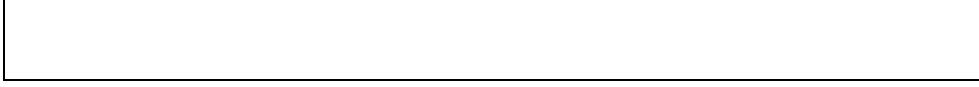


الفصل الخامس

خلاصات وآفاق



من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية

عرضنا في الفصول السابقة لأهم القضايا النهضوية والثورية التي عالجها الخطاب العربي الحديث والمعاصر، خلال المائة سنة الماضية على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف سياسية واجتماعية وثقافية قومية. وكان هدفنا، كما أكدنا ذلك مراراً، ليس إعادة بناء هذا الخطاب بصورة من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاءً لصورة «العقل العربي» من خلاله. ولذلك عرضناه مفككاً، بل عمدنا إلى تفكيك ما تحاول الدراسات التي تعنى ببلورة الاتجاهات الايديولوجية ربطه وتركيبه. وهكذا تجنبنا اعتماد التصنيف الايديولوجي أساساً ومنطلقاً، فبيننا العرض على أصناف الخطاب وليس على التيارات الايديولوجية، ثم محورنا كل صنف حول قضية أو قضيتين تاركين الكلمة للمنتجين لهذا الخطاب يعرضون وجهة نظرهم، كل على حدة، ومن منظورهم «الايديولوجي» الخاص، عامدين أحياناً إلى الربط بينهم بالشكل الذي يبرز الطابع السجالي في أطروحاتهم ومواقفهم. وخلال العرض سجلنا عدة ملاحظات على الخطاب، أعني على طريقة القول وليس على مضمونه، ختمناها بما يمكن أن يعتبر بمثابة الخلاصة النقدية العامة التي يمكن الخروج بها من فحص الصنف المعني من الخطاب. . . أما التصنيف ذاته - تصنيفنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر إلى خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي - فلقد كان مجرد اجراء منهجي، ليس غير، اعتمدنا فيه طبيعة القضية المطروحة أعني انتماءها إلى هذا الميدان أو ذلك من ميادين الفكر العامة. وواضح أن هذا التصنيف لا يحمل أية قيمة في ذاته، بل هو فقط بمثابة أقواس مؤقتة فصلنا بواسطتها بين قضايا مترابطة بطبيعتها، غير أن الحديث عنها يقتضي اصطناع مثل هذا الفصل المؤقت.

لقد مكنتنا هذا التصنيف، بل هذه «الأقواس»، من عرض أطروحات الخطاب

العربي الحديث والمعاصر حول كل قضية من قضاياها الأساسية عرضاً اعتمدنا فيه التسلسل الزمني متوخين إبراز ما قد يكون هناك من «تطور» في مواقف واتجاهات الفكر العربي خلال المائة سنة الماضية. وإذا كنا نضع الآن كلمة «تطور» بين مزدوجين، معلنين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم - مفهوم التطور - على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة قد أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياها، بل لقد ظل سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقري خطوة، لينتهي به الأمر في الأخير إما إلى إحالة القضية على «المستقبل» وإما إلى الوقوف عند الاعتراف بالوقوع في «أزمة» أو الانحباس في «عق الزجاجة».

والآن وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت، أو أنه على الأقل لا شيء يغير من ماجريات الأمور فيه إذا نظر إليه كذلك. . . أما الآن، والحالة هذه، فبإمكاننا رفع تلك «الأقواس» والاستغناء عن وظيفتها الاجرائية والنظر، بالتالي، إلى القضايا التي جعلناها موضوعات للفصول السابقة، لا بوصفها قضايا ذات تاريخ، بل بوصفها عناصر في بنية فكرية واحدة ظلت هي هي، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، تعرض نفسها في صورة إشكالية متوترة مأزومة.

والواقع أن الطابع البنيوي - الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر قد فرض نفسه علينا خلال العرض رغم ذلك الترابط البنيوي الذي لمسنه عن قرب بين قضايا الخطاب السياسي وقضايا الخطاب القومي، سواء من خلال ذلك التداخل الذي أبرزناه في الخطاب السياسي بين قضية «الدين والدولة» وقضية «الاسلام والعروبة» أو بينها وبين قضية «الدولة القومية»، أو من خلال ذلك التشابك الذي لاحظناه بين قضية «الديمقراطية» ومسألة «الأهداف القومية» التي بدا واضحاً أنها تشكل نوعاً من العائق أمام طرح قضية «الديمقراطية» طرحاً جذرياً، علاوة على هذا وذاك، فإن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر - سواء كان موضوعه «تأصيل» الفلسفة الاسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى أو كان يهدف إلى «تشديد» فلسفة عربية معاصرة - مندرج هو الآخر تحت الإشكالية العامة للخطاب النهضوي، إشكالية «الأصالة والمعاصرة». هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الإشكالية ذاتها قد طبعت بطابعها الخطاب السياسي نفسه، باعتبار أن قضايا «الدين والدولة» و«الاسلام والعروبة» و«الشورى والديمقراطية»، قد طرحت وتطرح على محور نفس الإشكالية،

المحور الذي طرفاه: النموذج العربي الاسلامي (الأصالة) والنموذج الأوروبي المعاصر (المعاصرة). أما الخطاب القومي فهو وإن كان يبدو في الظاهر وكأنه قد تجاوز هذه الإشكالية أو أنه يقع خارجها، فهو في الحقيقة مشدود إليها محكوم بها. ذلك أن منطلق هذا الخطاب هو أولاً وقبل كل شيء «الأصالة القومية». إن مقولة «الوحدة» كما توظف في الخطاب القومي لا تتخذ كمرجع لها لا الحاضر ولا المستقبل، بل الماضي، وعلى التحديد «الماضي الثقافي» الذي تحمله اللغة العربية «حياً» خارج الزمان والمكان. إنها «اللغة - التاريخ» التي تشكل الإطار المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد، للخطاب القومي. ومن هنا كانت مقولة «الوحدة»، كما تنتظم في الخطاب القومي، تعني «العودة إلى الأصل»، تعني «نسيان العرب لكثير مما تعلموه...» ليتمكنوا من «اكتشاف وجودهم الأصيل» وبالتالي - وهذا هو المهم - من «تبليغ رسالتهم إلى العالم أجمع»...

ليس هذا وحسب، بل إن الطابع الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر يتجلى، وبصورة أكثر حدة، في ذلك «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب العربي بين القضية ونقيضها أو ما يقدم نفسه في لحظة من اللحظات كـ «بديل» أو «مناوب» لها. وهكذا فـ «النهضة» تنتظم في الخطاب العربي المعاصر في علاقة تلازم مع مقولة «السقوط»، سقوط الآخر. وكذلك الشأن بالنسبة لمقولة «الأصالة» التي لا تجد مكانها في الخطاب إلا من خلال العلاقة التي تشدها إلى مقولة «المعاصرة»، والعكس صحيح أيضاً، ومن هنا كان تعريف هاتين المقولتين وغيرهما من المقولات الماثلة، داخل الخطاب العربي، تعريفاً بالسلب دوماً. فـ «الأصالة» تعني عدم «ابتلاع» العصر لنا، و«المعاصرة» تعني عدم «جمودنا» في القديم... أما بالنسبة لقضية «العلمانية» فالأمر لا يتعلق بـ «فصل الدين عن الدولة» بل بإعادة ترتيب العلاقة بينهما بالشكل الذي يضمن في آن واحد حقوق «أغلبية» ابتلعتها «أقلية - نخبة» عصرية، وحقوق «أقليات»، دينية وعرقية، تطغى عليها أغلبية مسلمة، كاثرة متكثرة. وكذلك الأمر بالنسبة لـ «الديمقراطية» التي تطرح إما على أنها الشورى الاسلامية بعد أن يتحدد «كيفها» الجديد بـ «الاجتهاد» وإما على أنها «الجمع» بين الديمقراطية الليبرالية (السياسية) والديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية)، وفي كلتا الحالتين لا تتحدد مقولة الديمقراطية إلا من خلال أحد بدائلها الملازمة لها. أما «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين «الوحدة» و«الاشتراكية»... فقد كشفنا الغطاء عنه بما فيه الكفاية خلال تحليلنا للخطاب القومي.

هذا الطابع الإشكالي المضاعف لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر كان لا بد أن ينعكس أثره على الخطاب الذي يعرضها، باعتبار أن عناصر بنية هذا الخطاب هي تلك القضايا نفسها - القضايا البدائل، أو النقائص - في ترابطها وتشابكها. ومن

هنا لا توتر هذا الخطاب وحسب، بل فشله أيضاً: فشله في اخفاء تناقضاته واضفاء ما يلزم من المعقولة على نفسه. وبعبارة أخرى: فشله في تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» - النهضوي، أو الوجدوي الاشتراكي - من خلال الشروط التي ترجح امكانية تحقيقه، لنذكر ببعض جوانب هذا الفشل.

لم يستطع الخطاب النهضوي العربي طوال المائة سنة الماضية إعطاء مضمون واضح ومحدد، ولو مؤقتاً، لمشروع «النهضة» التي يبشر بها. لقد بقي هذا الخطاب يستقي تحدياته لـ «النهضة العربية» المنشودة، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من «الاحساس بالفارق»، احساس الوعي العربي بالمسافة الواسعة والهوة العميقة بين واقع السقوط أو الانحطاط في الحياة العربية المعاصرة، وواقع التقدم واطراده في عالم «الأخر»، العالم الأوروبي. ومن هنا ذلك الطرح المأساوي لقضية النهضة العربية، الطرح الذي جنح ببعض الكتاب، كما رأينا ذلك في حينه، إلى تقديم «ظاهرة» النهضة والسقوط في الحياة العربية المعاصرة كـ «قانون اجتماعي» لا يرحم. وكما رأينا قبل، فلم يكن هذا الطرح المأساوي لقضية النهضة من عمل كاتب واحد، ذي مزاج ما، بل لقد غدا ظاهرة منتشرة في الأدبيات النهضوية المعاصرة التي أخذ يطغى فيها «تنظير» الهزيمة والسقوط على أي شيء آخر.

ولم يستطع نفس الخطاب، وطوال المائة سنة الماضية، التقدم ولو خطوة واحدة على طريقة صياغة «مشروع نهضة ثقافية» سواء على مستوى حلم مطابق أو على صعيد التخطيط العلمي، بل لقد ظل يُنوسُ بين طرفي معادلة مستحيلة الحل، معادلة «الأصالة والمعاصرة» التي تطمح إلى تحقيق التوافق والتكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، متنافستين ومتصارعتين بحكم انتمائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفين، ونمطين حضاريين متباينين: سلطة النموذج العربي الاسلامي الوسيط وسلطة النموذج الأوروبي المعاصر. لم يستطع الخطاب العربي تشييد حلم نهضوي ثقافي مطابق لأنه كان وما يزال لا يملك نفسه، بل يتكلم تارة باسم هذه السلطة المرجعية وتارة باسم السلطة المتنافسة لها، ومن هنا التناقضات التي طبعت وتطبع هذا الخطاب.

وبقي الخطاب السياسي في الفكر العربي، وطوال المائة سنة الماضية كذلك، يُنوسُ هو الآخر بين نفس النموذجين رافعاً لافتات تحمل نفس المضمون على الرغم من اختلاف الأسماء، كل لافتة منها تطرح معادلة من طرفين متناقضين أو متدافعين يراد إيجاد قيمة ثالثة تجمع بينهما: الدين والدولة، الاسلام والعروبة، الجامعة الاسلامية والوحدة العربية، حقوق الأقليات وحقوق الأغلبية، الديمقراطية والأهداف القومية. هنا أيضاً وجدنا أنفسنا أمام خطاب يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة حتى يرجع القهقري ليبدأ من الصفر من جديد، حتى إذا انتهى به التطواف إلى «عنق

الزجاجة» أحال القضية على المستقبل . وبالفعل فكل القضايا السياسية التي طرحها الفكر العربي منذ منتصف القرن الماضي إلى اليوم هي الآن محالة على «رجال الفكر في المستقبل».

ولم يستطع الخطاب القومي، رغم كل الأقلام المتحمسة والمخلصة والمتعددة المشارب الايديولوجية وأيضاً رغم انفراده بالساحة الفكرية سنوات عديدة، لم يستطع هذا الخطاب بناء نظرية قومية، ولا تشييد حلم وحدوي مطابق، بل لقد ظل هذا الخطاب كسابقيه سجين معادلة مستحيلة الحل هي الأخرى ذات طرفين أو أطراف متدافعة على صعيد الخطاب، معادلة «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين أطراف ما زالت كلها في عالم الامكان (الوحدة، الاشتراكية، تحرير فلسطين) الشيء الذي يسمح بإعطائها قيماً متعددة متباينة بل ومتناقضة، ويجعل الخطاب يسقط في تناقضات لا حل لها بل يتحول إلى خطاب نقائص.

أما الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر الذي لم يتردد هو الآخر في اعلان انتباهه إلى الإشكالية العامة للنهضة فقد بقي مناقضاً لنفسه، لطموحاته ومبررات وجوده. لقد كان ولا يزال يبحث عن «أصالة» فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري وعن فلسفة عربية «معاصرة» في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي. لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب السابقة غياباً وظيفياً، أما في الخطاب الفلسفي فغيابه ماهوي أيضاً، ان ما هو غائب هنا ليس المعقولة وحدها بل العقل ذاته، فكيف يمكن، إذن، لخطاب يهاجم العقل أو يتنكر له أن يؤصل فلسفة أو ينتج أخرى؟

لقد فشل «العقل العربي»، إذن، في بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية، فلم يستطع تشييد ايديولوجيا نهضوية يركن إليها على صعيد «الحلم» ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير. وإذا كنا قد ركزنا في كل قضية من القضايا التي استعرضنا خطاب العقل العربي بشأنها في الفصول الماضية على مظهر من مظاهر الفشل أو سبب من أسبابه، فإن ذلك لا يعني قط أن الأمر يتعلق بمظاهر منفصلة أو أسباب مستقلة، بل بالعكس فالترابط البنوي بين قضايا هذا الخطاب يجعل ما يعتبر سبب الفشل في إحداها ينسحب على الأخرى: وهكذا فليس الخطاب النهضوي العام، خطاب «النهضة والسقوط» و«الأصالة والمعاصرة» هو وحده المحكوم بنموذج - سلف، وليس الخطاب السياسي، خطاب «العلمانية» و«الديمقراطية» هو وحده المحكوم بعوائق من داخله ومن ذات بنيته، وليس الخطاب القومي، خطاب «الوحدة والاشتراكية» هو وحده الخطاب الاشكالي الماورائي، ولا الخطاب الفلسفي، سواء كان

من أجل فلسفة الماضي أو من أجل فلسفة الحاضر والمستقبل، هو وحده خطاب اللاعقل في مملكة العقل، بل أن ما يصدق على هذا الصنف أو ذاك يصدق على الأصناف الأخرى وبنفس الدرجة.

ومع ذلك فإنه لا بد من تحميل القسط الأوفر من مسؤولية هذا الفشل لما عبرنا عنه سابقاً بهيمنة النموذج - السلف على الفكر العربي ونشاطه: فالنموذج - السلف هو الذي يغذي العوائق في الخطاب، بل هو معينها الذي لا ينضب. كما أنه المسؤول الأول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع، والدفع بالتالي بالخطاب المعبر عنه إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية. وأخيراً، وليس آخراً، ان النموذج - السلف هو الذي يجعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة واللاعقل، تنوب عن العقل. وكما قال ليوناردو دافينشي: «إن من يعتمد سلطة الآخرين يجهد لا فكره، بل ذاكرته». والحق أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو خطاب الذاكرة لا خطاب العقل، خطاب لا باسم ذات واعية تملك استقلالها وتتمتع بكامل شخصيتها بل باسم سلطة مرجعية توظف الذاكرة وليس العقل، وهذا من الخطورة بكمكان. ذلك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط، لا بالواقع الذي يتحدث عنه الخطاب، بل بواقع آخر هو الذي يؤسس، في الوعي والوجدان، النموذج - السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة.

فعلاً، إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي حيث تدل، هناك في أوروبا، على واقع تحقق أو في طريق التحقيق، وإما من الفكر العربي الاسلامي الوسيط حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن «واقع» مأمول، غير محدد، «واقع» معتم مستنسخ اما من هذه الصورة أو تلك من الصور النموذجية القائمة في الوعي - الذاكرة العربية. ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين، وليس خطاب مضمون. وكما أوضحنا ذلك في حينه، فإن الخطاب العربي عندما يوظف مفاهيم مثل النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والاسلام والحكومة الاسلامية والجامعة الاسلامية والوحدة والاشتراكية، أو عندما يتحدث عن العرب والمسلمين أو عن البروليتاريا والبرجوازية والصراع الطبقي . . . الخ إنما يوظف عناصر غير محددة الهوية يمكن أن ترتبط فيما بينها بعلاقات تداخل إلى الدرجة التي تجعل بعضها ينوب عن بعض، أو بعلاقات تنافر وتدافع إلى الدرجة التي تجعلها تتحول إلى «بدائل» أو أضداد، ويجعل الخطاب الذي ينتظمها خطاب نقائص. ذلك لأن مضامين هذه

المفاهيم لا ترتبط بواقع موضوعي يمكن الاحتكام إليه بشأنها، وإنما تعود، كما قلنا، إلى معطيات ذاكرة يمكن أن تتلون، وهي تتلون فعلاً، بالأحوال النفسية المتقلبة في منطقة مضطربة قلقة، الشيء الذي يملأ تلك المفاهيم بشحنات عاطفة تحوّل الممكن إلى واقعي «والحلم إلى حقيقة». وبعبارة أخرى أنه إذا كانت المفاهيم تصاغ في العادة بَعْدِيّاً لِتَدُلُّ على واقع تحقق أو هو في طريق التحقيق، أو على الأقل توفرت شروط تحقيقه، فإن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر معطاة قبلياً، بمعنى أنها تنقل جاهزة إلى الفضاء الفكري العربي حيث توظف بلا تحديد ولا تدقيق، فنتج بالتالي خطاباً متهاوناً متناقضاً.

* * *

هذه الملاحظات التي استعدناها هنا كخلاصات عامة تضعنا أمام مسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لواقع الفكر العربي المعاصر: مسألة العلاقة بين «الايديولوجي» و«المعرفي» في الخطاب العربي، وهي مسألة لا بد من الوقوف عندها قليلاً.

لقد اعتمدنا في دراسات سابقة^(١) التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة العربية الاسلامية، تمييزاً توخينا منه الناحية الاجرائية ليس غير. وعلى الرغم من وجهة بعض التساؤلات التي أثارها النقاد حول عملية التمييز تلك، فإننا ما زلنا مقتنعين بفعاليتها الاجرائية كلما تعلّق الأمر ببنية فكرية لا يشكل فيها المعرفي والايديولوجي «كتلة» واحدة، بل ينتميان إلى عالمين مختلفين. في الفلسفة العربية الاسلامية كان المحتوى المعرفي (العلم والميتافيزيقا) ينتمي إلى عالم فكري آخر، إلى فضاء الفكر اليوناني بالدرجة الأولى، أما المضمون الايديولوجي فكان ينتمي إلى فضاء الفكر العربي الاسلامي في علاقته بـ«السياسة» أي بالصراعات الاجتماعية. وكانت مهمة الفلسفة في الاسلام هي توظيف ذلك المحتوى المعرفي في أهداف ايديولوجية تخدم هذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع، ومن هنا تاريخيتها...

بالفعل، لقد مكّنتنا هذا الفصل المنهجي بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة العربية الاسلامية من استخلاص نتائج ما كنا سنحصل عليها - في ما نعتقد - بدونها. فإلى أي مدى يمكن الاستفادة من مثل هذا الفصل في موضوعنا الراهن: الخطاب العربي الحديث والمعاصر؟

إنه ما من أحد يجادل في كون الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو غير

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

الفلسفة الاسلامية في القرون الوسطى: إنها مختلفان معرفياً وایدیولوجياً. ومع ذلك فهما يلتقيان في خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتها: هي أن كلا منها عبارة عن قراءة، أو قراءات، لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا فكما كانت الفلسفة العربية الاسلامية عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية (العلم والميتافيزيقا اليونانيين) في أهداف ایدیولوجية معينة، كما أوضحنا ذلك في دراستنا السابقة المشار إليها، فإن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الاسلامي وإما الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، قراءات توظف مضامينها الایدیولوجية في هدف ایدیولوجي عام يعبر عنه تارة بـ «النهضة» وتارة بـ «الثورة»... إن هذا يعني أن الایدیولوجي في التراث العربي الاسلامي وفي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للایدیولوجيا العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع ایدیولوجي مضاعف: توظيف ایدیولوجي للایدیولوجيا.

غني عن البيان القول إن في كل ایدیولوجيا جانباً معرفياً (الموضوعي) وجانباً ایدیولوجياً (الذاتي). الجانب الأول يعبر عادة عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي بمعنى أنه نتيجة تحليل لهذا الواقع، على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية. أما الجانب الثاني فهو يعبر عن المصالح والرغبات والتطلعات. وإذا نحن تواضعنا على اطلاق اسم «ایدیولوجيا مطابقة» على المنظومات الفكرية التي يشكل فيها الجانبان معاً كتلة واحدة وينتميان إلى نفس الخصوصية الاجتماعية - التاريخية، فإننا سنكون ملزمين بوصف الایدیولوجيا العربية المعاصرة بكونها «ایدیولوجيا غير مطابقة». وهذا ليس لأنها لا تعبر عن الرغبات والتطلعات العربية الراهنة بل لأن الجانب المعرفي فيها لا يعبر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة وقوالب ایدیولوجية مضنية تجدها المراجع، الاجتماعي التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوروبي في العصر الحاضر)، مفاهيم وقوالب وظيفتها الأساسية التغطية على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين ایدیولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك. ومن هنا الطابع الدغماتي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الایدیولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه، لا بالاحتكام

إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الايديولوجي بالايديولوجيا، أي بالمزيد من الامعان في عملية التمويه الايديولوجي .

وإذا ربطنا هذا بما سبق تقريره حول هيمنة النموذج - السلف في التفكير العربي أدركنا كيف أن «الصراع الايديولوجي» في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، يعكس في الدرجة الأولى الاختلاف بين سلطتين مرجعيتين، بين زمانين ثقافيين، بل بين حقلين ايديولوجيين لا شيء يربط بينهما: السلفي يفكر داخل الحقل المعرفي - الايديولوجي العربي الاسلامي القديم وضمن إشكاليته، والليبرالي العربي - (وكذا الماركسي العربي) يفكر داخل الحقل المعرفي الايديولوجي الأوروبي وضمن إشكاليته، وإذن فالصراع بين السلفية الليبرالية أو بينها وبين الماركسية في الساحة العربية يجب أن يُنظر إليه أولاً وقبل كل شيء على أنه نتيجة عدم وجود سلطة معرفية واحدة. ليس هذا وحسب، بل إن ما يمكن أن يوصف بأنه صراع «ايديولوجي» بين الماركسي والليبرالي في الساحة العربية أو أنه ايديولوجيا «البورجوازية الصغيرة» العربية «المتذبذبة»، أو ما أشبه ذلك من العبارات الرائجة في سوق الأدبيات الثورية العربية المعاصرة، إنما يعبر عن اختلاف السلطات المرجعية المعرفية التي تمارس هيمنتها على هذه الفئة أو تلك من فئات المثقفين العرب، أكثر مما يعبر عن شيء آخر له صلة حقيقية بالواقع العربي أو بالتطلعات الحقيقية للجماهير العربية. . . . وإذن فإن مقولة «الصراع الايديولوجي» هي ذاتها من المقولات التي يجب اعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة. ذلك أن هذه الساحة تفتقد إلى الحد الأدنى من «الوحدة المعرفية» التي تجعل الصراع، على المستوى النظري، صراعاً ايديولوجياً فعلاً. وبعبارة أخرى، فإذا كان هناك في أوروبا المعاصرة - الاطار المرجعي الأصلي لمقولة «الصراع الايديولوجي» - «قاعدة» معرفية مشتركة بين الليبرالي والماركسي، مثلاً، تركز على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحد نسبياً من نظرتها إلى الواقع وتجعل الخلاف بينهما منحصراً أو يكاد في نوع التأويل الايديولوجي الذي «يجب» اعطاؤه له، أي للواقع المعطى، فإننا هنا في العالم العربي نفتقد إلى الحد الأدنى من المعرفة، العلمية الموضوعية، بالواقع، الحد الأدنى الذي يشكل «القاعدة» التي تقوم عليها كل ايديولوجيا مطابقة والذي يجعل الصراع صراعاً ايديولوجياً فعلاً، وليس «كلاماً» في الايديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة.

ما نريد التأكيد عليه هنا بصفة خاصة هو غياب العلاقة، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة، بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع،

قضايا مستعارة من النموذج - السلف دوماً. فالممارسة النظرية هنا ممارسة «كلامية» في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم. عندما يقرأ الماركساوي العربي، مثلاً، في نص من النصوص: «ان من طبيعة البورجوازية الصغيرة التذبذب والعجز عن مواصلة الكفاح إلى النهاية»، ثم يحكم بناء على ذلك بأن «المسؤولية في هزيمة ١٩٦٧ ترجع إلى البورجوازية الصغيرة وقيادتها» عندما يقول «مفكر» عربي هذا القول - وهو قول رائج في الأدبيات الثورية العربية المعاصرة - فإنه «يفكر» خارج الواقع العربي تماماً. ذلك أن «البورجوازية الصغيرة» كمقولة اجتماعية - ماركسية، يندرج تحتها أزيد من تسعين في المائة من الشعب العربي. فهل يقبل هذا «المفكر» تحميل مسؤولية الهزيمة إلى تسعين في المائة من الشعب العربي أو المصري رأي في الحرب أو السلم أو في غيرهما من الأمور التي تمهه وتقرر مصيره؟ وإذن، فلا بد من نقد المفاهيم وفحصها قبل استعمالها. إن «البورجوازية الصغيرة» مقولة لا تحمل المضامين التي حملتها لها الأدبيات الماركسية إلا داخل الإطار المرجعي الأصلي للماركسية، أي داخل مجتمع صناعي تستقطبه طبقتان، طبقة الرأسماليين وطبقة العمال، تستقطبانه عددياً وفاعلية. أما خارج هذا الإطار المرجعي فلا بد من التدقيق أولاً في طبيعة الوضع الطبقي قبل تحميل هذه الطبقة أو تلك مسؤولية هذا الحدث أو ذلك، وأيضاً لا بد من التدقيق في طبيعة الحدث ذاته.

هذا ولا بد من التأكيد مرة أخرى أنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج - سلف، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد. والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج - السلف، أما الغائب فهو القضايا المستجدة، أو بكيفية عامة قضايا الواقع الحي. ولا يقتصر اللجوء إلى آلية القياس هذه على الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى «تفسير العالم»، أي إلى تمديد حكم «الأصل» على «الفرع»، بل إن آلية القياس هذه تفرض نفسها على الذهن العربي حتى في الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى «تشديد» أيديولوجيا «انقلابية» أيديولوجيا «تغيير العالم» العربي. يقول مؤلف عربي معاصر، صاحب «الأيديولوجيا الانقلابية» ما نصه: «إن الحركة العربية القومية تواجه منذ قيامها مشكلة بناء مصير جديد والوسائل والقواعد التي تمر بها ناحية هذا المصير. إن مشكلة من هذا النوع تفرض على الفكر العربي الانقلابي أن يدرس هذه المرحلة الانتقالية على ضوء غيرها من المراحل الانتقالية الثورية الماثلة، ومن ثم أن يقابل بين التركيب الأيديولوجي العام الذي يسود هذه المراحل وبين الحركة العربية في مرحلتها الحالية. وعلى ضوء تلك المقارنة يبرز مفهوماً انقلابياً عاماً يساعد في تحقيق هذا الانتقال واجرائه. إن تحليلاً من هذا النوع، وإن كان تحليلاً وليس حلاً، فإنه ينطوي

على نتائج مهمة بالنسبة للحركة العربية، لأن ادراك النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات هو مدماك أول في بناء أي انقلاب... وهكذا فالبحث عن نموذج - سلف (أصل) لم يعد آلية ذهنية لاشعورية بل إنه أصبح يقدم كطريقة «واعية» في التفكير والبحث، كمنهج «علمي» لتشييد «ايدولوجيا انقلابية». ومن هنا سيكون الاتجاه إلى النصوص واغفال تحليل الواقع شيئاً حتمياً. ذلك لأن «النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات» لا يوجد إلا حيث يستسلم الفكر لسلطة النصوص، إلا حيث يعتبر «النص» هو المطلق وكل ما عداه نسبي.

وإذن، فالعلاقة بين الركون إلى النموذج - السلف بوصفه السلطة المرجعية التي توجه التفكير و«ترشد» إلى الحلول، وبين اعتماد القياس (الفقهي) كأسلوب في «النظر» و«الاستدلال» علاقة تلازم وتساوق. فعندما يكون الوعي مستلباً داخل نموذج - سلف تكون آلية التفكير بالضرورة، هي القياس لأن النموذج - السلف يفرض نفسه كـ «أصل» يستحث على قياس غيره عليه. وبالعكس، فعندما تكون آلية القياس مترسخة في الفكر مهيمنة على نشاطه وفعالياته فإن المهمة تصبح حينئذٍ منحصرة في البحث لكل جديد عن «أصل» يقاس عليه. وفي كلتا الحالتين تنحصر وظيفة الفكر في البحث عن قيمة ثالثة تجمع بين الأصل والفرع، وبكيفية عامة بين أي طرفين يمكن أن يقوم بينهما ترابط ما. ومن هنا الطابع التوفيقي المهيمن على كل فكر قياسي، حيث يتم التعامل مع الأضداد أو مع أي عنصرين يقوم بينهما تعارض ما، على أساس إيجاد «صيغة جديدة» تحقق بينهما، على صعيد الخطاب، نوعاً من المصالحة أو الهدنة. وهكذا يزداد التفكير بعداً عن الواقع فيصبح سجين الخطاب لا سيد الخطاب. ذلك لأنه عندما يمارس الفكر التحليل فإنه يكون مشدوداً إلى الموضوع، موضوع التحليل، أما عندما يمارس التوفيق فإنه يكون مشدوداً إلى عناصر الخطاب وإلى صورته. ومن هنا يستوي الممكن والواقعي فيقع التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية وتعتبر المعطيات الواقعية في مرتبة واحدة مع الممكنات الذهنية. المهم في هذه الحالة ليس مضمون المفهوم الذي يتم التعامل معه كعنصر في الخطاب، بل المهم هو البحث عن قيمة ثالثة تجمع بينه وبين المفهوم الذي يتحدد به الأول بوصفه نقيضه أو «منافسا» له على صعيد الخطاب. وواضح من الفصول السابقة أن قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر تكاد تكون كلها من هذا القبيل: فالأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والاسلام والعروبة، والجامعة الاسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعاقل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان... الخ، كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط، حيث يدور «الكلام» كله حول إيجاد «صيغة جديدة» تجمع بين كل زوجين أو

عدة أزواج منها. أما ماذا يعني كل طرف من هذه الأزواج بمفرده في الواقع، أما نوع الإشكالية التي يطرحها هذا الواقع... فذلك ميدان لا يُلجأ، ولا يستطيع أن يتعرض له، الفكر القياسي، الفكر الذي لا يستطيع التفكير الا انطلاقاً من نموذج - سلف، وعلى ضوء «أصل» من «الأصول».

* * *

هيمنة النموذج - السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف «الايديولوجي» في التغطية على جوانب النقص في «المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع... تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر أبرزناها منفصلة بين ثنايا الفصول السابقة، وعدنا فأكدنا على ترابطها البيوي في هذه الخاتمة. وسواء اعتبرنا هذه الخصائص المترابطة سبباً أو نتيجة فإن هناك واقعة أساسية لا بد من ربطها بها، ربط علة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ما عبر عنه غرامشي بـ «الاستقلال التاريخي التام»، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال.

إن الافتقاد إلى «الاستقلال التاريخي التام» يجعل الوعي، وبالتالي الخطاب المعبر عنه، محكوماً بنموذج - سلف، أو مشدوداً إلى البحث عنه. والعكس صحيح أيضاً: فهيمنة النموذج - السلف ورسوخ آلية القياس في الفكر يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي ازاء «الأخر»... مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، فيه، وبه وحده، تتحرر من الانسحاق وراء أي نموذج، وبه، وبه وحده، تتحرر من آلية القياس التي تشدها دوماً إلى نموذج - سلف، إلى «أصل».

فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق «الاستقلال التاريخي» للذات العربية؟

سؤال لا بد من إعادة صياغته بالشكل الذي يتجه به إلى الواقع المعطى وليس إلى الواقع المأمول وحده. إن البحث عن «السبيل» يجب أن يكون انطلاقاً من واقع معين، واقع حاضر وليس من واقع غير معين، واقع «الحلم» والأمل. وإذن فالسؤال يجب أن يُطرح أولاً بالصيغة التالية:

ما الذي أفقد ويُفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الجواب عن هذا السؤال قد تردد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، أي في كل فقرة من فقرات الخطاب العربي الحديث والمعاصر: إنه الـ «نحن» و«الأخر». إنه النموذجان اللذان يتجاذبان الذات العربية

منذ بدء يقظتها الحديثة: النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي. وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معاً، أعني التحرر من سلطتهما «السلفية»، سلطتهما المرجعية.

نعم، لقد سبق أن لاحظنا (الفصل الأول) أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يجعل من «غياب الآخر» شرطاً للنهضة، وأبرزنا آنذاك الطابع اللامعقول في هذه القضية، وعلينا الآن أن نعيد طرحها طرحاً عقلياً صحيحاً. إن «الآخر» الذي يجب أن نعمل من أجل التحرر منه ليس ذلك الذي يقف في الطرف المقابل للنموذج الذي يحكمنا، بل هما معاً: النموذج - السلف، والآخر - الخصم، وبعبارة أخرى: التراث والغرب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ «الغياب» هنا لا يعني، ولا يجب أن يعني في أذهاننا، «السقوط» أو «الزوال» أو ما أشبه ذلك من مقولات العاطفة، مقولات خطاب «الخوف والرغبة». إن «غياب الآخر» يجب أن يعني غياب سلطته علينا والتحرر من كل رابطة «سلفية» تربطنا به.

وإذن فـ «التحرر من الغرب» منظوراً إليه كشرط لنهضتنا يجب ألا يلتبس في أذهاننا قط مع مقولة «سقوط الغرب» كما تعرّفنا عليها في الخطاب النهضوي العربي (الفصل الأول) بل إن أول ما يجب أن يتحرر منه الخطاب العربي المعاصر، في هذا المجال، هو هذه المقولة الزائفة نفسها. التحرر من «الغرب» - ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر - معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا. . . يستعمل كثير من الكتاب المعاصرين عبارة «امتلاك ناصية العلم» كشرط لنهضتنا. وأنا أستسمح القارئ إذا ألححت إلحاحاً على القضاء على عنصر الجمال الشعري في هذه العبارة، وذلك بوضع كلمة «أرجل» مكان كلمة «ناصية». ذلك لأن ما نحن في حاجة إليه ليس «إذلال» العلم ولا «تسخيره» بالمعنى الذي نفهم به «السحرة» (الناصية: قصاصة الشعر في مقدم الرأس). بل إن ما نحن في حاجة إليه فعلاً هو تلك «الأرجل» التي بها يمشي العلم ويتحرك وينمو، إنها العقلانية، والعقلانية النقدية بصفة خاصة.

وكذلك الشأن بالنسبة لـ «التحرر من التراث» الذي نضعه هو الآخر، وبنفس المعنى، كشرط لنهضتنا. و«التحرر» من التراث لا يعني الالقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات، كلا إن ذلك غير ممكن. إن التحرر من التراث معناه امتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه. وهذا ما لا يتأتى لنا إلا إذا قمنا بإعادة بنائه بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يرد إليه في وعينا

تاريخيته ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته. وكما أبرزنا ذلك في فصول هذا الكتاب، فإنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس. وبعبارة أخرى إنه ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن «الماضي» يشكل في الوعي العربي، الحديث والمعاصر، عنصراً محورياً ورئيسياً في إشكاليته، ومن السذاجة إغفاله والطموح إلى تحقيق «الحداثة» بالقفز عليه. إن ثقل الماضي وهيمته على الوعي العربي معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه. ويبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي. وبعبارة أخرى: لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي، إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر. وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل.

«غياب الآخر» بمعنى التحرر من الغرب والتراث معاً، بالمفهوم الذي شرحناه أعلاه، شرط لنهضتنا. نعم، ولكن إذا كان هذا شرطاً ضرورياً فهو ليس شرطاً كافياً. وإذن فلا بد من «حضور الأنا» العربي حضوراً واعياً، حضوره كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيورتها الخاصة. إن نقد «الآخر» شرط لوعي الذات بنفسها، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع «الآخر»، أيأ كان هذا الآخر. يقول غرامشي: «لا يمكن للإنسان... أن يكون له تصور منسجم نقدي للعالم إذا لم يكن واعياً لتاريخيته ومرحلة التطور التي يمثلها واقعه التاريخي، وإذا لم يكن على وعي كذلك بتناقض تصوراته مع تصورات أخرى أو مع عناصر من تصورات أخرى. إن التصور الذي يبنيه الشخص لنفسه عن العالم يجيب على مسائل معينة يطرحها الواقع، مسائل محددة تمام التحديد، فريدة في وجودها وأصيلة. وإذن فكيف يمكن التفكير في الحاضر، أي في الواقع المحدد بهذا الشكل، بأفكار وضعت لمشاكل ماضٍ، هو في الغالب بعيد عنا أو تم تجاوزه؟ وإذا فعلنا ذلك أصبنا بخلل في التوازن النفسي، فكنا غير «عصريين» في عصرنا نفسه، كنا مستحاثات لا موجودات حية معاصرة، أو كنا على الأقل محضرمين بصورة مستهجنة. وقد يحدث فعلاً أن بعض الفئات الاجتماعية تعبر عن أرقى المظاهر الحديثة في أمور، في حين تعبر عن التخلف عن موقعها الاجتماعي في أمور أخرى، عاجزة هكذا عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام» وأيضاً: «إن نقطة انطلاق الممارسة المحكّمة للنقد هي وعي الذات على حقيقتها: «اعرف نفسك» من حيث أنك حصيلة سيرورة تاريخية ظلت سارية حتى اللحظة الراهنة، سيرورة تركت فيك آثاراً لا حصر لها دون أن تترك سجلاً يحصيها. ولذلك كان من الضروري الأکید البدء بكتابة هذا السجل».

أجل لقد تركت فينا السيرورة التاريخية التي عشناها طوال المائة سنة الماضية آثاراً لا حصر لها، بعضها يجد مصدره في التحدي الحضاري الغربي الذي أيقظنا من سباتنا، والذي ربطنا به متخذاً من نفسه «مركزاً» ومنا «محيطاً» أو جزءاً من «المحيط» (في الميدان الفكري أيضاً)، بينما يجد بعضها الآخر مصدره في رد فعلنا على ذلك التحدي، رد الفعل الذي لجأنا فيه إلى جعل «الماضي» - ماضينا نحن - «مركزاً» للتاريخ كله، والباقي «محيطاً». لقد كانت المائة سنة الماضية، بالنسبة لنا، بمثابة «عصر تدوين» آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جداً، صورة للماضي والمستقبل، لـ «نحن» و «الآخر»، رسمناها منفعلين لا فاعلين، يقودنا «عقل» غير واع بذاته، عقل تائه يبحث عن تمثين علاقته بـ «عقل» الماضي بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه بـ «عقل» العصر بدل أن يكون هو نفسه إحدى تجليات هذا العصر. إن ما أبرزناه قبل كخصائص أساسية ماهوية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من الركون دوماً إلى نموذج سلف واعتقاد القياس الفقهي وتوظيف الايديولوجي للتغطية على النقص المعرفي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، إن هي إلا عناصر في شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيرورتنا العامة الطويلة منذ انبثاق «العقل العربي»، أي منذ «عصر التدوين» عصر البناء الثقافي العربي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة. فإلى هذه «الشبكة» من الآثار يجب أن نتجه الآن بالتحليل والفحص والنقد. إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي.