر ، على الشكل
 الذي بينا سابقا . أما «الاغتراب المكاني» فهو - ان جاز القول -
 اغتراب العقل في الانسان العربي المعاصر ، عن العقل العربي ،
 حين يصير العقل في هذا الانسان عقلا سليما عصريا . ووقوع
 هذا الانسان العربي في هذا الاغتراب ، هو نتيجة «غزو العقل
 السليم» لعقله العربي . والطريف في الأمر أن الدكتور زكريا
 ينظر الى هذه العلاقة التي يضعها بين «العقل السليم» و«العقل
 العربي» ، كعلاقة غزو تتجسد في المثقف العربي الذي ينتمي
 بجسمه الى وطنه ، وبعقله الى أوطان أخرى . والدكتور زكريا
 لا ينظر الى «علاقة الغزو» هذه من موقع انتقادها ، بل من
 موقع تأكيدها والاعتماد بها . وهو ، بهذا النظر ، يستند الى
 مفهوم ضمني للتاريخ نراه عند أكثر من مفكر عربي معاصر ،
 هو أن السير التاريخي لما يسمى بالحضارة الانسانية هو سير
 «غزوي» تنتقل فيه الحضارة من مركز الى آخر في خط واحد
 متصاعد . العقل العربي كان مركزا حين كان «غازيا» ،
 «سليما» ، والآن أصبح «مغزوا» مريضا بعد ان انتقل مركز
 الحضارة الانسانية الى التكنولوجيا الحديثة ، أي الى عقل
 البرجوازية الامبريالية . وما على العقل العربي ، كي يصير من

جديد سليما ، الا ان يقبل بغزو العقل السليم له . ولا خروج له من هذا الخيار الذي هو قدره : اما ان يبقى في اغترابه الزماني واما ان ينتقل الى اغترابه المكاني ، ففي الاول تخلفه وفي الثاني تقدمه ، لكنه في الحالتين واقع في اغتراب لا بد منه ، وما عليه الا ان يختار أهون الشرين . انه منطق الغزو نفسه ، يعطي النصر دوما للقوي الغازي ، وما على العقل العربي سوى القبول بمنطق يرتد ضده .

لكن منطق الغزو هذا الذي به يفهم الدكتور زكريا سبر الحضارة الانسانية ، منطق قبلي . وقد يكون هذا المنطق سليما في النظر الى المجتمع القبلي ، لكنه - بلا شك - ليس منطق العقل السليم في النظر الى عصر الامبريالية الراهن ، أو قل عصر الانتقال من الامبريالية الى الاشتراكية . بل قد يكون ، في شكل منه ، منطق « الغزو الامبريالي » - ولا نقول قول الدكتور زكريا ، أنه منطق « الغزو الحضاري » - . لكن العقل العربي ، في ضرورة تملكه الواقع الراهن ، بحاجة الى منطق التحرر من هذا الغزو لا الى منطق القبول به . ومنطق التحرر ذاك هو هو منطق المادية التاريخية . فما هي مشكلة الفكر العربي في ضوء هذا المنطق العلمي ؟

□□□□□□□□
الفصل السادس
مشكلة الفكر العربي
في ضوء المنطق العام

١ - في تحديد الشروط التاريخية للمشكلة :

حركة التحرر الوطني هي الحقل
التاريخي لحركة الفكر العربي .

سواء أكان الواقع الاجتماعي موضوعا للفكر ، أم أكان واقع الفكر نفسه موضوعا له ، لا بد ، في تحديد هذه المشكلة ، من البدء بتحديد الشروط التاريخية الاجتماعية التي تطرح فيها . فتحرك الفكر قائم بالضرورة في حقل ايديولوجي يتحدد ، في بنيته ، بالبنية الاجتماعية التي هو فيها ، وبالتالي بحركة الصراعات الطبقية التي تحدد بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذه البنية الاجتماعية . لقد قلنا مرارا ان علاقات الانتاج المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية القائمة تتميز ، في علاقة تبعيتها البنوية للامبريالية ، بشكلها الكولونيالي الذي هو شكل تاريخي مميز من نمط الانتاج الرأسمالي . فلا بد اذن ، في معالجة أي مشكلة خاصة بالعالم العربي ، من وضعها في هذا الاطار التاريخي المحدد من علاقة التبعية البنوية هذه بين بنية

علاقات الانتاج الكولونيالية وبنية علاقات الانتاج الامبريالية . وحركة الصراع الطبقي في العالم العربي ، تتحدد في هذا الاطار بالضرورة كحركة تحرر وطني هي حركة التحويل الثوري لبنية علاقات الانتاج الكولونيالية . والحقل الايديولوجي الذي يتحرك فيه الفكر العربي الراهن هو هو حقل الممارسات الايديولوجية لصراع الطبقات في هذه البنية بالذات . فواقع الفكر العربي هو واقع هذه الممارسات الايديولوجية ، ومشكلته اذن ليست في تخلفه أو تقدمه ، في أصالته أو في عدم أصالته ، في تماثله بذاته أو في اغترابه عن ذاته . انها تكمن في تحديد الاشكال التي بها يقارب ، في الممارسات الايديولوجية الطباقية ، حركة التحرر الوطني التي هي الحركة التاريخية الراهنة للواقع الاجتماعي العربي ، وفي معرفة الأدوات التي يستخدمها في مقاربتة الحركة هذه . والفكر هذا ليس واحدا . انه وحدة تناقض بين ايديولوجيات طبقية مختلفة تنعكس فيها حركة الصراعات الطباقية في هذه البنية الاجتماعية التي هي ، في حاضرها ، في مرحلة انتقالها التاريخي الى الاشتراكية ، أي في مرحلة تحررها التاريخي من الامبريالية . فالمشكلة الاساسية التي تحدد بنية الفكر العربي الراهن هي مشكلة هذا التحرر بالذات ، والصراعات فيه تعود كلها ، في نهاية التحليل ، مهما اختلفت أشكالها أو قضاياها ، الى صراع أساسي موضوعه التحرر الوطني ، حتى وان اختلف في الفكر ، وبه ، هذا الموضوع : تحويل لبنية علاقات الانتاج القائمة أم حفاظ عليها ؟ وقد يختلف في الموضوع هذا في شكل آخر يعكسه : أبتحويل هذه البنية القائمة أم بالحفاظ عليها ، يتم ذلك التحرر ؟

وقد يختلفي أيضا في أشكال أخرى يغيب فيها موضوع التحرر الوطني هذا غيابا تاما - كما غاب مثلا في أزمة الحضارة العربية أو في مشكلة التخلف والتقدم - دون أن يكون هذا الغياب منه عن ذلك الفكر دليلا على انعدام وجوده في الحركة الفعلية لتاريخنا الاجتماعي المعاصر .

٢ - تحديد المشكلة :

مشكلة الفكر العربي هي

• مشكلة تحرره الوطني

في هذا الضوء ، ومن هذا الموقع ، يمكننا تحديد مشكلة الفكر العربي بأنها مشكلة التحرر الوطني للفكر العربي المعاصر . كان بإمكاننا الان نستخدم كلمة « المعاصر » هذه ، فوضع الفكر في علاقة بنيوية مع البنية الاجتماعية القائمة ، بوضعه في حقله الايديولوجي الخاص بهذه البنية ، من حيث هو حقل الممارسات الايديولوجية للصراع الطبقي في هذه البنية بالذات ، يسمح لنا بعدم استخدام تلك الكلمة . لكننا ، برغم هذه البداهة ، قد استخدمناها لنؤكد أن مشكلة هذا الفكر ليست مشكلة الفكر العربي بعامية ، وكأنه جوهر مفارق ، بل هي مشكلة هذا الفكر الحاضر الخاص بهذه البنية الاجتماعية الحاضرة ، في هذه الحركة التاريخية الحاضرة . وإذا كانت مشكلة الفكر العربي تكمن في ضرورة تحرره ، أو قل للدقة ، تحريره الوطني ، صار

لزاما علينا أن نطرح مشكلة أخرى : ما هو الذي يجب أن يتحرر منه هذا الفكر العربي ؟ وما الذي يحدد الطابع الوطني من هذا التحرر ؟ وللجواب على هذا السؤال ، لا بد من أن نجيب على السؤال الذي أتى منه هذا السؤال ، لأن التحرر الفكري «جزء» من التحرر الكلي . معنى هذا أن عملية تحرر الفكر تتحقق في عملية تحرر الكل الاجتماعي ، ولا يمكن فصل تلك عن هذه ، لأن الفكر هو من الكل الاجتماعي عنصر هو الحقل الايديولوجي فيه . وحركة الكل الاجتماعي في الواقع العربي الحاضر حركة تحرر وطني من السيطرة الامبريالية . والسيطرة هذه قائمة في علاقة التبعية البنيوية التي تحدد تطور ذاك الكل في بنيته . فهي بالتالي قائمة في وجود هذه البنية بالذات من حيث هي بنية علاقات الانتاج الكولونيالية . فالتحرر الوطني اذن في الحركة التاريخية للكل الاجتماعي هو هو التحويل الثوري لهذه البنية من علاقات الانتاج فيه . معنى هذا أن عملية التحرر الوطني هذه هي عملية الصراع الطبقي في هذا الكل الاجتماعي . ضد السيطرة الطبقيّة للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة . وهي بهذا الصراع نفسه عملية تملك للكل الاجتماعي الذي تكون بفضل تكون علاقة السيطرة الامبريالية ، والذي يتجدد بتجدد هذه العلاقة . ولأن هذا الكل الاجتماعي هو ، في بنيته القائمة، وليد التغلغل الامبريالي ، فان عملية تملكه تتحدد ، من زاويته التاريخية، كعملية اعادة تملكه . في اعادة هذا التملك للواقع العربي ، أي في استعادته هذه بتلك العملية من تحويله الثوري، تكمن بالتحديد عملية التحرر من حيث هي تحرير وطني . لا شك في أن عملية التحويل الثوري هذه لبنية علاقات الانتاج

القائمة في الواقع العربي ، هي ، كعملية التحويل — الثوري لعلاقات الانتاج الرأسمالية في أوروبا الغربية مثلا ، تنتقل بالبنية الاجتماعية الى نمط الانتاج الاشتراكي ، الا أن الشكل التاريخي منها يختلف من حالة الى أخرى ، فهو في الحالة الاولى ، أي في الواقع العربي ، يتميز كعملية **تحرير وطني** ، منه في الحالة الثانية ، أي في البلدان الامبريالية ، فلا تتحدد العملية نفسها في هذه البلدان ، من حيث هي عملية انتقال الى الاشتراكية ، كعملية **تحرر وطني** . وتميز الشكليين من هذه العملية الواحدة طبيعي ، أي ضروري ، بسبب — من تميز الشكليين من نمط الانتاج الرأسمالي الواحد في تلك العلاقة البنيوية التي هي ، من زاوية الامبريالية ، **علاقة سيطرة** ، اما من زاوية بنياتنا الاجتماعية ، فهي **علاقة تبعية** . معنى هذا أن تميز العلاقة البنيوية الواحدة التي هي **علاقة تفاوت بنيوي** ، كعلاقة تبعية ، هي التي تحدد **بالضرورة** عملية التحويل الاجتماعي الثوري كعملية **تحرر وطني** . وعملية التحرر هذه لا تتحقق الا بعملية — الصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة في علاقات الانتاج الكولونيالية . ثم ان **الطبقة العاملة** من حيث هي الطبقة الثورية النقيض في علاقات الانتاج هذه ، هي التي تعود اليها **بالضرورة** قيادة تلك العملية من الصراع الطبقي الذي هو التحرر الوطني .

في ضوء هذا التحديد لآلية الحركة التاريخية في الواقع العربي ، يمكن الاجابة على السؤال الخاص بتحرر الفكر العربي . اذا كانت المشكلة الاساسية في الفكر العربي هي

مشكلة تحرر ، فمن السهل تحديد العامل الذي هو **العائق** لعملية التحرر الفكري هذه : ان على الفكر العربي أن يتحرر من سيطرة **الايدولوجية البرجوازية المسيطرة** ، لأن سيطرة هذه الايدولوجية هي التي تعوق تحرره وتلجم تحرره التاريخي ، أو كما يقال نهضته . فبنقض الممارسة الايدولوجية للبرجوازية المسيطرة يتمكن الفكر العربي من أن يتحرر ، والنقض هذا هو فيه ممارسة ايدولوجية أيضا . معنى هذا ان عملية التحرر الفكري هي عملية **صراع ايدولوجي** هو شكل محدد من الصراع الطبقي نفسه . لكن الصراع هذا في الفكر ليس مجرد حركة تتواجه فيها الأفكار كأفكار على صعيد واحد من الوجود الموضوعي ، أو كما يقال ، بحرية ظاهرية تنغل فيها الأفكار - كأنها كائنات قائمة بذاتها - عن أساس وجودها الاجتماعي في حقل الممارسات الايدولوجية الطبقيّة . معنى هذا أن الأطراف في هذا الصراع متساوية ، وأن التناقض بينها ليس قائما بين الايدولوجيات ، بل هو قائم فيها بين ممارسات **ايدولوجية طبقية** تربطها **علاقة تفاوت** هي **علاقة سيطرة** . والسيطرة ، في حقل هذه الممارسات ، هي ، بشكل عام ، لايدولوجية الطبقة المسيطرة . فالطبقة هذه ، في ممارسة سيطرتها الايدولوجية ، تهدف الى تأمين الشروط الضرورية لتأبيد علاقات الانتاج القائمة والتي تحددها كطبقة مهيمنة . لذا كانت عملية نقض ممارستها الايدولوجية شكلا من الصراع الطبقي ضد سيطرتها الطبقيّة . ولا تتحقق عملية النقض هذه بشكل فعلي الا اذا انطلقت من موقع الطبقة الثورية النقيض ، أي من موقع الطبقة العاملة . فمن موقع هذه الطبقة الثورية

ينطلق الفكر العربي في عملية تحرره من سيطرة الايديولوجية البرجوازية . بمعنى هذا أن درب تحرر الفكر العربي يمر بالضرورة بالماركسية اللينينية **ويبدأ منها** . والطابع الوطني في تحرر هذا الفكر يأتي من أن الايديولوجية المسيطرة التي عليه أن يتحرر منها في صيرورته التاريخية هي الايديولوجية البرجوازية نفسها التي تتميز ، في شكلها الكولونيالي ، بتميز الشكل الكولونيالي للبرجوازية المسيطرة في المجتمعات العربية . والطابع الوطني من الفكر العربي يتميز أيضا في ممارسة نقض هذا الشكل الكولونيالي من هذه الايديولوجية البرجوازية ، بتميز الماركسية اللينينية نفسها . لذا ، يمكن القول ان الماركسية اللينينية هي الشكل التاريخي المحدد لتحرر الفكر العربي ، أي لصيرورته التاريخية ، فيها يتملك واقعها ، أو يستعيد تملكه له . نقول ، ونعيد القول ، ان هذا التملك هو في الحقيقة استعادة تملك من قبل الفكر العربي لواقعه الاجتماعي ، ولواقعه من حيث هو فكر **وطني** ، لأن الفكر «العربي» المسيطر هو فكر الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية ، وهو ، لهذا ، خاضع في سيطرته بالذات لسيطرة الايديولوجية البرجوازية الامبريالية . انه اذن في **تناقض وطني** مع هذه الايديولوجية البرجوازية ، في تمييزها الكولونيالي . وعملية تحرره منها هي هي عملية الممارسة الايديولوجية الثورية لنقضها ، من موقع الطبقة الثورية النقيض ، أي من موقع الطبقة العاملة . فالماركسية اللينينية اذن ، من حيث هي ايديولوجية هذه الطبقة الثورية ، هي التي تحدد **الطابع الوطني** لتحرر الفكر العربي من خضوعه لسيطرة الايديولوجية

٢ - في نقض مفهوم

« الماركسية الوطنية » :

« الماركسية الوطنية »

هي نقض الماركسية .

والقول هذا لا يعني على الإطلاق ما يؤكد ، مثلا ، أنور عبد الملك ، من وجود ما يسميه «بالماركسية الوطنية» ، مما يستلزم ضمنا وجود ماركسية غير وطنية . ويستلزم ، بالمقابل ، وجود ايديولوجية برجوازية «وطنية» ، و ايديولوجية برجوازية «غير وطنية» . ذاك القول منا يعني بالتحديد ان كونية الماركسية اللينينية التي هي علميتها ، تتميز بالضرورة ، في ممارسات الطبقة العاملة الثورية لصراعتها الطبقي ضد البرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، بتميز هذا الصراع نفسه في تحدهه الضروري كعملية تحرر وطني . فكما ان الايديولوجية البرجوازية واحدة ، تتميز في أشكال مختلفة بتميز حركة الصراعات الطبقية في مختلف التكوينات الاجتماعية الرأسمالية ، كذلك الماركسية اللينينية هي واحدة تتميز بهذا التميز نفسه من حركة الصراعات هذه . ووحدة التناقض الايديولوجي الطبقي هذه تجد أساسها المادي في وحدة التناقض في حركة التاريخ المعاصر من حيث هي حركة انتقال الى الاشتراكية ، تتميز ، في كونيتها ، بتميز التكوينات الاجتماعية المحددة التي فيها

تتحقق حركة الانتقال هذه، بأشكال متميزة من الصراع الطبقي . هذا الوجه بالذات من علاقة الكونية بتمييزها الفعلي - والتي هي أساس في فهم العلم التاريخي - هي التي غابت عن أنور عبد الملك ، فانطلق عنده الفكر على حدوده «القومية» - ان نم نقل الجغرافية - بشكل انقطعت فيه أو ضاعت العلاقة التي تربط القانون الكوني ، أي العلمي ، بالأشكال المميزة من وجوده التاريخي ، فصار كل شكل من أشكاله هذه قانونا بذاته ، فانتفى الطابع الكوني للقانون العلمي ، وانتفت ، بالتالي ، علمية هذا القانون . وهذا هو درب سقوط الفكر العلمي في الايديولوجية التطبيقية ، أو للدقة ، في ايديولوجية الطبقة المسيطرة نفسها ، وهذا هو الأساس النظري لمفهوم «الخصوصية» ، ولمفهوم «الاستمرارية التاريخية» عند أنور عبد الملك . وبهذا السقوط منه ، رجع هذا المؤلف الى ما قبل علم التاريخ باقامة العلاقات ، في الحركة التاريخية - ماضيا وحاضرا ومستقبلا - بين قوميات أو وحدات قومية ، أو مجتمعات قومية ، هي في انغلاقها ودائريتها ، كيانات مستقلة خصوصية تتفاعل فيما بينها في علاقات خارجية تظل فيها كل منها مستقلة عن الاخرى منغلقة عليها في خصوصيتها بالذات ، أي في تماثلها الدائم بذاتها التي هي في حضورها لذاتها استمرارياتها التاريخية نفسها . لكن حركة التفاعل بين ينتفي فيه التفاعل ، هي في نهاية التحليل ، حركة تفاعل بين «المجتمعات في الشرق والغرب» يظل فيها ، بفعل مفهوم «الخصوصية» و «الاستمرارية التاريخية» ، الشرق شرقا والغرب غربا ، والشرق ملتفا في دائرة أو اثنتين ، حول مجتمع

فيه هو المسيطر ، والغرب ملتقا ، في دائرة أو اثنتين ، حول مجتمع فيه هو المسيطر ، فتستحيل ، بهذا الالتفاف الدائري ، تلك «الخصوصية» الخاصة بمجتمعات متعددة ، «خصوصية» خاصة ، في نهاية التحليل ، بواحد أو اثنتين في الشرق ، وواحد أو اثنتين في الغرب . أنظلم الدكتور أنور عبد الملك ان نحن تذكرنا ، في مجال فهمنا «محاولاته النظرية حول اعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على أساس تفاعل المجتمعات فسي الشرق والغرب» ، ما قاله في القرن التاسع عشر أحد ايدولوجيي الاستعمار الانكليزي : الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ؟ ربما كان ، في هذا التذكر منا ، رسما كاريكاتوريا «لإعادة تشكيلة النظرية الاجتماعية عامة» ، لكن في الرسم الكاريكاتوري أمانة للأصل ونفاذا الى الجوهر ، في بعض الاحيان ، أكثر بكثير من الرسم الجدي . ثم ان تلك المحاولة تبدو كأنها تشكيل نظري يرتد فيه الفكر الى ما قبل تكونه العلمي في النظرية الماركسية اللينينية . انها تضع بين قوسين تاريخا طويلا من التطور الامبريالي ، به تلاحمت المجتمعات فتوحدت في حركة تاريخية واحدة هي حركة تميز انتقالها الى الاشتراكية . «الخصوصية» العلمية في هذه الحركة التاريخية الواحدة ليست نفيا لها . من حيث هي نفى لقانونها الكوني ، بل هي تمييز لكونية القانون نفسه الذي تميزه ، في وجوده التاريخي ، حركة الصراع الطبقي التي تحققه ، ولا يتميز «بخصوصية» المجتمع « القومي » التي تخدفي فيها كونية هذا الصراع في «تخصصه» . ان «الماركسية الوطنية» التي يتكلم عليها الدكتور أنور عبد الملك ليست في الحقيقة سوى هذه «الماركسية

الخصوصية، التي هي نقيض الماركسية العلمية . والفارق بين الاثنين هو الفارق بين كونية الصراع الطبقي في تمييزه كونية حركة الانتقال الى الاشتراكية ، وبين خصوصية المجتمعات القومية في خصوصية الشرق والغرب ، أي في «تفاعلهما» بشكل لا يتفاعلان فيه في استمراريتهما التاريخية كشرق هو الشرق وغرب هو الغرب . ولنا عودة الى هذا .

٤ - في نقض مفهوم « النهضة » :
الشكل الكولونيالي المميز لسيطرة
الايديولوجية البرجوازية .

الف - في المعنى اللفظي
لكلمة « النهضة » .

لقد تميزت مشكلة الفكر العربي الحاضر في تحدها كمشكلة تحرر وطني من سيطرة الايديولوجية البرجوازية المسيطرة . والسؤال الذي يطرح الآن هو التالي : ما هي الاشكال التي تسيطر فيها الايديولوجية هذه في تمييزها الكولونيالي ؟ ويمكن طرح هذا السؤال أيضا بطريقة اخرى : ما هو هذا الشكل الكولونيالي الذي تتميز فيه الايديولوجية البرجوازية في سيطرتها على الفكر العربي ؟ الموضوع ، بالطبع ، شائك ، وتتقضي معالجته القيام بدراسة دقيقة لهذا الفكر ، منذ دخوله في ما يسمى « النهضة » ، الى الآن . وليس

هنا مجال القيام بهذه الدراسة ، لذا ، نجدنا مرغمين على
الاكتفاء ، باعطاء بعض الملاحظات المنهجية ، أي بتحديد الخطوط
العامة لمنطق البحث في هذا الموضوع . وننتقل ، في هذا
التحديد ، من التفكير في مفهوم « النهضة » بالذات . ان
البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي هي التي استخدمت
هذا المفهوم لتدل به على حركة فكرية ظهرت ، بشكل عام ، في
الفصل الثاني من القرن التاسع عشر ، أي في الشروط
التاريخية نفسها التي بدأت فيها عملية تكون تلك الطبقة
السيطرة . والحركة الفكرية هذه هي حركة فكرها بالذات التي
أرادت لها أن تكون مماثلة لما كانت عليه حركة فكر البرجوازية
الاوروبية في بدء نهضتها في القرن السادس عشر . فالنهضة
الفكرية في أوروبا - والتي عليها تقيس البرجوازية الكولونيالية
في عالمنا العربي نهضتها الفكرية - هي ولادة فكر البرجوازية
الاوروبية الناهضة . أي - بالمعنى اللفظي للعبارة الفرنسية -
هي **الولادة الثانية أو الجديدة للفكر** بولادة فكر البرجوازية
نفسه . والنهضة الفكرية في العالم العربي هي إذن **ولادة فكر**
البرجوازية الكولونيالية فيه . فهل كانت ولادة فكر هذه الطبقة
ولادة ثانية للفكر العربي . أي ولادة **فكر عربي جديد** . وكيف
تمت الولادة التطبيقية لهذا الفكر ؟

إذا نظرنا الى النهضة الاوروبية - ولناخذ ، مسن باب
الجدال فقط ، بما قال به الدكتور زكريا - راينا ان فكر
البرجوازية فيها قد وجد في **القطع المعرفي** مع الفكر السابق .
أي مع فكر الطبقة الاقطاعية المسيطرة السابقة ، شروطا أساسيا

لولادته الطبقية ، لأن البرجوازية وجدت في تحويل علاقات
الانتاج الاقطاعية وفي القضاء عليها شوطا أساسيا لولادة
نمط الانتاج الرأسمالي ، فكانت ، بهذا ، في ولادتها الطبقية ،
ثورية ، في حقل الفكر والسياسة والاقتصاد والاخلاق والفن
الخ . . . وكانت ، بالتالي ، ولادة فكرها الطبقي ولادة ثورية ،
أي ولادة جديدة للفكر في ولادة فكرها ، وكانت ، بهذه الولادة ،
ولادة فكر جديد .

أما اذا نظرنا الى « النهضة العربية » ، فاننا نرى في اللفظة
نفسها ما قد يدل على طبيعة تلك « النهضة » الطبقية . بين
« الولادة الجديدة » و « النهضة » اختلاف لفظي له دلالة . فكلمة
« النهضة » لا توحي بما توحي به كلمة « الولادة الجديدة » التي
هي جديدة لأنها ولادة شيء جديد . وكلمة الاحياء هنا تعني أن
المفهوم يوحي بما هو فيه وبما يتضمنه ، أي أن المفهوم يدل بهذا
الاحياء منه على ما يحمله من واقع ينقله اليه في تكونه كمفهوم .
وفي مفهوم « النهضة » يختفي معنى الولادة الجديدة ، لأن
النهضة ليست ولادة شيء جديد ، بل هي نهضة الشيء نفسه
الذي عليه أن ينهض من ركود أو خمود هو فيه . أو هي النهضة
بالشيء هذا . بمعنى أن شيئا آخر عليه أن ينهض به . وهذا
هو ، بالضبط ، ما حصل في نهضة البرجوازية الكولونيالية
بالفكر العربي .

باء - التمثيل بالبرجوازية الامبريالية على اساس العجز عن التماثل بها .

لم تكن نهضة هذه الطبقة ولادة فكر جديد ، ولم تجد هذه الطبقة ضرورة في أن تقطع مع فكر الطبقة المسيطرة السابقة ، وما كان لها أصلا أن تقوم بما تعجز عنه ، لسبب من طبيعة تكونها التاريخي ، ولسبب من طبيعة هذه العلاقات — من الانتاج التي هي فيها الطبقة المسيطرة . لقد أشرنا سابقا ، بشكل سريع ، الى الشروط التاريخية التي تكونت فيها البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي ، بفعل تغلغل الامبريالية وفي ظل علاقة التبعية البنيوية لها . ثم ان هذه البرجوازية الكولونيالية هي ، في عناصرها الاساسية ، نفسها الطبقة المسيطرة السابقة ، اتت منها بتحول داخلي هو نوع من التكيف مع الشروط الجديدة التي أحدثها تغلغل الامبريالية ، أي مع ضرورة التعايش في تحالف تبعية مع الامبريالية تظل فيه خاضعة لمسيطرتها بشكل يمنعها من القضاء على علاقات الانتاج السابقة التي كانت هي فيها — في عناصرها الاساسية — الطبقة المسيطرة . لكن عملية هذا التكيف الطبقي نفسه تفرض ، من جهة أخرى ، نوعا محدودا من تفكيك تلك العلاقات السابقة من الانتاج يستدعيه تجدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية . معنى هذا ان الترجوازية الكولونيالية تجد نفسها ، في صيرورتها التطبيقية ، ولسبب من تلك العلاقة بالذات ، في مأزق طبقي يولد في وعيها الايديولوجي تعزقا دائما بين ما تطمح اليه من تماثل طبقي بالبرجوازية الامبريالية . هي في عجز بنيوي عن تحقيقه ، وبين واقع فعلي هي فيه في تحالف مستقر ، مع ما تطمح اليه ، لكنها

ترفضه . والتخالف هذا هو الذي يضعها في عجز بنيوي عن القضاء على ما هو أصلا ، في تجده ، شرط أساسي لوجودها الطبقي كبرجوازية كولونيالية . وبتعبير آخر ، ان علاقة التبعية البنيوية للامبريالية تضع البرجوازية الكولونيالية في تمزق دائم بين ما هو **وهمها الطبقي** وما هو الواقع الفعلي لوجودها **الطبقي** . فبومها الطبقي تنزع الى ذلك التماثل بالبرجوازية الامبريالية ، فينعكس هذا الهم الذي هو - ان جاز التعبير - **القوة المنتجة لايدولوجيتها** ، **بالتماثل الدائم** بهذه البرجوازية التي تعجز عن التماثل بها . فعلاقة هذا التماثل اذن هي الشكل الذي تنعكس فيه علاقة التخالف ، من حيث هي علاقة سيطرة ، في الهم الطبقي ، أي في الوعي الايديولوجي للبرجوازية الكولونيالية . فالبرجوازية هذه **تتمثل** ، في وعيها الايديولوجي ، بالبرجوازية الامبريالية دون أن تقدر على التماثل بها ، لأنها ، بسبب تلك العلاقة البنيوية ، في تحالف تبعي معها هو **تخالف ضروري** . هذا التماثل الايديولوجي هو الذي يجعل من البرجوازية الامبريالية **نموذجا كاملا** للسلوك الطبقي ، في المنطق والعقل والعصر . لكن من طبيعة النموذج أن يظل نموذجا ، أي أن يكون في السعي الى تحقيقه عجز عن تحقيقه ، لأنه ، في كماله ، يتجاوز التحقيق باستمرار . ان علاقة التبعية البنيوية للامبريالية تنعكس في الوعي الايديولوجي للبرجوازية الكولونيالية في شكل اعلاء لها يتحول فيه ذلك العجز البنيوي من هذه الطبقة الى **قدر غيبي** هو **قدر اغترابها** عن القدر الطبقي الذي تنطمح الى أن يكون قدرها . فالتاريخ عندها قدر لأنه يضعها في علاقة اغتراب دائم عما هي ، في وهمها الطبقي وبهذا الهم ، في تماثل معه . ان مفهوم «الاغتراب» الذي تحاول البرجوازية الكولونيالية أن تلتصقه

بضرورة العقل العربي ، هو وليد هذا الوعي الايديولوجي منها الذي ينعكس فيه عجزها البنيوي عن التماثل بالبرجوازية الامبريالية ، في ضرورة التماثل بها دون الوصول الى التماثل ، فتتخفى المسافة بينها وبين مثالها قدرا غيبيا تظل فيه هي اغتراب دائم عن مثالها . ان البرجوازية الكولونيالية اذن تسقط على ضرورة العقل العربي قدرها الطبقي الذي هو قائم في تجدد تلك العلاقة من التبعية البنيوية التي هي فيها بالضرورة غير البرجوازية الامبريالية . «فالغتراب» هو الشكل الغيبي الذي تعي فيه علاقتها بهذا الشكل التاريخي المحدد من علاقة التبعية البنيوية للامبريالية التي تحدد بالضرورة صيرورتها الطبقية كبرجوازية كولونيالية ، فتقطع بالتالي على تطور العلاقة بين الطبقتين كل امكان تاريخي لتكونها كعلاقة تماثل طبقي .

اذا كانت البرجوازية الكولونيالية تنزع ، بوجهها الطبقي ، الى تماثل مستحيل بالبرجوازية الامبريالية ، فان واقع وجودها الفعلي في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية التي تتحدد ، في تجدد ، بتجدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، يضعها وجها لوجه امام ماضيها الطبقي الذي خرجت منه دون القضاء عليه ، فظل ماثلا امام حاضرها ، يشهد على عجزها المتجدد عن القضاء عليه ، لانه دائم التجدد بتجدها بالذات كبرجوازية كولونيالية . وهي ترفضه ، لانها ترى فيه ، بوجهها الطبقي ذاك ، عائقا يحول دون تماثلها بمن هي في عجز عن التماثل بها . وليس بوسعها ، بوجهها الطبقي ، اي بوعيتها الايديولوجي ، ان ترى ان وجودها الطبقي نفسه هو الذي يحول دون القضاء على ذلك الماضي ، بل هو الذي ينتجه لانه

أساسي لانتاجها التبعي ، فهي ، في وعيها الايديولوجي هذا ،
 مصابة بمعنى طبقي يمنعها من رؤية ما هو أداة لوجودها
 الطبقي المسيطر . لهذا نراها هنا أيضا في تعزق مستمر بين
 ضرورة القضاء عليه ، وهي في موقع العجز الطبقي عن تحقيق
 هذه الضرورة ، وبين ضرورة الحفاظ عليه ، وهي في موقع
 الوهم الطبقي بضرورة التماثل بالبرجوازية الامبريالية ، دون
 التمكن من تحقيق هذه الضرورة . وهنا أيضا نراها تعي
 علاقتها بهذه العلاقات من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، في
 شكل الاغتراب ، فالاغتراب هذا هو الشكل الايديولوجي الذي
 يظهر فيه ، من زاوية نظر البرجوازية الكولونيالية ، عجزها عن
 القضاء على علاقات هي أساسية لوجودها الطبقي كبرجوازية
 كولونيالية ، أي لوجودها التبعي الذي بتجده تـتـجـدد تلك
 العلاقات نفسها . فالاغتراب إذن هو المفهوم الايديولوجي
 الرئيسي في التمييز الكولونيالي للايديولوجية البرجوازية ، لأن
 فيه تختفي تلك العلاقة التاريخية المحددة من التبعية البنيوية
 للامبريالية بشكل تظهر فيه كأنها قدر غيبي هو قدر التمزق
 الدائم بين ماضى نرى في حضوره الدائم سبب العجز عن
 الخروج منه ، وحاضر غائب عنا هو للآخر ، يجب الوصول
 اليه دون القدرة على ذلك ، بخروج من الذات الى الغير ، وفي
 الخروج تغرب عن الذات وفي الوصول الى الغير تغرب عنها ،
 ولا خروج من التغرب الا بالبقاء فيه . فما العمل ؟ انها لعنة
 القدر ، غيبت الأسباب فتأبدت الأزمة ، وفي الحالتين بقيت
 البرجوازية الكولونيالية مهيمنة لأن في سيطرتها الطبقية
 القدر الذي هو ضرورة التاريخ نفسه . وهنا ، تتكشف مأساة
 الاغتراب والتمزق على حقيقتها في شكل ملهاة هي مأساة
 البرجوازية الكولونيالية . على مسرح الصراع الطبقي تلعب

هذه المأساة في حركة التحرر الوطني . البرجوازية الكولونيالية تلعب في هذه المأساة دور البرجوازية التي تتمثل بها ، فتمثلها ، والطبقة العاملة تنقض منطق اللعبة نفسه ، فتكشف في تلك المأساة حقيقة المهزلة في عجز تلك الطبقة عن القيام بالدور الذي تلعبه ، وتنقلب الأدوار بشكل تتكشف فيه ضرورة التاريخ هي أن تقوم الطبقة العاملة نفسها ، من حيث هي الطبقة الثورية النقيض ، بالدور الذي تعجز البرجوازية الكولونيالية عن القيام به . وهي تقوم بهذا الدور فيما هي تقوم بدورها التاريخي نفسه ، أي بدورها الطبقي النقيض في الانتقال الى الاشتراكية . وتظهر تلك الضرورة التاريخية في حركة التحرر الوطني ، ليس في الحقل الاقتصادي وحده ، بل في الحقل السياسي وفي الحقل الفكري أيضا . معنى هذا أن الطبقة العاملة ، بقيامها بدورها الطبقي المميز ، أي بتحقيق ثورتها الاشتراكية نفسها ، إنما هي تقوم في آن معا بتحويل ثوري لعلاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية التي عجزت البرجوازية عن القضاء عليها ، وبتحويل ثوري للدولة التي عجزت البرجوازية الكولونيالية عن تحويلها - أو كما يقال ، عن تحديثها - ، وبانتاج فكر جديد عجزت البرجوازية هذه عن انتاجه . ولنتوقف عند هذه النقطة الأخيرة . طالما أنها موضوع البحث الآن .

جيم - « اصلاح » الفكر العربي
بالانتقال به من موقع
السيطرة الى موقع
التبعية .

لقد انتقل الفكر العربي السابق الى فكسر البرجوازية

الكولونيالية . مع انتقال هذه الطبقة من وجودها المسيطر في بنية علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ، الى وجودها المسيطر في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية ، أو قل ان هذه الطبقة حملت ذلك الفكر معها بتحول عناصرها من عناصر ارسقراطية أو اقطاعية الى عناصر مكونة للبرجوازية الكولونيالية . لم تتكون هذه الطبقة بتناقض تناحري مع الطبقة المسيطرة السابقة، أي بصراع طبقي بين طبقتين مهيمنتين نقيضين، بل بتكيف داخلي للطبقة المسيطرة السابقة نفسها، بشكل تحولت فيه هذه ، بعناصرها الأساسية ، الى برجوازية كولونيالية . فكان ، بالتالي ، على الفكر السابق أن يتكيف مع هذا التكيف الطبقي ، أي كان عليه أن ينهض بذاته ، دون أن يكون فسي نهضته هذه ضرورة قطع مع جذوره الأصلية، أي ضرورة ولادة جديدة ينبت فيها من جذور جديدة . على أرض هذا التكيف الايديولوجي الطبقي نبت مفهوم الأصالة ، وعلى هذه الأرض أيضا نبت مفهوم الإصلاح ، من حيث هو حركة تجدد الأصل التي يستمر فيها الأصل باصلاح ليس فيه قطع أو قضاء عليه . ومع هذا التكيف البرجوازي الكولونيالي له ، تشوّه الفكر العربي السابق وفقد أصالته بانتقاله هذا من موقع تاريخي كان فيه فكرا لطبقة مهيمنة قادرة على أن تسيطر بذاتها وعلى أن تطور حركة الفكر الاجتماعي بسيطرة فكرها الطبقي ، الى موقع تاريخي آخر صار فيه فكرا لطبقة مهيمنة عاجزة عن أن تسيطر الا بتبعية تخضع فيها بالضرورة لسيطرة الامبريالية ، فكان في سيطرة فكرها المشوّه هذا لجم لتطور حركة الفكر الاجتماعي، وحال فكرها الطبقي هذا دون ولادة الفكر الجديد . ان هذا الفكر المكيف بالذات ، من حيث هو فكر البرجوازية الكولونيالية ، لا الفكر العربي ، هو العائق الرئيسي لولادة

الفكر العربي الجديدة . معنى هذا أن نهضة البرجوازية هذه
 بالفكر العربي هي التي حالت دون نهضته الفعلية التي هي فيه
 ولادة فكر جديد . أو قل أن هذه النهضة البرجوازية هي الشكل
 التاريخي الذي تحققت فيه عدم نهضة الفكر العربي . فحين
 تدعي البرجوازية الكولونيالية أن على الفكر العربي أن ينهض
 الآن من جديد . في الثالث الأخير من القرن العشرين - كما
 يوحي بهذا الدكتور زكريا في الفقرة الأخيرة من بحثه - . وأن
 عليه أن ينهض بدهوض الفكر فيها . أي بتجديد خضوعه
 لسيطرتها الأيديولوجية . فأنها تنسى أو تتناسى أنها قد قامت
 بالفعل بمحاولتها هذه منذ منتصف القرن التاسع عشر . لكنها
 باعترافها نفسها . فشلت في محاولتها . وهي الآن تحاول
 إخفاء هذا الفشل الطبقي منها بالقول أن ذلك الفكر ليس
 بفكرها هي . إنما هو الفكر الماضي . في تماثله بذاته .
 وهو هو المسؤول عن هذا الفشل الذي ليس بفشلها . لأنه فشل
 العقل العربي . فهي إذن تمحي بخط قلم قرنا ونصف القرن من
 تاريخ هو تاريخ سيطرتها الطبقيّة بالذات . وفي هذا الارتداد
 منها ضد تاريخها الطبقي أدانة لحاضرها ومستقبلها معا .

دال - صاحب الفضل في مشكلية

« الأصالة والحدثة » :

الأساة - المهزلة في

جدلية السيد والتابع .

منطق محاولتها الجديدة . أو بالأحرى المتجددة . هو أن

الماضي . في تماثله بالحاضر في العقل العربي . هو سبب ما سمته « بالتخلف » الفكري . فليس بالعقل العربي إذن يذهض العقل العربي ، والبرهان على هذا هو فشل مستقر تقنيا هذه البرجوازية الكولونيالية المتجددة . وهنا يظهر المعنى الآخر لفهوم « النهضة » . ليس بالعقل العربي يذهض العقل هذا . إنما هو يذهض « بعقل العصر » . أي أنه لا يذهض بذاته . بل بالآخر . أو بالغير . وما الآخر هذا . في الزعم الطبعي . أو في ايدولوجية البرجوازية الكولونيالية المتجددة . سوى **قطب التماثل الجاذب** الذي هو عقل التكنولوجيا الحديثة . أي آخر ما توصلت إليه ايدولوجية البرجوازية الامبريالية من تطور . أو تجديد . فيصيرورته الآخر . في تماثله به . يرتقي العقل العربي الى مستوى العصر والتقدم . وتدخل فيه عقيدة التأصل والاصالة . فتتفتح له آفاق الحداثة . ويجد فيه الآخر اذ يصيره . بدلا من أن يظل نقيضه أو في صراع ضده . ويلتزم الضدان في وحدة التماثل . انه المنطق نفسه الذي نجده في روعته اللغوية وتأنقه الجدلي عند أحد كبار المستشرقين المعاصرين الذي يمارس على ذلك الفكر العربي سحرا يونه الصحر نفسه . انه **المنطق الجدلي** الذي نجده . بالتحديد . عند جاك بيرك . والعبارات التي استخدمناها في عرض هذا المنطق ليست منا . بل من هذا المستشرق بالذات . وما على القارئ الا أن يرجع الى كتاب « **استغلاب العالم** » حتى يتأكد من ذلك . هذا المنطق الجدلي . في شكله الهيغلي . تشويه للمنطق المادي الديالكتيكي . تختفي فيه علاقة التناقض الوطني في علاقة التبعية للامبريالية . في شكل علاقة مسن التناقض بين الذات والآخر . انه منطق النظر في علاقة التناقض الوطني من زاوية نظر البرجوازية الكولونيالية التي هي **الوجه المقلوب** -

وبالتالي الوجه ذاته - لزواية نظر الامبريالية - **فالتقاسم**
الضدين في وحدة التماثل ، حين يجد الذات فيه **الآخر** ان
يصيره ، هو هو المنطق النظري للوهم الطبقي في ايدولوجية
البرجوازية الكولونيالية . ويجب الملاحظة هنا أن جاك بيرك هو
الذي طرح تلك المشكلة من علاقة التناقض ، في الصبورة
العربية ، بين الذات والآخر ، أو بين القديم والجديد ، أو بين
الأصالة والحداثة ، فساعد ، بهذا الاستشراق منه ، الفكر
العربي المسيطر على أن يفكر بفكره - أي بفكر جاك بيرك -
وبالشكل الذي هو فيه حدد طرح المشكلة في علاقة التناقض
الوطني . انه سيد هذا المنطق الذي يسه بفكر ايدولوجيو
البرجوازية الكولونيالية المتجددة . فليس غريباً أن يجد منطق
الجدلية الهيجلية في حقل هذا الفكر حقلاً خصباً لتحركه .

بالآخر ينهض الذات ، لا بذاته . هذا هو منطق
البرجوازية الكولونيالية في فهم علاقة الاغتراب بالتحالف
التبعي مع الامبريالية ، وبالتالي في فهم علاقة العقل العربي
بعقل العصر ، من حيث هو عصر الامبريالية . وهذا هو منطق
نهضتها الذي هو نقيض منطق التحرر . في المنطق الاول يلتزم
الضدان في وحدة التماثل ، وفي المنطق الثاني يتصارع
النقيضان في وحدة التخالف أو التفاوت . ليس في الاول تحرر ،
فالأخر قطب التماثل به يجذب الضد اليه كي لا يكون ضده ،
فهو **المحرك السيد دوما** ، ولا تماثل الا بانتفاء الضد كضد ،
أي في الحقيقة ، ببقاء السيد سيدا والتابع تابعا . انه وهم
التماثل . ولا يتبدد الوهم هذا الا بصراع يقوده النقيض بمنطق
نقيض هو منطق التحرر . لذا ، كان التحرر ، في منطق نقيضه ،
«استلاباً للعالم» ، من زاوية نظر الامبريالية - السيد ، لكنه ،
في منطق بالذات ، **تملك فعلي للعالم** . وحين **تعتك** الامبريالية

فكر التابع الذي هو البرجوازية الكولونيالية ، لا يفكر التابع هذا الا بفكرها الذي هو ، بالوصف ، فكره ، أما بالفعل ، فهو فكر السيد يتجدد في فكر التابع الذي يتميز فيه بتجده . وما قميّزه هو سوى تشويه له في صيرورته البائسة فكرا تابعا . والتشويه هذا ، كالتشويه ذلك الذي رأينا في انتقال الفكر العربي من فكر طبقة مهيمنة بذاتها الى فكر طبقة مهيمنة بتبعيتها ، هو تكيف لايدولوجية البرجوازية الامبريالية بشكل تتلاءم فيه - أو تلتئم فيه - مع واقع التبعية للامبريالية . وهي كلتا الحالتين ، سواء في تكيف الفكر العربي السابق أم في تكيف فكر البرجوازية الامبريالية ، تظل البرجوازية الكولونيالية عاجزة عن انتاج فكر جديد ينهض بفكرها الى مستوى الفكر العربي ، أي الى ضرورته . انه قدر البرجوازية هذه ، يسم صيرورتها الطبقية بعجز بنيوي عن تحقيق ضرورة التاريخ في تحرره ، والعجز هذا ، في قدرها الطبقي ، اغتراب متجدد عن ضرورة التاريخ هذه .

هاء - يؤس البرجوازية في تجدد الفشل من « نهضتها » .

والقول بتجدد هذا الاغتراب يعني به ان محاولة هذه البرجوازية النهوض بعقلها الى التماثل « بعقل العصر » ليست محاولة جديدة ، انها تجد دائما لمحاولة مستحيلة ، ظهرت مع

تكون هذه الطبقة ، ورافقتها في صيرورتها الطبقة حتى الآن .
فمنذ منتصف القرن التاسع عشر والبرجوازية الكولونيالية
هذه تحاول . في نهضتها الفكرية ، التمثل بفكر البرجوازية
الاوروبية . لكن ما كان في بدء المحاولة نهضة ، ليس بنهضة
في تجديد المحاولة نفسها من بعد فشلها ، ولم يعد من الممكن أن
يكون كذلك من بعد هذا الفشل . والمحاولة هذه استمرت مدة
قرن تقريبا ، مرت فيها بتجارب شتى ، من « الليبرالية » حتى
« الراديكالية » والاشتراكية غير العلمية . اننا نجد في أعمال
كثير من المفكرين ، من أمثال الطهطاوي ولطفي السيد وقسرح
انطون وشبلي الشميل وأديب اسحق وسلامة موسى وغيرهم
ممن توهموا بأن البرجوازية الكولونيالية بإمكانها أن تلعب
الدور التاريخي نفسه الذي قامت به البرجوازية الاوروبية
فكان لهم دور كبير في نقل الفكر الحديث وأدواته الى الفكر
العربي الذي بدأ يتيقظ ، بهذا . الى ضرورة القيام بمقاربة
جديدة للواقع الاجتماعي . لكن فشل هذا الفكر الفاض ليس
فيه بالذات ، بل هو في فشل تلك الطبقة التي عجزت عن أن
تكون كما أرادها الفكر هذا أن تكون . مثيلة للبرجوازية
الاوروبية ، فكان فشلها ادانة لها . كان من
الصعب ، في تلك الشروط التاريخية ، على الفكر أن يتنبأ بهذا
الفشل الطبقي . وكان لا بد من أن يتحقق بالفعل فشل البرجوازية
الكولونيالية في التماثل بالبرجوازية الامبريالية حتى تتكشف
للفكر ضرورة هذا الفشل ، لا سيما في وقت لم تكن بعد فيه
الطبقة العاملة قد تكونت ، في ممارستها الطبقة ، كطبقة
مستقلة ، وفي وقت لم تكن بعد فيه الطبقة هذه تمارس صراعها
الطبقي بايديولوجيتها الماركسية اللينينية . فلا بد هنا إذن من
التمييز ، في هذه المحاولة من التمثل بفكر البرجوازية الاوروبية .

بين حركة فكرية هي نهضة فشلت بفشل البرجوازية الكولونيالية في التماثل بالبرجوازية الامبريالية ، وبين حركة فكرية هي ، بعد تحقق هذا الفشل التاريخي ، صراع طبقي ضد نهضة الفكر بولادة جديدة ضرورية له . فما كان في تاريخ الفكر العربي الحديث نهضة - وان فشلت - ، هو الآن ، بعد هذا الفشل ، سقوط في تجدد الفشل من نهضته ، ولا نقول في تجدد نهضته الفاشلة . فالنهضة الجديدة لفكر البرجوازية في الفكر العربي ، في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين ، تتميز اذن في تجدد الراهن ، أي في اعادة المحاولة القديمة ، بأنها تتحدى لمحاولة جديدة في الفكر العربي هي محاولة ولادته الثانية ، وبالتالي محاولة ولادته فكرا جديدا هو الفكر العلمي . ان البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي ، تحاول أن تظهر تجدد محاولتها الفكرية القديمة بمظهر « النهضة الفكرية الجديدة » بشكل يختفي فيه الفشل من محاولتها السابقة والملازم ، بالضرورة ، لمحاولتها المتجددة . وهي ، بهذا نفسه ، تتفكر لنهضتها الفكرية بالذات ، لأن في منطق هذه النهضة منها ادانة لها . من حيث هي برجوازية كولونيالية عاجزة عن التماثل ، في واقع وجودها الطبقي ، بمن تتماثل به في وهم ايدولوجيتها الطبقية . ومثلها في هذا كمثل البرجوازية الأوروبية التي ما أن بدأت تتحول الى برجوازية امبريالية - وربما قبل بدء تحولها الامبريالي - حتى أخذت تتفكر لأفكارها الطبقية نفسها التي تتمثل في أفكار الثورة الفرنسية الكبرى . وتفكر هذه الطبقة لتاريخها نفسه يدل ، بحد ذاته ، على انتقالها من طور النهوض الى طور الازمة . فما « النهضة الجديدة » في فكر البرجوازية الكولونيالية ، من حيث هي تجدد التمثيل الايدولوجي بالبرجوازية الامبريالية ، سوى دليل على الازمة

الايديولوجية التي تعاني منها تلك البرجوازية الكولونيالية المتجددة في العالم العربي .

من فشل تلك النهضة الاولى ، وليس من تجدد الفشل في ما يظهر بمظهر « النهضة الجديدة » ، ينطلق الفكر العربي في ضرورة ولادته العلمية . فهو لا يقف اذن من روادها موقف التذكر الجاحد . بل موقف العلم من الخطأ في بحثه عن الاسباب التي أدت الى الفشل ، فينطلق بالمحاولة السابقة من جديد في ضوء معرفة تلك الاسباب ، أي انه يعيد المحاولة من منطلقات جديدة لا يتكرر فيها الفشل . ومعرفة الفشل تملك له وتجاوز . وبالتالي تقييم له في علاقته بالعلم الذي يتجاوزة فيمنع تكراره بوضعه في اطاره التاريخي والمعرفي الذي يتجدد فيه كفشل . أي بقطع مع هذا الاطار بالذات . ولا بد ، في معرفة هذا الفشل ، من الانطلاق من موقع فكري آخر هو موقع الطبقة الثورية النقيض التي بفكرها يتحدر الفكر العربي من فشل نهضته برجوازية . فليس بأفكار الثورة البرجوازية الفرنسية ، في تمييزها الكولونيالي ، يتحرر الفكر العربي ، بل بفكر طبقة بدأت تتكون في ممارساتها الثورية كطبقة مستقلة . ثم ان سرعة الانتقال في فكر « النهضة » نفسه ، في مطلع القرن العشرين ، من الليبرالية الى الراديكالية - مع عبدالله النديم مثلا - ومن ثم الى الاشتراكية غير العلمية مع فرح أنطون او نقولا حداد مثلا ، يدل بحسب ذاته على ان بين البرجوازية الكولونيالية العربية والبرجوازية الاوروبية فارقا يحول دون تماثل فكر الاثنين . فسرعة الانتقال تلك هي نفسها تؤكد هذا الفارق وتدين المحاولة هذه . ان تيار الاشتراكية غير العلمية قد تكون في فكر النهضة كنقد لعجز البرجوازية الكولونيالية

عن النهوض ، ليس بالفكر وحسب ، بل بالمجتمع أيضا . لكنه
لم يكن نقدا من موقع الطبقة النقيض ، وما كان له أن يكون
كذلك في تلك الشروط التاريخية - مطلع القرن العشرين - التي
لم يكن قد اكتمل فيها التكوين المستقل للطبقة العاملة في
ممارستها الثورية . ومع تكون هذه الطبقة وتولد فكرها
الثوري في ممارساتها الطبقية وتنظيمها في حزبها ، لم يعد من
الممكن الاستمرار في عملية ذلك النقد من موقعه السابق ومن
منطلقاته البرجوازية الصغيرة ، بل صار من الضرورة الانتقال
فيه الى موقع الطبقة العاملة كشرط أساسي لتحقيقه . ويتعبير
آخر ، مع ظهور الماركسية اللينينية في ممارسات الطبقة العاملة
في العالم العربي ، صار كل فكر سابق عليها - وان كان نقدا
لفكر البرجوازية المسيطرة - فكرا غير علمي ، بل صار فكرا
مخالفنا خاضعا لسيطرة الايديولوجية البرجوازية ، كل فكر
يريد أن يكون ، في نقده الايديولوجية هذه بالذات ، امتدادا
لذلك الفكر السابق على الماركسية . فالنقد الذي من هذا
الفكر كان ثوريا في حينه ، أي في غياب الماركسية اللينينية ،
هو الآن ، بوجود الماركسية اللينينية في حزب الطبقة العاملة ،
محافظ ، بل رجعي ، ولا يحافظ ذلك الفكر على طابعه الثوري
التاريخي الا باظهار تلك الحدود المعرفية والطبقية التي هي فيه
تمنعه من أن يكون بالفعل فكرا ثوريا . والماركسية اللينينية هي
الفكر العلمي الذي به تظهر الحدود هذه ، فهي التي تقدر على
تحديد الطابع الثوري لكل فكر سابق عليها ، لأنها العلم الذي
يقدر على أن يفهم ما قبله بأقامة الفارق المعرفي والطبقي الذي
به يقطع مع ما قبله . لأن كانت البرجوازية تتنكر لتاريخها
الفكري وغير الفكري ، بل للتاريخ بعامه ، بحكم واقع وجودها

الطبقي نفسه ، فان الطبقة العاملة ، بالعكس تماما ، تنظر الى التاريخ نظرة الوريث لكل ما عرفه التاريخ من حركات ثورية . لان بها يقفز التاريخ الى بدايته الانسانية . من واقع هذا الاختلاف الذي تتميز به ، في وجودها الطبقي نفسه ، ليس من البرجوازية وحدها ، بل من الطبقات المسيطرة السابقة كلها . تمارس الطبقة العاملة صراعها الطبقي من أجل التملك العلمي للتاريخ والمجتمع .

لا يزال التنازع قائما في ايدولوجية البرجوازيات الكولونيالية العربية بين اصلاح فكر ماضى هي التي تفسده بتجديدها له ، وبين فكر هو فكر البرجوازية الامبريالية الذي تتمثل به دون أن تقدر على انتاجه ، أو حتى على أن تجعله فكرها المسيطر في تحده كفكر البرجوازية الامبريالية . وقد تختلف أشكال ذلك التنازع أو تتفاوت من برجوازية الى أخرى في العالم العربي ، باختلاف أشكال التطور التبعي لانتاجها الكولونيالي ، أي بتفاوت هذا التطور من بلد عربي الى آخر . وقد يحتدم التناقض الثانوي في هذا التنازع داخل الممارسة الايدولوجية لهذه البرجوازية الكولونيالية ، بين تيار يرى في تغليب ذلك الاصلاح على التمثل ، أي في تغليب الاصالاة على الحداثة ، خير وسيلة لاحكام السيطرة الايدولوجية لهذه الطبقة ، وبين تيار معاكس يرى في تغليب التمثل على الاصلاح ، أو الحداثة على الاصالاة ، وسيلة أفضل للوصول الى الهدف الطبقي الواحد . وقد يظهر تيار آخر يرى الوسيلة هذه في التوفيق بين التيارين المتعاكسين ، أي في الانتقال من الاثنين ما هو الافضل . لكن التنازع - أو التمزق الايدولوجي - يبقى في شتى الحالات ، ويبقى ببقائه الاساس الذي يقوم عليه والذي هو

الوقوف الضروري في وجه ولادة الفكر العلمي في الفكر العربي ، وبالتالي ، في وجه الممارسة الايديولوجية الثورية الوطني للفكر العربي من سيطرة مختلف الاشكال التي تظهر فيها ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، ولئن كانت الطبقة هذه محكومة ، في نهضتها الفكرية ، بضرورة تجديد فشلها الايديولوجي الذي هو عجزها الطبقي عن تحقيق نهضتها بالتححرر من تبعيتها البنيوية للامبريالية ، فان الطبقة العاملة هي ايضا محكومة ، بشكل عكسي نقيض ، بضرورة انتاج فكرها العلمي الذي فيه ، وبه ، يتولد الفكر العربي الجديد . وما الضرورة هذه ، في الحالتين ، سوى ضرورة منطق التاريخ نفسه في حركة التححرر الوطني .

٥ - آلية التححرر الوطني للفكر العربي .

لقد حددنا الشكل الذي فيسه تسيطر الايديولوجية البرجوازية في سيطرة البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي ، فحددنا ، بالتالي ، الفكر الذي على الفكر العربي أن يتحرر منه في ولادته الجديدة . أما السؤال الذي يطرح الآن فهو التالي : كيف يتحرر هذا الفكر من تلك السيطرة الايديولوجية ؟ أو بتعبير أدق : ما هي الآلية الداخلية لهذه العملية التاريخية من التححرر الوطني للفكر العربي ؟

قلنا ان التحرر الوطني هو ، بشكل عام ، عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الانتاج القائمة . هذه العملية التاريخية ، هي في الوقت نفسه عملية تكوين لبنية جديدة من علاقات الانتاج . فهي اذن عملية انتاج لنمط جديد من الانتاج . والتحرر الوطني للفكر العربي ايضا هو عملية انتاج له ، فكيف تتم عملية الانتاج هذه ؟ انها تتم بتحويل للفكر القائم ، بأدوات محددة هي المفاهيم النظرية ، وينتج عنها ، أو قل انها تنتج معرفة علمية هي تملك معرفتي للواقع الاجتماعي التاريخي . وتحويل الفكر هذا هو نقضه ، من حيث هو ايدولوجية طبقية تملك الواقع الاجتماعي بشكل محدد هو الشكل الذي به تملك الطبقة المسيطرة هذا الواقع نفسه . وأدوات هذا التحويل أو الانتاج هي المفاهيم العلمية التي تتميز في عملية تحويلها لذلك الفكر القائم . فلا بد اذن ، في نقض هذا الفكر ، من الانطلاق من موقع الطبقة النقيض التي تتحدد ممارستها الايدولوجية كنقض له ، من حيث هو يمثل ايدولوجية الطبقة المسيطرة . لذا ، وجب بالضرورة الانطلاق من موقع الطبقة العاملة في ممارسة هذا النقض التحريري ، فأدوات الانتاج في انتاج ذلك الفكر العربي هي المفاهيم العلمية للماركسية اللينينية . وموضوع المعرفة في هذه العملية من الانتاج هو حركة التحرر الوطني في العالم العربي . معنى هذا أن عملية انتاج الفكر العربي هي نفسها عملية انتاج المعرفة العلمية لهذه الحركة من التحرر الوطني . وانتاج معرفة الحركة التاريخية يكون باستخراج القوانين الموضوعية التي تتحكم بهذه الحركة . والقوانين هذه هي قوانين تلك العلاقة من التبعية البنوية للامبريالية ، سواء في حركة تجديدها أم في حركة تحويلها ، وبالتالي فهي حركة الانتقال الى الاشتراكية في تمييزها كحركة تحرر وطني .

وبتعبير آخر ، ان انتاج الفكر العربي لا يكون الا بانتاج علم هذا الانتقال في شكله المميز ، أي الخاص بالعالم العربي . والماركسية اللينينية هي هذا العلم الكوني نفسه . فنهضة الفكر العربي إذن ، أي ولادته العلمية ، ثمر بالضرورة عبر عملية تمييز كونية هذا العلم ، أي بتحديد الطابع المميز لحركة الصراع الطبقي ، من حيث هي حركة تحرر وطني ، في العالم العربي . فيتميزنا الفكر الماركسي اللينيني ، أي بانتاجنا الذي هو إعادة انتاجنا له ، فننتج فكرنا العربي نفسه ، فننتج بالتسالي المعرفة العلمية التي بها نمتلك واقعنا الاجتماعي المميز . هذه المعرفة العلمية التي هي ضرورة للملك بالتحويل الثوري لهذا الواقع ، لها تاريخها ، ومن الخطأ القول انها لم تنتج بعد ، أو لم تبدأ عملية انتاجها . وتاريخها مرتبط بتاريخ ممارسات الطبقة الثورية في حركة التحرر العربية . انه تاريخ ممارسات الطبقة العاملة في العالم العربي ، أي تاريخ أحزاب هذه الطبقة في عالمنا العربي . وهذا التاريخ يبدأ في العشرينات من هذا القرن ، مع بدء تكوين الأحزاب الشيوعية . ومهما قيل عن هذا التاريخ وعن أخطائه - ونحن لا نريد إخطاءها - فإنه هو تاريخ الفكر العلمي في تاريخ الفكر العربي ، وهو تاريخ تحرره .

في هذا الضوء تظهر مشكلة الاغتراب «الفكري» على حقيقتها كمسكلة خاطئة ، وينعدم ، في ضوء هذا العلم ، وجود تلك المشكلة الخاطئة في وضع الفكر العربي في قدر مسن «التمزق» ، أو في تناقض صيروري بين الاصل والحداثة ، أو بين الامانة للذات والامانة للعصر ، أو بين الماضي والحاضر في جوهره . ان ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة هي التي تقيم هذه العلاقة من التناقض بشكل يظهر فيه تمثيلها

الأيديولوجي بالبرجوازية الامبريالية كضرورة تاريخية ترى
 أيها الحداثة التي هي ضرورة ورفض الأصالة . أما في العلاقة
 العلمية بين الكونية والتميز ، فإن طبيعة التناقضات الفعلية
 التي تحرك بنيتنا الاجتماعية في إطار علاقة تبعيتها للامبريالية
 هي التي تحدد معنى الأصالة والمعاصرة في ضوء الحل الفعلي
 أي العلمي لهذه التناقضات . فالأصالة إذن تكمن في تحديد
 الشكل المميز الخاص بهذه التناقضات الفعلية ، وفي تحديد
 الحلول الفعلية لها . . . كما أن المعاصرة هي أيضا في قدرتنا
 على تحديد تناقضاتنا الاجتماعية الفعلية ، وعلى إيجاد حلولها
 الفعلية الحاضرة في حركة تطورها . أن الأصالة ، في هذا
 الضوء من طرح المشكلة ، هي المعاصرة نفسها ، ولا تناقض
 بينهما إلا في ضوء الشكل الخاطئ من طرح المشكلة ، أي في
 ضوء شكلها ، الاستشراقي الامبريالي . . أن تحديد تلك
 التناقضات وإيجاد حلولها الفعلية لا يكون إلا عبر ممارسات
 الصراع الطبقي الذي نخوض ضد الامبريالية . في ضوء
 النظرية العلمية الماركسية اللينينية . وبقدر ما نكون أميين
 لهذه النظرية العلمية ، في ممارستنا صراغنا الطبقي هذا ،
 بقدر ما نكون ، في آن واحد وبلا أي تناقض ، « معاصرين
 وأصيلين » في عملية التحويل الثوري لمجتمعنا أي في عملية
 انتقالنا إلى الاشتراكية . . . » (يعني العيد : التراث ،
 الأصالة ، المعاصرة . مجلة الطريق ، العدد التاسع ، أيلول
 ١٩٧٢) .

كان بؤدنا أن نستشهد بمقاطع أطول من هذه الدراسة
 ليمنى العيد ، لكن القارئ بوسع الرجوع إلى الأصل الذي
 ننطلق منه في معالجة هذه القضية . فأصالة الفكر العربي هي

تملكه المعرفي لواقعنا الاجتماعي تكمن في قدرته على تحديد التناقضات الفعلية لهذا الواقع، في حركته التاريخية الجاضرة التي هي حركة تحررنا الوطني . والتعلق بالمعرفي هذا هو طريق فكرنا الى حداثته أو معاصرته ، أي علميته . وهو الذي يمر بتمييزنا الماركسية اللينينية التي هي طريق الفكر العربي الى أصالته التي هي حداثته ، أو الى حداثته التي هي أصالته . وبها نتمكن من تحديد الموقف العلمي مما يسمى بالتراث .

٦ - مشكلة التراث .

الف - هذه المشكلة ليست
مشكلة الفكر الماضي ،
بل مشكلة الفكر
الحاضر .

لماذا يطرح التراث على الفكر العربي مشكلة قد لا يطرحها ، بالشكل نفسه ، على الفكر الغربي مثلا ؟ وما هي الشروط التاريخية التي طرحت فيها هذه المشكلة ؟ ثم على أي تراث ، أو على أي نتاج فكري نتكلم ، في تكلمنا على التراث ؟ بما أننا نعالج الآن قضية « الفكر العربي » ، سنحصر التراث ، منهجيا ، في جانبه الفكري دون البحث في جوانبه الأخرى .

الموقف من التراث هو ، بشكل عام ، الموقف من هذا الانتاج الفكري السابق على فكر « النهضة » ، فهو اذن بالتحديد الموقف من الفكر العربي السابق على مرحلة التغفل الامبريالي في عالمنا الحاضر . هذا لا يعني أن فكر « النهضة »

ليس جزءا من تراث الفكر العربي ، فما سبق من تحليل يؤكد العكس . لكن هذا الفكر « حديث » ، أي أنه لا يفهم في بنيته إلا بربطه بهذه البنية الاجتماعية الكولونيالية المعاصرة التي بدأ تاريخ تكوينها مع بدء التغلغل الامبريالي . فمشكلة الموقف من التراث هي إذن مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة . بل ربما كان الأصح القول انه مشكلة الفكر الحاضر ، وليس مشكلة الفكر الماضي ، لأن العلاقة بين الاثنين تقتدد بالشكل الذي ينظر فيه الفكر الحاضر الى علاقته بالفكر الماضي ، أي بالشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك ، ليس من واقع هو ، بل من واقع حاضر هو واقع الفكر الحاضر نفسه . معنى هذا أن الفكر الماضي لا يتحدد ، في هذه العلاقة ، بذاته ، بل بهذا الفكر الحاضر الذي يحدده . ومنطق هذا التحديد ضروري لأنه منطق الزمان نفسه ، فليس من الممكن ، على الإطلاق ، النظر في الماضي ، أو اليه ، إلا من الحاضر . لكن هذا النظر من الحاضر الى الماضي ، كالنظر في حاضر الواقع الاجتماعي نفسه ، يتحدد بالضرورة بالموقع الايديولوجي ، وبالتالي الطبقي ، الذي ينطلق منه . والموقع هذا ، من حيث هو عنصر في الحقل الايديولوجي الخاص بالواقع الاجتماعي الحاضر ، يتحدد بدوره بعلاقة التناقض التي تربطه ، في بنية هذا الحقل بالذات ، بالواقع الايديولوجية الأخرى . لذا ، كان النظر الى الماضي ، كالنظر الى الحاضر ، نظراً ايديولوجيا طبقيا ، فالواقع الاجتماعي ، في حاضره أو ماضيه أو مستقبله ، لا يتكشف للفكر إلا من زاوية نظر ايديولوجية طبقية تتحدد ببنية الحقل الايديولوجي في الواقع الحاضر ، من حيث هو حقل الممارسات الايديولوجية للصراع

الطبقي . فالتراث العربي هو في هذا الحقل إذن موضوع صراع طبقي بين الطبقات المتصارعة في هذه البنية الاجتماعية الكولونيالية في العالم العربي . ولا وجود له ، كمشكلة مطروحة على الفكر العربي المعاصر ، إلا في هذا الحقل ، فيكتسب ، بوجوده فيه ، صيرورة ثانية - أن جاز القول - هي صيرورته موضوعا لهذا الفكر . معنى هذا أنه ، بصيرورته الاجتماعية هذه ، لا يتحدد ، في ذاته ، إلا بالشكل الذي يصيره ، أي بالشكل الذي يتحول فيه بمعالجته من قبل هذا الفكر . فتحدده في ذاته ليس بذاته ، أو بتماثله بذاته ، بل بالفكر الحاضر الذي يتخذه موضوعا له . هذه هي بالتحديد صيرورته في الحاضر ، أو صيرورته حاضرا بالحاضر ، وهي ليست حركة تماثله بذاته ، ماضيا يصير الحاضر نفسه ، وليست حركة تماثله بالحاضر ، حاضرا هو الماضي مستمرا ، إنها الحركة التي بها يتحول بالحاضر ، أو الحركة التي بها يتحول التراث بالفكر المعاصر ، في معالجة هذا لذلك وفي اتخاذ له موضوعا ، أي مادة أولى في عملية انتاج المعرفة ، أو نوعا منها هو النوع الخاص ببنية هذا الفكر المعاصر . فحركة صيرورة التراث تلك هي هي حركة انتاج هذا الفكر بالذات لتلك المعرفة الخاصة ببنيته . لذا وجب القول أن تماثل التراث بذاته ليس وليد حركة فيه هي حركة جموده أو تحنطه ، أو حركة تكرار منه تقوده بذاته الى منافسة الفكر الحاضر أو المعاصر ، بل انه وليد هذا الفكر المعاصر الذي ، في معالجته التراث ، ينتج التراث ، أو قل يعيد انتاجه في شكل يظهر فيه كأنه بذاته في جمود أو تحنط أو تكرار . وما هذا الشكل الذي يظهر فيه التراث في حقل الممارسات الايديولوجية الطبقيّة للواقع العربي الحاضر سوى أثر تولده ، في هذا الحقل بالذات ، الممارسة

الايديولوجية للبرجولزية الكولونىالية المسيطرة ، كما بينا سابقا . ان مشكلة التراث ليست تراثية ، اذ التراث ليس بذاته موضوعا لذاته ، بل هي مشكلة هذا الفكر العربي المعاصر الذي به يصير التراث موضوعا له . والتراث الفكرى هو فكر ما قبل التغفلل الامبريالى ، وهو الذى يجد الفكر اللاحق ، اى فكرنا المعاصر ضرورة فى تحديد نوع العلاقة التى تربطه به . او التى عليه ان يقيمها معه . فى هذه الضرورة بالذات تكمن مشكلة التراث ، من حيث هي مشكلة هذا الفكر الذى بدأ تكونه المعاصر مع بدء تكون البنية الاجتماعية الكولونىالية والذى يتحدد تجدد بتجدد هذه البنية فى اطار علاقة التبعية البنىوية للامبريالية . انها اذن مشكلة الفكر العربى الذى هو ، فى صيرورته ، فى حركة تاريخية محددة هي حركة تحرره الوطنى . وهذا له اهمية كبيرة فى تحديد الاسباب التاريخية التى جعلت التراث يطرح على هذا الفكر مشكلة قد لا نجدها مطروحة على الفكر الاوروبى المعاصر ، وفى تحديد الشروط التاريخية التى تولدت فيها هذه المشكلة .

باء - الشروط التاريخية لطرح المشكلة .

لقد احدث التغفلل الامبريالى فى حركة التطور التاريخى للتكوينات الاجتماعية العربية ، وغير العربية ايضا ، انعطافا جذريا تولدت بفعله ، فى هذه التكوينات الاجتماعية ، علاقات جديدة من الانتاج ، من الصعب القول انها كانت تحققا لضرورة

تاريخية هي ضرورة المنطق الداخلي لتطور هذه التكوينات السابقة على التغلغل الامبريالي . لقد أتت تلك العلاقات الجديدة كنتيجة تاريخية لما أحدثه هذا التغلغل من تفكيك لعلاقات الانتاج السابقة ، فكان التطور الامبريالي للرأسمالية القوة المحركة لتاريخنا المعاصر الذي لم تنتقل اليه ، في عالمنا العربي ، بفعل حركة التناقضات الداخلية في تكويناتنا الاجتماعية السابقة على الرأسمالية ، بل بفعل سيطرة الامبريالية عليها وربطها التبعي بها . من بدء هذه السيطرة ومن بدء خضوعنا لها ، يبدأ التاريخ المعاصر لعالمنا العربي ، ويبدأ أيضا التاريخ المعاصر أو الحديث لهذه البنيات الاجتماعية كلها التي هي ، في تاريخها المعاصر هذا ، في حركة تحرر وطني . لقد أتينا الى التاريخ هذا بقوة السيطرة نفسها التي علينا أن نتحرر منها كي نحرر تاريخنا ونمتلكه ، بتملك الضرورة التي يسير فيها الى تحرره . لقد أحدثت الامبريالية في حركة تاريخنا الاجتماعي انقطاعا خرج فيه تاريخنا هذا عنا بدخوله في حركة تجدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، فتحددت بالضرورة حركته كحركة استعادة له بصراع طبقي هو القوة المحركة له في سير منطق الضروري نحو الانتقال الى الاشتراكية . وما هذا الانقطاع الذي نتكلم عليه سوى الحركة التاريخية نفسها التي فيها تكونت علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، من حيث هي الشكل أو الاطار التاريخي الذي تم فيه انتقال العالم العربي من البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية الى البنية الاجتماعية الرأسمالية . فهو إذن على نقض تام مع مفهوم « الانقطاع الحضاري أو الثقافي » الذي رأينا في بحث الدكتور زكريا . « فالانقطاع ، هذا هو . عند الدكتور زكريا ، توقف التاريخ في العالم العربي .

واستمراره خارجه . أما الانقطاع في مفهومنا . فهو بالعكس هذا الشكل المميز من حركة التاريخ الاجتماعي الذي انتقلت فيه البنية الاجتماعية ، بانتقالها التاريخي من نمط انتاج الى آخر ، الى تطور طبيعي يتحدد ، في تحددته بعلاقات الانتاج الكولونيالية ، بالطرف المسيطر من علاقة تبعيته البنيوية لامبريالية ، أي ، في نهاية التحليل ، بالتطور الامبريالي للرأسمالية . ان علاقة التبعية هذه هي التي أحدثت اذن في تاريخ العالم العربي ذلك الانقطاع الذي به خرج - ان جاز التعبير - حاضره عنه ، وخرج ماضيه ايضا عنه ، بمعنى أن العامل المحدد ، في نهاية التحليل ، لهذا الحاضر ، في تحددته نفسه ببنية علاقات الانتاج الكولونيالية القائمة ، هو التطور الامبريالي بالذات . هذا التطور الامبريالي ، في الحقل الايديولوجي ، هو الذي يحدد الشكل الذي يظهر فيه التراث العربي للفكر العربي المسيطر ، في تحديده بنية هذا الفكر ، أي بنية الايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة التي منها ، وبها ، ينظر الى ذلك التراث . لقد حاولت الامبريالية ، في اشكال مختلفة متنوعة ، بايديولوجيتها ومستشرقيتها ، ان تظهر سيطرتها بمظهر « الرسالة التحضيرية » . وأن تظهر ، بالتالي ، علاقة السيطرة بمظهر علاقة الحضارة . وبهذا ، تغير منطق تفسير العلاقة الامبريالية ، فلم تعد ضرورة التطور الامبريالي في الرأسمالية سببا ، بل صارت ضرورة الانتقال الى الحضارة بهذه المجتمعات « المتخلفة » التي هي في أزمة انتقال الى الحضارة . هي السبب . « فالرسالة التحضيرية » للغرب ليست ، بهذا المنطق الايديولوجي الامبريالي ، سوى أثر ضروري من هذا السبب الذي هو عجز مجتمعاتنا عن الانتقال بذاتها ، وب عقلها العربي المتماثل بذاته ، الى حضارة العصر

والى عقله ومنطقه . فالأزمة هي أزمة هذه الحضارة العربية التي هي سبب أزمتها . لأنها عاجزة عن الانتقال الى الحضارة الانسانية . والانسانية تقضي بأن يأخذ من وصل الى هذه الحضارة الراقية ، في شكلها الأول أم في شكلها التكنولوجي الثاني ، بيد من تخلف عنها . والقوة كانت في البدء ضرورية . أما الآن ، فقد حل محل القوة الاقناع ، لأن من تخلف عن التقدم قد أيقن بضرورة التمثيل بمن وصل اليه . وعنطق الاثنين في الحالتين واحد . رأينا منه أمثلة متعددة متنوعة في أبحاث ندوة الكويت .

كان على الامبريالية ان ، بحكم المنطق الايديولوجي ، لرسالتها التحضيرية ، أن تستحضر تراث المجتمعات التي وجدت ضرورة في ضمها الى حضارتها بشكل تجد فيه ، رسالتها التحضيرية ، هذه تبريرها ، وبالتالي ضرورتها التاريخية ، في نظر هذه المجتمعات نفسها ، أو قل في نظر طبقاتها المسيطرة . فكان على التوارث أن يكون السبب في ضرورة السيطرة الامبريالية ، وكان عليه أن يضر في شكل يؤكد ضرورة القبول بهذه السيطرة ، فالفارق بين وبينها هو الفارق نفسه بين التأخر والحضارة ، أو بين التخلف والتقدم ، فاما أن يستمر ، وفي استمراره استمرار التخلف . واما الانتقال الى التبعية للامبريالية ، وفي هذا التقدم . وحتى يكون الخيار واضحا لفكر الطبقات المسيطرة في المجتمعات المستعمرة أو الكولونيلية ، بينه في استمراره من حيث هو نقي للحضارة ، وبين الحضارة من حيث هي هذه التبعية نفسها . كان لابد من تشويبه في استحضاره ، بل في الإبقاء على مظاهر معينة منه هي ، في منطق الايديولوجية الامبريالية ، أداة ادانة لفساد

بمقارنته مع مظاهر أخرى براقية هي ، في الواقع الاجتماعي ،
وليدة علاقة التبعية هذه . ولقد لعب الاستشراق في هذا
الاستحضار الامبريالي للتراث دورا رئيسيا وجد امتداده
الطبيعي والتبعي في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية .

والطريف في الامر ، أن كثيرا من الحركات الوطنية
نفسها ، في قياداتها البرجوازية ، قد كان ، لا سيما في مطلع
القرن العشرين ، اسير هذه الايديولوجية الامبريالية ، إذ كان
يريد اقناع السلطات الامبريالية بأن بلادنا العربية قد صارت
أهلا لأن تحكم ذاتها بذاتها فتمتقل الى الاستقلال السياسي
برضى السلطات هذه . ان القيادة البرجوازية للحركة الوطنية
في مصر مثلا ، كان منها في الذهاب الى جمعية الأمم المنعقدة
في باريس سنة ١٩١٩ ، أن تقنع البرجوازية الامبريالية بأن
« رسالتها التحضيرية » قد تحققت بالفعل ، وأن مصر الآن هي
بلد « متحضر » ، فلا بد إذن من أن يكون مستقلا . بل ان تلك
القيادة البرجوازية فوجئت بحركة ١٩١٩ الشعبية ، فإرادات
لجتها وتوجيهها بشكل تظهر فيه بمظهر الحركة « المتحضرة »
البعيدة عن التطرف والغوغائية والفوضى ، أي عما هو
نقيض « الحضارة » . وفي هذا اقرار ضمني بصحة منطق
« الرسالة التحضيرية » للغرب الامبريالي ، وفيه أيضا تبين
لهذا المنطق الذي ما زال هو هو — وإن اختلف الشكل منه —
منطق الايديولوجية البرجوازية الكولونيالية في معالجتها
« أزمة الحضارة العربية » .

**جيم - اختلاف التراث بين وجوده
في ايدولوجية البرجوازية
الكولونيالية ، ووجوده في
معرفة العلمية .**

بهذا المنطق الطبقي تنظر هذه البرجوازية الى التراث وتحدد علاقتها به . فهو انن ليس التراث العربي بذاته ، او كما هو في ذاته ، بل انه تراث هذه الطبقة ، أي انه التراث الذي يظهر لهذه الطبقة في الشكل الذي ورثته فيه عن الايدولوجية الامبريالية ، سواء عن طريق استحضاره الاستشراقي ، أم عن طريق استحضاره بأدوات تلك الايدولوجية - أي بمفاهيمها - التي هي ايدولوجيتها الطبقيّة ، في شكلها الكولونيالي المميز . معنى هذا أن التراث العربي المسيطر - أو الشكل المسيطر منه - الذي هو ، في الحقل الايدولوجي الراهن ، موضوع الفكر العربي الراهن ، ليس سوى ذلك التراث الذي استحضره الاستشراق الغربي ، في الارتباط الضروري من هذا الاستشراق بالتطور الامبريالي ، والذي ما يزال هو هو في امتداده الطبيعي المتبعي في هذا التراث الذي تستحضره البرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، في أشكال مختلفة ، بأدوات الايدولوجية الامبريالية نفسها . هذا التراث المسيطر هو الشكل الذي تظهر فيه سيطرة هذه الايدولوجية على الفكر العربي المسيطر الراهن ، وبالتالي ، على تراثنا العربي ، وعلى تاريخنا بعامه . والامثلة على هذه السيطرة كثيرة ، وهي تحتاج الى دراسة طويلة وضرورية ليست الدراسة هذه مجالاً لها . ولئن أردنا التلميح السريع اليها لقلنا ، مثلاً ، اننا نراها في « التسويات الانتقائي » الذي يقول : نأخذ من التراث ما ننتقيه منه ، لسبب المنفعة الحاضرة ، فساعة نرى فيه حرباً على الاشتراكية حين

نكون في حرب معها ، وساعة نرى فيه ضرورة الحفاظ على
 قدسية الملكية الخاصة والكسب ، حين نكون ضد الملكية
 الجماعية ، وتارة ننتقي منه الموقف العقلي دون رؤية الشكس
 الطبقي الخاص بهذا العقل ، ونسقط منه رفض هذا العقل دون
 رؤية الشكل الطبقي الخاص بهذا الرفض ، من حيث هو تعبير
 عن رفض أن تكون السيطرة الطبقيّة لتلك الطبقة الارستقراطية
 هي العقل ، ومن حيث هو تعبير أيضا عن العجز التاريخي عن
 تحقيق هذا الرفض الطبقي . ومنطق الانتقائية هو منطق طبقي
 خاص بطبقة مهيمنة في الواقع الحاضر ، فيصير التراث ،
 بهذا المنطق ، تراث هذه الطبقة بالذات ، بمعنى أنه يتحول
 بشكل يتماثل فيه مع ايدولوجيتها الطبقيّة . ونرى تلك السيطرة
 أيضا في « التراث الانساني » الذي يقول : التراث العربي جزء
 من التراث الانساني بمعنى أن الانسان في جوهره واحد ، وأن
 اختلفت أشكاله أو مظاهره ، فالوجود الحقيقي لذلك التراث هو
 في وجود الطابع الانساني فيه الذي يقمائل به بالتراثات
 الانسانية الاخرى التي هي بدورها توجد بوجود هذا الطابع
 الانساني الواحد . معنى هذا أن قيمة التراث ، بشكل عام ،
 ليست في تميزه الذي يأتيه من تميز البنية الاجتماعية التي هو
 فيها ، بل قيمته في انسانيته التي هي واحدة . لكن هذه
 ، الانسانية ، هي الطابع التاريخي المميز لفكر البرجوازية
 الأوروبية الناهضة التي انعكس في ايدولوجيتها طموحها
 الطبقي الى توحيد العالم بسيطرتها عليه ، والى توحيد فكره
 في فكرها ، وبالتالي الى تذويب كل ما يختلف عنها في جعله
 مماثلا لها . فمنطق التماثل هو منطقها الطبقي الذي ينعكس
 فيه - أي يختفي فيه - التفاوت العقلي في علاقة سيطرتها
 الامبريالية بالعالم . ونرى تلك السيطرة أيضا في كل شكل

متجسده من المنطق الايديولوجي البرجوازي الذي يستحيل
 به التراث بالضرورة تماثلا بهذه الايديولوجية المسيطرة ،
 فيفقد به تميزه ، أي علاقة الاختلاف التي تربطه بهذه
 الايديولوجية ، وتبطل حينئذ عملية معرفته العلمية . معنى هذا
 أن الأدوات التي بها يحاول الفكر العربي انتاج معرفة تراثه ،
 في وضعه التراث كموضوع معرفة له ، هي نفسها الأدوات
 التي بها يمتنع هذا الفكر عن انتاج هذه المعرفة ، لانها أدوات
 الايديولوجية البرجوازية المسيطرة التي لا يتم انتاج المعرفة
 العلمية الا بنقضها ، والتي على الفكر العربي الحاضر أن
 يتحرر من سيطرتها حتى يتم له امكان تحرير تراثه نفسه من
 هذه السيطرة . وبتعبير آخر ، ان الشكل الذي به تتمك
 البرجوازية الكولونيالية تراثنا العربي هو نفسه الشكل الذي
 فيه يخضع تراثنا هذا لسيطرة الايديولوجية الامبريالية . فلا
 تملك فعليا للتراث الا بتحريره من هذه السيطرة ، وهو لا
 يتحرر منها الا بالتحرر الوطني للفكر العربي المعاصر . فعلمية
 تملك التراث اذن تنخرط بالضرورة في هذه العملية من التحرر
 الوطني للفكر العربي التي هي أيضا تنخرط بالضرورة في تلك
 العملية التاريخية من التحرر الوطني لبنياتنا الاجتماعية
 الكولونيالية . والطبقة الثورية نفسها التي تقود حركة التحرر
 هذه هي الطبقة التي ، باننتاج أفكارها العلمي ، يتحرر الفكر
 العربي فيصير قادرا على تحرير تراثه بتملكه العلمي له ، أي
 باستعادته من تملك هذه البرجوازية الكولونيالية التي امتلكته
 فجعلته ملكيتها الخاصة . معنى هذا أن الماركسية اللينينية
 التي هي علم التاريخ ، هي التي بها يستطيع الفكر العربي أن
 يملك تراثه ، فينتج معرفته العلمية . والفارق المعرفي الجذري
 بين هذا التملك الثوري للتراث وذلك التملك البرجوازي له ،

هو أن الأول قادر على إنتاج المعرفة العلمية التي يعجز عن إنتاجها الثاني . فالتراث العلمي - أي هذا التراث الذي تنتج الماركسية اللينينية معرفته العلمية - هو التراث الذي يتميز في ذاته ، أي في طابعه التاريخي الخاص به ، يتميز الواقع الاجتماعي التاريخي الذي أنتجه . وهو التراث الذي لا يذوب في هذا الفكر العلمي الذي ينتج معرفته ، أو قل أنه لا يذوب في تحاليله بايديولوجية الطبقة الثورية التي تتملكه بتملك معرفته ، لأن الطبقة العاملة وحدها ، دون غيرها من الطبقات الاجتماعية المسيطرة أو غير المسيطرة ، قادرة على أن تقيم من موقع اختلافها الطبقي بالذات مع بقية الطبقات ، علاقة الاختلاف التي تتميز فيها من غيرها . فهي وحدها إذن قادرة على أن تقيم علاقة الاختلاف بين فكرها العلمي والفكر الطبقي السابق على فكرها ، في تملكها المعرفي - أي العلمي - نفسه لهذا الفكر ، ولكل فكر سابق أو آخر . لذا أمكن القول أن منطق فكرها الطبقي هو هو منطق الاختلاف ، وليس منطق التساؤل الذي تسقط به البرجوازية المسيطرة فكرها على الفكر السابق بشكل يظهر فيه هذا الفكر متماثلاً بفكرها ، أو بشكل يظهر فيه كأنه تاريخ لفكرها الموجود فيه كبذرة تنامت حتى وصلت إلى اكتمالها في الفكر البرجوازي . والعلم وحده قادر على أن ينتج معرفة أشكال المعرفة التي سبقته ، وهو قادر على هذا لأنه قادر على إقامة الاختلاف بينه وبين ما قبله . بهذا المعنى ، يمكننا ، في حقل المعرفة ، أن نفهم تلك المقولة الماركسية بأن الحاضر يملك مفتاح الماضي وسره ، وليس العكس .

دال - الموقف العلمي من التراث .

في ضوء هذا المنطق العلمي الذي هو منطق الاختلاف ، يمكننا أن نحدد الموقف العلمي من التراث ، وأن نحدد معنى تملك التراث . أما التملك هنا ، فنقصد به التملك المعرفي ، أي انتاج معرفة التراث العلمية . وانتاج هذه المعرفة ضرورة تاريخية تكتسب طابعها المميز من هذا الطابع الذي تتميز به حركة تاريخنا المعاصر كحركة تحرر وطني . فمعلقتنا بتاريخنا الماضي هي العلاقة التي حددتها لنا الايديولوجية الامبريالية وامتدادها الكولونيالي . معنى هذا أننا نحدد موقعنا الحاضر من هذا التاريخ على أساس جهلنا به ، أي على أساس هذا الشكل الايديولوجي من المعرفة التي فيها تشوه كي يجد الحاضر نفسه ، الذي تنتج علاقة السيطرة الامبريالية ، تبرير قابعه . فالموقف من التاريخ والتراث اذن له علاقة بالموقف الطبقي من الواقع الاجتماعي الحاضر . لذا ، ليست ضرورة انتاج معرفة التراث العلمية ترفاً فكرياً ، أو مجرد ضرورة علمية ، بل هي أيضاً ضرورة سياسية ، لأن هذه المعرفة ، في انتاجها أو طمسها وتشويهها ، هي موضوع صراع طبقي في حركة تحررنا الوطني . وهي كذلك ، ليس في عالمنا العربي وحده ، بل في البنيات الاجتماعية كلها التي تكررنت بتكوين علاقة التبعية البنيوية للامبريالية . انها اذن موضوع صراع طبقي في اميركا اللاتينية وفي افريقيا وفي آسيا . فكل بلد من هذه البلدان التي هي في حركة تحرر وطني يجد ضرورة تاريخية في اعادة تملكه تاريخه ، ويجد هذه الضرورة في تملكه الثوري الممارسي لمنطق تحرره الوطني . هذا ما نراه في الفيتنام وكوبا وفي الجزائر مثلاً ، وهذا ما نراه أيضاً في

الحركات الثورية التحررية ، في اعادة كتابة التاريخ من زاوية النظر العلمية للطبقة العاملة الثورية . فلا سبيل اذن ، في هذا المجال ، الى قول ما قاله الدكتور زكريا ، مثلاً ، من انفراد الثقافة العربية بهذه الظاهرة التي يجهل سببها ، ولا سبيل ايضاً الى قول ما قاله الدكتور زريق من « أن الانقطاع قد حدث في كل حضارة انسانية سابقة زهت أم انحطت وتفسخت » ، فهو ، بهذا التعميم الذي يجعل من هذا الانقطاع « سنة التاريخ وسبيل كل حضارة من الحضارات » ، قد امتنع عن رؤية السبب التاريخي لهذا « الانقطاع » ، بل عن فهم حقيقته العلمية في انه الشكل التاريخي الذي انتقلت فيه البنيات الاجتماعية الكولونيالية ، العربية وغير العربية ، من نمط الانتاج السابق على الرأسمالية الى نمط الانتاج الرأسمالي ، بفعل التغلغل الامبريالي نفسه ، فكان ذلك « الانقطاع » في الحقيقة الشكل الذي استقرت فيه حركة التاريخ في هذه البنيات الاجتماعية ، بدخولها في انعطاف أحدثه فيها التغلغل الامبريالي ، وما زالت هي فيه الآن ايضاً .

حين نضع مشكلة التراث في اطارها التاريخي هذا ، يصير بالامكان أن نفهم أن النظر في التراث ليس « تمصوراً حول الماضي » - على حد تعبير أدونيس - وليس تخلياً عن الحاضر وضرورة انتقاله الى ما فيه من مستقبل هو الحل العلمي لتناقضاته البنيوية ، بل ان النظر في التراث هو ضرورة تفرضها بنية الحاضر نفسه ، من حيث هي البنية الاجتماعية التي تكونت بتكوين علاقة التبعية للامبريالية ، ومن حيث هي البنية التي تتجدد بتجدد هذه العلاقة بالذات . ولئن لم يكن النظر في التراث ضرورة هي البنية الاجتماعية

الامبريالية ، بالشكل الذي هو فيه في الحقل الايديولوجي للبنية الاجتماعية الكولونيالية ، فهذا راجع الى أن حركة الصراع الطبقي في هذه البنية هي حركة تحرر وطني ، بسبب من تحدد تلك العلاقة التي تربطها بالامبريالية كعلاقة تبعية بنيوية . أما العلاقة هذه فهي ، في البنية الاجتماعية الامبريالية ، تتحدد كعلاقة سيطرة بنيوية . فالانعطاف التاريخي الذي أحدثته الامبريالية في بنياتنا الاجتماعية هو الذي يحدد ضرورة النظر في التراث كهمة تطرحها حركة التحرر الوطني ، لأن التراث ، كما سبق القول ، موضوع صراع طبقي في هذه الحركة . ليس معنى هذا القول منا أن الطبقة العاملة في البنية الاجتماعية الامبريالية ، مثلاً ، ليس لها أن تحدد موقفها الطبقي من التراث أو من التاريخ ، بل هي ، بالعكس تماماً ، تعيد كتابة التاريخ وكتابة تاريخ الثورة البرجوازية نفسها ، من زاوية نظرها العلمية . لكن المشكلة هنا تختلف باختلاف علاقة السيطرة عن علاقة التبعية في العلاقة الامبريالية الواحدة . فالبرجوازية الامبريالية مثلاً تحاول أن تظهر تاريخ سيطرتها الطبقيية بمظهر السبب من تقدم الحاضر وعظمته ، بينما البرجوازية الكولونيالية تحاول أن تظهر ، في ضوء الايديولوجية الامبريالية ، التاريخ السابق عليها بمظهر السبب من تخلف الحاضر كي تخفي السبب الحقيقي الذي هو الشكل التبعية لسيطرتها الطبقيية بالذات . ثم أن البنية الاجتماعية الامبريالية لم تعرف ذلك الانعطاف التاريخي الذي عرفته بنياتنا الاجتماعية والذي اهتز به تاريخها بشكل لا يزال مستمرا الى الآن . فالتراث الروماني أو اليوناني أو تراث النهضة لم يتشوه بالشكل الذي تشوه فيه تراثنا العربي ، أو قل انه لم يتشوه بهذا التكيف له الذي جعله الماضي الذي لم يمض ، فانتقل من وجوده المسيطر

ان الموقف البرجوازي من تراثنا العربي هو الموقف الذي يكرس نظرة الايديولوجية الامبريالية اليه ، سواء في تجديد وجوده التبعية هذا - وهو ما يسمى بالاصلاح او الاصلالة او الامانة للذات الخ ٠٠٠ - ، أم في التكرار له بشكل ليس فيه قطع معه لأن ليس فيه تملك له - وهذا ما يسمى بالحدثة او العاصرة او العصرية او التمثيل بالعقل التكنولوجي الذي هو العقل الامبريالي ، او المستقبلية الخ ٠٠٠

أما الموقف البروليتاري من التراث فهو الموقف العلمي نفسه الذي يأخذ التراث كموضوع معرفة . القضية ليست في احياء التراث أم في القضاء عليه ، فهذا القول لا معنى له . القضية هي قضية تملك معرفي له ، بمعنى انها قضية انتاج المعرفة العلمية بهذا التاريخ الذي هو تاريخنا ، والذي نجهله بمعرفتنا البرجوازية له . ولا يتم لنا هذا التملك الا بتملكنا الادوات العلمية الضرورية لانتاج هذه المعرفة ، أي بتملكنا ادوات علم التاريخ الذي هو الماركسية اللينينية . معنى هذا أن التراث ليس فيه ادوات معرفته ، فاذا لم نفهم الحقيقة العلمية هذه ، انحصرت « معرفة » التراث في تكرار قوله ، كقولنا مثلا : قال الغزالي كذا وكذا وقال ابن رشد كذا وكذا ، أو في تسجيل أحداثه ، كقولنا مثلا : في سنة كذا ظهر من الاحداث السياسية أو الدينية أو الاقتصادية هذه المجموعة أو تلك من الاحداث المتتالية . ان معرفة التراث ، والتاريخ بعامة ، هي ، كما يقول ابن خلدون ، « العلم بكيفيات الوقائع واسبابها » . هذا العلم الذي ننطلق منه في تملك تراثنا العربي وتاريخه هو العلم الماركسي اللينيني ، لأنه علم التاريخ الذي

يتكلم عليه ابن خلدون . وبانتاج هذه المعرفة يتحرر التراث
مما هو واقع فيه من نسي مقصود ، وتحرر منه بتحويلها هذا
له ، فنتمكن بهذا التملك المعرفي له من اقامة الاختلاف القائم
بينه وبين الحاضر . هذه الحركة هي هي حركة المعرفة العلمية
التي كلما تملك موضوعها تحررت منه وسيطرت عليه بشكل
يكتسب فيه وجوده الفعلي . ليست هي الحركة التي تملك
فيها الطبقة العاملة الواقع الاجتماعي بانتاجها ، في ممارستها
الثورية ، معرفته العلمية التي تمكنها من التحرر منه بتحويله
الثوري ؟ ليست هي أيضا حركة تملك اللاوعي بوعي علمي
يفتج معرفته في ممارسة التحرر منه ؟

بين أن يكون التاريخ موضوع نسي لفكر طبقي يكتبه ،
وبين أن يكون موضوع معرفة لفكر طبقي نقبض يحرره ، فارق
طبقي هو الفارق بين الموقف البرجوازي من التراث والموقف
البروليتاري منه . ليس في الموقف الاول تحرر من التراث اذ
ليس فيه تحريرا له بتملكه المعرفي ، أما الثاني ففيه تحرر من
التراث لأن فيه تحريرا له بتملك معرفي هو شرط ضروري
لتحويله . وعملية التحويل هذه عملية تاريخية تتحقق في
عملية التحويل الثوري للبنية الاجتماعية الكولونيالية ،
وبالتالي ، هي عملية التحرر الوطني التي هي عملية الانتقال
الى الاشتراكية .

لذا ، أمكن القول ان الطبقة العاملة هي وريثة التاريخ
كله ، لأن فكرها هو هو علم التاريخ نفسه ، ولأن بسيطرتها
الطبقية يتمكن التاريخ من أن يقفل دائرة الاستغلال الطبقي
فيه ، ليبدأ من جديد تاريخ التحرر الانساني . فهي الطبقة
الثورية الوحيدة التي لا تجد في معرفة التراث تناقضا مع

ايدىولوجيتها الطبقيية بمنعها من انتاج هذه المعرفة ، لأن
 ايدىولوجيتها هذه ، من حيث هي علم التاريخ ، هي هي الفكر
 الكونى الذى يجد فيه التراث حقيقته التاريخية ، فيتمعرف على
 حقيقته بمقدار ما ينتجها الفكر هذا له في انتاجه المتجدد لعلم
 التاريخ . وحركة التجدد من هذا العلم هي هي الحركة التي
 فيها تتملك الطبقة العاملة التاريخ في ممارستها الثورية
 لصراعها الطبقي . والحركة هذه ، هي بنياتنا الاجتماعية
 الكولونيالية ، هي هي حركة التحرر الوطني . ان هذا الترابط
 الداخلي ، في هذه الحركة التاريخية لواقعنا الاجتماعي
 الحاضر ، بين تحرير التراث وتحرير الفكر العربى الحاضر ،
 أي بين انتاج معرفة الماضي العلمية وانتاج معرفة الحاضر
 العلمية ، هو نفسه الاساس الذي تقوم عليه علاقة الاختلاف
 بين الاثنين . بل ان الاختلاف هذا قائم بينهما لأن حركة انتاج
 المعرفة العلمية منهما هي ، بالضبط ، حركة واحدة . لأنها
 حركة انتاج لمعرفة علمية . معنى هذا ان التماثل في الفكر ، أو
 في التاريخ ، بين تراثه أو ماضيه وبين حاضره ، انما هو قائم
 في الحقيقة على اساس ايدىولوجي ، أي ان ايدىولوجية الطبقة
 البرجوازية المسيطرة هي التي تقيم هذا التماثل بينهما .
 فالتاريخ فيها خط مستمر صاعد يجهل التقطع والاختلاف لأنها
 ترفض رؤية الضرورة في التحويل الثوري . فعلى أساس هذا
 التماثل بالذات ، في التاريخ والفكر ، ترفض البرجوازية
 الكولونيالية في تيار منها التراث وتتنكر له ، باسم الحداثة
 وعصرية الحاضر . وعلى أساس هذا التماثل نفسه ، تدعو ،
 في تيار آخر منها ، الى احيائه بالحفاظ عليه حاضرا يتكرر ،
 باسم الاصاله . وما منطلق هذا التماثل ، في الايدىولوجية
 البرجوازية المسيطرة ، سوى تعبير من رفض هذه الطبقة

لحركة التخالف والتحويل في حركة التاريخ . فهو إذن دليل على انتماء هذه الطبقة ، في صيرورتها التاريخية ، الى الماضي ، بمعنى انها الماضي الذي هو ، في حركة التاريخ ، هذا الحاضر الذي يمضي الى زواله في ضرورة انتقاله الى زمان آخر مختلف هو الزمان الاشتراكي . فحاضر البرجوازية ، في واقعنا الاجتماعي ، هو هو الماضي ، أي الحاضر الذي يمضي الى ضرورة زواله في ضرورة انتقال هذا الواقع ، في حركة التحرر الوطني ، الى نمط مختلف من الانتاج هو الاشتراكية . بهذا المنطق الايديولوجي البرجوازي الذي هو منطق التماثل ، تتحدد مشكلة التراث ، في شكلها الخاطيء . اما كنوت للتراث في ضرورة الحداثة ، واما كحياة له في ضرورة الاصاله ، وفي الحالتين ، يتماثل الماضي بالحاضر . فيأتي الحل اما رفضا للتماثل يؤكدده ، واما قبولا به يكرسه .

لكن العلم يمارس ، في انتاج المعرفة ، نقض الايديولوجية ، وبالتالي ، نقض هذا التماثل الباطل . فالاختلاف فيه قائم بالضرورة في حركة التاريخ بين الماضي والحاضر ، بانتماء الاول الى نمط من الانتاج مختلف عن نمط الانتاج الذي ينتمي اليه الثاني . والاختلاف هذا بين الاثنين قائم ، وان ظلها متماثلين . ففي ضوء هذا المنطق العلمي من الاختلاف ، تتحدد مشكلة التراث إذن ، في شكلها الصحيح ، كمشكلة علمية هي مشكلة تملكه المعرفي التاريخي ، انطلاقا من واقع الاختلاف بينه وبين الحاضر الذي منه ينظر فيه ، من زاوية نظر الطبقة الاجتماعية نفسها التي يقوم فكرها الطبقي بالذات على أساس منطق الاختلاف الذي هو المنطق العلمي . والمنطق هذا هو منطق الطبقة العاملة الثورية ، وهو يدل ، بعد

ذاته ، على أن هذه الطبقة تنتمي ، في صيرورتها التاريخية ،
الى المستقبل الذي هو في الحاضر نفسه مختلف عنه ، بمعنى
انها الحاضر الذي هو ، في حركة التاريخ ، يمضي في
ضرورة انتقاله الى زمان آخر بتحويل ثوري للحاضر ، هو فيه
ضرورة هذا الحاضر نفسه . فالطبقة العاملة هي نقطة
الوصول من التاريخ كله ، ونقطة البداية من تاريخ آخر . فهي
اذن وحدها قادرة على تملك التاريخ كله وعلى أن تكون
وريثته ، لأنها ، بالتحديد ، فيه ، في موقع الاختلاف معه .
فبفكر هذه الطبقة في فكرنا ، يمر طريقنا الى تملك تراث ليس
لنا أن نحبيه أو نميته ، بل لنا أن نتحرر منه في تحريرنا له من
سيطرة هذا الواقع الاجتماعي الكولونيالي الذي يشوهه .

الفصل السابع
تجدد النقض في
تكرار المنقوض

هل انتهينا من مناقشة أبحاث ندوة الكويت ؟ جوابنا على هذا السؤال هو : نعم ولا . . . : نعم ، لأن ما سبق من نقض لمنطق الفكر المسيطر في هذه الأبحاث ، نراه كافيا للقيام بنقض كل بحث على حدة . فوحدة المنطق من ذلك الفكر تقودنا الى تكرار النقض نفسه . بل يمكن القول ان عملية النقض هذه كان بإمكانها ان تنتهي ، في الصفحات الاولى ، بالانتهاء من نقض الموضوع المطروح في الشكل الذي رأينا ، أو بالانتهاء من نقض مشكلية « التخلف والتقدم » . لكننا أردنا التفصيل بعض الشيء لاننا رأينا فيه ضرورة تفرضها الممارسة الايديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازيات الكولونيالية المسيطرة في عالمنا العربي .

لا ، لم تنته بعد من هذه المناقشة ، لأن في أبحاث المؤتمرين الاخرى نقاطا عديدة نريد ان نشير اليها بسرعة . لذا ، لن نأخذ من هذه الأبحاث سوى هذه النقاط بالذات ، لأن الاستمرار في نقض منطق الفكر المسيطر فيها يقودنا الى تكرار ما سبق قوله .

١ - في نقض مفهوم «الاستمرارية التاريخية»: ديمومة عودة الذات في اختلاف مظاهر الثابت

النقطة الأولى التي منها نبدأ هي مفهوم « الاستمرارية التاريخية » الذي يعتمد الدكتور انور عبد الملك في تحديده ما يسميه بـ « خصوصية المجتمع القومي » . لقد أعفانا محمود أمين العالم ، في نقده العلمي لبحث هذا الكاتب ، من القيام بمهمة قام هو بها . فليس عنينا ما نزيده على نقده هذا سوى ملاحظة عابرة حول قوله التالي : « لعل جوهر كل سلطة هي سلطة أيديولوجية » . السلطة ، فهي مفهومها العلمي ، هي سلطة سياسية ، وليست سلطة أيديولوجية . لكننا لا نريد الآن الدخول في نقاش ، مع محمود أمين العالم ، هو ثانوي بالنسبة الى ما نحن بصدده من نقد مفهوم الدكتور المذكور . العلاقة بين « الخصوصية » و « الاستمرارية التاريخية » في منطق هذا الكاتب هي التالية : في كل مجتمع قومي شيء ما ، أو ظاهرة معينة هي في تاريخه ثابتة ، برغم ما يحدث في هذا المجتمع من تحولات تاريخية . هذا الشيء الثابت هو الذي به تتحدد خصوصيته القومية التي بها يختلف عن المجتمعات القومية الأخرى . معنى هذا أن الحركة التاريخية ، من حيث هي حركة دياكتيكية ، ليست سوى الظاهر من هذا الثابت الذي هو فيها الجوهر الدائم . ينتج عن هذا أن حركة التناقض

في تلك الحركة لا تقود ، في ضرورة حلها أو في حلها
 الضروري ، الى تحويل كلي للكل الاجتماعي الذي هي منه
 الحركة ، أي التاريخ ، بل الى تحويل ظاهري يتثبت فيه
 الثابت في استمراره ، وبالتالي ، في انتقاله الى شكل آخر من
 ظاهره ، يتحرك فيه التناقض دون أن يقدر على تغييره أو
 تحويله . فالظاهر في المجتمع القومي هو حركة التناقض فيه
 التي تنتقل به من نمط انتاج الى نمط انتاج آخر . أما الأساس
 الدائم الذي يقوم عليه فهو هذا الثابت المستمر فيه ، برغم ما
 يظهر من حركته التاريخية . لذا ، وجب ، عند الدكتور أنور
 عبد الملك ، « إعادة تشكيل النظرية الاجتماعية » ، وبالتالي ،
 إعادة النظر في علمية المادية التاريخية ، التي هي النظرية
 الماركسية اللينينية ، لأن هذه المادية التاريخية لا تنفذ الا الى
 ما هو من « المجتمع القومي » ، ظاهره ، فلا بد إذن ، للوصول
 الى حقيقة هذا المجتمع الباطنية التي هي « خصوصيته » ، من
 اعتماد منطق الثبات التاريخي في تلك الاستمرارية
 التاريخية ، منطقاً به يتأسس من جديد علم التاريخ والمجتمع .
 فالأصل الجذر في حركة التاريخ إذن ليس حركة التناقض فيه ،
 إذ لا تناقض الا في الظاهر ، فحركة الظاهر هي التناقض .
 بل الأصل الجذر الأساس الدائم هو حركة استمرار الثابت في
 تكراره لذاته في ظاهر منها هو التناقض . وتكرار الثابت هو
 استمراره في ديمومة عودته في ظاهر منه يختلف باختلاف
 حركة التناقض فيه ، أي بانتقال هذا الظاهر ، بفعل هذه
 الحركة ، من شكل الى آخر ، أو من نمط انتاج الى آخر .
 فالدكتور أنور عبد الملك لا يرفض ، في منطقه هذا ، الماركسية ،
 بل يجعل منها « ماركسية وطنية » ، أي يكيّفها حسب هذا
 الظاهر من الثابت في المجتمع القومي . فالماركسية عنده

مفيدة ، تنفعنا في فهم الظاهر التاريخي ، أي الوجه المؤقت الذي يعود فيه الثابت الدائم . لكنها ليست « العلم » ، لأن هذا الثابت الدائم هو موضوع العلم الذي على الدكتور المذكور أن يعيد تشكيله .

لكن الطريف في الامر ، هو أن منطق الثابت ، أو منطق الثبات هذا الذي به يحدد الكاتب خصوصية المجتمع القومي في استمراريته التاريخية ، هو نفسه المنطق الذي يفهم به جاك بيرك ، استاذ أنور عبد الملك ، علاقة الذات بالآخر ، فـ في استمرارية الذات بعودتها الدائمة الى ذاتها ، في مختلف أشكال ظاهرها . والمنطق الأصلي هذا الذي نجده عند جاك بيرك ، هو صورة عن المنطق الذي نجده عند فيقشه في ما يسميه بـ «ديمومة عودة الذات» ، مع غارق واحد نجده عند أنور عبد الملك واستـأذه ، هو ما يمكن تسميته بتحديث المنطق النيتشوي بإضافة منطق التناقض الهيجلي اليه . وما التحديث هذا ، في نهاية التحليل ، سوى شكل محدد من المنطق الانتقائي : فبمنطق الثبات ، في شكل «ديمومة عودة الذات» ، يفهم الغايت واستـأريته التاريخية في خصوصية المجتمع القومي ، وبمنطق التناقض الهيجلي يفهم الظاهر في حركته التي هي حركة عودة الثابت في وجوهه المختلفة . لا شك في أن هذا المنطق الهيجلي يساعد على بناء ذلك المنطق الانتقائي ، لأن حركة التناقض عند هيجل ، والتي هي حركة تعبيرية ، هي في الحقيقة حركة الظاهر من الفكر أو الروح أو المفهوم ، أي حركة ظهوره .

لئن كان ذلك «الثابت» ، عند جاك بيرك ، الاسلام الذي هو ، في رأي هذا المستشرق ، «الدوام أو الزمان الداخلي»

للإنسان العربي ، فإن «الثابت» عند تلميذه الدكتور أنور عبد الملك ، هو «سلطة الدولة المركزية الموحدة» التي هي «مفتاح الوجود القومي كله» ، والجيش أيضا ، من حيث هو «محور جهاز الدولة» في مصر . ودور هذه الدولة المركزية ، بجهازها القمعي هذا ، يكمن في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» . هذا الدور لم يتغير في الحياة المصرية منذ العهد الفرعوني حتى الآن .

ما هي ملاحظتنا على هذه «الخصوصية للمجتمع القومي» ؟

١ - أن الدكتور عبد الملك يجد هذه «الخصوصية» في ما يسمى في اللغة الماركسية ، **بالبناى القومي** ، أو بالبنية الفوقية من البنية الاجتماعية ، وليس في القاعدة المادية من هذه البنية ، أي في علاقات الإنتاج الخاصة بها . هذه العلاقة بين «الخصوصية» والبنية الفوقية ليست خاصة بمصر ، بل هي تشمل ، في تحديد الدكتور المذكور لها ، المجتمعات القومية كلها : «فأهمية مستوى الثقافة الوطنية» مثلا هي «خصوصية المجتمع القومي» في إيطاليا وألمانيا ، و «أيديولوجية اقتحام الحدود واللاقومية» هي «خصوصية» المجتمع الأميركي ، أما «النزعة التجريبية الموضوعية» فهي «خصوصية» المجتمع الإنكليزي الخ . . . وبهذا يعزل الكاتب ظاهرة خاصة ببنية فوقية محددة عن قاعدتها المادية التاريخية المحددة التي بها وجدت ، ويجعل منها ظاهرة فوق التاريخ ، أي ظاهرة لاتاريخية ، بحيث تصبح ، في «استمراريتها التاريخية» التي تخرج بها عن التاريخ الاجتماعي وتحددها به ، **مبدأ تفسير الحركة التاريخية الاجتماعية نفسها** . وبتعبير آخر ، انه يفسر القاعدة المادية

الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية معينة ، بظاهرة ايدولوجية لا تجد تفسيرها الا بربطها بهذه القاعدة المادية التي هي أساس الحركة التاريخية في المجتمع ومبدأ تفسيرها . انه يعكس منطق الاشياء في التاريخ بشكل يصير فيه الوعي الاجتماعي ، أو شكل تاريخي محدد منه ، مبدأ لوجود الواقع الاجتماعي نفسه ، في شكله التاريخي المحدد . وعكس هذا المنطق عملية تجدد تحققها في عزل الظاهرة الايدولوجية ، أو ظاهرة الدولة ، عن وجودها الاجتماعي في علاقتها البنوية الضرورية بعلاقات الانتاج التي هي تحددها كظاهرة من البنية الفوقية . لكن عملية العزل هذه أساسية ، في هذا المنطق العكسي عند الدكتور المذكور ، للوصول الى مفهوم «الاستمرارية التاريخية» ، لأن «استمرارية» هذه الظاهرة لا وجود لها الا على هذا الأساس من تجردها المثالي عن وجودها الفعلي في علاقات الانتاج التي تحددها . معنى هذا أن «الاستمرارية» هذه لا توجد في التاريخ الا بالمنطق المثالي الذي يوجد خارج هذه العلاقات التي لا وجود لها فيها . فاستمرارية علاقات الانتاج في بنية اجتماعية محددة ، أي حركة تجدها ، هي ، أن أمكن القول ، زمان محدد من نمط انتاج محدد ينتهي بالانتقال الى نمط انتاج آخر ، وحركة الانتقال هذه هي نقيض حركة الاستمرارية . لذا ، كان على الدكتور عبد الملك أن يضع بين قوسين علاقات الانتاج هذه ، بل أن يضع بين قوسين عدة أنماط من الانتاج توالت على مدى سبعة آلاف عام في مصر من فرعون الى عبد الناصر ، للوصول الى استمراريته .

والغريب في أمر هذا المنطق من الدكتور عبد الملك ، هو أن «الاستمرارية التاريخية لخصوصية المجتمع القومي» هي ، في الأمثلة التي يقدمها لنا ، استمرارية لظاهرة ايدولوجية

تتجدد في الاطار الزمني الواحد لتجدد نمط واحد من الانتاج .
 اما في مثال مصر ، فهي استمرارية ظاهرة واحدة في اكثر من
 نمط انتاج واحد . وليس في هذا دقة منطقية ، الا اذا كانت
 مصر تنفرد بهذه الاستمرارية التاريخية دون غيرها من
 المجتمعات القومية . لكن النظرية الاجتماعية العامة التي
 يريد الدكتور المذكور اعادة تشكيلها ، لا يمكنها ان تقوم على
 اساس هذا الاستثناء من المجتمعات القومية . او على هذا
 الانفراد عنها . لا سيما انها النظرية العامة للمجتمعات القومية
 عامة .

٢ - يقول الدكتور عبد الملك ان دور الدولة والجيش في
 مصر يكمن في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» . واذا كان
 للكلام معنى ، فمعنى هذا الكلام ان ثبات المجتمع يكون بثبات
 قاعدته المادية . اي بثبات الاساس الذي يقوم عليه والذي هو
 البنية المحددة من علاقات الانتاج فيه . وبلغتنا الماركسية نقول
 ان دور الدولة ، بجهازها القومي الرئيسي الذي هو الجيش ،
 وبقية اجهزتها أيضا ، يكمن في تأمين الشروط الضرورية
 لتحقيق هذه العملية من اعادة انتاج علاقات الانتاج القائمة .
 وبالتالي ، في تأمين الشروط الضرورية لتأيد سيطرة الطبقة
 المسيطرة في هذه العلاقات المحددة من الانتاج . معنى هذا ان
 دور الدولة هو بالضرورة دور طبقي وأن الدولة هذه هي دولة
 الطبقة المسيطرة ، أي أداة سيطرتها الطبقيّة . فلا بد ، في النظر
 العلمي في الدولة ، من تحديد الشكل الطبقي التاريخي لها ، لأن
 كل تغيير في الطبقة المسيطرة ، أي كل انتقال للسيطرة الطبقيّة
 من طبقة الى أخرى ، يقود الى تغيير في هذا الشكل من وجود
 الدولة . ان هذا التغيير المرتبط بتغيير علاقات الانتاج ، وبالتالي
 بتغيير نمط الانتاج في البنية الاجتماعية ، هو الذي يمنعنا من

قبول مفهوم «الاستمرارية التاريخية» . بل حتى لو لم يطرأ ، في الظاهر ، تغيير على شكل الدولة ، برغم التغير في نمط الإنتاج ، فإن الفكر العلمي يرفض الظاهر هذا ، من حيث هو تعادل ظاهري ، لينفذ ، بأدواته المفهومية ، إلى حقيقة الاختلاف الذي يطمسه هذا الظاهر . فالقول ، مثلا ، ان الجيش يلعب في مصر الآن دورا رئيسيا في الحياة السياسية ، أي في حركة الصراعات الطبقيّة الخاصة ، لأنه كان يلعب الدور الرئيسي نفسه في العصر الفرعوني ، قول غير علمي ، لأن ليس فيه تفسير لدور الجيش في البنية الاجتماعية الحاضرة ، في تحدها كبنية اجتماعية كولونيالية . بل ان فيه طمعا للأسباب الخاصة بحركة الصراع الطبقي في هذه البنية المحددة . وهنا أيضا نعود الى ما سبق قوله من أن الماضي ليس مفتاح الحاضر ، بل الحاضر هو الذي يفسر الماضي .

ثم ان هذا الدور الطبقي للدولة - والجيش - ليس خاصا بمصر ، بل هو دور الدولة في كل مجتمع طبقي . فالذي تتميز به مصر من غيرها من المجتمعات الطبقيّة ، ليس دور الدولة والجيش بشكل عام ، بل الشكل الخاص الذي تلعب فيه الدولة هذه دورها الطبقي في تأمين الشروط الضرورية لتأبيد سيطرة الطبقة المسيطرة . والشكل المميز هذا للدولة لا يمكن تحديده الا بتحديد الحركة الخاصة بالصراع الطبقي في مصر ، أي في بنية تاريخية محددة من علاقات الإنتاج فيها . فحركة الصراع الطبقي التي تميز شكل الدولة التاريخي ، تتميز اذن بتميز بنية علاقات الإنتاج القائمة في البنية الاجتماعية المحددة . وهذا يقودنا اذن الى ضرورة الانطلاق ، في فهم دور الدولة والجيش في مصر اليوم ، من البنية الكولونيالية لعلاقات الإنتاج القائمة فيها حاضرا ، وبالتالي الى الانطلاق من تميز علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية فيها .

ربما كان الدكتور عبد الملك يرفض اعتماد هذا المنطق المادي في تحليل دور الدولة والجيش في مصر ، وربطه ببنية علاقات الانتاج القائمة ، لان مفهوم «الاستمرارية التاريخية» ينقطع هذا الدور عن هذه البنية ، ويأخذه بذاته مستقلا عنها . حينئذ ، لا بد من فهم هذا الدور بشكل مختلف عن فهمنا له . اذا لم يكن دور الدولة والجيش في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» تأمينا للشروط الضرورية لتأييد سيطرة الطبقة المسيطرة التي هي في مصر اليوم البرجوازية الكولونيالية المتجددة ، فكيف اذن يجب أن نفهم هذه «الصيانة» ؟

ان منطق الدكتور المذكور واضح جدا ، وسنتبعه حلقة حلقة :

الف) خصوصية المجتمع القومي المصري تكمن في دور الدولة والجيش .

باء) هذه الخصوصية ليست خصوصية الا باستمراريتها التاريخية .

جيم) اذن : صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت تكمن في صيانة هذه الخصوصية .

اي : ثبات مصر كمجتمع قومي يكمن في ثبات هذه الخصوصية .

و : ثبات هذه الخصوصية يكمن في استمراريتها ، أي في ضرورة استمرارها .

دال) اذن : هذه الصيانة «القومية» لمصر تكمن في ضرورة

استمرار الدولة والجيش بالقيام بالدور الذي يقومان به في البنية الاجتماعية القائمة حاليا ، بل في ضرورة صيانتهما في استقلالهما الظاهري عن الطبقات والفئات الاجتماعية في مصر .
لأنهما جسد المجتمع القومي الثابت .

٢ - وهنا ننتقل الى الملاحظة الثالثة - ينتج عن المنطق السابق أن الدولة - والجيش - فوق المجتمع لأنها هي هي المجتمع القومي الثابت . معنى هذا أن الدولة هذه فوق الطبقات . وأن الجيش ليس أداة قمع طبقي بل أداة تثبتت قومي ، أي أداة تأييد للمجتمع « القومي » ، بدولته القائمة . فالمجتمع ، في حقيقته اللاتاريخية ، أي في « استمراريته التاريخية » ، هو هو الدولة ، والدولة هذه ، في حقيقتها اللاتاريخية - أي في « استمراريتها التاريخية » - لا علاقة لها بالشروط الاجتماعية القائمة ، لأنها تستمد وجودها الشرعي ، بل القدسي ، من ذاتها . ماضيا وحاضرا ومستقبلا ، فهي الثابت الدائم الذي يقوم بذاته ، وبه يقوم الوجود الاجتماعي العرَضِي . معنى هذا أيضا أن سلطة الدولة ليست سلطة طبقية ، بل هي سلطة « قومية » . أنها مبدأ وجود المجتمع في ضرورة ثباته القومي . فكل صراع طبقي ضد هذه السلطة الطبقية هو في منطق الدكتور عبد الملك صراع ضد خصوصية المجتمع القومي وضد صيانه كمجتمع قومي ثابت . معنى هذا أيضا أن الطبقة المسيطرة في مصر ، أي هذه البرجوازية الكولونيالية المتجددة ، قد وجدت في هذا المنطق وفي هذه النظرية الاجتماعية العامة ، التبرير الايديولوجي لضرورة تأبد سيطرتها الطبقية . أن منطق هذه النظرية التي تنطلق من الواقع الاجتماعي الكولونيالي القائم لترتفع به ، في طمس بنيته ، الى ضرورة استمراره بما هو قائم عليه من علاقات انتاج كولونيالية ، هو منطق ايديولوجي ترضى

به البرجوازية الكولونيالية المسيطرة منطقاً طبقياً يظهر سلطة دولتها الطبقية بمظهر «الخصوصية القومية» ، ويظهر واقع سيطرتها الطبقية بمظهر ضرورة الاستمرارية التاريخية للمجتمع القومي .

حين نقل الدكتور عبد الملك الى قرائنه الفرنسيين ، في كتابه «مصر مجتمع عسكري» ، حصيلة أبحاث زملاء له ماركسيين مصريين ، من أمثال ابراهيم عامر وشهدي عطية الشافعي وفوزي جرجس وحتى صبحي وحيدة ، كان في تحليله دور الدولة والجيش ينطلق من موقع انتقادي لهذا الدور في المجتمع الحاضر ، وكان في تحليله أيضاً ، واستناداً الى زملائه ، يربط هذا الدور ببنية علاقات الانتاج الاستبدادية السابقة على الرأسمالية ، في ما سماه ماركس بنمط الانتاج الآسيوي . أي أن الشرط الأساسي لفهم دور الدولة المركزية في المجتمع المصري القديم هو وضعه في الإطار التاريخي البنيوي لهذا النمط الآسيوي من الانتاج . ومنطق التحليل هذا نفسه يقضي ، في فهم دور الدولة والجيش في المجتمع المصري الحاضر ، بوضع هذا الدور في الإطار البنيوي التاريخي لنمط الانتاج الكولونيالي القائم في هذا المجتمع . هذا المنطق هو الذي يقود بالضرورة الى اتخاذ موقف انتقادي من هذا الدور الطبقي للدولة ، لأنه ينطلق في التحليل من موقع طبقي محدد هو موقع الطبقة الثورية النقيض ، أي الطبقة العاملة التي هي ، في حركة التحرر الوطني ، في تناقض رئيسي مع الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية المتجددة . فتغير الموقف ، في تحليل الدكتور عبد الملك لدور الدولة والجيش ، من موقف انتقادي سابق الى موقف تبريري حاصر ، لا يمكن فهمه ، بكل دقة منطقية ، الا بتغيير الموقع ، في التحليل ، من

موقع الطبقة العاملة الى موقع الطبقة المسيطرة . هذا التغيير نفسه هو الذي يفسر الضرورة المنطقية في اعادة تشكيل النظرية الاجتماعية العامة على اساس آخر غير المادية التاريخية ، وبالتالي ، على اساس ايديولوجي ينقض الاساس العلمي للماركسية اللينينية .

٢ - في نقض « التخلف »

السياسي I :

تمزق المنطق في منطق

البرجوازية الصغيرة .

النقطة الثانية في متابعة مناقشة ابحاث الندوة لها علاقة ببحث الدكتور خاشع المعاضيدي في «التخلف السياسي وابعاده الحضارية» . لن نكرر الاسباب التي تدعونا الى رفض مشكلية «التخلف» ، سواء اكان اقتصاديا أم «حضاريا» أم سياسيا . لذا سنقتصر هنا على ملاحظة سريعة هي التالية :

يقول الدكتور المعاضيدي ان «وجود التفاوت الطبقي والاجتماعي والاقتصادي والفكري بين المواطنين العرب في كل مكان من وطنهم الكبير ، هو سبب ونتيجة لهذا التخلف السياسي المساند في الوطن العربي ، ولا يخفى ، ان بعض الانظمة للعربية نفسها تغذي هذا التفاوت لا تلغيه ، لكي تضمن البقاء في السلطة ولكي تحافظ على مصالحها الخاصة» .

ان القول بوجود التفاوت الطبقي يتناقض مع القول

بوجوده بين المواطنين . فالتفاوت الطبقي هو تفاوت بين الطبقات الاجتماعية وليس بين المواطنين أو الافراد . بل بالعكس ، يمكن القول ان التفاوت لا وجود له بين الافراد الا بوجوده بين الطبقات ، أي بانتماء الافراد الى طبقات . بل يمكن القول ، بشكل أدق ، ان المجتمع الطبقي ، كمجتمع طبقي ، يقوم بالضرورة على أساس هذا التفاوت بين الطبقات ، أي على أساس علاقة السيطرة بينها بشكل تتحدد فيه واحدة منها كطبقة مهيمنة تخضع لسيطرتها الطبقة الطبقات الاجتماعية الأخرى . «فالتفاوت الطبقي» إذن ، من حيث هو ملازم بالضرورة لوجود المجتمع كمجتمع طبقي ، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون سبباً أو نتيجة «للتخلف» السياسي ، إلا في ضوء منطق ايدولوجي طبقي معين ، هو المنطق الذي يقبل بوجود الطبقات في المجتمع ، إنما يرفض وجود التفاوت ، أي علاقة السيطرة بينها بشكل تكون فيه واحدة منها الطبقة المسيطرة . هذا المنطق الطبقي هو بالتحديد منطق البرجوازية الصغيرة التي ترفض أن تزول كطبقة ، بزوال المجتمع الطبقي نفسه ، وتريد أن يبقى المجتمع هذا لتبقى هي كطبقة فيه ، لكنها ترفض منطق التاريخي الضروري الذي يقودها الى الخضوع لسيطرة البرجوازية المسيطرة . فهي إذن مع وجود الطبقات وخذ التفاوت بينها ، تقبل بالواقع الاجتماعي الطبقي وترفض منطق التاريخي الضروري . ويتعبير آخر ، أنها ترى في هذا «التفاوت الطبقي» حركة ترتد ضدها ، فتري فيه سبباً «للتخلف» يزول بزوال سببه . «فالتخلف» هذا يزول بزوال ذلك «التفاوت» دون القضاء على الطبقات . لكن السؤال ، في ضوء هذا المنطق الطبقي للبرجوازية الصغيرة ، هو التالي : كيف تزيل التفاوت الطبقي ، أي كيف نقضي على علاقة السيطرة الطبقة ، أو على علاقة الاستغلال الطبقي ، على أساس الحفاظ على البنية

الطبقة التي تولد في المجتمع بالضرورة هذه العلاقة نفسها ؟

الجواب على هذا السؤال هو ، في ايدولوجية البرجوازية الصغيرة ، التالي : يزول ذلك التفاوت بتذويب الفروقات بين الطبقات .

لكن هذا الجواب ليس جديدا . اننا نجد عند سلامة موسى ، وعند فرح أنطون ، وعند نقولا حداد ، قبل أن نجده في «الميثاق الوطني» مثلا ، أو عند كمال رفعت أو غيره من الكتاب المعاصرين . لا شك في أن الجواب على مشكلة خاطئة ، خاطيء . هو أيضا بالضرورة . هذا من جهة . أما من جهة أخرى ، فإن مسا كسان « ثوريا » في مطلع القرن العشرين ، وقبل ولادة الماركسية اللينينية في الفكر العربي وفي الممارسات الثورية للطبقة العاملة ، هو الآن . بعد هذه الولادة ، ليس بثوري . ومن جهة ثالثة ، ان الحركة التي حاولت فيها البرجوازية الصغيرة المسيطرة أن تحقق تلك العملية من تذويب الفروقات بين الطبقات ، قد أدت ، بفعل منطقها الداخلي نفسه ، حيث تمت في بعض البلدان العربية ، كمصر مثلا ، الى نتيجة عكسية تماما انفصلت فيها الفئة الممثلة للبرجوازية الصغيرة في السلطة ، عن جماهير هذه الطبقة ، وانصهرت في كيان طبقي آخر هو البرجوازية الكولونبالية المتجددة . وليس الآن مجال تحليل هذه العملية التاريخية التي يثار فيها منطق الضرورة من محاولة الخروج عنه .

القول ان «التفاوت الطبقي» سبب من أسباب «التخلف» السياسي يقود الى تحديد نوع المعالجة في ضرورة «تذويبه» ومنطق عملية «التذويب» هذه يقود الى ضرورة لجم حركة الصراع الطبقي ، بل الى ضرورة شله . فتطور علاقة السيطرة

بين الطبقات هو الذي يولد حركة الصراع بينها ، لكن هذه العلاقة مرفوضة في منطق «التذويب» ذاك ، ومرفوضة ، بالتالي ، أيضا حركتها التي هي حركة الصراع الطبقي نفسها . ان هذا المنطق من ايدولوجية البرجوازية الصغيرة يرى في تحرر هذه الحركة من الصراعات الطبقة في البلدان العربية سببا من أسباب «التخلف» السياسي ، مع أن العكس تماما هو الصحيح . فالسياسة ، في تحديدها العلمي ، هي علم حركة الصراع الطبقي ، لأن المستوى البنوي لهذا الصراع ، من حيث هو حركة التناقض بين الممارسات السياسية الطبقة ، هو الذي يحدد المستوى السياسي في البنية الاجتماعية . فالطابع الكولونيالي المميز للحركة السياسية ، أي لحركة الصراع الطبقي الذي هو التناقض السياسي الرئيسي في مجتمعاتنا العربية هو ، بالتحديد ، ممارسة لجم هذه الحركة في الممارسة السياسية للبرجوازية الصغيرة المسيطرة . وتظهر ممارسة اللجم هذه ، في الايدولوجية الطبقة المحدودة لهذه الطبقة ، بمظهر المعالجة الصحيحة الثورية «للتخلف» السياسي ، مع انها تظهر مميز منه وجد تفسيره في بنية علاقات الانتاج الكولونيالي .

ولئن تساءلنا عن الاداة التي بهسا تقوم البرجوازية الصغيرة المسيطرة بتلك العملية من تذويب الفروقات الطبقة ، وجدنا أنها ، في هذا المنطق الايدولوجي الطبقي ، الحزب الواحد ، أو الحزب الرئيسي ، أو الحزب القائد الذي يمثل - على حد تعبير الدكتور المعاضيدي - «الطلائع الثورية المنظمة» أو «الطلائع القومية الاشتراكية» . الدكتور المعاضيدي يعلن أنه ضد تعدد الأحزاب ، ومع الحزب الواحد أو الرئيس أو القائد . ويرى في ربط الديمقراطية بتعدد الأحزاب منطقاً

ملاحظتنا على هذا الرأي هي أن تعدد الأحزاب يعكس واقعًا اجتماعيًا طبقياً محدداً ، هو واقع تعدد الطبقات في المجتمع الواحد . فالحزب ، بشكل عام ، هو أداة الممارسة السياسية للطبقة الاجتماعية . لكن علاقة السيطرة بين الطبقات تفرض ضرورة التمييز بين أحزاب الطبقة المسيطرة وبين حزب الطبقة الثورية النقيض ، أي حزب الطبقة العاملة . فالدولة هي أداة السيطرة الطبقية للطبقة المسيطرة ، أما أحزاب هذه الطبقة ، فهي تمثل أداة الهيمنة الطبقية لمختلف فئاتها ، بمعنى أن كل فئة منها تحاول بحزبها الوصول إلى موقع الهيمنة الطبقية في إطار سيطرة الطبقة الواحدة . لذا كانت أحزابها بالضرورة في علاقة تبعية تربطها بالدولة التي هي أداة سيطرة الطبقة المسيطرة ككل . أما حزب الطبقة العاملة فهو أيضاً أداة هيمنتها الطبقية . لكن هذه الطبقة ، بوصولها إلى السلطة ، على نقىض الطبقات المسيطرة السابقة كلها ، تمارس سيطرتها الطبقية في هدف القضاء على المجتمع الطبقي نفسه . وبالتالي على وجودها الطبقي بالذات كطبقة . لذا كانت العلاقة بين حزبها وبين الدولة ، أي بين أداة هيمنتها الطبقية وأداة سيطرتها الطبقية ، علاقة تبعية تخضع فيها الدولة للحزب . بسبب من ضرورة انقراض الدولة كجهاز قمع طبقي .

نخلص من هذا التحليل الخاطف إلى القول أن تعدد الأحزاب أمر طبيعي ، بل ضرورة سياسية ، في المجتمع الطبقي . ما دام هذا المجتمع قائماً كمجتمع طبقي . وهذه الضرورة تفرضها حركة الصراع الطبقي في تطوره حسب منطقته الداخلي . فمواجهة هذه الحركة من قبل الطبقة المسيطرة هي التي تقود ، في شروط تاريخية محددة من تازم سيطرتها

الطبقية ، الى رفض تعدد الاحزاب ، وهذا الرفض ، في الممارسة السياسية للبرجوازية الصغيرة المسيطرة ، هو النتيجة المباشرة لمنطقها الايديولوجي المحدود الذي يقوم على أساس من محاولة تذويب الفروقات بين الطبقات ، أي على أساس من محاولة تحويل الطبقات والفئات الاجتماعية كلها الى برجوازية صغيرة . لكن الشرط الضروري المادي لامكان القيام بهذه المحاولة هو بالذات حيوية البرجوازية الصغيرة هذه طبقة مسيطرة ، وهو بالتالي تأيد وجودها كطبقة مسيطرة . معنى هذا ان البرجوازية الصغيرة تحاول ، في ايديولوجيتها الطبقية ، ان تقضي على علاقة السيطرة الطبقية باقامتها علاقة سيطرتها الطبقية ، او قل انها تحاول القضاء على هذه العلاقة على أساس من الحفاظ عليها . ولا تستطيع البرجوازية الصغيرة ان تخرج بايديولوجيتها ، من هذا التناقض المازقي الذي هي فيه ، والذي يقود بالضرورة ، ليس الى تأييد سيطرتها الطبقية ، بل الى تجديد السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية المتجددة .

وبسبب من هذا التناقض المازقي بالذات الذي يرتد ، في تطوره التاريخي ، ضد الحركة الثورية ، بل ضد المصالح الطبقية نفسها للبرجوازية الصغيرة ، لا يمكن ان يكون الحزب الرئيسي او الحزب القائد لعملية التحويل الثوري الاشتراكي حزب البرجوازية الصغيرة . فالحزب القائد لهذه العملية لا بد من ان يكون حزب الطبقة الثورية النقيض ، أي حزب الطبقة العاملة ، لان هذا هو منطق الضرورة التاريخية في حركة التحرر الوطني .

٢ - في نقض « التخلف »

السياسي II :

سقوط الفكر في يؤس

التبرير الايديولوجي

لسيطرة البرجوازية

الكولونيالية .

أما النقطة الثالثة في متابعة هذه المناقشة فلها علاقة
ببحث الدكتور عمار بوحوش في «عوامل التخلف السياسي
والاقتصادي في دول العالم الثالث» . (مجلة المعرفة - حزيران
١٩٧٤) . ولا نظلم الدكتور هذا حقه من النقد ان قلنا ان بحثه
يكاد ينحصر في فكرة واحدة بسيطة جلية هي ان علة العسل
في التخلف السياسي والاقتصادي في دول العالم الثالث
جمعاء هي حركة الصراع الطبقي فيها ضد برجوازياتها
الكولونيالية المسيطرة . فلا بد ، للنهوض بهذا العالم الواسع
بأسره من تخلفه ، من احلال الوئام محل الصراع والقتل
المحكومين بضرورة القبول بحكم الحكام ، أي بضرورة قبول
الطبقات الكادحة بالبقاء السرمدي في خضوعها لسيطرة
الطبقات المسيطرة . في هذا البحث تتكشف روعة المنطق
البرجوازي وجماله في معالجة أزمة الحضارة العربية .
وليقتنع القارئ بوجود هذه الروعة في هذا المنطق الطبقي ،
سنقتصر على ايراد بعض المقتطفات من تفكير الدكتور المذكور
دون تحليل أو نقض لها . لأن دلالتها الطبقية لا تحتاج الى كشف
أو تنفيد .

يؤكد الدكتور المذكور في تمهيد «ما يريد الوصول اليه من
ضرورة التخلي عن الصراعات الطبقية ، لأن «سنة الله في
الحياة هي أن الانسان بطبعه يميل الى التكيف مع رفائه في هذا
العالم فيحاول أن يفيد غيره بما يملك ويقنع الآخرين بتزويده
بما هو في أشد الحاجة اليه» . فلا بد لنا إذن ، في معالجة

تخلّفنا ، من اتباع سنة الله هذه ، لأن الناس رفقاء كلهم ، فرب
العمل مثلاً يفيد العامل بما يملك من وسائل الانتاج كلها ويقنعه
بضرورة تزويده بقوة عمله التي هو في أشد الحاجة إليها .
فالعامل ورب العمل ، رفيقان يميلان ، بفعل سنة الله في خلقه ،
الى التكيف الواحد مع الآخر ، في بقاء كل منهما في موقعه
الأبدى الطبيعي . ثم ينتقل الدكتور المذكور من الأفراد الى
الجماعات فيؤكد ، بطيبة انسانية جميلة ، أن الانسجام بين
الجماعات هو المحرك الاساسي لاية نهضة ، والبلاد العربية
هي الآن في نهضة ، أو قل انها في ضرورة نهضة . لكن المحرك
الاساسي لهذه النهضة ليس بعد متوفرا فيها ، بل النقيض - أي
الصراع الطبقي - هو المتوفر . فما العمل إذن ؟ البداية
البرجوازية تقول ، على لسان الدكتور المذكور ، بضرورة ايجاد
الانسجام بين الجماعات . وكيف السبيل الى هذا الانسجام ؟
الجواب هو في «قبول الأفراد والجماعات بالعمل في نطاق
القوانين التي تسيطرها القيادة السياسية وعدم التمرد على هذه
الاخيرة» . ومن هي القيادة السياسية هذه ؟ جوابنا على
سؤالنا هو أن القيادة هذه هي الطبقة المسيطرة التي هي
البرجوازية الكولونيالية . فالمحرك الاساسي لنهضة العرب ،
كل العرب ، هو في قبول العرب جميعهم بالعمل في خدمة هذه
الطبقة وعدم التمرد على قوانينها وعلى مصالحها الطبقيّة
المرتبطة تبعيا بالامبريالية . ولا بأس ، في نظر الدكتور
المذكور ، في التمثل بالحكومات الأوروبية في تحقيق نهضتنا ،
فالحكومات هذه «تقوم بدور الحكم المنصف بين الفئات
المتنافسة على الثروة والنفوذ وحماية مكتسباتها التي حققتها» .
ثم يستخلص المفكر الباحث العبرة من التجربة الأوروبية بالقول
أن الأفراد ، في هذه التجربة ، قد تغلبوا ، ويتغلبون ، بفضل
حكوماتهم ، على المشاكل التي تعترض سبيل تقدمهم بدلا من

محاربة بعضهم البعض» . أما نحن ، فلا نزال نحارب بعضنا بعضا ، أي أننا لا نزال في صراع ضد برجوازياتنا الكولونيالية ، ولا بد من التوقف عن هذا الصراع لتحقيق الانسجام الذي تحقق ، في وهم الدكتور المذكور ، في أوروبا . لقد زال الصراع الطبقي من أوروبا ، بشطحة قلم من الدكتور بوحوش ، ولا بد له من أن يزول في بلداننا العربية ، بشطحة قلم أخرى منه . وهو - أي الدكتور المذكور - خوفا من أن يسيء القارئ فهمه ، يجد نفسه مضطرا إلى تكرار هذه الفكرة نفسها ، في كل فقرة من بحثه ، بلا مبالغة ، فيؤكد ، مثلا ، ضرورة وجود «الثقة في الآخرين» ، وضرورة «التآلف والعمل المنسق» بين الجماعات ، وحسم الخلافات الداخلية بين مختلف الجماعات المتنافسة ، وضرورة «الحوار والتعرف على نوايا الآخر» ، وتخفيف حدة التوتر الذي يسود الفئات المتنازعة واقناعهم بضرورة التمشي مع القرارات السياسية . . . » و«كبح جماح الهيئات المتصارعة على المصالح الخاصة» . أما «الشرط الأساسي لأي نجاح سياسي واقتصادي» فهو ، في رأيه ، «التعاون والثقة المتبادلة بين الحكام والمحكومين» . كل هذا يقود إلى فكرة واحدة هي أن الصراع الطبقي ، أو كما يسميه الدكتور المذكور ، «الصراع بين أطارات الإنتاج وأطارات التسيير» ، لا جدوى منه» . بل هو السبب الرئيسي ، أن لم يكن الأوحيد ، «لتخلفنا» الاقتصادي والسياسي . لكنه ، وهو الذي يقول بضرورة زوال الصراع الطبقي ، «ما دامت الدولة هي التي أصبحت ، بصفة عامة ، تشرف على وسائل الإنتاج وحماية الأفراد من أي تلاعب بخيرات الشعب» - وكان الدولة هذه ليس لها طابع طبقي خاص يحددها كدولة البرجوازية المسيطرة - ، يعود فيكشف عن حقيقة منطه الطبقي الايديولوجي بقوله : « أن أي تقدم يحققه أية قيادة لا يمكن إلا أن يكون مصحوبا بظهور طبقة متوسطة

ذات نفوذ وثروة لأن فتح المجال للنشاط الاقتصادي والاجتماعي
يعنى إتاحة الفرص للأفراد النشيطين الذين ينتهزون الفرص
المزاحة لتدعيم مكانتهم السياسية والاقتصادية . معنى هذا أن
مشكلة المشكلات في «تخلف» العالم الثالث هو افتقاره إلى
وجود هذه «الطبقة المتوسطة» التي يحول الصراع الطبقي دون
تكوينها . فالانقسام والوثام والتعاون وسنة الله الخ . . . هي
في خدمة هذه الطبقة بالذات . أي أن الصراع الطبقي يجب أن
يأخذ هذا الشكل الذي هو في خدمة المصلحة الطبقيّة لهذه
«الطبقة المتوسطة» . فعدم وجود هذه الطبقة . هو إذن في نهاية
التحليل . سبب «التخلف» . ووجودها سبب «النهضة» .

لن ندخل الآن في نقاش حول امكان وجود هذه الطبقة أو
استحالة وجودها في البنية الاجتماعية الكولونيالية . فهذه
قضية علمية ليست مناقشة بحث الدكتور بوحوش مجالا صالحا
لتحليلها . لذا . نكتفي بالقول هنا أن هذه الفكرة . أي ضرورة
وجود طبقة متوسطة . فكرة قديمة جدا نراها . بأشكال مختلفة .
في تقارير الأمم المتحدة حول الوضع الاقتصادي للشرق
الأوسط . منذ الخمسينات . ونراها في كتاب الاقتصادي ميردال
حول «التخلف» . وقد صدر هذا الكتاب منذ أكثر من عشرين
سنة خلت . فربما كان على الباحث في «أزمة التطور الحضاري
في الوطن العربي» أن يأخذ العبرة من تجربة تاريخية لربع قرن
بينت . في الواقع الاجتماعي الملموس . عجز البنية الاجتماعية
الكولونيالية عن توليد مثل تلك «الطبقة المتوسطة» - بسبب من
تطور هذه البنية في إطار علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية - .
بدلا من أخذ العبرة من دراسة اقتصادية عمرها أكثر من ربع
قرن . وقد يكون لهذه الدراسة . أو لغيرها - كالدراسة التي
وضعها . في «التخلف» . الاقتصادي نرسك - قيمة تاريخية في

وقتها . أما الرجوع اليها بعد ربع قرن من التاريخ الذي يؤكد خطأها النظري ، فإن هذا ما لا يقبله البحث العلمي . كما أن البحث العلمي لا يقبل برفع مفهوم «التعاون» شعارا للعلاقات بين مجتمعاتنا الكولونيالية وبين البلدان الامبريالية ، في اطار تلك العلاقة من التبعية البنيوية . وكيف يقوم «تعاون فزيه بين الدول» ، وبالتالي ، بيننا وبين الدول الامبريالية ، كما يدعو الدكتور بوحوش الى ذلك ، في اطار تجدد هذه العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ؟ هذا «التعاون» ، في هذا الاطار ، هو الذي تريده وتدعو اليه برجوازياتنا الكولونيالية المسيطرة في عالمنا العربي .

حين يصل هذا «الفكر العربي» الى هذا الحد من التبرير الايديولوجي لسيطرة البرجوازيات العربية ، يتوقف الفكر العلمي عن المناقشة ، لأن بينه وبين ذاك الفكر حدا هو الفاصل الطبقي في الصراع بين ضرورة الحفاظ على علاقات الانتاج الكولونيالية القائمة ، وبين ضرورة التحويل الثوري لبنية العلاقات هذه .

وفي تحويل هذه العلاقات بالذات تكمن عملية تحررنا الوطني من الامبريالية ، لأن وجود الامبريالية في مجتمعاتنا العربية يكمن في وجود هذه العلاقات نفسها من الانتاج الكولونيالي . لذا كانت حركة الصراع الطبقي في عملية تحويل العلاقات هذه هي هي حركة التحرر الوطني ، وكانت ، بالتالي ، عملية الانتقال الى الاشتراكية في الحركتين واحدة ، لأن الحركتين حركة واحدة . في ضوء هذا المنطق يجب النظر في الاستعمار وفي علاقتنا به ، وهذا - كما يبدو لنا - ما غاب عن منطق الفكر الذي عالج هذه المشكلة في ندوة الكويت .

الخاتمة

بين منطق التماثل ومنتطق الاختلاف

لقد تمثل في هذه الندوة مختلف التيارات الايديولوجية في العالم العربي . ما عدا تيار الفكر العلمي في ايدولوجية الطبقة العاملة . ولهذا الغياب دلالة على احتدام الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني بين هذه الطبقة الثورية وبين مختلف البرجوازيات العربية المسيطرة . ومع احتدام هذا الصراع . اخذت تتأكد . في الوعي الاجتماعي لجامعيرنا الشعبية . الضرورة التاريخية لوجود الطبقة العاملة في قيادة حركة التحرر الوطني . لا سيما بعد وصول هذه الحركة الى المازق الطبقي الذي اوصلتها اليه قيادة البرجوازية الصغيرة . وكلما تازم الصراع الطبقي كلما ازداد وضوحا . فظهر فيه قطباه الرئيسيان : طبقة عاملة هي الطبقة الثورية النقيض . وبرجوازية كولونيالية مسيطرة . فحول هذين القطبين تتكون التحالفات الطبقية : اما تحالف ثوري بقيادة الطبقة العاملة . واما تحالف رجعي بقيادة البرجوازية الكولونيالية المتجددة . في هذا الافق الضروري . أي في افق هذه الضرورة التاريخية . تسير حركة التحرر الوطني في مرحلتها الراهنة . لا سيما بعد ما نراه من انتعاش البرجوازيات العربية المسيطرة . والانتعاش هذا . بعد ذاته . يؤكد احتدام الصراع الطبقي . في الوقت نفسه . الدور التاريخي للطبقة العاملة في قيادة حركة

التحرر الوطني . في ظروف هذه المرحلة التاريخية بالذات ، عقدت ندوة الكويت ، فسيطر فيها فكر واحد تكرر في وجوه منه متنوعة هي تأكيد لوحدهه الايديولوجية . لقد دارت الابحاث كلها تقريبا حول فكرة واحدة هي أن أزمة العالم العربي تكمن في «تخلفه» ، وأن سبب هذا «التخلف» هو استمرار الماضي في الحاضر مقاملا بذاته دون اختلاف أو تغيير . لذا كانت الأزمة هذه أزمة «الحضارة العربية» . فلا بد ، في معالجة هذه الأزمة ، من الانتقال الى الحاضر الذي هو حاضر العصر التكنولوجي ، والانتقال هذا يتم بالتمثل بهذا الحاضر ، بقيادة البرجوازيات القادرة على القيام به . والبرجوازيات هذه تمر الآن ، بعد حرب تشرين الأخيرة ، بمرحلة انتعاش تتميز بانفتاح تام على الامبريالية التي هي حاضر العصر . لذا ، كان من الطبيعي جدا ألا تكون حركة التحرر الوطني محور التفكير في ندوة الكويت ، وألا يكون موضوعا رئيسيا فيها هذا الشكل المتجدد الذي تأخذه علاقة التبعية البنيوية للامبريالية في هذه المرحلة من انتعاش البرجوازيات الكولونيالية ، وألا تكون القضية الأساسية ، بالتالي ، قضية الانتقال بالعالم العربي ، ليس من ماضيه الى حاضر الغير ، بل من واقعه الكولونيالي الحاضر الى الاشتراكية .

لقد كان الفكر المسيطر في تلك الندوة واحدا ، برغم تنوع وجوهه . وأساس الوحدة من هذا الفكر هو المنطق الواحد الذي يحركه ، والذي هو منطق التماثل . فليس غريبا أن يفتيّب الفكر العلمي عن هذه الندوة ، لأنه ، على نقض هذا الفكر المسيطر الذي هو فكر الطبقة المسيطرة ، يجسد أساسه النظري في منطق الاختلاف أو التخالف ، أي في منطق التناقض المادي . وبين منطق التماثل ونقيضه هذا اختلاف هو القائم بين

ظاهراً الواقع وحقيقته المادية التاريخية . وليس كان الفكر الذي
 يتحكم به منطق الطبقة المسيطرة ، فكراً أكاديمياً «جامعياً» ، فإن
 الفكر العلمي لا يتكوّن في الفكر العربي داخل الأجهـزة
 الأيديولوجية للدولة ، كالجامعات أو غيرها ، بل يتكوّن
 خارجها ، وينقض لها في الممارسات الثورية للطبقة العاملة
 ولحزبها الطليعي . (من الخطأ القول إن الجامعة ، في الدول
 العربية ، هي مؤسسة علمية ، كما يقول الدكتور محمد جواد
 رضا ، بل هي جهاز أيديولوجي للدولة ، وبالتالي ، مركز - أن
 جاز التعبير - لانتاج الأيديولوجية الطبقيّة المسيطرة) . ربما
 كان هذا قدر الفكر العلمي في ضرورة تكونه كنقض للفكر
 الأكاديمي الذي يتجسد في فكر الطبقة المسيطرة . هكذا تكونت
 الماركسية اللينينية ، وهكذا ستتميز في انتاجها الفكر العربي
 الجديد ، من حيث هو ، في علميته ، نظرية حركة التحرر
 الوطني .

كلمة شكر الى حين مروة

لا للمدح أكتب أو للاطراء ، بل لحاجة بي أن أقول كلمة شكر لك ومحبة ، يا أبا نزار .

لعلك تذكر ، أو لا تذكر ، يوماً من أواسط الخمسينات حين طلبت منك ، بحياء وتردد ، أن تقرأ لي أول نص كتبت . كان شيئاً يشبه القصة أو الاعتراف ، نقلت فيه إلى اللغة حديثاً ولدت في نفسي مزيجاً ساذجاً من مشاعر الغضب والتمرد . كنت أبحث عن عمل ، فنصحني أحد الأقرباء بأن أطلب من ثري كبير من الطائفة الشيعية أن يضع توقيعك الكامل على بطاقة باسمه يدعم فيها طلبي وظيفه في أحد المصارف التي تحتضن أمواله . ذهبت إليه ، خطوتين إلى الأمام وخطوة إلى الوراء ، ووقفت عند بابه أنتظر ساعة أو ساعتين قبل أن يسمح لي بالدخول . وانصرفت مزوَّداً ببطاقة اسمه وتوقيعه . رفض المصرف طلبي . كنت عديم الموهبة في جمع الأرقام ، وضعيفاً في اللغة الأجنبية . تأثرت للنفس بالكتابة ، أو هكذا ظننت . قلت لي : ثابت . ثابت على التمرد والكتابة . تلك كانت نصيحتك .

لست إلاً واحداً من آخرين . كنا للوعي نولد شيئاً فشيئاً في صفحات « الثقافة الوطنية » و« الأخبار » ، نكبر بسرعة في المظاهرات ، وتتكاثر علينا الأسئلة . بصير كنت تحيب ، وبشقة تدفعنا إلى القراءة . كأنك تنتظر . وكأن دربك دربنا الآتي . إنه أحسن المناضل ، إذ يرى بالقلب ، والقلب عين العقل عنده .

لم تكن بعد شيوعيين. حذرونا في المدارس والمجالس والنوادي. هددونا في الشوارع. قالوا: الشيوعيون ضد القومية والعروبة والوطن. ضد الوحدة والتراث، وضد الاسلام أيضاً. كان صعباً أن نكون شيوعيين، وأصعب ألا نكون. وألح عليّ السؤال كثيراً: ما الذي يجعل من المثقف مناضلاً؟ ومن الكاتب كادحاً؟ كنا نرى إليك وإلى غيرك من كنا نقرأ لهم ونستمع إليهم يتحدثون عن الأدب والفكر والنقد والسياسة، ونسائل: ما الذي يجعل مثل هذا النوع من المثقفين يرضى بمثل هذا النوع من الحياة القاسية حتى التشف؟ ربما كان في السؤال كثير من السذاجة، لكنه كان مطروحاً بحدية كبرى. وما كان الجواب جاهزاً. وما أتى دفعة واحدة. كان ينضج في التهاب الأحداث وتصارعها، ويزداد وضوحاً في نهوض الحركة الوطنية ضد الامبريالية وضد الرجعية في مصر بعد تأميم القناة، وفي العراق بعد ثورة تموز ١٩٥٨، وفي لبنان بعد الانتفاضة الشعبية ضد شمعون. وكانت أيام الصيف من هذه السنة تمر بنا مليئة بنقاش فتيّ أينما كنا. كل الأماكن كانت صالحة للنقاش: الطرقات والمقاهي والسينما، وأمام بائع الجرائد في شارع المعرض بالقرب من التياترو الكبير، وفي شارع سوريا تحت القناطر حيث يمتد صف طويل من المكتبات. وفي بيتك المتواضع، يا أبا نزار، في شارع البربور، حيث كان يتعقد دوماً مجلس الثقافة الوطنية والفكر التقدمي. كنا نشرب الشاي، ونتعلم منك الفرح في النضال.

نحن جيل بكامله حملنا إلى الثقافة شيئاً من مجلسك.

أقرأ اليوم شيوياً في الثلاثين أو ما دونها ، وأعجب للحياة كيف تنضب في عروقهم ، وتحف كلماتهم ولما تكتمل بعد أو تينع . وأراهم ينكفئون بها إلى ما قبل ، كان بهم داء الموت ، وفي العيون اصفرار وضباب . انتهى زمن الأمل فيهم وشجيت أيامهم ، كأنهم في دار عجزة ، ينتظرون انطفاءهم ، وينظرون اليأس والعدم .

كيف لا أقارن ، وأنت تُقدم ، في الستين من عمرك أو ما بعدها بقليل ، قتيلاً رشيقياً حتى التهور ، على عمل موسوعي يتهيب من الإقدام عليه غيرك ؟ وتبدأ من جديد رحلتك إلى العلم والمعرفة . كنت قد بدأتها من قبل ، لما تركت ، في مطلع عمرك ، قرينتك « جدانا » في جبل عامل ، أو قل في جبل التراث من لبنان ، وذهبت إلى النجف الأشرف لتصبح شيخاً أو مرجعاً في الدين وعلومه . لكنك تركت العمامة ، وظل فيك التراث تحمله في درب آخر هو الذي قادك إلى حزبك ، وإلى الفكر الذي به ستنظر في التراث ، موضوع علمك . هكذا انطلقت في مسيرتك الفكرية من التراث ، وعدت إليه ، مزوداً بمنهج يمكنك من تملكه المعرفي ، أو من محاولة هذا التملك . وكنت رائداً في هذه المحاولة ، وجرئياً أيضاً . وها هو مؤلفك الضخم الذي أنجزته في جزئين على أبواب طبعته الثالثة ، يستثير النقد من كل صوب ، سلباً أو إيجاباً ، فيحتدم به النقاش من جديد حول قضايا التراث ومناهج دراسته .

لقد قرأت الكثير من هذا النقد ومن هذا النقاش ، وما زال كتابك مركزاً لهما ، فالمعركة مستمرة حوله ، يدخل فيها العالم وغير العالم ، الأخصائي وغير الأخصائي ، وتكثر فيها الأفكار

المتضاربة التي تجد فيها العميق والسطحي معاً ، فأحياناً يتقدم البحث ، وغالباً ما تحدث البلبلة . فكيف ننظر في كتابك ، وكيف ننظر في نقده ؟

- ٤ -

أطرح هذا السؤال وأتردد في الإجابة عنه ، ربما لأنني لست مؤهلاً لذلك ، فثقافتني في ميدان التراث لا تعطيني حق هذا النظر الذي يتطلب ثقافة موسوعية كثقافتك . ومع هذا ، سأسمح لنفسي بإبداء بعض الملاحظات على الكتاب وعلى نقد له أرى في نقضه ضرورة يفرضها النظر في التراث ومنهج النظر فيه . أبديها بملاحظة حول عنوان الكتاب نفسه ، لسببين : أولهما أن هذا العنوان « النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية » يكاد يختصر موضوع عملك ، أو قل إن فيه تكشيفاً مشروعاً لحركة فكرك في استكشاف التراث ومعرفة . أما السبب الثاني ، فهو أن تياراً بكامله من النقد أنصب فيه النقد على موضوع عملك هذا ، فكان رافضاً له من أساسه ، ورافضاً لمنهج من النظر في الفلسفة العربية الإسلامية هو منهج النظر في النزعات المادية في هذه الفلسفة ، بل كان رافضاً رفضاً مبدئياً ، أو قل قبلياً ، وجود هذه النزعات فيها ، وإمكانية هذا الوجود بالذات . المشكلة التي يطرحها مثل هذا التيار من النقد ، برفضه هذا ، لا تنحصر في حدود الفلسفة العربية الإسلامية ولا تقتصر عليها ، بل تتعداها لتنطرح على كل فلسفة ، قديمة أو جديدة ، وعلى كل فكر أيضاً ، مهما اختلفت حقول تحركه المعرفية . إنها مشكلة الفكر الذي به ننظر في التراث أو في غيره ، سواء أكان هذا التراث فلسفة أو غير ذلك ، وسواء أكانت الفلسفة هذه إسلامية

أو غير ذلك ، قبل أن تكون مشكلة هذا التراث أو هذه الفلسفة . والطابع القبلي لذاك الرفض أو تقيضه يؤكد صحة قولنا ، ويؤكد ضرورة أن يبدأ النقاش حول التراث ، قبل النظر فيه ، بنقد الفكر الذي به ننظر في هذا التراث . فأي فكر يتضمنه ذلك التيار من النقد الرفض مبدأ وجود نزعات مادية في الفلسفة الإسلامية ؟ وما هي منطلقات هذا الفكر ، وما هو منهجه ؟

- ٥ -

ثمة مقولة شهيرة في الفكر الماركسي تؤكد أن بالامكان النظر في تاريخ الفكر الفلسفي ، من حيث هو تاريخ الصراع فيه بين تياريه العريضين : تيار المثالية وتيار المادية ، وأن كل واحد من هذين التيارين قد يظهر في أشكال تختلف باختلاف الشروط التاريخية والمعرفية الخاصة بتجدد حركة الصراع بينهما . من فضائل هذه المقولة أنها تسمح بعقلنة الأحداث الفلسفية وتساعد على اكتشاف البنى التي فيها تنتظم في حقل إيديولوجي محدد تاريخياً ، هو حقل الصراع بينهما ، في ارتباطه العضوي بحقول الصراعات الاجتماعية الأخرى . فكما للتاريخ عقلانيته ، من حيث هو تاريخ الكل الاجتماعي الذي له أيضاً عقلانيته في انبثائه الداخلي وتماثله في كل واحد معقد ، كذلك للفكر بعامة ، وللفكر الفلسفي بخاصة ، عقلانيته ، سواء في انبثائه الداخلي وتماثله في وحدة التناقضات والصراعات بين تياراته ، أم في حركته التاريخية التطورية في إطار البنية الواحدة ، وفي حركة قفزاته البنيوية التي ينشغل فيها من بنية إلى أخرى بأشكال مختلفة ، منها على سبيل المثال لا الحصر ، شكل . تنفكك

فيه بنية سابقة فيما تتكون بنية أخرى غيرها ، ومنها أيضا غير هذا الشكل ، بحسب اختلاف الشروط والحقول المعرفية . نحن إذن أمام أحد أمرين : إما أن نقبل بوجود عقلانية تحكم حركة التاريخ والمجتمع والفكر ، فتكون معرفة التاريخ والمجتمع والفكر حينئذ ممكنة ؛ وإما أن نرفض وجود مثل هذه العقلانية ، فنرفض ، تالياً ، بهذا الرفض نفسه ، المعرفة وإمكانها . وأقصد بالمعرفة هنا المعرفة العلمية . ونحن أقول بضرورة وجود تلك العقلانية ، لا افترض ، بالطبع ، أنها واحدة في التاريخ والمجتمع والفكر ، ولا أفترض أنها واحدة في كل حقل من حقول الفكر أو ميدان من ميادين المعرفة ، بل أقبل باختلافها من حقل إلى آخر ، ومن إطار إلى آخر ، وأؤكد هذا الاختلاف فيما أؤكد تفصلها على العقلانيات الأخرى في وحدة الكل الاجتماعي المعقد . أفترض هذا كمنطلق ضروري للنظر ، ثم أبحث في الأشكال التاريخية المميزة التي فيها توجد مثل هذه العقلانية ، وفيها تتفصل على غيرها في وحدة هذا الكل الاجتماعي التاريخي الواحد ، وتتغير أو لا تتغير في تمرله .

- ٦ -

لا أدخل في بحث نظري ، بل أتابع ما بدأت فأقول إن تلك المقولة الماركسية يعرفها الكثيرون ، ويعرفها أيضاً ذلك التيار من النقد الذي نحن الآن بصدد نقضه . لكنه ، أغلب الظن ، يعرفها مشوّهة ، وهو الذي يشوّهها ، لأن الفكر الذي يستند إليه فكر ميتافيزيقي ، يظهر بوضوح في فهم الصراع بين المثالية والمادية على الوجه التالي : إما أن يكون الفكر مثالياً بكامله ، صافياً في مثاليته ، وإما أن يكون مادياً بكامله ، صافياً في ماديته ، فلا

يحتمل هذا وجود أي عنصر أو نزعة مثالية خفية فيه ، ولا
يحتمل ذاك ، بالعكس ، وجود أي عنصر أو نزعة مادية فيه . لا
وجود ، بتعبير آخر ، في الفكر الواحد ، لصراع بين نزعتين ، بل
الصراع هذا قائم ، إن كان موجوداً ، بين مجموعتين متساكنتين من
الفلاسفة الأفراد ، كل واحدة منهما تمثل إحدى النزعتين . فإذا
نظرنا ، بهذا الفكر ، في الفلسفة العربية ، وجدنا أن هذه الفلسفة
إسلامية ، وهي لأنها كذلك ، لا بد من أن تكون خالية من أي
ثابتة مادية . هكذا يتعطل الصراع في هذه الفلسفة بين
النزعتين ، ويظهر فيها مظهر الصراع بين شكلين أو أكثر من
النزعة المثالية الواحدة - بين العقل والحس ، مثلاً ، أو بين
الفقه والتصوف - ، ويظهر موضوع بحثك كأنه باطل . وبني
وجود أي نزعة مادية في هذه الفلسفة الإسلامية التي هي ، في
سبب تياراتها ، صافية في مثالياتها ، تظهر النزعات المادية فيها
كأنها نتيجة إسقاط « الرغبات الذاتية » للباحث المادي عليها ،
على حد قول أحد النقاد . هكذا ، بالاستناد إلى مثل هذا الفهم
الخاطيء لمقولة الصراع بين المثالية والمادية ، يأخذ عليك البعض
« انتقائية » ترى بها في ابن سينا ، أو غيره ، مفكراً مادياً في
نظريته للوجود مثلاً ، بينما هو مثالي بحث في بنية فكره ، وصوفي
إشراقي أيضاً . فكيف تجتمع المثالية والمادية في الفكر الواحد ؟

هذا ما لا يقدر على فهمه فكر ميتافيزيقي ، وهذا ما لا يفهمه
سوى فكر ديباليستيكي يحكمه منطق التناقض . والتناقض هو
في قلب الأشياء قبل أن يكون في منطق الفكر . بهذا المنطق
نظرت في الفكر الفلسفي الإسلامي ، وكانت نظرتك فيه صائبة
جريئة في منهجها . لكن رحت تستكشف النزعات المادية في هذا
الفكر ، على امتداد تطوره التاريخي ، فليس لأنك رأيت فيه ،

قُبلياً، فكراً مادياً هو إسقاط منك عليه - كما يتهمك البعض - أو لأن بنيته الإسلامية أو المثالية قد غابت عنك، مع أنك، بالعكس، وعلى نقیض ما يتهمك به البعض الآخر، حاولت إلحاح أن تبرز ميزة هذا الفكر بأنه إسلامي، حتى في بعض مواقفه المادية أو الإلحادية، لأن المشكلة الأساسية التي تحدده، في تكوينه وتطوره وانبثاق تياراته المتصارعة، هي مشكلة التوحيد التي بها يتميز من الفكر اليوناني، ومن كل فكر غيره تأثر به. ولم يكن استكشافك تلك النزعات المادية فيه نتيجة تفكيرك بنيته وانتقاء عناصر منها على حساب عناصر أخرى تساقطت منه، بل لأنك فهمت تلك المقولة الماركسية فهماً ديهالكتيكياً هو الذي في ضوئه حاولت أن تنظر في التراث الفكري العربي، فرأيت فيه وفي حركته التاريخية صراعاً بين النزعتين: المثالية والمادية، ورأيت الصراع هذا يحدث فيه بين تيارات متعددة وحول قضايا مختلفة.

قد لا يكون هذا جديداً كلياً. لكن، ربما كان الجديد في أنك رأيت الصراع هذا وتتبعته في الفكر الواحد من كل مفكر، في فكر الكندي، مثلاً، أو الفارابي أو ابن عربي أو اخوان الصفاء. لكنك، في الوقت نفسه، حاولت أن تبين كيف كانت الهيمنة، غالباً، للطابع المثالي في هذا الفكر.

ربما يظهر للقارئ، للوهلة الأولى، أن التأكيد هو على وجود نزعات مادية أكثر منه على وجود الصراع بين هذه النزعات التي تسميها أحياناً، بلغة هيكلية، «جنينية»، وبين النزعات المثالية المهيمنة في الفكر الواحد، في إطار انتقاله إلى الفكر الإسلامي وتمييزه به. وربما لم تعط أشكال هذا الصراع وأشكال هيمنة النزعة المثالية على النزعات المادية في بنية الفكر

الواحد حقها من البحث والاستكشاف، أو كان حقها منهما قليلاً إذا ما قيس بالجهد المبذول في التنقيب عن النزعات المادية واستخراجها. أقول هذا، ولا أجزم به، فلعل قراءتي كانت سريعة، أو غير وافية. لكن الواضح هو أن منهج البحث في هذا الصراع صحيح وضروري. فالقول عن فكر ماء، كالفكر الاسلامي مثلاً، أو فكر واحد من ممثليه، إنه فكر مثالي أو ديني لا ينفي وجود نزعات مادية فيه، بل يعني أن النزعة المهيمنة فيه هي النزعة المثالية، وأن النزعات المادية، إن وجدت، فيشكل تخضع فيه لهذه المهيمنة، وتقوم بها في وحدة الفكر الواحد وتماسك بنيته التناقضية، أو الصراعية. كالقول عن فكر آخر إنه فكر مادي، فهو يعني أن ما قد يوجد فيه من عناصر مثالية تتنازعه أو تتجاذبه، إنما هي فيه خاضعة لمهيمنة النزعة المادية التي بها تتماسك في وحدة بنيته. هذا يصح على الفكر الأفلاطوني المثالي مثلاً، كما يصح على فكر ماركس نفسه، لا سيما في بدايات تكوينه. بهذا التناقض يتحرك الفكر وتدخل فيه حياة التاريخ، أو يدخل التاريخ وحركته المادية. وإلاً، فإن التجوهر قصيره، أي الموت والجمود. ولا نفهم، حينئذ، من أين يأتي هذا الفكر، ولا نفهم كيف يتكون وينبني ويصير.

- ٧ -

بهذا المنهج نظرت في التراث، فكنت جريئاً في منهجك. وإذا خطوت به خطواتك الجديدة هذه، أخذ البعض عليك ما لم يقدر على فهمه، من أن التناقض في الفكر حركته، وأن المهيمنة

نيه هي للزرعة التي تحدده بأنه مثالي أو مادي ، أو شكل منهما .
 لكنك ، في بحثك في هذا الفكر عن النزعات المغلوطة فيه ، كنت
 في موقع المغلوبين الذين تجاهلهم هذا التراث الفكري ، حتى حين
 كان ، في بعض أشكال أو تيارات منه ، تعبيرهم ، أو الصياغة
 النظرية لما هم عاجزون عن قوله في النظرية . ولا تناقض بين
 هذا الموقع وذاك المنهج ، بل لعل العكس هو الصحيح . فأن
 تنظر في التاريخ من موقع الكادحين فيه ، أو « المستضعفين » ،
 وهم صانعوه ، في صراع ضد من هم في موقع السلطة فيه ومن هم
 بالفعل أسياده ، فهذا يفرض عليك اعتماد المنهج الذي اعتمدت ،
 فما تركت الفكر يجري في حركته منفلاً عن حركة التاريخ
 الاجتماعي ومصراعاته ، بل حاولت الربط بين الحركتين ، كأنك
 وجدت في الثانية تفسيراً للأولى ، فأرسيّت الفكر على قاعدته
 المادية التي منها انطلقت في تتبع تطوره ، واجتهدت كلما كان
 الاجتهاد ضرورياً لفهم تياراته وتكوّن مفاهيمه ، وما أخافك
 الاجتهاد هذا ، على وعمورة مسالكه ، وما انكفأت عنه ، فاتهمك
 البعض من امتنع عن الأقدام على ما أقدمت عليه من مخاطر
 البحث والاجتهاد ، بالاقتصادية حيناً ، وبالميكانيكية أو
 الهيجلية حيناً آخر ، لا عن حق ، بل لمجرد أنك وضعت الظاهرة
 الفكرية أو الفلسفية في شروطها التاريخية المادية . لذا كان
 الاتهام موجهاً في الحقيقة ضد منهجك المادي أكثر منه ضد بعض
 نتائج ، أو ضد هذا التفصيل أو ذاك منها . وهذا ، بحذ ذاته ،
 يؤكد صحة منهجك ، ويؤكد في الوقت نفسه أن التراث بات مجالاً
 من مجالات الصراع الفكري الايديولوجي الراهن .

قد نخطيء في تأويل ظاهرة من الظواهر الفكرية فترى في
 الصراع بين الجبرية والقدرية ، مثلاً ، صراعاً بين إيديولوجية
 الطبقات المسيطرة ، في العهد الأموي أو ما بعده ، وبين
 ايدولوجية القوى الاجتماعية المناهضة لهذه السيطرة الطبقية ،

وربما رأى غيرك فيه صراعاً بين شكلين متقابلين من أشكال
 الايديولوجية المسيطرة الواحدة ، من حيث هي ايديولوجية
 دينية . أو قد تميل الى حصر إيديولوجية الطبقات المسيطرة في
 المجتمعات العربية الاسلامية في إيديولوجية دينية مناهضة
 للعقل ، فترى في التيار العقلائي في الفكر الاسلامي تعبيراً عن
 إيديولوجية القوى المناهضة لهذه الطبقات المسيطرة ، كأن
 الايديولوجية المسيطرة ترفض كل عقل ، من حيث هي
 إيديولوجية مسيطرة ، أو كأنها ترفض العقل لأنها إيديولوجية
 دينية . ولماذا لا تكون هذه العقلانية في الفكر الاسلامي ، كما
 نراها عند ابن رشد أو عند المعتزلة ، عقلانية هذه الطبقات
 المسيطرة بالذات ، ويكون هذا العقل ، بالضبط ، عقلاً دينياً ؟ .
 وقد تكون الأدلة التاريخية التي تأتي بها لتؤكد سيطرة هذا النمط
 من الانتاج أو ذاك في هذه المرحلة أو تلك غير كافية ، أو قد
 يشوب بعض أحكامك شيء من التعسف ، أو قد يكون
 استخدامك بعض المظاهر النظرية الماصرة في مجال الفكر
 الاسلامي في غير محله ، أو قد يفت من سيطرتك عليه هذا
 المفهوم أو ذاك من أدوات بحثك ، فيضطرب البحث ، أو قد
 تسمح لفتك ، أو بعض الصيغ فيها ، بالتساؤل عن نظرتك للتاريخ
 هل هي غائية أو خطيئة ، أو غير ذلك مما هو قابل للنقاش في أكثر
 من موضع في كتابك .

لكن هذا شيء ، والانطلاق من بعض تفاصيل البحث
 وجزئياته التي هو موضع نقاش ، للوصول الى التشكيك في منهج
 التحليل التاريخي المادي للتراث الفكري العربي ، ورفض هذا
 المنهج في مبدئه ، شيء آخر . الحالة الأولى طبيعية ، إن لم أقل
 ضرورية ، لا سيما في مجال بحثك العريض الذي لا يمتد على مسافة
 زمنية طويلة وحسب ، تبدأ من الجاهلية وتصل إلى ابن سينا ، ثم

تطمح إلى الانتهاء عند ابن خلدون؛ بل هو يشمل أيضاً، بضرورة منهجه التاريخي المادي، مبادئ معرفية متعددة تستلزم دراستها، أو حتى مقاربتها، الإلمام باختصاصات من أهمها الاقتصاد والتاريخ والفلسفة، وقدرة السيطرة عليها في تفصلها الداخلي في حركة الفكر الكلية. فكل بحث من هذا النوع لا يتكامل، إذن، إلا بأبحاث أخرى يستدعيها نقده وتعميقه في إطار المنهج الواحد. هنا تكمن أهمية بحثك، في أنه كان رائداً، اضطلعت به في مغامرة فكرية ما زالت تنتظر ناقدتها حتى تستمر بهم وتتكامل.

أما الحالة الثانية، فغير ذلك تماماً. إنها حالة من حالات الصراع الأيديولوجي الراهن، بين فكر مادي صريح في منطلقاته، وفكر آخر يخجل منها، فيعمل على إخفائها في أشكال مختلفة يظهر فيها مظهر المدافع عن صفاء الفكر المادي تارة، ومظهر المدافع عن خصوصية الفكر الإسلامي تارة أخرى، ويرفض، في كل حال، أن يكون لتيارات هذا الفكر المتصارعة علاقة بالصراعات الطبقة التي تظهر في المجتمعات العربية الإسلامية، أو قل تتحرك فعلياً في أشكال محددة من الصراعات الدينية، بسبب ارتباطها بالقاعدة المادية لهذه المجتمعات، وليس بسبب انفكاكها أو استقلالها عنها. بل هو يرفض مبدأ البحث في هذه العلاقة، فيرى في البحث فيها انحرفاً اقتصادياً أو ميكانيكياً أو غير ذلك في الفكر الماركسي، عليه هو أن يقوم. بهذا التقويم، يستحيل الفكر المقوم هذا فكراً، قل عنه ما شئت، لكنه ليس فكراً ماركسياً أو مادياً. فلماذا لا يصرح هذا الفكر بمنطلقاته، بدلاً من أن يخجل منها؟ إنه، في نهاية التحليل، فكر مثالي، كما سنرى لاحقاً، لكنه يخجل من الاعتراف بذلك، ويرفض أن يقال عنه إنه مثالي، لعلهم أن في هذا القول إدانة موضوعية له ولينطق نقده. وهو،

برفضه هذا، يؤكد، من حيث لا يريد، وجود الصراع بين
المثالية والمادية في كل فكر، بينما يرفض النظر، في ضوء هذا
الصراع، في تاريخ الفكر. ولهذا كله دلالة تاريخية بالغة، فما
هي؟

- ٨ -

لقد مضى زمن كانت الغلبة فيه للمثالية في الصراع بين
النزعتين، فكان الفكر المثالي غازياً مختلف قارات المعرفة،
وكان جريئاً في غزوه، مؤكداً من موقع هيمنته وغلبته طابعه
المثالي، معترفاً به. كان فكراً امبريالياً، ينظر من علي إلى تقيضه
الفكر المادي، فيرى فيه ابتدال الفكر والمعرفة. إنه زمن
الامبراطوريات الافلاطونية أو الديكارتية أو الكانطية أو
الهيكلية. أما الفكر المادي، فهو الذي كان خجولاً مغلوباً على
أمره، مستضعفاً. لذا كان الفكر يتقدم في المعرفة من جانبه
المثالي الغازي أكثر منه من جانبه المادي المقهور، وكان الجانب
هذا منه يأخذ، بالتالي، في التعبير أشكال تقيضه. لذا كان
النقد ضرورياً للكشف عن نزعات مادية من الفكر هي موجودة
فيه في هذه الأشكال المهيمنة بالذات، من حيث هي أشكال
وجود الفكر المثالي، والفكر المادي أيضاً: إن هيمنة المثالية في
تاريخ الفكر الفلسفي تعني في ما تعنيه، إذن، أن الأشكال
المهيمنة التي فيها يوجد تقيضها الذي هو المادية، هي بالضبط
أشكال الفكر المثالي نفسه. هكذا كان يطمس الصراع في الفكر
بين النزعتين النقيضتين، بوجود الفكر المادي في هذه الأشكال
من هيمنة الفكر المثالي فيه، أي بانتفاء استقلاله، وبوجوده
أسير علاقة التبعية التي تربطه، في شكل وجوده، أي في بنيته
بالذات، بالفكر المثالي. أو قل كان الصراع هذا، على الأقل.

ملجوماً بينهما ، وكان ، بالتالي ، ملجوماً أيضاً تطور الفكر المادي ، بسبب ارتباطه المستمر بعائق تطوره ، أي بينيته التبعية . وما هذا العائق ، إذن ، سوى التربة النظرية للفكر المثالي التي فيها كان يتكوّن ويتطور ضدياً ، لكن تبعياً . ففي تربة الفكر العقلاني الاسلامي ، ومن داخل مشكلته التي هي ، قبل كل شيء ، مشكلة دينية .

وانطلاقاً من القبول بها وليس من رفضها ، كانت تتكون عناصر من فكر مادي عند هذا الفيلسوف أو ذاك ، أو تتضح نزعات مادية في ظل هيمنة مثالية ذلك الفكر ، لكن في صراع داخلي معها يتفاوت من فيلسوف الى آخر . كما أن هذه النزعات نفسها نجدها نعتل في الفكر الاشراقي الصوفي نفسه ، كما بينت في كتابك . بل لعلنا نجدها في هذا الفكر بالذات أكثر مما نجدها في الفكر العقلاني ، ونجدها فيه أشد وأقوى ، إذا أحسنّا قراءة الأشكال التي تظهر فيها مقلوبة أو متغايرة - كما في الرفض الصوفي للتنزيه المطلق لله ، في شهوة الاتحاد به والفناء فيه - كان حركة تغايرها هي بالفعل حركة سيرورتها في هذا الفكر الصوفي ، وإذا أحسنّا أيضاً ربط حركة الفكر بحركة الواقع الاجتماعي ، كما فعلت في فصل التصوف من كتابك .

لكن هذا الزمن الذي كانت فيه الهيمنة للمثالية ، بدأ يتغير تغيراً جذرياً في مختلف حقول المعرفة ، بحيث أن علاقة الهيمنة في الصراع المستمر بين النزعتين قد انقلبت وصارت بشكل واضح في صالح المادية . لم يأت هذا التغير ، بالطبع ، فجأة أو مرة واحدة ، برغم كونه قد تحقق بثورة فكرية نظرية هائلة هي ، بالضبط ، الثورة الماركسية . لقد كان لهذه الثورة مقدماتها المعرفية ، كما أنها ارتبطت بشروط تاريخية اجتماعية محددة هي

الشروط المادية لسيرورة التحويل الثوري ، من حيث هي سيرورة تقويض الرأسمالية والانتقال إلى الاشتراكية . بهذه السيرورة الثورية يرتبط التغير في علاقة الهيمنة بين التزعتين في الفكر الفلسفي في صالح المادية . لم يعد من السهل على الفكر ، إذن ، إن كان مثالياً ، أن يُقرَّ بمثاليته أو أن يصرح بها . سيكون عليه ، بالعكس ، أن يدفع عنه هذه التهمة ، بكل شكل ممكن ، حتى يتمكن من متابعة الصراع ضد الفكر المادي المهيمن ، أو الطامح إلى الهيمنة . وكل الأشكال صالحة عنده لمتابعة هذا الصراع : باسم الدين والايان ضد الكفر والإلحاد ، باسم الواقع وغناه ضد الفكر وفقره ، باسم الحياة وتفاصيلها ضد النظرية وهيكليتها ، باسم المعاش ضد العلم . باسم الخيال ضد العقل ، باسم الحرية والابداع ضد كل نظام معرفي ، باسم الجدلية ضد الميكانيكية أو الاقتصادية أو غيرها من الانحرافات ، باسم الفرد ضد كل سلطة أو مؤسسة ، لكونها سلطة أو مؤسسة ، باسم التراث ضد الآخر بما هو آخر ، وباسم الاسلام وخصوصيته ضد كل ما ليس هو أو هي .

عند هذا الشكل الأخير من سلسلة هذه الأشكال التي بإمكانها أن تتابع في حلقات أخرى ، أودُّ الوقوف قليلاً لننظر معاً في منطق من الفكر ما زال يُحدث في حقل الصراع الابدولوجي بعض جلجلة .

- ٩ -

لقد أخذ عليك البعض من يستهويه منطق « الخصوصية » تناقضاً قال إنك واقع فيه بين موضوع بحثك ومنهج هذا البحث ، فتسائل : كيف يمكن النظر في هذا التراث ، وهو إسلامي ، بمنهج من الفكر هو غريب عنه ، أو ربما كان نقيضه ؟

هل بالمادي نفهم الديني ، وهل هذا المنهج من التحليل الماركسي صالح للنظر فيه ، أو قادر عليه ؟

هذا السؤال يتضمن جوابه : يجب النظر في التراث بفكر التراث وحده ، فلا يفهم الاسلام إلا الاسلام ، ولا يفهم ابن رشد أو ابن خلدون أو الفارابي أو غيرهم إلا ابن رشد أو ابن خلدون أو الفارابي ، فبفكر هؤلاء يجب النظر في فكرهم ، وبمفاهيم هذا الفكر دون غيره يمكن أن نفهم مفاهيمه . هذا هو الوجه الأول من الجواب . أما الوجه الآخر ، فهو نتيجة له ، ويمكن إيجازه كما يلي : كل علاقة بقيمة الفكر الماركسي ومنهجه بالفكر العربي وتراثه الاسلامي هي علاقة خارجية لا يصلح فيها الأول للنظر في الثاني ، لأنه ليس منه ، غريب عنه ، من حيث هو فكر مادي وفكر غربي أيضاً . فالعلة ، إذن ، هي في ماركسية غريبة تحاول أن تفرض نفسها من خارج على خصوصية شرقية إسلامية . ترفضها رفضاً مبدئياً ، أي قبلياً . وقد يجد بعض الماركسين من هواة « الخصوصية » حلاً تلفيقياً - هل هو تراثي ؟ - لهذه المعضلة بالقول إن على الماركسية أن تتأسلم إن هي أرادت أن تعيش في دار الاسلام ، أو أن تصبح ماركسية وطنية أو شرقية أو عربية - وربما غير ذلك - إن هي أرادت أن يكون لها موقع قدم وطني في بلاد الشرق أو العروبة ، أي أن تتخلى عن مفاهيمها الكونية لتدخل في دائرة المفاهيم الخصوصية ، وتقطع علاقتها المعرفية بأصل الخطيئة فيها ، والخطيئة هذه من أصل غربي .

هل يصمد مثل هذا الفكر للنقد ؟

الوجه الأول من الجواب الذي يتضمنه سؤاله يقود ، بمختلف الأشكال التي يظهر فيها ، إلى إبطال كل معرفة بالتراث ، فينحصر النظر في التراث عنده في تكرار رتيب لعناصر الفكر

التراثي، لينطلق فيه الفكر هذا على ذاته انغلاق الجوهر على الجوهر، ويفلت، بالتالي، من زمن التاريخ الذي هو زمن التغير والتحول في صراع الأضداد وعلاقة الاختلاف التي تتمفصل فيها بعضاً على بعض، ليدخل في زمن أسطوري يتجوهر فيه، إذ هو بنموذج. فالنموذج لا يعرف إلا حركة واحدة هي حركة تكرار ذاته، أو حركة إعادته في نسخ عنه. هكذا يتكرر التراث في دراسات لا تنتج معرفته، بل تعيد ما قاله الأسبقون. وهل في إعادة القول إنتاج لمعرفة؟ قد يكون من المفيد للقاريء أن نشرح له أفكار هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة العرب أو غيرهم. لكن معرفة التراث لا تنحصر في هذا الشرح، على أهميته وقائده التعليمية. إنها عملية أخرى مختلفة وأكثر تعقيداً. وهنا يكمن الجديد في منهجك، وهذا ما بيّنته لنا بالتفصيل في مقدمة كتابك.

تقول في مقدمة كتابك إن التراث شيء، ومعرفة التراث شيء آخر، ولا يصح الخلط بينهما. فمشكلة التراث ليست في إحيائه أو في العودة إليه - وفي الحالتين استحالة - بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة. وفي هذا طرح جديد يختلف جذرياً عن كل طرح سابق يرى في التراث نموذجاً يجب تقليده أو الاهتداء به أو استلهامه، أو يفرض على الحاضر، باسم الأصالة والأمانة للذات، ضرورة أن يكون امتداداً للتراث يعيد إليه استمرارية تاريخية كانت قد انقطعت في فترة زمنية معينة، أو يرى في التراث عناصر ينتقي منها ما يخدم الحاضر، ويسقط منها ما لا يخدمه، فيشوه التراث والحاضر معاً. ولعل أخطر طرح لمشكلة التراث هو هذا الطرح الذي يبحث في الماضي وفي عناصره التراثية عن مبدأ تفسير الحاضر، فيجد، مثلاً، في فكر الغزالي ونظام مفاهيمه مفتاح

فهم الفكر العربي المعاصر، من حيث أن الفكر الديني واحد في الاثنين، وهو فيهما المسيطر - أو السائد - في قائله بذاته، متكرراً لا يتغير، على امتداد ألف سنة أو أكثر، برغم تغير الشروط المادية التاريخية واختلافها، أو يرى إلى الواقع الاجتماعي العربي الراهن بعين المفاهيم الخلدونية، كأن التاريخ لم يعرف في بلادنا شيئاً اسمه الرأسمالية أو الامبريالية أو التحرر الوطني أو سيرورة الانتقال إلى الاشتراكية.

تتشرك هذه الأشكال المتعددة من طرح مشكلة التراث في أنها، كلها، تغيب علاقة الاختلاف بين الماضي والحاضر، وتقيم بينهما علاقة من القائل يكرر الحاضر فيها الماضي، أو يظهر كأنه امتداد خطي له. وفي هذا، كما قلت، تشويه للاثنين معاً.

- ١٠ -

ضد هذا التشويه السائد في الدراسات التراثية يرسم منهجك، وضده تسير في محاولتك الجريئة، مؤكداً أن العلاقة بين الحاضر والماضي هي علاقة اختلاف تقيم بينهما مسافة مادية هي في أساس بنية الزمان، فلا سبيل إلى محوها إلا بالوهم، أو بإحلال الأسطوري محل الواقعي، أو بإسقاط الحاضر على الماضي، بحيث يغيب هذا في صورة ذاك، أو بتغيب سحري للحاضر نفسه لا يبقى فيه سوى الماضي، أو نموذج منه يتكرر. ولا سبيل إلى النظر في التراث إلا من موقع محدد في الحاضر، فبفكر هذا الحاضر ينظر في التراث، وليس بفكر تراثي. هكذا تبقى المسافة قائمة تؤكد الاختلاف بين فكر تراثي وفكر ينظر فيه من موقعه في الحاضر. لكن هذا الموقع ليس واحداً، وليس

التراث أيضاً واحداً ، بل هو متعدد بتعدد مواقع النظر فيه ،
مختلف باختلافها . لذا كان التراث مجالاً من مجالات الصراع الطبقي
الايديولوجي المحتدم في المجتمعات العربية المعاصرة . فالنظر في
التراث يبدأ فعلياً من النظر في الفكر الناظر فيه . والفكر هذا
لا ينتمي إليه ، بل إلى الحاضر ، وهو الذي يحدده ، بحسب الموقع
الذي يحتله في الحقل الايديولوجي الراهن للصراعات الطبقية .

التراث موضوع معرفة ، والمعرفة هذه تنتج بأدوات محددة لا
يلكها التراث ، بل الفكر الذي ينتج هذه المعرفة التي تختلف
باختلاف أدوات إنتاجها . هذه الأدوات هي جهاز المفاهيم
النظرية الذي بدونه ينشأ كل فكر ، فلا يعود قادراً على أن
يشتغل موضوعه - المادة الأولى - فينتج معرفته . إن الفكر الذي
يأخذ عليك اعتقادك منهج التحليل الماركسي في النظر في
التراث ، ويرى تناقضاً بين هذا المنهج والفكر الاسلامي ،
موضوع بحثك ، هو فكر يجهل ، بكل بساطة ، أن التراث موضوع
معرفة ، وأن المعرفة هذه تُنتج ، وأن سيورة إنتاج المعرفة
سيورة معقدة تتمفصل فيها عناصر متعددة من أهمها ، إن لم
نقل أهمها على الإطلاق ، هو عنصر أدوات الإنتاج . هنا تكمن
شرعية منهجك ، في هذه الضرورة الموضوعية في استخدام المفاهيم
النظرية كأدوات لإنتاج المعرفة العلمية بالتراث . وكل باحث
معرض لأن يقع في أخطاء معينة في استخدامه هذه المفاهيم أو
تلك ، وربما كانت هذه الأخطاء نتيجة لتأويل قد لا
تحتمله هذه المفاهيم ، أو قد يكون مضراً بها أو مبتعداً بعض
الشيء عن إطارها النظري . وكل بحث يتضمن بالضرورة تأويلاً
معيناً لمفاهيم هي أدواته ، فتختلف حينئذ نتائج هذا البحث
باختلاف هذا التأويل من باحث إلى آخر ، لمفاهيم واحدة . هذا

أمر طبيعي يدخل في منطق البحث بما هو بحث. لكن هذا شيء، وشيء آخر هو القول بضرورة ألا ننظر في الفكر الديني، مثلاً، أو في الفكر الاسلامي إلا بفكر ديني أو اسلامي، أو ألا نستخدم، في النظر فيه أو في غيره، من المفاهيم إلا ما هو ينتمي إلى جهاز مفاهيمه الخاص. فهذا قول ليس فيه من العلم سوى الجهل به.

- ١١ -

يبقى سؤال يقود إلى الوجه الآخر من النقد: لماذا المفاهيم النظرية الماركسية، دون مفاهيم نظرية غيرها؟ ما الذي يفرض على الباحث أن يأخذ بمنهج التحليل الماركسي، ولا يأخذ بمنهج آخر من التحليل، في انتاجه معرفة التراث؟

بهذا السؤال ندخل في حقل آخر من البحث لا ينحصر في حقل الدراسات التراثية، بل يتضمنه ويشمل حقولاً أخرى، من بينها حقل دراسة الواقع الاجتماعي العربي الراهن. هواة «الخصوصية» يقولون، باختصار شديد، إن الماركسية غير صالحة لفهم واقعنا هذا في ماضيه وفي حاضره، وبالطبع في مستقبله أيضاً، لأنها «برأئية»، أي لأنها من نتاج «الغرب». يقولون هذا عن الماركسية، ولا أعلم إن كانوا يقولون الشيء نفسه عن البنيوية أو الفينومينولوجية أو السيميولوجية أو التحليل النفسي الفرويدي أو اللسانية (الألسنية) أو الفيزياء النيوتونية أو الفيزياء الانبثاقية أو كيمياء لافوزييه أو الكيمياء العضوية، أو البيولوجيا الحديثة أو غير ذلك من ميادين العلوم

الطبيعية والاجتماعية الحديثة وتياراتها ، وكلها علوم « برأية »
ينطبق عليها مفهوم « الغرب » . هل يقولون هذا الذي لا يقوله
حتى جاهل أحق ؟

أما لماذا منهج التحليل الماركسي ؟ فلأسباب عديدة نراها
متشعبة في كتابك ، منها أنه يتلائم بالفعل مع موضوع بحثك . لأنه
منهج تحليل مادي . ومنها أيضاً أنه وحده دون غيره يسمح
بتحرر الفكر العربي الاسلامي من أسرهِ في عالم الغيب الذي فيه
يرى عالم الواقع المادي ويحاول فهمه . إنه ، بتعبير آخر ، يسمح
للفكر المعلق في سماء تصوراتهِ وتجريداتهِ بأن يعيد اكتشاف
القاعدة المادية التي منها انطلق ، فيتعرف نفسه بعد أن كان
ينسى نفسه ، أو ينسِي إياها فكر مثالي . لماذا لا يكون لفكر
التوحيد قاعدته المادية ؟ من الأرض يخرج هذا الفكر ، لا من
السماء ، برغم أن السماء هي ، لوعيه وفي وعيه ، أصل له . ومتى
كان الشيء كما في الوعي ، أو في شكل منه ، يتأثر به ؟ هذا هو
الفارق بين فكر مثالي يؤكد أن الأشياء بوعياها . فيعجز عن
إنتاج معرفة التراث ، لأن التراث عنده هو الشكل الذي يعي
فيه التراث ذاته ويرى فيه إليها . وبين فكر مادي هو قاعدة
لكل فكر علمي يؤكد الاختلاف بين الشيء ووعيه . فلا تماثل
بينهما . بل تناقض ، الشيء فيه هو ، في حقيقته المادية الفعلية ،
غير الشكل الذي يظهر فيه للوعي المباشر ، إن لم يكن نقيضه .
لذا كان الوجود الاجتماعي المادي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي
وأشكاله ، وليس العكس .

من هذا الفكر انطلقت ، إذن ، في محاولتك إنتاج معرفة
التراث ، ومنه انطلقت لتؤكد ، في ملموس بحثك ، أن الفكر
الثوري للطبقة العاملة هو القادر على التملك المعرفي للتراث ، من

موقع اختلافه مع ما سبقه من أفكار ، لأنه هذا الاختلاف نفسه ،
 ولأن هذا الاختلاف أساسي لذلك التملك المعرفي ، ولأن الطبقة
 العاملة وريثة كل ما هو ثوري في التاريخ . لهذا الفكر طابع
 علمي لأنه ، بالضبط ، فكر ثوري . والفكر العلمي ، بما هو فكر
 علمي ، له طابع كوني ، ولا يصح فيه القول إنه شرقي أو غربي
 أو شمالي أو جنوبي ، إلا عند من ليس له من العلم سوى الجهل به ،
 وبالتالي ، العداء له . ليس مثل هذا الفكر الظلامي وريث
 التراث ، حتى لو ادعى ذلك ، وزاد فقال إنه فكر إسلامي . ما
 كان الفكر الإسلامي في تراثه ظلامياً . هذا ما بيّنته في كتابك .
 وبيّنت طموح هذا الفكر إلى التحرر والانعقاد من كل ظلم ومن
 كل ما هو ضد العقل وضد العدل ، ليس في تياره العقلاني وحده ،
 بل في تياره الاشتراقي أيضاً . ربما يجب القول : لا سيما في تياره
 الاشتراقي الصوفي هذا الذي يظهر فيه ، بوضوح مأسوي ، طموح
 هذا الفكر إلى التغيير الثوري لنظام الاستبداد . في هذا الفصل
 بوجه خاص ، في فصل التصوف ، يعطي منهج التحليل الماركسي
 ثماراً جميلة . فشكراً لك على ما زرعت في حقل الفكر العربي
 المعاصر من شجرة جديدة ما عاد بإمكان أحد من الباحثين إلا
 أن يرى إليها في بحثه ويستدل بها . شكراً لك يا أبا نزار ، وألف
 تحية . ها نحن بانتظار دراستك المقبلة .

المحرس

الصفحة

٣	☐ الإهداء
٥	☐ تمهيد
٩	☐ الفصل الأول : في نقض موضوع الشدوة : ليست الأزمة أزمة الحضارة العربية
٢٥	☐ الفصل الثاني : في نقض مشكلية «التخلف والتقدم» : منطق الوضعية في خدمة البرجوازية
٢٧	(١) المقياس والنموذج
٢٩	(٢) عجز المنطق الوضعي عن تحديد مفهوم «الحضارة»
٢٥	(٣) في نقض «العقل» الوضعي
٢٩	(٤) التضليل الأيديولوجي البرجوازي في المنطق الوضعي

□ الفصل الثالث : في نقض «التخلف» التاريخي : ليس الماضي،
في بقائه في الحاضر ، سبب «التخلف» بل الحاضر هو سبب
بقاء الماضي فيه

٤٢

(١) في نقض علاقة «الغربة عن العصر» : آلية التضليل في
الفهم البيجلى لحركة التاريخ

٤٦

(٢) في نقض مفهوم «التخلف» : ليس تطور القوى المنتجة
منفصلاً من بنية علاقات الانتاج الذي تحدده

٥١

(٣) جوهر القضية في نقض ايديولوجية البرجوازية : ليس
«التراث» سبب «التخلف»

٥٧

□ الفصل الرابع : في نقض « التخلف » الفكري (١)

٦٧

* تمهيد لنقض المنطق الغيبي : ليس الفكر جوهرًا

٦٩

(١) في نقض علاقة الذات بالموضوع : ليست علاقة الانتاج
علاقة جوهرية بسيطة

٧٢

(٢) في نقض «النموذج» من حيث هو وجه الجوهر

٧٦

(٣) في نقض منطق التماثل : الماضي هو هو الحاضر في
منطق الفكر الغيبي

٧٨

(٤) في نقض نقد الدين : ليس الصراع الطبقي ضد
الايديولوجية البرجوازية المسيطرة صراعاً ضد الدين

٨٤

(٥) العلاقة بين ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية
وايديولوجية الطبقات المسيطرة السابقة

٨٦

(٦) في نقض مفهوم «الوراثة» في علاقات الانتاج : ليست
علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية «موروثة» ،
ولمست هي العلاقات السائدة

٩١

(٧) في نقض مفهوم «السيادة» في منطق الفكر الغيبي : ليست «السيادة» ، في منطق هذا الفكر ، علاقة - إنها الجوهر الذي يسود الجوهر في الجوهر ذاته

٩٤

(٨) في نقض المنطق الغيبي : الانزلاق ضرورة في بنية هذا المنطق

٩٨

(٩) من المازق الى السحر : طريق الفكر الغيبي الى انفلاق الذات على الذات في تفجير الذات بالذات رفضا دون تغيير

١٠٠

(١٠) في نقض علاقة الفرد بالجماعة : ليست علاقة التناقض الاجتماعي قائمة بين الفرد والجماعة الا من زاوية نظر البرجوازية السيطرة

١٠٢

(١١) خلاصة : رفض المنطق في منطق الرفض

١١٠

□ الفصل الخامس : في نقض «التخلف» الفكري (١١)

١١٧

* تمهيد : في نقض علاقة القديم بالجديد : ليس كل قديم قديما ، وليس كل جديد جديدا

١١٩

(١) في نقض العلاقة بين الماضي والحاضر : ليس الماضي متماثلا بذاته في حضوره في الحاضر

١٢١

(٢) في نقض المنطق المثالي : تفتيب الاسباب في بحث هذا المنطق عنها

١٢٥

(٣) في نقض مفهوم «الانقطاع الحضاري» : منطق العجز عن التفسير في منطق التفسير المثالي

١٢٢

(٤) في نقض مفهوم «العقل العربي» : ظهور ايدولوجية البرجوازية الكولونيالية بمظهر «العقل العربي»

١٢٩

١٤٥ (٥) في تناقضات المنطق المثالي :
الف : كيف تصير النظرة التاريخية الى الماضي نظرة
تاريخية

١٤٥
١٤٨ بقاء : كيف تصير النظرة التاريخية الى التراث نظرة
لتاريخية

١٥٠ (٦) في نقض مفهوم «الاغتراب» : مأساة التعزق في الفكر
البرجوازي

١٥٢ □ الفصل السادس : مشكلة الفكر العربي في ضوء المنطق
العلمي

١٥٥ (١) في تحديد الشروط التاريخية للمشكلة : حركة التحرر
الوطني في الحقل التاريخي لحركة الفكر العربي

١٥٧ (٢) تحديد المشكلة : مشكلة الفكر العربي هي مشكلة تحرره
الوطني

١٦٢ (٣) في نقض مفهوم «الماركسية الوطنية» : «الماركسية الوطنية»
هي نقيض الماركسية

١٦٥ (٤) في نقض مفهوم «النهضة» : الشكل الكولونيالي المميز
لسيطرة الايديولوجية البرجوازية

١٦٥ الف : في المعنى اللفظي لكلمة «النهضة»

١٦٨ بقاء : التمثل بالبرجوازية الامبريالية على اساس العجز
عن التعامل بها

١٧٢ جيم : «اصلاح» الفكر العربي بالانتقال به من موقع
السيطرة الى موقع التبعية

١٧٤ دال : صاحب الفضل في مشكلية «الاصالة والحداثة» :
المأساة - المهزلة في جدلية السيد والتابع

هـ : يؤس البرجوازية في تجدد الفضل من نهضتها ١٧٧

١٨٢ (٥) الية التحرر الوطني للفكر العربي

١٧٨ (٦) مشكلة التراث

الف : هذه المشكلة ليست مشكلة الفكر الماضي . بل

١٨٧ مشكلة الفكر الحاضر

١٩٠ بـ : الشروط التاريخية لطرح المشكلة

جيم : اختلاف التراث بين وجسود في ايدولوجية
البرجوازية الكولونيالية . ووجوده في معرفته

١٩٥ العلمية

١٩٩ دال : الموقف العلمي من التراث

٢٠٧ □ الفصل السابع : تجدد النقض في تكرار المقوض

(١) في نقض مفهوم الاستمرارية التاريخية : ديمومة عودة

٢١٠ الذات في اختلاف مظاهر الثابت

(٢) في نقض التخلّف السياسي (I) : تمزق المنطق في منطق

٢٢٠ البرجوازية الصغيرة

(٣) في نقض التخلّف السياسي (II) : سقوط الفكر في يؤس

٢٢٦ التبرير الايدولوجي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية

٢٣١ □ الخاتمة : بين منطق الثنائيات ومنطق الاختلاف

٢٣٥ □ كلمة شكر الى حسن مروة .

ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجهازيات العربية

إن التراث شيء ، ومعرفة التراث شيء آخر ، ولا يصح الخلط بينهما . فمشكلة التراث ليست في إحيائه أو في العودة إليه . وفي الحالتين . استحالته . بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة . وفي هذا طرح جديد يختلف جذرياً عن كل طرح سابق يرى في التراث نموذجاً يجب تقليده أو الاقتداء به أو استلهامه . أو يفرض على الحاضر ، باسم الأجداد والأمانة للذات . ضرورة أن يكون امتداداً للتراث بعيد إليه استمرارية تاريخية كانت قد انقطعت في فترة زمنية معينة ، أو يرى في التراث عناصر يتبنى منها ما يخدم الحاضر ، ويسقط منها ما لا يخدمه . فيشوه التراث والحاضر معاً .