قيود على حريّة البحث العلمي في العالم العربي المعاصر

نجلاء حمادة

إذا سلّمنا بأن الحرية ضرورية من أجل انطلاق الفكر على دروب الاكتشاف والاستنباط ووضع النظريات العلمية ونشرها ومناقشتها، وإذا قررنا أن التطوّر الفكري والعلمي في العالم العربي واجب وحق ومطلب عملي حتى نلحق بالركب المعاصر وحتى ننتقل من دور المستهلك لمنتوجات الحضارة المعاصرة إلى موقع الفاعل، أو المتفاعل، مع هذه الحضارة، فإن الحرية تصبح هماً أساسياً وحاجة ضرورية نحتاج إليها ونسعى لها.

وللحرية تعريفات متعدّدة، ولكل من هذه التعريفات شروط ومظاهر. فقد عرّفها الفيلسوفان جون لوك ودايفد هيوم تعريفاً مطابقاً للإدراك العام، وهو أن الحرية، ببساطة، هي أن تعمل ما تريد. ورأى إيمانويل كانط أن الحرية والمعرفة صنوان، ولذلك لا نرى أن الحرية هي في متناول المخلوقات الأدنى من الإنسان، إذ إن هذه عندما تقوم بعمل ما فهي تفعل ذلك تلقائياً وليس بناءً على اختيار واعٍ. وقد وافق فريدريك هيغل على تعريف كانط، مضيفاً إلى المعرفة الواعية التي أناطها كانط بالحرية معرفة كامنة تسيّر خيار الإنسان بموجب قرار العقل العام أو المطلق حتى حين لا يعي عقله الخاص دوافع ذلك الخيار «الحرّ». وبذلك فإن حرية الإنسان في نظر هيغل تشبه حريّة اللّه كما وصفها سبينوزا، أي أنها تنطوي على القوانين العقلانية والطبيعية، فلا تكون مقيّدة إذ تتقيّد بها. أمّا جون بول سارتر فيرى أن الحرية المطلقة هي جوهر الإنسان وأنها مكمن قيمته، لذلك فهو يرى أن الحرية غير الهادفة إلى شيء هي أرقى أنواع الحرية. وهو يصوّر هذه الحرية في نهاية ثلاثيته الروائية **دروب الحرية**[1] عندما يشعر بطل الرواية لدى إطلاقه النار على الأطباق التي تطيّر أمامه أن هذا العمل الذي لا معنى له ولا هدف هو أصدق تعبير عن الحرية الكامنة فيه والتواقة إلى التعبير عن ذاتها.

(١) جان بول سارتر، دروب الحرية.

وبالنسبة إلى موقع الحرية من الفكر والعلم، نقول تعليقاً على الحرية التي يصفها سارتر إنها حرية لا تناسب السعي العلمي الذي يتطلّب التقيّد بقوانين اللغة **وبمستلزمات المنطق السليم** وغيرها من القيود التي يمليها الواقع المادي أو نوع العلم الممارَس. فالحرية المطلقة لا تناسب المجهود المنضوي ضمن مجال محدّد أو ضمن سياق يتطلّب نقل المعلومات والتفاهم بين الناس، إذ ليس لأحد أن يختار أن يكتب من غير قلم أو أن يتعاطى علم النفس دون اتّخاذ الإنسان موضوعاً أو أن يكون عالماً يتّبع النهج التجريبي ويرفض استخدام الحواس. وتعليقاً على إناطة الحرية بالمعرفة عند كانط نقول إن الحرية تذهب أبعد من حدود المعرفة، أو أبعد من ذاتها، إذ إن العلم يوصل العالم إلى معرفة إمّا ما كان يظنه (كما حصل عندما تمكن نيوتن بواسطة الإختيار الحسي من أن يبرهن على ما كان يظنه من وجود قوة جذب بين الأجسام) أو إلى معرفة ما لم يكن ليخطر له على بال(كما حصل عندما أبحر كريستوفر كولومبوس إلى قارة لم تكن معروفة وهو يعتقد أنه وجد طريقاً بحرية تصل أوروبا بالهند) أو إلى معرفة أو اكتشاف ما كان يتمنى لو أنه لم يكتشفه وما أبقاه سراً لو تسنت له مسبقاً معرفة كنه اكتشافه وما سيُستخدم من أجله (كما حصل مع اينشتاين الذي اكتشف طريقة حمل الذرّة على الانشطار وندم على هذا الاكتشاف عندما استُخدم في تدمير هيروشيما وناغا زاكي). فالحرية في مجال العلم هي الحرية من أجل الاكتشاف والمعرفة، فلا تكون دائماً دارية مسبقاً بمرامي الخيار ونهاية مطافه. لذلك فإن تعريف هيغل للحرية هو أصدق تعبير عن الدور الذي تؤديه الحرية في العلم من تعريف كانط. فالعالم قد يكتشف ما لم يكن يدري به، وما يمكن أن نعتبره، كما يفعل هيغل جزءاً من المعرفة العامةَ الكامنة في العقل المطلق. لهذا، فإن الحرية التي ينبغي أن تتوافر للمفكّر أو العالم هي حرية تتخطّى حدود الواقع المألوف وهي قد توصل إلى أبعد ممّا يرمي إليه صاحبها. ومن هنا فإن مسؤولية من يتحرّك ضمن هذا النطاق الواسع يجب أن تكون أقلّ من مسؤولية من يقوم بعمل يعرف مسبقاً جميع أبعاده؛ فمثلاً لا يحمَّل آينشتاين أخلاقياً ولا جزائياً تبعة هيروشيما بالقدر الذي يحمَّل هذه التبعات من يضع قنبلة في مكان عام مكتظ، أو حتى سائق سيارة مخمور اجتاحت سيارته إنساناً وقتلته. ويمكننا القول إن التبعة التي يحملها المفكّر، إذا كان بريئاً من النيات المسيئة، هي من نوع التبعة التي حمّلها ابن رشد للفقيه الذي إن اجتهد وأخفق يكون له ثواب واحد وإن اجتهد وأصاب يكون له ثوابان.

والحرية التي هي ضرورة من ضرورات العلم، تصبح عائقاً أمامه عندما تكون موضوعاً له كما يرى أرسطو، إذ يقول «ليس هناك علم يتعاطى الأشياء العارضة، فكل العلوم تتحدثّ إمّا عن الأمور الدائمة وإمّا عمّا يحدث في معظم الأحيان»[٢]. ومقولة أرسطو هذه تُبرز قدرة العلم على معرفة العالم المادي وقصوره النسبي عن الإحاطة بما يقع في مجال الحرية. وهذه المقولة، إذ تُظهر التباس العلاقة بين العلم والحرية، تذكّر بوضع يتكرّر في مجال العلوم الإنسانية حين يتظاهر بعض «العلماء» بامتلاك معرفة علمية راسخة في أمور تقع ضمن بوتقة الحرية، حاسمين ما هو معلق ومنتحلين صفة العلم في مجال لا يمكنه أن يصل إلى أبعد من التكهّن. فأمور تحكمها الحرية الإنسانية مثل التاريخ الإنساني والمتغيّرات الاجتماعية والأهداف الشخصية لا يُسبر غورها كما يُعرف تواتر الفصول وكما تُرصَد حسابات الأرقام وتأثيرات الأجسام المادية بعضها في البعض الآخر. وقد أظهر مجرى التاريخ صدق ملاحظة أرسطو إذ

(٢) Aristotle, *Metaphysics,* trans. Richard Hope (New York: Colombia University Press, 1952).

كذّب ما ادعاه هيغل وماركس وغيرهما في «علم التاريخ»، فلم ينتصر في الحروب الأكثر عقلانية ولا حفرت البرجوازية قبر ذاتها ولا اضمحلّت كل الأُسر الحاكمة بعد أربعة أجيال لوقوعها تحت سلطة الترف، كما ظنّ ابن خلدون[٣].

وحتى لا نكثر من الإستطراد والهوامش في هذا الموضوع المتشعّب، سننطلق في هذا البحث، حول حدود الحرية المتاحة للعالم والمفكّر، تحديداً في العالم العربي، ممّا أوردناه من الخلفية الفلسفية لتعريف الحرية، لنعالج الموضوع متّبعين في ذلك تقسيم غاري واطسون للعوامل التي تحدّ من الحرية كما وردت في مقدّمة كتابه **الإرادة الحرّة**. فواطسون يعرّف الحرية العملية على أنها «وضعية يعيشها الإنسان في غياب القيود النابعة من الداخل كالمخاوف والإدمان والعصاب والخضوع لعمليات غسل الدماغ»[٤].

أولاً: القيود الخارجية

إن القيود الخارجية المسربلة لحرية الفكر في العالم العربي تنبع ممّا يضعه العالم الغربي المسيطر من حدود سياسية، وممّا يعانيه العالم العربي من العوائق المادية، من إمكانات مالية وثقافية (بمعنى المؤسسات من جامعات ومراكز بحوث)؛ وتنبع بالدرجة الأولى من الممارسات السلطوية المحلية، التي سنسهب في الكلام عليها في هذا الجزء من البحث.

فالسياسة العالمية المسيطرة، التي تلقينا منها دروساً قاسية في العراق وليبيا وغيرهما، تحرص على حصر التفوّق العلمي في المنطقة بأعدائنا، وتظهر لنا أن الجوع وإعاقة الأطفال وموتهم من سوء التغذية ومن انحسار الخدمات الطبية يكون قصاصنا إذا لم ننكفىء عن بعض العلوم لنتركها لأربابها من الأعراق المدللة في هذا العصر.

أمّا النواحي المادية فهي غالباً غير متوافرة من أجل البحوث الباهظة التي كثيراً ما تتطلّبها الأبحاث الإختبارية في حقول العلوم الطبيعية. وعلى الرغم من أن بعض الدول العربية، كالكويت ومعظم دول الخليج، تُعدّ من أغنى دول العالم قياساً على نسبة دخل الفرد فيها، فإن التقسيم المشرذم لهذه «الدول» وقرب عهدها بالثقافة الحديثة وحرص القوى العالمية على تسليم مقاليد الأمور فيها إلى جماعات بعيدة من الأجواء العلمية، تحول دون قيام مراكز بحوث تتناسب مع الإمكانات المالية لهذه الدول. كذلك يفتقر العالم العربي إلى جامعات من المستوى العالمي الرفيع الذي من شأنه أن يهيىء الطلاب لإغناء التراث العلمي العالمي، وبخاصة في مجالات العلوم الطبيعية. وقد يكون للسياسة العالمية المهيمنة يد في الحؤول دون قيام الجامعات المطلوبة، وطنية كانت أو أجنبية. وقد يُردّ مثلاً التراجع في المستوى العلمي للجامعة الأميركية في بيروت وعدم القيام بجهد جدّي من أجل رفع مستوى الجامعة اللبنانية إلى وجود سياسة كهذه. كل هذه الأسباب تحدّ من النشاط العلمي في حقول العلوم الطبيعية، باستثناء بعض الأبحاث في مجال العلوم الطبية والكيميائية. أما العلوم الإنسانية فتشهد نشاطاً أكبر،

(٣) إذا كان هؤلاء الكبار أخطأوا عندما جزموا في قراءاتهم للمسارات المستقبلية أو العامة للتوجه الإنساني، أفلا يجب العودة إلى ما قاله أرسطو من أن العلم المتعاطي لما يقع في نطاق الحرية لا تسمح طبيعته بالدقة أو الشمول، وأنه في نهاية المطاف يجب النظر إلى كل حالة على حدة.

(٤) Gary Watson [ed.], *Free will* (England: Oxford University Press, 1982), p.1.

وهي لا تحتاج عادة إلى إمكانات مادية كبيرة، وتبقى نسبياً بمنأى عن المخطّطات السياسية الكبرى، لكنها كثيراً ما تكوّن مجالاً خصباً للتأثيرات السلطوية المحلية.

١ ـ القيود السلطوية المحلية

يعتقد أ. ف ستون أن الحكم على سقراط بالموت لم يكن قصاصاً له على ما اتُّهم به من «إفساد شبان أثينا أو عدم الأيمان بالآلهة أو البحث في ماهية السماء والأرض» بل خوفاً ممّا كان يمثله وجوده من تهديد للمجتمع في وقت كان بنيان المجتمع هشاً بعد هزيمة أثينا في الحرب أمام سبارطة وبعد موت بركليس. ففي ذلك الزمن الصعب من تاريخ أثينا لم يكن من الممكن أن يتقبّل المجتمع نقد سقراط للديمقراطية ولا تشجيعه للشبان على حريّة الفكر والقول. إضافة إلى هذا، فإن هشاشة موقع أرباب السلطة في ذلك الوقت، وهم ضعفاء سياسياً وفاسدون خلقياً، لم تكن تسمح لهم بالتغاضي عن التهديد لسلطتهم الذي كان يمثله وجود سقراط، وهو الذي يجسّد بتقشفه نقداً لشراهتهم ولاستغلالهم مناصبهم من أجل الإثراء، ويمثّل حب الناس، من تلامذته وأقربائهم، واحترامهم له تناقضاً مع سلطتهم الاستبدادية القائمة على الإرهاب.

وطبيعي أن يخاف القيّمون على المجتمعات كل من يهدّد بهزّ أعمدة الهيكل عندما تكون تلك الأعمدة متصدّعة أو صدئة. وإذا صدق تحليل ستون فمن المُتوقّع أن يحتمل أرباب السلطة النقد ويسمحوا بانطلاق الفكر وراء الجديد المتغيّر عندما يكون بنيان المجتمع راسخاً على أعمدة قوية، وعندما يرتكزون هم على حبّ الشعب ولا يكونون مهددين بأن يعاقبهم المجتمع إذا حاسبهم يوماً، جزائياً أو سياسياً، على ما جنته أيديهم. وقد نحتاج إلى أبحاث مستفيضة، لسنا الآن في صددها، إذا أردنا أن نثبت أن ما وصفه ستون من أوضاع المجتمع في زمن الحكم على سقراط بالإعدام يشبه عصور اضطهاد المفكرين على مرّ الأزمنة، أو إذا أردنا أن نبرهن أن الأزمنة المزدهرة التي حكم فيها حكّام أقوياء ومحبوبون كانت أزمنة تسامح وإطلاق للعلم من أعقلة التعسّف. إلاّ أنه يمكننا أن نذكر أن عصور الازدهار والسطوة العربية كانت عصوراً متسامحة تنامت فيها المعارف وشجع حكامها استيراد الجديد وإغناءه. وتلك العصور لم تسمح فقط بنقل الفكر اليوناني وبتفاعل الدين مع الفلسفة الأجنبية، بل شهدت أيضاً تسامحاً عطوفاً نحو شعراء زنادقة أو غير ملتزمين النظم الخلقية السائدة، أمثال أبي نواس وابن زيدون وولاّدة بنت المستكفي.

وفي المقابل، عندما تراجعت سلطة الإيمان في أوروبا بفعل الاكتشافات العلمية اضطُهد غاليليه. وفي عصر هزائم العرب المتلاحقة، التي عرفنا فيها سلطات بوليسية قامعة للحريات، قُتل حسين مروة ومهدي عامل في لبنان وفرج فودا في مصر وعشرات المفكرين في الجزائر. كذلك اضطُهد ويُضطهد في هذا العصر كثيرون وكثيرات أمثال نصر حامد أبو زيد الذي قضت المحكمة بطلاق زوجته منه معتبرة إياه مرتداً عن الإسلام على الرغم من تصريحه بأنه مسلم، وأمثال من قُتلن أو أهنّ بسبب تعبيرهن عن رأيهن كتابة أو سفور وجه أو حتى لقيادتهن سياراتهن بأنفسهن. فمجال الفكر من علم وفلسفة (والحياة المتوثّبة بوجه عام) كثيراً ما كان ساحة عراك بين تفجّر الحرية الخلاّقة وبين سلطوية، سياسية كانت أم دينية، تتمسّك بالتقليد وبإبقاء الأوضاع على حالها لأسباب قد يكون بعضها نفسياً يحبب إلى أصحاب السلطة زمناً

أحسن اليهم فيخشون زواله. وأكثر هذه الأسباب سياسي، بالمعنى السيئ للسياسة، إذ تحمل المتربعين في السلطة على مقاومة أي تغيير في الأوضاع أو العقلية، وكأنهم يخافون أن يشملهم التغيير يوماً ما فيقصيهم عن مواقع يتعلقون بها أو يعتبرونها حقاً طبيعياً أو مكتسباً. ومن طرائف ما عبّر عنه هذا المنحى عند أرباب السلطة في بداية هذا القرن ما وصل إلينا من أخبار عن معارضة بعض هؤلاء المتسلطين لجرّ مياه الشرب أو شق الطرقات إلى قراهم. وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على أن ضعاف النفوس من أصحاب السلطان لا يعادون التغيير الذي يمسّ عقائدهم أو مكتسباتهم فحسب، بل يعادون مطلق تغيير، حتى ما كان منه يوفّر ملء القرَب والجرار على نسائهم أو يضيء الظلمات لهم ولسواهم.

ونظرة فوكو القائلة إن كلاً من المرافق الفاعلة، بما فيها الثقافي والعلمي، هو جزء من التنازع السلطوي المتعدّد الوجوه، الذي كثيراً ما يؤدي إلى نتائج إيجابية، لا تنطبق كثيراً على مجتمعاتنا. ذلك أن نظرته إلى الموضوع تنبع من تجربة ديمقراطية في مجتمع ترسخ فيه المؤسسات وتحدّ من مدى تسلّط الأفراد أو الجماعات، أمّا في العالم العربي فلا تزال مجتمعاتنا تسمح بجموح سلطوي لا يحدّه حق أو منطق، يطلقه على الناس بعض الأفراد أو بعض القبائل. وهذا من شأنه أن يفرز نوعاً من السلطوية التي يمكن تسميتها «عصاب التسلّط»، التي تمنع قيام التداخل السلطوي الذي يتكلم عليه فوكو، إذ إنها تعمل على إلغاء كل سلطة عداها. من جهة أخرى، إن قرب بعض مجتمعاتنا من الفطرة، البعيدة من الفذلكة الاجتماعية التي تنبّه وتنمي حب التسلّط على الآخرين، يخلق إمكانية وجود مفكرين لا يتوخون السلطة، أو لا تكون السلطة على الآخرين من بين أولوياتهم. لذا فالصراع السلطوي عندنا هو أقرب إلى ما صوّره نيتشه في «سلالة الأخلاق»(Genealogy of Morals) منه إلى أفضل ما رسمه فوكو.

والمقارعة بين الحرية والسلطة، بما فيها تلك التي تستخدم الدين غطاءً لأطماعها الدنيوية، تتخذ عادة واحدة من صورتين: صورة يكون فيها الصراع بين فكر توّاق إلى تجديد واكتشاف وتعبير وبين سلطة تقمع أي تحرّك حرّ خوفاً على ديمومتها، وأخرى يكون فيها الصراع بين سلطتين أو نوعين من التسلّط واحد يستخدم السلطة السياسية وآخر يتّخذ من موقعه العلمي مطية لتسلّطه. ومبعث الفرق بين الصورتين المذكورتين هو النيات التي يكنّها الجانب العلمي أو الفكري. فالسجال بين الفريقين لا يوجد أصلاً عندما تكون نيات اصحاب السلطة سليمة، فلا تخاف على نفسها من التغيير ومن نتاج الفكر ومرامي المعرفة، كما كان الوضع في أيام العباسيين والأندلسيين الذين قاموا بتشجيع الفكر والعلم والأدب ودعمها وحمايتها. ويقترب السجّال الذي يقوم بين الفكر والسلطة من الصورة الأولى عندما يكون أرباب الفكر على شاكلة عالم أرسطو النظري أو ناسك العلم والمعرفة الذي يصفه نيتشه، بينما يقترب من الصورة الثانية حين يكون المفكّر شبيهاً بالكاهن المعادي للحياة الذي يصفه نيتشه.

فالعالم النظري، كما يصفه أرسطو، لا يرغب إلاّ في المعرفة من أجل ذاتها. وهو إنسان متجرّد وموضوعي ومتطلّع إلى مثال الخير العام، فلا يطلب لنفسه شيئاً. و«نسّاك» نيتشه[٥] لا

(٥)نيتشه يصف هؤلاء في: Friedrich Neitzsche, *Beyond Good and Evil,* no.264, translation and copyright R.J. Hol-lingdale (London: Pinguin Group, 1973). «الذين في وقت أو آخر ضحوا بامتيازات عتيقة من المحتد أو التملك لكي يحيوا من أجل إيمان خالص، من أجل «إله» ـ كرجال ذوي ضمير مرهف لا يحابي، يحمّرون خجلاً من أنصاف الحلول» (الترجمة عن الإنكليزية للكاتبة).

يطلبون السلطة على الآخرين ولكن على أنفسهم وعلى موادّ عملهم: فهم يروّضون أنفسهم على العمل الدؤوب الناكر للذات من أجل إجادة العمل الذي «يتعبّدون»، ويروضون مادة عملهم حتى تصبح مطواعة لهم فيستنبطون منها ما لم يصل إليه أحد ممن سبقهم. فمن ينطبق عليه واحد من هذين النموذجين لا يطلب سلطة دنيوية لنفسه ولا ينخرط في أي مواجهة للسلطة الزمنية إلاّ إن هي حالت بينه وبين انطلاقه في السعي من أجل المعرفة أو من أجل الوصول بـ «هوسه» إلى أبعاد تضع للإنسانية غايات لم تكن لتطمح إليها من قبل.

أمّا الصورة الثانية فتنطبق على السجال بين الفكر أو العلم، من جهة، وبين السلطة الزمنية من الجهة المقابلة، عندما يستخدم المفكّر أو العالِم طاقته وعمله من أجل تحقيق أهداف مادية أو دنيوية. وقد رسم نيتشه صورة للتمادي في تسخير الذكاء من أجل الوصول إلى السلطة في تصوير طريف، يكاد يكون كاريكاتورياً، للكاهن المعادي للحياة (The Ascetic priest) . ويرى نيتشه أن حب السلطة عند هذا «الكاهن» يكون أخطر وأقدر على الأذى والهدم من سلطوية أرباب السلطة الزمنية. فهو يملك ما ليس في متناولهم من الدهاء ومن القدرة على إخفاء نياتهم وإيهام الناس بأنه بطلهم ومنقذهم ممّا ييسر له المجال في تشويه قيمهم وتنمية الخوف عند الضعفاء منهم وزرع الشعور بالذنب عند الأقوياء[٦]. وهو بذلك كثيراً ما يصل في نهاية المطاف إلى السلطة السياسية، من خلال استخدام الدين والقيم الخلقية، وبفعل إضعاف قوى الخَلق وحب الحياة عند الآخرين.

والفرق الرئيسي بين الصورتين يكمن في أن الصورة الأولى تمثّل تنازعاً بين طالب حرية وبين قامع لها من أجل السلطة؛ بينما تمثّل الصورة الثانية تنازعاً على السلطة بين موقع السلطة الزمنية القائمة وبين راغب في السلطة يتدثّر بأردية العلم أو الدين أو الأخلاق. وإذا صحّ ما يراه فوكو من أن السلطة الفردية في حقول المعرفة لم تعد ممكنة في الأزمنة الحاضرة بفضل انتقال تلك السلطة من الأفراد إلى الجماعات (جامعات أو مؤتمرات أو مؤسسات علمية) فإن هذا يفسّر تزايد أعداد طالبي السلطة موارِبة من خلال الدين، الذي يبدو أنه آخر ما تبقي من مجال أمام «الكاهن المعادي للحياة».

ومن الأمثلة العربية على القمع السلطوي الموجّه بالدرجة الأولى ضد حرية الآخرين ونحو تعزيز السلطات القائمة ذلك القمع المتمثّل بإسكات الناس ومنعهم من المشاركة في الرأي والقرار في مجالي السياسة والدين. والقمع الديني، المتمثّل بإغلاق باب الاجتهاد، الذي يفتحه سراً القيمون على السلطة بين آن وآخر لكي يضيفوا إليه حاجزاً جديداً أو أداة قمع مبتكرة، هو أشدّ وقعاً لأنه يشمل جميع الناس بينما قد يتمكن البعض من البعد من مدى ما تشمله السلطة السياسية. ومن الواضح أن هذا التسكير ينبعث من «عصاب التسلّط» الذي تسنّى له أن يمنع التفكير في قضايا دين يحضّ كتابه على العلم ويصرّح بتفضيل العلماء: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[٧].

ومن الدلائل على أن «العصاب» هو مبعث هذا النوع من التسلّط وضع التسلّط المذكور قانوناً يخالف الأصول التي من أجلها توضع القوانين. فالقوانين وُجدت في الأصل لحماية

(٦) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* trans. Walter Kaufmann, third essay, no. 21-28 (New York: Vintage Books, 1989).

(٧) **القرآن الكريم**، السورة ٣٩، الآية ٩.

الضعيف من القوي بينما هذا القانون المغلق عليه يعطي الحق للقوي ويأخذه من الضعيف، كما بين الرجال والنساء. والمحاكم وُجدت لتسمع تظلّم المغبون وهذا الإغلاق والإقصاء للمرأة عن أمور التشريع وغيرها من أمور الفقه يوجد قوانين ومحاكم تنظر في أمور العائلة، حيث تكون المرأة عادة مغبونة حين يقع الغبن، لكنها لا تأخذ للمرأة رأياً ولا تسمح لها بالإدلاء بوجهة نظر؛ وتبقى الكلمة لـ «الكهنة» الحاليين بغطاء معنوي من «كهنة» الأزمنة الغابرة.

ثانياً: القيود الداخلية

إن الكلام على «الكاهن المعادي للحياة» وما يقوم به من غسل أدمغة الناس من أجل السيطرة عليهم ينقلنا من الكلام على القيود الخارجية للحرية إلى تعداد ما يقيّد الحرية من الداخل. وأكثر هذه القيود الداخلية لا يكبّل الباحث أو العالم العربي وحده بل يقيّد غيره من العلماء والباحثين المعاصرين أيضاً. وبعض القيود تقسو على العربي بصورة خاصة، وبعضها الآخر لا يعانيها سواه.

١ـ القيود التي تفرضها سيطرة القيمة المادية

في وصف أرسطو للعالم النظري ووصف نيتشه لناسك العلم أو الفن نجد أن هذا المثال الحرّ لا يتوافر إلاّ إذا حصل التحرّر الداخلي من سلطان المادة. هذا التحرّر غدا شبه مستحيل في الزمن المعاصر. فالعلوم التي قسمها أرسطو إلى علوم نظرية غايتها وقيمتها المعرفة وعلوم عملية غايتها وقيمتها السعادة وعلوم إنتاجية تعمل من أجل استمرارية الحياة، غدت جميعها معنية بالإنتاج ومعتمدة على الإمكانات المادية. والعلوم الرياضية والطبيعية التي كانت، لدى أرسطو، تعد علوماً نظرية صرفة أنتجت في أيامنا الثورة الصناعية وتسببت اكتشافاتها المذهلة بسباق التسلّح وبالثورة المعلوماتية وبأمور كثيرة أخرى على المستويين العملي والإنتاجي. ونمت صلة وثيقة بين فروع العلوم النظرية والتطبيقية كما في الرياضيات والفيزياء، وتقلّص كثيراً كل اهتمام لا تشوبه منفعة مادية ما. فحتى الأنشطة العلمية التي تبدو أول وهلة اهتماماً نظرياً صرفاً، مثل محاولة استقصاء المعلومات عن تربة القمر أو عن المواد التي يتكون منها الغلاف الجوي لكوكب المريخ، يرى الممحص أن لها مرامي نفعية وعملية في حقل المواصلة البعيدة المدى أو في التهويل عسكرياً ومعنوياً على «المعسكرات»الأخرى.

وطغيان القيم المادية قلّل من إمكان وجود علماء «متجردين» وموضوعيين بالمعنى الذى رمى إليه أرسطو؛ وحتى لو وُجد بعض من هؤلاء غير الآبهين للمردود العملي أو الإنتاجي لعملهم، فإن علم النفس وجد لديهم غايات نرجسية تجعلهم يتوقون إلى إرضاء نزعة التفوّق عندهم، أو غايات إيروتيكية مموّهة تُشعرهم باللذة في صرف الطاقة في السيطرة المعرفية. هذا إضافة إلى الواقع العام في أن عدد العلماء الذين لا يتقاضون في زمننا الحاضر أجوراً على أعمالهم هو عدد قليل جداً، وأن أغلبية الأبحاث غدت ذات كلفة مادية كبيرة بحيث يستحيل القيام بها والاستمرار فيها من دون تمويل تقوم به دول أو مؤسسات كبرى.

لكل هذه الأسباب أصبح العالم النظري الذي يصفه أرسطو كائناً يكاد يكون منقرضاً من العالم. وقد أوجد الزمن المعاصر علماء يصرف معظمهم طاقة في سبيل الحصول على تمويل وفي سبيل تأمين المعيشة. وربّما اضطرّ بعضهم إلى الاختيار بين تسخير علمه من أجل الأمور

المادية أو التضحية بكفايته المادية، وبالتالي العلمية، إن هو أصرّ على الانصراف التام إلى العلم أو آثر التوقف عن البحث لعدم توافر الإمكانات المادية.

٢ـ عوائق فلسفية

إن المعرفة وبخاصة الفلسفية منها، هي بطبيعتها كونية وشمولية، فلا مناص من الاستعانة بالنتاج المعرفي الغربي، وبخاصة أن الإرث الذي تركه لنا أجدادنا وواقعنا العلمي وما لدينا من متاع فكري لا يكفي للتعامل مع واقع معاصر متمدّد ومتّسع ومتثوّر باستمرار[٨].

وكما في المغرب كذلك في العالم العربي، فالعلوم الإنسانية تعاني حيناً البعد من المناخ الفلسفي وأحياناً عدم انسجامها مع ما هو معاصر في ذلك المناخ. فبعض العلوم الإنسانية التي تحاول ادّعاء قيمة معرفية مشابهة لتلك التي تشتمل عليها العلوم الطبيعية، تعتمد بوجه أساسي على الإحصاء والبيانات الرقمية، متناسية أن البحث عن المعنى والخلفية الفلسفية (بما هي دراسة للمعنى تفسّر الأشياء من دون أن تغيّرها[٩]) هما ضروريان من أجل الحصول على أي نوع من الفهم للسلوك الإنساني. فلو رصدنا السلوك دون المعنى لانتهى بنا الأمر إلى دراسة السلوك الديني أو الشعائري لشعب ما من خلال ما يعنيه هذا السلوك في مجتمع الدارِس أو من وجهة نظر علمية، وعندئذ قد يُفقَد المعنى أو يحوّر على نحو جذري. فلحمل السلاح في زمن السلم مثلاً معنىً أكثر عدائية ممّا يكون لحمله في زمن الحرب؛ ولإظهار العاطفة نحو الأطفال على نحو محسوس في مجتمعنا معنى غير الذي يحمِّل للسلوك نفسه في المجتمع الأميركي حيث يُحثّ الأطفال على الشكوى إن لمس أجسادهم أحد أقربائهم. فإذا لم يُعر السياق للمحيط وللغاية اللذين يقع ضمنهما الفعل يُساء ما ترصده الحواس من صورة لذلك الفعل. وينتقد بول ريكور هذا الفهم الخارجي للسلوك الإنساني عندما يرى في اقتصار علماء النفس السلوكيين (Behaviorists) على التفاسير الإحصائية للمرئي من المثيرات والحوافز، من جهة، ولردود الفعل، من جهة أخرى، تفسيراً ناقصاً، معتبراً أن التفاسير النفسية لا تكون وافية إلاّ إذا عالجت الجوانب المخفية والجوانب الظاهرة من البواعث والأفعال[١٠] وينتقد بيتر ونش المنحى المماثل لدى ماكس فيبر[١١] ولدى باريتو[١٢] لكونهما غير واعيين لحقيقة كون النيات والغايات جزءاً لا يتجزأ من الفهم الإنساني للسلوك، وغير مدركين لقيمة النظرة الغائية في عملية تعلّم العيش في مجتمع إنساني، حتى وإن لم تساعد معرفة الغايات على استشراف المستقبل[١٣]. والمنحى الرقمي الكمي أو المعتمد على التجربة العملية وحدها من غير اعتبار للناحية النظرية نجده عندنا

---

(٨) هشام غصيب، **جدل الوعي العلمي** (عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٤، ٨٠.

(٩) يضيف ونش على قول فيدكينشتاين «الفلسفة تترك الأشياء على حالها»، قائلاً: «وحدها الفلسفة تملك مفاتيح حقيقة الأشياء، فهي معنية بتفسير الأمور وتفسير ذاتها، وهي غير مرتبطة بأي شيء آخر» (ونش، الجزء الأول من الفصل الرابع).
Peter Winch, *The Idea of a Social* (London: Routledge & Paul, 1958).

(١٠) Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven & London: Yale University Press, 1970), p. 370.

(١١) يرى ماكس فيبر أن الاستنتاجات التي يطلع بها علم الاجتماع ما هي إلاّ ضابطات إحصائية تكون أهميتها ومحكّها القدرة على الاستشراف، فتبقى الاستنتاجات ما بقيت هذه القدرة وتزول بزوالها.

(١٢) يصف باريتو المقاربة العلمية في علم الاجتماع بأنها ترتكز على معان معتمدة على التجربة العملية وحدها من غير اعتبار للعلم أو النظريات، إضافة إلى قوانين الاستنتاج المنطقية. وهو يقتصر على هذين العنصرين من أجل المحافظة على «الموضوعية العلمية».

(١٣) Peter Winch, *The Idea of a Social Science,* chap. 4, third essay.

مرغوباً في الدراسات التي تموّلها الأمم المتحدة أو في إحصائيات الدول. وقد يكون هذا المنحى وافياً بالغرض عندما يرصد أشياء بديهية المعنى من أجل أهداف عملية واضحة، مثل رصد أعداد الأولاد في المدارس بالنسبة إلى عدد الأولاد في أعمار الدراسة من أجل إنشاء المدارس اللازمة. إلاّ أن إحصاء كهذا لايمكن تصنيفه علماً.

هذا المنحى في البعد من النظرة الفلسفية، بوجه عام، خلق فقراً في المفردات العلمية، وخلق التباساً في النظرية المعرفية التي ينبغي أن تواكب البحث العلمي. فمثلاً تسبب هذا البعد عند البعض في الاعتقاد أن دراسة المجتمعات ببراءة ومن خارج الدراية بما يميّزها هو أمر جيّد لكونه يساعد على الموضوعية. وفي هذا خطأ كبير لكون الموضوعية الأخلاقية في العلوم الإنسانية هي شبه مستحيلة، ولكون «الموضوعية» العلمية، التي تعني في مجال العلوم الإنسانية عدم دراية بخلفيات السلوك، هي عائق يحول دون قيام دراسة وثيقة الصلة بواقع الموضوع.

أمّا من حيث التباعد بين فلسفة العلم المطبّقة وفلسفة العلم النظرية، فينطبق على ممارسي العلوم الإنسانية عندنا، في كثير من الأحيان، ما يقوله ستيفن بست من أن العلوم الاجتماعية لا تزال تدّعي، كما في زمن الحداثة، مكانة معرفية شمولية (Universal) مع أنها في واقع الممارسة تجمع حقائق جزئية ومتضاربة تطابق رؤية فلسفة ما بعد الحداثة[١٤]. والواقع أن فلسفة ما بعد الحداثة هذه يمكن أن تُعد ثورة كوبرنيكية رابعة (بعد كوبرنيكوس وكانط وفرويد)، إذ إنها تتمادى في الحدّ من نطاق قدرة الإنسان العلمية، وهذا ما يقاومه العالِم الاجتماعي المعاصر، بدافع من التوق النرجسي المتأصّل في الإنسان إلى أن يبقى «شمس» العالم ومصدر نوره. وهذا التعلّق النرجسي بالقيمة المعرفية لعلوم الإنسانية التي كانت النظريات الفلسفية تقول بها في القرن الماضي[١٥]ينطبق على الكثير من الأعمال العربية التي تنطلق من تجربة أو بحث ميداني محدود لتطلق التعاميم على الشخصية العربية والمجتمع العربي والتربية العربية والقيم الخلقية عند المرأة البدوية مثل ما نجده في أعمال السيد يسين وحليم بركات وهشام شرابي وليلى أبو لغد وغيرهم[١٦].

٣ ـ قيود تفرضها الهزيمة

إن الهزائم العسكرية التي مني بها العالم العربي في السنوات الخمسين الأخيرة، وما رافق هذه الهزائم من تشويه لصورة الإنسان العربي لدى الرأي العام العالمي، بل ما رافقها أيضاً من دعم للقطاعات المتخلفة في مجتمعنا من أجل تثبيت هذه الصورة السلبية ووضعها في واجهة الواقع الظاهر، أدّى إلى نوع من العصاب الجماعي الذي يأسر من الداخل حرية الانطلاق الفكري الموضوعي عند الباحث العربي. فالعربي بوجه عام، والمثقّف العربي على وجه التحديد، يحدوه في هذا الزمن إمّا شعور بالتحدي للقوى التي تهين كرامته وتحاول إبقاءه في موقع الضحية، أو رغبة في حلّ الإشكال بأي ثمن، حتى لو كان ذلك الثمن الموافقة على النظرة

(١٤) Steven Best, "Foucault, Postmodernism, and Social Theory," in: *Postmodernism and Social Inquiry* (1992), p. 58.

(١٥) انظر بوجه خاص: جون ستيوارت ميل.

(١٦) يستثنى من هذا بعض الأعمال، وبخاصة في حقل الأنثروبولوجيا، مثل ما نجد في كتاب **في وطني أبحث**، حيث تورد الكاتبات تجاربهن الخاصة دون أن يعممن الأحكام بناءً على هذه التجارب. فتكون استنتاجاتهن من هذه التجربة منسجمة مع فلسفة ما بعد الحداثة التي تؤمن بكون الحقيقة مجزّأة وغير متناسقة بالضرورة.

الدونية إلى قومه بل الاشتراك في مساندة هذه النظرة وتعليلها، أملاً منه في قطع عزلته عن العالم.

ورد الفعل الأول يظهر في الأعمال الكثيرة التي تحاول الانكفاء عن الحاضر الأليم نحو ماض مشرق كثر الحنين إليه من أجل استنهاض العزائم وإحياء الثقة بالنفس. وهذه الأعمال مصدرها غالباً مفكرون حزبيون ملتزمون مثل مفكري الحزب السوري القومي الاجتماعي أمثال انطوان سعادة ويوسف الأشقر. وأحياناً تستقرىء الأعمال هذا الماضي من أجل محاكاته، لعلّنا إن عدنا إلى ما كنّا عليه نرجع إلى احتلال المكانة التي كانت لنا في أيام عزّنا. وفي هذا السياق يقع الكثير من الاعمال التي تُسمّى «أصولية» ابتداءً مما ظهر في القرن الماضي من أعمال يحكمها فكر «داروينى اجتماعي»، بمعنى أن قول داروين ببقاء الأنسب سيق على الأوضاع السياسية والعسكرية للشعوب، وبناءً على هذا السياق انهمك الكثيرون في البحث عمّا جعلنا «أنسب» في الماضي وما يهدّد بقاءنا في الحاضر. وقد رأى الكثيرون أن الإسلام، أو الإسلام الصحيح، هو الجواب عن هذا التساؤل الملح في هذا الوضع الحرج. ومن بين هؤلاء قاسم أمين والبنّا وسيد قطب. أمّا التطرف في هذا المنحى فيبدو في نوع من «العصاب» في التمادي في النظر بإيجابية إلى ما لدينا والتمادي في النظرة السلبية إلى الشعوب الأخرى، وهذا كثيراً ما نجده عند الراغبين في تعليل إبقاء القوانين العائلية المجحفة بحق المرأة على ما هي لأن الرجل المسلم هو غالباً عاشق لزوجته يضحي في سبيل إسعادها بماله وراحته[١٧] بينما الزوجان من الأجانب قد يطلبان الطلاق لخلاف على فيلم سينمائي أو لأن احدهما رفض أن يقبّل كلب الآخر[١٨].

أما من حملتهم الهزائم والأوضاع السياسية المتردية على الانكفاء إلى المعسكر الآخر وتبنّي نظرته الدونية إلى الشعب العربي، فكثير منهم يعيش في الغرب ويتبنّى نظرته إلى قومه، ومن بين هؤلاء فؤاد العجمي الذي ينظر، مثلاً، إلى ممارسات عاشوراء عند الطائفة الشيعية كما ينظر إليها غربي لا يعي شيئاً ممّا لهذه الممارسات من خلفية في الرمز والمعنى. ونجد هذا المنحى عند كثير من العرب «المستغربين» الذين ينظرون إلى «الظواهر» العربية بمنظار استشراقيٍّ فيسيؤون سبر معانيها. فمثلاً يوازي كثير من هؤلاء بين الزي الغربي والتحرّر وبين الحجاب والقمع، مع أن فهم الظاهرتين في وضعيتهما، كثيراً ما يظهر خطأ هذا التفسير السطحي الآخذ في ظواهر الأمور دون بواطنها[١٩].

---

(١٧)مرتضى مطهري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام** (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٩١)، ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

(١٨)المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(١٩)من أجل نقد مسهب لهذا التفسير، انظر: Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam* (New Haven & London: Yale University Press, 1992), and Jean Makdisi, "The Mythology of Modernity: Women and Democracy in Lebanon," in: May Yamani [ed.], *Feminism and Islam* (Berkshire: Ithaca Press, 1996).