الموضوعية المادية الاختزالية والتفسيرية المركبة

الأستاذ عبد الوهاب المسيري

تمهيد:

إنه لمن دواعي السرور والاغتباط أن نزين صفحات هذا العدد من المجلة بالمقال المقتبس من كتاب **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة** لفقيد الأمة الإسلامية والمفكر الإسلامي المبدع العلامة الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله (ت ٢٠٠٧م). إن هذا المجاهد الفكري العظيم دافع طول حياته عن الإنسان وقيمته ومكانته في الكائنات ضد جميع النظريات المادية السطحية التي حطت من قدر الإنسان وحاولت أن تنظر إليه كجزء لا يتجزأ من نظام طبيعي يخضع لقوانينه كسائر أجزاء الطبيعة وبهذا التبسيط وضعت الايديولوجيات المادية خليفة الله الإنسان داخل نظام مغلق يتحرك بلا هدف أو غاية. وهذا لا يعني أن هذه هي القضية الوحيدة التي شغلت هذا المفكر الإسلامي المصري العظيم بل يصح القول بأنه عالج جميع القضايا الفكرية والاجتماعية التي نتجت من هيمنة النظام العلماني الشامل الذي قضى على كل فكر ديني وفلسفي وفني وأدبي حاول ربط الإنسان بالورائيات والأبعاد الروحية والأسرار العميقة للكون والوجود. فالدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله يعتبر بحق من أعلام هذه الأمة الذين نفتخر بهم والذين جاهدوا في الله حق جهاده في مجال الفكر والمعرفة فكانوا شهداء لله على الناس لأنهم عاشوا لإحقاق الحق و إبطال الباطل. وقد حصل لكاتب هذه السطور شرف التعرف على هذا المفكر العبقري العظيم وزيارة مصر الشقيقة بدعوته في فبراير ٢٠٠٧م وذلك قبل خمسة شهور من وفاة هذا المجاهد العظيم رحمه الله رحمة واسعة ورفع درجاته في أعلى عليين وجعله مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا*.

"من أعقد القضايا التي يواجهها دارسو العلوم الإنسانية بل والطبيعية قضية الموضوعية والذاتية، أي قضية علاقة الإنسان بكل تركيبيته (بما يحمله من وعي ورموز وأحلام وأوهام وأفراح وأتراح) بالمادة (التي تتسم بالبساطة النسبية) وبالواقع المادي والإنساني المحيط به. ومن ثم، فإن القضية وثيقة الصلة بتفسير الظواهر الإنسانية المختلفة، اجتماعية كانت أم اقتصادية أم سياسية.

---

* رئيس التحرير

الإنسان والمادة:

تنطلق هذه الدراسة، وكذلك دراساتي الأخرى، من الإيمان بأن ثمة فارقًا جوهريًا كيفيًا بين الإنسان والطبيعة. والطبيعة في تصور الماديين، هي نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحدي مغلق مكتف بذاته، توجد مقوماته وحركته داخله، ويحوي داخله ما يلزم لفهمه، نظام لا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي تحته كل الأشياء. والتفكير الذي يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان يستوعبه فيها وينزله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها بحيث يصبح الإنسان جزءًا لا يتجزأ منها ومنفصلاً نسبيًا عما حوله، ويختفي ككيان مركب متجاوز للطبيعة والمادة له قوانينه الإنسانية الخاصة، أي أن الحيز الإنساني يختفي ويبتلعه الحيز المادي، وبدلاً من ثنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدية الطبيعية/ المادية.

لكن صفات الطبيعة التي سقناها هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي. لذا فنحن نرى أن كلمة "المادة" يجب أن تحل محل كلمة "الطبيعة" أو أن تضاف الواحدة للأخرى لتصبحا "الطبيعة/ المادة"، وذلك لكي نفك شفرة الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية. وقد فك هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال: "يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة". وهو قد تبع في ذلك كلا من داروين ونيتشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية!

ويمكن القول إن الظاهرة الطبيعية مكونة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصرها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية التي تدخل في تكوينها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية، ولذا فإننا إن درسنا ظاهرة طبيعية دراسة متعينة كان بوسعنا أن نحدد علة (أو علل) ظهورها على عكس الظاهرة الإنسانية التي يصعب حصر كل أسبابها. ويلاحظ أن الظواهر الطبيعية تطرد على غرار واحد بغير استثناء، أما الظاهرة الإنسانية فلا يمكن أن تطرد بنفس الطريقة، فكل جماعة بشرية تختلف في كثير من النواحي عن الجماعات البشرية الأخرى، كما أن كل عضو في جماعة عادة ما يكون متفردًا في بعض النواحي عن بقية أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها، ولذا فإننا لا يمكن أن نحدد قانونًا اجتماعيًا واحدًا يتجاوز الزمان والمكان.

والظاهرة الطبيعية تتسم بأنها لا تملك إرادة حرة ولا وعيًا ولا ذاكرة، وهي صفات من صميم إنسانية الإنسان. كما أن الظواهر الطبيعية لا تتأثر بالتجارب التي تجرى عليها، أما الإنسان، إن أخضع لتجربة معملية، فإنه سيتصرف بطريقة تختلف تمامًا عن سلوكه العادي في حياته اليومية: فالإنسان يملك

وعيًا بنفسه وبما يدور حوله. ولعل هذا يجعلنا نأخذ موقفًا محايدًا من الظاهرة الطبيعية ـ وهو أمر مستحيل في علاقتنا بالظاهرة الإنسانية. ويلاحظ أن معدل التحول في الظواهر الطبيعية يكاد يكون منعدمًا ويتم وفق نظام كوني، أما معدل التحول في الظاهرة الإنسانية فهو أسرع بكثير، ولذا فإن الإنسان كائن له تاريخ، وهو تاريخ ثري متنوع. وينم مظهر الظاهرة الطبيعية عن مخبره، فهي لا باطن لها (على الأقل حسب حدود إدراكنا الإنساني)، أما الإنسان فظاهره لا يشاكل باطنه.

لكل هذا يمكن دراسة الظاهرة الطبيعية بردها إلى عناصرها (الطبيعية/ المادية) الأولية. أما الإنسان فلا يمكن رده إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا تفسيره تفسيرًا كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل ولا بد أن يظل باب الاجتهاد مفتوحًا بالنسبة له: إن عالم الإنسان عالم مركب، محفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (والأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان، ومن ثم فإننا نجد أن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي ومستقل عنه. وعلى الرغم من أن الإنسان يوجد في الطبيعة، فإنه ليس جزءًا عضويًا فيها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادرًا على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولاً إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها (وهذا هو مصدر ثنائية الإنساني والطبيعي التي تسم كل الأنساق المعرفية الدينية والإنسانية الهيومانية (Humanistic).

وقد يكون من المفيد في محاولتنا للتمييز بين الإنسان والطبيعة/ المادة أن نميِّز بين المركب والبسيط. و "المركب" هو الذي يشتمل على عناصر كثيرة متشابكة، ويقابله "البسيط"، وهو الذي يشتمل على عنصر واحد أو عدة عناصر غير متشابكة. ونحن نميِّز أيضًا بين "التجاوز والتعالي" من جهة و "الحلول والكمون" من جهة أخرى، و "التجاوز" ومثله "التعالي" يعني أن يرقى الإنسان ويتعالى على حدوده الطبيعية والمادية وإن ظل داخلها. ويمكن أن يطبق هذا المفهوم على الإله فنقول إن الإله "يتجاوز" كل حدود الزمان والمكان، فهو منزه عنهما وعن عالم الطبيعة/ المادة وعن الإنسان. و"الكمون" و"الحلول" في تصورنا هو على عكس التجاوز والتعالي، أن توجد داخل الطبيعة/ المادة القوانين المحركة لها، فهي قوانين حالّة وكامنة فيها ولا يمكن لأي كائن تجاوزها، كما أن الإله في الإطار الحلولي الكموني يحل في مخلوقاته ويتوحد بها.

وعلى ذلك، فإن هناك رؤيتين للإنسان: واحدة تراه بحسبانه إنسانًا طبيعيًا (مادياً) أي جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة/ المادية، يُردُّ إليها ويخضع لقوانينها الحالة والكامنة فيها، ومن ثم فهو كائن يتسم بالبساطة البالغة، وهذا هو الإنسان الطبيعي/ المادي. وهو ليس ظاهرة تاريخية حضارية متميزة، ففضاؤه هو الفضاء الطبيعي/ المادي. وحدوده هي حدود الطبيعة/ المادة. ويعرف هذا الإنسان في إطار مقولات

طبيعية/ مادية ويمكن أن يرد إليها: وظائفه البيولوجية (الهضم ـ التناسل ـ اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة في البقاء المادي ـ القوة والضعف ـ الرغبة في الثروة ـ المنفعة المادية)، والمثيرات العصبية المباشرة (البيئة المادية ـ غدده ـ جهازه العصبي). فهو يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة، ملتحم عضويًا بها، لا توجد مسافة بينه وبينها، يسري عليه ما يسري على الظواهر الطبيعية من قوانين. يخضع لحتميات القانون الطبيعي/ المادي ويتحرك مع حركة المادة لا يتجاوزها. ويمكن أن نضيف هنا أن ثمة رؤية أخرى ترى الإنسان بوصفه كائنًا روحانياً وحسب. وبرغم اختلاف هذه الرؤية الروحية عن الرؤية المادية، فإنهما يشتركان في اختزاليتهما وواحديتهما، فكلاهما يرد الإنسان إلى عنصر واحد، (روحيا كان أم ماديا)، وسنركز في دراستنا على الرؤية الطبيعية/ المادية للإنسان.

وثمة رؤية ثانية (ولم نقل ثالثة لأننا صنفنا الرؤيتين السابقتين على أنهما رؤية واحدة)، تنظر إلى الإنسان بحسبانه جزءًا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، فهو جزء منها ولكنه في ذات الوقت منفصل عنها. وهو ولا شك مكون من جسد طبيعي/ مادي خاضع لقوانين الحركة والمادة، ولكنه في ذات الوقت يحوي الأسرار واللامحدود والمجهول والغيب، ولذا يتشابك داخله المحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والباراني مع الجواني، والسبب مع النتيجة، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب. ولا يمكن أن يرد مثل هذا الإنسان إلى عالم الطبيعة/ المادة، كما لا يمكن أن يختزل إلى صيغ مادية واحدية بسيطة (ولا إلى صيغ روحية واحدية بسيطة)، فهو جزء من الطبيعة/ المادة لكنه قادر على تجاوزها، إذ إن ثمة مسافة تفصل بينه وبينها، وهو كائن حر مسئول، كائن حضاري تاريخي يعيش داخل كل من الطبيعة والتاريخ، جوهره الإنساني مختلف عن الطبيعة/ المادة (ولذا نسميه "الإنسان الإنسان" أو "الإنسان الرباني")، فهو قادر على تجاوز الطبيعة.

والإنسان/ الإنسان، لأنه ليس ظاهرة طبيعية/ مادية بسيطة، لا يدرك واقعه بشكل حسيٍّ ماديٍّ مباشر، إلا في حالات نادرة تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل في عينيه جسم صلب. فهو ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية التي يمكن أن يرد لها في كليتها (كما يزعم الماديون)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا (كما يرى بعض السلوكيين). فعقله ليس مجرد مخ طبيعي/ مادي، صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، تعكس الواقع المادي كله وبحذافيره وكأنها آلة فوتوغرافية، بل عقل يبقي ويستبعد ويهمش ويركز، وهو مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة في الوعي واللاوعي، ولذا فهو عقل مبدع له مقدرة توليدية.

وحينما يسلك الإنسان، فإنه لا يسلك بوصفه رد فعل للواقع المادي بشكل مباشر شأنه في هذا شأن أي كائن طبيعي، وإنما بوصفه رد فعل للواقع كما يدركه هو بكل تركيبيته، ومن خلال عقله المبدع الذي يتفاعل ويقيِّم، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأتراح، أو أشواق ومعان، أو رموز وذكريات، ومن خلال المنظومات الأخلاقية والرمزية التي تحدد له مجال الرؤية، فكل هذه العمليات المركبة هي التي تمنع الإنسان ذاتيته وخصوصيته، وتمنح كل فرد فرادته، حتى يصبح من الصعب أن يتم التنبؤ بسلوكه من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة.

الموضوعية (المادية المتلقية):

بعد هذا التمييز الأساسي بين الإنسان والطبيعة/ المادة، ننتقل الآن إلى مشكلة التفسير. لاحظنا أن الظاهرة الإنسانية ظاهرة مركبة لدرجة عالية، ولا يمكن ردها إلى قانون مجرد عام، كما لا يمكن رصدها كما ترصد الكائنات الطبيعية/ المادية. ومع هذا، يتصور بعض الباحثين أننا يمكننا أن نرصد الواقع الإنساني مثلما نرصد الواقع الطبيعي/ المادي. لكن الأمر غير ذلك. فالإنسان إن رأى قطعة من الحجر تسقط أمامه، فإنه سيرى حجرًا وحسب، ولن تتحرك مشاعره، بل وسيحاول تحاشيه إن كان متجهًا نحوه. ولكن نفس الشخص إن رأى طفلاً يسقط، فهل سيأخذ الموقف المحايد نفسه ويقف متفرجًا، أم أن الأمر سيكون جد مختلف؟ وإن كتب باحث دراسة عن قطيع من الغنم وأخرى عن مجموعة من الأطفال في إحدى رياض الأطفال فهل يمكن أن يتبع نفس المنهج ونفس المصطلح والأسلوب؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، لا بد أن نتناول التضمينات الفلسفية للموقف الموضوعي المحايد (أو الذي يدعي الحياد) الذي يتصور أنه يمكن رصد الظواهر الإنسانية مثلما ترصد الظواهر الطبيعية/ المادية (ولنسم هذا الموقف "الموضوعية المادية المتلقية"). الواقع أن هذا النوع من الموضوعية ينطلق من تصور أن العقل السليم إن هو إلا صفحة (مادية) بيضاء أو سطح شمعي سلبي بسيط محايد، فهو كالآلة تنطبع عليه المعطيات والمدركات الحسية وتتراكم، وأن هذا العقل السليم يرصد بحياد شديد دون أن يشوه أو يغير أو يعدل أو يبدل. ومن هذا المنظور الموضوعي المادي، فإن الواقع نفسه واقع بسيط، وثمة قانون مجرد عام يسري على الظواهر الطبيعية وعلى الظواهر الإنسانية وعلى جسد الإنسان وعقله. والحقائق، كل الحقائق، عقلية وحسية وقابلة للرصد الموضوعي في كل جوانبها وأبعادها. وهذه الحقائق تترابط من تلقاء نفسها داخل عقل الإنسان حسب قوانين الترابط (الآلية) الطبيعية (المادية).

كل هذا يعني أن إدراكي لا يختلف عن إدراك الآخر، وأن ما أدركه يتفق مع ما يدركه الآخرون، وأن الإفصاح عن هذا الإدراك أمر بسيط، وأن المعرفة هي مراكمة الحقائق، وأن عملية التراكم هذه

ستؤدي إلى التوصل إلى معرفة موضوعية عالمية خالية من التحيزات تنطبق على كل الظواهر الإنسانية في كل زمان ومكان. ودراسة الظواهر في إطار الموضوعية (المادية المتلقية) تأخذ شكل دراسة موضوعات لا إشكاليات، والصفات العامة المطلوب توافرها في الأطروحات التحليلية هي: البساطة، الوضوح، الدقة، التجرد الانفصال عن القيمة.

وكل هذا يعني أن الموقف الموضوعي (المادي المتلقي) يتطلب تجرد الباحث من ذاتيته وخصوصيته الحضارية بل والإنسانية، ومن عواطفه وحواسه وذاكرته وحسه الخلقي وكليته الإنسانية، بحيث يمكن أن يسجل ويصف بحياد شديد، وأن يدرس الواقع جزءًا جزءًا. فالواقع مكون من مضامين، والمضامين مكونه من وحدات بسيطة مستقلة (وليس مجموعة من العلاقات المتشابكة). بل إن الموضوعية المادية المتلقية تلغي فكرة الغاية والقصد والهدف، فهي أفكار مرتبطة بالظاهرة الإنسانية وحدها، فالطبيعة (كما نرصدها) لا تعرف لا الغاية ولا القصد ولا الهدف. ولأن الموضوعية المادية المتلقية تؤكد فكرة المشترك بين الإنسان والطبيعة، فإنها تفضل الدقة الكمية التي يمكن استخدامها في دراسة كل من الإنسان والطبيعة، ولذا فهي تستبعد بقدر الإمكان عناصر الإبهام وعدم التحدد.

وانطلاقًا من مثل هذه التصورات، تم الحديث عن حيادية العلم، وعن وحدة العلوم (أي أنه لا يوجد فارق حقيقي بين مناهج العلوم الطبيعية التي تدرس الظواهر الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية التي تدرس الظواهر الإنسانية). وأصبحت الموضوعية المادية المتلقية، بالتدريج، الموضوعية الفوتوغرافية بل الببغائية، فتم تمرير التحيزات المختلفة بحسبانها رؤيات محايدة عالمية، وتم هدم الإبداع والخصوصية والهوية، وفي نهاية الأمر تم استبعاد الفاعل الإنساني.

التبعية الإدراكية:

وقد سقط الخطاب التحليلي العربي في تحليله للظواهر في الموضوعية المادية المتلقية، وبالتالي أسقط بعد الإدراك من حسابه وأسقط معه خصوصية الظواهر التي يدرسها فسقط في التعميم وتلقى المقولات الإدراكية والتحليلية الجاهزة، ولذا فإن رصدنا للظواهر المختلفة لا يعدو أن يكون تلقيًا وتقبلاً لما هو قائم، وهكذا، فإننا نجد أن كثيرًا من الدراسات تقوم بتوثيق ما نعرف مسبقًا دون أي تعميق لرؤيتنا أو إضافة لإدراكنا.

وقد أدَّى هذا إلى ما سماه أحد علماء الاجتماع الغربيين "إمبريالة المقولات" أي أن تقوم إحدى القوى بتحديد النماذج المعرفية والمقولات التحليلية الأساسية بطريقة تعكس إدراكها للواقع وتخدم مصالحها وتستبعد إدراك الآخرين وتهمل مصالحهم. ويبدو أننا نخضع تمامًا لإمبريالية المقولات الغربية وأننا سقطنا بشكل شبه كامل في التبعية الإدراكية. فقد تلقينا المعلومات من الغرب ومعها نماذجه المعرفية

ومقولاته التحليلية الكامنة. وتتضح تبعيتنا الإدراكية حينما نتحدث عن الحضارة الغربية وحينما نتحاور بشأنها ونتخذ مواقف معها أو ضدها، إذ إننا عادة ما نفعل ذلك بناءً على المعطيات التي تسمح لنا هذه الحضارة بالاطلاع عليها داخل أطر جاهزة ونماذج معرفية مسبقة أعدها مفكرون غربيون، فنطرح نفس الأسئلة التي يطرحونها هم عن حضارتهم ومن منظورهم، أي أننا ندرك الحضارة الغربية لا بشكل مباشر وإنما كما يشاء لنا أصحابها إدراكها، بل إننا بدأنا ننظر إلى أنفسنا من خلال المقولات التحليلية لعالم الغرب ونماذجه الإدراكية. ولذا فقد بدأ الإنسان العربي يرى نفسه متخلفًا مهما بذل من جهد ومهما أنتج من روائع، وبدأ يحكم على نفسه بالهزيمة في المعركة قبل دخولها. والواقع أن التبعية الإدراكية ليست تبعية اقتصادية وحسب (وإن كانت تترجم نفسها إلى ذلك)، وإنما هي بالأساس تبعية عميقة كامنة تتغلغل في أسلوب الحياة (بما في ذلك النشاط الاقتصادي) وفي رؤية الذات ورؤية الآخر.

ولنبدأ برؤية الآخر، ضاربين مثلًا على ما نقول من الثورة الفرنسية التي يعرف معظمنا أحداثها ابتداءً من اجتماع ملعب التنس وانتهاءً بحروب الثورة الفرنسية وظهور نابليون. نحن نعرف كل هذه الأحداث تمام المعرفة، ولكن ماذا عن فاندي Vendee؟ بل ما هي فاندي هذه؟ يجب علي أن أتحلى بشيء من الشجاعة وأعترف أنني لم أكن قد سمعت عنها من قبل إلى أن قامت معركة في فرنسا بين بعض مؤرخي الثورة الفرنسية بشأنها، فعرفت أنها ثورة اندلعت في غربي فرنسا (١٧٩٢-١٧٩٣م)، وقد أشار لها أحد المراجع بأنها "ثورة مضادة" قضت عليها قوات الثورة بوحشية بالغة، حتى إن المؤرخ الفرنسي بيير شونو (الأستاذ في السوربون) قال: "إن قوات الثورة الفرنسية لم تكن تحاول إخماد التمرد وحسب، بل وقامت بعملية إبادة (هولوكوست) كانت في فظاعة الإبادة النازية وأكثر فاعلية منه". وقال وسترمان، جنرال الثورة الفرنسية، الذي أخمد التمرد: "لقد دست على الأطفال بسنابك خيلي وذبحت النساء حتى لا يلدن أي متمرد بعد ذلك". ويجب أن نتذكر أن هذه هي كلمات ممثل ثورة الحرية والإخاء والمساواة التي أرسلت بقواتها الاستعمارية إلى مصر والشرق.

قد يقول البعض إن كل هذا في سبيل "التقدم"، لكن بعض المؤرخين يذهبون الآن إلى أن الثورة الفرنسية أبطأت عملية تحديث فرنسا التي كانت قد بدأت تحت حكم الملكية المطلقة، وأنها من ثم أعطت إنجلترا الفرصة لتصبح القوة الصناعية الكبرى في القرن التاسع عشر. وأعترف أنني لا يمكنني الأخذ برأي هذا الفريق أو ذاك، وبالذات بخصوص فاندي التي لا أعرف عنها الكثير، أوبخصوص التطور الاقتصادي في أوربا، فالذي أعرفه عن هذا الموضوع هو أحداث بعينها تعبر عن رؤية محددة للثورة الفرنسية تتناقلها المراجع الغربية والمراجع العربية التي تنقل عنها (فالأحداث التي تتحدى هذه الرؤية يتم

استبعادها تماما أو يتم تهميشها).

ونحن، في الواقع، حينما نطرح أسئلة بخصوص أي ظاهرة، فإننا لا نطرحها من وجهة نظرنا وإنما ننساق دائمًا وراء تلك الأسئلة التي يطرحها الغرب والتي تلقيناها منه بموضوعية متلقية بالغة، وهي أسئلة تعبر عن رؤيته ومصالحه. ولنأخذ على سبيل المثال، قضية السرة، وهي قضية أصبحت لا تعني الإنسان الغربي كثيرًا بعد أن تصاعدت معدلات التحديث والعلمنة وتآكل نظام الزواج والأسرة وقبل تماما هذه الحقيقة بوصفها نتيجة حتمية "للتقدم". ولهذا لا تسأل كتب التاريخ الغربي عن عدد الأطفال غير الشرعيين في فرنسا بعد اندلاع الثورة الفرنسية، ولا عما حدث لنسبة الطلاق. هل ارتفعت أم انخفضت أم ظلت على ما هي عليه؟ ولكن أليس من الواجب علينا، ونحن على عتبات هذا المستقبل العقلاني المادي الحديث الذي يُبشر به بعض كبار مفكرينا، أن نسأل مثل هذه الأسئلة حتى نعرف بطريقة "علمية" شاملة ومركبة أحداث الثورة لا بحسبانها مجرد وقائع وإحصاءات برانية وإنما بوصفها حقائق جوانية تركت أثرًا عميقًا على الإنسان؟ ولقد فتشت عن الإجابة وعرفت أنه بعد اندلاع الثورة بثلاثة أعوام زادت حالات الطلاق زيادة ملحوظة، كما أن عدد الأطفال غير الشرعيين زاد زيادة هائلة.

وقد دأبت على إثارة الشكوك بخصوص قضية "إعلان حقوق الإنسان"، لا لأنني معاد لهذه الحقوق أو رافض لها وإنما لأنني أدرك أنها قاصرة إلى حدٍّ ما، ولأن هذا الإعلان جعل الفرد المنعزل البسيط (الإنسان الطبيعي البورجوازي) نقطة البدء والانطلاق. وأقترح بدلاً من ذلك "إعلان حقوق الأسرة"، (الأسرة بحسبانها وحدة اجتماعية أساسية مركبة). ولعل الحقائق الخاصة بالأطفال غير الشرعيين بعد الثورة الفرنسية (وفي أوربا منذ ذلك التاريخ، وفي كل العالم بعد ذلك) قد تُعطي شيئًا من الترجيح للمفهوم الذي أطرحه. فمن الواضح أن حقوق الإنسان لا تتضمن الأطفال الذين لم يولدوا بعد! والأطفال غير الشرعيين هم نتائج ذكر وأنثى استمتعا بـ: "حقوق الإنسان الفرد" وحرياته (كما حددها الغرب) في لحظات لم يفكرا في أثنائها في حقوق الأطفال. ولا يمكن أن نصدر إعلان حقوق الإنسان ثم نحاول الآن إصدار إعلان تكميلي بحقوق المرأة ثم نصدر إعلانًا ثالثًا لحقوق الأطفال وهكذا. إن هذه العملية غير عقلانية بالمرة لأنها أهملت في البداية الوحدة التحليلية الاجتماعية الحقيقية الواحدة، وهي أن الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا ينتمي إلى أسرة ومجتمع، وأحلت محله الإنسان بوصفه ذرة منعزلة، كائنا مكتفيا بذاته (وكأنه وحش الغابة) لا وجود له إلا في ذهن روسو وهولباخ وفولتير وغيرهم من مفكري عصر العقل والاستنارة البورجوازيين.

وتظهر التبعية الإدراكية بصورة فكاهية في تحديد مؤشرات التقدم والتخلف. فعلى سبيل المثال،

حتى بداية السبعينيات (قبل "اندلاع" ثورة البيئة)، كان استخدام المبيدات والأسمدة الصناعية يُعدُ من مؤشرات التقدم. وقد قبلنا هذا ساعتها وكنا نحاسب أنفسنا على هذا الأساس، إلى أن اكتشف الغرب أن هذا التقدم يؤدي إلى السرطان وتدمير التربة، فأصبح استخدام المبيدات والأسمدة الصناعية من مؤشرات التخلف. وقد أصبح استخدام التليفونات والسيارات ودرجة التنقل من مؤشرات التقدم (دون حساب تكلفتها كما حدث مع المبيدات). وقد ضرب الأستاذ عادل حسين رحمه الله مثلاً طريفًا على التبعية الإدراكية في مجال مؤشرات التقدم، فأشار إلى أن بعض "العلماء" يتبنون استخدام الكرسي مؤشرا على التقدم والتخلف، فمن استخدمه كان متقدمًا ومن لم يستخدمه كان متخلفًا. ثم يشير بعد ذلك إلى حقيقة في غاية الأهمية، وهي أن الكرسي جزء من التشكيل الحضاري الغربي استخدمه الغربيون حينما كانوا في أدنى مراحل تخلفهم وكان بعضهم لا يزال يضحي بالقرابين البشرية (في أجزاء من أوربا مثل البلاد السلافية). وقد استخدم الغربيون الكرسي لا لتقدم أحرزوه وإنما لسبب مادي وجيه للغاية وهو برودة الأرض، ولعلهم كانوا يقدمون الضحايا البشرية جلوسًا على الكراسي! وهناك شعوب أخرى، مثل اليابانيين، والعرب، لم يستخدموه وهم في أقصى تقدمهم. ولا يمكن الزعم مثلاً بأننا أصبحنا الآن أكثر تقدمًا من عرب العصر العباسي الأول (وقد كانوا يفترشون الأرض) لأننا نجلس على الكراسي من طراز لويس السادس عشر أو حتى الخامس عشر، كما لا يمكن أن نزعم مثلاً أن وكيل وزارة الصناعة في بلادنا أكثر تقدمًا من مدير شركة "سوني" اليابانية لأن الأول يعود إلى منزله ويجلس على كرسي بينما يعود الثاني فيخلع رداءه الأوربي ويرتدي رداءه الياباني التقليدي ويجلس على الحصير ويستريح! لقد تحول الكرسي إلى مؤشر للتقدم بسبب انكسارنا من الداخل وتبعيتنا الإدراكية. وقد سمعت مرة بحثًا لأحد جهابذة علم الاجتماع المصري استخدم "عدد ساعات الاستماع للموسيقى السيمفونية" معيارا للتقدم والتخلف ـ ويا له ـ من معيار هزلي سخيف يؤدي إلى نتائج عنصرية كريهة، إنه يشبه من بعض الوجوه عالمًا غربيًا حكم على فنون بلده بالتخلف لأنها لا تضم فن الخط (Calligrphy)، ولأن المباني العامة فيها لا تزينها مأثورات مكتوبة بخط جميل. والواقع أن الخط فن مقصور على الحضارات الشرقية، وقد وصل هذا الفن إلى قمة ازدهاره عند العرب والمسلمين لأسباب دينية وحضارية خاصة بهم وحدهم، وبالتالي فهو لا يصلح معيارا عالميا لقياس التقدم والتخلف.

الشيء نفسه ينطبق على كثير من الأفكار والنظريات التي ترد لنا من الغرب، إذ نحن نتلقاها في سلبية موضوعية مذهلة ونقوم بتطبيقها على أنفسنا بكفاءة شديدة دون أن ندرس شيئًا عن جذورها أو نعرف شيئًا من خصوصيتها الغربية، ودون أن نعرف إلا القليل عن تضميناتها الفلسفية، فنحن ننقل ما يراد لنا نقله داخل الأطر القائمة الجاهزة. ولنأخذ فرويد كمثال. قام الباحثون العرب بنقل كثير من

أفكاره وبترجمة أعماله بدرجات مفتاوتة من البراعة والدقة، ويمكن للإنسان العربي الآن أن يحيط إحاطة كافية بفكره وأعماله من خلال المكتبة العربية. ولكنك إن طالعت هذه الكتب العربية، لن تجد أيا منها يتحدث مثلاً عن الخلفية الاجتماعية والإثنية لفرويد الذي عاش في فيينا في القرنين التاسع عشر والعشرين: هل كان المجتمع الذي يعيش فيه فرويد والذي زوده بالقيم مجتمعًا متماسكًا صحيًا أم كان مجتمعًا متآكلاً غير متماسك (حتى لا نستخدم مصطلحات أخلاقية مثل "منحل" أو "مريض" فنثير بذلك ضدنا حفيظة "العلماء" الذي يفضلون لغة علمية محايدة)؟ والواقع أن فيينا كانت قبل الحرب العالمية الأولى من أكثر المجتمعات عنصرية في أوربا وقد ازدهرت فيها الأحزاب ذات التوجه العنصري. ومما له دلالته أن أكثر الكتب شيوعًا في أوربا في هذه الفترة كانت الكتب العنصرية، وهذا أمر منطقي، فهذه هي مرحلة الإمبريالية وتقسيم العالم التي شاعت إبانها الفلسفات الداروينية والنيتشوية والتي أعلنت أن الخالق قد انسحب من الكون أو حل فيه ثم مات (حسب رأي نيتشه المعلن ورأي داروين الكامن ورأي معظم فلاسفة عصر التحديث والتصنيع). ويبدو أن مجتمع فيينا كان متمركزًا بشكل متطرف وغير عادي حول فكرة اللذة. ويُلاحظ انتشار الأمراض السرية بين أعضاء النخبة في أوربا في تلك الفترة (ومما له دلالته أن كلاً من نيتشه فيلسوف العدمية والعنصرية والنازية، وهرتزل فيلسوف العنصرية الصهيونية، كانا مصابين بمرض سري عجَّل بوفاتهما). ولا يوجد عندي في الواقع إحصاءات اجتماعية عن أعضاء الجماعة اليهودية التي كان فرويد ينتمي إليها. ولعلنا لو عرفنا بعض الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والحضارية في خلفية فرويد لأمكننا أن نكتشف ملامح جديدة في فكره ربما تكون خافية علينا، ولأمكننا أن نطرح أسئلة مختلفة عن تلك التي يطرحها العلماء الغربيون الذين يعيشون تحت نفس الظروف.

وماذا عن القبَّالاه اللوريانية وميراث فرويد اليهودي؟ إن بحثت في المكتبة العربية فلن تجد كتابًا جادًا واحدًا في هذا الموضوع إلا كتاب الدكتور صبري جرجس **التراث اليهودي الصهيوني والفكر الديني** (وهو كتاب قام بتأليفه عالم معروف يشار إليه بالبنان ومع هذا يتم تجاهله تمامًا من قبل المتخصصين). ويبدو أن القبالاه اللوريانية هذه تشكل إطارًا معرفيا لأفكار فرويد وكافكا والفلسفة التفكيكية (وقد وصفت هذه القبالاه بأنها تؤله الجنس وتجنس الإله). ولعل من المفيد أن نعرف علاقة القبالاه اللوريانية بالغنوصية التي يتواتر ذكرها الآن في الكتابات الدينية والفلسفية والأدبية وكأننا في القرن الأول الميلادي. وأعتقد أنه من الصعب فهم التحديث والحداثة وما بعد الحداثة دون فهم كامل للقبالاه (اليهودية ثم المسيحية).

في الآونة الأخيرة ثارت زوبعة بنيوية ثم أخرى تفكيكية... كما بدأت تثور زوبعة ما بعد تفكيكية وما بعد الحداثة وما بعد هذا وذاك! فهل حاول أحد ممن يعرض هذا الفكر الأدبي والفلسفي أن يبين علاقته بمدارس تفسير التوراة عند اليهود؟ يحدثنا رولان بارث عن "لذة النص" وهي لذة ذات طابع جنسي (لذا يتلاعب هذا "الفيسلوف" بكلمات مثل "نصي" (تكستوال Textual) و "جنسي" (سيكشوال Sextual) ولنترجمها "جنصي" حتى يمكننا أن نلعب نحن أيضًا). فهل يعرف أحد ممن تحدثوا عن لذة النص هذه أن هذا مفهوم قديم عند المفسرين اليهود للتوراة، وأن إحدى مدارس التفسير (المتأثرة بالقبَّالاه اللوريانية) تشبه التوراة بامرأة عارية تقف خلف حجب يتساقط الواحد منها تلو الآخر إلى أن نصل إلى أعمق مستويات القراءة الذي يشبه بالجماع الجنصي؟ وإذا كنا نتحدث عن التفكيكية واللذة، فهل لكل هذا علاقة بتآكل فكرة المعنى في الحضارة الغربية؟ هل التفكيكية هي الأخرى تعبير عن تزايد معدلات العلمنة؟ هذه هي بعض الأسئلة التي كان يجدر بمن ينقلون الفكر البنيوي والتفكيكي وغيره من الأفكار أن يطرحوها بدلاً من نقل الأفكار وكأنها حقائق مطلقة ظهرت كاملة دون مقدمات أو أسباب فيزيدون من تبعيتنا الإدراكية بدلاً من أن يزيدونا معرفة وحكمة.

وتظهر التبعية الإدراكية الناجمة عن الموضوعية المادية المتلقية في الخطاب السياسي العربي والمصطلحات التي يستخدمها المحللون، فمن الواضح أننا نفشل دائمًا في أن نسمي الأشياء ونترك الآخر يصنفها ويسميها لنا، لكن من يسمي شيئًا يصنفه ويضعه داخل خريطة إدراكية كبرى تنبع من إدراكه ومصالحه. على سبيل المثال، حينما نكتب تاريخ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في العالم، فإننا نتحدث عادة عن "المسألة الشرقية" وعن "رجل أوربا المريض" مما يجعلنا ننظر إلى الدولة العثمانية (التي كانت، برغم ضعفها واستبدادها، تحمي شعوبها من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره) فننظر إليها بحسبانها "رجلاً مريضًا" وحسب، وننسى "رجل أوربا النهم المفترس"، أي الإمبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان إفريقيا آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعدادًا هائلة من سكان الأمريكتين الأصليين، وبعد أن أبادت سكان أستراليا ونيوزيلندا، والتي كانت تقوم باستعباد سكان آسيا وتخوض حربًا لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم في ربوعه! ننسى هذا الرجل النهم الذي دس السم في طعام الرجل المريض، كما ننسى أنه لو تُرك الرجل المريض وشأنه فلربما شفاه الله وعافاه على يد "رجل مصر الفتى". ولكنه النموذج الإدراكي المستورد من الغرب بموضوعية مادية بالغة والذي يجعلنا ننظر إلى أنفسنا وتاريخنا من خلال عيون غربية!!

من أكثر الأمثلة دلالة على فشلنا في تسمية الأشياء وإدراكها من منظورنا "نحن" لا من منظورهم "هم"، تسميتنا للمستوطنين الصهاينة. فنحن نسميهم "الرواد"، ويتفلسف بعضنا ممن يعرفون العبرية ويقولون "حالوتسيم" أي "الرواد" والـ "حالوتسيوت" أي "الريادة". وهكذا تتوارى الحقيقة، ويضيع المتلقي العربي في محاولة نطق كلمة أعجمية مخارجها الصوتية غريبة عليه. كما أن كلمة "الرواد" تحمل فخامة غير عادية وإيحاءات إيجابية، فالرائد دائمًا في المقدمة يرتاد الصعب والمجهول. نقول هذا ونحن نعرف فيما بيننا وبين أنفسنا أنهم مغتصبون لأرضنا وأنهم استولوا عليها بقوة السلاح الغربي لا بسلاحهم هم، وبدعم من العالم الاستعماري لا بجهودهم الذاتية. أما الفلاحون الفلسطينيون، في أواخر القرن الماضي، فكانوا ينظرون إلى هؤلاء الرواد/ الحالوتسيم ويسمونهم "المسكوب" نسبة إلى موسكو "مسكفا" أو "مسكبا" وهي تعني عندهم الأجانب أو الدخلاء ـ ويالها من تسمية بسيطة دالة تصل إلى لب الظاهرة كما نخبرها نحن لا كما سماها صاحبها الذي أراد إخفاءها وتعميتنا!

وتظهر سخافتنا غير العادية في قولنا "معاداة السامية" وهي ترجمة للعبارة الغربية anti-Semitism، وهي عبارة بلهاء تعادل بين اليهود والساميين وتقرن بينهما، مع أن العبرانيين القدامى لم يشكلوا سوى خلية حضارية صغيرة تابعة بشكل يكاد يكون كاملاً للتشكيلات السامية الكبرى، مثل تشكيلات البابليين والآشوريين والآراميين، وهي التي ورثها التشكيل العربي الإسلامي. وتعد اللغة العربية أهم اللغات السامية على الإطلاق حسب رأي علماء اللغات السامية، فلو صح استخدام المصطلح للإشارة إلى أحد فإنما يجب أن يشير لنا نحن العرب. ولكن الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر لم تكن قد وصلت إلى هذا المستوى المعرفي بعد، ولهم عذرهم فالمعرفة لا تأتي دفعة واحدة. كما أن الفكر العنصري الغربي المعادي لليهود كان يحاول استبعادهم بحسبانهم عناصر داخل التشكيل الحضاري الغربي ففرّق بين الآريين والساميين وفضل الفريق الأول على الثاني. فكانت عبارة "معاداة السامية" هذه تعبيرًا عن جهل غربي وعن عنصرية غربية وعن صهيونية غربية كامنة تهدف إلى التخلص من اليهود والإلقاء بهم في أرض فلسطين. ونحن نقوم بموضوعية بلهاء بترجمة المصطلح ونقول "معاداة السامية" مع أنه كان من الممكن ببساطة شديدة أن نقول "معاداة اليهود" دون أن نستورد المصطلح المتحيز ضدنا والخاطئ في حد ذاته.

والصراع العربي/ الإسرائيلي يعد في جانب منه صراعًا على تسمية الأشياء، فالأرض الواقعة بين سوريا والأردن ومصر نسميها نحن "فلسطين" بينما يسميها الصهاينة "إسرائيل". ونحن نسمي سكانها "الفلسطينيين" وهم يسمونهم "سكان المناطق" إذ إنه لا وجود لفلسطين ولا للفلسطينيين في المصطلح الصهيوني. ونحن نسمي الوجود الصهيوني في فلسطين "الاستعمار الاستيطاني الإحلالي"، ونحن نصف

هذا الوجود بأنه "اغتصاب" وهم يسمونه "عودة لأرض الميعاد"، أو "أرض الأجداد". وقد تنبه الصحفي الإسرائيلي روبت روزنبرج لهذا الجانب في الصراع فقال في مقال له في الجيروساليم بوست تحت عنوان 'ينامون بعمق في إسرائيل': "قل لي كيف تصف المناطق وراء الخط الأخضر، سأقول لك من أنت: محتلة؟ محررة؟ مهزومة؟ مدارة؟ يهودا والسامرة وغزة؟ قل لي كيف تصف الأحداث التي تقع هناك وسأقول لك من أنت اضطرابات عادية؟ شغب؟ هيجان؟ قمع؟ مبالغة إعلامية مؤقتة؟ حرب؟".

والمصطلحات لا توجد في فراغ وإنما داخل أطر إدراكية تجسد نماذج معرفية. وقد وقعت آخر محاولة لسلب الإنسان العربي حقه في تسمية الأشياء بحسن نية حينما طالب بعض الكتاب العرب إسقاط كلمة "انتفاضة" ذاتها وإحلال كلمة "ثورة" محلها لأن الثورة في تصورهم هو عمل أكثر عنفًا وجذرية من الانتفاضة. ونحن لا نعترض على كلمة "ثورة" بوصفها تسمية عامة لما يحدث هناك وتجمع بينه وبين الظواهر المماثلة في التراث العالمي، ولكننا نرى أن للانتفاضة خصوصيتها التي يجب أن نعبر عنها. ولو حللنا تفكير الكتاب الذين يعترضون على كلمة انتفاضة لاكتشفنا أنهم متأثرون بالتراث اللغوي والمعرفي الغربي تقبلوه بموضوعية مادية بالغة، وهو تراث يرتب المحاولات الإنسانية لرفض القهر ترتيبًا هرميًا يستند إلى التجربة التاريخية لدى الإنسان الغربي، حيث يوجد في قاعدة الهرم "أعمال الشغب riots"، تعلوها "التمردات insurrections" ثم "العصيان rebellion"، وأخيرًا توجد في قمة الهرم "الثورة revolution" بكل ما تحمله الكلمة من معاني الانقطاع الكامل والرفض التام للنظام القديم وطرح رؤية جديدة.

الواقع أن هذه التقسيمات اللغوية نابعة لا من عبقرية اللغات الأوربية وحسب وإنما من التجربة الحضارية التاريخية الغربية ذاتها حيث توجد عدد من الانقطاعات الكاملة: كان عصر النهضة رفضًا للعصور الوسطى ورفضًا للدين والكنيسة. وهناك كذلك الثورتان الفرنسية والبلشفية وهما تجربتان تاريخيتان ليس لهما ما يشبههما في التشكيلات الحضارية الشرقية، فهما يشكلان ما يشبه الانقطاع الكامل عما سبق، يشكلان هدمًا كاملاً للنظام القديم، ورفضًا جذرياً للدين وللقيم الأخلاقية المرتبطة به ويطرحان رؤية جديدة للعالم والإنسان. وكل هذا أمر مفهوم في إطار التاريخ الغربي، وعلينا فهمه واحترامه.

ويبدو أن التغيير داخل التشكيلات الحضارية الشرقية يأخذ شكلاً مغايرًا يحتفظ بقدر من الاستمرارية (ربما بسبب الامتداد الزمني لهذه التشكيلات وكثافتها التاريخية). فالثورة الماوية في الصين، رغم كل ديباجاتها الماركسية اللينينية، احتفظت بكثير من التقاليد الصينية، سواء على مستوى العقيدة أو السياسة. وانتقال اليابان إلى العصر الحديث تم في إطار الحفاظ على التراث والهوية (مما حدا ببعض علماء

الاجتماع أن يطرح مصطلح "رأسمالية إقطاعية" ليصف النظام الاقتصادي الياباني). وكذلك فقد طرح الإسلام نفسه دينا توحيديا جديدا لا يشكل انقطاعًا عن الأديان التوحيدية التي سبقته بل استمرارًا لها وتصحيحًا لمسارها. وأعتقد أن الشرق الإسلامي ظل يتمتع بقدر كبير من الاستمرارية حتى نهايات القرن التاسع عشر.

والواقع أن كلمة "انتفاضة" مناسبة تمامًا للتعبير عن هذه الاستمرارية، فهي مشتقة من فعل "نفض"، فنقول مثلاً للعمل المناهض "نفض الثوب" بمعنى "حركه ليزول عنه ما علق به". ولعل هذا وصف دقيق للعمل المناهض للاستعمار الاستيطاني الصهيوني الذي لم يضرب جذورًا في تربتنا الجغرافية والتاريخية، فهو مثل الغبار الذي علق بالثوب الفلسطيني ولم يمس الجوهر. ويقولون أيضًا "نفض المكان" أي "نظر جميع ما فيه حتى يعرفه"، وهذا تكتيك معروف لدى شباب الانتفاضة. ويقولون أيضًا "نفض الطريق" أي "طهره من اللصوص". ويقال "النفضة"، وهي الجماعة الذين يبعثون في الأرض متجسسين لينظروا هل فيها عدو أو خوف، وهذا أيضًا تكتيك آخر للمنتفضين. وتحمل الكلمة أيضًا معاني الخصوبة فيقال: "نفض الكرم" أي "تفتحت عناقيده". ويقال، وهذا هو الأهم، "نفضت المرأة" أي "كثر أولادها"، و "المرأة النفوض" هي المرأة الكثيرة الأولاد، أي المرأة التي لا تكف عن الإنجاب مثل الأنثى الفلسطينية. وانظر كذلك إلى تعبير مثل "نفض عنه الكسل" و "نفض عنه الهم" وكذلك "انتفض واقفًا" وهي كلها اصطلاحات تعني أن ما يحدث الآن كان هناك دائمًا، لكنه كان متواريًا وحسب.

ونحن لا نرفض في الواقع كل المصطلحات والكلمات الغربية، ولا نطالب بضرورة اتخاذ "بدائل" عربية لها، لكننا نرفض الموضوعية المادية المتلقية، فهذا في تصوري تردٍّ كامل وتقبل موضوعي مادي غير مشروط للنموذج المعرفي الغربي، بل ويساهم في ترويجه، إذ إنه يعطيه وجهًا عربيًا إسلاميًا يخبئ واقعًا غربيًا. وهذا الموقف يشبه من بعض الوجوه مهندس الديكور الذي يبني شقة غربية من جميع الوجوه، ثم يضيف لها قطعة "أرابيسك" أو "ركنا عربيا" ليمسك بتلابيب هوية آخذة في التآكل. نحن لا نتحدث عن بدائل (وكأن المصطلحات قطع غيار) وإنما نطالب بمنهج جديد في تناول الظواهر وفي تسمية الأشياء.

وعلى أي حال فإن ظاهرة "الثورة" يمكن أن ندرسها داخل التشكيل الحضاري الغربي وداخل التشكيلات الأخرى، وأن ندرك مضامينها الكثيرة وقوانينها المتنوعة (فالثورة ليست ظاهرة طبيعية بسيطة لها قانونها المادي العام)، وأن نتفاعل معها ونأخذ منها دون أن نتخلى عن خريطتنا المعرفية. إننا نحترم خصوصيتنا مثلما نحترم الخصوصية الغربية وكل الخصوصيات الأخرى التي سندركها. وفي تصوري أننا

من خلال إدراكنا لخصوصيتنا سندرك خصوصية الآخرين. ولا شك في أن اصطلاح "ثورة"، كما هو متداول، يتسم إما بكثير من العمومية وإما بكثير من الالتصاق بتجربة الغرب في تمرده على الظلم، ولذا فهو لا يصلح لوصف التجارب المغايرة بسبب عموميته الزائدة وخصوصيته المتطرفة، أي أنه ليس اصطلاحًا علميا بالمرة، بل ويمثل محاولة لفرض مفاهيم واصطلاحات من التاريخ الغربي على أحداث التاريخ العربي. إننا يجب أن ننطلق من خصوصيتنا عند دراسة التجربة الغربية في الثورة (وفي النكوص عنها... وإلا فبم نفسر ما حدث في الاتحاد السوفيتي؟). ويجب علينا أيضًا أن نتفاعل مع هذه التجربة دون أن نضطر إلى أن نطلق على "الانتفاضة" (بكل ما تحمله من معاني الخصب والاستمرار والتجذر الواثق من نفسه) اسم "ثورة" (بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الانقطاع والبداية الجديدة). يجب علينا أن نفعل ذلك دون أن نفصل الانتفاضة عن التراث الثوري الإنساني الذي لا تشكل التجربة الغربية فيه سوى جزء من كل.

إن الثورة انقطاع، أما الانتفاضة فعودة لما سبق واسترجاع للهوية التي سلبت حتى تصبح "إسرائيل" مرة أخرى "فلسطين" كما كانت دائمًا عبر التاريخ، وكما ستكون بإذن الله في المستقبل. وفي اختيارهم لكلمة انتفاضة، وضع المناضلون الفلسطينيون يدهم على واحدة من أهم خصائص تحركهم التاريخي المبارك، وهو تحركهم داخل إطار الهوية التي تمتد من الماضي عبر الحاضر إلى المستقبل، ورفضهم للتبعية السياسية والاقتصادية والإدراية. ولا يمكننا أن ننسب لشباب الانتفاضة الذين اختاروا المصطلح المعرفة الدقيقة لكل هذا والإدراك الواعي له، ولكننا لا يمكن أيضًا أن ننكر إحساسهم الحضاري السليم بلحظتهم التاريخية أو ارتباطهم المباشر بتراثهم أو إعراضهم النفسى والمعرفي عن النموذج الهرمي الغربي. لقد آثروا أن يحملوا علم الانتفاضة بكل المدلولات العميقة والدالة لكلمة "انتفاضة" التي لا نظير لها في اللغات الأوربية. ولا شك في أنهم، في العالم الغربي ذاته، أدركوا خصوصية الانتفاضة، ولذا فإنهم يكتبون الكلمة كما هي بحروف لاتينية دون محاولة للبحث عن مرادف لها في معجمهم اللغوي.

والواقع أن موضوعية المادية المتلقية تؤدي إلى التقبل المباشر للأفكار والمعلومات وإلى التبعية الإدراكية. فهل الذاتية، بحسبانها مضاد الموضوعية هي المخرج؟ للإجابة عن هذا السؤال، نحاول تعريف مصطلح "ذاتي". والذاتي هو "الفردي"، أي ما يخص شخصًا واحدًا، والذاتي في الميتافيزيقا هو رد كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده، و "الذاتية" تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي وإنما على أساس أحكام الذات، ولذا فإنه لا يمكن أن توجد حقيقة مطلقة. وإن وصف شخص بأن تفكيره "ذاتي"، فإن هذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويطلق لفظ "ذاتي" توسعًا على كل ما كان مصدره الفكر لا الواقع، ومنه "الأحكام الذاتية" (مقابل "الأحكام

الموضوعية"). وهي الأحكام التي تعبر عن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه. وبحسب الرؤية الذاتية، فإن معرفتنا بالواقع (عن طريق خبرتنا الذاتية الخاصة وتجربتنا الفريدة ووعينا وإدراكنا) محدودة تمامًا. وبالتالي فإن الرؤية الذاتية لا يمكنها أن تؤدي إلى قيام العلم ولا حتى إلى التواصل بين البشر.

التفسيرية:

التلقي الموضوعي المادي للمعلومات يؤدي إلى تراكم المعلومات الصماء التي لا تقول شيئًا والتي تخفي كثيرًا من الرؤى والتضمينات الفلسفية والمعرفية المتحيزة، كما أن المعرفة الذاتية لا تفيد كثيرًا في عملية معرفة العالم الخارجي. فكيف يمكن فك هذه العقدة؟ كيف يمكن التوصل إلى معرفة دقيقة وواعية للعالم الخارجي في ظل هذه المفارقة المعرفية؟ لا بد أن نبدأ برفض مصطلحي "ذاتي" و "موضوعي" اللذين يؤديان إلى عملية الاستقطاب هذه: عالم موضوعي مادي لا قسمات له ولا ملامح ولا معنى، وذلك في مقابل رؤية ذاتية منغلقة تمامًا على نفسها لا علاقة لها بالعالم المحيط بنا. وعلى ذلك، فإن معيارنا لا ينبغي أن يكون الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة معلوماتنا للواقع وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة. فإن كان المصطلح قادرًا على تفسير عناصر الواقع بتباييناته وتشابكاته فهو "أكثر تفسيرية" (وهي عبارة تحل محل مصطلح "موضوعي")، وإن أثبت المصطلح قصوره التفسيري فهو "أقل تفسيرية" (وهي عبارة تحل محل مصطلح "ذاتي").

وعلى ذلك فإن التفسيرية تتمرد على كل من موضوعية المادية المتلقية والذاتية المغلقة، فهي تنطلق من تقبل ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة وبالتالي ثنائية الذات والموضوع، ولا تحاول إلغاءهما وإنما تحاول الوصول إلى المنطقة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، فهي تستعيد الفاعل الإنساني في كل ثنائياته. في قوته وضعفه، وفي نبله وخسته، وفي حدوده وقدراته، وفي خضوعه لجسده وفي تجاوزه له. ويمكننا أن نحدد السمات الأساسية للمنهج التفسيري ومنطلقاته فيما يلي:

١- الظاهرة الإنسانية مختلفة بشكل جوهري عن الظاهرة الطبيعية المادية، ولا يوجد قانون عام واحد أو عدة قوانين تسري على كل من الظواهر الإنسانية والطبيعية/ المادية. فالمكونات التراثية والنفسية للظاهرة الإنسانية تجعل من المستحيل التوصل لمثل هذا القانون. فكل إنسان له منحناه الخاص، كما أن الظواهر الإنسانية المتماثلة تختلف باختلاف الزمان والمكان.

٢- العقل الإنساني ليس كيانًا ماديا وكما سلبيًا متلقيًا، بل هو كيان مبدع له مقدرات توليدية. والواقع بدوره ليس كما ماديا بسيطًا جامدًا، فهو مستويات مختلفة ودوائر متداخلة متصلة منفصلة، ولكل ظاهرة منحناها الخاص وفرادتها.

٣- العلاقة بين العقل والواقع ليست علاقة بسيطة ولا آلية. فالذات، بما تحمل من أساطير وهموم وأوهام وخيال وأيديولوجية ونوايا وذكريات، عنصر أساسي في عملية الإدراك. وإفصاح المدرك عن إدراكه ليس أمرًا بسيطًا.

٤- لا يمكن دراسة ظاهرة الإنسان والظواهر الإنسانية مثلما نرصد الظواهر الطبيعية، ولا يمكن أن نسجل سلوك الإنسان فردا أو جماعة كما نسجل سلوك النملة وجماعات النمل. ولذا، لا يمكن الاكتفاء بدراسة السلوك الخارجي للإنسان، بل لا بد من فهم دوافعه الداخلية (وكما أسلفنا، فإن ثمة فارقًا بين الحجر والطفل اللذين يسقطان من عل، وبين قطعان الأغنام ورياض الأطفال، وبين الطبيعة/ المادة والإنسان). فمثل هذه الرؤية القاصرة (بغض النظر عن لا إنسانيتها المقيتة) هي رؤية غير دقيقة لأن الدوافع (خيرة كانت أم شريرة) وأشكال الوعي (مهما يكن زيفها وانفصالها عن الواقع المادي)، والمعنى (أي الدلالة الداخلية التي يراها الإنسان فيما يقع له من أحداث وفيما يحيط به من ظواهر) مهما تكن سطحيته أو عمقه، تشكل جزءًا أساسيا من الواقع الإنساني.

٥- التفسيرات السريعة المباشرة تختزل الظواهر في بعد واحد روحي أو مادي، وهي لا يمكن أن تقدم تفسيرًا كافيًا للظواهر الإنسانية. ولذا، لا بد من بذل المحاولة للتركيب المستمر بدلاً من السقوط في صيغ اختزالية ("إن هي إلا كذا") ولا بد أيضًا من تنويع المقولات التحليلية التي يمكنها أن ترصد الشيء ونقيضه. وأن تصل إلى النماذج الكامنة في الخطاب أو وراء الظواهر.

٦- لا يمكن الاكتفاء باستعادة الفاعل الاقتصادي أو الاجتماعي أو الجسماني أو الطبيعي وحسب، أي الفاعل الإنساني في علاقته المادية المباشرة مع واقعه المادي، أو في علاقة مع الملابسات المادية (الاجتماعية أو الاقتصادية ... إلخ) المحيطة به، وإنما يجب استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان، أي الإنسان بكل تركيبيته وأسراره وفاعليته وإبداعه التي تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية المباشرة وتجعل من العسير رده في كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار من الداخل والخارج.

٧- مواجهة الواقع (المادي والإنساني) بصيغ لفظية وقوالب إدراكية جاهزة وصور نمطية وثنائيات صلبة (سالب/ موجب، معنا/ ضدنا) تؤدي إلى تقبل ما هو قائم دون تساؤل أو إلى اختزاله إلى ما نعرفه عن الظاهرة، مما يحول دون توسيع الأفق وإدراك الظاهرة في خصوصيتها. ولذا، لا بد من النظر للظواهر بطريقة مستقلة بحيث نرصدها كما نراها نحن في كل تركيبيتها وتنوعها وكما

ندركها نحن لا كما يدركها الآخر أو كما يصورها لنا. ولا بد من الاقتراب من الظواهر بعقل متفتح لا يخشى من الاجتهاد في محاولة تجريد الحقيقة من جماع الحقائق ومن كم التفاصيل المتناثرة (الموضوعية المادية) التي يواجهها.

٨- لا بد أن يبتعد الباحث عن التعميم الكاسح الذي لا يفيد كثيرًا في الفهم المتعمق للظاهرة ولا تقدم خريطة تفصيلية تشمل كل أبعاد الواقع التي تنفعنا في الممارسة اليومية. هذا لا يعني رفض التعميم بل يجب ألا نصدق ما يقوله بعض التجريبيين والوضعيين (في العالم الغربي بالأساس) من أن التعميم والتجريد أمران يجب الابتعاد عنهما بقدر المستطاع ومن أنهما يجب أن يستندا إلى التجريب وحده وإلى ما يدرك بالحواس الخمس وحسب. إن التجريد والتعميم أمران أساسيان وضروريان للفكر الإنساني، فنحن نقول "أخلاقيات العالم الغربي" أو "الرومانسية" أو حتى "الصهيونية" فإننا نكون قد فكرنا من خلال تعميمات واستخدمنا مقولات ليس لها أساس تجريبي ولا يمكن إدراكها بالحواس الخمس وإنما توصلنا لها من خلال نماذج عقلية افتراضية تساعدنا على تصنيف معطيات الواقع، وهي مقولات لا يمكن أن ندرك العالم ونصنفه ونعرفه ونتعامل معه دونها. وبدون تعميم، لا يمكن أن يكون هناك إبداع. فمن خلال التعميم (وتجريد النماذج الكامنة) نصل إلى علاقات الأشياء كما ندركها من خلال تجاربنا ونصل إلى تعريفات يمكن لتجاربنا التاريخية الخاصة أن تنضوي تحتها.

بل يمكننا القول إنه بدون المقدرة على التعميم والتجريد الخلاق لا يمكن أن نحقق أي تحرر من الواقع المباشر، وواقعنا العربي ـ أي حاضرنا ـ هو واقع ساهم الغرب في صياغته عن طريق جيوشه وسلعه ومفاهيمه. وإذا استمر الآخرون في القيام بعملية التعميم بالنيابة عنا، من خلال تجاربهم هم ومن خلال إدراكهم، فإنهم سيلقون علينا بمقولاتهم جاهزة إما أن نقبلها فنخضع لرؤيتهم فنسقط في "إمبريالية المقولات"، أو نرفضها فنقف في مهب ريح التفاصيل المتناثرة.

ومن أهم الأمثلة على ما نقول تعريف كلمة "قومية" أو "أمة" كما هو شائع في العلوم الاجتماعية. هذا التعريف ناتج عن التشكيل الحضاري الغربي في القرن التاسع عشر، أفرزته الحضارة الغربية الصناعية الرأسمالية (والاشتراكية) بعد قرون من الحروب بين كل دول ومقاطعات أوربا، وأعقب تبنيه عدة حروب صغيرة وحربان عالميتان تمت كلها في إطار هذا المفهوم. وقد تم تصدير هذا التعريف لنا ـ ولكل دول آسيا وإفريقيا ـ وبدأنا نحكم على أنفسنا وعلى تجربتنا الحضارية من منظوره، بل وبدأ بعضنا يتحدث عن "الشعوب العربية" أو عن "الشعوب المتحدثة بالعربية" بحسبان أننا لسنا أمة. ولكن من

يستخدم مثل هذه العبارات يقول في واقع الأمر إننا لسنا أمة بالمعنى الغربي للكلمة.

لكل هذا، يجب ألا نرفض التعميم بل أن نصر عليه، ولكن على أن يكون منطلقه جميع التجارب التاريخية والحضارية في كل من الشرق والغرب. بل ويمكن أن يكون التعميم مؤقتًا، وهو أمر مقبول طالما أنه يفسر جوانب من الواقع، وهو ما يسمى بالتعريف الإجرائي ـ أي التعريف القادر على تفسير جوانب مهمة من الظاهرة موضع الدراسة ولكنه لا يدعى أنه تعريف جامع مانع يشمل كل الظواهر المماثلة.

إن ما يجب أن يحدد موقفنا ليس هو مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلي الذي اختاره الباحث لنفسه، أي مدى ملاءمته للواقع الذي يجرى تفسيره بحيث يمكن الوصول إلى مستوى تعميمي معقول يمكن قراءة الواقع المركب من خلاله. وضبط المستوى التعميمي أو التخصيصي يشبه في الواقع ضبط التجارب العملية. فلو كان الحديث عن معدل الجريمة في مدينة ألمانية في القرن التاسع عشر فإن المستوى التحليلي لا يسمح بالحديث عن الحضارة الغربية إلا بوصفها عنصرا واحدا من بين عناصر أكثر خصوصية ومباشرة. ولكن لو كان الحديث عن "أزمة المجتمع الحديث" فإن الحضارة الغربية تصبح مقولة أساسية ومستوى تعميميًا مقبولاً لأنه يتفق مع المستوى التحليلي، أي أن مستوى التجريد لا بد أن يتطابق مع المستوى التحليلي.

وهذا في تصورنا هو مشكلة البنيويين الذين يجابهون الظواهر مسلحين بنماذج رياضية كمية، ويحاولون الوصول إلى مستوى تجريدي عال ومعادلات رياضية يطبقونها على النصوص والظواهر بغض النظر عن المستوى التحليلي وبغض النظر عن طبيعة الظاهرة، ولذا فإن مثل هذه النماذج غير قادرة على التعامل مع خصوصية الأعمال الأدبية، ولا مع تاريخية الظواهر الاجتماعية، ولا مع الإنسانية المركبة للإنسان. ونحن لا ننكر هنا جدوى المستوى التجريدي العالي، مهما بلغ ارتفاعه، ولكننا نبين عدم جدواه بالنسبة لمستويات تحليلية تكون خصوصية الظاهرة وتاريخيتها أكثر أهمية من جوانبها العامة التي تشترك فيها مع ظواهر أخرى. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى"، مؤكدًا على تساوي كل البشر وعلى إنسانيتهم المشتركة، وبذا تصبح التقوى مقياسًا واحدًا ينطبق عليهم كلهم في كل زمان ومكان. ولكنه، مع هذا أكد على هوية كل منهم، وهي هوية لها خصوصيتها وتاريخيتها، فتوجه للعربي وللعجم ولم يطلب من أي منهما التنازل عن هذه الهوية.

٩- منهج الموضوعية المادية المتلقية يترجم نفسه إلى رصد سطحي ومباشر للظواهر وإلى حشد لكم هائل من المعلومات ورص الأفكار جنبًا إلى جنب، ولذا نجده يفرز ما أسميه "التفكير المضموني أو المعلوماتي"، وهو تفكير لصيق بالمعلومات التي يتلقاها الباحث ويسطح الظواهر

التي يدرسها ولا يحاول تجاوزها. ولذا فإن النظم التصنيفية ذات الطابع المضموني ليست جيدة ولا مفيدة. إن التفكير المضموني يبدأ عادةً من الشواهد الملموسة والقرائن الجزئية ـ أي من مكونات المضمون أو العناصر المختلفة له، ولذا فهو يظل حبيس هذا المضمون وحبيس الأجزاء، لا يمكنه أن يصل إلى الكل إلا بصعوبة بالغة. وحين يصل إلى هناك، يصعب عليه أن يربط بين هذا الكل وكليات أكثر تجريدًا، لأن عيونه مستقرة دائمًا على الشواهد والقرائن والاستشهادات الجزئية المتناثرة الملموسة. فالتفكير المضموني "يحدق ولا يحلق" (على حد قول جمال حمدان) ولا يمكن أن يصل إلى الكليات. ومن ثم، لايمكن لمثل هذا التفكير أن يأتي بأطروحات جديدة خلاقة، بل إنه يمثل حجر عثرة في طريق الإبداع، فالإبداع بالأساس اكتشاف لعلاقات جديدة بين الأشياء. بل إن الهوية الحقيقية لأي شيء توجد ليس فيه في ذاته أو في عناصره المختلفة وإنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر، ولا يمكن اكتشاف هذه العلاقات إلا من خلال محاولة تفسيرية اجتهادية تتجاوز المضمون المباشر بكل وحداته المتناثرة.

وأعتقد أن الموضوعية المتلقية والتفكير المضموني المعلوماتي قد استشريا في نظامنا التعليمي الذي أصبح يركز على المضمون وعلى حشد المعلومات بدلاً من التركيز على مناهج البحث وطرق التحليل. وقد تدهور الأمر بحيث أصبحت العملية التربوية عبارة عن "إملاء" المعلومات على الطلبة وتبسيطها وطبعها في مذكرات. ثم انحدرت العملية التربوية تمامًا حينما أصبح الهدف منها هو تزويد الدارس بكم المعلومات المطلوبة لاجتياز الامتحان (ومن هنا ظاهرة الدروس الخصوصية). وعلى مستوى الدراسات العليا، حينما يختار أحد الدارسين موضوعًا للبحث، فهو يصنف على أساس الموضوع، ولذا فإنه كثيرًا ما يقال للباحث هذا الموضوع تمت دراسته من قبل، وكأن المسألة هي رصد للمضمون وليس منهجًا في الدراسة يغير كثيرًا من النتائج.

على النقيض من هذا يقف المنهج التفسيري، فهو لا يهدف إلى حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات ورصدها في ذاتها بطريقة سلبية متلقية (فالحاسوب يقوم بهذا على أكمل وجه) بل ينطلق من إدراك أن ما يرصده بشكل مباشر هو مجرد مادة خام، وبالتالي فإن الأرقام والإحصاءات ليست نهائية. ومن هنا فإن المنهج التفسيري يحاول تجاوز المضمون الواضح المباشر والمعلومات المتراكمة ويهدف إلى أن يصنف المعلومات وينظمها ويحدد الجوهري والهامشي منها ثم يضعها داخل نمط متكرر، وأن يرصد العوامل المكونة للظاهرة الإنسانية في تفاعلها وفي تأثير الخارج المادي في الداخل الإنساني والداخل

الإنساني في الخارج المادي، وتأثير الذاتي في الموضوعي والموضوعي في الذاتي. كل هذا يتم بهدف اكتشاف العلاقات التي تكون الظاهرة حتى يمكن تفسيرها (وهذا ما لا يمكن للحاسوب أن يقوم به)، وصولاً إلى بنية الفكر أو الظاهرة وأبعادهما المعرفية والعلاقات الكامنة التي تشكل هويتهما ومنحناهما الخاص.

١٠- رغم رفض المنهج التفسيري لكل من الموضوعية المادية المتلقية والذاتية المنغلقة، ورغم محاولته تجاوز عقدة الذاتية والموضوعية، فإن الباحث ينحو منحى تفسيريًا يجب أن يفصل وبحدة (على مستوى التحليل) بين الوصف والتقييم. فالواحد مختلف عن الآخر، فالوصف يتطلب نوعًا من الإسكات المؤقت للعواطف الذاتية لدى الإنسان، ونوعًا من التجرد المؤقت والتاكتيكي من القيم، ونوعًا من الرفض المؤقت لمحاكمة الأشياء والظواهر من أي منظور أخلاقي أو فلسفي.

ولنضرب مثلاً: نحن نصنف الصهيونية والنازية على أنهما حركتان "رومانسيتان"، فكل من الصهيونية والنازية يؤمنان بمقدرة العقل (اليهودي أو النازي) الخلاق على إعادة صياغة الواقع انطلاقًا من مجموعة من الأساطير ولدها خيال المفكرين الصهاينة والنازيين الذين يرفضون فكرة العقل المادي ويؤكدون أهمية الأسطورة والوجدان واللاوعي، والصهيونية والنازية يدوران في إطار صورة مجازية عضوية، ويطرحان تصورًا لمطلق كامن في المادة، وهما يشكلان عودة لما يتصورانه عودة للطبيعة، كما أنهما يجعلان من فرادة الأمة أساسًا لشرعية مطالبتها بأرضها (المقدسة). ونظرًا لأن كل هذه الموضوعات التي يؤكدها الفكران النازي والصهيوني هي موضوعات محورية في الفكر الرومانسي، فقد صنفنا الصهيونية والنازية على أنهما حركتان رومانسيتان. وعلى الرغم من هذا، يجب أن نبين أن هذا مجرد تصنيف وتوصيف لهما ولا يعني بأي حال رفضًا أو قبولاً لأي منهما، كما أنه لا يتضمن حكمًا قيميًا على الرومانسية.

١١- هذا لا يعني إلغاء العواطف والقيم في عملية التفسير. فالعملية التفسيرية المركبة تتطلب تفاعل الذات الإنسانية المركبة (العقل ـ العاطفة ـ الأحاسيس ـ الخيال) مع الواقع في كل تركيبيته. وبعد الانتهاء من عملية التفسير، يمكن أن نقيم الظاهرة أخلاقيا. لكننا حين نفعل ذلك، يجب أن نكون مدركين للمنظومة القيمية التي ننطلق منها والفلسفة التي نصدر عنها، ويجب أن نعرف أن الحكم القيمي هو في نهاية الأمر حكم يحوي داخله شرعيته، ويلي عملية الرصد والوصف والتفكيك والتركيب. فإن قام الباحث بالحكم على ظاهرة ما من منظور أخلاقي ما فإنه يجب أن يدرك أنه يفعل ذلك لأنه مؤمن بهذه المنظومة وأن منطق الحكم (الذاتي) مختلف عن منطق الأشياء (الموضوعي). ولعل هذا الموقف يمكن الباحث من الانفتاح على العالم دون أن يفقد هويته وقيمه، إذ يمكنه، في هذه الحالة، أن يقوم بقراءة عمل أدبي ما فيصفه ويحلله ويبين

بنيته والصور المجازية المتواترة فيه ومعناه وارتباط شكله بمضمونه، بل وبوسعه أيضًا أن يبين مواطن الجمال فيه بوصفه عملا أدبيا وأن يربطه بالتقاليد الأدبية التي يصدر عنها ـ أي أن يقوم بعمله بوصفه ناقدا أدبيا. ثم بعد أن ينتهي من المرحلة الأولى هذه ينتقل إلى المرحلة التقييمية التي يتحدث فيها بوصفه إنسانا مركبا، فالقيم التي وردت في العمل، الذي قام بتحليله وتوصيفه وتقييمه بوصفه ناقدا أدبيا، قد يرفضه بوصفه إنسانا يحمل لواء قيم أخلاقية معينة لأن هذا العمل يجسد قيمًا، قد لا تتفق مع قيمه بوصفه إنسانا. وبهذا لن يضطر الباحث المؤمن بقيم أخلاقية معينة إلى رفض دراسة عمل ما أو ظاهرة ما لأنها منافية للدين والأخلاق، وإنما سيدرسها بموضوعية اجتهادية ثم يقيمها من منظوره. وقد يقال إن في هذا تناقضاً مع الذات، ولكننا نرد بالقول بأن في هذا تقبلا لحقيقة أساسية هي أن الواقع الإنساني مركب يحتوي على بنى متداخلة غير مترابطة. وحيث إنه لا توجد علاقة حتمية بين الجمال والخير وبين القبح والشر، فإن علينا أن نتقبل تعدد البنيات فنصف ثم نقيم.

١٢- ينطلق المنهج التفسيري من الإيمان بأن إدراك الإنسان للواقع وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين لا يتحكم تماما في سلوكه، فالفكر الذي يحرك إنسانًا ما لا يتطابق مع سلوكه، فالنظرية تختلف عن الممارسة، والواقع المركب يمكن أن يقوض من أوهام الإنسان ويمكن أن يدعمها. كما أن هناك دائمًا نتائج غير متوقعة من الفعل الإنساني، بحيث يمكن أن تكون الثمرة خلاف القصد. لهذا، فإن التصور القائل بأن ثمة تطابقًا كاملاً بين الإدراك والنية والفكر من ناحية والواقع والنتيجة من ناحية أخرى يسقط في نفس الواحدية والاختزالية التي يسقط فيها النموذج السلوكي المادي الذي ينكر أهمية الإدراك تمامًا. فالأول ينكر أهمية الواقع المادي والثاني ينكر أهمية الإدراك الإنساني. وما نطرحه نحن أمر مغاير تمامًا، فنحن نذهب إلى أن سلوك الإنسان مركب للغاية تحدده عدة عناصر متداخلة من بينها إدراك الإنسان لواقعه وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين، وأن الإدراك الإنساني لا يؤدي إلى سلوك بعينه وإنما يخلق تربة خصبة تزيد من احتمالات أن يسلك الإنسان سلوكًا بعينه دون غيره. فالعلاقة بين السلوك والإدراك ـ في تصورنا ـ علاقة احتمالية.

١٣- الواقع الإنساني (أو التاريخي أو الاقتصادي) مكون من عناصر وأنساق مختلفة ليست مترابطة بشكل عضوي أو حتمي، إذ توجد بينها مسافات، ولذا يمكن أن نجد داخل ظاهرة ما عناصر متناقضة. كما أن العناصر الاقتصادية في مجتمع ما قد تكون فاعلة في وقت ما، بينما يمكن أن

تكون العناصر العقائدية أكثر فعالية في وقت آخر، أي أنه لا توجد أولوية سببية لأي عنصر على وجه التحديد وبشكل مسبق. وعلى هذا، فإننا يجب أن نؤكد على أن العلاقة بين الفكر والسلوك أو بين العناصر الفكرية والاجتماعية وغيرها من العناصر الأخرى في المجتمع ليست علاقة سببية وإنما علاقة احتمالية سببية فضفاضة (أ تؤدي في معظم الأحيان إلى ب، وقد تؤدي إلى ج تحت ظروف أخرى)، ولذا نجد أن بنية فكرية أو حضارية ما قد تؤدي إلى شيء ما وعكسه. فالرومانسية، على سبيل المثال، ساهمت في البعث الديني في أوربا وفي بعث الإيمان بفكرة الجماعة العضوية المترابطة (جماينشافت)، على عكس المجتمع الحديث الذي تراه النظرية الرومانسية بحسبانه مجتمعا ذريا تعاقديا، الروابط فيه خارجية وليست عضوية (جيسليشافت). ولكن الرومانسية أفرزت أيضًا الفردية المتطرفة والنيتشوية والصهيونية ومعظم التبريرات الفلسفية الإمبريالية. وقد أدت الثورة الصناعية هي الأخرى إلى ظهور نقيضين: الفردية الكاملة والجمعية المفرطة أو الشمولية. ولنفس السبب، نجد أن مجتمعًا عنصريًا مثل التجمع الصهيوني يمكن أن يكون رومانسيا في رؤيته لنفسه ولفلسطين عمليًا في سلوكه. والمجتمع النازي مثل آخر على مجتمع تبنى أسطورة عنصرية وحولها إلى حقيقة من خلال التكنولوجيا.

لكل هذا، لا يمكن مواجهة مثل هذا الواقع المركب بمتتالية تفسيرية واحدة، ولا يمكن أيضًا محاولة تفسيره من خلال مثل هذه المتتالية، فالعملية التفسيرية تتطلب صياغة متتاليات نقوم بتجريدها من الواقع القائم أمامه، أو متتاليات احتمالية (إذا كان "أ" إذا "ب" ولكن إذا كان "ج" إذا "د" يولدها من خلال تفاعله مع كل من الواقع القائم والإمكانات الكامنة فيه والظروف المحيطة به.

١٤- الفكر ليس مجموعة من الأفكار، بل هو بنية متكاملة توجد في سياق أفكار أخرى وفي سياق الممارسات التي يقوم بها حاملو هذا الفكر، وهي بنية مماثلة لبنى اجتماعية واقتصادية وأخلاقية سائدة في المجتمع. فالفكر النازي إن قُرئ بمعزل عن الممارسة النازية فإنه سيبدو فكرًا قوميًا رائعًا. وقد كتب النازيون على أحد معسكرات الاعتقال "إن العمل سيمنحك الحرية"، وهي ولا شك فكرة سامية، ولكن المعتقلين الذين كانوا يعملون في نظام السخرة كانوا يقرءونها ويشعرون بسخرية الموقف! والفكر الصهيوني يزعم أن ذلك محاولة لبعث التراث اليهودي بين يهود المنفى وحسب وكأن القضية قضية أكاديمية خاصة بالهوية ولم تتسبب في طرد للسكان وتشريد للملايين وغارات تقذف النابالم على مخيمات اللاجئين ومجموعة من المذابح من ديرياسين إلى صبرا وشاتيلا وجنين.

إن المنهج التفسيري يهدف إلى رصد الظواهر في خصوصيتها وعموميتها، في سطحها وأعماقها، ورصد ما هو ظاهر وقائم وما هو كامن وممكن، وهو منهج يحاول رصد الظواهر لا بوصفها أجزاء متناثرة وإنما بوصفها جزءًا من كل، أجزاء تتفاعل بعضها مع بعض ومع الكل وتدور في إطار السببية الفضفاضة التي يصعب التنبؤ بمسارها.

١٥- إذا كان الهدف من المعرفة الموضوعية المادية المتلقية هو الوصف والتنبؤ ثم التحكم الكامل، فإن الهدف من المعرفة في الإطار التفسيري هو زيادة المقدرة التفسيرية للأطروحات التحليلية، وبالتالي زيادة المقدرة التنبئية مع إدراك استحالة الوصول إلى معرفة كاملة، وبالتالي الاستحالة الكاملة للتنبؤ والتحكم. ولذا فنحن يمكننا أن نسمى المنهج التفسيري "الموضوعية الاجتهادية" (في مقابل "الموضوعية المادية المتلقية").

والنتائج الإيجابية للمنهج التفسيري (والموضوعية الاجتهادية) كثيرة، من أهمها ما يلي:

(أ)- استرجاع الفاعل الإنساني بكل تركيبيته، والعقل الإنساني بكل فعاليته، مما يعني رفض التلقي السلبي للواقع الخارجي وتفعيل الإبداع وزيادته.

(ب)- عدم إسقاط معتقداتنا ومشاعرنا على الآخرين، لأننا لو فعلنا ذلك لأضعفنا المقدرة التفسيرية للنماذج التي نقوم بتركيبها.

(ج)- عدم الخضوع لإمبريالية المقولات وعدم تقبل رؤى الآخر عن نفسه وعنا كما لو كانت حقائق طبيعية ونهائية، فلا بد أن ننفض عن أنفسنا التبعية الإدراكية.

(د)- الابتعاد عن الدراسة الأكاديمية التي تدرس الشيء في حد ذاته وتسوي بين الموضوعات وكأن دراسة عدد القطط في زنجبار يعادل دراسة أثر الانتفاضة في المجتمع الاستيطاني الصهيوني.

(هـ)- عدم تقبل الإحصاءات والأرقام بحسبانها نهائية، فالباحث المفسر المجتهد يبحث عن أنماط متكررة لا عن حقائق متناثرة.

(و)- إمكانية رصد التحولات المختلفة التي تطرأ على الواقع وعدم التمسك بالرؤية الشائعة.

(ز)- إمكانية رصد الظاهرة في كل تناقضاتها وتركيبيتها وثنائياتها.

(ح)- البعد عن التبسيط وعدم السقوط في الاختزالية أو الواحدية السببية.

(ط)- عدم التأرجح بين العام والخاص من خلال ضبط مستوى التعميم ومحاولة رصد المنحنى الخاص للظاهرة.

(ي)- المنهج التفسيري سيمكننا من التمييز بين الادعاء الأيديولوجي والنوايا والفكر من جهة

والسلوك والممارسة والأداء من جهة أخرى (مع إدراك أن النوايا والإدراك جزء من الواقع).

(ك)- المنهج التفسيري الاجتهادي يفتح طاقة من النور، فنحن إن درسنا ما هو قائم وحسب، فإننا سنسقط في براثن الهزيمة. أما إن رصدنا ما هو كامن وأدركنا ما هو ممكن، فإن ذلك سيمكننا من تجاوز واقع الهزيمة القائم الراسخ.

وأعتقد أن خير الأدوات التحليلية لتحقيق أهداف المنهج التفسيري هو تبني النماذج بوصفها أدوات تحليلية.

النماذج الإدراكية والتحليلية والمعرفية:

النموذج هو بنية تصورية يجردها العقل البشري من كمّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبًا خاصًا وينسقها تنسيقًا خاصًا بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع. وعملية التجريد هذه يمكن أن تتم بشكل غير واعٍ إلى أن تأخذ شكل خريطة إدراكية يستنبطها الإنسان تمامًا ويحملها في عقله ووجدانه فتحدد طريقة ومجال إدراكه للواقع الخام المحيط به، فيقوم بتهميش بعض التفاصيل وتأكيد البعض الآخر بحيث يراها هامة ومركزية (وهذا هو مصدر التحيزات الكامنة).

ولنضرب مثلاً بسيطًا: نشرت إحدى الصحف العربية في صفحتها الأولى خبرًا عن اصطدام قطارين في الهند راح ضحيته ما يزيد على مائة قتيل. وفي الصفحة الأخيرة من نفس العدد (صفحة أخبار النجوم والأخبار المسلية)، جاء خبر عن أن ثلث أطفال إنجلترا الذين وُلِدوا في ذلك العام غير شرعيين. ومما لا شك فيه أن الصحيفة المذكورة قامت برصد الحدثين بطريقة موضوعية. فهي لم تزيف الحقائق وذكرت أعداد ضحايا حادث القطارين وأعداد الأطفال غير الشرعيين بدقة متناهية. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: لم أبرز الخبر الأول في الصفحة الأولى، ووضع الخبر الثاني في الصفحة الأخيرة؟ أي ما الخريطة الإدراكية الكامنة وراء طريقة تصنيف الخبرين؟ حين طيرت وكالات الأنباء الغربية الخبرين، طيرت الخبر الأول بحسبانه فاجعة والثاني بحسبانه إحصائية مسلية وتبعتها الصحيفة العربية في ذلك بأمانة بالغة. ولكن وكالات الأنباء الغربية، حين صنفت الحدثين بهذه الطريقة، انطلقت من خريطة إدراكية ونموذج معرفي محدد. فحادث القطارين نتيجة فشل تكنولوجي، كما أنه يقع في رقعة الحياة العامة، ولذا فهو فشل حقيقي ومهم من وجهة النظر الغربية وينبغي إبرازه، أما ظاهرة الأطفال غير الشرعيين فهي نتيجة فشل أخلاقي يقع في رقعة الحياة الخاصة، ولذا فهو غير مهم بالمرة ويتم تهميشه، خصوصا وأن

الأسرة أصبحت مؤسسة غير مهمة في العالم الغربي. وقد قامت الصحيفة العربية بموضوعية مادية متلقية بنقل الخبرين بالطريقة التي طيرتهما بها وكالة الأنباء الغربية، وحسب أولويات هذه الوكالة وحسب نموذجها المعرفي. وقد تبنى كثير من الإعلاميين العرب النماذج المعرفية التحليلية والتصنيفية بدون وعي وبدون إدراك للتضمينات الفلسفية والتحيزات الأخلاقية لهذه النماذج.

ومن أكثر الأمثلة وضوحًا على أهمية الخريطة الإدراكية في عملية الإدراك الطريقة التي تتعامل بها كل حضارة مع الألوان. فهناك حضارات لا يوجد في نموذجها وخريطتها الإدراكية سوى لونين (أبيض وأسود)، وحضارات أخرى لا يوجد فيها سوى أربعة ألوان، وهناك الحضارات الأكثر تركيبًا التي يضم نموذجها ألوان الطيف الأساسية وبعض التنويعات الأخرى عليها. ويقال إن أبناء الحضارات التي لا يضم النوذج الإدراكي المهيمن على وجدانهم سوى أربعة ألوان وحسب لا يرون سوى أربعة ألوان. وقد يبدو هذا أمرًا متطرفًا، ولكن حاول أن تنظر إلى صورة زيتية ملونة بصحبة ناقد محنك وستجد أنك ستكتشف من التنويعات اللونية ما لم يطرأ لك على بال لأن خريطتك الإدراكية قد حددت إدراكك، وهي خريطة قام الناقد بإضافة مقولات جديدة لها فأدركت من التنويعات اللونية ما لم تدرك من قبل. ونحن هنا لا نتحدث عن "عمى الألوان" (وهو عيب فسيولوجي قد يصاب به الإنسان) وإنما نتحدث عن حدود إدراكية ناجمة عن حدود النموذج الإدراكي ذاته والخريطة الإدراكية ذاتها. فالإدراك يتم من خلال الأداة، أي النموذج، ويتحدد الإدراك بمقدار مدى ضيق النموذج أو اتساعه".

****