واكد عبد الحليم

عقوبة العقل

واكد عبد الحليم

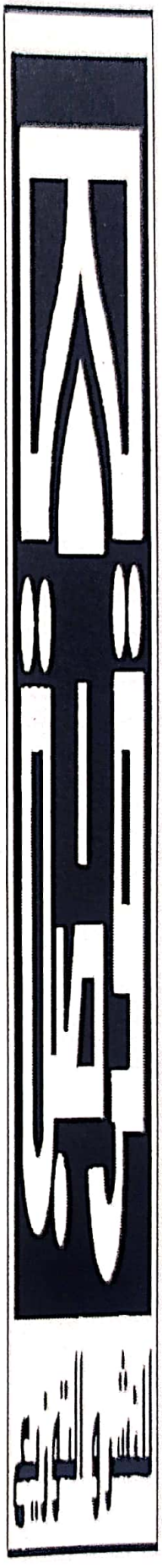
عفوية العقل

منشورات دار قرطبة

جميع الحقوق محفوظة

طبعة 2023

ردمك: ISBN: 978-9947-35-119-2



دار قرطبة للنشر والتوزيع

تجزئة ليمونـدرين قطعة رقم 69 قسم 01 المحمدية – الجزائر

الهاتف: 0550 136 500

البريد الإلكتروني: E-mail:edition.kortoba@gmail.com

الإهداء

إلى فسحة الأمل ابني عاصم

*لكن لدي واجب نحو قرائي

هو أن أجعلهم يفكرون في الأمور الهامة في الوجود.*

باولو كويهلو

المحتويات

-توطئة..... 11

-مقدمة..... 15

-الحقيقة والتأمل الفلسفي..... 19

-الحقيقة وخطيئة المزاج..... 21

-الإمكانية والتصور..... 25

-عفوية العقل..... 28

-روح العصر..... 32

-الحرية، القانون، التصور المسبق..... 32

-القوننة..... 35

-التصور المسبق..... 36

-روح التراث..... 38

التراث، انتشار التعليم، التصور المسبق..... 38

-العفوية الثقافية..... 42
-الحرية..... 46
-القوننة والثقافة..... 49
-القداسة وعفوية الثقافة..... 53
-المقالات..... 57
-المقدمة..... 59
-الاكتمال النفسي وإنسان المعنى..... 63
-التقدم الثقافي..... 66
-الاعتقاد والانتقاد، السعادة والاسعاد..... 71
-الثقافة، موت الفرد وخلود الجماعة..... 76
-الدين: الفكرة والانسان..... 80
-العلمانية والأنسنة..... 84
-التراث بين النص والواقع..... 89
-الليبرالية وعفوية الثقافة..... 94

-الخاتمة..... 97

-التراجم..... 99

توطئة

**وإن حضارة الأمة وثقافتها
إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح**
- ديكارت-

كلنا كبشر ومنذ الطفولة نمارس الرياضة كنشاط إنساني مشترك -مثلا كرة القدم-، ومع مرور العمر يبدأ الانسحاب ويستمر ويتفاوت، فتصبح الرياضة عند الكثير هواية لحفظ الصحة وعند البعض ممارسة ظرفية ترفيهية، وهناك من يكتشف عبر الحظ والصدفة وخيباتها أنه يسير في طريق احتراف هذه الرياضة، في الأخير سنجد أمامنا ثلاثة أصناف من الرياضيين محترف وهاوي وممارس.

هذه التفصيلة الوصفية تصدق أيضا على العقل وعملياته، فكل البشر يفكرون وسنجد أمامنا أيضا ثلاثة أصناف، صنف محترف وصنف هاوي وصنف ممارس. ومن هذا فنحن نعرف الفلسفة بأنها احتراف التفكير، والفيلسوف بأنه محترف التفكير عبر مسار طويل له شروطه وصدفه.

لقد سقت هذا المثال لأبين أن الفلسفة تراتبية زمنية لملكة إنسانية مشتركة هي التفكير وهي ضرورة من ناحيتين، من ناحية إيجاد حلول للإشكاليات التي يطرحها الوجود الإنساني، ومن ناحية أخرى للمتعة والترفيه.

ومثلما للرياضة فائدة صحية ونفسية للفرد والمجتمع كذلك هي الفلسفة، وكما أننا نستنتج من مستوى الرياضة في بلد ما قيمتها ودرجة الاهتمام بها كذلك نفعل مع الفلسفة، ومنه فالمجتمع الذي تضعف فيه الفلسفة هو دليل على تناقص فضيلة التفكير عموما. إن الفلسفة كمؤشر على تراتبية خاصة بالعقل وعملياته هو دليل على قوة أو ضعف التفكير في المجتمع، فكل مجتمع يغيب فيه التفلسف هو مجتمع مريض وقدراته الإنسانية معطلة.

وقد لا نختلف كثيرا على أن الفلسفة في حاضرنا ليس لها الدور الفاعل في مجتمعاتنا الإسلامية في تشكيل الوعيْ الفردي والجماعي، خاصة مع تطور وسائل الاعلام والاتصال، التي بانفصالها عن أي رقابة فكرية حقيقية ساهمت في توسيع الهوة بين الفرد العربي والفلسفة، وهو ما فرض عليها أن تواجه مقاومة مزدوجة، واقع ثقافي معادي لها لظروف تاريخية متراكمة، وسائل إعلام واتصال تعضد هذا الواقع بشكل واعي أو غير واعي.

إن هذا الوضع المزري قذف بالكتابة الفلسفية إلى المقاعد الخلفية، لتجد أنها في أحسن الأحوال ستؤدي دور الرجل المسعف الذي تنحصر مهمته هي إنقاذ العملية الفكرية من الموت والاندثار، والمحافظة على شعلة أمل في أن تصبح الفلسفة يوما ما البنية الفوقية الأكثر تأثيرا في بنية تحتية شعبية واسعة، تسيطر عليها يقظة فكرية تكون هي الضامن لحمايتها من مختلف الآفات الاجتماعية خاصة الاستبداد والتعصب والعنصرية.

وبالإضافة إلى هذا فإن ما تمر به أمتنا من أزمات وجودية، تفرض علينا جميعا أن نفكر في إيجاد الحلول ولا نوقف محاولات الإصلاح المتعثرة منذ قرون، للنهوض والخروج من القاع الذي نعيش فيه. الإصلاح الذي يعبر عن آمال وأحلام الشعوب في التقدم والرقي والعيش بكرامة، صحيح أننا نتلمسه –في عقولنا وقلوبنا– كواقع مادي له مغرياته على الطبيعة البشرية (عمل، زواج، سكن، أمن، طمأنينة). لكن المعركة الحقيقية هي معركة الأفكار، وعلينا أن لا نتصور أن الانتقال من التخلف المادي والمعنوي إلى النهضة هي عملية ميكانيكية تقنية، بل هو العمل على وبالإنسان بكل ما يحمله من طبائع متنوعة ومتداخلة ذات طبيعة تاريخ–اجتماعية.

مُقَدِّمَة

إن إنتاج الأفكار بمختلف مستوياتها ودرجاتها هي نتيجة وأيضا موقف من واقع معاش، يعبر عن نفسه بأفكار على مختلف المستويات والدرجات، أقصد بهذه الأخيرة أفكار مجردة أو عاطفة أو في أقصى تجلياتها سلوك معين. ودور الفلسفة والفكر عموما هنا هو فهم آليات إنتاج هذه الأفكار وسياقات تطورها، من الاندفاع إلى التقهقر وأيضا النبش والتنقيب عن الخلفيات النفسية والاجتماعية الحقيقية التي تنتجها، وتحديد زيف أو حقيقة الإشكالات وحجمها، والحلول التي تتطابق مع مقتضيات العقل في طرحه لمفاهيم الصح والخطأ والمصلحة والضرر والسعادة والشقاء.

وكما أن للحياة ماضي وحاضر ومستقبل فكذلك التفكير والكتابة، فنحن ندخل في عملية حركة بين ما تختزنه ذاكرتنا وما تجود به حواسنا الآن، وما يغرينا به خيالنا في المستقبل، هذه الحركة قد تبدوا غامضة ومتشابكة ولكنها في الأخير هي من تحدد كل شيء، التحليل والتنظير والتنبؤ والإيديولوجية....الخ.

إن الأفكار والعواطف والسلوكيات لا تأتي من فراغ حتى في أشكالها الغير سويه حسب قواعد علم النفس، فهي نتاج بنى

اجتماعية وفردية وذلك حسب وزن طرفي العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع. طبعا هناك ما يسمى بفلسفة النفس والاجتماع والاقتصاد والتي تحدد موضوع التأمل والتفكير، ولكن الفلسفة بتعاطيها مع الأفكار في تدفقها تهتم بالنهر وليس فقط برافد من روافده، ولذلك فهي تتجه لعملية إنتاج المفاهيم ونقدها بشكل محاصر، بمعنى أنها هي من تنتج المفاهيم وتنتقدها فيما بعد في سيرورة متواصلة.

هذه العملية النقدية تفرضها معطيات خارجية وداخلية ضمن علاقة الفكر بالوجود، عملية كما قلنا سابقا تتجه للفهم وإخراج الإشكاليات للوجود وإيجاد حلول لها، ومناقشة الإيديولوجيات واليوتوبيات، والانتقال من صورة للعملية إلى صورة أخرى لها، مثلا من الفهم إلى الإيديولوجية. كل هذا يجري تحت ضرورة وشروط معطيات العلاقة بين الفكر والواقع. فعلاقة الفكر بالواقع في السويد ليس هي نفسها في الجزائر.

وعليه فإننا نتجه في عملياتنا النقدية للمفاهيم انطلاقا من وإلى ثقافتنا الإسلامية كما نتصور كيفياتها التي نعيشها، وبعد ذلك نتجه إلى دراسة طبيعة التفاعل بين نتائج هذه العملية النقدية مع نفس العمليات الأخرى التي تجري في سياق ثقافي آخر. وهنا علينا أن لا نتجاوز -عبر خطاب شعبوي - إن عملياتنا النقدية تنطلق تحت

إلزامية الاستفادة من العملية النقدية التي نتيجة سباق التراكم الفلسفي تقودها الحضارة الغربية.

إن أهم الأهداف وأيضا الإشكالات التي تواجه أي مشتغل بالفلسفة تأملا وكتابة، هي كيفية الاستفادة والإفادة من وفي نتائج العملية النقدية التي تجري في سياقات ثقافية أخرى، في نفس الوقت الذي يسير فيه عملياته الفكرية في السياق الثقافي الخاص بنه.

إن هذه التفصيلة هي مهمة جدا للذين يشتغلون على الفكر العربي، واعتقد أنه من الحرفية والذكاء أن نجد توليفة فكرية، تسمح لنا من الإبقاء دائما على **هامش ما** وتوسيعه في عملياتنا النقدية، للتأثير في العملية النقدية العالمية إن صحت التسمية.

الحقيقة والتأمل الفلسفي

التفكير هو حوار الروح مع نفسها

-أفلاطون-

إن البحث عن الحقيقة بمختلف صورها والتي تحددها طبيعة الموضوعات، هي منوطة بالعلاقة بين ثالوث مرتبط بثنائية العقل والواقع، هذا الثالوث يتشكل من القراءة والتفكير وملاحظة الوقائع. وهذه الاخيرة-ملاحظة الوقائع -هي تابعة أولا لمحدودية قدرة الحواس على الإحاطة بالظاهرة الإنسانية، وثانيا إلى أن العلاقة بين العقل والواقعة ليست حدسية، بل الحدس هو جزء منها. ولهذا فإن التفكير هو عملية في أغلبها داخلية استبطانية.

إن التفكير هو عمليات العقل على العلاقة الجدلية بين الذاكرة وروافدها بالتحفيز الخارجي أو بدونه، هذه الروافد تتمثل في القراءة والملاحظة الحسية. فأي فكرة تستخلص من قراءة كتاب أو ملاحظة واقعة معينة، هي ستتفاعل مع الذاكرة. هذا التفاعل لن يكون آليا جافا وباتجاه واحد، بل هو عملية جدلية عاطفية قوامها العلاقة بين الماضي تمثله الذاكرة والحاضر تمثله الفكرة أو الواقعة، ولذلك

فالذاكرة الإنسانية تعيش تحول دائم يديره التفاعل بين الجديد والقديم.

إن التفكير هو العمل على الذاكرة في ثباتها وتغيرها، ففي اللحظة التي نفعل فيها العقل نحن نحفز الذاكرة على إخراج ما لديها، ولكن في نفس الوقت فان هذا الذي نفعل العقل فيه يتعرض للتغير، كواقعة وأيضا كقراءة حول هذه الواقعة، أكيد مع الفارق بين النسق الزمني للقراءة الأسرع منه في ملاحظة الوقائع، وهو ما يعطي فسحة للعقل للدراسة والتحليل.

هذه التوليفة العقلية هي خاصية بشرية مشتركة، ولكن في إطار تراتبية فكرية هناك تمايز كما ونوعا يعود إلى حيثيات العمل الداخلي لهذه التوليفة. بمعنى أوضح فإن الحديث عن وجود تأمل فكري بشكله الهاوي أو المحترف-فلسفة-، يجرنا إلى التمعن في مواقع العقل في هذه التوليفة، والأهم من ذلك وبخطوة للأمام، وفي إطار السعي إلى إبداع فكري عميق يقربنا من الحقيقة، سنجد أنفسنا نتحدث عن الطرق والوسائل التي تمكن العقل من إيجاد مواقع، تتيح له التحكم في كل ألاعيب وخداع الذاكرة، وهنا تتحدد أهم نتيجتين وهي إما أن يختار العقل موقعه أو يختار له.

الحقيقة وخطيئة المزاج

****إن الحقيقة لا تتجلى للذين يطلبونها بحماسة وغضب ولكن للذين يطلبونها بهدوء وتأمل وبدون غرض أو بغض****
-حكمة-

إن الفرد عموما في تعامله مع جريان أفكاره وتصوراته المنبثقة بالتنبيه أو دونه، وبعلاقتها بالحياة الإحساسية ينحو إلى تشكيل عواطف تغلف هذه الأفكار، وبالنهاية نصل الى خلق حالة مزاجية انفعالية تحت مسمى الايديولوجية بمختلف مشاربها. هذا الأمر هو طبيعي ومفهوم ومقبول، في إطار علاقة الانسان عموما بثنائية *المثال-الواقع*، والتي تتغذى من الضرورة والخيال.

هذه العلاقة تكون وفق تبعات النجاح والخيبة وإشبعاتها النفسية والعقلية، فالتشبث بالمثال وفي حدوده القصوى -التعصب- يكون على مستوى طرفي التحقيق، أي النجاح الباهر ونشوة التفوق أو الخيبة وألم الانكسار، وهنا تكون العلاقة بين المثال والواقع -نفسيا وعقليا- علاقة خطية وليس جدلية، أي أن المثال-خيبة أو انتصار- يغذي العقل بعيدا عن الواقع، وهو ما يفسر التشكل التاريخي لمختلف صور الشوفينية والعنصرية والإرهاب.

إن التطور الطبيعي للمجتمعات يفرض إيجاد علاقة سليمة بين الثقافة وهذه الثنائية، وهذا لا يتأتى إلا بوجوبية أن تكون العلاقة مع ثنائية * المثال-الواقع* في سياق نتائج التأمل الفلسفي علاقة جدلية، نستطيع بها أن نحافظ على عقلانية بين الضرورة والامكانية البشرية، ولا نقع إما في حتمية فجة أو خيال مخادع.

هذا الأمر يتطلب دائما الحرص على الإبقاء على تحويل النتائج إلى مقدمات وأفكار حية، تبعا للطبيعة الجدلية المقعدة للظاهرة الاجتماعية، لأن السيرورة نحو المزاجية الفلسفية تنبثق كعاطفة من إقصاء وحذف المقدمات التأملية البانية لها من جهة، وتجميد النتائج من جهة أخرى، وهنا يحدث أمرين أولا فصلها-النتائج- عن السياق الفكري التابع لمقدمات أخرى، وثانيا منعها من التحول إلى مقدمات بانية لنتائج جديدة.

إن تحول التأمل إلى مزاج أو عاطفة قهرية على العقل، هو مقدمة لخطيئة كبرى وهي السماح بتحول المزاج إلى فكر، تتغذى تأملاته من فوضى عاطفية، وتقولب فيما بعد في إطار فكري، يتورم مما يغطي على الطبيعة الحقيقية له أي المزاج الشخصي. هذا لأن المزاج الشخصي لابد له من تبرير عقلي أو افكار تعبر عنه، بحثا عن شرعية اجتماعية شعبوية تغطي على فقدان الجدية الفكرية.

وهنا تصاب عمليات العقل بـمقتل، لأنها تقطع الطريق أمام أي حس نقدي حقيقي اتجاه المفاهيم والافكار والوقائع، وندخل في دائرة مغلقة من العنصرية والتعصب والابتذال الفكري. إن أي فكر يريد أن يبقي على حيوته الابداعية اتجاه الأفكار والوقائع، لابد له من التصدي لهيمنة شرعية المزاج الفكري، التي هي في الأخير التماهي مع مغارم ومغانم الايديولوجيا التي تفرضها ثقافة ما.

إن الانفلات من هذا الأمر والانعتاق منه، هو مرتبط بوجود يقظة فكرية تقوم على تفعيل اليات النقد بنوعيه الذاتي والغيري، وترسيخها بشكل يجعل من الصعب أن تنفلت منها عمليات التفكير، وذلك كجزء من عملية التفكير نفسها، والتي تصبح كشرطي على العقل المكلف بمراقبة عمليات التفكير، حماية لها من الانغماس في نشوة المزاجية الانفعالية الخادعة التي تتغذى من الذاكرة العاطفية وإغراءاتها.

هذه العملية النقدية تواجه الحقيقة عبر ثالوثها المعبر عنها، أي القراءة والتأمل والظاهرة الاجتماعية كوحدة جدلية، تضمن عدم انفراد أي جزء منها بقيادة العملية الفكرية نحو أي تشكل لعاطفة فكرية، مسيطرة تمارس نوع من الاقصاء إما على الوقائع أو العقل.

وهنا نصل إلى مربط الفرس وهو أن العملية النقدية المتعالية - نسبيا - على إرهاصات البنية الثقافية، تراثية كانت أو معاصرة، لا تتطلب فقط قدرات ذهنية تحليلية، بل التزام أخلاقي-قدرات نفسية -، ليس فقط بالشكل الاستعراضي الذي عادة ما يحمل في طياته براغماتية شخصية، بل التزام أخلاقي حيادي -قدر الاستطاعة -، اتجاه مفاهيم الحرية والتراث والحداثة ...الخ بعلاقتها بالبنية الثقافية للمجتمع.

الإمكانية والتصور

إن التصدي الفكري للمفاهيم الانسانية التي تمس وجدان وعقل الفرد، هو التصدي لما ينبثق من عواطف وأفكار متباينة وغير مستقرة، إن كانت تتمظهر على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة. وهو ما يضع الباحث أمام أفخاخ تعيق وتحجب عنه سبل الاقتراب من الحقيقة. هذه الأفخاخ هي أمر طبيعي ومفهوم لأنها نتاج التماهي العقلي والنفسي للباحث مع المفاهيم الانسانية-عكس الظواهر المادية- وصعوبة الانفصال عنها، ويتعقد هذا الأمر أكثر إذا كان الباحث من نفس الثقافة المراد اكتناف الحقيقة عبرها وفيها، فهو يخضع لسطوة -أراد ذلك أو لم يرد- لمخرجاتها.

إن المفاهيم الانسانية مثل الدين، الحرية، التقدم، العلمنة، القانون، الديمقراطية، الليبرالية....الخ، هي ابتداء ونهاية مفاهيم محايثة للاجتماع الإنساني، فالفرد الذي هو نتاج وسبب ثقافة هو من يستوعبها فهما وعاطفة وتطبيقا. ومن نافل القول ان العصر الحديث يتميز نظرا للتطور الاقتصادي والسياسي بمجتمعات اكثر تعقيدا وتشابكا وتشابها، والذي يعطي للمفاهيم بعدا عالميا رغم أنها نتاج -فكريا نقصد- الحضارة الغربية، ولكن رغم هذا فأننا أمام ثقافات

مختلفة ومفاهيم – ليست مادية-إنسانية، ولذلك فلا يمكننا في التحليل الفلسفي التجاوز الانكاري للموقف الثقافي وللمفاهيم، وعليه ستطرح الاشكالية المرتبطة بالعلاقة الجدلية بين التحليل الفلسفي والموقف الثقافي اتجاه المفاهيم.

ومنه فنحن ملزمون بإبداع منهجية فكرية تتلاءم مع هذا العلاقة المركبة، هذه المنهجية الفكرية تقوم على القدرة على التعالي الغير منفصل عن الواقع، لان فعاليتنا الفكرية تكمن وتتجلى في ثقافة لها شروطها وقسورها، فنحن نبحث عن امكانيات ونتائج تأثير استيعابنا الفكري للثقافة الاسلامية في تحليلنا الفلسفي للمفاهيم الانسانية، وامكانيات ونتائج تأثير استيعابنا الفكري للمفاهيم في تحليلنا الفلسفي لثقافتنا، والوصول إلى الإثراء الفكري لإمكانات ثقافتنا من جهة والمفاهيم الانسانية من جهة أخرى.

مما سبق يتبين لنا أن الفلسفة في إطار دراستها لثنائية المفهوم-الثقافة، لا بد أن تتقيد بطبيعة هذه العلاقة، وهي تقوم على ثنائية أخرى تنتج من الأولى، وهي ثنائية الإمكانية والتصور.

إن القول إن الإنسان كائن متصور يقصد به أنه يتخيل مستقبله ويسعى إليه وفق رؤية فكرية، تختلط فيها الأحلام والأماني مع العقلانية، وهي تقوم على مجموعه مفاهيم يراد تحقيقها موضوعيا،

والفلسفة تركن إلى دراسة العلاقة بين التصور وإمكانية التحقق، فلا تسمح بالطوبائية الساذجة والصادمة إن كانت سلبا او إيجابا، طوبائية ترفض أو تقبل التحقق للمفاهيم.

هذه الحركية الفكرية بين أطراف ثنائية الإمكانية والتصور، تسبح في تفاصيل ووقائع لابد من الانتباه إليها، هي تندرج تحت الطبائع البشرية مثل الأنسنة والذوق.

نقصد بالأنسنة أن الفرد في تماهيه مع المفاهيم الإنسانية ينحو إلى تحقيق مصالحه وآماله وأحلامه، وهو ما يجعل هذه المفاهيم هي وسائل لغاية يشترك فيها كل البشر وهي البحث عن السعادة والطمأنينة.

ونقصد بالذوق أن المفاهيم هي في الأخير سوف تطبق من طرف بشر، ومنه فسوف تتطبع بخصائصهم العقلية والعاطفية، ودراسة ذلك وتحليله هو دراسة لحالات صوفية، لا يمكن الحكم عليها عبر وهم شمولية العلم والمعرفة، بل التفرد والتميز والتجربة الانسانية.

عفوية العقل

يجب التحري عن من هو أفضل علما وليس عن من هو أكثر علما نحن لا نعمل إلا على حشو الذاكرة بينما نترك الفهم والوعي فارغين

-مونتين-

إن العفوية السلوكية على الطريقة التي ترسمها البوذية أو مدارس التصوف عموما هي الحكمة الآنية التي تعاش بها اللحظة، ومن الناحية العملية هي التركيز النفسي باتجاه الوقائع والعمل على الذاكرة الإنسانية بوعي وتحكم. الذاكرة الإنسانية التي تشبه النهر الجارف الذي لا يتوقف حتى في أوقات نومنا، وهي تتجلى في خليط منظم أحيانا وفوضوي أحيانا أخرى، خليط من أفكار وتصورات ومشاعر منبعها تجارب الماضي وضرورة الحاضر ومخاوف المستقبل.

هذا الخليط قد تستفزه اللحظة الراهنة فيمكننا أن نصفه بالمنظم، وقد يكون مستفزا بعوامل نجهلها أو نعي أنها لا تمت لأي استفزاز للحظة الراهنة، وهنا قد نصف الخليط بالفوضوي. وعادة ما نحكم على الإنسان بالعقل والحكمة أو غيابهما، حسب قدرته على السيطرة على هذا الخليط أثناء تصديه لواقعة ما.

الوصول إلى عفوية السلوك فهما وتطبيقا هو نتاج تأمل تجليات السلوك، هذا التأمل نحصل عليه من قدرة العقل على الرؤية والملاحظة الداخلية لعملياتنا النفسية جملة أو تفصيلا. وهذه القدرة على الملاحظة والرؤية الداخلية هي ابنة لقدرة العقل على التعالي، لذلك فالعفوية السلوكية هي في الأخير مخرجات عملية تعالي للعقل على المنظومة النفسية الذي هو جزء منها.

إن القدرة على الرؤية والملاحظة الداخلية أيضا تنسحب على العمليات التي يقوم بها العقل الفلسفي، فالعقل له القدرة على التعالي على نفسه في مفارقة نوعا ما صعبة ومدهشة ومتعبة أيضا. ففي عملياتنا النفسية السلوكية تعالي العقل سيكون على العقل العاطفي إن صح التعبير، أما تعالي العقل على نفسه* فهو تعالي على التعالي *.

وهنا يمكننا أن نتحدث بجانب العفوية السلوكية عن **عفوية العقل الفلسفي**.

إن الانتقال من العفوية السلوكية إلى العفوية الفكرية الفلسفية هو الانتقال الغائي من السعادة إلى الفهم، لكنه في الحالتين هو عمل عملياتنا النفسية على الزمن، إن كان سجين الذاكرة أو منفلت منها، سجين كماضي محتفظ به أو مستقبل متخيل ومنفلت كحاضر، هذا الأخير هو ما يفترض أن يكون المبتغى لنعيشه أو لنفهمه.

وهنا يجب أن نشير إلى أن عملياتنا النفسية *على ومع* الزمن تختلف لاختلاف الغاية، فزمن السلوك العفوي هو لحظة يجب اقتناصها والتعامل معها بفطنة وذكاء، أما زمن العقل العفوي فهو تراكماته أو ما نسميه التاريخ، الذي يجب عقلنة تجلياته عبر عملية المفهمة.

إن العقل الفلسفي في عملياته لعقلنة الظواهر الإنسانية يتعامل مع ذاكرته ومع الوقائع - أي المشاهد – وفق امتزاجه مع التاريخ، فهذا الأخير موجود في الذاكرة كتصور إن كان ماضيا أو آنيا او مستقبلا، وأيضا موجود في المشاهد ولكن ماضيا وحاضرا فقط، وهنا يكون امتياز العقل الإنساني على المحايث بقدرته على التخيل

إن عمليات تعقل الظواهر الإنسانية تجري داخليا، صحيح أننا نستفيد مما تتفضل به حواسنا عبر قراءة الكتب والمشاهدة، والتي تتخزن في الذاكرة بعد تفاعلها مع ما كان موجود فيها، ولكن لما نبدأ في التفلسف كتابة -كانت أو تحدثا- فنحن ندخل في عملية تفاعلية جدلية مع الذاكرة وسيلانها، فاستفزاز الذاكرة هو التعامل مع روافدها الكثيرة المتحالفة والمتخاصمة التلقائية أو المحفزة.

إن عفوية العقل هي التعالي النقدي وفي سياق تلقائي يكبح تدفق الذاكرة الفوضوي، وتصبح العملية مثل الإجهاض صعبة

ومتعبة، مما يتيح للعقل القدرة على تلقيح الذاكرة بواسطة الذاكرة فيعطينا فكرا متجددا متسق مع الزمن، ففي كثير من الأحيان نفاجأ بفكرة عميقة -أخرجتها عفوية العقل- تلوح لنا على حين غرة، كانت مغيبة بفوضى الذاكرة.

لما يتعالى العقل على الذاكرة يتاح له أن يتأمل اللحظة التاريخية، عبر عملية توجيه قدراته إلى البحث عن كل ما هو مختبئ ومخفي ومهمش في الذاكرة، ومن ثم خلق سياقات فكرية تدافعية جديدة، تضفي على الفكر الفلسفي سمة الإبداع والجدة والعمق.

إن الآني التاريخي الذي نريد الإمساك به فكريا هو موجود في الذاكرة والذاكرة موجودة فيه، هو موجود عبر الأفكار والمعلومات والأحاسيس التي نقلت عبر الكتب أو التجربة، وهي موجودة في التاريخ عبر الوقائع التي يخلقها التراكم التاريخي.

وبما أن العلاقة بين العقل والظاهرة الإنسانية هي علاقة جدلية لبوسية، وليست فقط نقلية حواسية كما في الظاهرة المادية، هذه اللبوسية بين الذاكرة والتاريخ هي من تجعل من عمليات العقل، تنحصر بين روحين متنازعين هما روح العصر وروح التراث.

روح العصر

الحرية، القانون، التصور المسبق

حتى العبقري لا يستطيع تماما أن يقاوم روح عصره

- حكمة-

لكل عصر روح تسري فيه تحدد الـمزاج العام الذي تجرى فيه كل نشاطاتنا الإنسانية، ومنها الأفكار وموضوعات الفلسفة، هذه الروح هي مثل الجدران أو الحصون تحيط بالغايات والدوافع، ممكن على الجانب الفردي لا ينتبه إلى ذلك، ولكن لما ندخل عالم التأمل فسنكون مرغمين على أن ندرك هذه الحصون وقياساتها وأهمية كل واحد منها.

نستطيع أن نحدد هذا المكون-أي روح العصر- من ملاحظة الواقع الإنساني ملاحظة عميقة أو الاطلاع على العمليات الفكرية، لنصل الى تبين آلية عمله ومركزها اي الدائرة التي لا بد من الانطلاق منها لمجالات أخرى.

يمكننا أن نصف روح العصر بماكينة تتكون من قطع غيار، تجعل علاقة الأهمية بكبر الدور أو صغره مسألة تقيم في إطار العمل أو التأثير الجماعي الجدلي، فالأهمية هنا لا تلغي الدور مهما كان

حجمه، نقول هذا لان روح العصر الذي نعيشه عبارة عن مكون مفاهيمي، الأهمية فيه لا تلغي أو تهمل الدور، ولكن مع هذا فان تراكم الحضارة الإنسانية في لحظة معينة هو من يعطي التراتبية والوظيفية.

إن العلاقة والتفاعلات التاريخية بين عناصر المكون هي من تبلور روح العصر، لان كل عنصر له منطقه الداخلي الخاص به الذي يتطور، وفي نفس الوقت له منطقه الخارجي بعلاقته بالعناصر الأخرى، هذه التوليفة عملية جدلية متواصلة وهي من تعطينا مفهوم تاريخي لروح العصر. وفي الأخير روح العصر مثل الفيلم السينمائي هناك البطل أو الأبطال الرئيسين وهناك ممثلو الأدوار الثانوية.

إن الحضارة الغربية رفعت شعار الأنسنة على كل مستويات مواضيع الفكر، ان كان سياسيا أو وجوديا او علميا، في اندفاع مسعور نحو تمكين الإنسان من السيطرة على وجوده، ليصل إلى مداه المطلق مع انبثاقات فكرية تتوافق أو تتضاد، ولكنها تسير- أو تتخيل ذلك- في طريق التحقيق الفعلي للتخلص من الارغام[1].

التخلص من الإرغام يعني أن يصبح الإنسان حرا. وهو ما جعل من مفهوم الحرية كغاية وهدفا للعقل الإنساني، تطغى على

1-هذا المصطلح استعمله سبينوزا مكان مصطلح الضرورة.

مضامين العمليات الفكرية تحليلا أو تفسيرا أو إيديولوجيا. وعليه فإننا نعتقد اننا سنكون بعيدين أن نوصف بالتجني الفكري، إذا وسمنا الحرية بأنها روح العصر الذي نعيشه. ممكن أن هذا لن يجد له أي خلاف، وسيقال أنه ليس من الصعوبة اكتشافه، ولكن اعتقد أن الصعوبة هي تكمن في تحديد القفازات التي تتكئ عليهما الحرية، وهذا لبناء أو إيجاد آلية عمل هذا المفهوم في الاجتماع الإنساني والعمليات الفكرية المتعلقة به، والأهم من ذلك توضيح نقاط الصدام والتلاقي والتجاوز مع المفاهيم الإنسانية التي تسبح أيضا في بحر روح العصر.

إننا لا ننكر تأثير الإطار العام للغايات والأهداف من هذه التأملات الفلسفية في نظرتنا لآليات عمل روح العصر، وهذا ما يقودنا إلى وصفها بأنها نتيجة تأمل محضة، يمكن للغير أن يسلكوا منحى مغاير، وذلك حسب أيضا الإطار العام للدراسة ولكن الأهم في التفلسف هو فتح أفاق جديدة للتفكير.

القـوننة

إن الحرية كروح للعصر بتربعها على قمة التاريخ الإنساني، سحبت معها في صعودها كمراقب لها ومساعد وتابع مفهوم القانون. فمن الواضح جدا أننا نعيش زمن القوننة الذي يحكمنا من غرفة نومنا إلى مكان تنزهنا، والعلاقة بين القانون والحرية تاريخيا يخضع لمنطق الفرد وموقفه من الجماعة، ولكن في عصرنا الحديث هناك اتفاق عام على أن الإنسان يجب أن يعيش في إطار القانون، تحت شعار نحن نفهم كيف تتحقق حريتك ونعرف كيف نحققها. ولذلك فنحن نشهد عملية مستمرة لتطوير وإنتاج القوانين صحيح ان الإنسانية عرفت القانون منذ القدم، ولم تنفك العلاقة بين الحرية والقانون تتضايف وبشكل يصعب تتبعه ووصفه، ولكن يتميز العصر الحديث على ما نعتقد في هيمنة عملية القوننة على الحياة الاجتماعية للإنسان، والدارس للقانون في تطوره يدرك أهمية هذا التضايف.

أننا عندما نشير إلى تغول عملية القوننة لا نقصد الكثرة ولا القلة، بل هيمنة الشعور بالحاجة إلى تبربر قانوني لكل سلوك يصدر ضد أو مع الفرد .

التصور المسبق

إن الإنسان كفرد أو جماعة يفكر ويختار ويحكم عبر التصور المسبق والمقارنة.

فهو يحكم على واقعه عبر مقارنة *فكرية* أو *فكرية-عاطفية* مع واقع آخر، فدائما هناك فكرة أو شعور يطبق على الإنسان وينازعه في الحكم، مصدره ما ملأ به عقله عبر المعرفة بواقعه في زمن مختلف أو واقع غيره في نفس الزمن.

فالتصور المسبق هنا يعمل على طرفي نقيض، فإما ينتج الرضا أو السخط. وهو يمتلئ عبر قنوات العقل مرة بمعايشة الواقع المنتج للتصور، و مرة بالمعلومة مهما كان مصدرها شفهية أو مكتوبة أو مرئية –التلفزيون مثلا-. وعلى العموم فمصادر العقل كلها تعمل على نقل مادة المقارنة وهي جوهر التصور المسبق.

وتختلف حدة وكثافة التصور المسبق حسب نوعية المصدر، فما نتلقاه شفهيا ليس مثل ما نقرأه وليس مثل ما نعيشه وليس مثل ما تنقله لنا وسائل الاتصال الحديثة، ولكن وسائل الاتصال وتطورها التي جعلت العالم كما يتكرر دائما قوله قرية واحدة، مكن للتصور

المسبق أن يتشكل بحدة وكثافة عالية تقريبا مثل المعاينة، وإن كانت مفارقة للواقع الملموس.

فكل شعوب العالم الآن ترى وتسمع وتشعر كيف تعيش الشعوب الأخرى، ومع وضوح هيمنة الثقافة الغربية عبر إنتاجها للوسائل والأفكار -قد نسمي ذلك العولمة -، فإننا جميعا نعيش وبشكل مفارق كما قلت الثقافة الغربية، والتي أصبحت تشكل منبع أساسي للتصور المسبق وقوة إنتاج مزاجية للشعوب.

وعلى ذلك فإن مفهوم الحرية يتكئ أيضا على التصور المسبق المهيمن في تثبيت فعاليته كروح وعليه فكل عملياتنا التأملية المفهمية سنضعها أو نخضعها في عملية جدلية مع هذا المثلث المفهمي، معتقدين أن أي عملية نقدية مفهمية لا يمكن أن تتجاوز روح العصر.

أخيرا اختيارنا لهذا المثلث المفهمي يبقى محض فعل تأملي، قد يجد الآخرون مثلثات أو مربعات أخرى ينطلقون منها وإليها.

روح التراث

التراث، انتشار التعليم، التصور المسبق

إن كل مجتمع تعيش فيه بجانب صوت الحاضر* روح العصر* صوت الماضي *روح التراث*، هذا الاخير له أيضا آلياته ومساعديه، ولكن مع فروقات يجب توضيحها. فالتراث الذي له حضور عبر بنى اجتماعية تعبر عنها ثقافة ما، تعامله مع الحاضر وتعامل الحاضر معه يكون حسب سياق تشكل روح العصر.

فإذا كان روح العصر تشكل عبر تراكم داخلي مثل ما حدث مع الحضارة الأوربية، فإن له عملية فكرية خاصة به، أما إذا كان سياق تشكل روح العصر خارجي مثل ما حدث بين الفكر الغربي والواقع العربي، فهنا نحن أمام مقتضيات أخرى تفرض عمليات فكرية مختلفة.

إن روح التراث له أيضا تصوره المسبق تفرضه البنى الاجتماعية كحالة معايشة، ويكون قويا وواضح المعالم تبعا للعلاقة العاطفية بين العمران والتاريخ، وهذا الأمر يظهر خاصة إذا كان التراث يتكئ كشرعية على ذكرى لحظة نشوة تاريخية يحافظ عليها، وجاعلة منه يوما ما روحا للعصر -مثل التراث الإسلامي -.

التصور المسبق التراثي الاسلامي استفاد من متغير أساسي متعلق بحيثيات العصر الحديث، وهو* انتشار التعليم * الذي عزز من حدته فكريا وعاطفيا، فكلنا الآن نعرف وندرك أصوله وتاريخه ونعيشه وإن كان بشكل مفارق. وهنا علينا أن ننبه إلى أثر ثاني لانتشار التعلم في الوطن العربي، وهو نقل الصراع الفكري من الاتجاه العمودي إلى الاتجاه الأفقي، فقد أتاح ذلك بالإضافة إلى التلفزيون للأفراد القدرة على المشاركة الفعلية في النقاش والسجال الفكري والسياسي، وهذا يختلف عن فترات تاريخية أخرى أين كان الصراع عمودي نخبوي إن كان على المستوى السياسي أو الفكري، وذلك لأن عامة الشعب لم يكن يتاح له المشاركة لضعف التعليم وضعف وسائل الاتصال. أكيد أن الأمور لا تحلل بنوع من استسهال اختزال عامل واحد في التطور الاجتماعي، ولكن مؤشر انتشار الفكر الديني لا يجب أن نعزوه فقط لفشل الأنظمة السياسية.

هذا التحول لم يلغ الصراع العمودي، ولكن أثر عليه وجعله في كثير من الأحيان في خدمته.

ومن جهة أخرى فروح التراث يتكئ كمنبع لعملياته القيمية والسلوكية على عمليات قوننة، أنتجت واكتسبت قداسة على مر عصور تحت مسمى **الشريعة**، وخاصة إذا تذكرنا الارتباط

التخيلي العاطفي الذي يسكن التصور المسبق التراثي بين الشريعة وازدهار الحضارة الإسلامية.

عملية القوننة ** الشريعة ** هذه تكون معترف بها بشكل واسع أو ضيق أو مرفوضة تماما حسب طبيعة النظام السياسي، ولكن هذا الاعتراف هو تقني فقط وليس شرعي، لان البنى الاجتماعية والتصور المسبق التراثي مازالا يفرضانها كلسان حال لهما.

ومنه فإننا أمام روح للتراث تملك تصور تراثي مسبق مشترك قوي، ويملك اتساع كمي ونوعي كبير في تصديه للواقع، وأيضا في تصديه للمخيال العاطفي المستقبلي للشعوب، هذا التصور المسبق التراثي ساهم مع ضرورة العمران في تعزيز مكانة وسطوة عملية قوننة للحياة الاجتماعية للفرد.

كل هذا خلق فعالية مزاجية حادة للفرد العربي والمسلم، تجلياتها تظهر في ردود أفعال قيمية وسلوكية جماعية وفردية، صحيح أن الدول بآليات سيطرتها يمكن أن تتحكم في دفتي الميزان، هل تتماهى تماما مع العمران وتعاديه أو تعمل في إطار عملية نقدية واعية، وهنا تدخل عدة اعتبارات منها السياسية مثل وجود أو غياب الديمقراطية وأيضا الإيديولوجية.

إن العلاقة الجدلية -التي يمكن أن نسميها صراعا - بين روح التراث وروح العصر ميدانها تصادم حالتين مزاجيتين، كل منهما تملك تصور مسبق وعملية قوننة يغذيان مخيلتها العاطفية والفكرية. إنه صراع على كل المستويات فردي وجماعي، آني وتنبوئي، حكمي وسلوكي، سياسي ودعوي،..الخ، له أثاره على مستوى الفرد والمجتمع، وأيضا على نوعية وميادين الصراع وإشكالاته ومأزقه.

إن هذا الصراع المزاجي وموازينه تتغير حسب نوعية وحيوية التعليم المنظم، والتفاعل مع الغير بوسائل الاتصال، ومع نوعية التضايف مع عمليات القوننة لكل طرف الذي يحدده السياق السياسي.

هنا المزاحمة المزاجية بين الروحين حادة وتوترية بشكل قوي، خاصة إنها تتورم وتتضخم مع تزايد خلق العمليات الفكر العاطفية، التي تفرضها ضروريات تجاوز هذه المزاحمة. وهذا يؤدي إلى إنتاج بنية فكر-عاطفية قبلية غير ثابتة، تتغذي من فوضى التورم والتضخم، وتؤثر على عقلانية الفعل الفردي والجمعي اتجاه الوقائع الإنسانية.

إن هذه البنية الفكر-عاطفية القبلية نسميها الثقافة.

العفوية الثقافية

**ما هو أرقى خير يمكن أن يبلغه المرء يجهده؟
يتفق عامة الناس على أنه السعادة، ولكنهم يختلفون تحديد كنهها**
-أرسطو-

إن تقييم ومقارنة ثقافة ما هو أمر صعب ومعقد جدا، أولا لأن الأمر يتعلق بحتمية تاريخية تقف أمامها الشعوب، فلا أحد منا يختار ثقافته ابتداء أو نهايتا، بالإضافة إلى إن ذلك يتطلب تصورا واضحا حول المثال الذي نقيس به.

هنا نجد أنفسنا أمام إشكالية تاريخية المثال وانبثاقاته، ولكن الأصعب من كل ذلك هو تحديد القواعد العامة التي نتكئ عليها في المقارنة بين ثقافتين، هل نتكئ على الفرد أو الجماعة؟ وبمعنى أشمل وأدق هل نتكئ على السعادة-الاكتمال النفسي- أو الحضارة؟.

نتكلم هنا عن *الفرد-السعادة- * و*الجماعة -الحضارة-* كتجلي للثقافة وليس كغائية لها، وذلك لأننا نعتقد أن ضرورة الاجتماع الإنساني لما التقت مع غاية الإنسان في البحث عن السعادة أنتجت مفهوم الثقافة، وعليه فنحن نعرفها بأنها البحث الجماعي عن

السعادة عبر خلق بنية فكر- عاطفية تتحكم في علاقة الفرد بالعمران.

ومنه فنحن هنا أمام غاية واضحة ومتفردة، وهي جلب السعادة للفرد عبر الفعل الجماعي، هذه البنية الفكر –عاطفية بغائيتها المذكورة سابقا تشمل حركية اجتماعية من تجلياتها الكبرى مفهوم الحضارة.

فالحضارة هي منتوج للعلاقة المحفزة والمنظمة بين العقل والوجود، منتوج قابل للنقل الآني والبعدي، وإذا جعلنا مثال المجتمعات التي ترفض الانخراط في الحضارة الإنسانية تحت سطوة ثقافتها محددا للعلاقة بين الثقافة والحضارة، فسننتهي إلى أن الأولى هي من تحدد ملامح العلاقة بينهما، ملامح تتحرك وفق خط سير ينتقل من منتج للحضارة إلى مستهلك إلى نابذ.

هذه العلاقة تنشط عبر إفرازات عملية المأسسة، التي تمارسها وتمارس بها الثقافة والحضارة في أن واحد، وهو ما قد يمكن لمؤسسة الحضارة أن تهيمن على دفة قيادة الفعل الثقافي وتصبغه، فيتحول الإنسان من غاية إلى وسيلة. وعملية المأسسة هذه إن تعلقت بالثقافة أو بالحضارة في سياق بسط هيمنتها، من آلياتها الأساسية الانخراط في عملية قوننة تعبر عنها، ومنه فان ساحة الصراع تكمن في القدرة

على التحكم في عمليات القوننة، وهذا الصراع متداخل جدا بين السياسة والفكر والمال.

عمليات القوننة هي في الأخير من ستعبر وتصف الفعل الثقافي عموما بكل حركيته الداخلية، ومنها الصراع بين الأمزجة الثقافية، لان الكل سيطرح فرضية انه هو من سيحقق السعادة للفرد عبر الثقافة التي يدافع عنها، إن كان يزعم أنها متلبسة بروح التراث أو العصر أو بعملياتهما التوفيقية التكيفية.

وهذه الأمزجة الثقافية رغم اختلافها وتصارعها، هي في الأخير تنتمي إلى ثقافة واحدة كنشاط وليس كتصور ومخيال، فجميعها تفعل في نفس الاجتماع الإنساني. ومنه فإننا لا يمكن أن نفصل بين التصور والفعل فيما يخص التأثير في الفعل الثقافي، فكل تصور ورؤية للثقافة تؤثر في طبيعة الفعل والنشاط الثقافي، والفعل والنشاط له تأثير أيضا على الرؤية، وإذا تم التغافل على هذا فسنصل إلى حالة من حالات الوهم العقلي في العلاقة بالثقافة الأم أو ثقافة الغير.

إن العلاقة بين الفرد والمجتمع في بحثه عن السعادة، هي علاقة تعبر عن مدى قدرة أو شلل ثقافة ما في تحقيق ذلك، تحقق يقوم أما على قدرة ذاتية مبنية على رؤية متفلسة واضحة المعالم غائيتها السعادة

الفردية-الاكتمال النفسي-، وبجانب ذلك أو بدونه السماح بوجود هامش حرية كبير يسمح للفرد ذاتيا القدرة والتفكير في مصيره، وكيفيات تحقيق هذا الاكتمال في حالة الفشل في الأولى. وإن أي ثقافة لا تسمح للفرد بذلك هي ثقافة مميتة ومنحرفة عن غايتها الطبيعية وهي البحث عن سعادة الفرد.

إن هذه القدرة نسميها العفوية الثقافية والتي تتعالى على تأثيرات عمليات المأسسة المختلف للثقافة والحضارة بمرتكزيهما القوننة، تعالي يسمح دائما بالنظر إلى الأفق الواسع الذي يحمل غاية الثقافة أي سعادة الفرد واكتماله النفسي.

ومنه فان عفوية الثقافة هي الحفاظ على إمكانية التعالي على ذاتها، هذه الإمكانية لا تكون إلا عبر تأسيس علاقة جدلية تقوم على حرية الفعل الفردي والجماعي في الذاكرة الجماعية.

الـحـرية

****كل بني البشر قد خلقوا سواسية، وإن خالقهم قد حباهم بحقوق لا يجوز انتزاعها منهم، منها الحق في الحياة، والحرية، والجد في طلب السعادة.****

-إعلان الاستقلال الامريكي -

إننا نستطيع أن نؤسس لعلاقة بين مفهوم الحرية والثقافة، مبني على دور الحرية في تحقيق الاكتمال النفسي، وهنا نحن أمام دور وجوهر في نفس الوقت أو غاية في حد ذاتها. فالحرية هي وسيلة وغاية في تحقيق الاكتمال النفسي، بمعنى إن الإنسان لا يحس بالسعادة إلا بشعوره بالحرية وكذلك لا يحققها إلا وهو حر.

إن الحرية هي حامل المسؤولية الإنسانية أمام الوجود، لأنها تفرض على الفرد شحذ قدراته العقلية والنفسية لمواجهته، هذا الشحذ هو العملية الموصلة للاكتمال النفسي أي السعادة، أو بتعبير أدق هذه العملية هي نفسها الاكتمال النفسي. ونحن هنا أمام سلسلة متصلة من المفاهيم الإنسانية، فلا سعادة بدون اكتمال نفسي، ولا اكتمال نفسي بدون مسؤولية، ولا مسؤولية بدون حرية، ولا حرية بدون وجود ثقافة تعتبر الإنسان غاية في حد ذاته.

عدم تحمل المسؤولية الإنسانية أمام الوجود لغياب الحرية كقيمة ثقافية، يترك للخوف كمحرك نفسي الدور في الدفع بالذات إلى التقوقع على ذاتها في مواجهة الوجود، ويستبدل الفعل الواعي المنتج برد فعل عقيم. وهنا تصاب غاية الاكتمال النفسي للفرد في مقتل، ويعوض بغاية غير واعية، فيخلق فرد مشوه فكريا وعاطفيا، ويمهد إلى الوقوع ضحية لحركية إنتاج الرذائل الإنسانية.

إن ثقافة الحرية لا تنتهي بنا إلى حرية الثقافة بمعنى الانفصال الاجتماعي، لأن هذا غير ممكن عمليا من الناحية النفسية، ولأن وجود الثقافة يعني بالضرورة وجود القيد والعكس صحيح، ولكن تنتهي بنا إلى جعل الثقافة كخلفية *عاطفة-فكرية* في خدمة الاكتمال النفسي للإنسان، وتعطي لعلاقة الثقافة بالعمران حيوية واعية بمالاتها ودوافعها.

إننا نرى أن الحرية هي عمل على القيود والقيد هو عمل على الحرية، عمل يتراوح بين الوظيفي والشعوري أي بين العاطفة والفكر و الفعل، إن كان ذاتيا أو غيريا.

وكل عملية تحرر لو تأملنا فيها تنتج قيدا جديدا، ولذلك فعمليات الحرية على القيود هي عملية متواصلة، وهو ما يعطي للحياة الإنسانية معنى حقيقي أو لنقل غاية.

ومن ذلك فان الحرية لا تعني غياب القيد، بل غياب العمليات على القيد لسب ما، فكل ثقافة لها قيودها الذاتية، ولكن هناك ثقافة تسمح بالعمل على القيد وهناك ما لا تسمح بذلك. هذا العمل يتراوح بين حرية الفكر و التعبير و الفعل.

إن عفوية أي ثقافة لا تتحقق إلا بعفوية الفرد الذي يكونها، هذه الأخيرة تتجلى في طريقة تعامله مع ذاكرته *الفكر- عاطفية* المشحونة عبر الزمن. هذه العفوية الفردية تظهر على شكل عفوية عامة، والوصول إلى ذلك تقوم على شرطية الوعي الشفاف لأهمية قيمة الحرية كمحرك أساسي لها، وأيضا كوعي لاقتران الاكتمال النفسي بها.

أخيرا يجب أن ننتبه في تطرقنا إلى عملية تقيم تاريخية في علاقة الحرية بالثقافة وحيويتها، إلى أن الحرية كفعل شعوري ملتصق بالتصور المسبق التاريخي، وعليه فالحرية كقيمة إنسانية هي قيمة تاريخية بمعنى أن إنسان القرن 21 ليس له نفس الشعور القيمي اتجاه الحرية مثل إنسان القرن 18أو القرن 6.

القوننة والثقافة

**الشفقة جوهر القانون، ولا
يستخدم القانون بقسوة إلا الطغاة**
-شكسبير-

إن العلاقة بين عملية القوننة والثقافة كغاية للاكتمال الإنساني، هي كهدف وقيمة يجب أن ترتكز على حماية الفرد من الجماعة و حماية الجماعة من الفرد. وان هذه الوجوبية الغائية ليست تلقائية، بل هي نتاج رؤية عقلانية للمجتمع، وهي في صدام دائم مع آثار ونتائج التدافعات الاجتماعية.

إن عملية القوننة تتأثر وتؤثر بالبنية الثقافية عبر علاقة جدلية تتحرك حسب سيرورة عملية القوننة الخاضعة لأهداف معينة، فعملية القوننة لها آثار وغايات مختلفة حسب تجلياتها المتنوعة مثل المنع والإجازة والعقاب والاجبار. هذه التجليات هي أيضا تجليات للبنية الثقافية، ومنها ندرك علاقتها بالحرية والعفوية الثقافية، وهنا نضع أيدينا على كيفيات أن تكون العلاقة بين ثنائية لا تنفصل وهي *الثقافة والقوننة* من جهة، والغاية المنشودة *الاكتمال النفسي* من جهة أخرى.

فالثنائية وكما قلنا سابقا إذا كانت خاضعة لرؤية عقلانية فإنها ستكون خاضعة لهذه الغاية، ومن ثم تكون صلبها ومركزيتها تجلي يسمح بتحقق هذه الغاية، والقنوات التي تصب في عملية القوننة كمكون شرعي وفكري مثل الدين أو الإيديولوجية هي في الحقيقة تابعة لطبيعة البنية الثقافية في علاقتها بالاكتمال الإنساني، أكثر ماهية تابعة لمتعاليات مثالية، وهنا يمكننا ان نضع مفهوم العلمانية موضع نقد لا في علاقته بالدين ولكن بغاية الاكتمال النفسي، بمعنى إننا يجب أن نتجاوز نمطية العلاقة بين الدين والعلمانية إلى علاقة أخرى وهي بين العلمانية وعملية القوننة كهدف وغاية.

وعليه فان وضع العلمانية كسياق فصل للدين عن المجتمع وكل عملياته الإنسانية ومنها القوننة، هو أمر نعتبره غير ممكن لسبب أن الدين هو أحد الروافد التي سكبت في الحضارة الإنسانية ولم يعد من الممكن الرجوع إلى الوراء.

وصياغة فهم للعلمانية يجب أن لا يكون في تضاده مع الدين كرافد لعملية القوننة -لا يقع الإشكال عندما يكون الدين لا علاقة له بالقانون-، بل في علاقة ذلك كله بعفوية الثقافة.

إن الدين كمكون للمنظومة القانونية-عبر الشريعة- بشكل احتكاري أو تشاركي يطرح إشكالات نراها تتعلق أساسا بالحرية

الإنسانية، وفي إيجاد السبل إلى الاكتمال الإنساني عبر التصادم الفكري مع الواقع الاجتماعي عوض الانقياد إلى تفسيرات تاريخية، وهنا لا تكمن المشكلة في الدين كرافد لعملية القوننة التي اكسبها لقرون زخما وثراء عظيم، ولكن في عدم التفريق ووضع الحدود الرؤية بين الدين كنقطة إشعاع وبداية نحو الاكتمال الإنساني، أو كتصور نهائي بعدي نسير نحوه.

بمعنى أن الثقافة العربية الإسلامية لا تستطيع الانفكاك من الدين كرافد للقوننة، لأنه ببساطة بداية تورم وتراكم ثنائية *البنية الثقافية –القوننة* ومستمر عبر قرون مديدة، ولكن نستطيع وهذا المرجو أن لا تجعل لها اي ثنائية* الثقافة، القوننة* حدود غائية إلا الاكتمال الإنساني، الذي هو كان من المفروض غاية معلنة للدين في لحظة انبثاقه.

وهنا نطرح إشكالية العلمنة في عالمنا الإسلامي ليس بشكل إيديولوجي تضادي بين من يريد أبعاد الدين عن القوننة، ومن يجعل منه كتفسير لحظة أو تصور واضح نسير نحوه. ولكن تطرح عبر أحقية تحقيق الاكتمال النفسي وتراتبيته، مما يجعل علاقة البنية الثقافية مع الدين كرافد للقوننة ليست لها موقف قبلي سلبي أو ايجابي، ولكن عبر خلق علاقة غائية بين الدين والثقافة نحو الاكتمال النفسي، و قد

نصل في الاخير إلى أن نجعل من الحرية التي أساس الاكتمال الإنساني الموجه الوحيد لدور الدين في عملياته في الثنائية الثقافة-الدين.

هنا سنحل كثير من الإشكالات الإيديولوجية بخصوص موضوع العلمنة كفكر يؤسس لعلمانية تبتعد عن الصنمية في تعاملها مع الحداثة، أو بشكل أدق عدم ربط العلمنة بالحداثة بل بالصيرورة التاريخية[1].

مصطلح الصيرورة التاريخية هو للمفكر عزمي بشارة في تحليله لظاهرة العلمانية

القداسة والعفوية

**أحيانا لا يريد الناس سماع الحقيقة
لأنهم لا يريدون رؤية أوهامهم تتحطم**
-نيتشه-

تنبع القداسة من رؤية الذات إن كانت فردية أو جماعية، أي أن الثقافة في تلبسها وتجلياتها هي من تنتج القداسة، وإن كانت هذه الأخيرة تبدوا أنها نتاج إمكانيات الآخر وتأثيراتها عبر طبائع أحكامنا التقييمية لها.

فالقداسة كقيمة استحواذ على حركية الثقافة تتعلق أساسا بعلاقتها بالفرد، ويظهر ذلك في ملاحظة العلاقة العكسية بين الحرية والقداسة. فالحرية بما تعطيه للفرد من شحنة نفسية تحت عنوان وجوبية تحمل المسؤولية الإنسانية، هي في نفس الوقت وكنتيجة لذلك تخلق قداسة ذاتية تخفف ولا تقضي نهائيا على القداسة الخارجية، وهذا لطبيعة الإنسان الغير اكتمالية ولذلك إذا لم يكن محرك الثقافة كغاية متبصرة الاكتمال النفسي، فان القداسة تتشكل أو تتلبس بالذاتية وإن كانت هي في الحقيقة تابعة للخارج، وهذا نتلمسه في نتائج استحواذ الاستهلاك أو بالصيغة الماركسية الاستغراب.

فالحرية كجوهر لعفوية الثقافة وكمحرك لغاية الاكتمال الإنساني لن تقضي على المقدس والمدنس في أي ثقافة، وهذا لوجود تداخلات اجتماعية تفرض عدم يقينية فكرية وعدم طمأنينة نفسية، وهي من تشكل دعائم المقدس والمدنس.

إن المجتمعات التي تتحكم فيها ثقافة عفوية أساسها رؤية متبصرة لغاية الاكتمال النفسي، تستطيع بشكل ما أن تضم ثنائية *المقدس –المدنس* إلى سيرورتها لتصبح في خدمة هذه الغاية، ومنه نجد معيارية *المقدس-المدنس* تحدد عبر علاقتها بالاكتمال النفسي كغاية ووسائلها خاصة الحرية.

إن ثنائية *المقدس-المدنس* تتشكل بنيتها *الفكر-العاطفية * كضمير فردي وفق استحواذية واضحة المعالم، تتعامل مع الوقائع وفق أن كل مقدس هو ما يحافظ على حرية وهامش الفرد في تحقيق اكتماله النفسي، وكل مدنس من يعمل على عكس ذلك.

وعليه فان مجتمعاتنا العربية الإسلامية ولما يحمله الدين كنقطة إشعاع حضاري، لابد أن تكون للعاملين عليه فكريا و خطابيا الجرأة من جهة والحكمة من جهة أخرى، لخلق نسق *فكر-عملي* يشكل بنية *المقدس-المدنس* على أساس غائية الاكتمال النفسي بعيدا عن قسرية تاريخية تفسيرية للنص وآثارها.

هذا الأمر أي تشكيل شرعية مكثفة لغائية الاكتمال النفسي ونتائج ذلك على ثنائية المقدس – والمدنس، سيكون خير تمهيد وتسهيل لبناء علاقة فاعلة ونشيطة بين عملية القوننة وكل حيثياتها السياسية والثقافية، ولتكون لها القدرة – القوننة- عبر ذلك في كل الأحوال والظروف أن تحتوي تأثيرات ثنائية المقدس –المدنس، بحيث تحافظ على عدم انحرافها إلى مستوى الاستحواذ على الفرد لصالح جماعة أو فئة، وابتعادها عن الغائية -الاكتمال النفسي- التي يجب ان تركن إليها.

المقالات

**على الشاب ألا يتأخر عن التفلسف، وعلى الشيخ ألا يمل من تعاطي الفلسفة، إذ لا يحق لأحد القول بأنه لا يزال شابا أو أنه أصبح طاعنا في السن لكي يعمل على اكتساب صحة النفس، إن من يزعم أنه لم يحن بعد الأوان للتفلسف، أو أنه قد فات الأوان، لهو شبيه بمن يقول أن وقت السعادة لم يحن بعد أو قد فات.

فعلى كل من الشاب والشيخ أن يمارسا الفلسفة، الشيخ كي يستعيد شبابه بتذكر الخيرات التي كانت من نصيبه في الماضي، والشاب لكي يقف من المستقبل رغم حداثة سنه موقفا لا يقل شجاعة عن موقف الرجل المسن.**

-أبيقور-

المقدمة

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾﴾
[الآية 269 من سورة البقرة]

إن الحضور الطاغي لمفردة الحكمة في المعجم اللغوي الاسلامي والمخيال الجمعي يجعل من استعمال حب الحكمة كترجمة عربية للكلمة اليونانية الفلسفة تثير بعض الطمأنينة والأريحية، وهذا في شكل من أشكال رد الفعل النفسي الايجابي لما تثيره مفردة الفلسفة من ريبة وشك، مشوبة بصورة نمطية تنسبها للزندقة والدروشة.

هذه الدفعة العاطفية لاستعمال مفردتي حب الحكمة هي تتوافق مع وجود علاقة عاطفية بين العقل والحقيقة شكلا ومضمونا. فالحكمة ليس فقط السعي إلى الحقيقة ولكنه العيش وفقها، ولذلك لا يكفي أن نعرف بل كيف نعرف أن نحيا بما نعرف. أن نعرف كيف نحيا بما نعرف هو الوصول إلى خير الإنسان وسعادته وهذه هي الغاية الأسمى للفلسفة.

في تعقلنا للوجود المادي نرى العلاقة بين الفلسفة والعلم أكثر وضوحا وانفصالا، وهو ما أدى بها إلى أن تتدحرج إلى مجرد مراقب لاستعمالاته ونتائجه وتوافقها مع طبيعة الغايات الإنسانية. ولكن

الأمور أكثر تعقيدا فيما يخص الوجود الاجتماعي وذلك للطبيعة الاستبطانية للمعرفة المتعلقة به، وأيضا لأن المفاهيم التي نحللها نحن نعيشها وتعيش فينا، فالعيش يؤثر في دراستها كما أن دراستها يؤثر في عيشها، مما يجعل عملية تعقلها بحاجة هي أيضا إلى تعقل حتى لا تزيغ عن الاقتراب من الحقيقة، وذلك بفعل التداخلات النفسية والعقلية المصاحبة لعملية التعقل، وهنا يصبح العلم والمعرفة مجرد وسائل تستعملهما الفلسفة في خضم عملية فكرية واسعة تتصدى بها لمختلف أفخاخ الذاكرة المعرفية والعاطفة والمزاج.

ومنه فالعقل في تصديه للمفاهيم الإنسانية بحاجة ليس فقط إلى المعرفة بل إلى الحكمة، التي تعرف أين تضع ما يعرفه الانسان في صيرورة فكرية متعالية على الوقائع وعلى العقل الذي يتعقلها. والنجاح في أن نحيا بما نعرف هي ليست أمرا ناجزا بل متحرك وجدلي ومتجدد تبعا للتغير الانساني فردا وجماعة.

إن السعي إلى فهم الوجود الاجتماعي وحقائقه هو السعي إلى فهم الإنسان كذات متفردة أو اجتماعية، وهنا نحن ننطلق من ذواتنا المفكرة والعاطفية ونعود إليها في خضم تفعيل تعقلنا للوقائع عبر المفاهيم وتعقل المفاهيم عبر الوقائع، وهو ما يجعل من العملية تدور في مجال نفسي وعاطفي متداخل ومتنوع، جاعلا نجاحنا الفكري

ليس فقط مرهون بالاقتناع العقلي والمنطقي بضرورة الحكمة بل بحبها والهيام بها، وهذا تحصينا ضد كل إغراءات لعبة كهف الأوهام الأفلاطوني. فحب الحكمة أو الفلسفة تعني فيما تعني أن نجتهد أن نقول الحقيقة أو أن لا نقول إلا الحقيقة.

الاكتمال النفسي وإنسان المعنى

استخدام الفهم الشخصي من دون الرجوع** ** إلى شخص آخر للاهتداء به

-كانت-

نقصد بالاكتمال النفسي القدرة الإنسانية بكل تجلياتها فكرا وعملا على مواجهة المصير الوجودي بكل شروطه، هذه المواجهة تكون غائيتها البحث عن السعادة الفردية، ولذلك فوجود القدرة وغيابها يقاس بحضور أو غياب وعي فردي، يملك من الأفكار والشجاعة ما يسمح له بتلمس واكتشاف السبل التي تسير به نحو السعادة. هذا التلمس والاكتشاف هو عملية ذاتية معقدة تقع تحت التعاريف الذاتية للسعادة الفردية المتأرجحة بين ثنائية *اللذة والألم*، وللثقافة كتصور مشترك بين أفراد المجتمع الواحد دور حاسم في فرض تعريف معين للسعادة.

البحث عن السعادة ليست عملية آلية بل هي تبعا للطبيعة الانسانية عمليات عقلية ونفسية معقدة تواجه ثنائية الإخفاق* الشقاء* والنجاح *السعادة*، ومن ثم هي تشترط ما نسميه *إنسان المعنى *، فإنسان المعنى هو من يملك القدرة على خلق تصوراته ومعانيه للحياة في مواجهة الوجود المادي والاجتماعي.

إنسان المعنى هو الفرد الذي يعيش وينتج مجتمعا وفق تصور واضح لثنائية اللذة والالم وللفروق بين الغايات والوسائل الإنسانية، هذا العيش ليس عملية صورية بل وقائع متباينة تخضع لنوعية أمزجة الأفراد من قوة أو تهلهل، مزاج يسمح للفرد بإيجاد الحلول لكل مخرجات عواطفه وغرائزه ومخاوفه وأوهامه.

إنسان المعنى هو من يستطيع إضفاء تصوره الخاص على حياته وإثرائهما عبر وعي متيقظ لتاريخية وجوده وشروطه، فاللامعنى لا تعني فقط غياب التصور وإن كان هذا صعب الوجود، ولكنه غياب عمليات الفكر الذاتية على الوجود واستبدالها بقوالب جاهزة نهائية ومتعالية إن كان تحت شعارات تراثية أو حداثية. إن إنسان المعنى فخورا بعقله ويرفض أي معنى قبلي للحياة، ولكنه أيضا يرفض الابتذال الفكري في صورة الرفض والاقصاء المزاجي والمصلحي.

إن الاكتمال النفسي أو القدرة على السعادة وإن كانت عملية ذاتية إلا أنها تجري في ظل عمل جماعي ثقافي، وهنا نحكم على أي ثقافة قوة أو ضعفا حسب وجود أو غياب ما نسميه إنسان المعنى، فإنسان المعنى هو نتاج ثقافة المعنى، والوصول إلى إنسان وثقافة المعنى وهنا أنا سأكون سبينوزيا بامتياز تمر أولا على يقينية أن السعادة

الفردية هي غائية مقدسة وشرط ضروري للفضيلة، فلكي يكون الإنسان فاضلا عليه أن يكون أولا سعيدا.

هذه اليقينية ليست عملية تلقائية وإن كانت معضودة بطبيعة إنسانية تعيش وفق ثنائية اللذة والالم، ولكنها تقف على رؤية الثقافة للفرد ومكانته في مقابل عملية المأسسة. لأن هذه الأخيرة (الأسرة، المدرسة، الدولة...الخ) إذا لم تتشكل وفق تصور واضح للعلاقة بين الفضيلة والسعادة، فستخلق شروط اجتماعية تعيق فكر وعاطفة الفرد.

صحيح أن الثقافة بطبيعة عملياتها الجماعية تنحو إلى تشكيل تصورات جماعية لمعاني الحياة ينضو تحتها الأفراد، ولكن إذا تشبثت بغائية السعادة الفردية وخلق إنسان المعنى فإنها تستطيع الانفكاك من الجمود الفكري والاستبداد.

التقدم الثقافي

سامحه، فهو يعتقد أن عادات قبيلته هي قوانين الطبيعة

-برنارد شو-

يندرج مفهوم التقدم والإشكاليات المتعلقة به في إطار فكري عام، يوسم الأمة الإسلامية بالتخلف والغرب بالتقدم. ومنه فإننا ندور فكريا بين ثنايا مفهومين إنسانين هما التقدم والتخلف، خاضعين لتجربتين إنسانتين هما الغرب والمسلمون، وعليه تحليلنا الفكري لهذين المفهومين يخضع كتصور للمنافسة الاحتكارية أكثر منه خضوعا للمثال.

وهذا لأننا ببساطة نعرف التقدم والتأخر نسبة إلى ما يحققه الغرب وما نعجز عنه نحن، وليس نسبة الى تصور في عقولنا نراه مثال نروم تحقيقه بغية إثراء الانسانية، وهذا يأتي من تصورنا لمفهوم التقدم ليس كفكرة فلسفية ولكن كحدث تاريخي.

إن تصورنا للتقدم ليس منوطا كتحقيق الى العقل الفلسفي العربي ولكن إلى عقل رحالة جغرافيين، بمعنى اننا لا نصبوا إلى إيجاد تعريف فلسفي لمفهوم التقدم بعلاقته بالإنسان بل نصفه كما هو الآن مجسدا في الغرب.

ونحن إذ نعرف الثقافة بأنها المجهود الجماعي لجلب السعادة للأفراد، والحضارة بأنها تصدي العقل للوجود الانساني مادة واجتماعا بغية الفهم والسيطرة. ولأنه هناك تساؤلات طرحت ولاتزال متعلقة بضرورة الحضارة للسعادة، سنصل أخيرا إلى أن الحضارة هي أحد وسائل الثقافة قبولا أو نفيا. وعليه فان تحليلنا الفلسفي لمفهوم التقدم لا يجب ان يكون بشكل دراسي فج تبعا لنهايات التصور الغربي له، لأننا ببساطة امام مفهوم يؤثر ويتأثر بالثقافة التي يفعل بها وفيها. بل يتم عبر التفريق بين الحضارة والثقافة وطبيعة العلاقة بينهما ومن ثم بين التقدم الحضاري والثقافي.

من الواضح اننا سنكون في اريحية لما نتحدث عن الفروقات بين الامم فيما يخص التقدم الحضاري فتجلياتها واضحة بسبب تبعيتها لنتائج التراكم المعرفي، ولكننا يجب ان نكون اكثر حذرا لما نتحدث عن التقدم الثقافي كحالة مقارنة، لأنه ببساطة نحن امام طرق ورؤى مختلفة لكيفيات تحقيق السعادة، ولان تجلياتها اكثر غموضا وتعقيدا بسبب تبعيتها للتصورات المثالية لكل مجتمع وليس للتراكم المعرفي فكل مجتمع في سعيه للوصول الى السعادة جماعيا- الثقافة- سيكون له موقف فكري وعاطفي من مفهوم التقدم كتجسيد واقعي، هذا الموقف يستمد صوره الذهنية من مخيلة مشبعة بما نسميه الفنتازيا الثقافية ولذلك فالتقدم الثقافي يختلف عنه التخلف

الحضاري، لان الرؤى تختلف حولهما تبعا لتصوراتنا لمفهوم التقدم عبر العلاقة بين الثقافة والحضارة.

وقد يكون مفهوم الاغتراب المطروح في الأدبيات الغربية هو خير مثال لما نقوله، فهذا المفهوم هو وصف للثقافة الغربية التي أصبحت أسيرة لهوس التقدم التقني والمادي، وهذا ما يسهل ملاحظته عبر تأثيرات ذلك على واقعنا الانساني عموما مثل السباق نحو التسلح وازدياد الفقر، تلوث المناخ، البطالة، أزمة السكن. الخ.

نقول أننا نطرح مفهوم الاغتراب كمثال مساعد في طرحنا لمفهومي للثقافة والحضارة، ولكننا في نفس الوقت ندعوا إلى الحذر والارتياب الفكري في الانجراف إلى وسم الثقافة الغربية بأنها جالبة للتعاسة أو السعادة لأفرادها، بسبب أن مفهوم السعادة كوقائع إنسانية من الصعوبة بما كان أن نجد له معايير للقياس متفق عليها، وخاصة ان من يكتب هذه الكلمات لم يعش في الغرب.

يتجسد التقدم الثقافي في ايجاد الافكار حول مفهوم السعادة الانسانية ومحاولة تحقيق تمظهراتها الواقعية بما فيها موقفنا من الحضارة الإنسانية، وعليه يجب أن نضع النقاط على الحروف عندما نتحدث عن مفهوم التقدم، صحيح أن التقدم الحضاري الآن يقوده الغرب في ظل ثقافة تنتجه تتجه للهيمنة لأسباب موضوعية، أهما

تطور وسائل الاتصال والتشابك الاقتصادي والسياسي بين الشعوب، ولكن مع هذا تبقى الأسئلة والإجابات المتعلقة بسعادة الإنسان منوطة كنجاح في التحقيق إلى ثقافة أي مجتمع، خاصة إذا كانت هذه الثقافة لها زخم تراثي غني وحيوي مثل الثقافة الاسلامية.

وبما ان الثقافة الإسلامية هي غير رافضة ومستهلكة للتقدم الحضاري فإنها بلا شك ستتأثر بذلك وعبره بالثقافة الغربية الحاملة له، لكن هل هذا الامر يساعدنا أو يعيقنا في إيجاد رؤية حول التقدم الثقافي، الإجابة بنعم أو لا تشترط حضور أو غياب التفكير الفلسفي والنقدي. لأن افتقاد الرؤى الواضحة والموضوعية حول كيفيات تحقيق السعادة للفرد، سيجعل التفاعل مع مخرجات تعامل الغرب مع مفهوم التقدم يتم عبر فوضى فكرية لا تستشف الحدود الفاصلة بين الثقافة والحضارة، وسنقع في شطط فكري بوجهين، وجه يعتقد ان التقدم الثقافي الغربي هو نهاية للتاريخ، ووجه اخر يعتقد بإمكانية القدرة على العيش خارج إطار ضرورة التفاعل مع الغرب.

وعليه فوجود رؤية نقدية حول التقدم الحضاري ودوره وحدوده لا يتم إلا بوجود رؤية للتقدم الثقافي، رؤية تقوم على ابداع سيرورة فلسفية ذاتية حول كيفيات تحقيق السعادة الانسانية، تنبع

منها توليفة فكرية تتوافق مع كل اكراهات الحياة المعاصرة. هذا الأمر لا يتمّ إلا بتسهيل الجريان الاجتماعي للفضول الفكري جماعيا وفرديا حول طرق وسبل تحقيق السعادة –الاكتمال النفسي–، جريان مشبع بالأسئلة والإجابات الفلسفية تنبع من قلق وجودي عفوي وحر.

الاعتقاد والانتقاد، السعادة والاسعاد

***لايزال المرء أميا حتى يقرأ ذاته**
ولن يقرأ ذاته حتى يقال لقلبه اقرأ*
-جلال الدين الرومي-

تتعامل الثقافة وتتفاعل مع إنسان لا يولد بعقل ناجز كامل الوعي، بل نتاج تربية ورعاية، وفي نفس الوقت هذا الانسان لن يبقى طفلا للأبد، وهنا تتشكل أحقية نقل الاعتقاد وأيضا تشكيل الانتقاد، فالمأسسة ليست فقط ضرورة التجمع ولكن ضرورة شروط تربية الإنسان. وهذا ما يجعل من الاعتقاد ضرورة إنسانية صعب الإنفلات منها خاصة مع مؤسسة الأسرة والمدرسة. وما يسمى بصراع الأجيال في بدايته سيكون بعيدا عن صاحب الشأن أي الطفل -الفضولي بطبيعته-، ولكن سينتهي في الأخير إلى تبادل الأدوار أي الطفل الصغير- الفضولي- الخاضع للاعتقاد يصبح بالغا متسلحا بانتقاد ليشكل اعتقاده ولأن الاعتقاد هو سابق للانتقاد، أي أن هذا الأخير هو ابن طريقة تقديم الاعتقاد، فإن طريقة نقله هي من تحدد تشكل الانتقاد، وهو ما سيحدد فيما بعد أيضا طريقة نقل الاعتقاد.

إن طريقة نقل الاعتقاد بمختلف روافده خاصة الدينية هي من تحدد نجاحه أكثر من مضمون الاعتقاد، والأمور لا تتوقف فقط على

المهارة الفردية للأب أو المعلم والزعيم، بل تتعلق أساسا بالرؤية الثقافية لنقل الاعتقاد وغاياته، أي هل المساهمة في تعبيد الطريق للفرد لاكتساب الحس النقدي، أو المحافظة على الاعتقاد الذي تتغذى منه عملية المأسسة.

ونحن هنا نرى من الضروري أن نقدم ملاحظات نعتقد أنها مهمة وكاشفة وهي:

- إن أي اعتقاد له انتقاده ولكن بدرجات مختلفة تبعا لدرجة التغير الاجتماعي وسرعته، وأن أي مجتمع في تطوره لا يخلو من انتقاد إلا في الحالات التي ترفض جماعة ما التطور بشكل جاف وواعي، وحتى في هذه الحالة فالانتقاد سيأخذ كشكل من أشكال المقاومة مظهرا تجميليا.

- **الملاحظة الثانية**: أننا لانقصد بالاعتقاد فقط ما يتعلق بالديني، بل نقصد به كل رؤى الفرد للحياة والتي ينقلها للأخر، والتي يمكن أن نشبهها بحلقات، أكيد أن الحلقة الصلبة التي تقاوم التغير وتقوم بردات فعل قوية وصاخبة هي حلقة الدين وهذا لاعتبارات وجدانية.

الملاحظة الثالثة: إن الانتقاد كضرورة إنسانية يختلف عن الحس النقدي، فهذا الأخير هو القدرة الذاتية على توجيه الانتقاد وتنميته

وإعطائه الروافد الواعية، وعدم تركه حبيس اللاشعور أو الفورة العاطفية الاقصائية المتطرفة. وهو لا يعني فقط الرفض لكل قديم، بل التعامل الواعي معه وفق رؤية عقلانية للعلاقة بين الزمن والتاريخ، ولذلك فوجود الحس النقدي هو صمام الأمان في مواجهة تداعيات التغير الاجتماعي بكل إيقاعاتها.

لكن الأهم من كل ما قيل سابقا، إذ نحن قمنا بخطوة تأملية للخلف في تحليلنا الفكري لثنائية الانتقاد والاعتقاد، سنكتشف أن هناك ثنائية أخرى تقبع خلفها، توجه طريقة نقل الاعتقاد وطريقة تشكل الانتقاد وتعامله مع الاعتقاد.

هذه الثنائية هي* السعادة والاسعاد*. وذلك لأن العلاقة بين الاعتقاد والانتقاد هي العلاقة بين فكرتين عاطفيتين، بين كيف تنجح في تكون سعيدا-تشكيل الانتقاد- وكيف تنجح في تجعل الآخر سعيدا** نقل الاعتقاد**، وعليه فإذا كان كل اعتقاد هو انتقاد فإن كل سعادة هي إسعاد والعكس صحيح.

إن نقل الاعتقاد هي خاصية إنسانية من السهولة ملاحظتها بدون أي روتوشات، لأنه من الصعب وجود شخص ما لا يستهويه أن يرى الآخر يأخذ باعتقاده. إلا أنه في حالة ثنائية السعادة والإسعاد بشموليتها النفسية تبدو أكثر غموضا، لأنها تخفي أغراضا متنوعة

شعورية ولاشعورية، ومنه فإن تجلياتها ليس من السهولة اكتنافها، فقد يبدو الإنسان أنه يريد الإسعاد وهو يبغي العكس، وقد تصل الأمور إلى حد التطرف فينتقم الفاشل في السعادة بإفساد سعادة الآخرين، فالعلاقة بين السعادة والإسعاد ليست ضرورية، أي أن الإنسان ليس بالضرورة يريد أو يحب أن يرى الآخر سعيدا.

ومع كل هذا فإننا قد نتفق أن الفشل في أن يكون الإنسان سعيدا مقدمة لأن يفشل في أن يجعل الآخر سعيدا، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد خاصة في ظل صراع الأجيال بل تتعداه إلى مشكلة أخرى، وهي أن هذا الفشل يزيح السعادة كغاية من حركية تطور الثقافة، لتتحول- أي سعادة الإنسان- إلى وسيلة لتحقيق أمراض تتعلق بلذة الآخرين المختبئين وراء مختلف المؤسسات المجتمعية.

وإذا كانت العلاقة بين السعادة والإسعاد تظهر في العلاقات الفردية الوالدين - الطفل المعلم - التلميذ بشكل أوضح وبسيط - إيجابا أو سلبا-، فإنها في العلاقات الجماعية تبدوا أكثر تعقيدا، لأن كل جماعة لها نظرة خاصة لما يصلح للمجتمع ككل، وتحاول أن تسكبها في منظومات قانونية وبرامج مثل منظومة التربية وقانون الأسرة.

وستحاول نقل اعتقادها-السعادة والإسعاد- إن كان قسرا في الأنظمة الاستبداد أو ترغيبا في الأنظمة الديمقراطية. وهنا نفتح قوسين لنعطي تفسيرا أقل تبرجا للاستبداد والمستبد يتموضع في أغوار نفسية بعيدة. فالمستبد هو كل شخص أو جماعة فشلت في إسعاد الآخرين، والاستبداد هو سبب ونتيجة خيبة اقتطاف السعادة.

وعليه فإن إقامة علاقة جدلية صحية بين الانتقاد والاعتقاد هو مرهون بطرق ووسائل ادارة وتسير ثنائية السعادة والإسعاد، هذه الطرق والوسائل لا تمطرها السماء بل هي نتاج حس نقدي فردي عالي للوقائع والمعاني، حس نقدي لا يختزل بالعمل التقني العقلي، أي تطوير التفكير بل هو أساسا تنمية القدرة على السعادة والاسعاد أي القدرة على المحبة منحا وجلبا.

الثقافة، موت الفرد وخلود الجماعة

**** أنا لا أحبك يا موت ولكني لا أخافك****

-سميح القاسم-

قد يكون من الغريب أن نتحدث عن الموت في إطار الثقافة بعلاقتها بالجماعة، ولكن اعتقادا منا أن تفكير ونفسية الجماعة ماهي إلا نتيجة تفكير ونفسية الفرد والعكس صحيح. والموت كظاهرة طبيعية هو أكثر ما يؤثر في حياة الفرد وأيضا الجماعة. ومن المفارقات النفسية والاجتماعية أن الفرد يعيش وفق اعتقاد لا يشوب شك بأنه يموت، ولكن في نفس الوقت يعيش أيضا وفق يقين أن جماعته خالدة. هذا ما يعطي تفسيرا لكيفيات تسير شؤون الحكم السياسي، فالسياسي أو الدولة عموما تسطر برامجها وفق أن الجماعة التي تحكمها هي خالدة، ومع زيادة سطوتها في احتكار القرار في حاضرنا أصبح هذا الأمر أكثر أهمية.

إن غايات وطرائق الفرد في تماهيه مع الموت والخلود يختلف عن الجماعة، فهذه الأخيرة إيمانا منها بخلودها كمخيال جمعي، تحرص خلق أهداف وغايات جماعية مستدامة مثل الانتصار والرقي والتقدم والمحافظة على الهوية والسيطرة على الأمم الأخرى...الخ،

وذلك بمساعدة الشعارات والعناوين الكبرى، لتصل في الأخير بأن تجعل من الموت والفناء خيار وليس حتمية.

أما علاقة الفرد بالموت والخلود هي علاقة تحاصرها أسئلة الحيرة والخوف الباحثة عن أجوبة الطمأنينة واليقين، فهو يسعى إلى الخلود الذي يعوضه عن الفناء، هذا التعويض يكون بأشكال مقاومة متنوعة تبعا لعلاقة الثقافة التي يعيشها بالعالم الآخر، وبشكل محدد علاقة الثقافة بالدين ليس فقط كنظرية ولكن كتطبيق.

إن نظرة الإنسان للموت والخلود هي من تحدد نظرته للحياة والعكس صحيح، ونظرة الجماعة للخلود هومن يحدد نظرتها للحياة والعكس أيضا صحيح، فغياب حلم أو أمل جماعي أو ما نسميه مشروع أمة هو عمليا إعلان موت ثقافة ما، لأن ذلك سيؤدي إلى أن كل فرد وطائفة سيفكران في خلق طريقة خاصة للموت وللحياة، وهنا تنتشر مظاهر الإرهاب والعنف والخوف والانتحار والامراض النفسية.

ولكن في نفس الوقت فإنه إذا كان مشروع الأمة هذا يقوم على الدوس على الفرد لصالح يوتوبيات أو منافع ذاتية للزعيم والطائفة، فإننا سنكون أمام بناء ثقافة الموت التي تمهد للفاشية والديكتاتوريات والعنصرية.

ومنه قد نستنج أن الإنسان ليس في قدرته وضع رؤيته الخاصة للموت بمعزل عن رؤية الجماعة للخلود، فهو يواجه الموت بطريقة حياة ويواجه الحياة بطريقة للموت، وبدون أن ينسى أن يعطي أسبابا لذلك، هذه الأسباب يستقيها من ثقافته إن كانت ثقافة ميتة أو ثقافة موت أو ثقافة حياة.

تفاديا لهذا المأزق الوجودي فعلى المجتمع خلق رؤية جماعية للخلود، تساعد الفرد على خلق رؤيته للموت ومن ثم طريقته في الحياة، وبما ان غاية الثقافة جلب السعادة الجماعية، فإن مشروع الأمة يجب أن يكون مشروع الغبطة والفرح لا مشروع الانتصار والقوة وإن كان لا ينفيهما.

هذا الأمر يتحقق عبر قدرة الثقافة على التوفيق بين أن تعطي الإمكانية للفرد ليفكر كيف سيموت ويخلد، وللجماعة لتفكر كيف ستخلد، وبما أن العلاقة بين التفكير الفردي والجماعي هو العلاقة بين الثقافة والدولة، فهذه القدرة ستتجلى أخيرا في عملية التقنين التي تقوم بها الدولة على وبـــ الثقافة.

فالدولة تقنن لحياة الفرد القصيرة في إطار حياة الجماعة الخالدة في صور متعددة أهمها الدستور والمؤسسات، تقسيم العمل (مواقيت، التقاعد)، التعليم(مدته) والزواج (سنه القانوني)، وهي

أيضا تخطط وتستشرف لمستقبل الأمة الخالدة بالمشاريع والانجازات الكبرى الجماعية. ومنه يجب أن نبقى متيقظين بحيث لا تقع غايات الأمة وأهدافها تحت سطوة الجمود الرقمي الرياضي للمشاريع الاقتصادية والاجتماعية والفنية والتسليح ...الخ، ولكن ما تقدمه هذه الأرقام للفرد لتحصيل الغبطة والمتعة والفرح للفرد.

الدين: الفكرة والانسان

*إن نزع كل حرية من إرادة إنسان
هو نزع كل أدب أو فضيلة من أعماله*

-روسو-

إن الحديث عن الدين هو حديث عن علاقة بين فكرة وإنسان يتلبسها، تلبسا يعبر عن نفسه بمشاعر وتصرفات متنوعة جدا ومتداخلة، هذه العلاقة الجدلية بين الفكرة والانسان تجري وفق سياقين، فمن جهة الفرد في ذاتيته الخاصة أي في تعامله مع هواجسه الفردية الناتجة عن مواجهته لظواهر طبيعية واجتماعية، والتي يقف العقل والضمير الانساني عاجزان أمامهما، وهوما يفرض عليه البحث عن مصدر إقناع مثل مواضيع الميتافيزيقا، وأيضا مصدر إلزام مثل طرق الحياة والسعادة.

ومن جهة أخرى فإن هذه الهواجس والأسئلة وإن كانت ذاتية إلا أنها في التعبير عن نفسها وتمظهرها في الواقع تنحو إلى الفعل الجماعي، لأن البحث عن طريقة للحياة والسعادة ومعرفة الخير والشر تفترض الغيرية.

هذا الفعل الجماعي يعبر عن نفسه في طقوس مشتركة وأيضا في ثنائية الفعل ورد الفعل، أي ما يأمرنا به الدين من سلوكيات معينة تتعلق بثنائية الخير والشر، والتي غالبا مما تتورم عبر منظومات فقهية تعمل تحت رقابة وتوجيه المؤسسة الدينية، منتجة في الأخير هوية جماعية تمارس قسورها على الأفراد، ومحولة الفكرة إلى شبكة مصالح متداخلة. وهنا أقصد بشبكة المصالح كل فائدة معنوية أو مادية تنحاز لها الجماعة.

إن الذاتية والجماعية في العلاقة بين الانسان والفكرة إذا تعقدت إلى درجة ما، كما يحصل في الظاهرة الدينية تصبح موردا هاما لليقين العاطفي، إن كان هذا الأخير متعلقا بما قبل الموت أو اثنائه أو بعده، ولا ينظر إلى هذا الأمر بشكل سلبي أو إيجابي إلا في إطار موقع الفرد من تراتبية ثنائية الوسيلة والغاية، والتي تحكم العلاقة بين الفكرة والإنسان بشكل عام وتأثير اليقين العاطفي في ذلك.

إن العلاقة بين الفكرة والانسان وموقع ذلك من ثنائية الغاية والوسيلة، تجري في ظل شبكة مصالح وغايات فردية وجماعية متداخلة ومعقدة جدا، وهو ما نلمسه مثلا في علاقتنا بقانون الدولة. وهو ما يجعل من العلاقة مع ثنائية الغاية والوسيلة أكثر غموضا

وحيرة، فقد تزيح التراتبية إلى جعل الإنسان وسيلة الفكرة بشكل صنمي.

وهذا كله يتعلق بطرق البحث عن اليقين العاطفي فإن نحن سلمنا جدلا بمفهومية واحقية الدين كقوة إشباع عاطفي عظيمة، فسنجد أنفسنا أمام إما بحث مبصر نشيط أو بحث أعمى وكسول. هذا البحث ليس في مكونات الدين بالذات، بل في علاقة ذلك مع تراتبية الغاية والوسيلة بمعناها المزدوج، أي غائية الدين العامة وتأثر مكونات الدين وتفاصيله الخاصة بذلك.

البحث المبصر والنشيط هو ممارسة التأمل الذاتي أمام التوليفة الجدلية المكونة من أوامر الدين ونواهيه والعقل والعواطف والوقائع، لتكون له الاستطاعة لخلق موقعه الخاص أمام ثنائية الفكرة-الدين- والإنسان، موقعا يتصف بالقدرة على التعالي العاطفي والفكري أمام حيثيات عمل هذه التوليفة، ويسمح للعقل والضمير بالعمل سويا بتناغم في الوسائل والغايات، أثناء تفعيل الفكرة الدينية لمواجهة الوقائع الحياتية تفعيل ينجح في إنماء الإنسان عاطفيا وفكريا، ليخلق منه فردا قادرا ذاتيا على الإضفاء الخلاق والمبدع والمتجدد للمقدس والمدنس على أفعاله وسلوكياته، دون حتمية الحاجة إلى وصاية سيطرة ودون نفيها كوصاية حب، ويقيم

علاقة متوازنة مع الطبيعة الخاصة للعلاقة الاجتماعية للدين، ويتجنب الموقف المبتذل الرافض للفكرة الدينية.

الفشل في ذلك يقود الإنسان تحت ضغط الحاجة إلى اليقين العاطفي إلى سلك طريق البحث الأعمى والكسول، والذي يتصف بالعشوائية في إضفاء المقدس والمدنس على الأفعال البشرية، نتيجة غياب رؤية لعمل الوسائل والغايات في تفعيل الفكرة الدينية. تفعيلا سيكون خاضعا للوصاية وشبكة المصالح، ولحيثيات عملية تكيف تخديري قد يعطي جرعة غبطة ظرفية، ولكنها تعيق النمو العقلي والعاطفي للفرد ومؤدية به إلى صدام مع الوقائع الحياتية، صداما يتصف بغياب الطمأنينة النفسية والفعالية الفكرية التي تسمح للفرد بالأبداع الحضاري، ويظهر ذلك عموما في سلوك ديني متناقض وهش وغير عقلاني، ويركز على الاكراهات الاجتماعية وينحو إلى العنف والكراهية والتعصب.

العلمانية والأنسنة

أنا إنساني ولا شيء إنساني غريب عني

-حكمة-

إن التعامل الفلسفي مع مفهوم العلمانية يكون تبعا لفكرة عامة، تقوم على أن طبيعة الشروط المنهجية التي نلتزم بها وطبيعة الحقيقة التي نبحث عنها، ونريد الوصول إليها تكون خاضعة لطبيعة المفهوم. وذلك حتى نستطيع أن نصل إلى نتائج فكرية متسقة مع طبيعة هذه المفهوم وحدوده وعلاقاته مع المفاهيم الأخرى فنحن لما نتحدث عن العلمنة باعتبارها مفهوما نقصد به العلم كأداة وحيدة لفهم الحياة الانسانية، نرمي إلى حقيقة من طبيعة خاصة ومنهجا للتفكير، يختلفان عنهما لما نتحدث عن العلمنة كمفهوم سياسي وصل في مداه الآني -كتطور تاريخي- في أوربا.

طبيعة المنهج الفكري وطبيعة الحقيقة المتعلقة بمفهوم العلمانية تتحددان عبر تفاصيل مفهومية عديدة، ولكنها مع هذا تسبح تحت عنوان كبير هو الدولة كفكرة سياسية عقلانية في مواجهة الدين كفكرة مقدسة غيبية، وهنا ليس المهم الاطناب في التعريفات والتحليل التاريخي، بل كيف نبدع في إيجاد المنهج الفكري وتصور الحقيقة.

فإذا بدأنا بالمنهج فالتحليل الفكري للعلمنة السياسية هو:

- أولا تحليل لبنية الدولة من حيث الشكل والمضمون والخطاب السياسي، نقصد بالشكل طرق الوصول إلى الحكم والبقاء فيه، وشكل المؤسسات السياسية التي تسخر لذلك تحت مصطلحات عديدة مثل الملكية أو الجمهورية، الحكومة، الدستور....الخ، ونقصد بالمضمون منابع القانون التي تتحكم به الدولة على الأفراد والمؤسسات، ونقصد بالخطاب السياسي ذلك المجهود البلاغي المدافع عن العلمنة كأيدولوجية لتسير الدولة.

-ثانيا هو تحليل للدين ودوره في المجتمع ونفوذه كسلوك فردي جماعي، وقوة المنظومة الفقهية وقياس مدى الجنوح لجعلها منبع قانوني لشكل ومضمون الدولة، وهذا التحليل هو تحليل للبيئة الثقافية -وهنا نقصد الاسلامية- التي تتمظهر فيها العلمنة، من حيث رؤيتها العاطفية والفكرية للدين والدولة التابعة لتطور شعوبها تاريخيا. وأيضا تحليل الخطاب الديني السياسي الذي يدافع عن الايديولوجية الدينية.

وهنا يجب أن نشير إلى ملاحظتين، أولا غياب الحريات والدراسات الاجتماعية للشعوب تعيق أي بحث جاد حول هذا الموضوع وثانيا التحليل الفكري للخطابين العلماني والديني ينطلق

من أن كليهما يستند إلى نجاح التجربة إن كانت آنية أو ماضوية وكذلك إلى شرعية أخلاقية إما مقدسة عقليا مثل الحرية والعلم أو مقدسة دينيا، وهنا الفلسفة لا تهمل الخطاب ولا تتبناه ولكن تبحث عن مواطن الزيف واللامفكر فيه.

أما إذا انتقلنا إلى طبيعة الحقيقة التي نريد الوصول إليها فهي تتعلق أساسا بتأثيرات الحقول التي نمارس عليها التحليل الفكري للعلمنة، وهي ثلاث حقول إنسانية السياسة -أي كيف يدار الحكم -والدين والقانون، وكل هذه الحقول تمارس على عمل العقل الفلسفي ضروراتها التابعة لطبيعة كل حقل، وعبر مجموعة الأسئلة والإشكالات التي نحرص كشكل من أشكال اليقظة الفكرية أن تكون نابعة من هذه الطبيعة.

ومنه واتساقا مع طبيعة الحقول التي تؤثر وتتأثر بمفهوم العلمنة، فإنه من المفروض أن تبرز للسطح الإشكالات والأسئلة مثل هل العلمنة حتمية تاريخية أم لا؟، هل هي ممكنة تحت كل الظروف التاريخية والاجتماعية؟، هل هي مصلحة مؤكدة للشعوب أم لا؟، هل هناك تنازع جوهري وحقيقي بينها وبين الدين وماهي حدود التوافق والتنازع إذا كانت الإجابة لا؟، هل تستطيع أن تحاصر كل جوانب الحياة الانسانية؟، هل عملية القوننة تستطيع أن تتخلص

من الدين كمصدر أم لا؟ وما هي حدود كل من العقل والنقل في ذلك؟، وهل هناك مجالات حياتية لا يمكن أن تتخلص من هيمنة الدين؟ وماهي هذه المجالات؟، هل العلمنة هي السبيل الوحيد للحرية والسعادة وهل التجربة الانسانية تثبت ذلك أم لا؟، هل الدين مازال له القدرة على أن يكون مصدر للقانون ويتكيف مع العصر، هل هناك ضرورة وشرطية بين العلمنة الثقافية للعلمنة السياسية وما حدود ذلك؟.....الخ.

كل هذه الإشكالات وإجاباتها هي من تشكل أخيرا الطريق إلى الحقيقة التي نبحث الوصول إليها، والتي تجعل من مفهوم العلمنة فكرة سائلة تفترض النفي والاختزال والحتمية الظرفية، وهذا تبعا لسيولة الحقول التي يؤثر ويتأثر بها، فالدين خاصيته الجوهرية القدرة التكيفية التاريخية، والسياسة مبنية على التمكين والمصلحة، وعملية القوننة تقوم على شرطية ضرورات الواقع، والحياة الثقافية الإنسانية تخضع للعواطف والمصالح الغير المستقرة والمتباينة.

هذه السيولة التي تحاصر العلمانية تجعل منها مفهوما تتحدد ملامحه التطبيقية في الاشتباكات بين السياسة والدين والقانون وثقافة المجتمع وليس العكس، جاعلة منها مفهوما يفلت من التعريف

النهائي الناجذ، فقد لا تكون العلمانية تخليص السياسي من سطوة الديني بل تخليص الديني من سطوة السياسي إنها سيولة لا يضعها في مواجهة الدين، بل يضعها في مواجهة البحث عن الحلول لإشكالية تنتج عن المواجهة بين السياسة والدين، وهذا حماية لمصالح الفرد المادية والمعنوية التي تتقرر تحت شرطية حرية العقل والضمير.

التراث بين النص والواقع

*رأيت ذات يوم رجلا من العامة يستمع إلى خطيب
وهو معجب به أشد الإعجاب
فسألته: ماذا فهمت؟ أجابني وهو خانق
وهل أستطيع أن أفهم هذا العالم العظيم*
-علي الوردي-

إن التراث له تجليان أحدهما نصي والآخر واقعي، نقصد بالنصي ما يوجد بين طيات الكتب أما الواقعي فنعبر به عن مزاج عام يوجه الفرد والجماعة نحو فهم وتطبيق التراث النصي، هذا المزاج العام قد يتكون من عدة اتجاهات فكرية متداخلة تستمد مشروعيتها الأدبية من جواز الاختلاف في قراءة التراث النصي، في سلسلة قد تبدأ من الحرفية النصية-الارثوذكسية- لتمر بالإصلاح وتنتهي إلى القطيعة، ولكن رغم كل هذه التوصيفات المتنوعة إلا أن الكل يخرج ويعود من وإلى مشكاة واحدة وهو التراث بوجهيه النصي والواقعي.
وهنا نشير إلى أن التراث الواقعي أي الماضي الذي يعيش بيننا لا ينحصر فقط عبر قراءة وتطبيق النص، بل هو نتاج عدة أنواع من النقل، فهناك النقل الصامت والمتكلم، الكتابي والشفهي، الواعي واللاواعي.

وبما أننا نتحدث خصيصا عن العلاقة بين التراث النصي وتجسيده الواقعي، فإننا نراها تتحدد أولا عبر غني وفقر التراث النصي، غني يسمح بالحضور العاطفي الفنتازي ويثبت الحضور الاجتماعي العيني كسلوك فردي وجماعي، ويساعده على مواجهة كل نتائج التطور التاريخي المحمل بأسئلة وإشكاليات جديدة وتتحدد أيضا بحجم وسعة الهامش الأفقي والعمودي الذي يشكله التفكير النقدي في المجتمع، تفكير نقدي ينتج قراءة نقدية عميقة نرى أنها لا تتأتى إلا في مجتمع حر ينتهي فيه التراكم الثقافي إلى توطين القراءة والمطالعة كقيمة وفضيلة اجتماعية.

إن الحديث عن التراث الإسلامي عبر علاقة النص بواقعه، هو حديث عن تراث نصي له من الغني والثراء مما يمكنه أن يوسم دراسته بالصعوبة ومن ثم اشتراط الجدارة.

هذه الجدارة سيفرض عليها أن تتعامل مع خصوصية في العلاقة بين الثقافة الاسلامية وتراثها النصي الذي انتجته، فهذا الأخير هو ثمرة ثقافة بنيت أساسا على نص و هو القرآن الكريم، أو كما وصفنا نصر حامد أبوزيد بأننا أمة نص، ولذلك فإن العمل على التراث في علاقته باللغة لا يقوم فقط على اعتبارها حاملا سلبيا له،

بل على اعتبارها هي محركه عبر مختلف العمليات التي تجرى عليها وبها.

وعليه يمكننا أن نصل إلى نتيجة أن التراث الواقعي كنتيجة للنظر والعمل مع التراث النصي يرتبط بأمرين اثنين، وهما تمكن الإنسان العربي من اللغة العربية تمكنا يسمح له بالولوج إلى التراث النصي بأقل صعوبة ممكنة، وثانيا امتلاكه لحس نقدي عالي يسمح له بالقراءة الصحيحة والشجاعة للنص.

وبنظرة لا تحتاج إلى إطالة فإننا سنكتشف أن الإنسان العربي ولتراكمات تاريخية معروفة هو الآن يفتقد الاثنين ومنه فإن تجسيده للتراث النصي هو يتم عبر قطيعة كبرى معه. قطيعة تجعله يعجز على خلق وعي تاريخي يربط بين النص وواقعته التاريخية المرتبطة به، والتي تعبد لوعي تاريخية واقعتنا في علاقتها بالنص كقراءة وتأويل وتطبيق.

هذا الوعي التاريخي لا يكتسب بأريحية كسولة، بل هو نتاج جهود ذاتي يقود تفاعل سلسلة من العمليات الفكر نفسية، فقراءة التراث بشغف واجتهاد وبدون وصاية مسبقة يصل بنا الى حالة من التفاعلات الداخلية الذاتية، تعمل على خلق مخيلة مبدعة تستطيع السفر عبر التاريخ، مخيلة تعرف كيف تتجاوز وتغوص بعيدا عن

سطوة حرفية النص أو سطوة ضرورات الواقعة، لتشكل لوحة كاملة للمشهد التاريخي الذي يشمل النص والواقعة والانسان والبيئة، وهذا لنكتشف كيف تتعامل الدوافع والغايات الانسانية -العابرة للتاريخ-، والتي تقبع في الخلف وتحرك الآليات الفكرية والنفسية التي تم بها خلق النص بعلاقته بالواقعة التي عبرت عنه وعبر عنها.

هذه المخيلة التاريخية التي ستتحول بعد التمكن والمهارة إلى ما يشبه الملكة الفنية، هي التي ستساعد الفرد فيما بعد في اكتشاف عواطفه وأغراضه بصدق وبشجاعة، ليتمكن من التفاعل الابداعي مع ووقائعه التي تحاصره عبر علاقتها بنص تراثي قديم، بحيث أنه سيملك القدرة الذهنية والنفسية التي ستجعل منه قادر على إثراء النص والواقعة وقواه العقلية والعاطفية معا.

إن القطيعة مع التراث النصي الذي هو نتيجة لواقع فكري متأزم، يجعل من الإنسان المسلم يفتقد للثقة الأدبية لإحساسه بالعجز الفكري أمامه، لينتقل هذا الاحساس إلى عدم القدرة التطبيق التاريخي للنص إلا عبر وسطاء ينوبون عنه، لأن غياب الجراءة المتأتية من الجهل تؤدي إلى التقديس المتأتي من الخوف وليس الحب.

قطيعة تملا بطبقات من الشارحين الدعويين تتحول وظيفتهم مع مرور الزمن من الشرح إلى الإملاء، لأن القارئ تحت سطوة

الكسل الفكري سيفقد القدرة ليس فقط على تعقل للتراث بل شرحه أيضا. وهنا يحدث أن يطبق التراث عبر التقاء مزاج ومصالح الشارح مع المتلقي وفق منطق استبدادي وانتقاء تاريخي لفترة زمنية على حساب أخرى. ومع زيادة الحاجة للشارح الدعوي يزداد تضخم الخطاب العاطفي الشعبوي لنجد أنفسنا في حلقة مفرغة يغيب فيها الإبداع الإنساني تاركا الساحة للابتذال والتفاهة العقلية والنفسية، والتي تتجسد في تفسيرات للنصوص تعتمد على المهارة في العرض والترويج، أكثر منه في التحليل والتفكيك وتتجسد أيضا في تطبيقات للوقائع إما بطرق غير واعية تعتمد على التكرار والعادة إذا كانت غير مستجدة، أما إذا كانت مستجدة فستواجه بالتردد والحيرة وطلب المعونة خارج ذات الفرد وهنا نصل بالفرد والجماعة إلى حالة من التفقير والتدمير لقدرات الإنسان العقلية والنفسية والنص والواقع معا.

أخيرا وفي سياق حديثنا عن الشارحين والدعاة والمتكلمين، نرى أنه يجب علينا أن نقبل أن المجتمعات لا تنفك تحتاج إلى هؤلاء وهؤلاء، ولكن إذا أردنا أن تكون العلاقة بين المعلم وتلميذه مثمرة وخلاّقة، فيجب أن تكون مبنية على ندية التلميذ وحب المعلم، وذلك بغية الوصول إلى هدف مشترك وهو تفوق التلميذ على أستاذه.

الليبرالية وعفوية الثقافة

*** إن هدف الانتظام في مجتمع هو الحرية***

-سبينوزا-

إن الدولة بمفهومها الحديث هي صاحبة القدرة الواسعة على احتكار السلطة، وهذا سيكون نتيجة وسبب في نفس الوقت في تداخل وأيضا تمايز كل مجالات الحياة وبصورة قابلة للملاحظة والتحليل، ومنتجة بشكل تضادي وتوافقي للمواقف الفكرية كنظر والسياسية كعمل.

هذا التمايز والتمفصل بين القانون والدين والفعل السياسي والاجتماعي-الأحزاب والنقابات- وأيضا الفعل الفكري عبر-الجامعات والمدارس-، جعل من إيجاد وبلورة موقف إنساني واضح إلى الغير عبر نشاطه الاجتماعي وليس فقط عبر ذاتيته الفردية، شرطا جوهريا لنجاح أي مجتمع ما في خلق سيرورة ثقافية تعبر به إلى بر الأمان وتجنبه مأزق الوقوع في الصراعات. أي إيجاد ميثاق فكري وأخلاقي يجمع الفاعلين الاجتماعين، يسمح بخلق قنوات تصرف بقايا الصراعات الفكرية والسياسية. هذا الموقف الإنساني بمختلف دوافعه وغاياته أي الفكرية والعاطفية كضرورة وحكمة عقلية نسميها الليبرالية.

إن الليبرالية كمفهوم نعبر به على القناعة أخلاقيا وفكريا بحق الأخر في العمل بـــ وعلى هذا التمايز والتمفصل الاجتماعي بعلاقته بالدولة كسلطة محتكرة، وهي نظرة للدولة وأعمالها، وأيضا للمجتمع في حركيته وفق التمايز، هنا النظرة إلى التمايز يجب أن تكون نتيجة الاعتراف به ليس كواقع مشوه ومنحرف، بل كصيرورة تاريخية وثمرة للتطور الإنساني، وأهم من ذلك كثروة إنسانية تحمل في طياتها مهمة الدفع بالبشرية نحو الأفضل.

إن المجتمعات التي تقف في موقع الاستهلاك الحضاري كحالنا، وما يترتب عليه من تداخلات ثقافية مفروضة كنتيجة موضوعية لثنائية *تاريخ –اجتماعية*، تستطيع الليبرالية أن تكون القاعدة الكبيرة التي تسع الجميع ليقفوا عليها، تراثيين-إسلاميين – كانوا أو توفيقين-الوطنين- أو حتى ما يسمى تغريبين.

الخاتمة

إن من مارس الكتابة يعرف أنه لا يرضى كل الرضى إلا على الكتاب الذي لم يكتبه

-عبد الفتاح كليليطو-

على عكس الأدب التي يصعب فيه القبض على البدايات فإن الفلسفة يصعب فيها القبض على النهايات، النهاية التي تعبر عن الوصول إلى الحقيقة بكل صورها واختلاف موضوعاتها. هذه النهاية ليست فقط غاية يصعب منالها وتبث فينا أحاسيس العجز، بل الأغرب من ذلك هي غاية قد تبث فينا الخوف والكراهية من الوصول إليها، وهنا تظهر المفارقة النفسية والفكرية، فنحن نسعى للحقيقة ولكن في نفس الوقت نخاف منها تحت تساؤلات تؤرقنا، هل نستطيع أن نصل إلى الحقيقة، وهل فعلا سنكون سعداء بذلك أم أن هاجس ماذا نفعل بعد ذلك سيصيبنا بالهلع والملل.

وهنا يطل برأسه الحل الذي يبدو للكاتب منطقيا إلى حد كبير، وهو أن يكتب كتابا واحدا فقط بعد أن يتمكن تبعا لأقصى قدرته في القراءة والتأمل، أي أن يكتب كتابه ثم يموت وبذلك يضمن أنه قرأ وتأمل قدر المستطاع.

ولكن هذا الحل يصطدم بحالة شعورية وبحقيقة فكرية لا يمكن نكرانها أو تجاوزها، وهي أن الموت يفلت من أيدينا فلا نستطيع اختيار توقيته ولا مكانه، وفي ظل هذا التيه النفسي نلجأ بدافع الضعف أو القوة إلى أن نجعل التفلسف المكتوب شكل من أشكال المقاومة أو إثبات الذات أمام الموت، هذه المقاومة تتجلى في هدف وحيد وهو المساهمة في إثراء السلسلة الإنسانية الفكرية بحلقة قد تكون أو لا تكون مؤثرة، ومع ذلك وفي كل الأحوال ستعمل على إطالتها، بشكل يسمح بتسهيل مهمة الكتابة الفلسفية التي هي رحلة اقتراب ومطاردة للحقيقة التي دائما تفلت منه. إن الكتاب يشبه إلى حد ما الأداة التي يسلمها العداء في سباق التتابع لعداء آخر في الفريق ليستمر بحثا عل الفوز والوصول لخط النهاية.

هذا العجز الإنساني -إذا صحت التسمية- أمام الموت يجعلنا نحس بالتفاهة في محاولة القبض على الحقيقة الإنسانية أمام أنفسنا وأمام الآخرين، هذه التفاهة ككدر عاطفي هي نقمة ولكنها كأي نقمة تبطن نعمة، نعمة تعمل على الحد من الغرور والتعصب للأفكار والرؤى وهذا يصدق على الكاتب والقارئ.

التراجم

01-**ديكارت** (1596م-1650م) فيلسوف وعالم رياضيات وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة" وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده هي انعكاسات لأطروحاته.

أهم أعماله: نظرية المجموعات، مقال في المنهج.

02- **باولو كويهلو** هو روائي وقاص برازيلي ولد عام 1947 بريو دي جانيرو وقبل أن يتفرغ للكتابة كان يمارس الإخراج المسرحي والتمثيل وعمل كمؤلف غنائي وصحفي. تتميز رواياته بمعنى روحي مستعملا شخصيات ذات مواهب خاصة، كما يعتمد على أحداث تاريخية واقعية لتمثيل أحداث قصصه. عين سنة 2007 رسول السلام التابع للأمم المتحدة.

أهم أعماله: الحج، الخيميائي، احدى عشر دقيقة، الزهير، الجبل الخامس.

03- **أفلاطون** (عاش 427ق.م-347ق.م) هو ارستوكليس بن ارستون، يوناني كلاسيكي، رياضي، كاتب لعدد من الحوارات

الفلسفية، يعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو.

أهم أعماله: الجمهورية، المأدبة.

04- **ميشيل دي مونتين** (1533م-1592م) أحد أكثر الكتاب الفرنسين تأثيرا في عصر النهضة الفرنسي.

رائد المقالة الحديثة في أوروبا. وكان يقلد اليونانيين والكلاسيكيين في عادة رصف الحكم والأمثال في ثوب مسجوع وتأثر كثيرا بكتابات أرسطو، ولكنه تفرد بأسلوبه المرسل، وظهرت شخصيته بوضوح.

05- **أرسطو** (384 ق. م-322 ق.م) هو فيلسوف يوناني تلميذ أفلاطون ومعلم الاسكندر الأكبر. ويعد مؤسس مدرسة ليسيوم ومدرسة الفلسفة المشائية والتقاليد الأرسطية، وواحد من عظماء المفكرين. تغطي كتاباته مجالات عدة منها الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى. كان لفلسفته تأثيرا فريدا على كل أشكال المعرفة تقريبا في الغرب.

أهم أعماله: السياسة، فن الشعر، الأخلاق.

06- **شكسبير** (1564 م-1616 م) شاعر وكاتب مسرحي وممثل انجليزي بارز في الادب العالمي، سمي بشاعر الوطنية، أعماله

تتكون من 39 مسرحية و 158 قصيدة وقد ترجمت مسرحياته وأعماله إلى كل اللغات الحية.

أهم أعماله: هاملت، روميو وجوليت، تاجر البندقية.

07- نيتشه (1844 م-1900م) فيلسوف ألماني، ناقد ثقافي، شاعر وملحن ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية، كان لعمله تأثيرا عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث، بدأ حياته المهنية في دراسة فقه اللغة الكلاسيكي قبل أن يتحول إلى الفلسفة.

أهم أعماله: هكذا تكلم زرادشت، العلم مرح، أفول الأصنام.

08- أبيقور (341-270 ق.م) فيلسوف يوناني قديم أسس مدرسة سميت باسمه (الأبيقورية).

09- **إيمانويل كانت** (1724-1804) فيلسوف ألماني عاش حياته كلها في مدينة كونيسبرغ في مملكة بروسيا، كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوربية الحديثة، واحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة.

أهم أعماله: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي.

10- **برنارد شو**(1856م- 1950م) مؤلف ايرلندي شهير، أول نجاحاته كانت النقد الموسيقي والأدبي، ولكنه انتقل إلى المسرح وألف ما يزيد عن ستين مسرحية.

أهم أعماله: بيوت الأرامل، الإنسان والسوبرمان.

11- **جلال الدين الرومي** (1207-1273) شاعر، عالم فقيه ومتصوف عظيم ترك الدنيا والتصنيف كما يقول مؤرخو العرب.

أهم اعماله: المثنوي، ديوان التبريز.

12- **باروخ سبينوزا** (1632-1677) فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن امتاز باستقامة أخلاقه وخط لنفسه نهجا فلسفيا يعتبر الخير الأسمى في فرح المعرفة.

أهم أعماله: كتاب الأخلاق، مقال في إصلاح العقل.

13- **سميح القاسم** (1939-2014) أحد أهم وأشهر شعراء العرب المعاصرين الذين ارتبط اسمهم بشعر الثورة والمقاومة داخل أراضي العام 48. رئيس التحرير الفخري لصحيفة كل العرب.

توزعت أعماله بين الشعر والنثر والمسرحية والرواية.

أهم اعماله: مواكب الشمس، أغاني الدروب، دمي على كفي.

14- **جان جاك روسو** (1712-1778) كاتب وأديب وفيلسوف فرنسي، يعد من أهم كتاب عصر التنوير. ساعدت فلسفة روسو في تشكيل الأحداث السياسية التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية.

أهم أعماله: العقد الاجتماعي.

15- علي الوردي (1913-1995) عالم اجتماع عراقي، أستاذ ومؤرخ عرف بتبنيه للنظريات الاجتماعية الحديثة في وقته لتحليل الواقع الاجتماعي العراقي.

أهم أعماله: مهزلة العقل البشري، وعاظ السلاطين.

16- عبد الفتاح كيليطو (1945) كاتب وروائي مغربي كتب العديد من الكتب باللغتين العربية والفرنسية وكتب أيضا في مجالات أخرى مثل الدراسات الإسلامية.

أهم أعماله: الأدب والغرابة، العين والابرة.

17- عزمي بشارة (1956) من مواليد الناصرة، مفكر وأكاديمي فلسطيني من عرب 48، كان نائبا سابق في البرلمان الاسرائيلي، يشغل حاليا منصب مدير عام المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة.

تم الطبع من طرف متيجة للطباعة - الجزائر

هذا الكتاب

على الشاب ألا يتأخر عن التفلسف، وعلى الشيخ ألا يمل من تعاطي الفلسفة، إذ لا يحق لأحد القول بأنه لا يزال شابا أو أنه أصبح طاعنا في السن لكي يعمل على اكتساب صحة النفس، إن من يزعم أنه لم يحن بعد الأوان للتفلسف، أو أنه قد فات الأوان، لهو شبيه بمن يقول أن وقت السعادة لم يحن بعد أو قد فات.

فعلى كل من الشاب والشيخ أن يمارسا الفلسفة، الشيخ كي يستعيد شبابه بتذكر الخيرات التي كانت من نصيبه في الماضي، والشاب لكي يقف من المستقبل رغم حداثة سنه موقفا لا يقل شجاعة عن موقف الرجل المسن.

أبيقور