الدكتور رائق النقري
استاذ محاضر في جامعة باريس

المنطق الحيوي: عقل العقل

المدخل الى

علم الفكر والسياسة

الجزء الأول

قانون العقل

بحث في صيغ التعبير النظري والسياسي عن المنطق الحيوي في الرحلة اليونانية والعربية - الاسلامية

من اعمال مدرسة دمشق للفكر النقدي والمنهجي والحيوي

تعقيب روجيه غارودي وآخرين

تعقيبات بعض المختصين

قبل عرض المنطق الحيوي، لا بأس من عرض ترجمة لبعض الملاحظات، التي أدلى بها أشخاص يعملون في حقل الفكر الفلسفي والسياسي في جامعة باريس، وهي آراء لا نوافق عليها ككل، ومع ذلك، نفضل وضع اجزاء منها، لعلها تساعد القارىء، على تلمس موضوعات الكتاب، وطموحه. . ونظرة بعض المختصين . مع العلم ان النص الفرنسي الأصلي سيوضع في نهاية الكتاب. . كما انها لا تحمل نفس التاريخ ككل. . وبخاصة ملاحظات الاستاذ بيرتييه، رئيس قسم الفلسفة في السوربون الذي كتب عدة شهادات حول المنطق الحيوي ليدعم وصوله الى مستوى التدريس والبحث في الحلقات الجامعية العليا في جامعة باريس. . وهذا ما حصل.

تقرير روجيه غارودي

أعتقد ان حضوري في لجنة التحكيم مبرراً لأن قسماً كبيراً من كتابك «ثلثا المجلد الأول» وجزءاً من المجلد الثاني يختصان بالماركسية. ليس لدي الكثير أقوله عن هذه النقطة وذلك لأن الماركسية التي تنتقدها ليست هي الماركسية الحقيقية بل هي الماركسية الكاريكاتورية التي قدمها السوفيات حول المادية الديالكتيكية وجعلت من الماركسية نظاماً شاملاً تتعلق بالقوانين العامة لتطور الكون ـ انك تكرس قرابة ٣٠٠ صفحة لطرد هذا الشبح.

وان واضعي هذه الماركسية الكاريكاتورية «حيث أعرف العديد منهم شخصياً، عندما دافعت عام ١٩٥٤ عن أطروحة دكتوراه في أكاديمية العلوم في موسكو وبشكل خاص الأكاديمي: كونستانتينوف الذي ترأس لجنة التحكيم غلزرمان، و«دنيل» الذين سبق لهم وأن نقدوا نقداً شديداً في الاتحاد السوفياتي، منذ ثلاثين عاماً من قبل فلاسفة شبان، لأنهم حولوا الماركسية الى نقيضها فلسفة للطبيعة وفلسفة للتاريخ.

انك تحاول أن تؤيد هذه الترجمة باستنادك الى نصوص لجورج بوليتزر المنتزعة من كتاب لم يكتب أبداً (هي ملاحظاته حول دروسه حررها بعد عشر سنوات مستمع جاهل لا يفقه شيئاً في الفلسفة) وانك تستشهد بغارودي في كتاب وحيد (اطروحتي للدكتوراه في باريس حيث انني مانعت عام ١٩٥٦، أي بعد عام من ظهوره، اعادة طبعه، وذلك لأنه تلوث بما اكتنفه من وضعية وتقدم لنا استشهادين لماركس وانجلز وبدقة ذينيك الاستشهادين اللذين أنكر عليهما الرسالة الى كونراد شميدت، بسبب عقائديتهما وصفتهما المنقصة. وبوجيز الكلمة فان الصورة التي تحتفظ بها عن الماركسية، هي بالضبط تلك التي تقول لماركس «بصدد ما قاله بول لافارج عن الحتمية الاقتصادية، وان كانت تلك هي الماركسية، فأنا ماركس نفسي لست ماركسياً».

أعلم جيداً انه في المجلد الثاني من اطروحتك، صفحة ٢٥٩، تقول بأنك تقدم نقداً للماركسية السوفياتية الرسمية المنتشرة في العالم العربي. ولكن حتى ولو ألقيت نظرة من منظورك السياسي، لا أعتقد أن أسلوبك للتهجم على الماركسية هو الأسلوب الأخصب لمشروعك وانك لواجد في ماركس ما يغذي تفكيرك.

وبالتأكيد لا يكفي لكي تصبح الماركسية معربة كما تقول بمجرد ادماج فرضيات ماركس حول شكل الانتاج الاسيوي (ص ٢٧٩) وذلك لأن هذا ليس تصحيحاً للنظرية المنهجية للأطوار

الخمسة للتطور التاريخي الذي قال فيه ماركس بوضوح (الايديولوجيا الالمانية) بأنها ليست فلسفة للتاريخ بل فرضية عمل لا قيمة لها الا للبلدان الواقعة شمالي المتوسط. وان نصوص ماركس حول شكل الانتاج الاسيوي (الذي للأسف لم تقترب منه (لم تهاجمه) اكثر من كتابات ماركس الأخرى، ينزع الى اقصاء كل محتوى عقائدي دوغمائي للمادية التاريخية.

وحتى في حال قبولي لاهتمامك السياسي، وهو مشروع في ذاته، ومنازلة الماركسية التقليدية لخالد بكداش أو لآخرين. أعتقد بأنك تحرم نفسك اغناءات كبرى على المستوى الفكري أو السياسي، كما يقال بالقائك الطفل في ماء الحمام؟! تقول وبعنوان كبير (صفحة ٢٨١) ان الماركسية ظهرت لترد على واقع آخر غير الذي يمثله واقع العالم الحالي وهذا أمر صريح وأكيد وغير قابل للنقاش فماركسية ماركس، نشأت من التجارب والعقائد الخاصة بأوروبا الألمانية والفرنسية والانكليزية المعاشة في القرن التاسع عشر.

ولكن عوضاً عن مهاجمتها من خلال هذه التشويهات وهذه الكاريكاتورات التي تشير اليها صفحة (٢٨١) والتي تدعوها بحق (الماركسية الرسمية) بالمقارنة مع ما تدعوه، الماركسية النقدية، لو انك اتجهت وعالجت ماركس مباشرة وليس بشكل ثانوي كان بامكانك تخليص هذه الماركسية مما لحقها من شوائب بصرف النظر عن ملابساتها التاريخية وولادتها الأوروبية وانحرافاتها اللاحقة، وهذا أمر يخص ارث ماركس الكوني وأعني ما يظل حياً في الماركسية ليس نهجاً من خلال الادعاء والزعم بأن الماركسية هي منهج لتطور في الطبيعة والتاريخ، التي لا يتوقف أدعياؤها عن الزعم بها ونسبها لماركس. بل النظر الى الماركسية كمنهج للمبادرة التاريخية أي العلم والفن بآن واحد للتعرف والتمييز واضاءة التناقضات الخاصة بعصر معين ومجتمع معين وبعد مثل هذا التحليل يمكن اكتشاف المشروع القادر على تذليل تلك التناقضات.

بالنسبة للفكر الاسلامي فانني سأقتصر على ملاحظتين:

عنوان الأطروحة يشير الى تطبيق المبادىء الحيوية على مجمل الفكر الفلسفي والسياسي العربي المعاصر. ولكن في مجال الفكر الاسلامي لا تطرح باستثناء باقر الصدر (الشيعي العراقي) الا نماذج سورية وتغيرك للعنوان بحيث يقتصر على النموذج السوري لم يحل دون تضييق آفاق الفكر الاسلامي. وهذا لا يعود فقط الى ان الفصل المخصص لباقر الصدر لا يفي بالغرض «وهذا مؤسف لأنه كان واحداً من أعظم محاولات ايلاج الاسلام على المستقبل بالاضافة الى شريعتي» بل يعود وبشكل خاص الى ان التحديد على الميدان السوري يقودك الى تضييق الأفق.

على سبيل المثال عندما نتكلم عن التيار الاسلامي المعاصر فانك تصغره وتقلصه الى مجرد «حركة الاخوان المسلمين» في سوريا. وهذه المحاولة تؤدي الى ابعاد الممثلين الأفضل تعبيراً عن الفكر الاسلامي المعاصر من مصريين وباكستانيين. بالتأكيد، انت تشير الى حسن البنى كمؤسس. ولكن بالعودة الى الأوجه الأقل تعبيراً في أعماله.. كما لا تشير الى موضوع كتابات زميله (سعيد رمضان) الذي وضع كتابه الرئيسي عن الشريعة الاسلامية والذي ترجم للانكليزية. وهو يناقض الصورة الكاريكاتورية التي يجسدها سعيد حوى والذي على الرغم من ذلك تخصص له ستين صفحة، بينما لا تعطي عصام العطار الا خمس صفحات مع انه هو الآخر سوري. ولكنه يعد مثالاً للانفتاح والحوار بالمقارنة مع حوى.

وبكلمة، فانك تتابع بالنسبة الى ما ندعوه بالتيار الاسلامي تماما كما فعلت بالنسبة للتيار الماركسي. حيث تختار الطريق النقدي الأسهل من خلال اعتماد نصوص هشة كاريكاتورية. كما هو الحال في كتب الماركسية الرسمية السوفياتية.

ملاحظة بشأن الكلمات:

لا أعلم لماذا لم تسعَ بما فيه الكفاية لايضاح عرضك من أجل القراء غير العرب وذلك على الأقل من خلال ترجمة الكلمات الأساسية لدراستك. أنت تقوم بعمل متقن كما نحكم عليه من خلال النص عندما نحافظ على كلمة (قصور) بأصلها العربي كتعبير عن معنى مقارب للأنتروبية» ولكن بالنسبة للمصطلح الأساسي Hayawi الذي تحتفظ بلفظه وأصله العربي. فانني كما أحكم عليه خلال النص يبدو لي وعلى الرغم من أنني لست لغوياً، فان الحيوية يمكن ترجمتها من خلال «الاسلام الحي» أو الاسلام المبدع. لأن مترادفاتها واشتقاقاتها، كما تقول، تعني الحياة، الدينامية المبدعة للحياة. مع العلم بأن بحثك يجد ارتساماته في الأفق الاسلامي.

وهكذا يتضح ان القضية أبعد من أن تكون قضية كلمات واصطلاحات وهذا يعني ان الأمر لا يقتصر على مجرد الكلمات. اسمح لي بمماثلة: فعندما قام المترجمون الفرنسيون للقرآن بالاحتفاظ بكلمة الله Allah بأصلها العربي. فانهم تركوا المجال للقراء كي يعتقدوا، ان الأمر يتعلق بإله آخر غير اله ابراهيم وموسى وعيسى. وعندما قام (دينز ماسنيون) بترجمة كلمة الله بـ(Dieu) فان كل آفاق الاسلام عادت للظهور على النحو الذي أوضحه النبي (محمد) والذي لم يدّعي تأسيس ديانة جديدة، بل الدعوة والتذكير لكل الناس بإله ابراهيم المتابع مع موسى وعيسى..

اذاً. لماذا تعطي الانطباع باستعمالك المتكرر لكلمة حيوية. بأن الأمر يتعلق بنظام جديد ومنهج آخر غير الاسلام.. انني أعتقد بأنني فهمت وبفرح بأنك تبحث أساساً عن استعادة وتنشيط الروح المبدعة لاسلام القرون الأولى والذي تحجر بعد ذلك لمدة الف عام من التقليد واجترار صيغ مهترئة.. وانت الآن من جديد تعطي الحياة لهذا الاسلام المشرق.. اذاً لماذا لا تقول ذلك؟! لماذا لا تعلنه بوضوح؟ من خلال الحديث عن الاسلام الحي المبدع. الاسلام الحيوي. ان المجتهدين القدامى، وجدوا حلولاً مذهلة، لقضايا واشكالات عصرهم انما لا يكفي ان نردد صيغهم من أجل حل مشاكلنا. ان احياء عبقرية سالفة لا يكون باجترار صيغهم بل باتباع مناهجهم المبدعة سواء أكانت من أبي حنيفة أم من كارل ماركس.

انك توضح ذلك بقوة في الصفحة (٣٦٩) من الجزء الأول عندما تشير الى ان المخلصين للمنهج المحمدي. المحمديين ليسوا أولئك الذين يقدسون محمد بل الذين يجسدونه يتقمصونه في تجاربهم المعاشة عندما يتساءلون ما سيفعله (محمد) لو كان مكانهم ويعيش نفس ظروفهم.

جان جوريس قال من قبل: «ان الاخلاص لبيت الأجداد لا يكون من خلال الاحتفاظ بالرماد ولكن بنقل الشعلة». وهذا بدون شك هو ما نسميه بحيوية جوريس.

ولكن الكلمات لا تهم كثيراً.

ومن بعد نقدي كله اهنئك لكونك أحد الذين يحاولون أن لا يقرأوا العالم والله من خلال أعين الموتى.

روجيه غارودي

من ملاحظات بيرتييه استاذ في جامعة باريس ـ السوربون ـ بانتيون «تاريخ الفلسفة»

البحث الذي يقدمه النقري عنوانه المبادىء الحيوية في الفكر الفلسفي والسياسي العربي المعاصر تطبيقاً للقانون الحيوي للدراسات الاجتماعية.

هذا البحث يعطي القارىء عالماً من الأسرار اكثر من كونه يقدم ايضاحات والعنوان لا يحل هذا الغموض فالحيوية *Hayawi* كلمة عربية تعني الدينامية والحيوية، والابداعية، والتجديدية.

ويجب علينا أن نعرف ان السيد النقري ينتمي الى مجموعة صغيرة من أصحاب البحث والتفكير التي بدأت من عدة سنوات، تسعى لايجاد وبلورة النظرية التي تسمى بـ«الحيوية» **Hayawia** والتي ما يزال أعمالها ونصوصها الى الآن شبه سرية من العسير العثور عليها وتداولها من أجل امتلاك معرفة حقيقية عن مبادئها.

وبدون شك فانه من العسير العمل على ما هو راهن ومعاصر ومن الأصعب الشروع في اجراء بحث جامعي حوله. ولذلك فان الهدف الخاص بهذا البحث هو اجراء الدراسة النقدية لعدة تيارات سياسية معاصرة في العالم العربي. والسيد النقري يتوصل بحق وبدون أدنى شك الى كثير من هذه الصفات النقدية والصدق يطبع أبحاثه «...».

وبعد وضع الفكر القومي والماركسي موضع البحث والتساؤل فان السيد النقري يجري دراسة نقدية مطولة للاسلام كايديولوجيا وكقانون سياسي وبعد ذلك يقدم لنا سعيد حوى وباقر الصدر كنماذج من الفكر الاسلامي المعاصر. ويوضح فيها مدى حيويتها. السيد النقري يرى في التراث الاسلامي مقدمات وامكانات حل واستقرار مجتمعات هي الآن ممزقة.

١٩٨٣/١١/٧

... وتتميز هذه الأطروحة باطلاع فائق، بحيث تظهر لنا بوضوح اختلاف وتعارض الايديولوجيات السياسية في العالم العربي. في نفس الوقت الذي تتفق فيه على ذبح هذا العالم العربي على المستوى السياسي.

وبالنسبة الى هذه المذاهب السائدة فان السيد النقري، يعارضها كلية، وهنا جدارته. ومعارضته تتم من خلال مفهومه الحيوي الخاص، الذي يظهر لي على المستوى المبدئي، بمثابة موقف ضميري فلسفي من شروط الحياة في المجتمع. والواجبات السياسية المترتبة عليها. ولكن وجهة النظر هذه ليست مجرد أفق اجتماعي، بل وليست فلسفة سياسية فقط، فالسيد النقري، على سبيل المثال، يمتلك العناصر اللازمة لنظرية المعرفة، ونظرية في منطق العلم ونظرية في علم الجمال من خلال المبادىء الحيوية التي تتعلق بالمذهب الذي أسسه النقري شخصياً مع جماعة البحث الحيوي التي ينتمي اليها. وفي المبادىء الحيوية يتوفر موقفاً. وضعاً فلسفياً جديداً. وهو موقف لم يُنقل، أو يُشف عن أي نموذج غربي. ولهذا فانه سيكون بدون معنى أن تترجم كلمة Hayawi بـVitalisme والحيوية ليست متولدة من تيار ديني لاهوتي. وهذا الوضع الفلسفي الذي

تتسم به النظرية الحيوية هو بان واحد، جديد واضيف بانه شجاع من قبل سوري.

وبصرف النظر عن اصالة السيد النقري فانه متمكن جداً من الفكر العربي المعاصر الذي يوجه له ما يستحقه من الانتقادات من عدة جوانب. بشكل يمكن ان تكون موضوعات للتدريس. مع العلم بأنه هنا يملك معرفة عملية مفيدة وأكثر من ذلك فان السيد النقري يمتلك ثقافة واسعة وفضولية ومحبة للمعرفة متفتحة جداً كما يتمتع بقدرات دينامية رائعة وأعتقد بأنه بمقدوره ان يعلم وان يجذب جمهوراً عريضاً من الطلاب سواء أكانوا من أصل عربي أم عالمي. والسيد النقري قد امتلك فعلاً هذه الخبرة التدريسية.

١٩٨٦/١١/٣

أنا الموقع أدناه بيرتييه الاستاذ في تاريخ الفلسفة في السوربون - باريس أشهد بأنني اشتركت في اللجنة التحكيمية لأطروحة دكتوراه دولة للسيد رائق النقري وبعد ذلك توفرت لي الفرصة أن أعرف بشكل أفضل تأليفاته.

السيد النقري عنده أفكار جديدة جداً وفي اطروحته يعالج موضوعات ومشكلات تثقل اليوم على الضمير العربي والاسلامي مع كثير من الوضوح والصراحة والجرأة والخصب وبسبب هذا المذهب الذي أبدعه فانه غادر بلده الأصلي سوريا. والسيد النقري لديه معرفة قوية متمكنة من تاريخ الفلسفة حيث يعالج وينقد مذاهبها من خلال نصوصها وهو أصلاً يخضع المدارس الفلسفية الى امتحان نقدي من خلال مذهبه الفلسفي الخاص الذي ألفه مع جماعة البحث الحيوي وهذا يشكل جزءاً من موضوع أطروحته.

وهو منذ نيله شهادة الدكتوراه يمارس وظيفة التدريس. المفيد في السيد النقري هو في امتلاكه للمنهج وبمعرفته في منطق العلم ونظرية المعرفة، ففي هذا الميدان فانه قادر على ان يأخذ وبنجاح دوراً تربوياً، ويؤدي خدمة كبرى في مستوى الدراسات العليا

وفي النهاية فان السيد النقري بوصفه فناناً يرسم ويمارس النقد الفني من خلال مذهبه الخاص في علم الجمال «علم الجمال الحيوي» فانه يستطيع وبشكل عملي مفيد أن يساهم في تكوين وتثقيف الطلبة في فلسفة الفن.

١٩٨٧/٥/٢٧

ان السيد النقري دكتور دولة، مع اطروحة مخصصة للمبادىء الحيوية، في الفكر الفلسفي والسياسي العربي المعاصر، وهي اطروحة اصيلة جداً. تتميز بتفسير مبدأ منهجي بدعوة السيد النقري بالحيوية (وهي تسمية مشتقة من الحياة) وهذا المبدأ المنهجي يقود المؤلف بطريقة جديدة، جداً، الى نقد اسس المذاهب القديمة والحديثة (وبشكل خاص الميتافيزيقا الأرسطية وثنائية المادة والصورة، والكانطية والماركسية). وبما ان مصير الشعوب مطبوع بتأثير فلاسفتها، فان احداً لا يستطيع ان ينكر اهمية هذا الاسهام... بالنسبة للشعب العربي... حيث يطبق السيد النقري مبادئه لدراسة تاريخ الشعوب العربية وحركاتها الاجتماعية. السياسية المعاصرة.. محاولاً ان يكتشف، اسباب الهزائم والأزمات الملحوظة... ويظهر لنا على درجة كبيرة من الأهمية الذي يقترحه لأنه الأهمية النظرية تتأكد بقدرتها على التطبيق العملي... وبآن واحد... العلاج الذي يقدمه... والقدرة على استثمار النظرية التي يملكها... للانفتاح على تطبيقات مهمة. وأنا على يقين بأن السيد النقري، مفكر من طراز رفيع. يتميز بثقافة ومبدأية، وشغف بالبحث جديدة بالانتباه... فهو في وضع يمكنه من ان ينشر منهجه وحماسته على مجموعة للبحث.. وقد سبق له الخبرة في هذا الميدان... وانه لشرف لفرنسا... استقباله...

١٩٨٧/٩/٢٩

ينطلق السيد النقري من تأكيد لوجود الأزمة العميقة التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر عامة، والسوري خاصة، حيث يكابد الفكر السوري، على صعيد التعليم الفلسفي، من غرس بذور الماركسية السوفياتية والدوغمائية، وتترجم هذه الأزمة بتوتر بين ايديولوجيات مختلفة، قومية، ماركسية، ودينية تقليدية. تتنافر هذه الايديولوجيات أو تسعى الى الاتحاد، وبلا شك، أسهمت كل واحدة منها على حدة في بعث ونهضة فكر عربي، لكنها، وهي متأثرة بما تلهمها أرثوذكسيتها، وصلابتها، اتخذت لذاتها مناهج «نماذج» غير قابلة للتوفيق، وأصبحت سبباً في توليد سوء الفهم والنزاع، الأمر الذي يعبر عن الواقع السياسي.

وتؤكد الأطروحة على ضرورة العودة الى الارتقاء الى مبدأ عام موجه وموحد يسمح بفهم الحركة الاجتماعية في العالم كله وحركة العالم العربي والاسلامي ضمناً.

وتحت اسم الحيوية يعرفنا المؤلف بالقدرة الخيرة والمبدعة في كل شيء ويجعل من المبدأ الحيوي تصوراً حقيقياً قابلاً للتطبيق على نحو شامل، وبدون فهمه يظل كل فكر غير فعال، أو يصبح لا قيمة له ويرتبط هذا الضوء (المفهوم الحيوي) وكذلك نتائجه المنطقية أو ما يلزم عنه باللغة العربية، وفكرها، ويبنى هذا المفهوم عليهما، وذلك في خصوصية وشمولية بآن واحد وفي شرحه، وتعميمه الكاملين يعمل السيد النقري على تحديد، تعريف قانون حقيقي واقعي للكون، يتصل، على نحو فلسفي، بتحديد الكينونة وفق مقولات خمس أو معالم أساسية، وذلك بمقدار ما تستطيعه الكلمات تحديده، وهي: (الشكل) (الحركة) (الصيرورة) (الاحتمال) (النسبية) وهذا المفهوم قبل أي شيء آخر، ليس جوهرياً بل ومضاداً للجوهر، ومضاداً للحتمية، ويستقي صفاته ومزاياه من ديناميكية وحيوية مبدعين...

ويعارض هذا المفهوم بشكل خاص، المظهر الجامد للمادية الديالكتيكية، كما تعلم في البلدان الخاضعة للاتحاد السوفياتي، وفق وجهة النظر هذه، يشتمل القسم الأكبر من اطروحة السيد النقري، على اظهار ان الماركسية لا تتلاءم مع الفكر العربي ومع مستقبل العالم الاسلامي، والحيوية تعارض ايضاً التعصب الديني والقومي الذي يخون بحسب رأي المؤلف الدافع الأساسي للاسلام والهامه عبر التاريخ.

اما الاتجاهات التي يبدو ان السيد النقري يقترب منها فهي الصوفية، والفكر الشيعي دون أن يكون قد تأثر بمدرسة أو مذهب محدد وقائم.

وصف الأطروحة:

تتألف من مقدمة نظرية تعارض مفهومات العالم والتاريخ، وعلم الاجتماع، ذات التوجهات والالهام الغربي. والماركسي بشكل خاص (وفق ما قدمت الماركسية عقب الثورات السياسية في بعض البلدان الاسلامية). هذه المفهومات التي تتعارض بشكل خاص مع المبدأ الحيوي ومع القوى المبدعة التي يمثلها هذا المبدأ والقوى الفاعلة التي يقاومها. وثمة اشارة تعطي المعنى وتحدد المجال للاستعمال الخاص لتطبيق المفاهيم الحيوية والمصطلحات التي تبقى في شكلها العربي (لعدم امكان او جواز ترجمتها بدقة لما يماثلها في اللغة الفرنسية) وتستعمل خلال النص كله وتعرض هذه المقدمة القانون الحيوي بمبادئه الخمسة قبل ادخالها في صلب الموضوع كعملية اجرائية للمعالجة.

او كما يقول المؤلف كبنيان «للمنهج» الشامل للفهم والتفهم. هذا المنهج الحيوي يتضمن بشكل أساسي تقديرات (المنسوب الحيوي) لظواهر تتعلق بمكونات الظواهر الاجتماعية أو الفكرية.

يشتمل التطبيق، المكرس للفكر العربي المعاصر، على سلسلة من دراسات السير الفردية المسهبة والوافية والممنهجة لمفكرين متنوعين، أو رجال سياسة ظهر تأثيرهم من بداية القرن العشرين حتى الوقت الحاضر هم:

الأرسوزي، الذي ظهر كمفتتح «كمدشن» حقيقي للنهضة الفلسفية، لغوية، اسهمت في بلورة فكرة الأمة العربية، والمؤلف لا يخفي اعجابه بالأرسوزي، ومع ذلك ينتقده من وجهة النظر الحيوية، حيث يظهر مفاهيم الأرسوزي للأمة العربية محدودة الحيوية بسبب تصورها كأمة وحيدة لا تنازعها أمة في صفاتها الحيوية!!

وفي غضون مناقشة مفصلة، يبدو وبوضوح أن الفكر الحيوي يختلف كلية عن المفاهيم القومية الضيقة ويبدو الفكر الحيوي منفتحاً لحركة العلوم والفنون العالمية. وتتبدى معالمها في الدراسة الفردية الوافية التالية المكرسة لصدقي اسماعيل حيث موضوعها يدور بشكل نقاش حول «الأوهام القومية» أما النقد الموجه الى الماركسية الحالية والمعارضة بشكل خاص لظروف ظهور وغرس الماركسية في أوروبا بالمقارنة مع الظروف المختلفة جداً والخاصة بالمجتمع العربي الاسلامي. هذه الفكرة التي يدعمها المؤلف من خلال دراسته الماركسية السياسية العربية ممثلة على نحو رئيسي بياسين الحافظ حيث نرى ان مشكلة تعريب الماركسية تطرح ايضاً. ويتضح لنا ان هذا التعريب كما تم يقودنا الى نتيجة منقوضة، حيث ان التعريب لا يأخذ صفة طبع الماركسية بصفات وخصائص الواقع العربي بل تأخذ صفة تجميد التراث والواقع العربي ضمن قوالب الماركسية. وذلك لأنه بحسب وجهة النظر الحيوية فان التراث العربي لغة وفكراً تتضمن فيها نفسها، كل العناصر التقدمية الضرورية من أجل الفهم النقدي الذاتي ويتضمن اتجاه الحياة في العالم المعاصر.

ولذلك فان هذه الاتجاهات التقدمية مشروطة بالاسلام الذي يتضمن في أسسه وأصوله طرق التقدم ويشكل النموذج الايديولوجي الحقيقي للتقدم والمفهوم الحيوي الذي يقدمه السيد النقري، يظهر بما لا يقبل الشك انه تمحيص مدقق يتلاءم مع شرح محدد للاسلام الذي عاشه النبي وخلفاؤه وشكل لديهم تجربة حياة بالغة «الحيوية».

وتتمثل الحيوية بامتياز بين مفكري الاسلام الكبار، حيث يتجلى ابن خلدون كواحد من أكبر ممثلي هذا الاتجاه الحيوي. وتسمح تحليلاته (وبشكل خاص الفصل الرابع: التصور الحيوي للاسلام) بتحديد ما هو حيوي في التجربة الاخلاقية. وفي الحياة التاريخية وفي الوقت ذاته بما له في التجربة الجمالية التي تفهم فيها ايضاً جمال الحياة من خلال المحرضات الاجتماعية وهكذا لا تعني الحيوية مجرد ايديولوجية بل تعني وبنفس الوقت قيمة للحياة وقدرة ابداعية خلاّقة لا تتحدد باطار أمة محددة، ولا يمكنها كذلك ان تتحدد بإطار دين محدد مغلق، ويكرّس المؤلف فصلاً هاماً لحركة الاخوان المسلمين من خلال (سعيد حوى) الذي يقدم لنا من خلال مواجهة نقدية مطولة لهذه الحركة يقدمها لنا المؤلف بشكل يدين هذه الحركة «الاخوان المسلمين» لما تتضمن من تزويرات وشروحات مضللة للاسلام، محولة اياه من دين للحياة الى دين للطقوس المطبوعة بطابع التعصب الأعمى والعنصرية كما يدين المؤلف هذه الحركة من خلال نتائجها العدمية السلبية على المجتمع العربي المعاصر.

وتلخص هذه الدراسات من (السير الذاتية) بدراسة مدحية لأعمال وأفكار باقر الصدر الذي أعدم في العراق عام ١٩٨٠ والذي يعد في رأي النقري الممثل الأفضل للتعبير عن الاتجاه الحيوي الاسلامي المعاصر ويكفي استشهاد واحد من أقوال باقر الصدر لتوضيح هذه الفكرة: «وما هو جدير بالتقدير في الاسلام الحديث ليست هي نصوص القرآن والحديث، انما بسيكولوجيا الجماهير التي تقدر الاسلام وتعتبره مجتمع العدالة والحرية، مجتمع التصحيح المتحضر والكرامة الانسانية)

التقدير الاجمالي: أطروحة السيد النقري تقدم وتقترح على القارىء الفرنسي اتخاذ موقف جديد من خلال مجمل الفكر العربي الذي هو بآن واحد شخصي ويعبر عن أفكار بعض المجموعة الشبابية العربية المثقفة. هذه الأطروحة تتصف بهذه الحركة المعطاءة الخصبة التي تحييها، ولذلك فان هذه الأطروحة مما تعبر عنه من حركة فكرية خصبة يتوجب أن تعطى المجال للتبلور والتكون والانتشار لما تتسمه من تقدير كبير وأهمية كبرى.

وفي كل الأحوال يتوجب التوضيح ان هذا العمل لا يزعم بأنه يندرج في تاريخ الفلسفة بل يندرج في فلسفة فعالة في طريقها الى التحقق وهنا أيضاً يكمن أحد فوائد هذه الأطروحة. انها تقدم لنا وتقترح نقلة وتغيرا في المرجعية الموجهة بل وفي صيغة التفكير نفسها (قوية بكل ما في كلمة القوة من معنى) بالمقارنة مع التقاليد والتوجهات الغربية حتى ولو كان القارىء الفرنسي يمكن أن يكون بالنسبة لبعض وجهات النظر مبلبلاً أو غير مقتنع. والمؤلف النقري هو فاعل وصاحب موقف مسؤول من الصراع الايديولوجي الذي يعالجه ولذلك فان هذه الأطروحة تستحق أن تدعم، فالمشكلات، التي تعالجها هي في الواقع تلك التي يكمن في مناقشتها وحلها فائدة كبرى للعالم الاسلامي الحالي ومصيره.

من ملاحظات الاستاذ أوليفييه كاريه من المركز الدولي للأبحاث السياسية باريس ـ استاذ في باريس «السوربون سنسييه».

هذا البحث الفلسفي، يعطي القارىء لدى قراءته الأولى شعوراً واضحاً بأصالة البحث واستقامته المبدئية وطموحه المتوثب الفعال.

وهذا الطموح يظهر من كون الأطروحة كلها بحثاً نقدياً من مفكر شاب يساهم بفعالية على الساحة السورية والعربية والاسلامية لنقد وتقييم التجربة العربية الاسلامية المعاصرة. كما لو انه امتداد واختراق للفكر والعمل في مستقبل هذا المجتمع.

ومثل هذا الطموح هو جديد نسبياً، لأنه يريد الخروج عن السكك الايديولوجية السائدة «عروبية ـ ماركسية» والتي ما تزال هي المعيار السائد في معظم الأحوال.

وثمة أطروحة مماثلة في طموحها وقُدمت منذ عشر سنوات من فيلسوف مصري هو حسن حنفي حيث لجأ الى نوع من التلفيق السطحي لأفكار وجودية وشخصانية وماركسية سادت في ذلك الوقت.

وعلى العكس من ذلك فان أطروحة النقري تنطلق من أصالة مبدأية منجزة خاصة يعبر عنها في

المفهوم الحيوي ـ وهذا المفهوم الحيوي هو في حقيقته غير مشتق أو مستنتج من أحد ويلعب دورا نقدياً للفكر العربي المعاصر وبخاصة في خلفياته وافرازاته السياسية. وفائدة المفهوم الحيوي واضحة جداً الى درجة البداهة.. لأنه يعطينا قدرة واضحة وكبيرة على فهم وتحليل ونقد الفكر العربي التقليدي «الفكر القومي» والفكر الاسلامي «حركة الاخوان المسلمين» والحركة الشيعية المستمدة من باقر الصدر. ويوضح لنا المفهوم الحيوي ايضاً الفكر التقليدي الماركسي. الحديث العهد نسبياً في المجتمع العربي.

هذه الرؤية النقدية الاجمالية المشرفة على الفكر العربي المعاصر هي من وجهة النظر النقدية هذه تمثل أصالة واستقامة مبدئية حادة. وتتجنب كل مجاملة.

ومثل هذه العقلية النقدية المبدئية غير المجاملة، لم نرها سابقاً للأسف في الأطروحات الخاصة بالفكر السياسي. وفي النهاية فان هذه الأطروحة الحيوية، وهي وبسبب عظمة أصالتها المبدأية وقوة فاعليتها النقدية فانها تجد جذورها في الفكر العربي وبخاصة عند الأرسوزي وأيضاً عند عفلق الذي يهمله المؤلف بشيء من السرعة لأسباب تتعلق بالاستقامة المبدأية بدون أدنى شك اذ ان عفلق هو أضعف من الناحية الفلسفية بالمقارنة مع الأرسوزي وهذا الأخير تأثر ببعض الفلاسفة الفرنسيين «برغسون ومونيه، بشكل خاص، الالماني فيختة. من الواضح لو انه توفر للمؤلف الوقت والفرص الملائمة فانه سيتقدم بنفسه الى منصة الصدارة. وليحمل لنا خلال بضع سنوات بأشياء هامة جداً، ستؤدي في النهاية الى أن يأخذ هذا البحث الحيوي هذا الاكتشاف موقعه في تاريخ الفلسفة.

إشارة

من لا يقرأ هذا الكتاب، ككل، فانه لن يستطيع الحكم عليه، أو فهم ـ ومعايشة الجهد المبذول فيه. وقراءة الكتاب كله تتطلب وقتاً من القارىء العادي ـ قارىء القصص والجرائد ـ ربما لم يعتد عليه.. لذا، لا بد أن يبذل جهداً أكبر للتفهم. ولذلك يفضل، لمثل هؤلاء القراء، الذين يشكلون الغالبية العظمى، ان يبدأوا بالقاء نظرة، على مخطط الكتاب، أو الفهرس، ثم يختاروا، بداية، بعض الموضوعات التي لها طابع سجالي، مناقشة، أو تلك التي تخص ظاهرة يهمهم أمرها، ويعرفون عنها بعض الشيء، عندئذ، أو بعدئذ فانه ولا شك، سوف يعرف ان موضوعات الكتاب ـ كلها ـ تتعلق، بالمشكلات التي يعيشها كل انسان، والانسان العربي ـ والمسلم وانسان العالم الثالث، بشكل خاص.

وهذه المشكلات ليست عامة، بل أغلبها خاص، وفردي. يعيشها كل منا، بينه وبين نفسه، ويطرح اسئلة تتعلق بها، على نفسه، وعلى من حوله. ونكاد نجزم، انه ما من حوار، بين اثنين أو أكثر في العالم العربي، الا ويدور حول قضايا يطرحها الكتاب، ويسعى للاجابة عنها.

فالكتاب يستهدف توليد العقل الحيوي النقدي العربي، من أجل ان نستطيع، كعرب، الحوار مع أنفسنا ومع غيرنا.. إذ، يلاحظ كثير منا، اننا كعرب، عاجزون على اقامة حوار مع انفسنا!! وما أكثر ما ينتهي الحديث بين شخصين الى نوع من الشجار والقطيعة.. وهذه الحالة تزداد حدوثاً كلما كان الحديث صريحاً، يعبر فيه كل شخص ـ فعلاً ـ عما يفكر به، ويطمح اليه.. كما ان هذه الحالة تزداد حدة عندما يشترك في الحديث اكثر من شخص. اما الكارثة، فانها تحل عندما تختلف البيئات الاجتماعية، والسياسية المعاشة للمشاركين في الحوار، ولو كانوا من قرية واحدة!! حيث الناس تعرف بعضها، وتعيش مع بعضها ساعات وساعات كل يوم.. ومنذ

جد الجدّ. . ومع ذلك، فانه، وما ان يبدأ الحوار الصريح، حتى ينكشف ان ما من أحد يعرف الآخر حق معرفته، ويكتشف كل واحد، انه مجهول تماماً من الآخرين؟! ويتحول الحديث في غالب الأحيان الى دفاع عن الذات، لدحض الأوهام، التي يبالغ البعض في التمسك بها. . ويستصرخ بعضهم لاعطاء صورة عن انفسهم، لا يقبل بها الآخرون.

ولذلك، غالباً ما يكون اللجوء الى لعب الورق، أو التسلية بالحديث عن الطقس، والموسم، وأخبار الأهل، هو المنقذ في مثل هذه الحالة!! ويستمر الجهل، والتجاهل، وسوء الفهم: سيد الموقف. وقد يعترض أحدهم: أليس سوء التفاهم أفضل من الجدل العقيم؟ والصراخ؟ والاقتتال؟ وهل ينفع هذا الجدل الا لتوليد النعرات؟ وتوليد المشاعر العدائية!! وقد يقول بعضهم: لسنا، نحن العرب، وحدنا في ذلك، فكل الناس، وباستمرار تختلف بسهولة، اما الاتفاق فهو الأصعب، وبالطبع، فان الاعتراض ـ هنا ـ لا يشمل الاتفاق على الاختلاف!! لأن مثل هذا الاتفاق، على سوء الفهم، وعلى عدم القدرة على انشاء الحوار، لم يطلبه أحد، ولا يريده أحد!!

ولكن دعونا نتساءل، عن أهم القضايا التي تثار في كل بيت عربي. أليست هي من قبيل:

ـ لماذا نحن في وضع منحط؟! لماذا العالم من حولنا، وبخاصة الغرب الرأسمالي والاشتراكي متقدم علينا؟ لماذا استطاع العرب، والمسلمون، في الماضي، تحقيق حضارة كبرى فريدة؟! كيف يمكن لنا، أن نستعيد المبادرة الحضارية؟! لماذا تفشل معظم جهودنا ونتأخر في كل المجالات؟! هل العرب، والمسلمون عقيمون؟! هل يعود ذلك، الى ان العرب يفتقرون، بتكوينهم، الى القدرة الابداعية؟! وهل كل الظواهر الابداعية في تاريخنا هي من الخارج؟! كما يدعي البعض، ويجعلها قضيته وأطروحته، التي تجد من يؤيدها ويشجعها ويمولها؟!! أم ان العرب، كغيرهم من الناس، وعلى مر التاريخ، يمكنهم أن يتقدموا، ويمكنهم أن يتدهوروا بحسب أعمالهم؟!

سيقول معظم القراء. . هذا بديهي!! ولكن سيتساءل بعضهم: أليس للتاريخ مسيرة معينة؟ تتجه باتجاه محدد سلفاً؟! هل يستطيع كل فرد، وكل مجتمع، أن يفعل

ما يريده؟! أليست هناك مشيئة أعلى من الفرد؟! وأعلى من المجتمع، ذات مصدر روحي؟! أم مادي؟! تسير باتجاه حلزوني صاعد؟ أم معكروني هابط!! أم متراوح ومتماثل كأسنان المشط!! ألا توجد نواظم تضبط التاريخ؟! والصيرورة الفردية والاجتماعية والكونية؟! ما هي هذه النواظم؟ كيف عُبر عنها؟! ولماذا كان التعبير أفضل؟ أو اسوأ، عند هذا، أو ذاك؟! وما هي نواظم التعبير النظري الفكري، والعلمي، والسياسي، والجماعي الخ. وما هي المعرفة نفسها؟! هل، فعلاً، نحن وحدنا، كبشر، نتصف بالقدرة على العقل؟! وما هو هذا العقل!! ولماذا يختلف وضعه في كل منا؟! وفي كل مرحلة من تاريخنا؟! هل هناك حقيقة ثابتة؟ هل يمكن التوصل الى حقائق مطلقة؟! أم ان الحقائق نسبية، متغيرة؟! وهل الحقائق البشرية كافية لادارة شؤونهم؟! أم ان البشر بحاجة الى حقائق من عالم آخر؟! عالم السماء!! ومن عالم الأولياء؟! وهل يجوز القول بوجود جماعات، أم شعوب، وأمم، تمتلك المعرفة الصحيحة والعلم الصحيح، دون غيرها؟! هل يختلف الذكاء، العقل، بحسب الدم.. بكونه آرياً أم سامياً، أم يهودياً؟! وبالتالي، علينا البحث عن هذا الدم.. لنزين جبيننا بقطرة منه، أو لنشربه طرباً مباشرة من شرايين الآخرين بعد ذبحهم بوصفهم كفرة.. حتى تتم علينا نعمة ديننا ويرضى الله عنا؟! أو نغير به دمنا، حتى يصبح أزرقاً، أو أبلقاً.. فنحصل على مفتاح الحضارة والسعادة؟!

هل هناك حل لمشكلاتنا؟ لهذه المدن القصديرية التي تنتشر وتطوق عواصمنا؟ ومدننا الكبيرة!! لهذا الريف الذي يُهجر، لهذه الأوبئة، والمجاعات التي تجتاح بعض اجزائنا.. رغم توفر كل امكانات الغنى؟! هل هناك طريق لوقف ذبحنا، واذلالنا على يد فئات عددها صغير، وكافرة، بنظر كثير منا!! ومع ذلك، فان هذه الأغلبية، التي تعتقد الايمان بنفسها، لا تني تنهزم، وتنهزم، وتسحق!!

لماذا؟ هل هو غضب الرب؟! هل هو غضب الأرض، هل هو سحر يحاك سراً تحت ضوء القمر؟!

وهناك، في الغرب، هذا الغنى الفاحش، هذه القدرة التقنية التي تضع القمر تحت اقدامها؟! وهذه البنوك التي يعيش الغرب باختزانها، وحمايتها لكل لصوص العالم، كيف تم لهم ذلك؟!

ونفطنا؟! وثرواتنا؟! هل هو كابوس علينا؟! وتراثنا؟ هل هو عبء علينا؟!

وبالطبع ثمة اسئلة أخرى كثيرة جداً.. قد لا تخطر على بال، وكلها ممكنة ومعاشة، وما من جواب شاف ومقنع، ومريح!! للحكام والمحكومين، ألا يمكننا أن نتخيل معظم حكامنا يشكون من ابتلائهم بقيادة شعوب لا تعرف الرضى ويتمنون لو أنهم يحصلون على دواء ليداووا به مرض شعوبهم!! الناقمة، الثائرة، التي تطالب بالديموقراطية والحرية والخبز؟! واحياناً بشكل علني ووقح!! ماذا يفعل هؤلاء الحكام المساكين؟! هل يستوردون شعوباً أخرى بديلة، منظمة، مستسلمة كالأغنام الوديعة!! ومن أين يأتون بها؟!

وهكذا، لا أحد يشعر بالراحة؟! هل نلجأ الى الحلول الانتحارية اليائسة، وليكن الطوفان!! هل نقتل بعضنا، نقتل انفسنا؟! والموت هل هو النهاية؟! هل هناك ما وراء الموت؟! وهل الموت قبيح ازاء هذا الواقع؟! ما القبح؟ ما الجمال؟ ما الصح؟ ما الخطأ؟ لماذا نحب، ونكره؟ لماذا نقتنع بالشيء ونقيضه؟! لماذا نكتشف خطأنا بعد فوات الأوان؟! هل هناك من حل نستبصر به شؤوننا العامة؟ والخاصة؟ في البيت؟ في العمل؟ في المجتمع؟ مع أنفسنا؟ مع الآخرين؟ مع الزمن؟

من أين نشتري الحل، هل يباع في الصيدلية؟! أم في السفارة السوفياتية؟! أم الأميركية؟! في الكنيسة، أم الجامع، أم في الهواء الطلق، في الشارع!! هل له ثمن؟! هل نستطيع دفعه؟! هل سبقنا اليه أحدنا، هل يحتكره بعض دون آخر؟! وهذه الجماعات الدينية المتطرفة، من أين أتت بهذا الاندفاع الانتحاري؟! وهذه الجماعات القومية من أين أتت، بكل هذه العزة، والفخر بهويتها وكأنها خالدة منذ الأزل!! وهذه الأقليات، من أين بعثت، وهدمت علينا السقف، بعد أن وضعناها على الخوازيق؟! من الذي يأتي ليخوض معركتنا في فلسطين؟ وهذا الجورج عبدالله المسيحي الذي يذهب ليروع الغرب ويقول لهم لن يكون لكم الأمان ما دمتم تعلنون الحرب على العرب «المسلمين»؟!

أسئلة، وأسئلة، وكل دول العالم الكبرى تذيع أخبارها بلغتنا العربية.. وتخصص لها أموالاً، أكثر من تلك التي تخصصها لاذاعاتها الداخلية؟! وسيول الجرائد والمجلات والكتب والنشرات!! وقوافل الدكاترة والعلماء تأتي من كل حدب وصوب.. وقوافل الرؤساء والملوك والوزراء.. بجلالاتهم، وفخاماتهم.. يأتون إلينا لالقاء السلام!!

ماذا بنا؟ أين نحن؟! الى أين؟! هل ندري؟! وكيف؟! ولماذا؟!

وينهال مطر الأسئلة.. ولا يغير الأمر شيئاً في صحراء الأجوبة؟! فالحيرة، الادعاء، الكذب على النفس، اللامبالاة، التناقض، الترقيع، والتخدير وسياسة تعليل النفس بالآمال تكسبها.. وما من نفس تكسب، وما من كسب!!

لماذا؟ هل ذلك خاص بنا؟ أم عام؟! هل يمكن أن نعرف، نحيط به؟! أم انه سر مغلق!!

وتزوبع الأسئلة، وتفور! تحوم، وتطن، وتتخامد بلا طائل... وكأن القدر جدار أصم أبكم؟! لا تنفع معه عبادته، ولا يُستطاع أكله؟! هذا الواقع يعيشه معظم العرب والمسلمون، ومعظم ابناء العالم الثالث.. والأجوبة، عنه، تتعلق بالقدرة على التعرف على قانون الحياة، تتعلق، بالقدرة على معرفة منطق الحياة، والكون، والمجتمع، والفرد، والمعرفة، والسياسة... وهو ما يعرف بالمنهج في العلوم الاجتماعية؟! أين هذا المنهج؟! هل هو موجود؟ ويتطلب الأمر قراءته؟! هل هو موجود، وبشكل واضح وكامل؟! أم انه غائب؟ وهل غيابه خاص بنا كعرب؟ أم ان العالم أجمع، في الوقت الراهن، يعاني من أزمة نظرية المنهج؟! في منطق الكينونة، بفلسفة الماهية؟ وتسود الحيرة أرجاء العالم بكل ما يتعلق بالمعادلة السببية للصيرورة الكونية والاجتماعية والفردية والسياسية؟!

الكتاب الذي بين أيدينا، هو، بكل بساطة: بحث في كل هذه المشكلات، وتعميق لكل هذه الأسئلة. وسعي وتحريض للاجابة عنها!! أو تجاوز الأسئلة العقيمة منها! وطرح أسئلة أخرى، اكثر خصوبة، وأكثر فائدة، وأهمية!! ولذلك، فهذا الكتاب، ليس بحثاً في العقل الكوني، والاجتماعي، والفردي فقط. بل بحث، في عقل العقل.. في عقل التعبير النظري والسياسي.. في الأسباب التي تجعلنا نفكر ونعيش على هذا الشكل، وليس ذاك! في هذا الوقت، وليس ذاك...

والكتاب طموح جداً، كما يلاحظ القارىء، وبالتأكيد، فان الجهد المبذول فيه اكبر من طاقة فرد واحد.. وفي وقت يحدد بالسنوات.. بل يحتاج الى مجموعة من الباحثين، والى أجيال!!

ولذلك، لا بأس من الاشارة الى أن هذا الكتاب، وكل الكتب التي تتعلق بالفكر الحيوي المنشورة سابقاً منذ عام ١٩٧٠ في سوريا، ليست جهداً فردياً بحتاً، بل هي

محصلة لجهد مجموعة البحث الفكري والسياسي الحيوي، التي تأسست في سوريا بعد هزيمة ١٩٦٧.. والتي كان لي شرف تأسيسها. والتعبير عن مخاض الأسئلة والأبحاث التي اهتمت بها!!! وعمل كل منهم ما استطاعه... من قراءة، ومشاركة في المناقشة والكتابة، بلورة لأسسها، وتوسيعاً لآفاقها ومعانيها...

وفي الصفحة الأولى من اطروحة دكتوراه دولة في جامعة باريس حيث تم الدفاع فيها، عن القانون الحيوي، وتطبيقاته، على الفكر الفلسفي والسياسي العربي المعاصر. أقرت اللجنة وضع صفحة في مقدمة المنهج الحيوي، تنص على ما يأتي:

«الحيوية هي مفهوم جديد على التاريخ التعبيري النظري الفكري والسياسي، وجد لأول مرة في التاريخ البشري بفضل مجموعة البحث الفكري الحيوي التي تأسست بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧... والأعضاء الأكثر بروزاً في هذه المجموعة هم:

أنور نزهة، محمود حماد، سليمان شرمك، علي علي، احمد مصطفى، ابراهيم كوسا، عمر بلخي، غازي شكري، خالد عبيد، محمد حمودة، نزار ربيع، حسن المصري، ناصر قرحيلي، محمد نوح، عادل صالح، علي مجدمي، جعفر عفاص، انطون ابراهيم وغيرهم...»

وتجدر الاشارة هنا الى ان عدنان حوراني، الذي شارك في هذه المجموعة منذ لحظة تأسيسها اختلف عنا واتخذ موقفاً معارضاً، ولكنه بمعارضته الخصبة، المخلصة، العميقة، السقراطية، المتسائلة، والمحرضة على التساؤل والاجابة... كان له أثر كبير، في تطور النظرية الحيوية! أليس ذلك دليلاً على حيويته بالرغم منه؟!

كما نذكر هنا، وبشكل خاص، (صلاح مصطفى) الذي دفع هو الآخر، رغماً عنه أيضاً، رسم اشتراكه في المجموعة الحيوية، اكثر مما دفعه الجميع، والذي استطاع أن يكون رمزاً للحيويين، فله، ولكل الحيويين تحية الحياة.. اذ لولا اندفاعهم وتضحيتهم في البحث الحيوي الفكري، والسياسي... وخلال عشرين عاماً الى الآن، ما كان من الممكن الوصول الى مثل هذه القراءة الحيوية. ولسوف يحتفظ لهم التاريخ والمستقبل بموقع الشرف الأول! في المساهمة في توليد العقل الحيوي النقدي، لا على مستوى العالم العربي، بل العالم اجمع!!! وأما الزبد فيذهب جفاء...

مخطط الكتاب

الكتاب ينقسم الى ثلاثة اجزاء يبدأ بمقدمة توضح اشكالية وآفاق البحث. . وينتهي بخاتمة توضح وتؤكد بعض النتائج التي يمكن الحصول عليها ويطمح الكتاب لتحقيقها! . .

الجزء الأول. . بعنوان: قانون العقل ـ ويتضمن ثلاثة أقسام وهو يبحث في القنونة الحيوية الشاملة. للكون بأكثر اشكالها عمومية وشمولاً. على المستوى النظري والسياسي. . والبحث عن ارهاصاتها في التراث الاجتماعي. . . وصيغ وأشكال تعابيرها المختلفة.

وقبل ذلك، نقدم تحديداً للكلمات، والمصطلحات، التي نرى ضرورة استعمالها من أجل اداء المعاني الجديدة، التي يتضمنها القانون الحيوي.

القسم الثاني ـ وهو يبحث عن صيغ، واشكال التعبير النظري والسياسي عن القانون الحيوي في المرحلة اليونانية. وهو يتضمن بحثاً جديداً ومغايراً كلياً، لمجمل الدراسات، التي جرت على هذه المرحلة من التاريخ، النظري، والسياسي. . . لليونان وفيها سنرد بشكل خاص على سخافة الذين يرون انها تمثل ذروة الديموقراطية، والحكمة بالمقارنة مع الشرق!

القسم الثالث ـ بحث عن صيغ وأشكال التعبير النظري والسياسي عن القانون الحيوي في المرحلة العربية والاسلامية. وهو أيضاً، بحث جديد ومغاير كلياً لمجمل الدراسات، التي جرت على هذه المرحلة من التاريخ. . .

والقسمان معاً، يفترض أن يتوفر الوقت، والباحثون المتحمسون، لكي يتسعوا في هذا الاتجاه بحيث يصبح لدينا تاريخ للتعبير النظري، والسياسي والحيوي. . قادر

على هضم ونقد هذا التراث وفهم الدرس الحضاري الحيوي الكبير، الذي تتضمنه الظواهر النظرية والسياسية بعد تقييمها بشكل حيوي . .

ولعل الفائدة الأولية من هـذين البحثين، هـو في الاجابـة عن السؤال المتعلق بخصوصية التعبير الفلسفي اليوناني. وسبب انتقال هذه الخصوصية الى الفكر العربي الاسلامي دون اضافات جذرية، بحيث أصبح شائعاً ان العرب مجرد مترجمي وناقلي فلسفة . . . وان الفلسفة العربية هي التعبير بلغة عربية عن الفلسفة اليونانية.

ان قراءة هذين القسمين ستضع حداً نهائياً، لمثل هذه المزاعم . . . ولن يتم ذلك من خلال البحث بأية وسيلة وبأي ثمن، عما يؤكد اختلاف الفلسفة العربية عن اليونانية . . . وتأكيد تجاوزها كما يسعى البعض، بل من خلال الايضاح، بأن التعبير النـظري، الفلسفي والسياسي . . عـلى الرغم من خصـائصه المحليـة، تاريخيـاً، وجغرافياً، فانه يخضع لقانون عام، لا يستطيع تجاوزه، وبالتالي، فان الأمر يعود الى عبقرية، أو ظروف استثنائية لهذا الفرد، أو ذاك، ولهذا الشعب، أو ذاك. بل يعود الى توفر الظروف العامة، والخاصة، الداخلية والخارجية المناسبة، لمثل هذه الظواهر النظرية.

ولذلك، فان هذا الجزء يحمل عنوان «قانون العقل» بـالمعنى العام، والـدلالي الشمولي اكثر من كونه تحديداً لماهية العقل، والانتاج العقلي، بوصفه انتاجاً فردياً، ونظرياً . . . ووضع هذا الجزء في البداية، ليساعد القارىء، على معرفة موقع التعبير الحالي عن القانون الحيوي، ضمن الصيـرورة التاريخيـة الحيويـة للتعبير النـظري الفلسفي، والسياسي . . . ويضع خارجاً كل الانطباعات التي يمكن أن يثيرها عنوان الكتاب، وطموحه بتقديم القانون الحيوي . . منطق الكون، عقل العقل . . حيث سنرى بوضوح، ومنذ أول صفحة ان قانون الحياة، ومنطقها، وعقلها موجود في كل ظاهرة كونية والظواهر الاجتماعية والفردية والفكرية ضمناً . . .

وسيتضح للقارىء ان هذا القانون، يعبر عن نفسه من خلال كل الظواهر: بها، ومن خلالها، وفيها، وبالتالي: فان التعبير الذي يتضمنه، هذا الكتاب، لا يخرج عن هذا السياق، سياق القانون الحيوي للعقل.

الجزء الثاني

عقل القانون الحيوي، ويتضمن خمسة أقسام:

وفي هذا الجزء سنقدم قراءتنا المعاصرة لمبادىء القانون الحيوي على المستوى الكوني، والاجتماعي، والفردي. مدعوماً بالمعطيات العلمية المعاصرة.. وانطلاقاً من مقولة نظرية جديدة كل الجدة على التراث الفلسفي وهي مقولة «الشكل» وما يلزم عنها بالضرورة المنطقية الحيوية، من مقولات الحركة والصيرورة والاحتمالية والنسبية وهي المبادىء الخمسة التي تعبر بمجملها عن القانون الحيوي والتي تدين بوحدتها وفعاليتها الى المبدأ الأول مبدأ الشكل...

ومن أجل ايضاح مدى التجاوز الذي تقدمه مبادىء القانون الحيوي على المستوى الكوني والاجتماعي، فاننا اجرينا مقارنة شاملة وداحضة لما يماثلها من مبادىء في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية... وهذه المناقشة، التي تأخذ طابعاً سجالياً عنيفاً في بعض الأحيان نظراً لأهمية اظهار التجاوز للمنهج الماركسي الرسمي الذي يسيطر رسمياً على نصف العالم... والذي ينتشر لا بين الشيوعيين في العالم العربي فقط.. بل الذي يقره أيضاً كثير من غير الشيوعيين تعبيراً عن عجزهم..

والحيوية اذ تضع نفسها كبديل لما سمي «علم العلوم» فانها ايضاً تعطي القارىء فكرة أوضح، عن مضمون المبادىء الحيوية بغير طريقة التعريف الايجابي المباشر والمجرد.. الذي قد لا يستطيع متابعته بالمستوى المطلوب، غير العاملين في حقل المعرفة النظرية المجردة.. وهم قلة بين جمهور القراء.. والذين لا يتوجه الكتاب اليهم أولاً بل آخراً.. لأن الكتاب يستهدف توليد العقلية النقدية الحيوية العربية وتعميق الرؤية المنطقية في المجتمع العربي أولاً، ومثل هذه العقلية النقدية والرؤية المنطقية، لا يمكن أن تصبح حيوية الا عندما تصبح جماهيرية.. ولذلك، فان مناقشة المادية التاريخية، والديالكتيكية ستتيح لقطاع كبير من القراء الذين التزموا، أو تأثروا، أو قرأوا، على الأقل، الكتب الماركسية الرسمية.. وهؤلاء يشكلون قطاعاً كبيراً من الجمهور المثقف الذي سيقرأ الكتاب. ولذلك فان المناقشة ستكون بمثابة مدخل لفهم المبادىء الحيوية.. وسوف يشكل عرض كل مبدأ من المبادىء الحيوية على المستوى الكوني والاجتماعي والفردي، ومناقشة المادية الديالكتيكية، والتاريخية من خلال هذا المبدأ، بمثابة قسم من الأقسام الخمسة التي سيتضمنها هذا الجزء، مع العلم مسبقاً، ان مقولات الماركسية الرسمية لا تحظى بأية أهمية علمية في ذاتها، كما

انه يوجد كثير من الماركسيين الحيويين الذين يتجاوزونها . . كما ان تجاوزها ونقدها لا يمثل بحد ذاته قيمة علمية، الا من حيث اعطاء البديل . . . مع العلم بأنها في صيغها وشمولها هي الأولى من نوعها، في الفكر العالمي . . ومع ذلك نؤكد، بأن قيمتها ليست فيها بل بما تتضمن من بديل . . فالمقصود من المناقشة الداحضة للماركسية الرسمية، هو مجرد ايضاح البديل الحيوي أولاً . . وبما ان هذه المقولات تتبناها الأحزاب الماركسية الرسمية، وهي السائدة في الوطن العربي، والعالم الثالث، ولذلك، فان مناقشتها تحمل الى هؤلاء فائدة مزدوجة، اذ تبين لهم، من جهة، مدى بعدهم عن العلم والسياسة التي يدافعون عنها؟! ومدى تخلفهم عن المعطيات العلمية، والموضوعية التي لو ظهر ماركس، لأنكر نسبة هذه الماركسية اليه . . وهو أمر، كان قد فعله، أساسا، قبل أن يموت . . في رسالته المعروفة الى صهره لافارج . .

وفي جزء من المناقشة الداحضة للمادية الديالكتيكية، ثمة مقاطع خاصة باسهام روجيه غارودي في الفكر الماركسي الرسمي، وقد كتبت هذه المقاطع بهذه الحدة على الرغم من علمنا بأن غارودي قد تراجع عن هذه الأفكار!! الا ان تراجعه لم يرافقه عملية نقدية دقيقة وشاملة لما كتبه سابقاً. بل اكتفى بالاعتذار عنها وحسب. ومن ثم تعديها في كتابه ماركسية القرن العشرين . . وهو الآن بتبنيه للاسلام فانه مطالب بنقد تفصيلي لهذه الماركسية، والماركسية المنقحة من خلال الاسلام. وبنفس الأسلوب والصيغة التي كان يبرر فيها ماركسيته . . وفي ذلك فائدة كبرى!! ومن المفيد الايضاح بأن هذه الأجزاء تضمنتها اطروحته لدكتوراه دولة اشترك غارودي، نفسه، في لجنة مناقشتها . . وقد أكد موافقته على انتقاداتي له وللماركسية الرسمية محاولا أن يؤكد بأن الماركسية التي انتقدها هي ماركسية ميتة، ولا داعي أساساً لانتقادها . . والأفضل الرجوع الى ماركس نفسه!!

الجزء الثالث: القانون والعقل - «فردياً ونفسياً»

وفي هذا الجزء، نقوم باسقاط القانون الحيوي على الوعي الفردي وذلك لاظهار قدرة القانون الحيوي كنظرية حيوية في المعرفة.

وفي النظرية الحيوية للمعرفة، نوضح الفكر، بوصفه معايشة فردية وذلك بدءاً بايضاح أنماط المعايشة الفردية . . وبايضاح المعايشة الفردية، الفكرية، من خلال المبادىء الخمسة للقانون الحيوي.

وفي هذا البحث، فان القارىء سيتمكن، اكثر فأكثر، من تلمس وتفهم معاني،

واسقاطات القانون الحيوي، من خلال تطبيقه على نفسه، كفرد وكحالة نفسية وفكرية.

وفي نفس السياق سنقدم مقارنة، مع النظرية الماركسية الرسمية في المعرفة، ومناقشتها في مفاهيم الانعكاس والواقع والحقيقة، من خلال استخدام التضارب بين تفسيرات مدّعي الانتماء والدفاع عن الماركسية الصحيحة..

القسم الرابع: اللاقانون واللاعقل ـ «اجتماعياً وسياسياً»

وهذا الجزء، سوف يبحث عن مظاهر القانون في اللاقانون؟! وعن مظاهر العقل في اللاعقل.

وذلك، لأنه، اذا كانت كل كينونة، كل شكل كوني، واجتماعي، وفردي، وفكري، ونفسي الخ... يخضع لقانون يعبر عنه، وبه، ومن خلاله... لذلك، فانه لا يجوز التحدث عن القانون، كحالة منفصلة عن وعي القانون، ولا يجوز التحدث عن القانون بشكل مستقل عن تطبيقات القانون... فالقانون ليس شيئاً مفارقاً للكينونة، فكل كينونة، كل شكل، كل ظاهرة، هي حالة قانونية، وتخضع للقانون وتعبر عنه.

واذا بدت بعض الظواهر خارقة، معجزة، خارجة عن القانون. فهذا يعود الى ان وعينا للقانون ما يزال أقل من أن يحصر هذه الظاهرة...

ولكن، أليست حالة العجز عن معرفة هذا القانون، هي ـ أيضاً ـ حالة قانونية؟؟ فاذا كان الرضيع لا يستطيع القيام بجهود عضلية كالكبار!! فهذه أيضاً ـ حالة قانونية!!.. وتعبر عن نفس القانون، الذي يوضح الحركات الممكنة بمستوى معين من النمو العضلي.. كما أن جهل القانون، أو التعرف عليه، بهذا الشكل، أو ذاك، بشكل مطابق أو يخالف للقانون الحيوي، هو ـ أيضاً ـ حالة قانونية تظهر، وتتنوع وتتمايز عنه، وتزول بحسب موقعها في سياق تحققه، في كينونتها.. وكذلك الأمر، بالنسبة للخرافة والأسطورة والجنون، فهذه الحالات ـ أيضاً ـ هي حالات عقلية. حالات قانونية.. تظهر، وتتمايز، وتزول، لأسباب، قد نعرفها أو لا نعرفها، كُلاً، أو بعضاً، ولكن هذا لا ينفي، عنها، كونها حالات عقلية، حالات قانونية، بصيغة أو بأخرى.

وعلى هذا، فان القانون لا ينتظر فيلسوفاً لوضعه، أو عالماً لكشفه. فهو معنا

باستمرار. والكائنات كلها تعيشه، تخضع له، تنتظم به.

وبما ان الكون ـ كله ـ ينطق بالمنطق الحيوي، الذي يشكله، وينتظم به، لذلك، فان القسم الأول، من هذا الجزء، سنخصصه لعرض قراءتنا لقانون من أعم القوانين الاجتماعية، وهو قانون العمران الاجتماعي، القانون الذي ينظم الحضارات الانسانية، وهذا القانون، لا يستطيع أحد أن يدعي امتلاك معرفته لوحده دون الآخرين، ولا يستطيع أحد أن يدعي ان الحضارة الانسانية حكر لشعب دون آخر، أو دين دون آخر، أو عرق دون آخر... الخ.

وبما أن المنطق الحيوي يدلنا على ان التغيير الحضاري الحيوي، لا يتم، الا من خلال التراث المعاش لكل مجتمع، حيث يوجد في كل مجتمع جوانب حيوية متفردة في تراثه، يعيشها ويقدسها.. ولذلك، فانها يمكن أن تساعده في تحقيق الثورة الحيوية، والتغلب على نزعة الشخصنة فيه، وتجاوز قواها داخلياً وخارجياً...

في تحقيق الثورة الحيوية، والتغلب على نزعة الشخصنة فيه، وتجاوز قواها داخلياً وخارجياً..

ولهذا السبب، فان قانون العمران الحيوي للمجتمع، لا يمثل مجموعة من الوصايا والأوامر.. كما انه لا يمثل وصفة خارجية، وهي حالة معاشة، ومُعبر عنها في التراث الحيوي لكل مجتمع، وبأشكال كثيرة... تشمل العادات والأمثال الشعبية، والأساطير، والطقوس، والفنون، كما تشمل الأعمال النظرية والحوادث التاريخية الهامة في تاريخيته.

ولذلك، فانه من اجل البحث عن صيغة قراءة كل مجتمع لقانون العمران الحضاري، يتوجب الرجوع الى مجمل مظاهر تراثه المعاشة... عندئذٍ، سنجد هذا القانون واضحاً، ومُعبَّراً عنه بصيغ كثيرة، لا تحتاج الى اختراع، بل الى قراءة، وتذكير..

وبما ان المنطق الحيوي يستهدف ـ أولاً ـ فيما يستهدف، تحقيق الثورة الحيوية في العالم العربي والاسلامي، على المستوى النظري والسياسي، لذلك، فانه من المفيد البحث عن قانون العمران الاجتماعي الحيوي في المظاهر التي يراها بعضهم «لاقانونيه». كالأمثال، والعقائد، والطقوس، والفنون، والعادات، والأعمال النظرية والسياسية المعبرة، أو الموجهة للصيرورة الحيوية للمجتمع العربي والاسلامي.

فالتراث العربي والاسلامي، بما ينطوي عليه من عقائد دينية «سماوية» وظواهر «نبوية» ينظر بعضهم الى كثير منها على انها خرافات لاعقلية، وينظر اليها آخرون،

على انها ظواهر خارقة للقانون.. وخارجة عن القانون...

أما نحن فاننا نرى الخرافي والأسطوري، والخارق والمعجز، واللاعقلي فيها، انما هي: تعبيرات عن العقل الحيوي، تعبيرات عن القانون الحيوي الذي ينطبق على هذه الظواهر وغيرها.. وذلك، لأن المنطق الحيوي لا يشمل الجوانب الايجابية المضيئة فقط.. بل الجوانب السلبية أيضاً، والمنطق الحيوي لا يفسر الظواهر التي يراها بعضهم عادية، وعقلانية، بل يفسر ما يراه بعضهم بأنه خارق ولاعقلاني، ويفسر سبب تمايز الرؤية بين هؤلاء وأولئك.

ولسوف نقرأ كل ذلك من خلال ما سندعوه قانون العمران الاجتماعي بالاستناد الى التراث العربي والاسلامي، لنرى ان الثورة الحيوية، في المجتمع العربي، وفي كل مجتمع آخر. لا تتطلب اختراعاً بل قراءة حيوية للتراث ضمن امكانات، ومتطلبات العصر.. وضمن سياق الحياة.. وارادتها الدائمة في التحرر من شتى أشكال القصور.

ولهذا السبب، سوف نسعى لقراءة العقيدة الاسلامية. وظاهر النبوة المحمدية، والقيادة العمرية والعلوية.. بصيغة حيوية تمكننا من كشف ملامح التعبير عن القانون في هذه التعبيرات التي ينظر اليها بعضهم وكأنها تعبيرات لاقانونية، وخارجة عن القانون.

وفي هذا الجزء نقدم قراءة جديدة لابن خلدون، وسنخرجه كلياً من دائرة الاستثمارات الدعائية الماركسية والاشارات التزيينية «الديكورية» لمن يستشهد به من الكتاب العرب المعاصرين.. لنعطه حقه في التراث الفكري الحيوي، كما سيتم دراسة وافية وجديدة كلياً، أيضاً، للتجربة القيادية النبوية المحمدية، وللمدرسة القيادية العمرية، والعلوية.. وهي، ايضاً، لا تتم بصورة مفتعلة، أو انتقائية، من اجل تزيين المنطق الحيوي، بل تجري لتوضيح قدرة القانون الحيوي على دراسة اكثر مسائل التراث صعوبة، ومثاراً للجدل، ولتوضيح ان الحيوية ليست في التراث فقط، بل في تفسير هذا التراث أيضاً، حيث يقدم لنا القانون الحيوي، قدرة للوقوف بوضوح، وجرأة وفاعلية، لاعادة فتح ملف التاريخ بصورة تتجاوز العقلية الطائفية الضيقة، بل ويتجاوز عقلنة الشخصنة الدينية التي كانت وراء انحطاطنا التاريخي وما تزال.. اذ ان البحث لم يكتب للمسلمين، ولم يكتب بعقلية دينية.. بل كتب بعقلية نقدية حيوية، والى العالم أجمع.. وهو لا يدعو الى الايمان والتسليم، ودغدغة العواطف، بل يدعو للنقد، والبحث، والتساؤل.. وكل هذه الصفات، في حال

صحتها، توضح أهمية وفاعلية القانون الحيوي، ومدى تجاوزه لكل المناهج السائدة. . ويوضح ضعف وسطحية المعالجات السائدة للتراث والسياسة. . والتي لا تستند الى منطق حيوي، كوني، شمولي. . قادر على ايضاح سياقه، في كل الظواهر المعاشة وأكثرها خصوصية. .

وفي القسم الثاني سوف نبحث عن مظاهر اللاعقل الفكري والسياسي العربي المعاصر، المتمثلة بظواهر التعصب الفكري الديني أو القومي. أو انسداد أفق المستقبل. وتأزم مشكلة الأقليات. . والعجز عن تمثل التراث الحيوي للاسلام وأكثر من كل ذلك، وقبله، العجز عن تحقيق الحوار العربي ـ العربي.

وهي حالة من السهل الدلالة عليها. كل بحسب موقعه. فالمتدين يرى الآخرين منحرفين، كافرين وعملاء، !! والقومي يرى الآخرين مخرفين، وأغبياء. . أو مغتربين فكرياً. . والماركسي يذهب الى رؤية الآخرين مستحاثات تاريخية وحلفاء للقطب الآخر. . المعادي لقطبه؟!. .

ولذلك، يرى كثيرون بأن هذه مظاهرة لاعقلية، مظاهر جنون تؤدي الى العقم، وانعدام الحوار. وانعدام التقدم باتجاه الخروج من قرون الانحطاط. .

أما نحن، فمع اقرارنا بصيغها المفجعة، فاننا نؤكد، انها أشكال عقلية، وقانونية، ولا تخص العرب فقط، بل عاشها، ويمكن أن يعيشها أي مجتمع آخر، تتوفر له نفس الظروف. .

والمنطق الحيوي يقدم صيغة لقراءة أسبابها، وآفاقها، وبمعنى أدق يعطينا قدرة على عقل مظاهر اللاعقل هذه. . ويعطينا قدرة على التعرف على العقل في هذه المظاهر المضادة للعقل!!

ولذلك، فاننا لن نلجأ الى وصف المتدينين المتعصبين للدين الاسلامي ـ على سبيل المثال ـ بأنهم ضد العلم، وعملاء للاستعمار. . وانها ظاهرة آنية، مفتعلة، اذ انه يمكن أن يوجد اناس كثيرون متعصبون لدينهم الاسلامي، ويأخذون بنفس الوقت بالكشوفات العلمية، بل، ويصل قسم منهم الى مرتبة العلماء الكبار ومنتجي العلم. . كما يمكن، أن نجد قسماً يُعد بمئات الملايين منهم، يناضلون ضد الاستعمار ويستعدون للموت ضده. .

اذاً، لا يجوز تبسيط الأمور، وردها الى تلك الصورة الكاريكاتورية. . التي هي ايضاً حالة لاعقلية، ولكنها مفهومة، ومعقولة بالنسبة لنا. . . ونفس الأمر يقال بالنسبة للعقل القومي العربي الذي يصفه المتدينون المتعصبون، بأنه خرافة غربية

مدسوسة . . مضادة للاسلام . . فهذا ـ أيضاً ـ فهم كاريكاتوري ، اذ يوجد عشرات الملايين من المتعصبين للعروبة ، والمستعدين للموت ضد الاستعمار . وينظر كثير منهم ، الى ان الاسلام هو فخر التراث العربي ، وذروته الحيوية . . وفي ذلك الموقف لا نجد قوميين عرب من أصول اسلامية . . بل من أصول مسيحية أيضاً . .

وفي هذا القسم نتناول بالدراسة والتحليل من خلال القانون الحيوي ، ظاهرتين من أهم الظواهر الفكرية والسياسية في الوطن العربي ، أي الظاهرة الدينية الاسلامية والظاهرة القومية العربية في فصلين .

سنقدم في الفصل الأول من خلال دراسة المبادىء الحيوية في فكر سعيد حوى مسؤول رئيسي في حركة الاخوان المسلمين في سوريا ، التي دخلت في معارك دموية ضارية ، مع السلطة السورية ، والتي لو نجحت لقلبت موازين الوطن العربي برمته . . وفكر «سعيد حوى» على الرغم من انه لا يحوي أية اصالة ذاتية . . الا انه في صراحته ، ووضوحه وشموله ، يعطي فرصة استثنائية ، لدراسة هذا التيار ، الذي يتنامى في سائر العالم الاسلامي . . لأسباب سنعرفها بعد قراءة هذا الكتاب . . والدراسة ستوضح امكانية المنطق الحيوي ، على دراسة العقل الاسلامي المعاصر . . بصيرورته الأكثر شيوعا في الوقت الحالي ، ويوضح مدى القدرة النقدية التي يتضمنها المنطق الحيوي ، لعقل العقل . وبالطبع فان هذه الدراسة النقدية ليست موجهة ضد الأماني المشروعة للجماهير التي تتعاطف مع التيار الديني الاسلامي . بل انها تؤكد هذه الأماني ، وتدعمها بحيث تعبر عن الأصالة الحيوية للاسلام . وبحيث تجنبها الاستمرار في طريق النوايا الحسنة والتي لا تؤدي الا الى الجحيم نظرياً وعملياً . . .

أما الفصل الثاني فهو مخصص للظاهرة القومية العربية حيث سنقدمها من خلال دراسة المبادىء الحيوية في فكر الأرسوزي الذي يقدم لأول مرة في الفكر العربي المعاصر . . فلسفة قومية عربية شاملة ، لا تقل في مستواها عن تلك التي اعطاها الفكر القومي الألماني ، و«فيخته» بشكل خاص ! والأرسوزي ليس الوحيد ، الذي تحدث في الفكر القومي . . بل يوجد آخرون قبله وبعده أمثال ساطع الحصري ، وقسطنطين زريق ، وميشيل عفلق ، وعصمت سيف الدولة الخ . . . الذين تحدثوا عن مبررات وجود الأمة العربية ومشروعية الاعتراف بقوميتها لتوفرها على نفس العناصر التي تتوفر للقومية العربية . أما الأرسوزي فانه انتقل بمستوى الحديث من تبرير لوجود القومية العربية بل الى القول بأن لا وجود ، ولا معنى للوجود بدون القومية العربية . وبالطبع ، فان هذا التعبير المبالغ ، والذي يبدو عنصرياً في كثير من

الأحيان!! هو الصيغة الأكثر حدة، التي يمكن ان يظهر فيها الفكر القومي العربي قديماً وحديثاً ومستقبلاً. وهي حالة، لحسن الحظ، قليلة الانتشار.. بين الجماهير العربية، ما عدا بعض الأوساط التي انتشرت فيها «حركة القوميين العرب» سابقاً.. ولكن دراسة الأرسوزي، تتيح لنا فهم العقل القومي العربي، في اكثر حالاته تطرفاً، وفي اكثر صيغه فكرنة، بمعنى تبرير الوجود.. ولأن الادعاء، بأنه لا وجود، ولا معنى للوجود، بدون القومية العربية هو ادعاء من الصعب قبوله بسهولة، وبما انه، ايضاً، وبصورة أكثر، يصعب بلع الادعاء، بعدم امكانية معرفة الحقيقة، بغير اللغة العربية، لغة السماء.. لذلك، فان الأرسوزي سيلجأ الى تبريرات كثيرة، فيها الكثير من الصنعة والتكلف، الذي يجعل فكره صعباً، وغير واضح، وبالطبع، فان غموضه مبرر.. وعدم وضوحه مفهوم.. ولكن لماذا؟! وكيف؟! هذا ما ستبحث عنه الدراسة من خلال ايضاح قدرة القانون الحيوي على عقل العقل القومي ونقده.. ونفس الشيء يقال، هنا، فنقد الفكر القومي العربي لا يعني الطعن بملايين الجماهير العربية التي تطمح لتحقيق الدولة القومية الموحدة والمحررة.. ولا يعني ان العروبة تخلو من الحيوية في ظهورها واستمرارها كنفس جماهيري لمقاومة الاستعمار.. ولكن، هنا، فان النقد الحيوي للفكر القومي.. العربي كما ظهر وطبق الى الآن ليس الا من قبيل طريق النوايا الحسنة المؤدية الى الجحيم.. والا لماذا هذا الاخفاق المتعاظم.. سوف نوضح كل ذلك وندرسه لنؤكد ان اخفاق الظواهر القومية العربية والتركية والفارسية والكردية والبربرية والبنغالية، وغير ذلك من قوميات العالم الاسلامي انها اكتفت بلغة العرعر، والترتر، والفرفر، والكركر، والبربر، والبغ بغ.. وهذا ما سيقودنا الى الفصل الأخير، الذي نختتم به الكتاب، لنتعرف على موضع الحيوية في تيارات الفكر والسياسة العربية المعاصرة... والمستقبل الحيوي لهذه التيارات، اذا كان ثمة مستقبل؟!. مع إثارة أهم المشاكل التي تعيق هذا المستقبل الحيوي اذا بقيت بدون حل، وهي مشاكل الأقليات، والتراث الاسلامي، وانعدام الحوار العربي ـ العربي وغير ذلك من المشاكل التي سنثيرها جميعاً ونقدم حلولاً لها.. تصلح لأن تكون ورقة عمل أولية..

وبذلك سيكون الكتاب، قد قدم صيغة للمنهج الحيوي وصيغة لمبادئه، وصيغة لتطبيقه.. وأكثر من ذلك فهماً لظروف ولادته.. وهذا ما سوف تتم دراسته وايضاحه بشكل أوفى في كتاب لاحق عن الفكر الفلسفي، والسياسي العربي المعاصر.

المقدمة: اشكالية الكتاب

تعاني العلوم الاجتماعية في الوقت الراهن، وعلى صعيد العالم أجمع، أزمة كبرى في نظرية المنهج، وفي الأبحاث الفلسفية، التي تطرح أسئلة تتعلق بماهية الكينونة وصيرورتها، ومعادلاتها السببية العامة، التي تجعلها تظهر وتتنوع وتزول، بهذا الشكل أو ذاك، والأزمة تعود، كما سيرى القارىء في الكتاب، الى غياب المصالح الاجتماعية، والسياسية، الموجهة لها في العالم الغربي الرأسمالي والاشتراكي على السواء، والى ضعف امكانات التقدم فيها في العالم الثالث.

وغياب المصالح الاجتماعية، والسياسية، الدافعة الى مثل هذه الأبحاث، التي تتعلق بنظرية التاريخ، وبفلسفة الماهية، يعود الى أن الغرب الرأسمالي، والاشتراكي على السواء، يعيش ومنذ مؤتمر (يالطا) في سلام نووي، يوجه خياراته السياسية الكبرى، باتجاه داخلي بحت. ومع تنامي حركة التحرر من الاستعمار في العالم الثالث، أصبحت الساحة الداخلية الغربية أضيق بكثير.

فعلى سبيل المثال: الى وقت قريب، كانت البرتغال، وهي أكثر الدول الأوروبية تخلفاً، مسرحاً لقرارات سياسية، لا تخص مساحتها الداخلية فقط، بل تخص، أيضاً، دولاً تبعد عنها آلاف الكيلومترات، استعمرتها منذ زمن بعيد في أفريقية.

وكذلك الحال في هولاندا، وهي دولة أوروبية صغيرة، كانت الى وقت قريب مسرحاً لقرارات تتعلق بمناطق تبعد عنها آلاف الكيلومترات، «أندونيسيا» وما يحيطها. وعلى الرغم، من أن باريس ولندن، ما تزالان تتحكمان، بشكل مباشر، في الحياة الداخلية لعدد كبير من المناطق في العالم، نقول على الرغم من ذلك، فان القرارات السياسية الأهم التي تتخذ في كل من باريس، ولندن، لا تتعلق بتلك المناطق.. بل، ان الشغل الشاغل للدول الأوروبية جميعاً، الشرقية منها، والغربية

على السواء، هو التلاؤم مع مصالح، واحتياجات الدولتين الكبيرتين: الاتحاد السوفييتي، والولايات المتحدة الأمريكية بحيث يمكن القول: بأن الكثير من القرارات التي تتعلق بهذه الدول، يتم اقرارها من قبل موسكو أو واشنطن بشكل، أو آخر...

ولكن موسكو، وواشنطن، ومعهما كل العواصم الأوروبية الغربية والشرقية، ليس لهم نفس النفوذ في العالم الثالث، كما كان، للندن وباريس، وحدهما..

وهذا يعني أن العالم الثالث، بالرغم من تخلفه، فان مصيره لا يتقرر كلية في الخارج، كما كان الحال في السابق. بل أصبح بإمكان قوى صغيرة، لا يتجاوز عددها عشرات الآلاف، أن تتحكم بأوضاع داخلية لعواصم الدول الكبرى.. وهزيمة الأسطول (المتعدد الجنسيات) في بيروت عام ١٩٨٣ خير شاهد.

كما ان انشغال أوروبا، في ١٩٨٦، وفرنسا بشكل خاص بمجموعة العمل الفدائي، التي كان رمزها بعض الثائرين العرب، توضح الى أي مدى يمكن لمجموعات صغيرة، من العالم الثالث، أن تشغل الداخل الأوروبي، وتقلقه..

واذا أمكن ـ يوماً ـ امتلاك القنبلة الذرية من قبل دول صغرى في العالم الثالث، أو مجموعات قليلة العدد، فان القرارات السياسية المصيرية، للعالم بأجمعه، قد يصبح بيدها.

وهذا الاحتمال واقعي، وممكن، بل ومنظور، وبشكل خاص في الغرب. ولذلك، فان نوعاً من الشلل الذهني، والرعب، والعجز عن إيجاد ضمان جدي، يحول دون تدمير الكائنات الحية على الأرض، يزداد أكثر فأكثر..

والضجة التي نتجت عن تفجر المفاعل النووي «تشرنوبيل» في الاتحاد السوفييتي في ١٩٨٦ توضح هذه المخاوف.. التي يعرف الغربيون، بانها واردة، وتحدث باستمرار في كل الدول التي تمتلك التقنية النووية، ولكن يتم التعتيم على حدوثها.

هذا الرعب النووي يسد الأفق، أمام خيارات انسانية كبرى!! فخيار تجاوز

الأسلحة النووية، وتدميرها، كما تعيشه مجموعات أنصار السلام، والبيئة، نقول: حتى هذا الخيار يعرف أصحابه ـ قبل غيرهم ـ انه أقرب الى الحلم المستحيل منه الى الواقع..

لذلك، فان وزنها السياسي، والاجتماعي محدود جداً.

وهذه الحالة العدمية العبثية، عبرت عنها أجيال ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت موجات الوجودية، والعبثية تجتاح الغرب في ظل نمو كبير في معدلات التنمية، والقدرة الشرائية، والاستهلاكية وطلب الأيدي العاملة الخارجية.

وفي عام ١٩٦٨ تطلع الشباب الأوروبي من خلال طليعتهم الفرنسية، الأكثر حيوية تاريخياً، منذ الثورة الفرنسية على الأقل، الى تحقيق انعطاف من أجل خرق حالة العبث، وانسداد الأفق الانساني، فكانت ثورة ١٩٦٨ الشبابية، التي هزت كيان فرنسا بأكمله، وكادت الدولة تنهار كلية، ومعها حقبة من العقلية، والمصالح البرجوازية الاستعمارية.. وقد كانت العناصر الماويّة، والتروتسكية من أنشط قيادات هذه الحركة، ولكن النتيجة كانت الفشل، وللمفارقة، فان الذي أنقذ الدولة البرجوازية، القائمة على المصالح الاستعمارية، من الانهيار، كان الحزب الأكثر عداء لهذه الدولة، في منهجه النظري، وشعاراته، على الأقل، وهو الحزب الشيوعي الفرنسي.. اذ أن هذا الحزب، ولأسباب تتعلق بارتباط قياداته، ومصالحه مع توجيهات موسكو، ولعبتها السياسية مع اليمين الديغولي، المتمايز عن الخط الأمريكي.. نقول: ان هذا الحزب، هو السبب الرئيسي، بل والكلي في فشل ثورة ١٩٦٨، بسبب عدم اشتراكه فيها، وعدم موافقة النقابات التي يسيطر عليها، على الاسقاط الكامل، والنهائي لهذه الدولة.

ماذا كان سيحدث لو تمت المشاركة؟! أمر من الصعب التحدث عنه بدقة، ولكن، في كل الأحوال، لن يكون في صالح الحزب الشيوعي، والنموذج الروسي الذي يعيش هو أيضاً حالة من انسداد الأفق الانساني.

ولكن ما لنا، ولهذا الاستطراد، في هذا الاتجاه من الحديث، في مقدمة لكتاب

هو أبعد ما يكون عن الاهتمام بمعالجة هذه القضايا السياسية الجزئية . . أو المتعلقة بالسياسة الغربية ! !

وماذا يهمنا اذا كانت ثورة ١٩٦٨ تمثل، أو لا تمثل نهاية الحلم الغربي، في ايجاد مخرج كلي نحو حياة جديدة؟؟ ان ما يهمنا هو البحث عن المبررات التي جعلت الغرب يتوقف عن البحث النظري والسياسي . . حول قضايا كبرى تتعلق بمصير جديد . . بانسانية أكثر حيوية، بحضارة أكثر عدالة وحرية . . وهذا البحث يرتبط بالضرورة ببحث ومقاربة جديدة في نظرية المنهج، وماهية الكينونة، ومنطق التاريخ، اذ ان مثل هذه الأبحاث، كما سنرى، في الكتاب، ترتبط بأوضاع، ومصالح اجتماعية، ليست متوفرة في الغرب الحالي، بينما كانت متوفرة فيه، وبقوة، سابقاً، في القرنين الماضيين . . حيث لمعت اسماء، ومشروعات كبرى، ذات طابع منهجي شمولي موسوعي . . وأعظمها على الاطلاق المشروع الهيجلي، الذي سنرى لاحقاً أنه يمثل لحظة «فكريائية» كبرى في التاريخ الفكري، والسياسي العالمي، ولكن هيجل لم يكن وحيداً، ففي عصره، سواء قبله أو بعده، كان سبنسر، ومونتسكيو، وداروين، وماركس، وروبرت أوين، وشارل فوريه، واشبنغلر، وتوينبي، وتيار دي شاردان .

واختفاء مثل هذه الأبحاث، عن الساحة الأوروبية، يعود الى نفس الأسباب التي كانت تنشطها سابقاً، فحالياً، لا توجد آفاق اجتماعية أخرى، غير المتحققة فعلياً . . ولا توجد مصالح اجتماعية أكبر من المتاحة حالياً، أو يمكن الحصول عليها في المستقبل المنظور . .

والحال لم يكن هكذا في القرنين السابقين، بل كانت تتوفر ـ عملياً، ولحظياً، ـ امكانات خلق وصياغة عالم جديد ينقل الناس من واقع محلي ضيق، الى واقع عالمي شامل، على مستوى الكرة الأرضية ككل، ولكن، وللأسف، فان اخفاق الثورة الحيوية الفرنسية، ثورة حقوق الانسان، وصعود قوى الشخصنة الأوروبية، أدى الى جعل العالم يتجه باتجاه صيغة استعمارية، تدعمها الصناعة النامية . . زادت القدرة على استغلال وعبودية الانسانية، بدلاً من أن تحررها . . وكبلتها سلسلة من الحروب

القومية، على النطاق الأوروبي، والعالمي. والتي انتهت بأسر العالم، بأجمعه، تحت رحمة «ذرة» لا تُرى في العين المجردة!! كان يمكن لها أن تلد في ظروف مجتمع حيوي، تكون فيه «الذرة» لعبة لكل طفل، لقضاء عطلته، على هذا الكوكب، أو ذاك! سيقال: حلم طوباوي!! ليكن!! فالحقيقة ان مثل هذا الحلم، الذي أصبح طوباوياً «الآن» رغم توفر الوسائل العملية لتحقيقه، نقول: ان عجزنا عن عيش هذا الحلم! ولو في الحلم!؟ يدل الى أي مدى من البؤس، والعقم، أو انغلاق الأفق الذي تعيشه انسانية اليوم رغم زيادة القدرة التكنولوجية بشكل هائل!!.

ومثل هذا الأفق المسدود، وهو الذي يجعل أي بحث عن مشروع جديد، كلي شامل، ومغاير للموجود، مجرد عبث.. وضياع للجهود.. وبما أن الأمل الجماعي العام معدوم.. والأفق الانساني للتغيير الحضاري مغلق.. فان الحلم ـ الوحيد والممكن ـ هو الذي يتعلق وجوده، بقرار فردي ذاتي.. وهذا: هو كل ما استطاعت ان توفره ثورة ١٩٦٨.. حيث حررت القرار الفردي، من القيود التي كان يفرضها المجتمع على الممارسة الجنسية.. وبعد أقل من عشرين عاماً، من هذه الحرية الجنسية، التي عاشها الغرب، كنوع من الخلاص الفردي، في غياب امكانية المشاركة في خلاص اجتماعي حضاري عام، نقول: بعد أقل من عشرين عاماً، من انتصار هذا الحلم الفردي الجنسي، وتخلصه من كل قيد اجتماعي.. فان مرض «السيدا» يجتاح هؤلاء السعداء بخلاصهم الفردي الجنسي.. بحيث يمكن أن يرتفع عدد المرضى بعد مرور ثلاث، أو أربع سنوات، في كل دولة أوروبية، الى أكثر من مليون. ففي فرنسا، حالياً، أكثر من ٣٠٠ الف مريض، ويمكن لهم في حال ممارسة جنسية واحدة مع آخرين، أن يصبحوا قبل نهاية العام الحالي ١٩٨٧ الى (٦٠٠) الف.. ولهذا السبب، فان رعب «السيدا»، حالياً، أكثر حضوراً من الرعب النووي، ويكاد يصبح القضية السياسية الداخلية الوحيدة، والأساسية.. والحديث عن نهاية ثورة الحرية الجنسية، أصبح مطروحاً في معظم الصحف، والمجلات الغربية. وبالطبع، فان القدرة التكنولوجية، والعلمية، قد توصل الى ايقاف هذا المرض، ولكن ذلك لا يغير من إفلاس الحضارة الغربية، ووصولها الى حالة انسداد الأفق الانساني.

ترى هل نمني النفس بانهيارها؟؟ بالطبع فان الاجابة هي النفي، لأن انهيارها يعني انهيار العالم كله حالياً. . ، وفي المستقبل المنظور. . واذا كان ثمة انهيار مطلوب، وممكن، فهو بعد أن يتم ايجاد البديل الحيوي. وهذا البديل غير ممكن عملياً ونظرياً. الا في العالم الثالث. . الذي يمثل العالم العربي والاسلامي قلبه السياسي والاستراتيجي.

وبالطبع، فان مثل هذا التغيير، اذا تم، فانه لن يتم بمعزل عن القوى الحيوية في الدول الصناعية الشرقية والغربية على السواء. . ولن يتم لمصالح كتلة اجتماعية معينة، هي العالم الثالث، بل لصالح الانسانية جمعاء! والا فانه لن يفتح آفاق أكثر انسانية وحيوية. .

ولكن، ما لنا، ولهذا الاسترسال، في هذا الحلم الطوباوي!؟

ومرة أخرى، لماذا نتحدث عن مثل هذه الخيارات، والأحلام، في مقدمة كتاب كهذا، يبحث عن قانون الكون،عن منطقه، عن عقل العقل؟!

للاجابة عن ذلك، نرجع لنقول: ان موضوعات هذا الكتاب، والأسئلة المطروحة فيه، من الأمور التي لم يعد بامكاننا العثور على ما يماثلها في الغرب، حالياً، ومنذ زمن بعيد، والمكان الوحيد الممكن، هو العالم الثالث، واذا لم نتمكن من استنبات مثل هذه الاهتمامات الفكرية، والسياسية الحيوية، فاننا لن نستطيع أن نمتلك القدرة الذاتية لصناعة تاريخ آخر. يعيد فتح الآفاق التي أغلقها التاريخ الأوروبي. .

وبالطبع، فان مثل هذه الأبحاث، لا يمكن أن تتم بجهود فردية، كما انها تحتاج الى مكتبات، وأجهزة توثيق واتصال ومتفرغين متحمسين، ومتعددي الاختصاص، ومناخ مشجع. . وغير ذلك من الأمور اللازمة. . كما ان ذلك يتطلب حركة جماهيرية كبرى لا يفصل بينها حدود تحول دون لقائها، وتفاعلها المباشر في حركة سياسية تاريخية، وهذه الحالة لا تتوفر، للأسف، حتى الآن، في أي دولة من العالم الثالث، وقد كان ثمة آمال معقودة على الصين. . الا انها سقطت بجدارة. . بظهور فضائح الثورة الثقافية. . . والآن، فربما، هو دور الهند التي يمكن لها من الناحية العملية توفير هذه الأجواء، والمعطيات، بدءاً من مناخ الديمقراطية، الى وضوح المصالح

الاجتماعية والسياسية المرتبطة بمصالح دول العالم الثالث ككل، الى توفر عدد كبير من العلماء.. الى التراث الفلسفي الأصيل، وقد كان يمكن، أن يكون لمصر مثل هذه الامكانية لو استمر، وتطور النظام الناصري باتجاه ديمقراطي قادر على الانتصار على التحديات الصهيونية، وتحديات التجزئة، كما ان الثورة الاسلامية في ايران كان يمكن لها أن تكون بداية الشرارة!! لولا سيطرة قوى الشخصنة، ولكن ما لنا نبحث هنا، عن المكان المناسب لانطلاق صبوات حيوية على المستوى السياسي والنظري.

وفي كل الأحوال، وكما سيرى القارىء لاحقاً، فإن سورية تمثل القلب الثقافي والسياسي للوطن العربي، وقد لعبت هذا الدور قديماً وحديثاً، وما تزال هي الأكثر تأهيلاً لمثل هذه المهمة، وبخاصة في غياب مصر، وغياب امكانية الاستفادة من خبراتها، ومؤهلاتها الحيوية السياسية والنظرية.

وبالطبع فاننا عندما نشير الى سوريا، أو مصر، أو الصين أو ايران أو الهند. فاننا لا نشير الى النظام السياسي فقط، مع الاعتراف بأهميته الحاسمة!! بل نشير أولاً، الى الظروف الاجتماعية المعاشة، والمحرضة لمثل هذه التساؤلات والطموحات.

وهنا، فإن سورية تمثل لحظة أكثر أهمية، بسبب احتوائها على مجموعات اجتماعية متباينة، بسبب مصالحها، ومواقعها، في التاريخ والجغرافيا، مما جعلها في حالة احتكاك، وتفاعل، وقلق متوتر غير متوازن دافع للتغيير، والتحول!! وبالتالي، الى البحث عن خلاص من عبء قرون الانحطاط التاريخي العربي، والمحدودية والتجزئة، والاحتلال، ويزيد هذه الحالة حدة، وجود الكيان الصهيوني، وطموحاته السرطانية في قلب سورية وقدس العرب والمسلمين.

اذ نشير هنا الى البيئة الأنسب في العالم الثالث، لنهوض الأبحاث المماثلة للموضوعات المثارة في هذا الكتاب!! فاننا لا نشير الى مكان محدد، والى مجموعة

اجتماعية محددة، بوصفها حاملة امتياز خاص!! ومن ذلك، فان هذا الكتاب يكتب الجزء الأكبر منه، وينشر، من مكان، وبيئة لا تقع في العالم الثالث ولا العربي، بل من أوروبا!! التي أخذت عواصمها تضيق الخناق على معاهد وكليات الفلسفة بسبب عدم وضوح الحاجة اليها!! ومن ذلك فان بريطانيا، مثلاً، لم يعد فيها أقسام للدراسات الفلسفية الخالصة، وفي فرنسا، والمانية اللتان كانتا تحملان مشعل الفلسفة، والبحث النظري المجرد. . فان الساحة فيهما تخلو من أي اسم كبير يطرح أسئلة تتعلق بماهية الكون، والمجتمع، ومعادلته السببية، وصيرورته العامة، بشكل يتجاوز المطروح في التراث!! وكثير من النقاد يعدّ «دولوز» الفرنسي من أكبر المفكرين بعد «هيجل» ومن جملة الذين أشاروا الى ذلك، بل وعلى رأسهم المفكر الفرنسي الراحل «ميشيل فوكو».

«ودولوز» زميلي في جامعة باريس الثامنة التي أحاضر فيها، يعتبر ان مهمة الفلسفة هي عدم البحث عن قانون واحد، بل ويذهب الى التأكيد الى ان هذا القانون غير موجود.

وفي حديث مطول معه حول هذا الموضوع منذ عامين، بدا مندهشاً لقدرتي على طرح اسئلة عن القانون العام للكون. . لأنه وبكل بساطة. . بالنسبة اليه، لا يوجد قانون عام واحد للكون!! وعندما سألته: ولكن انعدام وجود قانون واحد، ألا يعبر عن قانون واحد يتضمن التنوع؟! الا ان تساؤلي فيما يبدو لا يجد اذناً صاغية!! والسبب يعود الى أن فكرة القانون الواحد قد سقطت في الغرب كلياً. وبشكل خاص مع سقوط الماركسية، والوجودية، والبنيوية على المستوى النظري وسقوط طموحات القوى الحيوية الأوروبية على المستوى السياسي. . بل ان الخوف مما آلت اليه الماركسية التي تنادي، أيضاً، بوجود قانون واحد، وما أدى الى ذلك، من استبداد ممثل هذا القانون «ستالين» وخلفاؤه. . جعل أيضاً ـ أي بحث عن القانون الواحد بمثابة بحث عن مبرر لدكتاتورية مطلقة جديدة.

أما في الدول الاشتراكية، فان الفكر الماركسي الرسمي، ما يزال يتمتع بجلاله. . ولكن دون القدرة على إثارة أي سؤال يتعلق بصحة أسسه، فهو ليس

الفكر العلمي فقط، بل «علم العلوم» ويجري تلقينه لسائر الطلبة وفي مختلف الأقسام في الدول الاشتراكية . . والدراسات الاجتماعية، الوحيدة، المسموح بها في الغرب، والشرق على السواء، هي الدراسات الميدانية، والتطبيقية، والانثروبولوجية التي تنفع في دراسة ظواهر محددة متعلقة بالسوق، أو الرأي العام، أو الاتجاهات السياسية الانتخابية، أو دراسة الجماعات المتواجدة في العالم الثالث والتي يتطلب معرفة أوضاعها الشخصية الحسية كما هي، دون طرح اسئلة عن تاريخها ومستقبلها، خارجاً عن المفهوم الغربي للتاريخ، حيث النظرة المركزية الأوروبية ترى ان كل القوميات في العالم مماثلة للقوميات الأوروبية . . . وان كل الطبقات في العالم مماثلة للطبقات الأوروبية وكذلك الدين . . ولهذا فان القومية التشادية، والبروليتاريا الموريتانية، والدين البوذي، هي ظواهر مماثلة لقوميات وطبقات وأديان أوروبا . ولهذا السبب فان مراكز الأبحاث الغربية تفاجيء بحدوث ثورات جماهيرية، لم تكن تتوقعها . .

ترى من كان في الغرب ينتظر ثورة ايران الاسلامية . . التي وضعت العالم كله على فوهة بركان، وبداية زلزال لا يعرف متى سينتهي وأين سيتوقف؟! ومن كان يتوقع ان كل الأحزاب والجماعات وكل المثقفين وخريجي الجامعات، والمعاهد المزودة بالأساليب الغربية، ومؤسسة الجيش بأكمله، كانت أضعف من رجال الدين . . الجهلة بغالبيتهم العظمى . .

ومن كان في الشرق ينتظر ثورة بولونيا المسيحية، والتي أثبتت، انها، وبعد أكثر من خمسين عاماً من حلول العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، القائمة على الملكية العامة، فان الفكر الذي يسود البنية الفوقية في اللغة الماركسية ما زال هو الفكر المسيحي الكاثوليكي وان هذا الفكر هو مصدر لإلهام الشعب البولوني . . ما تزال القبلة في الفاتيكان، وليس في موسكو؟ . .

ترى أين المنهج القادر على حل هذه الاشكالات؟ سواء أكان في المناهج المستخدمة في الغرب، أم الشرق؟؟ أليست ثمة ضرورة عاجلة، وملحة للخروج من هذا العمى المنهجي الشامل؟! وهذا المأزق النظري والسياسي العام . .

هذه المهمة، أكثر ضرورة لأبناء العالم الثالث، الذين يتدفقون على الغرب

الرأسمالي، والاشتراكي، لتكميل علومهم الاجتماعية، ونيل شهادة الاختصاص، وهم في الحقيقة ينالون شهادة في اختصاص لا يلزم كثيراً لمجتمعاتهم، ولا يساعد، الا في تكريس مناهج الدول المسيطرة، ومصالحها في إلحاق، واستغلال الشعوب.. وطلبة الدراسات الاجتماعية الوافدين من العالم الثالث، الى الغرب الرأسمالي، والاشتراكي على السواء، يقومون بعمل سلبي مضاعف، فهم عندما يأتون الى هذه الدول الشرقية، والغربية، فانهم يأتون، وهم حاملين بضاعة هذه الدول نفسها.. من خلال الكتب، والمناهج التي تعلموها.. وهم، اذ يتقيؤونها أمام العاملين في مراكز الدراسات الاجتماعية، فانهم يعززون الانطباع، لدى هؤلاء، بأنهم على حق!! وان مناهجهم وأساليبهم هي الحق!! والا ما أتى طلبة العالم الثالث اليهم حافظين بعض النصوص الأوروبية عن ظهر قلب!! ويقبلون أن يختاروا موضوعاتهم. وان يجروا دراساتهم وفق الأساليب الغربية السائدة، حيث الاتجاه الميداني، الوضعي الضيق، الذي يحرم طرح أسئلة حول نظرية المنهج، ويحرم البحث عن آفاق حضارية تناهض الهيمنة الغربية، تحت طائلة التسخيف، والاهمال، وبالطبع فان مثل هذه الأبحاث لا يمكن أن يُفكر فيها، مجرد تفكير في العالم الاشتراكي لأنها تعني وضع أسس المصالح السياسية للنظام القائم موضوع تساؤل، وبالطبع يمكن للمرء أن يتخيل امكانية اصلاحات حيوية، اذا استمر خط «غورباتشيف» في الصعود.. ولكن هذه الاصلاحات، ستبقى جزئية، ومحصورة!! بحيث لا تمس اسس المنهج النظري الذي يتم الحكم بأسمه، والذي ينطلق من المركزية التاريخية الغربية، حيث المادية التاريخية ترى تاريخ العالم صدى للتاريخ الأوروبي.. وأي تغير في هذا الأساس النظري، الذي يقوم بدور الدين الرسمي، فانه سيؤدي الى تغيرات جذرية في البنيان السياسي، للاتحاد السوفييتي، والدول الاشتراكية، وهذه التغييرات غير ممكنة في المستقبل المنظور، وغير مفيدة للقيادة السياسية.. ولذلك، فان الاصلاحات والتغييرات في هذا الاتجاه ستبقى محدودة، حتى في حال الرغبة في اجرائها.. واذا تمت فسوف تبقى محدودة وهامشية.. كما هو الحال في كوريا الشمالية التي يجري فيها قراءة مختلفة نسبياً عن قراءة الماركسية الرسمية، من خلال ما يعرف بفكرة «زوته» التي بثتها وكالات الاعلام الكورية في كل سفارة على انها جهد «من كيم آل سونغ القائد والرفيق المحبوب جداً» كما يُعرَّف حرفياً، وبشكل رسمي..؟

كما ان بعض الدراسات التي تجري في الغرب في هذا الاتجاه تواجه صعوبات عند النشر، لسبب بسيط، هو انه لا يوجد من يدفع ثمن قراءتها..

ولكن، اذا كانت المصالح الاجتماعية، غير واضحة، في الغرب الرأسمالي والاشتراكي، من أجل تشجيع هذا الأبحاث!! فهل الأمر على عكس ذلك، في العالم الثالث؟! اذ ان مناهج الغرب في العلوم الاجتماعية التي يجري تطبيقها، وتعميمها في بلدان العالم الثالث، لا تنفع، الا لتزويد السلطات الحاكمة، بموظفين لخدمة مصلحتها، في الاستمرار في السلطة لمجرد السلطة.. في معظم الأحيان..

ولذلك، ليس غريباً، أن يكون المثقفون في العالم الثالث، هم الأداة الأكثر مساعدة لترسيخ أنظمة التبعية، لأن مناهج الثقافة السائدة في العالم الثالث، هي في معظمها، وعلى المستوى الرسمي، مناهج ثقافة تابعة، ترى من يصدق ان الجامعة السورية، على سبيل المثال، تدرس في معهد العلوم الاجتماعية كتابين عن المادية الديالكتيكية، والتاريخية، كمواد مقررة مترجمة عن الروسية، يدرسان أيضاً في الجامعات السوفييتية؟!..

وبالطبع، يمكن للمرء أن يعرف مصلحة النظام السوفييتي، في تدريس هذه المواد، التي تمجد الحزب الشيوعي السوفييتي، ولكن أين مصلحة النظام السوري في ذلك؟ وهو يرفع شعارات قومية.. ويقوده حزب قومي..

ليس لدينا أوهام عن مدى أهمية التخطيط التعليمي في دول العالم الثالث عامة.. اذ يكفي أن يكون المسؤولين في هذه القطاعات هم من الموالين، وبعد ذلك، فان أي شيء يمكن أن يكون مقبولاً.. اذ ان انتباه معظم السلطات لا يتجه نحو الكتب والتعليم، بل نحو ما يجري في الثكنات العسكرية، فهنا، فقط، يعاد قلب الموازين، وليس في الجامعات والمعاهد.. وهكذا، فان معظم المثقفين، والعاملين في شؤون الدراسات الاجتماعية، هم مجرد موظفين من الدرجة الثانية، أو الثالثة، اذ أن الصحفيين لهم مرتبة أهم، بوصفهم أداة الدعاية، والاعلام.. وحتى هؤلاء، فان المطلوب منهم هو مجرد القدرة على التلميع، والتعمية، وهي عملية يمكن أن يقام بها آلياً دون الحاجة الى أي زاد نظري..

وبما ان الجانب النظري، من أهم الجوانب التي يمكن لها أن توضح طريق خلاص العالم الثالث، من مأزق الحضارة الغربية الاستعمارية، والانتحارية، لذلك، فان عامل الثورة الثقافية، هو من أهم العوامل الحيوية المطلوبة على هذا الطريق. . واذا كان هذا العامل لا يحظى بالأهمية الوحيدة بالنسبة للعوامل الأخرى. . فانه، بالنسبة للعاملين في الشؤون الفكرية، والسياسية، يجب أن يحظى بالأهمية الاستثنائية. . ومن هذا المنطلق، ومن هذا الفهم الحيوي لضرورة هذه المهمة، كانت تضحيات مجموعة البحث الفكري والسياسي الحيوي. .

وبالطبع، لسنا بحاجة الى التأكيد، بأننا لا نبحث عن فهم خاص للعالم الثالث، بل نطالب بالبحث عن منهج قادر على تفسير الظواهر الكونية، والاجتماعية، وضبطها في العالم ككل، اتساقاً مع المعطيات العلمية في مختلف الميادين، واتفاقاً مع المصالح الاجتماعية والسياسية الأكثر شمولاً، ولأكبر عددٍ من سكان الأرض. .

وهذه المهمة الحيوية الانسانية، أصبحت ضرورية وممكنة انطلاقاً من ظروف العالم الثالث. . بل من العالم العربي، ولماذا لا يكون من سوريا، القلب الحيوي النابض عبر التاريخ. . القلب الثقافي والسياسي للأمة العربية. .

ونحن اذ نقول ذلك، فاننا لا نعتقد بوجود قانون خاص، ولا بوجود خصوصية تجعل هذا الفرد، أو ذاك، أو هذا المجتمع، أو ذاك، قادراً على احتواء، وتوفير المناخ للبحث في هذا القانون الحيوي نظرياً وسياسياً، بل، ونحن ندرك ان الاشارة الى ذلك فيه من الاستفزاز لكثير من المشاعر الاقليمية، وهي متوقعة ومشروعة. . ولكن على المرء ان يطمح الى الانطلاق بدءاً من نفسه وبلده. . وأمته. .

واذا كانت هذه الاشارات ستحرض الآخرين على اثبات عكسها. . فانها ستكون قد أدت غايتها. . ومن ذلك، على سبيل المثال يمكن لنا أن نتوقع ردود فعل من الساحة المغربية، والمصرية، التي شهدت، بالفعل، مناخاً ايجابياً حيوياً، على مستوى البحث النظري، الا انها للأسف تدور في إطار المنهجية الغربية نفسها، فهي إما تنويعات على الماركسية أو الوجودية، أو البنيوية أو الوضعية، أو الفرويدية، الخ.

وليس لها حتى فضل التطبيق . . اذ انها في مجملها تمثل اجتراراً ليس أكثر . . ولا توجد فيها دراسة واحدة، الى الآن، تطرح على بساط البحث أسس هذه المناهج نفسها من وجهة نظر ايجابية بديلة وشاملة . .

وأفضلها، لم يستطع، الى الآن، الوصول الى أكثر من الاهتمام في التراث العربي، والاسلامي . . . وهي دراسات مهمة، ومفيدة، ولكنها لا تحل المشكلة الأساسية، وهي مشكلة المنهج القادر على الدراسة والبحث وفق مصالح اجتماعية وسياسية، ومعطيات علمية، وآفاق تاريخية تختلف كلياً عن تلك التي تحتويها المناهج الغربية السائدة. ومشكلتها الأكبر هي في عدم القدرة على التحول الى وعي نقدي سياسي جماهيري . . حيث أن معظم هذه الأعمال بعيد عن الاهتمام السياسي . . الا بالمعنى العام حيث كل شيء له بعد سياسي! بل ان بعضهم، قد لا يوافق على مقولة الأمة العربية نفسها . . وهذا الكتاب، الذي يقدم خلاصة عشرين عاماً من العمل، والجهد الجماعي المضني، في ظروف التزام كلي بهذه المهمة الحيوية، لا يدعي انه يقدم الحل الكلي، والأخير! بل، اننا لا نطمح الى أكثر من إثارة الأسئلة . . وإثارة القضايا المتعلقة بضرورة البحث عن أفق انساني جديد، أكثر حيوية . . وعلى مستوى العالم العربي، والعالم الثالث. لولادة العقلية النقدية الحيوية، سياسياً ونظرياً . .

المنطق الحيوي

المدخل الى

علم الفكر والسياسة

الجزء الأول

قانون العقل

بحث في صيغ ومراحل التعبير عن المنطق الحيوي في المرحلة اليونانية والعربية - الاسلامية.

القسم الأول من الجزء الأول:
«قانون العقل»

القنونة الحيوية:
لغة واصطلاحات ومبادئ، وارهاصات، وصيغ تعبير نظري وسياسي

القنونة الحيوية

تنطلق القنونة الحيوية من كون الحياة كلٌ حيٌ لانهائي الحيوية، وتتجلى الحياة في جميع مظاهر الكون، المحسوسة وغير المحسوسة، المادية، والروحية، الكتلوية والطاقية.

والقنونة الحيوية: هي الصيغة التي تعبر بها الحياة عن فعاليتها، وضرورة استمرارها وتجديدها المبدع.

وهذا القانون تخضع له جميع الكائنات، بوصفها تعبيراً عن الحياة. ومظهراً لها. تعبر عن وجودها من خلالها، وبها.

والقانون، ليس إشارة، أو مفهوماً لكينونة مفارقة للحياة، والكون، بل هو صيغة لحركة الحياة في شتى أشكال تكونها، وتنوعها، وظهورها، وزوالها. ولذلك ليس القانون شيئاً آخر غير الكينونة، في صيغة تعبيرها عن شكلها، وحركتها، صيرورتها واتجاه تفاعلاتها وأنساق وقائعها.. الخ.

والقانون الحيوي ككلمة، وكمفهوم نظري، هو للاشارة، الى قانون يشمل كل الكائنات، والكينونة المعرفية (النظرية) ضمناً.

ولذلك، فإن الشكل النظري والعملي كصيغة من صيغ التكون، تخضع في صيغة تعبيرها، واشارتها عن القانون الحيوي، لنفس القانون الحيوي الذي ينظم ويقنون صيغة التعبير عنه نظرياً وعملياً. وتشترك جميع الكائنات في صيغة تعبيرها العملي من خلال عيشها للقانون الحيوي كل بحسب انماط وأنساق تكونه. والاختلاف في صيغ تكونها هو الذي يحدد القانون الخاص للكائنات. والقوانين الخاصة لا تتعارض مع القانون العام، بل تعبر عنه بشكل يختلف باختلاف ظروف تكونها. والكائنات تعبر عملياً عن قانون تكونها العام والخاص، بشكل صحيح **لا يقبل الخطأ**، أو التناقض، أو التعثر أو الشذوذ، أو الصدفة.. الخ لأن هذه الحالات تتم من خلال نفس القانون، فهي حالات مقنونة، لا تتعارض مع القانون الخاص، والعام للكون

بل تؤكده.

فالمرض، على سبيل المثال، ليس مختلفاً جوهرياً عن السلامة (الصحة) لأنهما معاً يتمان بنفس القانون، وظروف تطبيق القانون هي التي تجعل الكائن مريضاً، أو سليماً، كما أن قانون التتابع والانقطاع، السقوط والصعود، الطفو والغرق، الجوع والشبع.. الخ كل هذه حالات متباينة لقوانين واحدة.

اذاً، على الصعيد العملي، فان جميع الكائنات تعيش (قانونها) تعبر عنه، تعقله وفق صيغة تكونها. بشكل لا سبيل للخطأ فيه.

أما على صعيد العقل النظري ـ الاجتماعي، فان الأمر يختلف لأن التعبير عن قانون الكون، والمجتمع، يخضع لقدرة الكينونة الاجتماعية على التعبير النظري، وهي قدرة مختلفة ومتراوحة من مجتمع لآخر، ومن مرحلة لأخرى، وبالتالي، فإن تعبيرها النظري عن القانون ليس له صيغة واحدة، ودائمة، ونهائية، وهذا التعبير يحتمل الخطأ، والتناقض، والتعثر، والوهم الخ... إلا ان هذه الحالات ليست خارجة، أو مضادة، لقوانين الكينونة الاجتماعية، المعرفية، ضمناً.

ويمكن التمييز في المعرفة النظرية، بين تلك التي تستهدف عقلنة المجال الطبيعي، الفيزيائي الكيميائي، الجيولوجي، البيولوجي.. الخ. أو تلك التي تستهدف عقلنة المجال المهني، الاقتصادي الثقافي، اللغوي المعرفي. الأخلاقي، الجمالي الفئوي، السياسي، الإداري، النفسي، القيادي.. الخ. فالمعرفة النظرية للمجال الطبيعي تقوم على التوثيق الرمزي الرياضي والرياضيات لغة رمزية، لها طريقة تداول واستعمال ومعانٍ واحدة، في كل الحالات المتماثلة وفي كل المجتمعات، أما التوثيق للمجال غير (الطبيعي) فانه يتم بلغة ومفاهيم لها طرق استعمال، وتداول، ودلالات وأسماء ومعان مختلفة، باختلاف الكليات الاجتماعية، بل وباختلاف الشرائح الاجتماعية، بحسب المواقع والقدرات والمصالح الاجتماعية المعاشة على النحو الذي سنوضحه لاحقاً.

وبالطبع فان اختلاف اللغة والمفاهيم الاجتماعية بين القوى والكليات الاجتماعية المتباينة، لا يمنع من انتقال الخبرات النظرية وتكوين تراث ثقافي، نظري مشترك، بين قوى اجتماعية مختلفة أو كليات اجتماعية مختلفة، ولكن هذا الاشتراك في الموروث الثقافي، أو عدمه، يتم بنفس القانون الذي ينظم المجتمع والثقافة الاجتماعية. وبالتالي فإن شيوع أو عدم شيوع المفاهيم، يعود الى نفس القانون، كما

أن التعبير النظري محكوم بنفس القوانين التي تعطي حالات أكثر صحة، واتساقاً. والتقدم في معرفة قانون المجتمع، يتم بنفس القانون المراد التعرف عليه. . . وبما أن هذا القانون موجود، أساساً، سواء عرفناه، أم لم نعرفه، وعيناه، أم لا. فانه ينظم معرفتنا، ووعينا له، لذلك، فإن تعرفنا، توثيقنا لنا، وله، هو نوع من القراءة والكشف، وليس الاختراع.

وبما أن الكينونة الاجتماعية، تعبر عن القانون الحيوي، بوصفها تطبيقاً، ممارسةً له، ومن خلاله، لذلك، فإن الكينونة الاجتماعية، كغيرها من الكائنات، تعرف القانون الحيوي، بحسب أنماط تكونها على الصعيد العملي.

فالظواهر، والمعايشات الاجتماعية جميعاً، تنطق بالقانون الحيوي، تعبر عنه، تبرهن عليه، به، ومن خلاله، وفيها، وبواسطتها، ويتم ذلك، وباستمرار، بشكل صحيح. . لأن الخطأ، والتناقض، يعبر عن نفس القانون، وعن صحة تطبيقه، ووحدته تتجلى في تنوع حالات وظروف تطبيقه، وبالتالي، فإن جميع البشر وفي جميع العصور، يعرفون القانون الحيوي، من خلال عيشهم له، وممارستهم من خلاله.

وإذا أردنا القول بأن المعرفة النظرية هي أيضاً عمل معرفي، وممارسة نظرية، لذلك فإننا نستطيع القول بأن جميع البشر، وفي جميع العصور، تعرفوا، ويتعرفون على القانون الحيوي من خلال صيغة تعبيرهم النظري. والخطأ، والتناقض، والتعثر في التعبير النظري، يعبّر عن نفس القانون، وصحة تطبيقه ووحدته، وديمومته. وذلك لأن الظروف المختلفة، تؤدي الى الإختلاف في التعبير عنه.

والاختلاف، في معايشة أنساق التكون الاجتماعي، بين مجتمع وآخر، ومرحلة وأخرى، يؤدي الى اختلافات، في قراءة القانون الحيوي للمجتمع.

إلا أن ذلك، لا يمنع من القول، بأن ثمة قراءة (ما) للقانون الحيوي، موجودة في كل ظاهرة، أو معايشة اجتماعية، سواء أكانت مُدركة، من الذي يعيشها، أم لا. . وسواء عبر عنها بالكلام، أم لا. . فالصمت هو دلالة أيضاً، والقانون الذي ينظم تعبيرنا، هو الذي يجعلنا نتكلم، أو نصمت. . سواء وعينا هذا القانون، أم لا، فنحن نعيشه، ننفذه، نخضع له. . ولا نستطيع معاكسته، والتمرد عليه، إلا من خلاله، وما نقدمه الآن، ليس جديداً، على التاريخ، الا من حيث صيغة قراءته، وقدرته على أن يُكسبنا وعياً أفضل لقانون وجودنا. . ومعرفتنا بهذا الوجود. وهذا الوعي الأفضل الذي نعتقد أننا نقدمه، متاح بنفس القانون، الذي جعل من ظروفنا

أفضل للتعرف عليه.

وقبل التعرف على مبررات قراءتنا الجديدة، للقانون الحيوي، وعلى الإشكالية المعرفية، التي نسعى بهذا المنهج الى تجاوزها، لا بأس من تقديم تعريف موجز للكلمات، والمفاتيح، التي نستخدمها، للتعبير عن المنهج الحيوي، وبما نقصده بالحيوية، ككلمة، وكمفهوم، وكقانون، وبصيغ قراءة هذا القانون، في التراث البشري، على الصعيد النظري والعملي بشكل موجز.

وبعدئذ يمكن التعرف فيما اذا كان المنهج الحيوي منهجاً منطقياً قانونياً أم ايديولوجياً أم أدبياً تبشيرياً، وأين الجديد فيه؟ وما هي االمشكلات التي يسعى لايجاد حلول لها؟ والآفاق التي يتضمنها؟!

الكلمات والمصطلحات المفاتيح:

لكل منهج فكري كلمات، واصطلاحات خاصة به لا يمكن فهمه، أو تطبيقه دون التعرف عليها بدقة لأن لكل اصطلاح معانٍ دقيقة، اذا تغافلنا عنها فسوف ننحرف عن مراميها. . ومع أن الانحراف يبدو ضئيلاً في البداية، وفي صدر الكلمات، إلا أن التوغل، في الاستعمال، يكشف أن الأمر، ليس مجرد كلمات مختلفة، بل اتجاهات زاويّة مختلفة، وآفاق متباينة. . .

على سبيل المثال: فإنه يمكن القول بأن صراع النور، والظلام، والخير، والشر، والتقدمية، والرجعية، والتفرد، والشخصنة. كلها كلمات (متقاربة) والخلاف بينهما لفظي. إلا ان الأمر ليس كذلك.

فمفردات النور، والظلام ترتبط برؤ ية ايديولوجية (مانوية) التي انطلق المجوس منها لتفسير الكون كله. كما أن الخير والشر مفردات ترتبط برؤ ية ايديولوجية (عامة) تعادل الرحمن، والشيطان في الاسلام.

وهذه الصفات تتحول مشخصة الى (مؤمنين، وكفرة) في الفكر الديني والى (بروليتاريا وبرجوازية) لدى الفكر الماركسي، وتعادل صفات أخرى، في مذاهب أخرى، لا يهمنا الغوص فيها، إنما يهمنا القول ان هذه الصفات، التي تبدو متقاربة المعنى، والاختلاف لفظي فيما بينها، إلا أن الأمر ليس كذلك. . فمفهوم (المؤمنين) يختلف عن (البروليتاريا) ومع أن كل منهما يصف نفسه بالخير، وبكونه حاملاً لمشعل النور للآخرين، الا أن خير المؤمنين، يأتي من خلال التمسك بدين محدد، وممارسة طقوس معينة، وهذا يؤدي الى اختلاف مفهوم الخير والنور. والمقصود بالبروليتاريا، في الفكر الماركسي، انهم العمال الذين يتوجب عليهم التخلص من أي أثر للفكر الديني، والإيمان الميتافيزيقي، والتخلي عن الطقوس الدينية، الموروثة من بنى فوقية معادية لمصالحهم الطبقية.

و«المؤمنون» اصطلاح، يعتقد أصحابه بأنه يصلح لوصف جماعة من الناس، بصرف النظر عن وضعها الاقتصادي، وهي صفة ممكنة الاستمرار، بدوام

البشرية. . أما البروليتاريا، فاصطلاح يعتقد اصحابه بأنه يصلح لوصف جماعة من الناس، لها وضع اقتصادي معين، وهي صفة غير ممكنة قبل ظهور البرجوازية، كما أنها ستزول، في المرحلة الشيوعية.

وفي كل مرة تظهر في ميدان العلوم، حالات لا يمكن أن تفسر بالمفردات، والمفاهيم، والمعادلات السائدة من قبل، لذا فإنه تجري عملية إعادة تأسيس للمفردات والمعادلات بحيث تشمل الحالات الجديدة، والقديمة ضمن سياق واحد. في حال العجز، فإنه تجري عملية تأسيس علم جديد، للحالات الجديدة، وتقترح مفردات، ومصطلحات، ومعادلات جديدة.

ولهذا فإن تطور العلوم، وتقدم المعرفة، لا يقوم فقط على التقدم في المعلومات، والمعارف المكتسبة، بل يقوم، أولاً، من خلال التقدم، في ايجاد علامات قادرة، على اعطاء معان، أكثر شمولاً، ودقة، واكثر قدرة على كسب معارف جديدة، ولذلك فإن تاريخ العلم، هو تاريخ العلامات التي يستخدمها العلم، لضبط معانٍ، وصيغ وجود موضوعاته، ولذا فان الرياضيات، كعلم للعلامات، والمعادلات، هي القاعدة، لتقدم أي علم. . وقبل حل لغز الحالات المستجدة، يتوجب ايجاد علامات، ومعادلات جديدة، قادرة على تحمل معان، محددة، تستوعب الحالة المستجدة.

وقراءة تاريخ الفكر البشري تبين لنا، أن المفردات تلعب دوراً كبيراً، ولكن هذه المفردات، تأخذ قيمتها من الحلول التي تقدمها، لأن اشكالات المعرفة الاجتماعية، ترتبط بالمشكلات الاجتماعية المعاشة، بين قوى الشخصنة، والتفرد، وفي صراع هذه القوى، تلعب المفردات دوراً مؤثراً ضمن أدوار مؤثرة أخرى. فالمصطلح يتوجب، أن يستوعب كل الطموحات الاجتماعية، للذين يعيشونه. . ويشير الى انتصارها القريب والمؤكد. وهذا المصطلح، لا بد أن يكون، من تراث هذا المجتمع، ومن لغة العصر، الذي يعيشه، وقابل للتحول الجماهيري. .

ولهذا السبب، فإن مشكلة المعرفة الانسانية، في التعبير عن قانون الكون، وحيويته، لا تعود الى الخطأ أو التعثر، في ايجاد التعبير المناسب، بل تعود الى ظروف القوى الاجتماعية المتصارعة، التي تملي مصالحها، وتقنيتها اللغوية عن طرق التعبير النظري.

وبما أن قضية (الحرية) واحدة، لكل المجتمعات، وعبر التاريخ، فإن التقنيات

المعرفية المستخدمة في مجتمع ما، ليست معزولة عما تتوصل اليه القوى الاجتماعية الأخرى، في المجتمعات المتباينة، إذ المصالح متشابهة، ولهذا، نجد في التاريخ أمثلة كثيرة، عن كلمات، وفرضيات، لها منشؤها الاجتماعي الخاص، ومع ذلك فانها أصبحت اصطلاحات عالمية.

ومن هنا فإن الظروف التي دفعتنا لاستخدام كلمة حيوية وغيرها ليست استثناءً في تاريخ المعرفة النظرية، بل معروفة تماماً لدينا، وسنفصلها لاحقاً.

الاصطلاحات المستعملة

أولاً: الكلمات:

وهكذا يمكننا أن نقدم المصطلحات الأساسية، في المنهج الحيوي وأهمها:

الحيوية: وتعني التجديد والفعالية والاستمرار، والابداع، وهي صفة ليس لها أية علاقة، بكلمة الحيوية (Vitalité) اللاتينية، والخلاف يعود، الى أن الحيوية في العربية لا تعني البيولوجيا حصراً، والعضويات، أما في اللاتينية، فإنها حصراً تطلق على الكائنات البيولوجية. كما أن الحيوية، التي نقصدها، ليس لها أية علاقة، لا من قريب، أو بعيد لـ(Vitalisme) التي تنسب لبرغسون، فالحيوية في العربية مفهوم جديد كما سنرى، فانه يعني الرؤية القانونية، للكون، والمجتمع، والفكر والعمل، والسياسة، وهو الذي نقدمه هنا، أما، لدى برغسون، فهي مجرد آراء في التطور، وصلة المادة بالذاكرة، والطاقة البيولوجية.

- **الحيوية من الحياة:** هي دلالة على قوى التجديد، والابداع، والاستمرار، وتشمل ارادة الحياة.
- **القصور ومنها قاصر:** هي دلالة تمثل القصور، التلاشي، والاتساق مع المبدأ الثاني للترموديناميك.
- **الشخصنة من الشخص:** وهي دلالة للاتجاه نحو تعميم نموذج شخصي معين، سواء أكان فردياً، أم جماعياً.
- **التفرد من الفرد:** دلالة للاتجاه نحو تجاوز الشخصنة المعاشة، باتجاه متجدد، اكثر انفتاحاً، وانسانية.

والتفرد، لا يعني الفردنة، والعزلة، والاستقلال، بل العكس، من ذلك، فهي تعني الترابط الفعال الضروري، للتجديد، والابداع. أما الشخصنة، فمأخوذة من الشخص، الذي يعني كونه مجرد نسمة بشرية، لا تختلف عن غيرها، الا اختلافاً شكلياً، وتنزع نحو التمايز، والتنافر مع غيرها لأسباب تافهة.

ثانياً: الاصطلاحات:

١ ـ **الحيوية:** كمارأينا، فالحيوية، ككلمة، تعني التجديد، والفعالية، والضرورة المبدعة. وهي كلمة عربية مشتقة من **الحياة**، وهي كلمة، لا تتعادل مع كلمة أخرى، في اللغات الأوروبية لأن الحياة، في اللغة العربية، لا تقتصر على الكائنات البيولوجية، كما هو الحال في اللغات الأوروبية، فالحياة في اللغة العربية، تلفظ للدلالة على الوجود العضوي، وما يدعى بالجماد، بآن واحد. ولذلك يقال ان الله **(حي قيوم)** فالحياة، هي الاستمرارية، والفعالية والضرورة، والتجديد المبدع.
وكلمة الحياة في التراث العربي، من أهم الكلمات، فمن بين الأسماء الحسنى، للدلالة على الله فصفة الحياة يصنفها الغزالي (١) بعد صفة القدرة.

وكلمة الحياة، والحيوية، من الكلمات المطروقة يومياً في وسائل الاعلام، والحديث العادي في المجتمع العربي، وهي كلمة تعبر عن طموحات الشعب العربي، في النهوض مع بداية القرن العشرين، وقد استعملها على نحو معبر جداً الشاعر العربي أبو القاسم الشابي القريب الى قلوب ملايين العرب في المشرق والمغرب في مجموعة من القصائد عنوانها «**أغاني الحياة**» وأغنية **إذا الشعب يوماً أراد الحياة** تتردد على لسان كل العرب. كما أن هذه الكلمة كانت عنوان التيار القومي العربي. وزكي الأرسوزي بنى فلسفته القومية العربية كلها على فكرة الحياة وان كانت مشوبة بالمعنى البرغسوني الذي كان أثيراً لدى رواد التيار القومي. ومنهم ميشيل عفلق وصلاح البيطار اللذان أسسا أول تجمع لهما بعنوان الاحياء العربي. وهكذا، فالحيوية، ككلمة، كانت مصدراً لالهام كل المثقفين العرب، الذين لم يوافقوا على المنطلقات الدينية، والماركسية للنهضة العربية. **وهي بهذا المعنى من مخلفات التيار القومي.** فهل الحيوية مفهوم قومي؟ أو فلسفة خاصة بالعرب وحدهم؟ الاجابة هي النفي كما سنرى لاحقاً حيث ان الحيوية موجودة في كل الأقوام والشعوب بشكل أو

بآخر، وتفسير لحيويتها...

٢ ـ الحيوية كمفهوم: لعل تفسير كلمة (حيوية) وتحديدها بالتسميات الحركية، والتجديدية والابداعية، والفاعلية، وعدم حصر هذه الصفات، بالكائنات العضوية، يؤدي بنا الى الدخول في العالم، الذي يشير اليه هذا المفهوم.

فالحيوية، مفهوم يرمي الى رؤية الكون بمختلف تشكيلاته رؤية كلية، شاملة، موحدة، على أساس صفات كونيةعامة، شاملة، هي الحركية، والتجديدية، والابداعية، وهذه الرؤية تعني وحدة الكائنات، وفق هذه الصفات.

وهذه الوحدة الكلية للكائنات، تعني أنها لا تنقسم الى جواهر مختلفة عن بعضها بعضاً، بشكل دائم، ثابت، ونهائي. بل إنها جميعاً تتسم بصفات مشتركة هي الصفات الحيوية (الحركية والتجديدية والابداع) وهذه الصفات المشتركة ليست (جواهر) بل حالات، أعراض غير ثابتة، ولذلك، فأول صفة مشتركة للكائنات هو أنها ليست جوهرية والمفهوم الحيوي، يقوم على دحض، ورفض كل المفاهيم الجوهرانية، سواء المادية، أم الروحية التي تؤدي بالنتيجة الى الثنائية.

ولذلك، فإن المفهوم الحيوي، يؤكد وحدة الكون من خلال ضرب مفهوم الجوهر، الثابت، الدائم، ويمكن ايجاد جذور للمفهوم الحيوي، في كل الارهاصات الفكرية، التي أرادت اثبات وحدانية الكون، سواء في ذلك مفاهيم كالمادة، أم الروح، أم الوجود، أم العدم، أم الذات، أم المطلق، أم الماء؛ أم النار؛ أم الاله؛ أم الطوطم، أم الجنس. الخ...

فكل هذه المفاهيم، وغيرها، تتضمن نزوعاً لاثبات الوحدانية. إلا انها جميعاً، تسقط في شرك الثنائية، لأنها تأكيد على منطلق أحادي، جوهري ثابت، كما أنها تجعل من غيرها صفات عرضية، تحشر قسراً، بالمصدر، فالمادة تستدعي الروح، والماديون يعدون الروح عرضاً للمادة الجوهرية.. وبالتالي، فإن الروح تبقى هائمة، في اطار مادي، لا يمكن أن يكون هو ذاتها، وإلا لما كان ثمة حاجة للاشارة اليه.. ونفس الشيء يقال للروحانيين، حيث الروح تستدعي المادة، كما أن الموضوعي يستدعي الذاتي، والوجود يستدعي العدم الخ... من المفاهيم، التي لا تعرف الا من خلال مفاهيم ثنائية.. ولذلك، فإنها وبصرف النظر عن نزوعها، وإرادتها في اثبات الوحدانية، فإنها تؤدي الى الثنائية.

أما مفهوم، **الحيوية**، فإن عكسه، هو اللاحيوية. ويمكن القول، بأقل أو أكثر حيوية، أي لا يوجد **جوهر حيوي**، انما توجد كمية حيوية، أقل أو أكثر.

وهذا التعبير **الكمي، عن الكون**، يجعل من الفكر قادراً، على قراءة نفسه، وأبعاده الاجتماعية، **قراءة كمية** مشابهة لقراءة الرياضيات والفيزياء، والكيمياء الخ... لموضوعها. اذ، في الرياضيات، لا توجد اختلافات جوهرية، بين المعدودات، أو بين المعادلات، فالاختلاف في الدرجة، والمستوى وحسب. كما لا توجد في الفيزياء حالات جوهرية، تتطلب مفردات مختلفة جوهرياً، ولذلك، فإن الفيزياء المعاصرة هي **فيزياء «الكم»** وكذا الحال، في بقية العلوم التي تبحث في الطبيعة.

٣ ـ **الكلية الاجتماعية**: وهي قطاع عريض ومتنوع من الناس، الذين يعيشون شخصية اجتماعية، ذات نموذج متقارب، متواصل، يميزها عما يحيطها، **وهذه الكلية تتمفصل**، من غيرها من الكليات المجاورة مع الزمان، والمكان، بحسب تمفصل انساق تكونها الاجتماعي الثمانية: **الزمنية، والأرضية والسكانية والاقتصادية، والثقافية، والعقائدية، والفئوية، والسياسية، والنفسية والقيادية** وهذه التمفصلات ليست متساوية، في جميع أنساق التكون الاجتماعي، كما أنها ليست دائمة، ولذلك فإن الكلية الاجتماعية، لا تمثل جوهراً اجتماعياً، ثابتاً بل هي حالة متغيرة.

والتغير رهن، بظروف صراع قوى الشخصنة، والتفرد الداخلي، والخارجي.

٤ ـ **قوى الشخصنة**: هي القوى، التي تمثل نموذج الشخصية الاجتماعية المعاشة، في صيغته الأكثر تمايزاً، عن الشخصيات الاجتماعية الأخرى.

وقوى الشخصنة هي حارسة استمرار الشخصية الاجتماعية المتميزة، وتعيش على حساب المجتمع، بوصفها الأمينة على بقاء نفس الشخصنة اللغوية، والعقائدية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية المعاشة، فتمنع انحلالها، أو تأثير نماذج شخصنة خارجة عليها.

وقوى الشخصنة، ترفض الشخصنات الأخرى، لمجرد تغايرها.. وتنظر لنفسها، على أنها تمثل جوهراً أرقى.. ويأخذ، هذا الجوهر تسميات مختلفة،

وأشكالاً مختلفة، بحسب المصالح التي ترسخ استمرار قيادة الشخصنة، للكلية الاجتماعية المعاشة. وقد يكون هذا الجوهر دينياً، أو قومياً، أو لغوياً، أو أي ذريعة أخرى، تستثير عواطف الجماهير، وتجعلها تندفع وراء قوى الشخصنة، في معاركها الداخلية والخارجية مع قوى الشخصنة المنافسة أو مع قوى التفرد، التي تسعى لتجديد أنساق الشخصنة الاجتماعية، وتوسيع الكلية الاجتماعية المعاشة.

٥ ـ **قوى التفرد:** وهي، كما رأينا، القوى التي تعارض قوى الشخصنة، في الداخل، والخارج وتسعى لتجديد أنماط، وأنساق الشخصنة الاجتماعية المعاشة، وتوسيع اطارها، وأفقها باتجاه أكثر انسانية.

وقوى التفرد، سواء بنضالها الداخلي، أو الخارجي، ليست معادية، للشخصنات الاجتماعية المعاشة، بل ترى فيها صيغاً محدودة، قاصرة، عن تلبية مصالح الناس، في الحياة والحرية. ولذلك فإنها في نضالها بحاجة الى البرهنة، على كونها هي الحارس الأكثر أمانة للشخصية الاجتماعية المعاشة وذلك ببحثها عن أنساق شخصية اكثر حيوية.

ومن أجل هذه البرهنة، فإنها مضطرة للتوجه، الى الشخصية الاجتماعية المعاشة، أو المستهدف تغييرها، بلغة، ومفاهيم، وأساليب تمكنها من شد الجماهير، من ربقة قوى الشخصنة المتزمتة، والأقل حيوية.

٦ ـ **المنسوب الحيوي:** هو مستوى التوتر الحيوي، في أنساق التكون الاجتماعي المعاشة، بمختلف أبعاد، وأنساق، ووقائع تكونها. والتوتر الحيوي، هو الايقاع، الذي يعبر، عن نفسه، في مختلف معايشاتنا، الزمنية، والأرضية، والبيئية، والجسدية، والمهنية، والاقتصادية، والثقافية، واللغوية، والعلمية، والمعرفية، والاخلاقية، والجمالية، والطقوسية، والإدارية، والسياسية، والفئوية، والنفسية، والقيادية.

وهذا التوتر، الذي يعاش فردياً، وجماعياً، وبمستويات مختلفة، باختلاف أبعاد، وأنساق، ووقائع تكون المعايشات الاجتماعية نقول: إن هذا التوتر المختلف، من حيث الشدة، في الفاعلية المجددة، والضرورة المبدعة، بين معايشة، وأخرى، يشكل بمجموعه شحنة حيوية كلية، هي التي توجه فواعل، ومفاعيل المعايشات الاجتماعية، فردياً، وجماعياً، بمختلف المجالات.

وهكذا، فان المعايشة الثقافية، على سبيل المثال، يعيشها الفرد، كفاعل أو كمفعول من خلال الشحنة الحيوية الكلية، التي تتألف، من مجموع التواترات الحيوية، في المعايشات الأخرى، السياسية، والاقتصادية، والجسدية الخ..

وعلى ذلك، فان المعايشة الاقتصادية، على سبيل المثال، لا تعاش بشكل مستقل، عن التوترات الحيوية، لأنماط، ومظاهر المعايشات الأخرى، التي تؤلف بمجموعها الشحنة الحيوية الكلية للشخصية، سواء أكانت فردية، أم جماعية.

وتقاس الشحنة الحيوية المعاشة، من خلال المنسوب الحيوي، الذي يشير الى مستوى تجدد، وفعالية، ابداعية الشحنة المعاشة، **بدلالة فرق الجهد الحيوي، مع المجال الاجتماعي والكوني المعاش.**

وقيم القصور ليست مستمدة من مصدر كوني خارج الحياة، بل هي الحياة، الجزئية، المحددة الحيوية، من خلال الكائنات المحدودة، وهذا التجديد يطال منسوبها الحيوي، المعرض للقصور، اذا لم يتم تجديد مصادر شحنها حيوياً.

٧ - فرق الجهد الحيوي: هو الاختلاف، في الشحنة الحيوية الكلية المعاشة، أو المتمظهرة، في واقعة كونية، أو اجتماعية معينة.

وفرق الجهد الحيوي يؤدي، الى تغيرات، في الظواهر المتفاعلة/تغيرات من شأنها أن تؤدي الى سيادة الظواهر الأكثر حيوية، وهيمنتها، على الظواهر الأقل حيوية، وذلك بالاحتواء، أو التجميد، أو العزل، أو التفتيت، أو الافناء.

ولكن ينبغي التذكير، أن فرق الجهد، لا يقاس من خلال التوتر الحيوي، في نسق واحد من أنساق الظواهر المتفاعلة، بل من خلال مجموع الشحنة الكلية، لمجمل أنساق الظواهر المتفاعلة.

فظواهر لغوية، أو ثقافية مختلفة، ومتواجدة في إطار من التفاعل المشترك لا تتغلب فيها احدى هذه الظواهر، على غيرها، لمجرد كون التوتر الحيوي لأنساق التكون اللغوي، أو الثقافي فيها، أعلى من غيرها، بل تتغلب لكون التواترات الحيوية الأخرى، المشكلة لأنساق هذه الظاهرة، أكثر ارتفاعاً.

وهكذا، فان لغة ضعيفة، تستند الى قوة، في المعطيات الاقتصادية، والسياسية والجغرافية، والنفسية، والتاريخية، والقارية الخ... هذه اللغة هي التي تنتصر، وذلك، لأن المنسوب الحيوي لشخصنتها الحيوية الكلية أعلى، وأقدر على توجيه

حركة الظواهر المتفاعلة معها.

٨ - قوى القصور: وهو اتجاه التوتر الحيوي المعاش، للتخامد، والتضاؤل، وهو اتجاه يتطابق مع القانون الثاني للترموديناميك، والتضاؤل يعبر عن نفسه في نقص الفاعلية، وضعف في المنسوب الحيوي، للشحنة الكلية المعاشة. ويمثل القصور على المستوى الاجتماعي، قوى الشخصنة، التي من شأنها الانغلاق على نفسها، والامتناع عن التزود، والشحن الحيوي، بفروق جهد، لا تكون فيها قوى الشخصنة المعنية، في الموضع الأعلى، ومثل هذا الانغلاق، على الذات يؤدي الى ضعف المنسوب الحيوي المعاش.. ويهدد ضعفه امكانات المحافظة على استمرارية الشخصية الاجتماعية المعاشة، ككلية اجتماعية موحدة، ويؤدي الى التفسخ، والتفتت الى شخصنات أضيق، وأقل حيوية، ومتناحرة تناحراً لاحيوياً، يؤذي مصالحها جميعاً.. ويأخذ شكلاً من التناحر الغريزي، الدموي، القائم على مصالح ضيقة، وآنية.

٩ - ارادة الحياة: وهو اتجاه التوتر الحيوي المعاش للتجدد، والاستمرار، بصفة أكثر فعالية، وابداعية، ويمثل ارادة الحياة على المستوى الاجتماعي، قوى التفرد، التي تعمل على تجديد فرق الجهد الحيوي المعاش، لتعميق الكلية الاجتماعية المعاشة، وتوسيع الاطار الذي يمكن عيشه، كشخصية اجتماعية حية.

ويأخذ نضال قوى التفرد، صيغة الانفتاح، على الآخرين، وتجاوز ذاتية الشخصنة المعاشة، ولكسب توترات وشحنات حيوية كافية، للتغلب على قوى الشخصنة المتصارعة معها، فإنها بحاجة الى هضم، وتمثل المنسوب الحيوي، في الشخصنة المعاشة، وازاحة قوى الشخصنة، وصيغ وجودها، التي تمنع استمرار وتجديد الشحنة الحيوية الكلية.

ومعركة قوى الشخصنة والتفرد، ليس لها شكلٌ واحد، وليس لها اتجاه واحد، كما أن المنسوب الحيوي ليس واحداً، لقوى الشخصنة، والتفرد. إذ، أن ذلك يختلف، بحسب ظروف التفاعل المعاش..

١٠ - التفاعل الحيوي: التفاعل الحيوي، هو التفاعل الكلي، بين انساق، وقائع

التكون المعنية، أو المعاشة، في هذا التفاعل.

والمقصود بالتفاعل الحيوي، بشكل أكثر دقة، ليس التفاعل القائم، على أسباب مستقلة عن نتائجها، ونتائج مختلفة عن مقدماتها **اختلافاً جوهرياً**، كما هو الحال، في المادية والروحية.

والتفاعل الحيوي، يشكل صيرورة، ليس لها اتجاه معطىً سلفاً، أو قيمة حيوية واحدة تعممها، أو غائية تشدها، أو صيغة محددة، لا مجال لصيغ أخرى غيرها.

فالتفاعل الحيوي، هو تفاعل، يشكل صيرورة مفتوحة الإتجاهات، متراوحة في قيمتها الحيوية، وتأخذ صيغاً مختلفة، إحتمالية التعبير عن أنساق تكونها، ومنسوبها الحيوي.

والغلبة في هذا التفاعل، هي للظواهر الأعلى في منسوبها الحيوي، والأقدر على توجيه فروق الجهد باتجاهها.

وعلى النطاق الاجتماعي، فان التفاعل الحيوي، ليس من الشرط، أن يكون، لصالح قوى الشخصنة، أو التفرد بشكل محدد سلفاً، كما أنه ليس من الشرط أن يكون لنسق معين، دون غيره من الانساق في التغلب على توجيه التفاعل، كالنسق الاقتصادي، أو السياسي، أو الثقافي الخ.. بل ذلك يتقرر بحسب المنسوب الحيوي، لوقائع النسق، وحيوية الشحنة الكلية، لمعايشة هذا النسق، فُردياً، أو اجتماعياً.

ولذلك، فالتفاعل الحيوي، لا تقرره النوايا، بل صيغة التعبير، عن هذه النوايا، والنوايا الطيبة، أو الحيوية ليست بالضرورة، قادرة على التجسد في معايشات اجتماعية أكثر حيوية.

ولذلك، فإن الشخصنة، والتفرد، على المستوى الفردي، والجماعي. الداخلي والخارجي، لا يمثلان قيماً حيوية محددة، وبشكل نهائي، كما أنه ليس لأي منهما الدور الموجه مسبقاً، للصيرورة الحيوية الاجتماعية، كما أن الشخصنة، ليست دائماً سلبية، وكذلك التفرد، ليس دائماً ايجابياً، بل يتقرر ذلك بالممارسة، والقدرة على استقطاب الجماهير، باتجاه ترسيخ الكلية الاجتماعية، ككلية حية موحدة، متجددة، وليس ثمة طريق واحد ووحيد لذلك. كما أنه ليس ثمة سقف نهائي لا يعود معه ثمة حاجة للتجديد، كما ان الشخصنة، والتفرد، ليست صفات يطلقها كلٌ على نفسه، أو على غيره، بل هي صفات موضوعية، حتى في جانبها الذاتي،

تتحدد بحسب المواقع التي تأخذها، والمصالح التي تدافع عنها، في تفاعلات الصيرورة الحيوية المعاشة فردياً وجماعياً من معطيات اجتماعية وتاريخية محددة.

ونكرر مرة أخرى ان هذا التعريف، لا يعني، أن الشخصنة سلبية دائماً، فالشخصنة هي من أحد وجوهها، تعبر عن ارتباط كلي بالذات. وهي صفة ايجابية لجهة تمسكها بذاتها، والدفاع المستميت عنها. الا، أن هذا التمسك، في بالذات، يصبح سلبياً، عندما يكون عقبة، أمام تكون ذاتية أفضل، وأكثر حيوية، وشمولاً، وانسانية.

وعلى ذلك، فإن الشخصنة سواء، أكانت فردية، أم جماعية، تتضمن سمات السعي للمحافظة، على انماط الشخصية المعاشة، واستمرارها، وترسيخ وجودها، وهي عملية ايجابية وحيوية. الا أنها بحكم ارادتها، للتمايز عن الآخرين، لمجرد التمايز، ورفض الترابط معهم لمجرد التغاير في أنماط الشخصنة، نقول: ان هذه الحالة سلبية، لأنها تؤدي الى وقف مصادر الشحن الحيوي، اللازم لتجديدها، ولا يعود أمامها، غير سبيل واحد لاستمرارها، وذلك بامتصاص حيوية الآخرين، وتهديدهم، أما قوى التفرد، فهي قوى النضال ضد الشخصنة، والنضال لتأمين مصادر الشحن الحيوي اللازمة، ليس لاستمرار الجماعة فقط بل لتوسيع دائرتها، باتجاه أكثر انسانية أيضاً.

وقوى الشخصنة، والتفرد، لا يمكن الإشارة اليهما، الا بدلالة الكلية الاجتماعية، التي تعيشانها، والتي تشكل جملة عطالية تتحولان بدلالتها. ومع أن صفات التفرد، والشخصنة عامة، في كل المجتمعات، ومستمرة عبر التاريخ، الا أنها مختلفة في المجتمع الواحد. إذ أن الفئات الاجتماعية، يمكن أن تتميز، بحسب طريقة تشخيصها، لأنساق التكون الاجتماعي، وهي أنساق متعددة (ثمانية) نلاحظ (في النسق الأرضي منها، جبلية وسهلية وساحلية، واستوائية، وقطبية، وشمالية، وجنوبية... الخ.

وفي النسق السكاني نرى اجيالاً صاعدة وأجيالاً هرمة، ونرى شباباً، وشيوخاً، نساء وذكوراً، صفراً وحمراً، وبيضاً وسوداً، وسمراً وملونين، عائلات، وعشائر، وقبائل.. الخ .. **وفي النسق الاقتصادي**، نرى عمالاً وفلاحين، وحرفيين، وعاطلين، ومهنيين الخ. ونرى أغنياء، وفقراء، ومتوسطي الدخل.. الخ. وفي **النسق العلمي** نرى متعلمين، وأميين، واخصائيين ومتكلمين للغة العربية والروسية

والانكليزية،وأساتذة وطلاب.. الخ. وفي النسق العقائدي مذاهب وأديان... الخ. وفي **النسق الإداري** جمهورية وملكية، ودستورية، مستقلين، أحزاب، وهيئات، ومجالس وأقاليم، ودول لشعوب وأقوام... **وفي النسق القيادي: محمدية وماركسية ومانوية... الخ. وطموحين وقانعين، الخ..** وجماعة هذا الزعيم، أو ذاك، ومتفائلين، ومتشائمين... الخ.

هذه الأشكال الفئوية المتباينة، لا تعاش كسمات مستقلة بل تعاش معاً وقد تكون احدى هذه السمات أكثر بروزاً، على صعيد فرد، أو جماعة ضمن الكلية الاجتماعية، كبروز السمة الدينية، أو الاقتصادية أو العشائرية، أو اللغوية، أو السياسية.. الخ.

نقول إن بروز احدى السمات، لا يعني عدم وجود السمات الأخرى، ولا يعني **ان لها صفة جوهرية دائمة**. بل إن ذلك متغير، بتغير طرائق التشكل الاجتماعي، وأولوياتها، والسمة الأهم تأخذ سمة اللحظة التاريخية ومن يعيشها يمثل الدور التاريخي فردياً، والكلية التاريخية إجتماعاً، وقوى الشخصنة أو التفرد ليست معزولة، عن تلك الصفات، بل هي السمة الأعم التي تحدد حيوية من يعيشها، وسمات الشخصنة والتفرد متغيرة بتغير فروق الجهد الحيوي المكونة لأنماطها، وبتغير فروق الجهد الحيوي في السمات، التي تعيشها كل منها في اطار الكلية الاجتماعية المشتركة، وبتغير فروق الجهد الحيوي المعاش في كليتها الاجتماعية والكليات الاجتماعية المحيطة بها.

وعلى هذا، فان قوى الشخصنة والتفرد، بل والكلية الاجتماعية التي تضمهما، كل ذلك، لا يمثل **حالة جوهرية دائمة** بل هي حالات متغيرة، بتغير طرائق، وأنماط، وأنساق تكونها، بدلالة فرق الجهد الحيوي المعاش.

والتغير باتجاه أقل، أو أكثر حيوية، يتم وفق ضرورة حيوية يتم فيها الانتصار للصيغة القادرة على استقطاب الكلية الاجتماعية المعاشة، وهذا الاستقطاب تقاس حيويته **بجماهيريته**، ولذلك فإن قوى الشخصنة، والتفرد. تستمر من خلال وجودها الجماهيري.

وعندما يتدنى المنسوب الحيوي المعاش، فإن الكلية الاجتماعية تلتف حول شخصنات ذات منسوب حيوي أقل، ولكنه كاف لتشكيل كلية اجتماعية أضيق، وبعضها يلتحق، في إطار كلية اجتماعية أخرى، **ولذلك، فإن الصيرورة الحيوية**

إحتمالية، ولا توجد صيغة واحدة للتشكل، تعم كل الشخصنات، لأن أبعاد التشكل متعددة، وتؤلف ابجدية قادرة على التشكل بصيغ متنوعة جداً، كما أن الصيرورة الاجتماعية احتمالية، من حيث حيوية اتجاه تشكلها، ظهوراً، وزوالاً، وتنوعاً. ولذلك، لا يوجد تاريخ واحد يعم سائر الكليات الاجتماعية، ولا يوجد منسوب حيوي واحد يتزامن بين الكليات الاجتماعية، ولا بين القوى المختلفة في الكلية الواحدة، ولهذا السبب، فإن الصيرورة الحيوية نسبية، وعليه فإن حيوية أية ظاهرة اجتماعية، ليست معطاة بشكل مسبق، ونهائي، بل تقاس بدلالة الكلية الاجتماعية التي تعيشها. من حيث زيادةمنسوبها الحيوي، وتجددها، وانفتاحها الانساني، ولذلك فإن صفة الشخصنة، أو التفرد ليست [illegible] فما هو متفرد في هذا المجتمع قد يكون تشخصاً، في زمن آخر، أو في مجتمع [illegible] وما هو تجديد في مجتمع، قد يكون تخريباً في زمن آخر، ومجتمع آخر. وهذا التباين، لا يعني تبايناً في القانون الناظم للكينونة الاجتماعية، بل يعني تنوع ظروف تحقق القانون الحيوي ذاته.

وهكذا فصفات الحيوية تتوزع على قوى التفرد، والشخصنة، بشكل لا يجوز القول معه، بقوى حيوية، وأخرى لاحيوية بشكل دائم، لا نهائي، بل بقوى أقل، أو أكثر حيوية، بحسب حيويتها لاستمرار الكلية الاجتماعية، ونموها. وكل قوى تفرد، لا يمكن أن تحقق حيويتها، الا من خلال الاستقطاب الجماهيري وتعميم نموذج تفردها، وهذه العملية هي بداية الشخصنة. وهي عملية حيوية اذا لم تقف عائقاً أمام التجدد، والانفتاح، ومثل هذا التجدد، والانفتاح لا يتم بشكل آلي وسهل، بل يتم بألم، وقلق، لأن التغيير يتضمن مغامرة الضياع، والغربة، وهي عملية تتم من خلال صراع عنيف ضد قوى الشخصنة، التي تستمر في الإعاقة حتى بعد انتصار قوى التفرد، واستقطاب الجماهير حولها، وعملية الاعاقة، التي تقوم بها قوى الشخصنة، لا تخلو من حيوية، لأنها بتعصبها لذاتها، وان أعاقت التحول الى ذاتية أكثر حيوية، فان هذه الاعاقة، تأتي بمثابة امتحان، لحيوية الذاتية الجديدة.

وبهذا المعنى، فإن الحيوية، والتفرد، والشخصنة اصطلاحات يمكن أن تصف حالة أمة أو دين أو ثقافة أو عصر. وليست صفات جاهزة سلفاً للمدح، والشتم، بل للتفسير، والتقييم الدقيق، للقوى الاجتماعية وهذا أمر غير متوفر في المناهج الاجتماعية الأخرى بهذه الدقة والشمول.

عرض موجز للمبادىء الحيوية واسقاطاتها النظرية والسياسية

١ ـ المبدأ الأول: الكينونة شكل:

هذا المبدأ يوضح الصيغة النظرية، التي توثق الحياة ككلية تشمل الكون ككل، وتتضمنه، بحيث لا يجوز والحالة هذه القول بوجود كائنات متمايزة عن بعضها بعضاً بشكل جوهري. وأن الحياة كقيمة حيوية لانهائية تتجلى في الكون كطرائق تكون، أشكال تواجد. **وانه ليس ثمة وجود جوهري عيني ثابت مستقل في الكون.** والكائنات جميعها ان هي إلا أشكال تكون/طرائق تكون.

ومن هذا المنطلق، ليس ثمة تمايز جوهري بين المادة والروح والكتلة والطاقة، بل هي أشكال لكينونة حية واحدة. تتجلى بمعماريات متباينة تبايناً غير جوهري. وقد أثبت العلم الحديث ان المادة يمكن ان تتحول الى طاقة، والطاقة يمكن ان تتحول الى كتلة، وقد أثبت بالتجربة ان هذا التحول يتم باستمرار كما هو الحال، في اشعاع الشمس، والتسخين.. ويمكن تصنيعه كما هو الحال في القنبلة الذرية والتفاعلات النووية المعملية.

كما ان اكتشاف الفيروسات، وتصنيع كثير من المواد العضوية، قد أزال الهوة بين الجماد والعضويات، ولم يعد العلم ينظر لظاهرة التعضي كظاهرة متمايزة جوهرياً عن الجماد بل أصبح العلم ينظر الى العضويات كطريقة وجود عضوي والبروتين أهم مكونات الخلية العضوية يدرسه العلم كطريقة وجود بروتيني وليس كجوهر.

وبناء على المبدأ الأول، ليس في الكون جوهر عيني ثابت مستقل، بل توجد أشكال كونية متباينة بتباين معماريتها، ولكل معمارية منسوب حيوي يتناسب

وحيوية عمرانها في التعبير عن حيوية كينونتها.

اسقاطات المبدأ الأول على المستوى النظري والسياسي:

ولقد عبر عن هذا المبدأ في العقل الاجتماعي نظرياً وعملياً، فعلى المستوى النظري يمكن الأخذ بالحسبان كل التعبيرات التي أكدت وحدة الوجود، ووحدة الانسان، والله لأن رؤية الله في الانسان ورؤية الانسان في الله هي بشكل أو آخر تعبير عن انعدام وجود الجوهر. ولذلك، يمكن القول عن الطوطمية التي تجعل من القبيلة والأشجار والحيوانات مجتمعاً واحداً، نقول: يمكن القول عن العقل الطوطمي هذا **بأنه عقل يقوم على مبدأ الشكل ورفض الجوهر وهو عقل حيوي من هذه الناحية.**

وبالمقابل فان كل تعبير أدى أو يؤدي الى ان فرداً أو جماعةً أو قوماً يختلفون اختلافاً جوهرياً عن غيرهم، فيدَّعون لأنفسهم صفات فوق طبيعية، فوق بشرية. أو دماً خاصاً، أو حقوقاً خاصة، أو ينسبون لأنفسهم آدماً خاصاً بهم أو يعتقدون انهم يمتلكون الحقيقة من دون غيرهم في سائر المجتمعات والتاريخ. نقول ان عقل هؤلاء يقوم على مبدأ الجوهر على المستوى النظري أي العقل اللاحيوي وبما ان العقل العملي السياسي يحظى بالأهمية الأكبر، لأنه المحك الفعلي للعقل النظري لذلك، فكل ممارسة فردية كانت أم جماعية من شأنها الاضطهاد والاستغلال، والظلم للآخرين هي ممارسة تقوم على العقل الجوهري العقل اللاحيوي **والا لما أباح لنفسه ما لا يبيح لغيره. وبالمقابل فان كل ممارسة فردية أو جماعية من شأنها تحرير الآخرين وازالة الظلم والجوع والقهر وكل ما يعيق التقدم الانساني، نقول ان هذه الممارسة تقوم على العقل (الحيوي) الذي يعتقد ان الكائنات متساوية. ومصالحها في الحياة والحرية واحدة ومترابطة.**

واذا حدث ووجدنا تعبيرات متناقضة مع الممارسة. فان الممارسة هي المرجع والأساس، ولذلك فان حيوية الفكر، لا تقاس من خلال اقراره نظرياً لمقولة الجوهر، أو نفيها، بل من خلال مدى فعاليته لجعل الناس الذين يعيشونه قادرين على تحقيق وحدة أكبر وعدالة اكثر شمولاً.

ولذلك فان معايير حيوية الفكر هي معايير سياسية، بالدرجة الأولى، تقوم على

فعاليته وتلبيته للضرورات السياسية القادرة على تحريك الناس باتجاه ارادة الحياة . . الحرية .

وعلى هذا الأساس لا يوجد فكر حيوي أو فكر غير حيوي، بل يوجد فكر أكثر أو أقل حيوية، بحسب معايير نظرية وعملية . ولهذا فان وحدة الفكر الحيوي عبر التاريخ لا تظهر بأحادية أشكال التعبير عنه . . بل بتنوع صيغ التعبير، بتنوع الظروف والضرورات الحيوية الموجهة والمعاشة . . . والتنوع ـ هنا ـ يؤكد وحدة القانون الذي يوجهها فتعبر عنه ومن خلاله .

٢ ـ المبدأ الثاني ـ الكينونة حركة :

تبعاً للمبدأ الأول وانطلاقاً من كون الكينونة شكلاً، وطريقة وجود، فهذا يعني انها حركة . والحركة الكونية تتجلى بانساق حركية متعددة بتعدد أبعاد الكينونة، وذلك كتعبير عن فرق الجهد بين المنسوب الحيوي لانساق الكائن، وبين المنسوب الحيوي لنسق الحياة . . وهو فرق لصالح نسق الحياة باستمرار، لكونها تمثل كلية حية لانهائية الحيوية، تتجلى بقدرتها على التخلق والتجدد في أنساق تكون مستمرة حية .

كما ان الحركة الكونية هي تعبير عن فرق الجهد بين المنسوب الحيوي لانساق الكائنات المترابطة والمحيطة ببعضها بعضاً . وهو فرق لصالح الأكثر حيوية وباتجاه الأدنى .

وبناء على كون الكينونة حركة بدلالة فرق الجهد الحيوي، فهذا يعني انه ليس ثمة محرك للكون ككل (هو غيره)، فهو المتحرك والمحرك بآن واحد وليس في الكائنات من هو محرك، وليس بمتحرك، أو متحرك وليس بمحرك، كمحصلة لفرق الجهد الحيوي بينه وبين الكائنات المترابطة والمحيطة به . . وبالتالي فان كل كائن هو محرك ومتحرك بآن واحد، ولا يجوز النظر الى المحرك ككائن جوهري مفارق متميز عن الحركة، لأنه لا يعدو أن يكون مفاعل فرق الجهد الحيوي، الذي ينتج عن تباين المنسوب الحيوي بين الكائنات بعضها ازاء بعض، وكل منها ازاء الحياة ككلية أشمل ولانهائية الحيوية .

اسقاطات المبدأ الثاني ـ على المستوى النظري والسياسي:

لقد عبر عن هذا المبدأ في العقل الاجتماعي نظرياً وعملياً فعلى المستوى النظري فان كل التعبيرات التي أكدت الحركة وشمولها، ورأت ان الكون يتغير والأشياء تتغير والانسان يتغير، نقول ان كل من قال بذلك فانه يعبر عن الحركة.

وهكذا فكل تعبير يقوم على مبدأ الحركة ورفض المحرك الجوهري هو تعبير حيوي يمكن تلمس آثاره في كثير من الصور كالأمثال الشعبية «دوام الحال من المحال».

وبالمقابل، فان كل تعبير يدعي بأن الحركة غير موجودة والكون ثابت، ولا جديد تحت الشمس نقول ان كل من يقول بذلك، فهو من التيار اللاحيوي، نظرياً، ومن هؤلاء يمكن حساب (برمنديس / زينون) كما ان كل من يقول بمحرك غير متحرك «أرسطو» وكل من يقول بأن المحرك يتميز جوهريا عن الحركة وان محرك الكون مفارق للكون، ويتميز جوهرياً عنه، واننا لا نملك من أمرنا شيئاً، فنحن مجرد أدوات غير قادرة على فعل شيء، بل مرميون للصدف والأقدار تفعل بنا ما تشاء، نقول، ان هذا التعبير لاحيوي على المستوى النظري. وكمارأينا سابقاً، فان التعبير العملي هو الأهم، ولذلك فان كل من نهض لتنفيذ شيء يريده وكل من اعتمد في تحقيق غاية ما.. فردية أم جماعية على توفير فرق الجهد اللازم لتحقيق الحركة! فانه انما يعبر عن عقل حيوي يقوم على مبدأ الحركة وان المحرك غير متميز جوهرياً عن الحركة، ولذلك يمكن عده من التيار الحيوي عملياً.

وبالمقابل فان كل من قعد عن تحقيق أهدافه وتكاسل وتركها للصدف والأقدار، وعاش قنوطاً ويأساً من التغيير، نقول ان هذا العقل ينفي الحركة والتغيير ويؤمن بمحرك جوهري يتميز عنه وبالتالي فانه من التيار اللاحيوي عملياً.

وهنا مرة أخرى، فان الأهمية الحاسمة هي للممارسة العملية الفردية والجماعية.. وقيمة الفكر، والعقل النظري، تكون بمدى فعاليته في عمل الفرد والجماعة على التحرك والتحريك والتغير باتجاه ارادة الحياة الحرية.

وعلى ذلك، فان حيوية الفكر لا تقوم على مدى حيويته نظرياً فقط، بل على مدى فاعليته للحركة والتغيير، ولذلك فان القول بمحرك قوي مستقل ومفارق للبشر يمكن ان يكون حيوياً على المستوى العملي اذا كان بالامكان ضمان قوته الخارقة الى

جانب الجهد البشري لتذليل حالات صعبة تتطلب عزيمة وايماناً شديداً وتفاؤلاً بامكانية النصر وتسهيل الموت من أجل الهدف الحيوي..

لذلك فان فكرة المحرك المتميز جوهرياً عن الحركة هي هنا حيوية على المستوى العملي.

لكل ذلك نقول ان قراءة القانون الحيوي ليست لها صيغة واحدة لكل الأفراد، ولكل المجتمعات وليست الصيغة النظرية هي المعيار الحاسم بل المردود العملي والفعلي هو الحاسم.

٣ ـ المبدأ الثالث: الكينونة صيرورة حيوية.

تبعاً لكون الكينونة حركة، ولكون الحركة الكونية تتجلى كتعبير عن فرق الجهد الحيوي، بين المنسوب الحيوي لأنساق تكونها والمنسوب الحيوي لنسق الحياة، وبين المنسوب الحيوي لأنساق تكونها ازاء بعضها بعضاً، تبعاً لكون المحرك ليس متميزاً عن الحركة بشكل جوهري: كل هذا يعني ان الحركة الكونية تتغير تبعاً لمعادلة الكيفية الحيوية. حيث تؤثر أنساق التكون ككل ببعضها بعضاً وفقاًللضرورة الحيوية التي تشحن تفاعلها الكلي وتغذيه باتجاه التجلي، في وقائع وظواهر كونية مشخصة، تدعم استمرار التفاعل الكلي الحيوي لأنساق وجودها، وتدعم استمرار كليتها الكونية حية متجددة مستمرة.

وعلى ذلك فاننا يجب ان نفسر ظهور وتنوع وتلاشي الظواهر الكونية العينية المشخصة تبعاً لموقعها في الصيرورة الحيوية، ولضرورتها في دعم واستمرار التفاعل الكلي الحيوي لأنساقها.

فالكلية الكونية تحيا بتحققها العيني، كمحصلة للتفاعلات الحيوية لمجمل أنساقها. والظواهر الجزئية المشخصة تحيا من خلال قدرتها على دعم واستمرار رسوخ التفاعلات الحيوية لأنساق كليتها بشكل حيوي موحد، وذلك من خلال ايجاد روابط تساندها وتؤازرها مع أكبر قدر من الظواهر التي تتجلى عنها أنساق تكونها بحيث تؤلف كلية متكاملة مساندة لبعضها بعضاً، بشكل حيوي، وهذا يعني ان الصيرورة الحيوية، تشكل معادلة حيوية، لا فرق جوهري بين المقدمة

والنتيجة ولا استقلال بينهما، فكل منهما متضمن في الآخر وكلاهما يؤلفان معاً الكلية الكونية الحيوية ككلية واحدة والمعادلة الحيوية التي تؤلف الصيرورة الحيوية هي المخرج الأكثر حيوية على المستوى النظري لمأزق الثنائية، الذي تقع فيه المادية، والروحية، على السواء، والذي لا يؤدي الى الشرك نظرياً والعبودية والاستغلال في التطبيق الاجتماعي كما هو الحال في المادية والروحية.

اسقاطات المبدأ الثالث على المستوى النظري والسياسي:

وهنا يمكننا ان ننظر الى كل من قال بالتأثير المتبادل بين الأفراد والجماعات والشعوب والكائنات بأنه يعبر عن الصيرورة الحيوية. وكذلك الأمر للذين قالوا إن البدايات تتضمن النهايات وان النتيجة متضمنة في مقدماتها فهم يعبرون عن الصيرورة الحيوية. حيث التفاعل كلي ودائم التأثير والتأثر بين أنساق التكون «الا كما هو الحال عند الرواقيين». بل ان ذلك ليشمل مونادات «ليبنتز» وذلك على الرغم من قوله باستحالة التفاعل بين المونادات التي تشكل الكون، حيث ان فكرته عن التناسق الأزلي الشامل فيما بينها يعني وجود ترابط كلي وان الجزء «يعي» وضعه بين الكل وان الكل يتضمن اجزاءه وان الجزء لا يعيش الا من خلال وضعه مع المحيط.

وهكذا فان هذا المبدأ يتضمن كل المعاني التي تؤكد ان الانسان لا يحيا الا مع الآخرين، وان انتقال الظاهرة من الخاص، الى العام هو طريق الحياة، وان لا حياة لأية ظاهرة اجتماعية الا من خلال تحولها الى ظاهرة جماهيرية. وان العزلة والانفراد هو طريق التلاشي والتضاؤل والموت.

كما أننا يمكن أن ندرج تحت هذا المبدأ كل الأقوال التي تؤكد امكانية خلق وتجديد الحياة. وحياة كائن ما هي في تحقيق شروط الشحن الحيوي اللازم لاستمرار التفاعل الكلي الحي الموحد لكينونته.

وبالمقابل فانه يمكن درج أقوال مضادة لهذا المبدأ، أي لاحيوية، وهي التي تؤكد انه لا يوجد تأثير متبادل، وان السبب مستقل عن النتيجة «وان الجحيم هم الآخرون» «سارتر» وان انتقال الخاص الى العام يعني انعدام حيويته.. وعلى المستوى العملي، فان هذا المبدأ واضح، اذ يمكن أن تؤيده كل الممارسات التي من

شأنها زيادة الترابط مع المحيط مع الآخرين، اما الذين لا يستطيعون الخروج من ذواتهم وينعزلون عن المحيط فهؤلاء غير حيويين.

كمان ان الذين يسعون لاصلاح الجزء من خلال الكل يتسقون مع هذا المبدأ، ومن الممكن ان لا تتطابق الأقوال مع الممارسات، لذا فان الجانب العملي والسياسي هو التعبير الحاسم. في هذا المبدأ، وفي كل مبدأ من المبادىء الحيوية، كما انه يتوجب ان لا نأخذ الأقوال والأفعال مأخذا حرفيا. فالتعاون هو حالة حيوية ولكن قد يكون التعاون سلبياً. فليس المهم قي الأمر ظاهر القول والفعل، بل مؤداه وفاعليته. . وعلى المدى البعيد، وهكذا فقد تكون العزلة واللاجماهيرية، في مرحلة ما، امراً حيوياً. «عزلة بوذا» و«اعتكاف محمد» كما ان عزلة موسى واليهود اثناء ضياعهم في سيناء اكسبتهم قوة وحيوية.

ومع ان الأمر، على المستوى النظري يمكن ان يكون اكثر قابلية للدقة، والاتساق مع المنطق الحيوي، الا انه يمكن ايضاً ولدواعي تتعلق بالفاعلية والحيوية، كالتركيز على جانب واحد من المعادلة الكونية، كالتركيز على سبب، او عامل دون غيره. . . او نفي التأثيرات المتبادلة، الا ان ذلك لا يعني الموافقة على حيويتها نظرياً، بل على حيويتها سياسياً فقط. وفي مرحلة محددة ضمن ظروف محددة. ولهذا فقد تكون المادية او المثالية، التي تركز على السبب المستقل حيوية في بعض الأوقات، على المستوى السياسي، اذا كانت تؤدي الى تحريك الجماهير باتجاه حريتها.

المبدأ الرابع: الكينونة صيرورة احتمالية

٤ ـ المبدأ الرابع: الكينونة صيرورة احتمالية

رأينا في المبدأ الثالث، ان الكينونة صيرورة حيوية بدلالة التفاعل الكلي الحيوي لأنساقها. وهذا يعني ان حيوية الكينونة ليست تحصيل حاصل، بل رهن بقدرتها على اتساق التفاعل الكلي الحيوي لأنساق تكونها مع نسق الحياة، التي ندعوها (ارادة الحياة) وذلك من خلال التجلي في ظواهر عينية مشخصة قادرة على التحقيق المتساند المتآزر، الذي يحافظ على استمرار كليتها الكونية حية موحدة.

ولكن هل يعني هذا أن هناك ما يعاكس ارادة الحياة؟؟ ويهدد بانهاء الشحن

الحيوي لاستمرار التفاعل الكلي لأنساق الكينونة.

الجواب: نعم.

فبالمقابل من إرادة الحياة، توجد ارادة القصور، ويعبر عنها علمياً القانون الثاني للترموديناميك، الذي يفضي الى أن ثمة قصوراً في طاقة وحيوية التفاعل الكوني، وانه لا بد من صيانة طاقة وحيوية هذا التفاعل لضمان استمراريته حيوياً، بنفس القيمة المعطاة في أنساق التكون، كمنسوب حيوي له حد أدنى، اذا تدنت عنه تلاشت الكينونة نفسها.

وللمحافظة على القيمة الحيوية لاستمرارية التفاعل الحيوي الكلي لأنساق التكون، فانها يجب أن تتجلى في ظواهر عينية قادرة على التحقق المتساند المتآزر، الذي يصون المنسوب الحيوي، لأنساق تفاعلها من التبدد والضياع، ويحافظ على كليتها الكونية موحدة قادرة على الاستمرار الحي المتجدد.

وبما أن أنساق الكينونة متعددة بتعدد أبعادها وأبعاد الكائنات المحيطة والمترابطة بها، فهذا يعني أن أبجدية تكون وصياغة التفاعل الحيوي لأنساق تكونها، لا تتم وفق صيغ حدية أحادية محددة بشكل مسبق وحتمي، بل يمكن أن تصوغ الكينونة وقائعها، وفق اختيارات متنوعة بتنوع امكانات تشكل ابجديتها، كما ان اشكال وصيغ التحقق المتساند المتآزر للظواهر العينية، للمحافظة على التفاعل الحيوي الكلي لأنساقها من التبدد والتفسخ، ليست محددة بشكل احادي حدى، وتبلغها الظواهر حتماً، بل يمكن أن تأخذ صيغاً متنوعة ومتعددة بتنوع وتعدد اشكال وروابط وأسانيد التكون الحيوي.

وبدون هذه الإحتمالية فان نظم التكون تصبح نوعاً من الآلية الدائرية المغلقة التي تتساوى فيها قيم الحياة والموت.. الحرية والعبودية. وتؤدي الى القدرية التي تتساوى فيها كل الأفعال.

اسقاطات المبدأ الرابع: على المستوى النظري والسياسي:

هذا المبدأ يمكن تأييده بكل الأقوال التي تنفي الحتمية والقدرية والتي تؤكد امكانية الحركة وامكانية تغيير المسار والخروج من الواقع.

وبالمقابل فان الآراء التي تؤكد ان كل ما يحدث لا رد له فهو قدر محتوم لا سبيل

للتعامل معه بغير الرضى بخيره وشره. نقول ان مثل هذه الآراء تنافي هذا المبدأ.

وبالمقابل، فانه لا يجب عد الآراء التي تقول بانعدام وجود قانون، وبأن الحياة هي مجموعة من الصدف، أو قائمة على قوانين يمكن اختراقها، واحداث معجزات تغير مدار الشمس والأرض.. ساعة نشاء.. لتعود بعد ذلك الى طبيعتها...

نقول ان هذا العقل يقوم على منطق يخالف المبدأ الحيوي الرابع. كما يخالفه القول، بأن الارادة الانسانية ـ الفردية والجماعية ـ هي وحدها العامل الحاسم في التغيير.

ولكن عندما ننفي القدر والحتمية التاريخية، لا يعني اننا ننفي العوامل الأخرى التي لا تتعلق بالارادة الانسانية، انما يعني عدم اهمال العامل الارادي في القدر الذي يوجه التاريخ.

كما اننا ندرج تحت هذا المبدأ الأقوال التي تصور ان الحياة ليس لها سقف تنتهي اليه، وامكانية الابداع لانهائية، وبالمقابل، فانه يخالف هذا المبدأ من يقول بأن للحياة مرحلة عليا لا يمكن تجاوزها.. وان ثمة جنة على الأرض، أو غير ذلك، سيصلها البشر يوماً، ويعيشونها الى الأبد. وعدم حيوية هذه الأقوال يعود الى اعطائها صفة الأبدية للجزئيات المتناهية.

ومع ذلك، فان بعض الأقوال غير الحيوية هنا يمكن ان تكون على المستوى السياسي مفيدة وحيوية لتحريك الناس باتجاه هدف حي مثير، كالجنة والمرحلة الشيوعية. ولكن مع ذلك فان حيويتها ـ هنا ـ محدودة، وعلى المستوى العملي فقط، أما على المستوى النظري فهي لاحيوية، كما انه ليس من الحيوية التحدث عن اتجاه زمني صاعد، أو هابط، أو مغلق، أو حلزوني، وبشكل حتمي. الا انه على المستوى العملي والسياسي، فان الممارسات التي تستهدف تغيير الأوضاع باتجاه الأفضل تنسجم مع هذا المبدأ، لكونها تفترض ان التغيير ممكن وان الوصول الى الأفضل لا يتم بدون عمل ونضال، كما انه وعلى المستوى العملي، فان الممارسات، والأقوال التي من شأنها تعزيز ايمان الناس وثقتهم بالنصر، على انه حتمي، والزمن يسير حتماً باتجاهه. نقول ان مثل هذه العقلية، اذا كانت مفيدة سياسياً في استقطاب الجماهير، وتوجيهها باتجاه العمل للأفضل، فان ذلك يعد امراً حيوياً على هذا المستوى.. وضمن هذه الحدود، أما في الحدود التي يصبح النصر المؤزر آت بفعل قوى سحرية، تسمى مادية أو روحية.. وتخدر الناس، فتمنعهم من النضال لكون

النصر آت ـ لا محالة ـ وبدون نضال، فان ذلك يكون بالغ السوء واللاحيوية، ومن ذلك، ان قوم موسى قالوا لموسى. . (اذهب وربك فقاتلا، اننا ها هنا قاعدون) وفعلاً اذا كان النبي وربه قادرين على كل شيء فلماذا يطلبون من الضعفاء المناصرة؟!

٥ ـ المبدأ الخامس ـ الكينونة صيرورة نسبية:

رأينا، في المبدأ الرابع أن صيرورة الكينونة ليست محدودة الصيغ والقيم الحيوية بشكل مسبق تبلغها حتماً وبشكل محدود سلفاً ولا بديل لها، بل يوجد صيغ متعددة وبدائل متنوعة بتعدد ابجدية صيغ التعبير عن حيوية التفاعل الكوني.

تبعاً لذلك، فانه ليس ثمة صيغ تكون، وقيم حيوية متماثلة في تجليات التفاعل الكلي لانسان التكون. بل توجد جمل كونية حيوية متعددة بتعدد صيغ امكانات التساند والتازر بين ظواهر الكينونة، التي تتمفصل عن غيرها، تبعاً لتباين صيغ وحيوية المنظومات الكونية المتساندة، المتآزرة، المترابطة، وتشكل جملة كونية حيوية «عطالية» مستقلة نسبياً.

وبالتالي، ليس ثمة صيغ وقيم حيوية متماثلة، متزامنة، تخضع لها تجليات الصيرورة الحيوية للكينونة بشكل مطلق وشامل. بل يوجد صيغ وقيم كونية حيوية نسبية، تبعاً للمنظومة الكونية الحيوية، التي تقترن بها، وتتحول بدلالة تساندها، وتؤازرها، كجملة كونية حيوية لها خصوصية نسبية.

وعلى ذلك، فانه ليس ثمة صيغ، وقيم كونية تتجلى بشكل عام ومطلق، بل تتجلى من خلال صيغ وقيم كونية لها خصوصية واستقلالية نسبية.

وبالتالي، ليس ثمة مقاييس كونية حيوية مطلقة تعم سائر الكون أو تجليات أنساق الكينونة، بل يوجد مقاييس كونية حيوية متعددة، متباينة، بتباين الجمل الكونية الحيوية المتمفصلة فيما بينها ضمن اطار كلية كونية واحدة.

وبما أن صيغ، وقيم التكون الحيوي، ليست قيماً، وصيغاً نهائية مطلقة، بل توجد قيم وصيغ كونية حيوية دائمة التغير والتجدد، ضمن الأفق الحيوي الذي تتضمنه، لذلك، فليس ثمة ما يبرر القول بنظام حيوي، أو غير حيوي بل اكثر حيوية وأقل.

وبما أنه ليس ثمة مقياس واحد لصيغ، وقيم التكون الحيوي، بشكل عام، ومطلق، بل يوجد مقاييس نسبية متباينة، بتباين، وتعدد الجمل الكونية الحيوية، فهذا يعني، انه ليس ثمة طريق واحد للتكون الحيوي، فالكون هو مجموعة الطرائق الكونية، والحياة هي مجموع القيم، والاتجاهات الحيوية، وبالتالي، فان التعددية والتنوع هي التعبير عن وحدة الكون، وأصالة الحياة ككلية حية لانهائية الحيوية، تتجلى بصيغ وأشكال وقيم حيوية لانهائية، تعبر - بمجموعها - عن ارادة الحياة. . . كارادة للتحرر من التماثل والسكون والقصور، وبذلك تكون القنونة الحيوية هي قنونة الحياة، ودليلاً للحرية يتجاوز مطبات العمومية والتجريد، التي تقع فيها المادية والروحية نظرياً، والعبودية الدكتاتورية في التطبيق الاجتماعي.

اسقاطات المبدأ الخامس: على المستوى النظري والسياسي.

هذا المبدأ يتضح في الأقوال التي تؤكد خصوصية تموضع وتطبيق القانون العام. ولذلك، فان كل الأقوال والنظريات التي تؤكد ضرورة معاينة الخاص لمعرفة ظروفه المحلية، وصيغ تعبيره الذاتية، وعدم القفز فوق الاعتبارات الخاصة بالكينونة، التي قد تكون عضوية، أو اجتماعية أو فيزيائية الخ. . . وبالعكس من ذلك، فان كل الأقوال والنظريات، التي تؤكد انعدام وجود خصوصية، وصيغ محلية، وان ثمة مقاييس، وقيم واحدة، ولكل الحالات. وبالتالي، لا وجود لاختلافات بين واحد عن آخر، أو زمرة دموية عن أخرى، ولا أمة عن أخرى، ولا ثقافة عن أخرى، وبالطبع، فانه مما لا يتفق مع هذا المبدأ النسبي، الذهاب الى درجة القول بانعدام وجود قانون عام ينظم الحالات الخاصة جميعها، وانه لا وجود لغير الحالات الذاتية الفردية والجماعية.

وعلى المستوى السياسي والعملي، فان القيم الحيوية تكون مع كل ممارسة تنطلق آخذة بالاعتبار الشروط الخاصة للمجتمع الذي تعيشه، وخصوصية طريق الحرية وفقاً للتراث المعاش، وخصوصية اللغة والمفاهيم التي يمكن أن يتم التواصل بها مع الناس.

وبالمقابل، فان الممارسات التي لا تأخذ بالحسبان الابعاد الخاصة للظروف وتنطلق من صيغة واحدة لكل الحالات وكل الظروف، هي ممارسات تصدر عن

عقل لاحيوي، يتعارض مع المبدأ الخامس.

ومرة أخرى، فان الأقوال والأفعال لا تقاس حيويتها وفق صيغ نظرية جاهزة، بل وفق فعاليتها وحيويتها في التحرر من القصور، بشتى اشكاله الفردية والجماعية، على كل المستويات العضوية والبيئية والاقتصادية والثقافية والسياسية والنفسية الخ.

وبالطبع، فان الحيوية قد تكون مؤقتة ومحدودة، وهذا يقاس بما هو أكثر دواماً وشمولاً..

ولو أننا رجعنا الى الحياة الاجتماعية، لوجدنا لهذه المبادىء نماذج نظرية وعملية على كل المستويات، سواء أكانت على مستوى الحياة الفردية الخاصة، وبلغة التعبير اليومي العادي، أو كانت على مستوى الحياة العامة، وبلغة التعبير العامة، أدبياً وفنياً وفلسفياً وصناعياً واقتصادياً وسياسياً... الخ.

فالأقوال والآراء والأعمال الصادرة عن الأفراد والجماعات تعبر عن المبادىء الحيوية، كما ان وجود البشر انفسهم يعبر عن المبادىء الحيوية.. تنطق بهم.. كما انهم يلفظونها ويقرأونها بأنفسهم، ومحيطهم، ويعرفونها بحسب اللغة والمفاهيم السائدة في عصرهم، وفي مجتمعهم، وبحسب موقعهم ومصالحهم، وعلى هذا، فان الذين يعبرون بشكل غير حيوي، فان ذلك لا ينبع عن خطأ، أو تعثر.. فالخطأ والتعثر يعبران عن القانون الذي يؤدي الى التعبير السليم.. وهذا ما سنوضح بشكل اكثر فيما يأتي.

اشكال ومراحل التعبير النظري والعملي

توجد في اللغة العربية عدة كلمات تستخدم كإصطلاحات للدلالة على أمور فكرية وسياسية، الا ان دلالتها تضفي التباسات وغموضاً اكثر مما توضح وتحل من الاشكالات، وأول هذه الكلمات هي الايديولوجيا، وليس آخرها (المنهج).

الايديولوجيا تعبير يرتبط بتراث من التعاريف والمفاهيم المتقاربة ولا يمكن استخدامه، ككلمة لها نفس المعنى عند الجميع، فالايديولوجيا ـ على سبيل المثال ـ هي بالنسبة للماركسية ما يعادل الوعي المزيف، والذي يخدم الطبقات المستغلة في مراحل ما قبل الصناعة، وأن الايديولوجيا تنتهي مع ظهور ماركس الذي أنهى الوعي المزيف! وجعل الوعي علمياً لأول مرة في التاريخ! والى الأبد. ولذلك سمي مذهبه بالاشتراكية العلمية، وهذه اللفظة خاطئة علمياً، وذلك لأن العلم ليس صفة تمتلكها الأفكار بل هي حالة يمكن معاينتها عن طريق الدراسة والبحث وسواء أكان موضوع البحث هو الفكر، أم البطاطا! ولذلك كما لا يمكننا التحدث عن بطاطا علمية، فانه لا يمكننا التحدث عن فكر علمي. بل عن علم للفكر. وفيه ندرس حالات ظهور وتنوع وزوال الفكر في الظروف المختلفة.

وكذلك لا يمكن القول باشتراكية علمية بل بعلم الاشتراكية وهو العلم بحالات ظهور وتنوع الصيغ الاشتراكية في المجتمع وأسباب ذلك.

ونحن نفهم ان المقصود بالقول بفكر علمي هو الادعاء بأن هذا الفكر يمثل العلم. ولكنه ادعاءأجوف مناقض للعلم. فالعلم هو طريقة البحث التي انتجت هذا الكتاب وتلك المكتبة، والذي يمكنه أن ينتج ما لا نهاية من الكتب وصيغ البحث.. فالعلم هو

طريق البحث الأكثر اتساقاً مع نفسه ومع موضوعه

ولقد أمكن التقدم في ميدان العلوم الطبيعية، فيزياء، كيمياء، جيولوجيا، الخ. . . بالمقارنة مع ميدان المجتمع (علم نفس ـ الفلسفة ـ السياسة الاقتصاد. . . الخ) لأن المعايشة البشرية للعلم تختلف معاييرها لأسباب كثيرة، منها اختلاف ميدان العلم وأدواته، وتقنياته اللغوية، وقدرة القائم بالبحث وأهدافه ومدى تمثيله لمصالح اجتماعية. . وطبيعة هذه المصالح في كونها مؤقتة أم دائمة، محلية أم عالمية، وافدة من الخارج أم مصنعة ذاتية، وهناك أسباب أخرى كثيرة سنفصلها لاحقاً.

ما يهمنا ـ حالياً ـ هو القول بأن وصف فكر ما، بأنه علمي أو ايديولوجي على النحو الذي يستخدم في الماركسية لا قيمة علمية له، لكونه يتناقض مع نفسه ومع موضوعه، وبالطبع، فاننا نفهم الدافع والأسباب التي جعلت هذه التعبيرات تنتشر في الغرب، وتعم العالم في القرن التاسع عشر والعشرين، فهو كما سنرى لاحقاً يمثل اتساقاً مع لغةومفاهيم العصر والمجتمع ومتطلبات الصراع السياسي في هذه المراحل. . الا ان فهمنا لا يعني موافقتنا عليها.

ومن أجل ذلك، فاننا سوى نسعى الى بلورة كلمة أخرى، تكون اكثر دلالة على الفكر الذي يدرس نفسه، وهنا نستبعد ايضاً كلمة منهج، لأن هذه الكلمة ايضاً ملتبسة فهي ترجمة لكلمة Méthode وتعني طريقة أو صيغة، وقد درج الماركسيون على استخدامها للدلالة على كون الماركسية تتضمن قدرة على الرؤية المحددة والمستندة الى أسس محددة، هي المادية الديالكتيكية والتاريخية، الا أن السؤال هنا هو: هل هناك فكر لا يتضمن رؤية محددة؟ وهل هناك رؤية لا تستند الى أسس معينة؟ سواء وعيناها أم لا؟! وسواء وعاها صاحبها بشكل صحيح أم لا؟! أليس لكل تعبير اسقاطات فلسفية يتضمنها؟ وبهذا المعنى، أليس كل انساناً فيلسوفاً؟ باعتباره يمثل صيغة معينة للنظر والعمل؟ أما اذا كان يراد القول بأن المنهج الرؤية اللاشخصية للكون والمجتمع، فاننا نقول: وهل الرؤية الشخصية، هي نتاج فردي أم انها حتى في أكثر حالاتها الذاتية، انما تعبر عن وضع اجتماعي؟!

اذاً ماذا تعني كلمة منهج طريقة؟ ألا تتضمن نفس الالتباسات التي تتضمنها كلمة ايديولوجية؟ اذاً ما البديل؟ فكلمة منهج يمكن الاحتفاظ بها، ولكن دون أن تتضمن أية قيمة معرفية في ذاتها.

للتعريف بالبديل فاننا سنقسم التعبير النظري الى ثلاث حالات مشتقة من مصادر

مترادفة، وعلى أوزان مختلفة باختلاف حالات التعبير، مع الملاحظة مسبقاً، أن حظ هذه الكلمات في النجاح يتوقف على قابليتها للاستعمال ومدى قدرتها على أخذ اشكال متنوعة بتنوع مواقعها في سياق الكلام.

وبما أننا لا نفرق بين التعبير النظري والعملي لذلك فاننا أيضاً سنقترح كلمات للتعبير عن الحالة والاتجاه الحركي الذي يأخذه كل شكلٍ من اشكال التعبير النظري وبالعكس.

ولسوف نستخدم التعبير (**التبشيري**) نظرياً ونضع مقابله (**العملي التحريكي - التأثيري**) كما اننا سوف نستخدم التعبير (**التبريري**) نظرياً، ونضع مقابله العملي (التغييري) - وفي الحالة الثالثة سوف نستخدم التعبير (**التفسيري**) نظرياً لنضع مقابله العملي (**الثوري والتحريري**)، كما اننا سنستخدم تعابير (فكر)، و(فكرنة)، و(فكرياء) للدلالة على هذه الحالات النظرية الثلاث.. ولسوف نجد شرحاً كافياً لمبررات استخدام هذه الألفاظ والتعابير.

الحالة الأولى: التبشير والتأثير والتحريك (أفكار. آراء حركات)

وهي معايشات عاطفية، انفعالية، تحريضية للتنديد والتكريه بحالات معينة، والترغيب والتحبب بحالات أخرى، فهو تبشير بمستقبل وردي سعيد، وتنديد بواقع أسود شقي.

ووسيلة التعبير النظري المفضلة - هنا هي الصيغة الأكثر تأثيراً بعواطف الناس فليس الاقناع هو المطلوب بل التهييج والتحميس كالخطابة والشعر والقصص والمسرح والشعارات.

ويمكن لهذه التعبيرات ان تبقى فردية دون ان تفقد قدرتها بل ان فرادة الأسلوب شرط لتوفر نكهة جمالية مؤثرة.

وفي اللغة العربية كلمات كثيرة، للدلالة على هذه الحالات.. التي تعتمد الخيال والرغبات والأهواء والمزاج، والأحلام وتجمع تحت كلمة تعبير فني أدبي.. ومن ينتجها يسمى مفكراً، فناناً، أديباً، وهي صفة يمكن أن يوصف بها الناس جميعاً بوصفهم

معبرين، مفكرين، منظرين لحياتهم، وعنها، لأنفسهم، ولمن حولهم وعن شتى معايشاتهم، ولكل منهم شخصية، بصمة، تميز بشكل أو آخر: أفكاره، نظراته، آرائه، خواطره... انفعالاته.. الخ..

لذلك، فإنه يمكن وصف هذه الحالة من التعبير النظري بالتعبير الفني الأدبي التبشيري، وتسمية تعبيرها العملي بالتأثيرية والحركية والتحريكية، لأنها تمثل حركات وانفعالات يعيشها الشخص المعبر، ويسعى بها الى التأثير في الآخرين وتحريكهم، الا ان هذه الحركية تبقى في إطارات عامة قابلة للخمود والتلاشي، كما انها قابلة للاتجاه في كل الاتجاهات واحياناً، بما لا يريد أو يتوقع الشخص المعبر، من خطابته، أو قصيدته، أو مسرحيته، فقد تكون ضعيفة الأثر، وقد تلهب الجماهير.. وتؤدي بها الى الغضب والتظاهر، فقد تولد مظاهرات مضادة أعنف وأقوى بما لا يريد ولا يتوقع صاحب التأثير. ولذلك اسميناها بالحركية التأثيرية، وهذه التأثيرية يتلقاها كل امرىء بحسب ارادته وتوقيته. وهي تختلف عن الحركة التغييرية التي تغير وضع الأفراد والقوى الاجتماعية سواء أرادت أم لا.. كما انها تختلف عن الحركية الثورية التي تقلب الأوضاع الاجتماعية والعلاقات المعاشة بين الناس قلباً كلياً أو شبه كلي، وتؤدي الى ولادة حالة جديدة اكبر وأشمل في آفاقها الانسانية وفي منسوبها الحيوي التحرري.

وهذا ما سوف نعرضه لاحقاً في الحالات الثانية والثالثة..

الحالة الثانية ـ التبرير والتغيير. (الفكرنة والعقلنة):

وهي معايشات. ضبطية، تحكمية، نسبية لايجاد حالة جماعية موحدة، حول مصالح مشتركة قابلة للامتداد والاستمرار والتعاظم.

والتعبيرات النظرية المفضلة ـ هنا ـ هي الصيغة العقائدية، التي تشكل عقيدة جماعية يتم التعاقد بموجبها مع انفسهم، ومع أبعاد وجودهم وفق عقود معرفية وأخلاقية جمالية، طقوسية.. الخ، تحدد صيغة معايشاتهم ضمن كلية اجتماعية محددة، ومن خلال موروث ثقافي نظري لغوي، مفاهيمي محدد.

وبما ان هذا التعبير يستهدف ايجاد حالة اجتماعية جديدة، لذلك، فانه يأخذ طابع التبرير والتغيير. ولذلك، فان هذا التعبير لا يمكن أن يبقى فردياً، وإلا فإنه يفقد مصداقيته كصيغة ضبطية، تحكمية سياسية عقائدية..

كما ان هذا التعبير لا يمكن ان يمتلك المصداقية الا اذا عاشته الجماهير، ودفعها للتغير.. وبدون ذلك، فانه يفقد القدرة على التبرير!! ولذلك، فان الانتصار في التحول الى حالة جماهيرية، والى تغيير واقع هذه الجماهير (الجماعة) الى واقع افضل، هو البرهان على صلاحيته ونجاعته، وليس كالهزيمة والعزلة برهاناً على فشل هذا التعبير.. ولذلك، فان انتاج هذا التعبير ليس من الشرط أن يكون فردياً، اذ انه في أغلب الحالات يكون بطلب من هيئة جماعية، وضغط اجتماعي ملح، يستجيب له فرد معين، أو مجموعة، وعدم النجاح في استقطاب الجماهير، يؤدي الى وصف الذين يعبرون عن هذه الحالة بالجنون والشذوذ.

وفي اللغة العربية كلمات كثيرة للدلالة على هذه الحالات تؤخذ من وزن مفعلن ومفعلاني التي تفيد الصفة والاختصاص، وقياساً على ذلك يمكن القول بمفكرن وبمنظرن وبمعقلن ونصف أفكارهم بفكرانية، نظرانية، عقلانية.

ويمكن القول بفكرنة ونظرنة وعقلنة على وزن فعلنة، والصلة واضحة، وهي ليست نظرية فتعامل عملية سياسية، والمطلوب ليس مجرد التستر بل التبرير والتغيير. أو التغيير والتبرير. وبما ان التبرير لا يستند الى التعبير المجرد بل الى الأعمال الحسية الملموسة والجماهيرية لذلك فان الفكرانية، العقلانية، لا تتجه لاقناع الآخرين بل لاقناع الذات والاتباع. ولذلك فانها تأخذ صفة حزبية عصبية، واذا دخلت في حوار فانه حوار الصم. وليست قابلة للدحض النظري. والمهزوم في المناظرة لا يستسلم بل يذهب (لفبركة) لصنع أفكار (فكرنة) صنعاً جديداً لتبرير وتأكيد انتصاره.

والحال هنا كاجتماع شيخ وخوري للحوار ويعلم كل منهما ان هزيمته تعني طرده من نعمة الكهنوت وبجلب السخرية والعار عليه وعلى جماعته، ولذلك، فان كل منهما يفكر بمَ سيقوله لجماعته عند عودته وبمَ سيقولون عن جدارته في التبرير، واذا حدث وان انتصر وغير عقلانية الخصم، فان نصره المؤزر يصبح نصراً تاريخياً للجماعة كلها!. وبما أن هذه الحالات نادرة، ومرهونة بظروف لا علاقة لها بالمناظرة، لذلك، فان العقلانية الفكرانية، هي صيغة تبريرية، تعتمد المماحكة والأحكام المسبقة، وهذه الحالة تأخذ صيغتها الاسوأ في حال انتصار الصيغة التبريرية وهيمنتها كعقلنة اجتماعية، لأنها، في

هذه الحالة، ستحكم الانغلاق على ذاتها، وتفقد صفة التغير الى صفة التهديد، وتبعث على الرعب والخوف فيما حولها، وتقمع تطلعات التغير في داخلها، ولذلك، يمكن وصفها ـ في هذه الحالة، بالتبرير والجمود، ولا يلبث أن يصيبها بالعطب، سواء بالتفسخ من الداخل، أو من الضربات الخارجية، اذ انها وبسبب جمودها، فانها تترهل **وتصبح عرضة للانهيار، ولذلك تتحول العقلنة من صيغة تبرير للتغيير، الى تبرير للجمود، ومن ثم الى تبرير للتقصير والسقوط! الا ان التقصير والسقوط لا يكون كلياً، وفورياً وفي كل الميادين، بل يأخذ شكل تدرج وتفاوت قد يمتد لعشرات السنين بل والقرون.**

الحالة الثالثة: التفسير والتثوير (الفكرياء ـ والحرية):

١ ـ التفسير ـ الفكرياء:

وهي معايشات منطقية، قانونية تسعى الى التعبير عن ماهية الفكر والفكرنة ومعايير الحق والباطل والصح والخطأ والاتساق والتناقض في التعبير النظري والعلمي سواء بالنسبة الى نفسه أو الى موضوعه.

فهو تعبير عن فقه المعرفة لذاتها. وتعريف لطبيعة الطبيعة الاجتماعية وغير الاجتماعية. وقد جرى التعبير عن هذه الحالات بالمنطق ونظرية المعرفة وبالقوانين الرياضية والتجريبية.

إلا أننا سنقترح كلمات أخرى مشتقة من كلمة فكر وذلك باضافة (ياء) النسبة وجعلها على وزن (فعلياء). وتعبير فكرياء يذكرنا بالكيمياء، أو الفيزياء بوصفها علوماً أو ميادين علمية والمعبِّر عنها يدعى: **(الفكريائي)** على وزن الفيزيائي والكيميائي، والفكريائي صفة لا تنطبق على كل الناس بوصفهم مفكرين، **ولا تنطبق على كل المفكرين بوصفهم صانعي مذاهب وعقائد وعقلانيات اجتماعية.** . بل تخص الذين يبحثون في صيغ المعرفة وطرائق التعبير النظري والعملي في ميادين الطبيعة والمجتمع والنفس. **ويتعرفون على الأسباب التي تجعل الأفكار، والفكرنات، والعلوم تظهر بهذا**

الشكل، أو ذاك. والفكريائي صفة تنطبق بحق على أرسطو، وهيجل، بصرف النظر عن صحة وحيوية فكريائهما، الصوري للأول، والديالكتيكي للثاني. وسوف نرى ـ فيما بعد ـ ان ظهورهما يرتبط بأوضاع اجتماعية، ومفاهيم ورثوها، وأوضاع علمية وتقنيات رياضية ولغوية وتجريبية عاصروها، ومراحل للصراع الاجتماعي الداخلي والخارجي عايشوها، كل هذا يؤثر في ظهور التعبير الفكريائي، كصيغة تقنون الكينونة، سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية أم معرفية (فكرية فكرانية وفكريائية).

والتعبير الفكريائي يمكن أن يكون فردياً (عبقرياً متفرداً) أو مجموعة فكريائية (طليعية حيوية) تعمل كمجموعة بحث مشترك، وتمارس دورها من خلال مدى حضورها كمرجع نقدي، وكمدرسة وتيار نقدي لطلائع المجتمع.

والصفة الجماهيرية ليست مطلوبة، الا لجهة تأمينها الاحترام والحماية للفكريائي الذي يتحول بوعيه النقدي المتسامي عن المصالح الآنية والمؤقتة الى مرجع لقوى الشخصنة والتفرد على السواء، والذي يمكن أن يصبح إرثاً عاماً لا يخص كلية اجتماعية محددة، التي عاش فيها وانتهى اليها.

ولكن حماسة الجماهير واحترامها للفكريائية، كمنتج وكنتاج يتوقف على مدى ارتفاع المنسوب الحيوي الذي تعيشه الجماهير ضمن الكلية الاجتماعية المتحولة بدلالتها وهذا مفهوم، ففي كلية اجتماعية ذات منسوب حيوي متدنٍ ثقافياً، ونسبة الأمية تطال نسبة كبيرة فيها تزداد على ٨٠٪ في هذه الحالة لا يمكن توقع وجود قطاع جماهيري كبير يفهم الفكرياء، ويقدر أهميتها ويحترم منتجيها، ولذلك، فان الفكرياء بحاجة الى مستوى حيوي حضاري مرتفع للكتلة التاريخية الفاعلة في الكلية الاجتماعية المعاشة الرسمية والشعبية.

٢ ـ التثوير ـ الحرية:

بقدر كون المعايشة التفسيرية ـ الفكريائية تقوم على التعبير النظري المجرد وتحتاج الى تقنيات لغوية، ومفاهيمية لا تستطيع تداولها بدقة، غير الطليعة الاخصائية، نقول بقدر رمزية التعبير التفسيري، فانه يمكن الاشارة الى الاسقاط السياسي العملي لهذه القدرة،

اذ اننا نعلم انه بمقدار امتلاكنا للقوانين في ميدان الطبيعة، فاننا نتمكن من التحرر من الموانع الطبيعية، وتسخيرها لصالح المعايشات الاجتماعية الفردية والجماعية، لتصبح اكثر تحرراً، وأكثر قدرة على ضبط المجال الطبيعي، بما يخدم اهدافها. ومن المفروض - قياساً من هذه الحالة - ان امتلاك التعبير التفسيري الفكريائي يُمكن صاحبه من ضبط الكينونة الاجتماعية التي يعيشها في نفسه وفي الكلية الاجتماعية وفي العالم الذي يعيشه.

ومثل هذه القدرة على الضبط تمكن اصحابها أفراداً أو جماعات من تحرير المعايشات الاجتماعية، من الموانع التي تعوق تفتحها الانساني، وتحقيق المجتمع الحيوي مجتمع الحرية.

ولذلك، فان توفر القدرة التفسيرية الفكريائية العالية في منسوبها الحيوي، يعني - بالضرورة - توفر القدرة على تثوير الواقع المعاش، تثويراً يقلب الأوضاع قلباً كلياً، ويضع المجتمع على مشارف كلية اجتماعية أكثر اتساعاً وعمقاً، وأكثر انسانية، ويكون الانسان - فيها - أكثر قدرة على العطاء والابداع.

هذه القدرة التثويرية التحريرية تتوازى في حيويتها مع القدرة التفسيرية الفكريائية، الا انها تختلف عنها اختلافاً جذرياً، وهو كونها لا تقوم على التعبير النظري والرمزي فقط، بل تعتمد على التعبير الحسي السياسي الذي يستطيع أن يقلب الأوضاع الاجتماعية قلباً كبيراً وتحريكها باتجاه انجاز ثورة في العلاقات الاجتماعية وفي الكلية الاجتماعية المعاشة، وتحرر المعايشات البشرية من معوقات التفتح والابداع والوصول الى مستويات أعلى للحياة.. والحرية.

والعمل الثوري، إذاً، ليس عملاً نظرياً مجرداً، بل هو قدرة على تغيير الواقع المعاش تغييراً كبيراً، وعميقاً، وواسعاً، نحو آفاق كلية اجتماعية جديدة، اكثر اتساعاً وانسانية، ويختلف التغيير عن التثوير، في كون الأول يتم ضمن الكلية الاجتماعية المعاشة، أما الثاني، فانه يتخطى الكلية الاجتماعية المعاشة نحو تأسيس كلية اجتماعية أكثر اتساعاً وانسانية. كما ان التثوير يتميز عن التغيير في كونه يغير في مستوى العلاقات الاجتماعية السائدة، ويجعلها اكثر حيوية وحضارية، واذا كان التعبير التبريري التغييري يؤدي الى انشاء كيان اجتماعي جديد موحد، فان التثوير التحريري يؤدي الى خلق حضارة جديدة اكثر شمولاً ووحدة، من الكيان الاجتماعي القائم على التعبير التبريري، التغييري الذي يقوم على أحادية القوى المهيمنة، أما التثوير التحريري، فان وحدة الكيان الاجتماعي الذي يضعه، تقوم على التنوع والتكامل بين القوى المشاركة في التأسيس الحضاري.

واختلاف التغيير عن التثوير كاختلاف التبرير عن التفسير. فالتبرير يقوم على احكام مسبقة الصنع تمليها مصالح محددة ومحدودة، وتعبر عن نفسها كرغبات وآمال، وأوهام، وتدل على مصداقيتها من خلال مدى المؤيدين والمنحازين بها والمتعصبين لها. أما التفسير فانه يقوم على احكام تستنبط وتستقرىء من الظروف المستجدة أينما كانت وأينما حدثت.

وتعبر عن نفسها كقوانين وعلاقات ومعادلات وتقنيات رمزية، وتدل على مصداقيتها من خلال مدى قدرتها التجريبية والتطبيقية.

ان هذا الخلاف بين التبرير والتفسير يعادل الخلاف بين التغيير والتثوير، ولكن اذا كان التبرير والتغيير يمكن ان يجتمعا في شخصية واحدة أو جماعة طليعية.. فان التفسير والتثوير لا يمكن اجتماعهما في شخصية واحدة الا في ظروف استثنائية، وذلك لأن الاشتغال بالأمور النظرية المجردة للوصول الى مستوى التعبير الفكريائي يتطلب تفرغاً ووقتاً مديداً للدراسة والتأمل ومراجعة التراث، وهذا يحتاج الى مرحلة من العمر، لا يعود صاحبها قادراً على الممارسة الفعالة المباشرة بين الجماهير، التي تتطلب قدرة عضلية ونفسية لا تتوفر الا في الشباب.

ولكن، يمكن توفر مثل هذه القدرة التفسيرية والتثويرية في جماعة طليعية، وهو ـ أيضاً ـ عمل استثنائي وصعب لأن الأمر يتطلب انتقالاً، وبنفس المستوى الابداعي من صعيد التعبير الفكريائي، الى التعبير الثوري التحريري، وهي حالة ليست تلقائية وغالباً ما يكون العاملون في شؤون الفكرياء ثقيلي الحركة مترهلين لجهة اتخاذ القرار والمبادرة في الظروف الحاسمة، لما اعتادوا عليه من دراسة متأنية، وتأمل طويل المدى، وملاحقة المعادلات لتشمل ظواهر متنوعة.

كما أنه ثمة فارق آخر بين التعبير الفكريائي التفسيري، والتعبير الثوري التحريري، وهو أن التعبير التفسيري الفكريائي يمكن أن ينتج فردياً، واذا لم يجد المستوى الحضاري الملائم لنشره وتطبيقه فانه يمكن أن يبقى محفوظاً في اطار الكتب الى مرحلة يمكن فيها توفير المنسوب الحيوي الاجتماعي الملائم لاكتشافه واعادة تقديمه، وعلى سبيل المثال، فان القدرة التفسيرية الفكريائية لابن خلدون، كانت أكبر من ان تُستوعب، أو توظف في الكلية العربية الاسلامية، التي ولدت فيها في ذلك الوقت، ولذلك، لم يجد ابن خلدون نفسه بحاجة الى تطبيقها في كتاباته الأخرى، وهو يعرف ـ مسبقاً ـ ان أحداً لن يطالبه بذلك، ولقلة من سيفهم عليه، لو فعل!

وقد أعيد اكتشاف ابن خلدون في المجتمع الأوروبي الحديث بعد الارتفاع الى منسوبه الحيوي، وأعيد تقديمه للعالم أجمع! والذين يعرفون ويقدرون ابن خلدون في العالم غير العربي والاسلامي، أكثر وأهم ممن هم ضمن هذا العالم.

وهذه الحالة لا تتوفر للتعبير الثوري التحريري، فهو تعبير لحظي، وتاريخي يعتمد على استغلال ظروف استثنائية حاسمة في صيرورة التفاعلات الاجتماعية الداخلية والخارجية المعاشة. وهي ظروف لا تقوم بناء على خبرات تبريرية ذاتية تمليها الرغبات والأهواء والمصالح الضيقة، بل تقوم على خبرات تفسيرية موضوعية تمليها الضرورات القانونية والمصالح الانسانية الأكثر اتساعاً، وتتطلب المجازفة والمغامرة التي قد تؤدي الى موت أصحاب المبادرة وفشلهم، ولذلك، فان توفر هذه القدرة الثورية متعذر جداً، واستثنائي جداً، ويتطلب عبقرية تثويرية لا تتوفر الا في (الأنبياء) الذين، لا يتعاملون مع الواقع تعاملاً عادياً، ولا يحددون خياراتهم وفق المعطيات المنظورة. أو وفق معايير الربح والخسارة. وتوقع الفشل والموت قائم باستمرار، لأن ظروف التفاعل الاجتماعي ـ التي يراد التدخل فيها ـ متغيرة بسرعة، وتقوم على معطيات من الصعب حصرها، والتنبؤ بها للناس العاديين.

كما أن القدرة على التدخل في الظروف الاجتماعية، يتطلب قدرة قيادية عالية للاستقطاب الطليعي الحيوي الفعال، والقادر على استثمار الفرص السانحة وحسم التفاعل الاجتماعي لصالحها.. ولا يمكن تشكيل واستقطاب هذه الطليعة الا بتوفر تراث حيوي معاش، ومنسوب حيوي متناسب، يمكن دفع بعض المعايشات البشرية، للتبلور بشكل قيادي طليعي ثوري تحرري حيوي..

لكل هذه الأسباب، فاننا نقول ان التعبير الثوري التحريري اذا لم يتزامن ويتساوى مع شخصية وطليعة فكريائية ـ تفسيرية فانه، لا بد أن يستند الى خبرات حدسية شخصية ترفع صاحبها الى مستوى التعبير النبوي عن متطلبات التثوير والتحرير، ونقل الكلية الاجتماعية المعاشة، الى مستوى اكثر اتساعاً وعمقاً في منسوبها الحيوي الانساني. وتجدر الاشارة ـ هنا ـ الى أن التثوير والتحرير لا يقومان على النوايا والارادة الذاتية.. وما يبدو ـ لنا ـ انه كذلك في بعض الثورات الانسانية الكبرى، فانه ـ لا بد ـ قائم على خبرات فكريائية تفسيرية مبهمة، لا يعيها صاحبها، بل يعيشها كحدوس موجهة.. مستغلاً الظروف المؤاتية. وهي ظروف ليست متاحة دائماً، ولا تتوقف على رغباتنا، الا ان تعيينها ـ أيضاً ـ لا يمكن حسابه بشكل مسبق، ولذلك، فان التعبير الثوري التحريري يتضمن

باستمرار قدراً كبيراً من المغامرة والمجازفة، بينما التعبير التفسيري الفكريائي يتضمن الشعور بالثقة والاستقرار والقدرة على التفهم والضبط النظري والتجريبي.

واللحظة التفسيرية ـ الفكريائية يمكن اعادة توليدها وتمثيلها باستمرار ويمكن نشرها لدى كل من يستطيع استيعاب تقنيتها اللازمة.

أما اللحظة الثورية، فانها استثنائية لا يمكن اعادتها، بل اقتناصها ومواكبتها، وفيها يمكن بدء تاريخ جديد، وتحرير الناس من مجرياته السابقة، ووضعهم على حافة عصر جديد وحضارة جديدة.

وهذه اللحظة الثورية الاستثنائية لا تُعلَّم، ولا تنسخ أو تستنسخ، فلكل ظروف اجتماعية طريقة الدخول الخاص بها..

وهذا يتطلب قدرة كبرى على التثوير والتحرير، لا يحكم عليها الا بعد نجاحها.. والمهزومون ـ فيها ـ يستحقون لقب الشهادة، لأنهم ـ باستشهادهم ـ يضيفون تجربة أخرى الى التراث الثوري التحريري، يمكن أن تساهم بتوليد ثورات ناجحة، بعد فترة ولو كانت تعد بالقرون، والأمثلة كثيرة في التاريخ، فثورة الحسين بن علي، على سبيل المثال، ألم تكن ملهماً للثورة الاسلامية في ايران بعد اكثر من عشرة قرون؟ واذا كانت الثورات الفاشلة لا تفقد قدرتها التحريضية الإلهامية اذا فضحت ببطولات ومعانٍ انسانية شاملة، فكيف حال الثورات الناجحة اذاً؟

ولكن مرة أخرى، يجب أن لا يغيب عن بالنا، ان الأمر يتوقف على عوامل ذاتية شخصية بحتة، ومع ان العامل الذاتي هو عامل موضوعي في عملية التغيير والتثوير الا انه من ضمن عوامل أخرى، وعوامل البطولة والقيادة الثورية المبدعة، قد تستأثر ـ في لحظات معينة ـ بالنصيب الأكبر الا ان الثورة لا تتم في لحظة أو لحظات، انما هي مشروع عميق، بعيد، طويل المدى، يحتاج الشروع فيه الى تحضير مستمر عبر أجيال بل عبر قرون، ومن ذلك، أن الثورات التحريرية الكبرى في تاريخ البشرية لم ينجزها قائد واحد، مهما توحدت فيه الفكريائية والثورية. بل كانت دائماً تتم على ايدي مجموعة طليعية.. وعلى سبيل المثال الثورة المسيحية تشكلت على يد المسيح ومن ثم بولس وقسطنطين... الخ والثورة الاسلامية تشكلت على يد محمد وعمر وعلي.. الخ.. والثورة الاشتراكية تشكلت على يد ماركس وأنجلز ولينين وستالين وماو.. الخ..

وبالطبع، قد يكون لأحدهم دورٌ أكبر في لحظة معينة، وقد يكون هذا الدور فكريائياً أو ثورياً، أو الاثنين معاً، الا انه يبقى خاضعاً لمدى قدرته على استشراف وتحقيق النقلة

الجماهيرية، نحو حضارة اكثر امتداداً وعمقاً في انسانيتها وحيويتها. . . وهو طريق لا نهائي. . .

واذا تأملنا تاريخ الثورات الكبرى الناجحة، لبدا لنا ان الثورة نجحت لأنه كان يجب ان تنجح، وان مقدمات النجاح كانت واضحة في كل شيء بدءاً من طفولة القائد، الى الاهانات التي تلقاها من الناس الذين حوله، وان لقاء عابراً ما بين شخصين كانت فاتحة الثورة. ان هذه الصورة، التي ترينا ان نجاح الثورة، كان ممكناً بفضل هذه الصدف، وان هذه الصدف تبدو، وكأنها مصنوعة وموقوتة خصيصاً لتأمين نجاح الثورة، ومنذ سنين بعيدة، لهؤلاء نقول: ان هذه الصدف تعبير عن حالات موجودة باستمرار، وندرة حدوثها مقنونة ككثرتها، وعظمة الفكريائي في قدرته على استخلاص المعاني الكبيرة من الأشياء الصغيرة، كتفاحة نيوتن التي كانت وراء قانون الجاذبية، كما ان عظمة الثوري هي في قدرته على تحويل الأحداث العادية والأشخاص العاديين الى ظروف تاريخية والى قادة تاريخيين.

ترى، ألا يتشابه كل من الفكريائي والثوري بكونهما يقتربان من اهدافهما بحدوس ابداعية، تكثف الزمن، وتختصر المسافات، ويتركان بصماتهما على التاريخ لتغدو محطات على الطريق، لكل من يريد التزود بجرعة من الحق والحرية في رحلته نحو مشارف اكثر انسانية وحيوية، ترى ألا يمثل الفكريائي ثورة تحرر التعبير النظري من معوقات الشمول والفاعلية؟ وألا يمثل الثوري فكرياء تحرر التعبير العملي من معوقات الشمول والفاعلية.

وبعد ذلك، ألا يمثلان معاً حالة تعبيرية نظرية وعملية واحدة؟

مقارنة سريعة بين حالات التعبير الثلاث

والسؤال الآن هو: هل هذه الحالات التعبيرية الثلاثة مختلفة عن بعضها بعضاً اختلافاً كلياً!! **ألا يوجد في كل تعبير تبشيري فني تأثيري دوافع للتغيير؟ وميل للتبرير؟ ثم ألا يوجد في كل تعبير تبريري وتغييري أسس تبشيرية فنية؟ وآفاق تفسيرية؟ وثورية تحررية؟ وبالمقابل ألا يوجد في صيغ التغيير الفكريائي أسس تبشيرية وآفاق تبريرية؟!** ألا توجد في صيغ التعبير الثوري أسس تغييرية وتأثيرية؟ نعم وبالتأكيد، فان هذه الحالات ليست مستقلة ومنعزلة تماماً عن بعضها بعضاً، **بل كل منها يتضمن الصيغ الأخرى، كخلفية وآفاق، وكل منها يتضمن الآخر**، ويؤدي اليه، بشكل أو بآخر. ومن ذلك، يمكن الاشارة الى الحالة التعبيرية التبشيرية بأنها وقتية ومحلية وفردية، وتعبر عن نفسها بأشكال مختلفة شعبية وحسية، وبلغات مكتوبة وغير مكتوبة، وبلغات مسموعة (موسيقى أناشيد خطب) أو مرئية، رسوم منحوتات أزياء.. عمارة.. الخ.. وتأخذ صيغة حركية بسيطة وبطيئة.

أما التعبير التبريري التغييري فانه أكثر ديمومة، وايقاعه أسرع، ويعبر عن مصالح اجتماعية محسوسة ومعاشة، تدافع عن حقها بالاستمرار والتوسع. وهي تعبيرات فكرانية تصوغ مفرداتها وأساليبها من خلال الموروث اللغوي والمفاهيمي المعاشة في الكلية الاجتماعية المعنية. **ومع ان عقلانية التبرير والتغيير تتضمن آفاقاً تفسيرية وثورية وقانونية منطقية**، الا انها - هي الأخرى - تعد محلية ومؤقتة، **بالمقارنة مع التعبير الفكريائي التفسيري الثوري التحرري**.. الذي يتصف بالديمومة والخروج عن اطار الكلية الاجتماعية المولدة له. ومع ان التعبير النظري الفكراني التبريري هو تعبير جماعي جماهيري، الا ان هذه الحالة تختلف في التعبير التفسيري الفكريائي، حيث لا تكون

الجماهير أتباع مؤيدين ومحازبين، كما هو الحال في **الفكرانية (الفكرنة والعقلنة)** التبريرية، ويقتصر دورها في التعبير الفكريائي التفسيري على **مدى الاحترام والأمان** الذي توفره للفكريائي، حتى يستطيع التحقق **كطليعة حيوية، وكمدرسة فكريائية. الا انه وبسبب كون أية فكرياء لا تخلو من نواة فكرنة تبريرية وآفاق ثورية تحررية، فان الفكريائي لا يمكن أن يكون حيادياً**، مهما سما عن حالة الصراع الراهن في مجتمعه، فانه يظل عرضة للبطش، بسبب أو بدون سبب؟ من قبل الفئات والعقلانات والسلطات التي ترى فيه ما يغيظها، الا ان ما يخفف ذلك هو السمة الأهم في التعبير الفكريائي، بالمقارنة مع غيره من اشكال التعبير النظري، وهو أن التعبير الفكريائي بوصفه محاولة لتجاوز التناقضات والعقلانيات المزمنة، فانها تعبر عن نفسها بلغة ومفاهيم اكثر تجريداً، **وأقرب الى لغة الرياضيات، وبالتالي، فانها تمتلك قابلية الانتشار خارج المجتمع الذي انتجها!** وبصرف النظر عن دوافعها وآفاقها التغييرية والثورية، فانه يمكنها ان تكون مصدراً لثورات كبرى، ويمكن أن تكون نواة لفكرنات وعقلنات تبريرية وتغييرية محلية، مختلفةفي صيغتها، ولكنها متفقة في نواتها المنطقية الفكريائية. وهذه الحالة **لا تتم خلال أيام أو سنوات من ظهور التعبير الفكريائي**، بل قد تأخذ مدة قرون، وذلك بحسب مدى تغلغل، **وتخمر النواة المنطقية القانونية للفكرياء في العقلانيات الجماهيرية المعاشة**، أو في طلائعها الثقافية والسياسية الفاعلة، ككتلة تاريخية.

وعلى سبيل المثال، فان العقلنات الدينية عامة، تقوم على نواة فكريائية واحدة، أو متقاربة، ولكنها تعبر عن نفسها بأشكال مختلفة، وعلى مراحل متباعدة.. **واذا بحثنا عن فكرياء مشتركة لليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية الخ...** فاننا يمكن أن نجدها موزعة بين عدة ومضات فكريائية، هنا وهناك، وعند هذا الفكريائي، أو ذاك.. أو هذه الجماعة والمدرسة، التي قد تكون سجلاتها ـ في الغالب ـ عرضة للضياع، لأسباب تعود الى **كون السجلات الرسمية هي سجلات العقلانيات المهيمنة**، قد ترى في هذه الومضة الفكريائية، أو تلك، ما يتوجب خنقه، حتى بعد موته!! أو قد تعود لكون طرائق التعبير الفكريائي لا تعتمد الكتابة، بل الحوار والمشافهة كما هو الحال بالنسبة لسقراط.. **ولكل حكماء الصحراء وعهود ما قبل الكتابة**، وثمة فارق آخر بين التعبير الفكريائي، والفكرنات التبريرية التغييرية، وهو أن التعبير الفكريائي **يتناول الطبيعة والمجتمع والفكر كميدان له**، وهو ـ بهذا ـ يضم المعرفة الطبيعية البحتة (العلوم)، ويتضمن المعرفة الاجتماعية (السياسية والتبريرية)، وأي تغير في معطياتهما لا بد أن ينعكس في التعبير

الفكريائي، ليتسع لمعطياتها حفاظاً على الاتساق، ومواكبة حركة الوعي العلمي، والاجتماعي السياسي المعاش. **وهذا - أيضاً - لا بد أن ينعكس على وضع الثورة العالمية الممكنة والمطلوبة، بدءاً من كل مجتمع، وفي كل وقت، للدخول في حضارة اكثر شمولاً وانسانية..**

وسوف نرى لاحقاً ان هذا التضمن، ينجم عن كون هذه الحالات هي مراحل في سياق التعبير النظري والسياسي، المرتبط في كلية اجتماعية معينة، وبحسب ظروف صراع قوى التفرد والشخصنة، التي تنتمي اليها، وتتحول بدلالة التفاعل الاجتماعي فيها، الداخلي والخارجي، بحسب كونه في بداية جولة جديدة أو نهايتها.. وبحسب كونه قابلاً للحسم لصالح طرف دون آخر، أو متوازن على الصعيد الداخلي أو الخارجي، أو لكليهما معاً.

وهذه الاحتمالات ممكنة باستمرار، وسوف نعرض - فيما يلي - نماذج مبسطة وتبسيطية لهذه الاحتمالات الممكنة، ولكن تجدر الاشارة الى انها تبسيطية، وسطحية بالمقارنة مع تفاعلات الواقع المعقد، وأهميتها تكمن في كونها إشارة لهذه الى الاحتمالات، تمكننا من معاينة ما يميز حالات التفاعل الاجتماعي، رغم تشابهها، وهي جميعاً تدور أولاً ضمن اطار كلية اجتماعية محددة ومن مواقع اجتماعية ومصالح مستقطبة للشخصنة أو التفرد.

الاحتمال الأول: **ظهور وصعود قوى التفرد حتى وصولها الى السلطة الرسمية ورسوخها.**

الاحتمال الثاني: **وجود قوى شخصنة في وضع متصر، تسعى لتعميم فكرتها وعقلانيتها، حتى تتحول الى شخصنة شاملة مستقرة قادرة على مواجهة التفرد، الذي يقلقها، هنا، وهناك.**

الاحتمال الثالث: **ظهور جديد، وفعال لقوى التفرد، وحدوث إضطرابات قد تؤدي الى النصر، أو الفشل، أو التوازن بين قوى التفرد والشخصنة، وانعدام امكانية حسم الصراع، لجهة دون أخرى.**

وهذه الاحتمالات تتواجد مختلطة ببعضها بعضا، وبأوجه مختلفة، وبايقاعات مختلفة، وهي لا تخضع لمخطط زمني واحد ومحدد سلفاً، لأنها احتمالات مفتوحة باحتمالات معركة الحياة نفسها.. ونتائج هذه المعركة، واحتمالاتها ليست نهائية بل يمكن التعديل والتغيير فيها باستمرار.. ولو بعد فترة زمنية طويلة.. وفي ذلك، قال برغسون بحق: «انني أثرت في افلوطين»..

عرض موجز عن ارهاصات المفهوم الحيوي في التراث الاجتماعي

وبناء على ما تقدم، يمكن الاستنتاج بأنه لا توجد صيغة من التعبير كاملة، ونهائية للقنونة الحيوية، وهذه المعاني والتعريفات المستمدة من كلمة الحيوية، لا تعني ان المفهوم الحيوي هو مجرد تحليل لغوي لكلمة حيوي، بل الأهم من ذلك هو: ان المفهوم الحيوي يعبر عن عقلية ترتبط بالظروف والمصالح الاجتماعية للذين يستخدمون هذه العقلانية ومبادئها عملياً ونظرياً.

وهذه المصالح والاتجاهات تجدها معبرة عن نفسها في هذا المفهوم أو ذاك سواء كان سيء الدلالة والتشكيل لغوياً، أو عسير الاستعمال والتداول، أو حتى التناقض المنطقي نظرياً، لأن التعبير النظري والعملي لا يقرأ بمفرداته فقط، بل بغاياته أيضاً. وهكذا، فقراءة مبادىء القانون الحيوي ترتبط بمصالح، ومواقع اجتماعية محددة، فهو ليس جديداً، وليس نهائياً. ويمكننا أن نجده في حالات متشابهة حيث المصالح الاجتماعية متشابهة. وهذا يعني ان قراءة مبادىء القانون الحيوي لا تمثل أية قيمة استثنائية، الا في صيغة تعبيرها عن المعاني الموجودة باستمرار. وهو استثناء خاضع لنفس القانون أيضاً.

وهذا يعني ان المفهوم الحيوي، ليس محصوراً باللغة التي استمد معانيه منها، فكل لغة لها قدرات متراوحة للتعبير عن الكون.

والطاقة التعبيرية في مفهوم الحيوية، ومفاهيم الشكل، والحركة، والصيرورة الحيوية، والاحتمالية، والنسبية هي الأفضل في التعبير عن مبادىء القانون الحيوي على المستوى النظري المعاصر.

الا ان المفهوم الأساسي والمفتاح فهو: مفهوم الحيوية الذي يؤكد وحدة الحياة وكليتها بشكل لا يبقي معه أي مجال للثنائية، وبواسطة هذا المفهوم استطعنا ضرب مفهوم الجوهر الثابت والمحرك الذي لا يتحرك اللذين سادا تاريخ التعبير النظري، الا انه يمكننا ـ في كثير من الأحيان ـ أن نجد ارهاصات مضادة لهما، ولعل بعضهم يستخدم مفهوم الجوهر لينسف مفهوم الجوهر نفسه. وعلى سبيل المثال: يعد (اسبينوزا) في العصر الحديث أفضل من عبر عن ضرب مفهوم الجوهر، واثبات مقولة الشكل، ولكنه لم يستعمل مفهوم الشكل، بل استعمل مفهوم الجوهر قائلاً ان الكون يتألف من جوهر واحد يسميه الجوهر الالهي.. الذي لا يختلف عن جوهر الطبيعة.. بل هما شيء واحد.. ترى ألا تعني هذه المعاني ما نقصده بمفهوم الحيوية كاصطلاح مضاد للجوهر.. والأمر نفسه يقال بالنسبة (للشيرازي). الذي يقول.. بالحركة الجوهرية التي يتم بها انتقال الناس من واقع أدنى الى أعلى حتى يصبحوا أنواراً.. ترى ألا يعني هذا التحول انعدام وجود جواهر؟! وان تسميتها بالحركة الجوهرية يعني اللاجوهر، اللاثبات.

ولو أننا بحثنا عن إرهاصات المفهوم الحيوي لرأيناها موجودة بصيغ مختلفة عبر التاريخ.. وذلك كتعبير عن مواقع ومصالح اجتماعية متقاربة، الا انها كانت بصيغتها المطروحة غير مقبولة بالنسبة لنا، لأن تكون معتمدة لقراءة قانون الكون، والمجتمع، لأنها حيث تؤدي الى الثنائية بشكل أو آخر أو تنطلق من منطلقات جزئية لا تصلح أن تكون مقولات كلية. أو انها كانت تنطلق من رموز مقدسة اجتماعية كالأساطير والأديان ومرتبطة بمجتمعات محددة ويمكننا معاينة كل هذا في الشرق والغرب على السواء.

ففي كتاب أسفار (بوبا نشاد) الهندي. ويعود تاريخ كتابته الى ٨٠٠ ـ ٥٠٠ ق.م. نجد تعبيرات متقدمة عن وحدة الوجود حيث تتحدد (اثمان) (نفس النفوس وروح الأرواح كلها والمطلق الذي لا مادة له ولا صورة والـ(أثمان) ليس الا جزء من (براهمان) أي الله أو روح أرواح العالم غير المشخصة، والتي تحتوي الكائنات الأشياء، كما يكمن في صميم الأشياء والكائنات وفي اتحاد (اثمان) مع براهمان تنعدم الفوارق بين الانسان والله.

ويكتشف (الانسان في حقيقته التي تتجرد من الفردية.. هو بعينه الله باعتباره جوهراً

للكائنات جميعاً[1].

وبرهمان في الفكر الهندي يضم كل الكون وتعبر عنه الكائنات كلها.

«مهما كان الكائن في هذا العالم، أسداً، نمراً، ذئباً، خنزيراً برياً، دودةً، ذبابة، فانها تصبح هو... إن اصغر جزء أو جوهر يمثل ذات العالم تلك هي الحقيقة» وفي حديث الله (المبارك) يقول لتلميذه اليوجي (أرجوانا) (لا يوجد ما هو أعلى مني يا أرجوانا، كل شيء يتصف بي. أنا الذوق في المياه، انا النور في القمر والشمس، انا الحياة في كل الموجودات، والتقشف في المتقشفين.. أعرفني يا أرجوانا، اعرف انني البذرة لكل الموجودات. انا ذكاء الذكي وعظمة العظيم، أنا قوة القوي، انا الفارغ من الرغبة والانفعال. انا الرغبة في الكائنات[2]».

ولا يختلف الفكر الهندوسي البراهمي عن الفكر البوذي. فـ(بوذا حاضر في كل مكان، ان الواحد المبارك قد أشرق فلا ينتقل الى ذات ولا يشار اليه ككائن هنا وهناك لأنه في كل مكان (ودهارما) هو أصل الأشياء والأحياء

«ان الأشياء كلها صنعت من جوهر واحد. وان اختلفت نوعاً وشكلاً.. وكلها تعمل العمل الذي أعدت له». [3]

أما الله فهو نفسه واحد في جميع احواله المختلفة وفي جميع تجليات الحياة وارادته واحدة في السماء وعلى الأرض وفي الجنة وفي المستضعفين المحرومين

لو تأملنا في الفكر الهندوسي والبوذي لوجدنا ان (براهمان) و(دهارما) تعبيران قريبان جداً من تعبير الحياة يؤكدان وحدة الوجود كما هو الحال في الحيوية كمفهوم.. حيث تسعى لنفي التمايز الجوهري بين الكائنات. وهي أفكار شاعت وما تزال بين مئات الملايين من الناس، الأمر الذي يؤكد ان الحيوية كمفهوم لتأكيد وحدة الكون.. ليس جديداً في منطلقه، والجدة هي القدرة على اثبات هذا المنطلق المعبر عن وحدة الوجود وتعميمه.

وهي قدرة ضعيفة في التعريفات البراهمية والبوذية حيث تميل الى اعطاء اللامنظور اللاجسمي الروحي الدور الموجه لهذه الوحدة متخطية الانسان، فهي التي تكمن في داخله، وتمثل روحه.. وكأن الداخل شيء آخر غير الخارج وكأن الروح هي شيء آخر يتميز جوهرياً عن الجسم. (وأثمان) كما رأينا هو (روح الأرواح) (المطلق الذي لا مادة له ولا صورة) وكأن الروح مختلفةعن المادة، وكأن هذه التكوينات ليست تعبيراً عن حيوية واحدة.

وفي حديث المبارك (الله) للأرجوانا (الانسان) يقول: انه النور في القمر والشمس.

وكأن نور القمر يختلف جوهرياً عن القمر. وكأن نور الشمس هو أمر مختلف أو أعظم من الشمس.

ومع ان المفهوم البوذي أوضح في ضرب مفهوم الجوهر حيث يؤكد (ان الأشياء كلها صنعت من جوهر واحد وإن اختلفت نوعاً وشكلاً) إلا أن الـ(دهارما) يغدو (لهيباً في جسم عظيم ملتهب).. وهذا اللهيب (لا ينتقل الى ذات، ولا يشار اليه ككائن) ومع ان هذا يعني ان (الذوات) و(الكائنات) لا تصلح ان تكون تجسيداً له.. ككل وهذا صحيح. الا انه من الصحيح أيضاً انها تجسده لا بمقدار ما تساويه في (لهيب) الجسم العظيم بل بما تساويه أيضاً من ذلك (الجسم العظيم). ففي الحيوية يتعادل اللهيب مع الجسم الملتهب بصورة اكثر جلاء مما هي عليه في الهندوسية والبوذية.

ويتضح ذلك من الحاجة الى تعريف الذات الكلية بصفات متنوعة متعددة لتعطي بمجموعها التعريف الجامع. ويقول المبارك لأرجوانا محدداً طبيعة الفكر والقلب:

«الأرض والماء، والنار والهواء والأثير والعقل والفهم والاحساس بالذات هذه هي الأجزاء الثمانية الطبيعية، هذه هي طبيعته السفلى. اعرف طبيعتي الأخرى والعليا. التي هي الروح، أو التي أسند بها هذا العالم»[٤]..

وهكذا هناك طبيعتان مختلفتان سفلى وعليا.. والسفلي تضم المظاهر.. المادية أو المحسوسة.. ارض ماء نار هواء الخ.. أما الطبيعة العليا فهي الروح. ومع انها تشكل الذات الكلية الا انها تترك مجالاً للتمييز الذي يسمح بالقول

(أنا لست فيها، لكن هي في)[٥]

مع ان الحقيقة انه فيها بمقدار كونها فيه، فالحي.. الله، موجود في الكائنات، بمقدار ما تتضمنه هذه الكائنات من الحياة.

واذا كانت ارهاصات الحيوية كمفهوم موجودة في الشرق فانها أيضاً موجودة في الغرب، وهنا نلاحظ ان التعثر أكبر لا في التعبير اللغوي فقط، بل في وضوح منطلق وحدة الوجود، لأسباب اجتماعية وسياسية كثيرة ومعقدة، لسنا الآن بصددها، وسوف نعود للبحث فيها فيما بعد، لكن يمكن أن نشير الى ان التضاريس والمناخ كانت عوامل في قصور النشاط الانساني التوحيدي ثقافياً وسياسياً ونفسياً، على عكس الحال في الشرق.. حيث كان المجال مفتوحاً لقيام امبراطوريات كبرى شاسعة. في حين لم يكن هناك مجال إلا لمدن ودويلات متصارعة ومختلفة في لغاتها وآلهتها ونظمها.. وفي هذا الغرب غير

البعيد عن الشرق أساساً، بل هو على حدود الشرق مباشرة ((اليونان) نجد ان ارهاصات مفهوم الحيوية متعثرة بالمقارنة مع الشرق ولكنها غزيرة وخصبة كما هو الحال في المدرسة الايونية فالماء الذي كان مفهوماً كلياً لدى (طاليس)[٦] لم يلب طموحات (انكسيمانيس)[٧] الذي اقترح (الهواء) كمفهوم كلي. . وهو أمر لم يرق (لهراقليط)[٨] الذي اقترح (النار). ولكن هذه المقولات لم تستطع ان تعطي بمفردها صورة شاملة عن الكون. . فالصورة المائية أو الهوائية أو النارية للكون كانت مفيدة لجهة تصوير الكون تصويراً حركياً ولكن المحرك هنا كان يتميز عن المتحرك، فالماء المحرك. ليس هو المتحرك. والهواء المحرك ليس هو المتحرك. والنار المحركة ليست هي المتحركة. . ولذلك فان التمييز الجوهري بين المحرك والمتحرك كان قائماً بشكل أو آخر.

بصرف النظر عن النوايا التي يشفع لها تأكيدها للحركية من خلال الصفات التي تتضمنها هذه المفاهيم، الا ان السؤال يبقى قائماً ومن يحرك الحجارة. الجبال. الخ. التي تبدو في نظرهم ثابتة مستقرة. . بالنظر الى أعمارهم والى الهواء والماء والنار.

ومع ذلك فانه يجب التسجيل هنا ان هذه المفاهيم الحركية، فيها الكثير من الحيوية بالمقارنة مع المدرسة الايلية التي أرادت رؤية الأشياء بصيغ جوهرية ثابتة ساكنة لا تتحرك، كما هو الحال عند (برمنديس وزينون)[٩] مع انهما معاً يؤكدان وحدة الوجود،

فعند برمنديس الوجود هو الكل. . وهو واحد وهو ثابت وهو أزلي وهو أبدي. والفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود. فالوجود والفكر أو الوجود والماهية شيء واحد»[١٠]

وزينون يلجأ الى المنطق لتأكيد عدم جواز تعدد الوجود. ولكن المشكلة الكبيرة تبقى وهي انعدام الحركة والذهاب الى درجة نفي التغيير، وهو أمر يتناقض مع الحيوية.

وتأخذ المسألة طابعاً مختلفاً وأكثر سوءاً عند (امبادوقليس)[١١] الذي احتفظ بفكرة ثبات الكون وعدم حركيته وتخلى عن وحدته. ففي الكون مبدآن: الأول مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية. وهما ينظمان سلباً وايجاباً أسس الأكوان والموجودات كلها، أي الماء والهواء والنار والتراب التي يجمعها (امبادوقليس) دون ان يؤثر واحداً منها على غيرها كما فعل من قبله.

ومع ان مبدأي المحبة والكراهية. . كان يمكن دمجهما في مبدأ واحد هو الأكثر محبة أو الأقل. . ليصبح الأمر أقرب الى الحيوية. . الا انه لم يفعل ذلك. . فالانفصال والاتحاد

الذين تؤدي اليهما المحبة والكراهية يعبران عن اختلاف في الحالة، وليس في الجوهر. . وهنا لا بد من الاشارة الى أن أساطير اليونان كانت تلعب دورها السلبي، وهو دور لم يكن من الممكن تجاوزه في التفاعل الاجتماعي السائد آنذاك وما يتضمنه من مصالح متضاربة. وهذا التضارب ليس من الشرط أن يكون بين قوى اجتماعية أو بين افراد متمايزين بل قد يكون صراعاً يعيشه الفرد الواحد، وبخاصة في تلك الفترة حيث بدأت الثروة والقوة يدفعان بأثينا الى تكريس التمايز الجوهري في المواطنية والحقوق السياسية بين المالكين وغير المالكين وبين من هم من غير أصل أثيني كامل وبين من هم من مدن أخرى. وبين كل هؤلاء وبين طبقة العبيد المتنامية.

وامبادوقليس نفسه، يمثل نموذجاً لهذا الصراع،

فهو من مواليد اسرة غنية. ما لبث أن انسلخ عن طبقته وذم أكل الطعام الحيواني، ووصفه بأنه لا يخرج عن أن يكون صورة من أكل اللحوم البشرية. . وكان يعتقد أن الناس جميعاً كانوا من قبل آلهة. ولكنهم خسروا مكانهم في السماء لارتكابهم شيئاً من الدنس أو الضعف[١٢]

ترى ألا يفسر لنا هذا التفكير لجوءه الى مبدأي الحب والكره. . الاتصال والانفصال بين محيطه اللاحيوي وطموحاته الحيوية؟ ألم يكن يبحث عن تعبير نظري لحيويته؟ لمحبته؟! التي كان ينفذها عملياًفقد كان مهندساً أنجى سليس من الوباء بتجفيف المستنقعات وتحويل مجاري الأنهار، وكان سياسياً شجاعاً تزعم وهو ارستقراطي الأصل ثورة على الارستقراطية الضيقة. وأبى ان يكون حاكماًبأمره. وأقام حكماً ديمقراطياً معتدلاً.

ولكنه بمقدار ما كان حيوياً وواضحاً في حياته العملية والسياسية فانه كان يشعر بأن ضغط الشخصنة والقصور (والكراهية) لن يلبث أن يطوي تفرده ومحبته. ولذلك قال في حياته:

«ما أضعف وما أضيق القوى المودعة في اعضاء الانسان، وما اكثر المصائب التي تثلم التفكير. وما أقصر الحياة التي يكدح فيها الناس والتي تنتهي بالموت. فاذا حل بهم زالوا من الوجود وتلاشوا كما يتلاشى الدخان وصاروا هواء يعرفون ان ما يحلمون به ليس الا الصغائر التي عثر عليها كل واحد منهم اثناء تجواله في هذا العالم. . ومع هذا تراهم جميعاً يفخرون بأنهم عرفوا كل شيء. الا ما أشد حمقهم وأكثر غرورهم ذلك ان هذا الكلي، الذي يفخرون بمعرفته، لم تره عين ولم تسمعه اذن ولا يمكن أن يدركه عقل انسان[١٣]».

وبهذا لا يعبر عن تفرده في ايجاد مفهوم كلي بمقدار ما يعبر عن تشخيصه لقوى الشخصنة الأثنية التي تعتقد ان آلهتها هي التي تدير العالم ولذلك قال «آلاماً أشد حمقهم وأكثر غرورهم».(١٤)

ولكن كيف السبيل الى وقف هذا الحمق وهذا الغرور وهم في وضع منتصر وممتد قادر على استقطاب كل أموال المدن المجاورة حيث

(تم نقل خزانة حلف ديلوس الى اثينا)(١٥) واسكنت جاليات فقراء الموظفين الاثنين في البلاد الأجنبية

ولقد ساعد تضخم الثروات والجاه على اقامة مرحلة ديموقراطية متقدمة جداً في عصر بركليز الا ان هذه الديمقراطية كانت مرتبطة باستمرار، برضى قوى الشخصنة التي يمثلها الحزب (الأجركي) المعادي للديمقراطية والحارس على تقاليد الشخصنة الدينية، والحريص على قمع كل ما يمس آلهتها.

وقد كان بامكان (انكساغوراس) أن يكون قفزة حقيقية وكاملة. في ملامسة مفهوم الحيوية لو انه بلور جيداً مفهوم (الهوميرمريات) وتعني خليط من الذرات لا تمثل جواهر مفردة. كما هو الحال عند الذريين ويمكن أن تنقسم الى ما لانهاية.

(فهذه الذرات مختلطة ببعضها كل الاختلاط)(١٦)

وبازالته للتمييز الجوهري في هذه (الهوميرمريات) وسماحه للتحول بين الضد والضد. تمكن من ملامسة مفهوم الحيوية الا ان الإشكال الكبير كان في التعبير عن الضرورة المحركة لهذا المتحول. فما الذي يحرك (الهوميرمريات)؟ الجواب لدى انكساغورس: ان الذي يحقق ذلك هو (النوس) اي العقل.. الذي ينظم ويقنون التحول..

هذا العقل (النوس):

«يخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط الى حالة الوجود الحقيقي. وهذا النوس يتصف بصفات ثلاثة الأولى: هي البساطة والثانية: هي العلم، والثالثة: القدرة. فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء، ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء. فلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع اجزاء الوجود، مساواة من حيث الكيف يجب ان يكون العقل بسيطاً. نعم ان بعض الأشياء تحوي مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى.. الا ان هذا المقدار هو مقدار كمي فحسب، ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف(١٧).

لعل القارىء يلاحظ هنا أن (**النوس**) الذي يقوم بعملية التحريك والتنظيم لا يتصف بصفات كيفية بل هو كم ومقادير تزيد أو تنقص.. بحسب ضرورة الحاجة، القدرة في تفاعل (**الهوميرمريات**).. ووصف (**النوس**) بهذه الصفات الكمية. يعد فعلاً قفزة رائعة أخرى للتعبير عن مفهوم الحيوية ولكن المشكلة الكبرى هو اننا هنا ازاء عالمين مختلفين جوهرياً. (**فالنوس**) و(**الهوميرمريات**) كينونتان مختلفتان احداهما عن الأخرى، واحداهما تقوم بدورها الموجه للأخرى، ولو ان انكساغوراس تخلى عن احد هذين المفهومين.. لكان قد وصل الى مفهوم الحيوية، فالنوس فعلاً هو أقرب ما يكون الى مفهوم (الحياة) التي تتصف بالقدرة والفاعلية.

ولذلك فان الثنائية واضحة عند انكساغوراس.

وما يخفف من وطأة هذه الثنائية ان **انكساغوراس** لم يلجأ إلى مفهوم النوس.. الا لأحداث الحركة الأولى في الكون ككل.. اما الحركات التفصيلية والجزئية.. فلا يقول عنها انها منظمة، مركبة من اجل غاية ما.. ولهذا قال **أرسطو**

«ان انكساغورس وضع العقل علة غايته، الا انه في تفسيره لهذا العقل، لم يستعمله كعلة غائية بل كحالة فاعلية فحسب»[١٨] كما ان افلاطون لم يرق له هذا الدور غير الكامل والشامل للنوس.. ويعلق عبد الرحمن بدوي على هذه الانتقادات

«والواقع ان افلاطون وأرسطو محقان في هذا النقد. لأن انكساغوراس كان يلجأ دائماً الى التفسيرات الطبيعية. ولم يحاول ان يلجأ الى العقل في تفسير شيء من الأشياء. الا في حالة واحدة، هي حالة عدم امكان التفسير المادي الآلي للأشياء وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة احداث الحركة الأولى التي عناها بنشأة الوجود[١٩]».

يمكننا الأسف حقاً لأن **انكساغوراس** لم يضع صفة الفاعلية والضرورة كصفات لخليط الذرات، غير المتمايزة جوهرياً.. ولكن هل القصور هنا فردي؟ أم انه يعكس ظروف اجتماعية معينة؟ لم يكن من الممكن فيها التخلي عن مفهوم المحرك الجوهري!. وان كان لإحداث الدفعة الأولى فقط! ترى ألا يمثل النوس عند (**انكساغورس**). دور (**بركليز**) في نهوض أثينا العظيم؟!. وبركليز يعد ـ بحق ـ أهم سياسي في حياة اليونان الداخلية، ويجسد بالفعل كل الطموحات الحيوية لقوى التفرد.

«تعلم الموسيقى عن رامون وعلمه فيثاغورس الموسيقى والأدب. واستمع الى محاضرات زينون الايلي في اثينه. واصبح صديقاً وتلميذاً للفيلسوف انكساغوراس وتثقف في اثناء نموه بثقافة عصره السريعة النماء وجمع موهبته واستخدم في سياسته جميع نواحي الحضارة الأثينية الاقتصادية والعسكرية والأدبية والفنية والفلسفية ومبلغ علمنا

انه كان أكمل انسان أنجبته بلاد اليونان جميعها. وكان بلا جدال بعيداً عن جميع ضروب الفساد وأكبر من يهتم بالمال». «وقد أدت اصلاحات بركليز الى زيادة سلطة الشعب زيادة عظيمة وقد خصص من مال الدولة بعض النقود التي تؤهل جميع المواطنين دخول المسرحيات والألعاب في الأعياد العامة!! وحجته في هذا أن هذه المسرحيات والألعاب يجب أن لا تكون ترفاً تختص به الطبقات العليا والوسطى. بل يجب ان نذكر في هذا المقام، أن افلاطون وأرسطوطاليس وفلوطريس وهم جميعاً محافظون ينظرون الى ان هذه الأمور أضرت بأخلاق الأثينيين»[٢٠].

بركليز هذا الذي كان صديقاً وتلميذاً للفنان **مينداياس** وللفيلسوف **انكساغوراس** وكان يكنّ **لأنكساغوراس** منتهى الاعجاب والاجلال، هذا **البركليز** ألم يكن ضرورياً لتحريك المجتمع الأثيني واطلاق تطلعاته الحيوية؟ ترى ألا يمثل دور **النوس** الضروري لبدء الحركة فقط؟ فبركليز ليس هو الذي رسم تفاصيل واجزاء النهضة الفنية والعلمية والثقافية والاقتصادية والعسكرية في اثينا بل كان مجرد (النوس).

وعندما سقط هذا النوس تحت ضربات قوى الشخصنة المحافظة، فان العصر الذهبي بدأ بالسقوط أيضاً..

وقد كان هذا السقوط متوقعاً من قبل **انكساغوراس** ـ الذي كان الموجه الحقيقي، أو النوس الحقيقي للنهضة الذهبية ـ من قوى الشخصنة الدينية الأثينية لأنه كان يعارض وجود وتدخل أهل اثينا في أية حركة.

ولقد وجه كلبون، الذي كان ينافس بركليز، في تزعم الشعب، تهمة لاضعاف **بركليز، وانكساغوراس** معاً.

«متهماً انكساغوراس بالالحاد لأنه وصف الشمس وكانت لا تزال في نظر الشعب إلهاً من الالهة ـ بأنها كتلة من الحجارة المحترقة، ولم يترك وسيلة يستعين بها على تأييد دعواه إلا اتبعها وأدين انكساغوراس رغم دفاع بركليز المجيد عنه ولم يكن انكساغوراس راغباً في تعاطي مشروب الشوكران السام.

ولما تناهى اليه ان الاثنيين حكموا عليه بالاعدام قال (لقد قضت الطبيعة عليهم وعليّ بهذا الحكم منذ زمن بعيد)»[٢١].

ترى هل يستغرب ـ بعد ذلك ـ أن يكون النوس محدود التأثير، وأن يكون انكساغوراس من أنصار ثبات الكون، فها هي قوى الشخصنة والقصور تنتصر وتحرق مشعلها.. وكأنه لم يتوهج فيها النوس، وهكذا نرى مرة أخرى ان المصطلحات والتقنيات المعرفية ليست معزولة عن المواقع والمصالح الاجتماعية المعاشة، والتي عاشتها دويلات اليونان والروم ومصر وقرطاجنة ووادي الرافدين وسوريا وفارس كدائرة ثقافية

مشتركة، ونحن لا نريد ـ هنا ـ سوى الايضاح، بأن مفهوم الحيوية المضادة للجوهر المحرك لم يلد عفوياً في التاريخ البشري بفعل عبقرية فردية أو جماعية، أو بفعل لغة معينة، بل هو لب الصراع في الفكر الفلسفي والسياسي، منذ بدأ الانسان يعبر عن حياته نظرياً ـ وقبل ذلك، ومن بعد ـ في التعبير السياسي الذي يعد التعبير الأكثر مباشرة ووضوحاً، فكل نضال لازالة الظلم والاستغلال والقصور والتمايز العنصري يؤكد وحدة الحياة وكليتها، ويؤكد ان الأفراد والجماعات تستطيع تحقيق ذلك نظرياً وعملياً، بمقدار منسوبها الحيوي، وبمقدار قدرتها على مفاعلة هذا الهدف حيوياً، بشكل قادر على جعله يستقطب الجماهير، وينتصر لها، وبها.

وعكس هذه الحالة، أو في حال ضعف المنسوب الحيوي المعاش، لا بد ان يظهر بصورة تدنٍ في حيوية التقنيات النظرية الفلسفية والسياسية! واذا حدث وكان تعبيراً (متفردا) بالغ الحيوية في تعريف الحياة والكون، ضمن مجتمع شخصنة وقصور، فلا بد ان تجربة هذا (المتفرد) ستلاقي الحصار ليتهمش، ولن تتحول الى ايديولوجية جماهيرية بل ومن الممكن أن لا تجد طريقاً للحفظ في سجلات المؤرخين!!

وعندما نصل الى سجلات المؤرخين للفكر اليوناني، فاننا سنجدهم يقفون طويلاً عند **هرقليطس** مع انه صرح بأفكار مضادة **لهزيود وهوميروس**.. فلماذا حفظته سجلات المؤرخين؟ ألأنه قال قولاً يخالف كلية المدرسة الايلية القائلة بثبات الكون؟ وقال ان الكون في حركة مستمرة؟!

ترى هل في هذا المفهوم ما هو مفيد ومريح؟! ولصالح من؟!.

نعم يوجد ما هو مريح وبخاصة انه يرى ان الحركة دورية.. حيث ينقلب الضد، الى الضد في حركة صاعدة نازلة باستمرار، وهذا العود الدوري يطمئن الجميع بأن نكساتهم مؤقتة!! وخاصة اذا كان ذلك مضموناً من قبل (اللوغوس)

و(هذا اللوغوس، هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من حد الى حد وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان، وهو الله، وهو النار[٢٢].. الخ...).

هذا اللوغوس ليس هو نفس (النوس) عند انكساغوراس؟ ولذلك فان سجلات المؤرخين سواء أكانوا من قوى الشخصنة أم التفرد لن يجدوا غضاضة في ذكره... فالحركة التي يتحدث عنها غير مرجحة لأحد... بل متوازنة... برعاية (اللوغوس) ولهذا السبب، يجب ان لا نستغرب. ان تحفظ لنا سجلات المؤرخين سيرة وأفكار ديموقراطيس، الذي قال بدوره ان الحركة هي سمة الكون ولكنه ربط هذه الحركة بعدد لا متناه من الذرات التي يؤلف كل منها (جوهراً فرداً) وهذه الجواهر

الثابتة كانت اشارة لهيمنة مصطلح من أخطر المصطلحات الفكرية وأكثرها بعداً عن الحيوية، وخاصة عندما تبنى أرسطو هذه الكلمة لتصبح أولى مقولاته العشر. وثبت مفهوم الجوهر الثابت، والمحرك الذي لا يتحرك، الذي هيمن على التاريخ الفكري طوال عشرين قرناً لاحقاً، وبالطبع، فان هذا التعبير ما كان يمكن ان يلقى هذه الحظوة العامة، لولا انه كان يعبر عن مصالح اجتماعية معاشة، فما الذي يجعل مفهوم الجوهر له هذه الحظوة؟ أليس لأنه يمكن ان يكون منطلقاً لكل شيء؟! سواء أكان مادياً أم روحياً ذاتياً أو موضوعياً؟ أليس لأنه يشعر كل فرد وجماعة ومذهب بأن له اصالة جوهرية؟ ولا تقل عن غيره جدارة؟ أليس لأنه يتيح لكل فريق ان ينظر للآخرين على انهم من جواهر متدنية؟ أو على انهم اعراض زائلة.

نعم، كل هذا وارد. ويمكن وجود اشياء اخرى يتيحها هذا المفهوم، ولكن للأسف الشديد... انه لا يتيح امتلاك تقنية معرفة حية يمكن بها صناعة الحياة، حيث كل شيء يمكن ان يكون مفيداً ومبدعاً وحياً، لو انه وجد في الظرف الحيوي. هذا لا يتطلب فرصة استثنائية لفرد أو لشعب، بل متاح للبشر، جميعاً، وفي كل وقت.

ومع ذلك، يجب ان لا نغمض اعيننا للتفسيرات والاسقاطات الحيوية لمفهوم الجوهر، بوصفه ذرات يتشكل الكون منها.

ان الرؤية الذرية، كانت بداية التحليل... والتقدم في معرفة الطبيعة، ولسوف تؤدي بنا هذه الذرات نفسها الى التخلي عن مفهوم الجوهر الفرد بوصفه مفهوماً كيفياً لا كمياً، وبوصفه مفهوماً يعيق التقدم في معرفة الطبيعة في مرحلة جديدة.

وهكذا، فان الحيوية كمفهوم مضاد للجوهر ولدت بالدرجة الأولى من استيعاب لغة الفيزياء والكيمياء، ففي هذه اللغة، قبل غيرها، حيث لم يعد فيها أي اثر لفكرة الجوهر... **ومن اجل ذلك فاننا نسجل هنا لفكرة (الجوهر الفرد) مساهمة حيوية - على الأقل - في مساعدتنا لتجاوزها كلية، وان كان بعد قرون وقرون.**

ولكن قبل ذلك هل كان مفهوم الحيوية غائباً؟ ألم توجد قوى ومصالح اجتماعية لاعنصرية، رأت ان خلاصها يكمن في الوحدة والاندماج الانساني الأوسع؟! نعم، بالتأكيد اذ لا بد ان مفاهيم وحدة الوجود والحيوية كانت موجودة باستمرار بصرف النظر عن كون التعبير محدوداً أو شاملاً مؤدياً لغايته ام مناقضاً لها.

بلغة اسطورية أو دينية أو بلغة لادينية بلغة شعبية أو فصيحة . . . بالأحرف أو بالأرقام أو بالاشارة بالنظر أو بالعمل الخ . . . فكل الطرق توصل الى الحياة . . . اذا جاءت من ظروف حيوية، ولكن بما ان القانون الحيوي هو قانون للكون والمجتمع والفكر معاً، الا يستطيع تفسير المعرفة وتفسير تنوع ظهورها واختلافها وفعاليتها وتناقضها واتساقها؟!!

١- راجع قصة الحضارة رول ديوارنت، ترجمة زكي نجيب محمود. ج٣ - ص ٣٣ - ٤٢ ط القاهرة ١٩٦٧

٢- راجع ال مراجع الفكر الفلسفي الهندوسي - تأليف سرفياس رادكرشتان - تشارلزمور ترجمة ندوة يازجي ط دمشق ١٩٦٧ ص (٧٣- ٨٩ - ٩٠ - ١٩٥)

٣- مراجع انجيل بوذا ترجمة عيسى سابا ط بيروت ١٩٥٣ ص ١٧٨.

٤- الفكر الفلسفي الهندوسي، س. ذ ص ٨٩

٥- الفكر الفلسفي الهندوسي سحاذ ص ٨٩ - ٩٠

٦- طاليس من ملطية، يونانية في لاسية الصغرى انبأ بالكسوف الذي وقع ٥٨٥ قام كان حكيماً من ذوي الاهتمامات الكثيرة. زار مصر، ووصلت اليه علوم البابليين في الفلك، وكان يعتقد ان العام له جوهر مائي. وكان يقول «الاشياء كلها مملوءة بالآلهة بمعنى انها مملوءة بالروح، او الحركة، ومبدأ الحياة الذي سبب سعته وقوته ولا بد ان يكون الهياً وحتى الحجر المغناطيسي وهو الجامد في الظاهر يسبب الحركة وعن ذلك فهو حي - راجع ص ٢٠٠ الموسوعة الفلسفية المختصرة. باشراف زكي نجيب محمود ط - القاهرة.

٧- انكسيمانيس من ملطة يونانية في لاسيا الوسطى ازدهر حوالى ٤٤٥ ق. م قال ان الهواء هو اصل العالم وبشكل اكثر تحديداً «الضباب».

٨- هراقليطس م. مر افسور وهي مدينة يونانية. في لاسيا الصغرى ازدهر حوالى عام ٥٠٠ ق. م من اسرة ارستقراطية وقد انسحب من المجتمع وهاجم اهل المدينة والناس لعدم تفهمهم لفكرة (اللوغوس) «العقل» وهو نوع من الطابع المشترك ذي البنية الشبهة بالنار التي تخلع عن الموضوعات الطبيعية صورها. . ويضمن الاتزان النهائي واستمرار التغيرات بين الاضداد. راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة س. ذ. ص ٣٨٢

٩- برمنديس. فيلسوف يوناني من اليا جنوب ايطاليا ولد حوالى ٥٣٥ ق.م نظم قصيدة بقيت منها شذوات هامة نصبت بها الحقيقة «التي هي الوجود» كوحدة متجانسة غير قابلة للانقسام باقية على الدوام ساكنة لا تتحرك. . وزينون الايلي من اتباع بارمنديس ٤٥٠ ق.م. الف كتاباً ودافع فيه عن الواحد الثابت الذي قال به بار منديس.

: ١- مراجع «ربيع الفكر اليوناني» عبد ارخما بدوي ط بيروت ص ٢٤٠٠ - ١٢٧١ - ١٤٨.

١١- امبا دوقليس من اكرجاس بصقلية ازدهر حوالى ٤٥٠ ق. م كان طبيباً ونصيراً غيوراً من انصار الديموقراطية وقد كان يعتقد انه اله وانه كان فيما مضى «صبياً وفتاة». وشجيرة. وطائر وسمكة يكماء في البحر. .

١٢- قصة الحضارة ول ديوارانت سعاد. ترجمة محمد بدرات ص ٢٠٦

١٣- المرجع السابق ص ٢٠٩.

١٤- المرجع السابق.

١٥- المرجع السابق.

١٦- ربيع الفكر اليوناني س. ذ ص ١٥٨.

١٧- المرجع السابق ص ١٥٩

١٨- المرجع السابق ١٦٠

١٩- المرجع السابق ١٦٠

٢٠- قصة الحضارة س. ذ ص ١٠٧

٢١- قصة الحضارة س. ذ ص ١٨١

٢٢- ربيع الفكر اليوناني س. ذ ص ١٤٠.