المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر(*)

عبد الإله بلقزيز(**)

أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني ـ المغرب.

ستظل ثنائية المعرفة/الأيديولوجيا ثنائية إشكالية في الفكر المعاصر مثلما هي وُلدت فيه إشكاليةً. غير أن بين ميلادها كذلك، قبل عقود، في نطاق نظرية المعرفة المعاصرة والدراسات الإيبيستيمولوجية، ووضعها النظري اليوم في العلوم الإنسانية فارقاً يَحْسُن بالباحث اعتباره. فالنظر إلى العلاقة بين المفهومين، قبل فترة، إنما حكمتْهُ يقينيات فكرية لم تكن تُفْرد للأيديولوجيا مكاناً بما هي شكلٌ من أشكال الوعي، بل ما كانت تَحْسَبها شيئاً آخر غير التضليل والتغليط والزيف. أمّا النظر إليها اليوم، فاختلف كثيراً بحيث بات في الوسع رؤيتها **كعلاقة مركّبة**، غير مبسّطة، وجدلية غير تقابلية. وكما كان للعلم (= التجريبي والرياضي) أثرٌ بعيد في توليد النظرة الأولى (السابقة) إلى العلاقة بين الأيديولوجيا والمعرفة وترسيخها خارج نطاقه كعلم، كان للعلوم الإنسانية والاجتماعية أثرُها المعاكس في تعديل النظرة المعاصرة إلى تلك العلاقة. على أن هذا الذي طرأ على أنماط النظر لا يوفّر سبباً للاعتقاد بأن العلاقة بين الحدّيْن استقامت تماماً على مقتضىً من الوضوح يرفع عنها طابعها الإشكالي.

ـ ١ ـ

كلّ تعريف للأيديولوجيا بما هي وعيٌ زائف ومغلوط، أو فكر خاطئ، أو تقنيعٌ للواقع وتعمية، إنما هو ينهل من مصدرٍ ماركسي؛ فإلى ماركس يعود هذا التحديد النظري لمفهوم الأيديولوجيا قبل أن ينصرف عنه في كتاباته التالية الواقعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولقد يكون في تأثره الشديد بالفكر التجريبي الإنكليزي والنزعة التطورية ذات

(*) تمثّل هذه الدراسة مقدمة الكتاب ـ الندوة الذي صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية (٥٢٧ ص).

(**) البريد الإلكتروني: abbelkeziz@menara.ma.

الأصول الداروينية، دورٌ ما في شغفه بالمعرفة العلمية. وهو شغف تبدَّى في نصوصه باكراً، لكنه وجد أوسع الفرص للتعبير عن نفسه في نقده للاقتصاد السياسي ووضعه نظريته عن **الرأسمال**. وهكذا كان انتقاله من الفلسفة وعلم السياسة والقانون إلى علم الاقتصاد، ترجمةً للانتقال من الأيديولوجيا إلى العلم، أو هو هكذا على الأقل عند ألتوسير في قراءته الشهيرة لفكر ماركس. على أن الوجه الآخر لهذا التعريف المُمَاهي بين الأيديولوجيا والوعي الخاطئ هو المرادفةُ بين معنى المعرفة ومعنى العلم. والمرادفةُ هذه تَرُدُّ إلى تأثيرٍ بالغ كان للعلوم التجريبية (الفيزياء، والبيولوجيا) في الفلسفة والفكر منذ القرن التاسع عشر، وكانت الوضعية، وضعية أوغست كونت، من أظهر مظاهره إلى جانب النزعة التطورية. فكما اقتفت وضعية كونت أثر العلم الفيزيائي وقوانينه في دراسة الظاهرة الطبيعية، حتى إن مؤسسها ومؤسس علم الاجتماع اختار من الأسماء لعلمه اسم «الفيزياء الاجتماعية»، كذلك اقتفت التطورية أثر البيولوجيا الداروينية، فتخيّلت المجتمع كائناً تنمو ظواهرهُ على مثال نموّ أعضاء الكائن الحيّ.

دقةُ الملاحظة العلمية للظاهرة المدروسة، وموضوعيةُ القوانين القابلة للانطباق على الظواهر كافة، ويقينيةُ النتائج المخبرية المحصَّلَة، هي ما كان يغري مفكري القرن التاسع عشر بالعلم، ويدفع إلى احتذائه في الطرائق والأدوات من دون الالتفات كثيراً إلى ما بين الظواهر الطبيعية الصمّاء والظواهر الاجتماعية والإنسانية من اختلاف في الطبيعة يُرَدّ إلى ما في الثانية من عوامل مكوّنة مثل الوعي والإرادة والقصْديّة وغيرها ممّا يتصل ببنية الفعل الإنساني. ازدهرت **العلموية** (Scientisme) في ذلك الحين بما هي نزعة إلى تقديس العلم وتنزيل مبادئه ومناهجه منزلة المعيار الذي به تقاس المعرفة ويُطْمَأَنّ إلى نتائجها، إذ المعرفة ـ في منظورٍ علموي ـ تكون علميةً أو لا تكون.

> **بات في الوسع، اليوم، رؤية العلاقة بين مفهومي الأيديولوجيا والمعرفة، علاقة مركّبة، غير مبسّطة، وجدلية، غير تقابلية.**

سدّدت علومٌ إنسانية جديدة ضربةً موجعة للعلموية ويقينياتها في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وكشفت عن بطلان النظرة الوضعانية إلى ظواهر المجتمع. ولقد كان التحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الديني، ومدرسة «الحوليات» في التاريخ... في جملة تلك العلوم التي أعادت النظر في يقينيات الوضعية والعلموية والداروينية الاجتماعية... الخ منذ نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. فهي خَطّأَتِ الوضعية في الْتماسها الموضوعية في دراسة الظواهر الاجتماعية من طريق احتذاء مناهج العلم التجريبي، وشدّدت على عوامل أخرى غير موعى بها (= «لاواعية») تؤسِّس الفعل الإنساني، متجاوزةً، بذلك، النقد الكلاسيكي للوضعانية والنزعات العلموية، النظير الذي نبّه إلى خصوصيات الظاهرة الاجتماعية والإنسانية القائمة على ميكانيزمات مختلفة، مثل الوعي والإرادة والقصدية (= الغائية)... إلخ. وهكذا بدأت

علوم الإنسان والمجتمع الحديثة تَلْحظ الأدوار التي يقوم بها اللاشعور، والخيال، والرمزيُّ والأسطوريُّ، والطوبى، والوهْم، والرّغْبات المكبوتة... في تكوين أفعال الأفراد والجماعات.

هبط معنى المعرفة، في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة، من العلمية والموضوعية الصارمة والحتمية إلى معنى الفهم الأمثل للظاهرة في تعقّدها وتشابُك عناصرها وأبعادها؛ وهو فهم اقتضى أشكالاً منهجية مختلفة من المقاربة تتضافر في إضاءة المستويات المتعددة والمتباينة للظاهرة. وكان على هذه «العقيدة» الجديدة أن تُسَلّم بنسبية المعارف التي نتحصّلها من دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية بحسبانها تتمتع بالسيولة وتقتضي تنويع أساليب المقاربة. ولقد يكون من أسباب هذا التعديل الحاسم في فهم معنى المعرفيّ بمعزلٍ عن العلميّ، أو من طريق فكّ الارتباط والتماهي بينهما، كما من أسباب هذا التشديد على نسبية المعارف، ما عرفته العلومُ نفسُها ـ الطبيعية والرياضية ـ من هزّات عنيفة، منذ نهايات القرن التاسع عشر، أطاحت بفكرة **اليقين** (= في الرياضيات) وبفكرة **موضوعية** القوانين العلمية (= في العلوم التجريبية)، وكان ذلك بمناسبة ظهور **الهندسات اللاإقليدية** و**أزمة الفيزياء الدقيقة**. فبمقدار ما أتت هذه التحولات في المجال الرياضيّ ـ الهندسيّ تعيد النظر في **البديهيات** العقلية (الإقليدية) لتحوّلها إلى **فرضيات** ذاهبة بمعنى اليقين من المقدمات (= البديهيات) إلى الاستنتاجات، فاتحةً المجال نحو أنواع متعددة من «اليقين الفرضي»، أتت في مجال العلم التجريبي تؤكد بطلان فكرة الموضوعية وفكرة استقلالية نتائج التجربة عن الذات الدارسة، كاشفة عن الأشكال المختلفة لاتصال النتائج المختبرية بنوع الفرضيات ونوع الأدوات المستعمَلة، وهما معاً من صُنع صانعٍ هو العالِم. وهكذا إذا كانت علوم الرياضة والطبيعة قد دخلت طور الشك في يقينية علميتها، وانتهى بها المطاف إلى التحرر من وهم الحقيقة، فكيف يكون في وسع العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تتمسك بعقيدتها العلموية؟!

* * *

غير أن القرن العشرين لم يكن قد انتصف إلا بقليل، حتى أطلّت الفكرة العلموية في العلوم الإنسانية والفلسفة من جديد، لتسوق في ركابها فصلاً جديداً من فصول نبذ الأيديولوجيا والتشنيع عليها، وكانت كتابات الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير، في سنوات الستينيات وتلامذته المباشرين وغير المباشرين (ألان باديو، جاك رانسيير، نيكوس بولانتزاس، موريس غودولييه، بيير بوورديو... إلخ)، أظهر تعبير عن هذه الموجة الفكرية المعادية للأيديولوجي، المسكونة بفكرة المعرفة بما هي علم. ومن المؤكد أن لعودة المنزع العلمويّ إلى التفكير أسباباً فكرية عدّة قد يكون منها النجاحات التي أحرزتها البنيوية كمنهج في ميادين اللسانيات والأنثروبولوجيا ودراسات التحليل النفسي، وسعْي ألتوسير في تجريب مفاهيمها في الفلسفة والتحليل المعرفيّ للنص والمفاهيم، وهو سعيٌ غذّته عنده محصّلةُ الدراسات الإبيستيمولوجية المزدهرة لحظتئذ، وإغراء القراءة المعرفية التي أنجزها غاستون باشلار في ميدان الفيزياء، ونظيرتها التي أنجزها جاك لاكان في إعادة قراءة

منظومة التحليل النفسي الفرويدي. غير أن من أسباب تلك العودة عوامل سياسية حفزت ألتوسير على وقفة نظرية نقدية للأيديولوجيا: أوضاع الحركة الشيوعية في أوروبا وآثارها في الماركسية كنظرية.

لم يكن ألتوسير، المفكّر المنتسب إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، بعيداً عن مناخات النقد الشيوعي الأوروبي للستالينية بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي (١٩٥٦) وما جرى فيه من تصفية حساب مع حقبتها الماضية. لكن ذلك النقد الذي فتح أمام أحزاب أوروبا الطريق إلى ما سيعرف باسم «الشيوعية الأوروبية» (Euro-communisme) ـ المتخلية عن عقائديات «الأممية الثالثة» اللينينية، وخاصة «دكتاتورية البروليتاريا» والعنف الثوري ـ سيفتح أمام ألتوسير الطريق أمام العودة إلى ماركس وقراءته من جديد. لهذا الخيار عنده ما يبرّره: لقد انحطّت الماركسية كنظرية في العهد الستاليني وتحوّلت إلى مجرّد أيديولوجيا سياسية للسلطة الشيوعية الحاكمة في الاتحاد السوفياتي وردائفها في بلدان أوروبا الشرقية. ومشروع ألتوسير الفكري هو ـ بالذات ـ تحرير الماركسية من التأويل الستاليني وما يشبهه، وإعادة الاعتبار إليها **كنظرية فكرية**، وذلك من طريق تظهير **علميتها** في تفسير التاريخ، وفي تحليل أنماط الإنتاج، وخاصة التشكيلات الاجتماعية التي تسيطر فيها العلاقات الرأسمالية للإنتاج. الماركسية معرفة علمية، يقول ألتوسير، ومعنى ذلك عنده أنها لا تنتمي إلى الأيديولوجيا بما هي وعي مضلِّل على ما كان ماركس نفسه يعرّفها به.

سيتخطى ألتوسير سريعاً علمويته وابتخاسه الحادّ لما هو أيديولوجيّ في دراسة شهيرة له عن «الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة». وليس من شك في أنه فعل ذلك متأثراً بكتابات أنطونيو غرامشي في المسألة التي راجعت، في ما راجعت، موقف الماركسية من دور العوامل الأيديولوجية الذي عُدَّ فيها ثانوياً بالقياس إلى دور العوامل الاقتصادية (التحتية في وصف ماركس والمحدِّدة في تعبير ألتوسير ونيكوس بولانتزاس وشارل بيتلهايم... إلخ). **انتقل ألتوسير من نظرة معرفية** (إبيستيمولوجية) للأيديولوجيا ـ تضع الأخيرة في مقابل العلم من زاوية اتصالهما بالخطأ والصواب ـ **إلى نظرة سوسيو ـ سياسية** لها تتناول **وظائفها** و**أدوارها** في الصراع الاجتماعي وفي علاقات السلطة. وليس من شك أنه كان يتفاعل ـ بهذه الانعطافة ـ مع أفكار جديدة كانت تتكرّس، لحظتئذ، في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

* * *

أنهى ألتوسير علمويته بنفسه في اللحظة ذاتها التي كانت تخضع فيها العلاقة بين المعرفيِّ والأيديولوجيّ إلى مراجعةٍ عميقة وتعديلٍ حاسم في المعرفة الإنسانية المعاصرة. كان الحرص على تغليب المعرفيِّ على الأيديولوجيّ يتعاظم في العلوم الاجتماعية والإنسانية آنذاك، نعني منذ نهاية الستينيات من القرن الماضي. لكن ذلك حصل مقترناً بتحوّطيْن منهجيّين تَحَوَّلا ـ مع الزمن ـ إلى ما يشبه اليقين: **أولهما** أن المعرفة لا تعني العلم ولا تنشُد إعمال وسائله أو بلوغ «يقينية» نتائجه لأن ظواهرها مختلفة، و**ثانيهما** أن أية معرفة لا تملك أن

تتحرّر تحرّراً كاملاً من أثر الأيديولوجيّ فيها مهما بلغت من الموضوعية والتجرّد بسبب اتساع حقل الإنسانيات لرؤىً وقبْليات وأحكام قيمية قد لا تكون دائماً قابلةً للمنع أو للمراقبة. والتحوُّطان ذيناك أفضيا، في جملة ما أفضيا إليه، إلى إعادة وعي الأيديولوجيا كدينامية عميقة التأثير في الحياة والعلاقات الإنسانية والاجتماعية، بل إن إتقان إدراك أشكال الاشتغال الأيديولوجي في الظواهر الاجتماعية، والأفعال الفردية، والتفكير الفردي والجماعي، والتعبيرات الكتابية (أو المكتوبة)...، هو شكل من التدخّل المعرفي الرصين في فهم الظواهر.

بات في وسع علماء النفس، مثلاً، وخاصة من اشتغل منهم في ميدان التحليل النفسي، أن يقفوا على الصور المختلفة لاشتغال العوامل الأيديولوجية في تشكيل الحياة النفسية من رغبات ودوافع ونوازع عميقة **ولا شعورية** لا تتبيّن إلا من طريق التحليل والحفْر في الطبقات العميقة للحياة النفسية. وبات في وسع المشتغلين في علم الاجتماع السياسي أن يلحظوا تأثير الطوبى في تكوين ظواهر سياسية كبرى، كالصراعات والثورات، أو دور المصالح الفئوية في النزاع على السلطة. ومثلهم انتبه علماء الدراسات الإثنولوجية إلى دور **الرمزيّ** و**الميثي** في تشكيل البنى العقلية والاجتماعية للجماعات المختلفة (قبل الصناعية والصناعية معاً). والانتباه نفسه إلى دور **المخيال** و**اللاشعور الجماعي** في تكوين الجماعات الدينية شدّ إليه علماء الاجتماع الديني... إلخ. في هذه الحالات جميعاً ـ كما في غيرها ـ يقع الإلحاح العلمي على وجوب الاهتمام بالأيديولوجيا كدينامية عظيمة التأثير في الحياة والاجتماع الإنساني، ويعاد الاعتبار إلى مركزيتها كفرضية من فرضيات التفسير العلمي للظواهر الإنسانية في وجه من استصغروا شأنها.

لم يكن القرن العشرون قد انتصف، حتى أطلّت الفكرة العلموية في العلوم الإنسانية والفلسفة من جديد، لتسوق فصلاً جديداً من فصول نبذ الأيديولوجيا والتشنيع عليها.

لكن الأيديولوجيا ليست حاضرة في الوجود الاجتماعي على هذا المستوى من الحياة، المشار إليه، فحسب، وإنما هي تتسلّل إلى المعرفة أيضاً وتتلبّس بها شكلاً من التلبُّس يزيد إفصاحاً أو إبهاماً تبعاً لمستوى الحبكة في الخطاب من جهة، وتبعاً لمستوى القدرة على كشف ذلك التلبُّس بالتحليل العميق للخطاب الذي ينطوي عليه من جهة أخرى. لقد قرَّ في يقينيات الفكر المعاصر أن الصلة بين المعرفيّ والأيديولوجيّ ليست منقطعة، وهي لا يمكن أن تكون كذلك بسبب استحالة تحرير الوعي الإنساني من آثارها فيه. والأيديولوجيا لا تتدخّل في المعرفة خُفية ومن وراء حجاب دائماً، وإنما هي قد تقدِّم نفسَها في صورة العلم، والنزْعات الوضعية والعلموية مثال للأيديولوجيات التي تُطِلّ باسم العلم. على أن أكثر أشكال حضورها في المعرفة إنما يكون مقنّعاً، وأحياناً على نحوٍ لا موعى به. وهنا تكون وظيفة تحليل الخطاب، بالأدوات المنهجية التأويلية الحديثة، الكشف عن صُوَر ذلك الاشتغال الأيديولوجيّ في المعرفة.

ـ ٢ ـ

عاش الفكر العربي المعاصر التوتّرَ الإشكاليَّ عينَه طيلة المئة عام الأخيرة وفي مجالاته كافة: في الفكر والفلسفة، وفي العلوم الاجتماعية، كما في قراءته لتاريخه الثقافي وللآخر: ناظراً ومنظوراً، أو قارئاً ومقروءاً. ولعلها في الفكر العربي تكون أقل توتراً كعلاقة منها في الفكر الغربي بسبب التفاوت في التطوّر والتراكم بين الإنتاج الفكري هنا، والإنتاج الفكري هناك، وبسبب حداثة الانتباه إلى إشكاليات الأيديولوجيا والمعرفة في فكرنا، وحداثة إشكالية الاتصال والانفصال بين حدّيها في وعينا المعاصر وفي اهتماماتنا الإيبيستيمولوجية. لكنها اليوم ـ بل منذ ما يزيد على ثلاثة عقود ـ دخلت في دائرة الضوء والتفكير داخل بيئات بحثية عديدة في ميادين الدراسات الفلسفية والاجتماعية والإسلامولوجية. ومع أن مقاربتها ظلت جزئية وقطاعية، فلم تَنْشُدِ الشمول والعموم، إلا أن المتحصّلَ منها من نتائج يشجّع على البناء عليه في أفق إنجاز مقارباتٍ للمسألة أوسع مدًى.

يمكن لأيّ قارئٍ في الإنتاج الفكري العربي، منذ بدايات القرن العشرين حتى اليوم، وفي مجالاته كافة، أن يلحظ ظاهرة **الحضور المتضخم للأيديولوجيا** فيه بما هي رؤية إلى العالم والأشياء والظواهر. ولن يُعْجزه، أن يَلْحظ، في امتداد ذلك، ضَعْفَ مستوى البناء المعرفيّ لمقالات ذلك الفكر إن قورنت بغيرها في ثقافاتٍ أخرى في العالم. وأكثر ما يمكن للقارئ أن يلاحظه هو ذلك الكمّ الهائل من الانحيازات الأيديولوجية التي يبديها المفكّرون والكتّاب العرب إلى هذه المنظومة الفكرية أو تلك من التي يتصلون بها قراءةً واستعمالاً. وهذه الانحيازات، إنما تبدو، أكثر ما تبدو، في ميْل كتاباتهم إلى **التبشير** بالأفكار التي اعتنقوها وتنزيلها في نصوصهم منزلة الحق الذي لا يطاله شك. من المبكّر أن نطالب اليوم هؤلاء بأن يكونوا أَمْس نقديين تجاه ما أخذوه من مراجعهم وأخذوا به، ففي ذلك **إسقاط** يفتقر إلى التاريخية (علماً بأنهم كانوا نقديين تجاه أفكار أخرى لم يجدوا فيها ضالتهم)، وإنما في الإمكان القول إن إيمانيتهم المفرطة بما آمنوا به كانت فقيرة إلى الاحتياط المنهجي، وهو ما أدّى ببعضهم إلى أن يغيّر مذهبه في الفكر والرؤية ليجد نفسه «فجأة» في الموقع الذي كان يأباه على نفسه في ما مضى. الأمثلة هنا كثيرة، ومن تيارات الفكر العربي كافة: من مفكّري الليبرالية العربية (طه حسين، ومحمد حسين هيكل... إلخ) حتى مثقفي اليسار الماركسي العربي (من جنح منهم إلى الإسلام السياسي، ومَن انتهى منهم إلى ضفاف ليبرالية المحافظين الجدد)، مروراً بالعلمويين (زكي نجيب محمود...) والمتلقّين تكويناً دينياً في المعاهد التقليدية (حسين مروّة، هادي العلوي، نصر حامد أبو زيد... إلخ).

ولقد يكون لذلك التضخم الأيديولوجي ما يبرّره في بعض مراحل التعبير عنه. فالذين كتبوا ما كتبوهُ دفاعاً عن المعاصرة والحداثة، وتبشيراً بها، وتظهيراً لمصادرها ومراجعها في الغرب، والذين كتبوا ما كتبوهُ تمسّكاً بالأصالة وذوداً عن الهوية وإنكاراً للانفتاح، إنما فعلوا ذلك ـ كلٌ من موقعه ـ في **سياقات** تاريخية وسياسية شديدة الأثر فيهم، وليس للتحليل الموضوعي لفكرهم ونصوصهم من سبيل إلى تجاهلها إلا أن يكون هو أيضاً أيديولوجياً. ومع أن من المشروع تماماً ـ من وجهة نظر معرفية تعتني بتحليل الخطاب وبيان نُظم المعرفة

الحاكمة له ـ أن تُقْرأ حقبتُهم الفكرية كاملةً بوصفها لحظةً فكريةً واحدة، فيُبحث فيها عن المشتَرَك المعرفيّ الناظم على اختلافٍ بين المقالات في الانحيازات والدوافع غير المعرفية، إلا أن مشروعية هذه القراءة ـ الآخذة بأدوات التحليل المعرفيّ للأفكار ـ ليست تُسْقِط مشروعية قراءة أخرى تأخذ في حسبان التحليل **العوامل غير المعرفية** في الخطاب، فتنتبه ـ مثلاً ـ إلى **ظرفية** كل خطاب والدوافع والحاجات الدافعة إليه، وإلى مجمل الأسباب التي تفرض على مفكرٍ أو نصّ فكريّ أن يتخذ لنفسه هذه الوُجهة من الرأي أو تلك، هذه الطريقة من التعبير أو غيرها.

إن مقاربةً فكرية تسلك نهج البحث في **التكوين والتطوّر** وما يحُفُّ بهما من أسباب وعوامل، فتعتمد أدوات علم الاجتماع الثقافي، لا تقلّ أهميةً ولا قيمةً من أخرى تسلك نهج البحث في **البنية المعرفية**، وتَرْكَب لذلك مرْكَب التحليل المعرفي لنظام الخطاب. كلاهما يكمّل الآخر ويرفده: تُضيء الأولى الخطاب من الخارج، وتضيئه الثانية من الداخل. والخارج والداخل في عُرْفنا ليسا حيّزيْن منفصليْنِ دائماً إلا في وعيٍ يُعجزه التركيب ويتعصَّى عليه الجمْعُ الجدليّ. وقد يُخطئ من يظن أن المقاربة الأولى لا تفتح أمام وعي الظواهر الثقافية والفكرية من إمكانٍ غير التبرير: تبرير أفكارٍ بعينها والْتماس العذر لها من طريق ردّها إلى شروطها وسياقاتها وظرفية التعبير عنها. ولعلّه عينُه الخطأ الذي يرتكبه من يخال أن المقاربة الثانية لا تفتح من إمكان لمعرفة تلك الظواهر سوى إنزال حكم الإدانة المعرفية لها من طريق تجاهُل الظروف التي أنتجتْها. من الخطأ الاعتقاد بهذا وذاك إن أمكننا التأليف الخلّاق بين المناهج، وإنْ أصبْنا حظاً من الازورار الإيجابي عن نزعة التخندق المنهجي الذي يعتنقه الكثيرون منّا، فيتحول المنهج عندهم ـ بسبب ذلك ـ من أدوات للعمل إلى عقيدة!

وليس يعْنينا، في السياق الذي نحن فيه، أن ندرس هذا الفكر العربي من الزاويتين المنهجيتين، فنلقيَ الضوء على حديقته الخلفية وعليه في عقر داره، ونقيمَ دليلاً بالمقاربتين على إمكان الجمع والتأليف، فليس هذا ـ على أهميته ومَسيس الحاجة إليه ـ من موضوعنا في شيء، وإنما سقناه على سبيل بيان حاجتنا إلى إدراكٍ حذر لما سمّيناه بالتضخم الأيديولوجيّ في الفكر العربيّ. أما حاملُنا على ذلك، فالمعنى القدحيُّ المألوف للأيديولوجيا الشائع في وعينا وما يمكن أن يوحيَ به قولنا بذلك التضخم. على أنه في مقابل ذلك المنسوب العالي من الأيديولوجيا في الفكر العربي، يلْحظ القارئ مقداراً غيرَ يسير من النّفس المعرفي يزيد في هذا النص ويقلّ في آخر؛ وهو أيضاً مما يستدعي التفسير شأن سابقه. لكن الأهم، في الحاليْن، أن نسلّم بأن نصوص الفكر العربي لا تتوزّع على حدود التقسيم الحَدِّي إلى نصوص أيديولوجية وأخرى معرفية، وإنما يتخلل الواحد منها الحدّان معاً، فيقومان منه مقام صوت المتكلم، والوعي الصحيح بتلك النصوص هو، بالذات، **وعي جدلية المعرفيّ والأيديولوجيّ فيها**.

* * *

على أن صُوراً مختلفة من الوهم العلمويّ سكنت بعض لحظات الفكر العربي المعاصر وبعض تياراته ونصوصه تشبه، أو تكاد، تلك التي عرفها الفكر الأوروبي ـ والغربي عموماً ـ في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولعلها تكوّنت في الفكر العربي بأثرٍ مباشر من تياراتها ونصوصها في الفكر الغربي. وقد يجوز لمؤرّخ الفكر أن يعود بها إلى البدايات: إلى شبلي الشميّل ونزعته الداروينية مثلاً. لكنها في ذلك الحين ما كانت ظاهرة إلى حدٍ يحْمل على حسبانها منْزِعاً عاماً، فلقد كانت إلى الاستثناء العابر أدنى منها إلى القاعدة، وهي ما باتت بيّنةً ومفصحةً عن نفسها، بأشدِّ إفصاح، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، في الفترة التي اتصل من سيصبحون روّادَها وألسنتها بمصادر الفكر الغربي المعاصر والأفكار العلموية، وتمثّلوها وتشبّعوا بقيمها، ثم طفقوا ينشرونها في الجمهور القارئ إما من طريق التأليف المباشر في قضايا فكرية مختلفة بروحٍ علموية، أو من طريق ترجمة مصادرها الغربية من كتب ومقالات.

لا نعرف تياراً فكرياً عربياً سبق في الوجود تيار الوضعية المنطقية في التعبير عن الفكرة العلموية تعبيراً نظرياً وتطبيقياً، ولا مفكراً عربياً سبق زكي نجيب محمود في التبشير بها وفي إشاعة يقينياتها الفلسفية في الحياة الثقافية. والحقّ أن قارئ كتبه يلْحظ مقداراً كبيراً من التمثّل لديه لمصادر الوضعية المنطقية في أوروبا، وفي بريطانيا على نحوٍ أخص. كان قارئاً جيداً في الفكر الفلسفي الغربي، ولم يكن يضاهيه في ذلك سوى عبد الرحمن بدوي على ما بينهما من اختلافٍ شديد في الرأي والمرجعيات. ولقد سلك محمود ما سلكه أساتذته الإنكليز من نهجٍ في تقديس العلم والمعرفة العلمية والزراية بالفلسفة ـ والأيديولوجيا استطراداً ـ إلى الحدّ الذي لم يعد يلْحظ من دورٍ للفلسفة سوى **التحليل**: تحليل الألفاظ تحليلاً منطقياً ومحاكمتها بمعيار حقائق العلم. ولقد وُجد له تلامذة تابعوا مشروعه العلمويّ ورفاقٌ له في درب العلموية، من جيلها الثاني، كان أبرزَهم وآخرهم فؤاد زكريا.

> **سلك زكي نجيب محمود ما سلكه أساتذته الإنكليز من نهج في تقديس العلم والمعرفة العلمية والزراية بالفلسفة، والأيديولوجيا استطراداً.**

على أن العلموية ما اقتصرت على مجال الفلسفة والتأليف الفلسفي، وإنما مدّت نفوذها إلى العلوم الإنسانية في قسمٍ كبير من البلدان العربية. فلقد مرّت فترة كان فيها للوضعية ـ مثلاً ـ سلطانٌ على علم الاجتماع، فأُخذ بمناهج علماء الاجتماع في فرنسا في دراسة الظواهر الاجتماعية وفي البحوث الميدانية، وإن كان أثر جيل السوسيولوجيين الفرنسيين الثاني (= جيل إميل دوركايم) أظهر من جيلهم الأول (= جيل أوغست كونت) في الباحثين السوسيولوجيين العرب، وكان أكثر ذلك التأثير وضوحاً في مصر ابتداءً، ثم في لبنان وتونس والمغرب تالياً. فلقد انساق علم الاجتماع في البلدان العربية، طيلة الستينيات وفي شطر من السبعينيات، وراء إغراء فكرة **القانون الناظم** للظواهر الاجتماعية ـ وهي فكرة وضعية بامتياز ـ على ما تشهد بذلك الدراسات العديدة التي أنجزت في الجامعات العربية (= في أقسام

علم الاجتماع وشعبه) كأطروحات للدكتوراه أو في بعض مراكز الدراسات التابعة للدولة، مثل «المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية»» في مصر. ولم تسيطر فكرة تكميم الظاهرة الاجتماعية واشتقاق قوانينها الناظمة في مجال البحوث الميدانية المتأثرين بالمناهج الوضعية فقط، وإنما هي مسّت السوسيولوجيين الماركسيين العرب، أو الآخذين بمناهج الماركسية في تحليل الظاهرة الاجتماعية، وخاصة مَن تأثَّر منهم بكتابات بيير بورديو (الأولى) وموريس غودولييه، وألان تورين... إلخ.

العلموية عينها ستتسلل إلى العلوم الاقتصادية في تياريْها المتنازعيْن منذ الخمسينيات من القرن الماضي: الليبرالي والماركسي، لكنها كانت أظهر عند الباحثين الاقتصاديين العرب الآخذين بمنظومة المفاهيم المادية التاريخية. ولم يكن ذلك بسبب أن الليبراليين كانوا أقل إصابة بوهْم العلموية من الاشتراكيين، وإنما فقط بسبب أنهم كانوا دونهم إنتاجاً في النظرية الاقتصادية. وإذا كان التمييز، في مثل هذا المعرض، واجباً بين من كانوا في عداد الاقتصاديين الماركسيين العقائديين ومن استعملوا في التحليل أدوات ومفاهيم الماركسية من دون أن يكونوا ماركسيين، مثل بعض الاقتصاديين القوميين المؤمنين بالاشتراكية والتأميمات وأولية التخطيط المركزي وتدخلية الدولة في الاقتصاد، فإن الاختلاف بين الفريقيْن في الولاء السياسيّ لم يغيّر من حقيقة المشتَرَك الفكري بينهما: الإيمان الثابت بانتظام الظواهر الاقتصادية على مقتضى **قوانين**، وبإمكانية معرفة تلك القوانين بإعمال مفاهيم علمية. ولقد تكون كتابات سمير أمين، في سنوات الستينيات والسبعينيات، أظهر الكتابات تمثيلاً للعلموية في ميدان الدراسات الاقتصادية في الفكر العربي المعاصر.

يمكن الإفاضة في بيان وجوهٍ أخرى من التفكير العلموي في ميادين دراسية أخرى كالعلوم السياسية (نظريات الضبط والتوازن...، والتحليل الميكرو ـ سياسي... إلخ) وعلم التاريخ (النزعة التطورية)، أو في مناحي من التوجّه المنهجي في الدراسات الاجتماعية والإنسانية (التخصّص في دراسة الظواهر الدقيقة: الميكرو اقتصادية، والاجتماعية الجزئية... إلخ)، لكن غرضنا هنا محدود: الإشارة إلى الظاهرة لا تعقّبها بالرصد والعرض. غير أن أعلى أشكال التعبير النظري عن نزعة تقديس العلم ـ والقدح في الأيديولوجيا استطراداً، إنما كان في مجال الدراسات الإيبيستيمولوجية في سنوات السبعينيات وشطر من الثمانينيات.

* * *

كان الباحثون المغاربة، ثم الجزائريون والتونسيون، أبْكر من شغل ميدان نظرية المعرفة وفلسفة العلوم والإيبيستيمولوجيا في نطاق الدرس الفلسفي الجامعي ـ في البلدان العربية ـ قبل أن ينتقل هذا الانشغال إلى ميدان البحث والتأليف. وليس من شك في أن الانجذاب إلى هذا الميدان المعرفي إنما كان بأثرٍ من الدراسات الإيبيستيمولوجية المزدهرة، لحظتئذ، في أوروبا، وفي فرنسا على نحوٍ خاص: التي قُرئت في المغرب العربي على نطاق واسع ودُرّست في أقسام الفلسفة في الجامعة، بل وانتشر تأثيرها خارج الجامعة، فامتد إلى الدرس الفلسفي للبكالوريا، قبل أن يبدأ الاهتمام بها في الاضمحلال والخفوت في نهايات الثمانينيات.

وجوهُ العلموية في الإبيبيستيمولوجيا عديدة؛ **أوّلها، مجالُها المعرفي** الذي إليه تنصرف، وله تتفرَّغ درساً وبحثاً: **العلم**. والعلم هنا ليس أيّ علمٍ على نحو ما اعتادتِ الفلسفة أن تحدّده وتصنّفه إلى أنواع، وإنما هو العلوم الحقّ: التجريبية والرياضية. إن الإبيبيستيمولوجيا ليست نظرية المعرفة الكلاسيكية عند الإغريق (Gnoseologie)، ولا هي فلسفة العلوم المعاصرة، ولا هي ـ عند بعضٍ ـ الميثودولوجيا، وإنما مبحث **علمي** يتناول بالتحليل فرضيات العلم ونتائجه المختبرية إن كان تجريبيّاً، وفرضياته ونظام استنتاجاته (Axiomes) إن كان رياضيّاً. هكذا تعامل الإبيبيستيمولوجيون العرب مع هذا الميدان المعرفي، كما تلقّنوه من كتابات العلماء الإبيبيستيمولوجيين الغربيين، أمثال غاستون باشلار في الفيزياء، ومجموعة «بورباكي» للرياضيات، وجورج كانغيليم في البيولوجيا، ودوزونتي في الرياضيات، وجان بياجي في علم النفس. الفارق أن الإبيبيستيمولوجيين الأوروبيين كانوا علماء، أما نظراؤهم وتلامذتهم العرب فكانوا فلاسفة أو باحثين في الفلسفة.

و**ثانيها، الانتصار الفكريّ للعلم على الأيديولوجيا**؛ والفلسفة منها. فقد كرس الاهتمام بالدراسات الإبيبيستيمولوجية نزعة عدائية تجاه الأيديولوجيا، فأُحْيِيَت النظرةُ المُزْرية بها بحسبانها رديفاً للوعي المغلوط والمضَلِّل، وبات على الفلسفة ـ بمقتضى هذه النظرة ـ أن تثبت شهادة براءتها من تهمة الانتماء إلى الوعي الأيديولوجي للعالم من طريق التفرُّغ للعلم والانغماس في مشكلاته والإعراض الكامل عن غيرها. ولقد تنزَّلت، في امتداد ذلك، معايير بمقتضاها توزَن الأفكار والأطروحات ويُحْكَم عليها بالسلب أو الإيجاب: التحلّي بالروح العلمية في التفكير، وإعمال المنهج العلمي في دراسة الظواهر، والبناء المنظومي للأفكار... إلخ. وما أغناها عن القول إن الكثير من هذه اليقينيات حول العلم والأيديولوجيا إنما أتى ثمرة أثرٍ كبير كان لفكر لوي ألتوسير في الفكر الغربي في سبعينيات القرن الماضي، سواء في قراءاته الشهيرة لماركس أو للعلاقة بين الفلسفة والعلم، وقد كان لها كبير سلطان على جيل كامل من الباحثين العرب في ميدان الفلسفة سرعان ما امتدت بصماته إلى مجالات في البحث أخرى كالدراسات الاقتصادية والسياسية.

و**ثالثها، الانتصارُ للبنية على التاريخ**: في الموضوعة والمنهج على السواء. فلأن مناهج الإبيبيستيمولوجيين بنيوية، وعملهم الفكريّ نشأ وتطوّر في مناخ معرفي وفلسفي غمرته البنيوية خلال اندفاعتها الكبرى، ولأن مفهوم البنية (Structure) مركزي في الدراسات الإبيبيستيمولوجية في الغرب (منذ غاستون باشلار حتى جان بياجي وجاك لاكان)، فقد قَرَّ في وعي هؤلاء الإبيبيستيمولوجيين العرب أن موضوع المعرفة هو البنية، بنية الأفكار ومنظومة العلاقات التي تنتظم عناصر البنية، بما هي علاقة ثابتة منظوراً إليها في هيئتها الناجزة، لا في ما قبل تكوينها ولا في صيرورتها. والضحية الكبرى في هذه الرؤية البنيوية هي التاريخ. ومع أنه في وسعنا الآن أن ندرك بعض أسباب شغف الدراسات الإبيبيستيمولوجية العربية بالبنية، كموضوعٍ وفرضيةٍ ونطاقٍ للبحث، ومنها الرغبة في التحرُّر من التاريخانية والنزعة التطورية اللتين سادتا في بعض التأليف العربي الآخذ بمنهج المادية التاريخية، إلا أننا لا نملك أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد أن شيئاً من الأرسطية ـ الثاوية في ثقافة جيلٍ من الباحثين العرب ـ يقف

خلف ذلك الشغف: ردّ الكثرة إلى الوحدة، والتشديد على الماهيات والجواهر والإعراض عن الأعراض (= المتغيّرات)... إلخ. ألم يُخرج أرسطو نفسُه التاريخَ من نطاق العلوم، لأنه معرفةٌ منقوصة موضوعُها المتحوّل وليس الثابت، العَرَض وليس الجوهر؟

لم تلبث هذه الموجة من تبجيل العمل والزّراية بالأيديولوجيا أن بدأت في الانحسار تدريجاً حتى داخل الأوساط الفكرية العربية الشغوفة بالدراسات الإيبيستيمولوجية. واتخذ انحسارها شكل انتقالٍ بالدرس الإيبيستيمولوجي من الانشغال بالعلوم إلى الانشغال بالفلسفة والتراث والدين بإعمال أدوات التحليل الإيبيستيمولوجي نفسِها. كان محمد أركون أبكر من استعمل بعض هذه الأدوات في مجال الإسلاميات. لكنه ـ خلافاً لباحثين آخرين ـ لم يبدأ تجربته مع الإيبيستيمولوجيا من العلم، وإنما استثمر أدواتها منذ البداية في الإسلاميات. أما الذين شاركوه الهاجس العلمي في الدراسات الإسلامية ودراسات الفكر العربي، فبدأت كتاباتهم في الإيبيستيمولوجيا من موضوعات علمية كان معظمها تعريفاً بالمدارس المعاصرة في هذا المجال، قبل أن يحسم بعضهم أمره بالتفرّغ الكامل (محمد عابد الجابري) أو الجزئي (سالم يفوت) للدراسات التراثية. ولقد كان لذلك الانحسار أثرُهُ في تَحَرُّرِ الدراسات الفلسفية من نزعتها العلموية، وفي إعادة النظر في موقفها الوضعي المتطرف من الأيديولوجيا.

❊ ❊ ❊

إذا كنّا سنمثّل لعودة الاهتمام بالأيديولوجيا بدراسات التراث والإسلاميات، فليس لأن تلك العودة لم تتحقق إلا على هذا الصعيد من البحث العلمي في الفكر العربي، وإنما لأن هذا الميدان من الدراسات ازدهر (ربّما) أكثر من غيره في العقود الأربعة الأخيرة، وألْقى ضوءاً كثيفاً على ظواهر كانت شبة مغيّبَة ـ حتى لا نقول مجهولة ـ في دراسات الفكر العربي المعاصر بسبب الاعتقاد المزمن أنها ظواهر أيديولوجية أو تُشيع فكراً أيديولوجيّاً في الثقافة والمجتمع! ولسنا هنا في معرض القول إن هذا الميدان أسبق زمنيّاً من غيره في التنبُّه إلى هذه الظواهر، فلقد يكون علم الاجتماع أسبق إلى الانتباه إليها في العقود الستة الأخيرة على نحو ما نلحظ في كتابات بعض روّاده، مثل علي الوردي وسيّد عويس. ولقد تكون الدراسات التاريخية التي نشرت ـ منذ ثلاثينيات القرن الماضي ـ وألقت ضوءاً على التاريخ الديني والاجتماعي الإسلامي الكلاسيكي (دراسات العلّامة جواد علي مثلاً) أبكر بعقود من الإسلامولوجيا والدراسات التراثية، غير أن الأخيرة تفرَّدت بإحاطة الظاهرة بتنظيرٍ لا نجد له مضارعاً في الميادين الدراسية الأخرى، وهي تفرض لذلك السبب ـ لا لغيره ـ مطالَعةً لمسألة الأيديولوجيِّ فيها بما هو موضوع تحليلٍ ودرسٍ.

لا حاجة بنا إلى كبيرِ شَرْحٍ لبيان الصّلة بين الاهتمام بالدين والموروث الثقافي العربي الإسلامي الكلاسيكي وما دعوناهُ بإعادة النظر في الموقف العلموي التقليدي من الأيديولوجيا. فالنظرة العلموية ظلت تحسب الدين لحظة في التطوّر الإنساني والفكري توشك أن تنصرم، وهو جزء من مواريث الماضي التي سيجرفها العلم والتقدم التقني. تجد هذه

النظرة جذورها في الفكر الألماني قبل العلموية والوضعية: في فكر هيغل وفيورباخ، ثم في تيارات الداروينية الاجتماعية في القرن التاسع عشر قبل أن تصبح جزءاً من الثقافة الوضعية التي دشّنها كونت وسار فيها ـ في المسألة الدينية ـ إميل دوركايم. وهي نظرة تعرَّضت لانتقادٍ شديد، مقرونٍ بعملٍ علميّ رصين في الموضوع، من طرف باحثين كبار من طراز ماكس فيبر وميرسيا إلياذ ودوميزيل... إلخ. وهي تسرَّبت إلى الفكر العربي من طريق صلةِ رجاله بتيارات الوضعية والوضعية المنطقية والإيبيستيمولوجيا والعلمانية المتطرفة (منذ شبلي الشميّل حتى صادق جلال العظم، مروراً بسلامة موسى)، كما تسرَّب نقدُها إلى الفكر العربي من طريق اتصال جيل الحداثة النقدي بالعلوم الاجتماعية (الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع الديني) ودراسات الفكر العربي الحديث ومناهجه المعاصرة في تحليل الخطاب وتأويله (ميشيل فوكو، وبول ريكور، ويروغن هابرماس... إلخ). فلقد آذنت الاهتمامات المتزايدة بمسائل التراث الديني والفكري، في الفكر العربي المعاصر، ببداية تصحيح تلك النظرة العلموية والداروينية إلى الظواهر التي كان حسبانُها في خانة الأيديولوجيّ شأناً في حكم الإلْف والعادة.

القصد من إعادة النظر في الموقف الوضعي المتطرف من الأيديولوجيا هو التنبيه إلى تغيّر النظرة إلى الأيديولوجيا من موضوع عديم القيمة والفائدة إلى مسألة المسائل في البحث العلمي.

قبل هذه الموجة من الدراسات النقدية الرصينة في ميدان التراث والإسلاميات، خلال الأربعين عاماً الأخيرة، كان الميدان هذا ـ وإلى حدود النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي ـ تحت سيطرة **قراءتين** ومنهجين: **قراءة إسلامية محافظة** تردِّد المعرفة التراثية الكلاسيكية وتقدّمها أو «تفكّر» فيها بمناهج تقليدية تعتمد السّرد والعرض في مختصرات. **وقراءة استشراقية** متفوقة في أدوات البحث، ولكن قلّما شدّتْها إلى مادتها اعتبارات البحث العلمي. وكما كانت الأولى قريبة من موضوعها وجدانيّاً، بعيدة عنه علميّاً، كانت الثانية أقرب منه علميّاً، أبعد عنه عاطفيّاً. وكان لا بدّ من أن يأخذ الباحثون العرب أمْر تراثهم الفكري والديني بأنفسهم، متحرّرين من احتكار المحافظين له، ومن عقدة تفوّق المستشرقين فيه. كانوا في الموقع المميَّز الذي يسمح لهم بذلك؛ فهُم ما كانوا غريبين عن التراث كالمستشرقين، ولا غريبين عن مناهج البحث العلمي الحديثة كالمحافظين. وحين نستعيد اليوم عشرات الدراسات التي أنجزها باحثون عرب في الموضوع من طراز محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، والطيب تيزيني، وحسين مروة، ومحمد الطالبي، وهشام جعيط، وعلي أومليل، ونصر حامد أبو زيد، ورضوان السيّد، وعبد المجيد الشرفي، وعزيز العظمة... الخ ـ على ما بينهم من خلاف في المقالات والمناهج وفرضيات البحث ـ ندرك أن تراكماً فكريّاً في هذا الميدان تحقَّق وأعاد تصويب النظرة إلى مسائل الدين والتراث بعيداً عن الأوهام العلموية.

على أن إعادة النظر في الموقف الوضعي المتطرف من الأيديولوجيا ليس يعني أن هذا الميدان من البحث بات مرتعاً للتفكير الأيديولوجي، وإنما القصد التنبيه إلى تغيُّر النظرة إلى

الأيديولوجيا من موضوعٍ عديم القيمة والفائدة إلى مسألة المسائل في البحث العلمي. أمّا ما دون هذا التحوُّل في الرؤية إليها كموضوع جدير بالاهتمام، فقد انصرف الباحثون في ميدان التراث والإسلاميات إلى تحرّي العلمية في الدرس والتحليل وتحكيم معايير النظر الأكاديمي إلى الموضوع، علماً بأن حظوظهم في تحصيل هذه البُغية متفاوتة بتفاوت العُدَّة والعتاد المعرفيَّيْن والمنهجيَّيْن لدى كلّ واحدٍ منهم. وإذا كان في جملة الأسباب الحاملة على تعديل النظرة إلى الأيديولوجيا، بتحريرها من علمويتها وصرْفِها نحو تبيُّن ما ينبغي التفكير فيه (في الأيديولوجيا)، أن موضع النظر إلى الأيديولوجيّ اختلف بانتقاله من الجدالية المعرفية التقليدية حول العلم والأيديولوجيا ـ ووزن كلّ منهما في مكيال الحقيقة ـ إلى **تفكير اجتماعيّ** فيها بما هي **ديناميةٌ** من ديناميات التطور التاريخي والاجتماعي... إلخ، فإن نسبة الوعي الدقيق بهذه الإشكالية تتفاوت بين مفكّر وآخر، وبين نصّ وآخر، تبعاً لاختلاف منطلقات القراءة؛ فالفارقُ بيِّنٌ بين من يبحث معرفيّاً في التراث وعينُه على كيفية توظيفه في الحاضر، ومن يبحث فيه فكريّاً بمعزل عن فكرة الاستثمار. يشدّد الأوّل أكثر على ما في الأيديولوجيا من ديناميات دافعة، وقد يبالغ في ذلك، فيما يهتمّ الثاني بتفسير تلك الديناميات من دون أن يؤسّس عليها مشروعاً للحاضر أو المستقبل.

يطول البيان والتفصيل لشرح الفارق بين الموقفين، وهو ليس موضوعنا في كل حال، لكن الأهمّ في الملاحظة أنها تأخذنا إلى السؤال الأساس: هل استقامت العلاقة بين المعرفيّ والأيديولوجيّ في ميدان الإسلاميات، وسواه من ميادين الفكر والدراسات الاجتماعية في الفكر العربي، على النحو الذي يمكّننا من أن نقول إن الوعي العربي تَصَالَح مع الأيديولوجيّ كـ **موضوع للتفكير** والبحث وتبنَّى المعرفيّ **كخيار في الدرس والتناول**؟

لا نستطيع القول بذلك، لا في مجال دراسات التراث، ولا في غيره من مجالات الفكر الأخرى، فالعلاقة بين الحدَّين ظلت مركّبة في فكر المفكّر الواحد، كما في النصّ الواحد، وما تبدَّدت على هذا النحو من التبسيط. ويتصل بهذه الملاحظة أن مقالات الفكر العربي اليوم، كما في الأمس القريب، لا تَقْبَل تصنيفاً من الخارج تتوزّع بمقتضاه إلى فئةٍ أيديولوجية وأخرى مقابلها معرفية. يمكن الحديث ـ بكثير من الحِذْر المنهجي ـ عن تفاوُتٍ بينها في نسبة كلّ من المعرفي والأيديولوجي فيها، أمّا وضعها في مقابل بعضها على قاعدة التمايز الماهوي، فأمرٌ لا يخلو من تعسُّف كبير. لنأخذ مثالاً لبعض الصعوبات التي تثيرُها كلّ محاولة للتمييز القاطع بين الحدَّيْن: نستطيع أن نَتَمَيَّز، على نحوٍ ما من اليُسْر، بين دراسات تطفح باللغة الأيديولوجية (الانحياز الصريح إلى موقف، وأحكام القيمة، والإسقاط التاريخي... إلخ) وأخرى تتحرَّى الموضوعية والحياد والنظرة الوضعية أكثر. من السهل، في مثل هذه الحال، أن يقال إن الأولى أيديولوجية، لأنها تفضح نفسَها بنفسها، ولكن هل من السهل القول إن الثانية علمية أو تخلو من أيّ تدخُّل أيديولوجيّ لمجرَّد أنها تستعير أدوات معرفية؟

سبق ونبَّهنا إلى أن الأيديولوجيا قد تَعْرِضُ نفسها في صورة غير أيديولوجية، علمية مثلاً، والعلموية مثال لذلك، فهي أيديولوجيا بامتياز. كما أن مناهج تحليل الخطاب الحديث

تُطْلعنا على الكيفيات المختلفة التي تتمظهر بها الأيديولوجيا وتخادِعُ بها العقل الواعي. وكم يوجد في حوزتنا اليوم من دراسات تعيد إنتاج الخرافيّ والميثيّ باستعمال أحدث وسائط المعرفة والمنهج، فتصفِّح الفكر التقليدي بدروع حداثية، كما يصفّح النظام السياسي التقليدي عندنا نفسه بدروعٍ من الحداثة السياسية من قبيل الدستور والانتخابات والبرلمان... الخ! لا بدّ، إذن، من مقاربةٍ لموضوع العلاقة أعمق ممّا يدعونا إليه التمييز المبسَّط.

❊ ❊ ❊

تُوفِّر لنا المناهج الحديثة والمعاصرة في العلوم الإنسانية إمكانيات ووسائل في غاية الأهمية والغنى لتحليل العلاقة المعقَّدة بين المعرفيّ والأيديولوجيّ في أيّ خطاب أو نصّ. ليس من موضوعنا أن نقف على تلك الوسائل بالبيان، ولا أن نستعرض تلك العلاقة في تاريخ الفكر العربي المعاصر كما تتبيَّن للتحليل العلمي، فالوقوف عند المسألتين ـ وهو في غاية الأهمية ـ يطول ويخرُج بنا، في الوقتِ عينهِ، عمّا نحن فيه. سنكتفي بأمثلة قليلة نبيّن فيها كيف يمكن للفعل الأيديولوجي أن يتسلَّل إلى نصٍّ معرفيّ أو إلى نصٍّ تؤسِّسُهُ إرادةُ المعرفة وأدواتُها ومفاهيمُها. يتعلق الأمر، إذن، بالبحث في **تجليات** الأيديولوجيا، ذلك أن للأيديولوجيا تجليات مختلفة في الفكر؛ فقد تُطِلّ من خلال **السؤال الضمنيّ** الذي يؤسِّس نصّاً أو معرفةً ما. وقد تُطِل من خلال **الغائيات** الحاكمة للكتابة؛ أكانت موعىً بها أم غيرَ موعىً بها. وقد تطلّ من خلال فعل **الانحياز** الفكري إلى مذهبٍ في الرأي أو مدرسة في التفكير أو طريقة في الكتابة، إلى غير ذلك من ضروب التجلّي وصوره. لِنَكْتَف من هذه التجليات بواحدٍ منها هو الانحياز.

قد يبدو انحيازٌ ما لتيَّارٍ فلسفيّ ما فعلاً معرفيّاً صرفاً يَحْمل عليه إغراءٌ فكريّ في التيار المنحاز إليه: أفكارُهُ وأطروحاتُه، مضامينُه المعرفية، طُرُقُهُ في بناء المعرفة... إلخ. وقد يُرَدُّ إلى أن المثقف المنحاز لا يعرف من تيارات الفلسفة غيره أو هو ـ في أحسن الأحوال ـ أكثر اطلاعاً عليه وعلى نصوصه من غيره من التيارات. هذا جوابٌ من أجوبة عدّة عن سبب الانحياز يرُدُّ الانحياز إلى الوازع المعرفيّ. ولكنه ـ كما ذكرنا ـ ليس الجواب الوحيد الممكن، فقد يكون ثمة **وازع أيديولوجي** مُدْرَكٌ أو غيرُ مدرك يقف خلف ذلك الانحياز ويدفع صاحبه إلى مزيد من الإمعان فيه والتمسُّك به. وهكذا فبمقدار ما يجوز للباحث أن يعْزُوَ شغف عبد الرحمن بدوي بالوجودية، وزكي نجيب محمود بالوضعية، ومحمود أمين العالم بالماركسية... إلى تأثيرٍ سحريّ لهذه التيارات الفلسفية في مثقفين عرب منبهرين بمعارف الغرب، يجوز أن يَعْزُوَ ذلك إلى أسباب أيديولوجية: الاحتجاج الفردي على مجتمع وقيم تَئِد الفردية والحرية (بدوي)، ورفض التخلف الاجتماعي والحضاري والفكر الخرافي السائد (محمود)، ورفض الاستغلال الطبقي والحيف الاجتماعي (العالِم). الأيديولوجيا هنا في صلب الاختيار الفكري والفلسفي. إنها تجيب، من وراء حجاب وبشكل صامت، عن **حاجة** (فردية أو جماعية) حُمِلَ التعبيرُ عنها على حامل (لغةٍ) نظريّ. يستحق هذا الوجه من تسلّل الهاجس الأيديولوجي إلى النصّ المعرفيّ أن يُنْتَبَه إليه، وأن يُدْرس درساً عميقاً.

يبدو هذا الانحياز في دراسات التراث والإسلاميات أشدّ مما يبدو في الفلسفة. وراء نقد التراث ـ وهو عملٌ معرفيّ ـ **هاجس أيديولوجي**: التحرُّر من سلطانٍ أيديولوجي في الحاضر تمثله أفكار الأقدمين المتردّدة في نصوص المحدثين وعلى ألسنتهم، يَستوي في ذلك ناقد التراث بإطلاق، وناقد العقل العربي، وناقد العقل الإسلامي، من يتوسّل الإيبيستيمولوجيا، ومن يَتوسّل التأويليات الحديثة أو الأنثروبولوجيا الثقافية أو الأركيولوجيا المعرفية. في وجه آخر من هذا الانحياز الأيديولوجي، نعثر على فائض من القرائن والأدلة عليه: من انحياز الماديّ التاريخي (= الماركسي) إلى الأفكار المادية في الإسلام، إلى انحياز العقلاني، إلى المعتزلة أو ابن رشد، إلى انحياز الإنسانوي إلى مسكويه وأبي حيان التوحيدي... إلخ. وكلٌّ يمارس انحيازاته الأيديولوجية بلغة المعرفة. وما يقال في دراسات التراث والإسلاميات، يقال في ميدان تحقيق النصوص (التراثية). يجري تحقيق النصّ ـ عند الثقات من المحققين ـ على مقتضىً علميّ صرف: من المضاهاة بين نسخ النصُوص المحققة، إلى التدقيق في الملتبِس من مفرداتها، إلى إضاءتها بالتعريف التاريخي، والمقارنة بين المصادر في الهوامش، إلى وضع الفهارس وضعاً تفصيلياً وعلمياً، إلى كتابة مقدمات ضافية على النصوص المحقَّقة والمُعَدَّة للنشر. لكن الأيديولوجيَّ في كل هذا الجهد العلمي يقع في مكان آخر غيرِ ملحوظ، ويكشف عنه السؤال التالي: لماذا تحقيق هذا النصّ بالذات وليس غيره؟ هل في الأمر صدفة أم خلفه غاية وهدف؟

> **حين نستعيد عشرات الدراسات التي أنجزها باحثون عرب محدثون في ميدان التراث، ندرك أن تراكماً فكرياً في هذا الميدان تحقق، وأعاد تصويب النظرة إلى مسائل الدين والتراث، بعيداً عن الأوهام العلموية.**

في منطقةِ تَقَاطُعٍ وتداخل بين ثلاثة ميادين دراسية في الفكر العربي (الفلسفة ودراسات التراث، وعلم الاجتماع، والتاريخ)، ازدهر الاهتمام بابن خلدون وتاريخه ومقدمة تاريخه منذ مئة عام، وأُنْجِزت في نطاق هذا الاهتمام أطروحات جامعية وتآليف عدة من أجيال مختلفة من الباحثين العرب من تخصّصات ومشارب فكرية مختلفة (طه حسين، وعلي الوردي، ومحسن مهدي، وناصيف نصّار، ومحمد عابد الجابري، وعلي أومليل، وعزيز العظمة، وعبد الله العروي... إلخ). وليس لأحدٍ أن يطعن في القيمة العلمية لهذه الدراسات الخلدونية في الفكر العربي المعاصر. لكن علميتها لا تملك تغييبَ الهاجس الأيديولوجيّ فيها أو طمسَه، والسؤال البديهي، في مثل هذه الحال، عن: لماذا ابن خلدون بالذات؟ لا يمكن إطفاؤُهُ بجواب معرفيّ من قبيل القول لأن فكره موسوعيّ ومنظَّم وعقلانيّ، أو لأنه صاحب نظرية متماسكة في تفسير الاجتماع العربي والإسلامي الكلاسيكي، ذلك أن السؤال يحتمل تعليلاً آخر له من قبيل أن الاجتماع العربي المعاصر يوشك أن يشبه الاجتماع الذي حلَّله ابن خلدون، وبالتالي يفرض استعارة بعض مفاهيمه لتفسير بُنَانا الاجتماعية الراهنة.

ولا يقلّ منسوب الأيديولوجيّ في الدراسات التاريخية العربية عن منسوبه في سواها من

الميادين المذكورة وغير المذكورة. نلحظه هنا في **موضوعة** البحث أو في الوحدة الدراسية التي يختارها الدارس. حين يتفرّغ مؤرخ كبير مثل محمد المنوني لدراسة تاريخ المغرب (الأقصى) الوسيط والحديث في عشرات الدراسات، وحين يفعل مثله مؤرخ نظيرٌ في القيمة العلمية هو كمال صليبي فيتفرَّغ في معظم دراساته لتاريخ لبنان، فإن لاختيار الموضوع ـ في حدّ ذاته ـ صلة بموقف أيديولوجي معْلَن أو مُضمَر: **كتابة تاريخ وطنيّ**، أي كتابة تاريخ جماعة اجتماعية ضمن كيان منظورٍ إليهما معاً (الجماعة والكيان) بوصفهما نهائيَّيْن. في المقابل، حين يتفرغ مؤرّخ كبير مثل عبد العزيز الدوري لكتابة تاريخ الأمّة العربية: القديم والحديث، فهو يكتب تاريخاً محكوماً بموقف أيديولوجي مسبق: **الموقف القومي**. وقُل ذلك عمّن يحاولون كتابة تاريخ إسلاميّ أو تاريخ الأمّة من وجهة نظر إسلامية، كما يفعل اليوم عماد الدين خليل، وأحمد إلياس حسين، بعد مالك بن نبي.

ويستطيع المهتمون بالدراسات السوسيولوجية والاقتصادية والسياسية، ممّا لا يدخل في نطاق تخصُّصي، أن يقفوا على تجليات الأيديولوجيا في تلك الدراسات: في أسئلتها وفرضياتها الضمنية المؤسِّسة، وفي غائياتها المعلنة والمضمَرة، كما في انحيازاتها إلى هذا الموقف أو ذاك من المواقف التي تتناولها بالدرس والتحليل. يكفي أن نذكّر بأن مئات الدراسات الاقتصادية والسوسيولوجية التي صدرت في الوطن العربي، فترة الستينيات ـ الثمانينيات، حول البنى الاجتماعية والطبقات والصراعات الطبقية كانت تستعير مجتمعاً عربيّاً افتراضيّاً ـ من الكتب والنظريات ـ كي تمارس عليه تمريناً فكريّاً أيديولوجيّاً لا تَنَاسُبَ فيه بين الواقع ومنظومة المفاهيم! وأن مثيلتها من الدراسات السياسية المكتوبة حول الدولة والسلطة والمؤسسات والتمثيل السياسي وآليات صنع القرار وجدليات المعارضة والنخب الحاكمة... كانت تشتغل على مجالٍ سياسيّ مفتَرض، مستعار من تجربة الدولة الحديثة في المجتمعات الغربية، ولا يكاد يلْحظ دينامية المواريث ـ مواريث الدولة السلطانية التقليدية ـ في تكوين «المجال السياسي» العربي القائم.

* * *

من البيّن أن جدلية المعرفيّ والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر ليست مبسَّطة بحيث تتبيَّن صورُ اشتغالها لِوَعْي القارئ فيها بيُسْر، وإنمّا هي **مركَّبة**، وتحتاج ـ بالتالي ـ إلى **قراءة تركيبية** تتوسَّل مناهج وأدوات متعددة لفكّ الترابط في علاقاتها وإدراكها. والتشديد على هذه الطبيعة المركّبة في الجدلية تلك هو ما كان يعنينا في هذا النصّ بمقدار عنايتنا فيه بتبديد النظرة المعيارية إلى كلٍّ من المعرفة والأيديولوجيا □