

من إشكالية العقل إلى إشكالية البنية: عن أطروحة "العقل المحاصر"

هشام روحانا، فلسطين

مقدمة

تندرج أطروحة مروان دويري في كتابه **العقل المحاصر: أنماط التفكير المعيقة لنهضة المجتمع العربي** ضمن تقليد فكري عربي واسع جعل من نقد العقل والثقافة مدخلاً لفهم تعثر المشروع النهضوي العربي. وهو ينطلق من سؤال حقيقي لا يمكن تجاوزه: لماذا أخفقت المجتمعات العربية، على الرغم من محاولات الإصلاح والتحرر المتعاقبة، في بناء مجتمعات حرة وديمقراطية وقادرة على الفعل التاريخي؟ ويعطف عليه سؤال: ما هو الدور الذي تلعبه أنماط التفكير والقيم الموروثة في هذا التعثر؟

وفي هذا المقام، يمكن تلخيص الاعتراض المنهجي والنظري الذي يسعى هذا المقال إلى تطويره في ثلاثة مزالق مترابطة، هي: الجوهريانية، والتعميم، والتسطيح. فالكتاب يميل، أولاً، إلى التعامل مع "العقل العربي" و"الشخصية العربية" و"الثقافة العربية" كما لو أنها كيانات تحتفظ بخصائص جوهرية ممتدة عبر التاريخ، بدل النظر إليها بوصفها تكوينات تاريخية متغيرة ومتناقضة داخلياً. ويميل، ثانياً، إلى تعميم مقولات مستمدة من علم النفس الفردي، كالاتكالية والخضوع والاستقلال، أو من أنماط محددة من التنظيم الاجتماعي، كالقبيلة والسلطة الأبوية، على مجتمعات شديدة التباين تاريخياً وطبقياً وسياسياً. أما التسطيح، فيظهر حين تُختزل سيرورات تاريخية معقدة، تشترك في إنتاجها الدولة والاقتصاد والمؤسسات والصراعات الاجتماعية والاستعمار والتحويلات المعرفية، في أثر نمط تفكير أو سمة ثقافية بعينها. والمشكلة في هذه المستويات الثلاثة لا تكمن في أنها تشير إلى ظواهر غير موجودة، فالسلطوية والاتكالية والعصبية وسلطة النص ظواهر قابلة للدراسة والنقد، وإنما في تحويل الظاهرة من شيء يحتاج إلى تفسير تاريخي إلى مبدأ يُفسّر التاريخ به. من هنا، لا يتعلّق نقدنا لكتاب دويري بضرورة نقد أنماط التفكير، بل بالموقع النظري الذي يمنحها إياه داخل تفسير التاريخ والمجتمع. وهذا ما يستدعي الانتقال من إشكالية "العقل" إلى إشكالية "البنية"، لا للاستقرار عند البنية باعتبارها علّة نهائية بديلة، وإنما للوصول في النهاية إلى سؤال الفاعل والممارسة المغيرة.

لكن أهمية هذا الطرح تكمن في إصراره على إعادة سؤال النقد الذاتي إلى مركز النقاش، فدويري يرفض التفسير الذي يحيل أزمات المجتمعات العربية حصراً إلى الاستعمار والاحتلال والأنظمة القامعة واختلال موازين القوى،

ويرى أن تحرير الأرض والإنسان لا يكتمل دون "تحرير العقل" من أنماط التفكير التي تقيد قدرته على رؤية الواقع والتعامل معه. ونرى في هذه الإشارة نقطة انطلاق مشروعة وضرورية. فلا يستطيع مشروع تحرري أن يعفي الذات من النقد، أو أن يجعل القوى الخارجية تفسيراً كافياً لكل إخفاق. كما لا يمكن افتراض أن تغيير الظروف السياسية والاجتماعية سيؤدي، بصورة آلية، إلى تغيير أنماط التفكير والسلوك. فالوعي ليس مجرد مرآة سلبية للواقع، والأفكار والقيم والتصورات تستطيع بدورها أن تؤثر في التاريخ.

ومع ذلك، فإن الإشكال يبدأ حين ينتقل النقد الذاتي من كونه مستوى ضرورياً في التحليل إلى أن يصبح مركزه التفسيري. فالمسألة ليست في إثبات وجود أنماط تفكير معيقة يمكن بالفعل ملاحظتها ونقدها. والأكثر أهمية هو التساؤل: كيف نشأت هذه الأنماط؟ ولماذا تستمر؟ وما هي الشروط التي تمنحها القدرة على إعادة إنتاج نفسها؟ وهل تفسر أنماط التفكير البنية الاجتماعية والتاريخية، أم ينبغي تفسير هذه الأنماط نفسها من خلال البنى والمؤسسات وعلاقات القوة التي تنتجها وتعيد إنتاجها؟ هنا، في رأيي، تقع، الإشكالية المنهجية الأساسية في "العقل المحاصر". فدويري لا ينكر أثر الاستعمار أو الاحتلال أو السلطة السياسية أو العامل الاقتصادي، لكنه يعيد ترتيب العلاقة بين هذه العوامل والعامل الذاتي بحيث تتحول أنماط التفكير تدريجياً من ظواهر تاريخية تحتاج إلى تفسير إلى عوامل تفسّر التاريخ نفسه. وبذلك ينتقل التحليل من مساءلة الشروط التي تنتج أنماط الوعي إلى مساءلة "العقل" بوصفه أحد المصادر الأساسية للأزمة.

أنماط التفكير: ما الذي يفسّر ماذا؟

يصف دويري أنماط التفكير بأنها أشبه بـ"نظارات" يرى الإنسان العالم من خلالها. وهي ليست مجرد آراء واعية يمكن التخلي عنها بسهولة، وإنما قوالب راسخة يعمل بعضها بصورة غير واعية، وتحدد كيفية إدراك الواقع وتفسيره والاستجابة له. تبدو هذه الاستعارة مقنعة للوهلة الأولى. فنحن لا نرى العالم من نقطة محايدة، وإنما من خلال منظومات من المفاهيم والقيم والتصورات السابقة. لكن استعارة "النظارات" لا تحل المشكلة بقدر ما تنقلها إلى مستوى آخر: من أين تأتي هذه النظارات؟ وإذا كانت الثقافة هي التي تنتجها، فما الذي ينتج الثقافة؟ ولماذا تهيمن منظومة من القيم في مرحلة تاريخية معينة وتراجع في أخرى؟ ولماذا تستطيع الثقافة الواحدة أن تنتج اتجاهات متعارضة؟

يقرّ دويري نفسه بأن الثقافة العربية، شأنها شأن الثقافات الأخرى، تحتوي عناصر متناقضة: نزعات إلى الخضوع والانغلاق، وفي المقابل عناصر عقلانية وتعددية وتحررية. لكن هذا الاعتراف يعيد المشكلة إلى نقطة البداية. فإذا كانت الإمكانات المتعارضة موجودة داخل الثقافة نفسها، فلا تستطيع الثقافة وحدها تفسير أيّ منها يصبح مهيمناً في لحظة تاريخية معينة. فوجود قيم التسامح أو العقلانية في النصوص لا يفسّر ازدهارها، كما أن وجود نصوص سلطوية لا يفسّر وحده قيام نظام سلطوي. ما يجعل قراءة بعينها مهيمنة هو شبكة من المؤسسات والمصالح وعلاقات السلطة وآليات إنتاج المعرفة وتداولها. لا يعني هذا أن الثقافة هي مجرد انعكاس سلبي

للبنية الاقتصادية أو السياسية، إذ إن العلاقة بينهما ليست سببية ميكانيكية تسير في اتجاه واحد. فالأفكار تؤثر في المؤسسات والممارسة مثلما تؤثر المؤسسات والممارسة في الأفكار، لكن الاعتراف بهذه الفاعلية المتبادلة يختلف عن منح أنماط التفكير استقلالاً تفسيرياً يجعلها في النهاية سبباً لما يفترض أصلاً أنها نتاج له.

من الفرد إلى المجتمع

تزداد المشكلة وضوحاً حين ينتقل دويري من علم النفس الفردي إلى تفسير المجتمع والثقافة مستخدماً مفاهيم مثل "الشخصية القومية" و"الشخصية العربية"، ومستعيناً بمفاهيم من التحليل النفسي وعلم نفس علاقات الموضوع لفهم العلاقة بين الاستقلال والانتماء. يمكن للتحليل النفسي أن يقدم أدوات مهمة لفهم الكيفية التي تتجسد بها علاقات السلطة والاجتماع داخل الفرد. لكن الانتقال من الفرد إلى المجتمع ليس مجرد توسيع لنطاق التحليل، فالمجتمع ليس فرداً كبيراً، وليس له جهاز نفسي موحد يمكن التعامل معه كما نتعامل مع شخص داخل علاقة علاجية. ويتضح هذا في توسيع مفهوم "النقطة" من العلاقة العلاجية وتطبيقه على السلوك الاجتماعي، وفي الحديث عن طفولة أو وعي جمعيين. هنا تتجاوز مفاهيم "الشخصية القومية" و"الثقافة" و"اللاوي الجمعي" وكأنها تنتمي إلى مستوى تحليلي واحد، مع أنها تنتمي إلى حقول معرفية مختلفة.

فاللاوي، بالمعنى التحليلي النفسي، يتعلّق ببنية نفسية فردية وبآليات مثل الكبت والرغبة والدفاع. أما الثقافة، فهي منظومة تاريخية من الممارسات والرموز والمؤسسات والقيم. والانتقال من الأولى إلى الثانية يحتاج إلى نظرية تفسر الوسائط التي تصل الفرد بالبنية الاجتماعية، لا إلى مجرد نقل المفهوم من مستوى إلى آخر. يظهر هذا بوضوح حين تُقارن الثقافة العربية "الجماعية" بالثقافة الغربية "الفردانية". فقد يكون صحيحاً أن علاقات القرابة والجماعة الأولية أكثر حضوراً في مجتمعات عربية كثيرة، لكن السؤال هو: هل يمثل ذلك خاصية نفسية ثقافية تفسر البنية، أم أنه مرتبط أيضاً بالبنية المؤسسية نفسها؟

حين لا توفر الدولة شبكات حماية اجتماعية فعالة، وحين تكون فرص العمل والسكن والأمان مرتبطة بالعائلة والجماعة وشبكات العلاقات، يصبح الاعتماد على الجماعة سلوكاً عقلياً ضمن شروط اجتماعية محددة. وفي المقابل، حين تقوم الدولة والسوق والمؤسسات الحديثة بوظائف كانت تقوم بها الأسرة والجماعة الأولية، يصبح استقلال الفرد أكثر إمكاناً. بل إن دويري نفسه يقترب أحياناً من هذا التفسير عندما يربط الثقافة الجماعية بغياب "دولة المواطنين" واعتماد الأفراد على شبكات القرابة. فإذا صح هذا، يصبح ممكناً قلب العلاقة السببية: ربما لا يفسّر "العقل الجماعي" غياب دولة المواطنين بقدر ما يسهم ضعف المؤسسات الحديثة في إعادة إنتاج الحاجة إلى الجماعة الأولية وما يرتبط بها من قيم. كما أن الفردانية الغربية ليست خروجاً من المجتمع إلى استقلال مطلق. الفرد الحديث الذي تحرر نسبياً من القرية والعائلة الممتدة أصبح أكثر اندماجاً في الدولة والسوق والمدرسة والمؤسسة والقانون. وحتى أن دولة الرفاه، لا يمكن تفسيرها كنتيجة طبيعية للفردانية، فقد نشأت تاريخياً كنتيجة للصراعات الاجتماعية ونضالات الحركة العمالية والتحويلات السياسية والتوازنات الطبقيّة.

وهكذا، تتحول الثنائية بين "شرق جماعي" و"غرب فردي" من تفسير إلى ظاهرة تحتاج هي نفسها إلى تفسير تاريخي.

تعميم المقولات: السلطة والاتكالية نموذجاً

يظهر الإشكال ذاته في مفهوم "المبنى السلطوي الهرمي" الذي يجمع أشكالاً مختلفة من السلطة: العائلية والتربوية والدينية والسياسية والاقتصادية. لا خلاف في وجود أنماط سلطوية راسخة في مجتمعات عربية كثيرة، لكن السلطة داخل الأسرة ليست هي السلطة السياسية، وهذه ليست السلطة الاقتصادية أو الدينية. وقد تتداخل هذه الأشكال وتدعم بعضها بعضاً، لكن إثبات العلاقة بينها يتطلب تحليل الآليات والمؤسسات التي تصل بينها، بدل افتراض وحدة ثقافية سابقة عليها.

وتبرز المشكلة خصوصاً حين تُفسّر السلبية أو الاتكالية باعتبارهما من أسباب استمرار البنية السلطوية. فإذا كانت البنية السلطوية تنتج أفراداً محدودي القدرة على الفعل، ثم فُسّر استمرار هذه البنية بسلبية الأفراد، ندخل في دائرة تفسيرية: البنية تنتج الفرد الخاضع، ثم يصبح الفرد الخاضع سبباً لاستمرار البنية. ولا يعني الاعتراض هنا نفي المسؤولية الفردية أو قدرة البشر على الفعل. فالإنسان ليس نتيجة سلبية لشروطه الاجتماعية. لكن الاعتراف بالفاعلية شيء، وتحويل السلوك الفردي إلى تفسير للبنية شيء آخر. ولذا، فالسؤال النظري الأكثر أهمية هنا هو تحديد العلاقة بين القيد والإمكان: كيف تنتج بنية اجتماعية معينة أشكالاً من الوعي والسلوك، وكيف يستطيع البشر، من داخل هذه البنية نفسها، تطوير القدرة على تغييرها؟

القبيلة: من "العقل القبلي" إلى التاريخ

تتجسّد نتائج هذا المنهج في حديث دويري عن "السلطات الخمس" التي تحاصر العقل العربي: الصحراء، والقبيلة، واللغة والنصوص، والموروث الثقافي، والدين والقدر. وليس الهدف هنا مناقشة هذه السلطات واحدة واحدة، وإنما اختبار المنهج من خلال نموذجين دالين: القبيلة، واللغة والنص.

أما نموذج القبيلة فيقدّمه دويري باعتباره امتداداً لتأثير البيئة الصحراوية، ويربطه بالعصبية والخضوع لسلطة الجماعة. غير أن القبيلة ليست جوهرًا ثقافيًا ثابتًا. فالمجتمعات العربية عرفت تاريخياً تفاعلاً مستمراً بين البادية والمدينة والدولة والسوق، وشهدت نشوء مراكز حضرية وتجارية وإدارية كبيرة. واستمرار الانتماءات القبلية داخل هذه المجتمعات لا يجعل القبيلة بالضرورة المبدأ الوحيد المنظم للحياة الاجتماعية. وحتى مفهوم "العصبية" عند ابن خلدون لا يعني مجرد التعصب أو ذوبان الفرد في الجماعة، وإنما يشير إلى رابطة تضامن اجتماعي تتيح للجماعة التنظيم والفعل وتأسيس الدولة أو حمايتها. أي إن الظاهرة التي يمكن قراءتها بوصفها قيداً على الفرد يمكن، في شروط تاريخية أخرى، أن تكون مصدراً للفاعلية الجماعية.

هذا، وتصبح المشكلة أوضح حين يستخدم دويري مفهوم "دولة المواطنين" معياراً للحكم على دول تاريخية لم تعرف مفهوم المواطنة الحديث أصلاً. فأوروبا نفسها، قبل التحولات التي رافقت الثورات البرجوازية، لم تكن تتكون من دول مواطنين، وإنما من أنظمة ملكية وسلالية وأرستقراطية. كما أن التاريخ العربي الإسلامي عرف، إلى جانب القبيلة، المدن والأسواق والمؤسسات الدينية والإدارية وشبكات التجارة وغيرها من أشكال التنظيم الاجتماعي. لذلك، ينبغي ألا يكون السؤال: لماذا لم تنتج المجتمعات القديمة دولة المواطن الحديثة؟ بل: ما هي الشروط التاريخية التي أدت في مرحلة معينة إلى ظهور المواطنة الحديثة؟

وينطبق الأمر نفسه على تفسير تراجع تيارات فكرية كالمعتزلة والفلسفة بهيمنة "الثقافة القبلية". فمصائر الحركات الفكرية ارتبطت بالدولة ومؤسسات المعرفة والصراعات السياسية والتحولات الاجتماعية، فضلاً عن الانقطاعات التاريخية الكبرى. وردُّ هذه السيرورات إلى "عقل قبلي" ثابت يحول النتيجة التاريخية إلى خاصية ثقافية ثم يستخدم هذه الخاصية لتفسير التاريخ.

اللغة والنص: من الوعاء إلى العلاقة الاجتماعية

أما حول نموذج اللغة والنص، فيربط دويري بين استمرار اللغة العربية واستمرار بعض أنماط التفكير، كما يرى في ارتباط العربية بالقرآن عاملاً أسهم في تثبيتها. لكن استمرار اللغة لا يعني استمرار البنية الفكرية التي نشأت في مرحلة من تاريخها. فاللغات تعيش عبر أنظمة سياسية واقتصادية ومعرفية متباينة، وتتغير مفرداتها ودلالاتها ووظائفها. والعربية نفسها كانت لغة مدارس فلسفية وكلامية وفقهية متعارضة. واستخدمها المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة والفقهاء وغيرهم للتعبير عن تصورات مختلفة جذرياً للعالم.

الفضاء اللغوي الواحد، إذن، لا ينتج عقلاً واحداً. كما أن اللغة ليست وعاءً جامداً يحمل ثقافة قديمة عبر الزمن، وإنما ممارسة اجتماعية تتغير مع تغير المجتمع.

والأمر نفسه ينطبق على "سلطة النص". فالنص لا يمارس السلطة بذاته، وإنما من خلال مؤسسات وفاعلين اجتماعيين وعمليات تأويل. وقد بقي النص القرآني ثابتاً نسبياً بينما تغيرت قراءاته واستخداماته عبر التاريخ. ومن ثم، فإن موضوع التحليل ليس النص في ذاته، بل العلاقة المتغيرة بين النص والمؤسسة والسلطة والممارسة التأويلية. يتضح هذا في قراءة تشكّل أصول الفقه والقياس والإجماع. فتقديم هذه السيرورة باعتبارها مجرد انتصار للنص على العقل يغفل أن علوم أصول الفقه نفسها طورت أدوات استدلالية للتعامل مع النص والوقائع الجديدة. والقياس الفقهي، مهما كانت حدوده، لم يكن مجرد إعادة إنتاج للماضي، بل قام على استنباط العلّة وإلحاق الواقعة الجديدة بالأصل، أي كان أحد الوسائل التي حاول بها الفقه التعامل مع تغير الواقع.

يمكن ملاحظة الإشكال نفسه، كذلك، في تفسير كلمة "العقل" انطلاقاً من معناها الاشتقاقي، أي "الربط" أو "الضبط"،

ثم الانتقال من ذلك إلى استنتاج يتعلق بطبيعة التفكير في الثقافة العربية. الأصل الاشتقاقي للكلمة لا يحدد تاريخها المفهومي. فقد تحول "العقل" في الفلسفة والكلام والفقهاء إلى مفهوم معقد للإدراك والاستدلال والبرهان. بل إن مشتقات الجذر في القرآن تأتي بصيغ فعلية مثل "يعقلون" و"تعقلون"، أي باعتبار العقل عملية معرفية وفعلاً من أفعال الفهم والتدبر، لا ملكة جامدة أو قوة مهمتها تقييد التفكير. ليست المشكلة هنا لغوية فحسب، لكنها نموذج مصغر للمشكلة المنهجية العامة: الانتقال من خاصية لغوية أو ثقافية إلى حكم على نمط التفكير في مجتمع بأكمله، ثم استخدام ذلك الحكم لتفسير مساره التاريخي.

تحرير العقل أم تغيير شروط إنتاجه؟

تظهر حدود المقاربة بصورة أكثر وضوحاً عندما ينتقل دويري من تشخيص الأزمة إلى البحث عن التغيير. فهو يقترح كشف أنماط التفكير المعيقة من خلال التوعية النقدية، ثم خلق تجربة اجتماعية جديدة تساعد على استبدال هذه الأنماط بأنماط أخرى. لا شك في أهمية هذا المستوى. فلا ممارسة تحررية دون نقد للوعي، ولا يمكن للفاعل السياسي أن يستمر في تكرار أنماط من التفكير أثبتت التجربة فشلها. لكن نموذج التغيير هنا يبقى قريباً من النموذج العلاجي الفردي: يكتشف الفرد النمط غير الفعال، ويعي تناقضاته، ثم يتدرب على نمط جديد.

وهنا تحديداً تظهر حدود إسقاط علم النفس على التاريخ. ففي العلاج يمكن أن يكون إدراك الفرد لنمط متكرر في علاقاته خطوة أساسية نحو تغييره. أما المجتمع، فلا يتغير بمجرد أن "يدرك" خطأ أفكاره، لأن ما يظهر على مستوى الوعي قد يكون متجذراً في علاقات مادية ومؤسسات ومصالح وتوزيع للسلطة والثروة. العلاقات السلطوية ليست مجرد اعتقادات خاطئة يمكن تصحيحها بالتوعية. والاستغلال الاقتصادي ليس سوء فهم. والتبعية لا تزول لأن المجتمع أصبح أكثر وعياً بها. وهذا لا يقلل من شأن الوعي، بل يضعه داخل عملية التغيير بدل أن يجعله نقطة بدايتها المطلقة.

من البنية إلى الممارسة

لكن نقل مركز التحليل من العقل إلى البنية لا يكفي. فإذا توقفنا هنا نكون قد استبدلنا حتمية ثقافية بحتمية بنوية: بدل "العقل العربي" الذي يصنع تاريخ العرب، تصبح "البنية" قوة موضوعية تصنع البشر من خارجهم. وهذا ليس المقصود. البنية ليست شيئاً قائماً فوق البشر. إنها علاقات اجتماعية يعيد الناس إنتاجها من خلال ممارساتهم اليومية، ولذلك يمكن أيضاً تغييرها من خلال ممارسات أخرى. والبشر يتشكلون داخل شروط تاريخية لم يختاروها، لكنهم ليسوا مجرد نتائج سلبية لهذه الشروط. من هنا ينبغي أن ننقل خطوة أخرى: من إشكالية العقل إلى إشكالية البنية، ومن البنية إلى إشكالية الفعل والممارسة. هذه النقلة هي التي تسمح بتجاوز التعارض بين تفسير الوعي محرك التاريخ، وتفسير آخر يجعل الإنسان مجرد حامل للبنية. فالممارسة ليست تطبيقاً لاحقاً لفكرة صحيحة جرى التوصل إليها نظرياً. إنها أيضاً عملية إنتاج للمعرفة وللفاعل نفسه.

يدخل الناس الصراع وهم يحملون تصورات موروثية ومتناقضة عن العالم، ثم يكتشفون من خلال الممارسة حدود هذه التصورات. يختبرون الاستراتيجيات، ويفشلون، ويعيدون النظر فيها، ويغيرون أشكال التنظيم، ويتعلمون من نتائج أفعالهم. وبذلك، لا يكون الوعي شرطاً مكتملاً سابقاً على الفعل، وإنما يتشكّل هو نفسه داخله. الصراع ليس مجرد وسيلة لتحقيق نتيجة محددة، وإنما يمكن أن يكون عملية تعلّم تاريخي تتطور داخلها الأدوات والاستراتيجيات والتنظيمات، ويُعاد فيها بناء الوعي والانتماء. وهذا ما يجعل الممارسة أكثر من مجرد "تنفيذ" للنظرية. النظرية تحلل الواقع وتكشف علاقاته وتناقضاته، لكنها لا تستطيع من خارج الممارسة أن تحدد بصورة نهائية إمكانات تغييره. فالممارسة تختبر النظرية بدورها، وتكشف جوانب في الواقع لم تكن مرئية قبل الدخول في الفعل. وهنا يصبح الفاعل الاجتماعي نفسه نتاجاً للممارسة. فالجماعة لا تصبح فاعلاً تاريخياً لمجرد اشتراك أفرادها في هوية أو ثقافة أو مظلومية. إنها تصبح فاعلاً عندما تستطيع التنظيم وتحديد أهدافها وبناء أدواتها والتدخل في الواقع. وفي هذه العملية تتغير هي نفسها.

هذا أيضاً يغيّر معنى النقد الذاتي. فالنقد الذاتي لا ينبغي أن يكون خطاباً وعظياً يقول للمجتمع إن عليه التخلص من سلبيته أو قسوته أو قدرته لكي يصبح قادراً على الفعل. المطلوب هو اكتشاف الشروط التي تنتج هذه الممارسات، ثم بناء أشكال من الفعل تسمح بتجاوزها عملياً. قد لا يتعلم الناس الديمقراطية من النصوص التي تدعو إلى التسامح بقدر ما يتعلمونها داخل مؤسسات وممارسات تسمح لهم بالاختلاف والمشاركة واتخاذ القرار. ولا يتجاوز الفرد الاتكالية لمجرد اقتناعه بقيمة الاستقلال، بل حين تتكون شروط مادية ومؤسسية تجعل الاستقلال ممكناً. كما أن الجماعة لا تصبح فاعلة بمجرد دعوتها إلى الفاعلية، وإنما من خلال تنظيم يتيح لها اختبار قدرتها على التأثير في الواقع. بهذا المعنى يصبح تغيير البنية وتغيير الوعي عمليتين متداخلتين.

من النقد إلى الفعل

يمكن عند هذه النقطة إعادة صياغة السؤال الذي يطرحه "العقل المحاصر". السؤال الأول عند دويري هو: ما هي أنماط التفكير التي تعيق نهضة المجتمع العربي، وكيف يمكن تحرير العقل منها؟ أما النقد البنيوي، فيضيف سؤالاً ثانياً: ما هي الشروط التاريخية والاجتماعية والمؤسسية التي تنتج هذه الأنماط وتعيد إنتاجها؟ لكن ينبغي ألا نتوقف هنا. فالسؤال الثالث، وربما الأكثر أهمية سياسياً، هو: كيف تتشكّل داخل هذه الشروط نفسها قوى اجتماعية قادرة على تغييرها؟ إن الانتقال من السؤال الأول إلى الثاني ينقلنا من إشكالية العقل إلى إشكالية البنية. أما الانتقال من السؤال الثاني إلى الثالث فينقلنا من تفسير العالم إلى مشكلة الفعل فيه. وهنا يصبح النقد النظري جزءاً من الممارسة التحررية لا بديلاً عنها. ليس المطلوب انتظار تشكّل "عقل جديد" قبل بدء التغيير، لأن هذا العقل نفسه لا يمكن أن يتشكّل كاملاً خارج تجربة التغيير. وليس المطلوب أيضاً انتظار نضج "الشروط الموضوعية" وكأن البشر يقفون خارج التاريخ حتى تسمح لهم البنية بالدخول إليه. فإن الفاعل التاريخي يتكون داخل الفعل. وهذه المسألة مهمة خصوصاً عندما يتعلّق النقاش بحركات التحرر. فالمجتمع الواقع تحت الاستعمار أو الهيمنة لا يحتاج فقط إلى "وعي صحيح" بحالته، كما أن مقاومته لا يمكن تقييمها فقط من خلال

نتائجها المباشرة. الممارسة التحررية تعيد تشكيل الفاعلين أنفسهم، وتنتج خبرة وتنظيماً ووعياً جديداً، لكنها في الوقت نفسه لا تعفي من النقد والمراجعة بحجة عدالة القضية.

هنا يكتسب النقد الذاتي معناه الأكثر جدية: ليس جلد الذات، ولا البحث عن عيوب ثابتة في "الشخصية القومية"، وإنما نقد الممارسة من داخل الممارسة نفسها: لماذا نجحت استراتيجية وفشلت أخرى؟ ما الذي تغير في موازين القوى؟ ما هي الأشكال التنظيمية التي أصبحت عائقاً؟ وما هي التصورات التي لم تعد قادرة على قراءة الواقع الجديد؟ بهذا ينتقل النقد من تشخيص "عقل" إلى تطوير قدرة الفاعل على التعلم التاريخي.

خاتمة: العقل والبنية والممارسة

تكمن أهمية طرح دوري في كتابه **العقل المحاصر** في الإصرار على أن التحرر لا يمكن أن يكون مشروعاً موجَّهاً إلى الخارج وحده. فالمجتمع الذي يريد التحرر يحتاج بالفعل إلى نقد موروثاته، وأنماط سلطته، وطرائق تفكيره، وإلى مساءلة نفسه بدل الاكتفاء بتحويل الاستعمار أو الأنظمة السياسية إلى تفسير شامل لكل إخفاق. لكن النقد الذاتي يفقد قدرته التفسيرية عندما يتحول إلى ثقافية. فبدل أن يسأل كيف تنتج علاقات اجتماعية وتاريخية محددة أنماطاً معينة من الوعي، يصبح الوعي نفسه سبباً لاستمرار تلك العلاقات. وبدل تحليل التفاعل بين الثقافة والمؤسسة والسلطة، تتحول مفاهيم، مثل "الشخصية العربية" أو "العقل الجماعي" إلى فاعل شبه مستقل يحمل عبء تفسير التاريخ.

ولذلك فإن المطلوب ليس الدفاع عن الموروث، ولا إنكار وجود أنماط تفكير معيقة، ولا العودة إلى تفسير يجعل المجتمع مجرد ضحية لقوى خارجية. المطلوب وضع هذه الأنماط داخل العلاقة التاريخية التي تنتجها وتعيد إنتاجها. غير أن هذا التصحيح لا يكتمل بالانتقال من العقل إلى البنية وحدها. فالبنية ليست المحطة الأخيرة للتحليل. وإذا تحولت إلى قوة تحدد البشر بصورة مغلقة نكون قد استبدلنا حتمية بأخرى.

السؤال الحاسم هو سؤال الفاعل والممارسة: كيف يستطيع البشر، وهم مشروطون بعلاقات لم يختاروها بالكامل، أن يغيروا هذه العلاقات؟ وكيف يتغير وعيهم وقدرتهم على الفعل في أثناء تغييرها؟ ومن هنا، لا يعود تحرير العقل مقدمة منفصلة تسبق التحرر الاجتماعي، ولا يصبح تغيير البنية عملية موضوعية تحدث بمعزل عن الوعي. إنهما لحظتان داخل سيرورة تاريخية واحدة تتوسطهما الممارسة. فالممارسة تغير الواقع، لكنها تغير الفاعل أيضاً. وهي لا تطبق المعرفة فحسب، بل تنتج معرفة جديدة. ومن خلالها تتحول الجماعة من موضوع للشروط التاريخية إلى فاعل قادر، بدرجات متفاوتة، على التدخل فيها. ولذلك، فإن تجاوز إشكالية "العقل المحاصر" لا يتحقق باستبدال حتمية الثقافة بحتمية البنية، بل بالانتقال من نقد العقل إلى تحليل البنية،



ومن تحليل البنية إلى الممارسة القادرة على تغييرها

مرجعية

- مروان دويري، العقل المحاصر: أنماط التفكير المعيقة لنهضة المجتمع العربي (رام الله: المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية—مسارات، 2025).
- جان لابلاش وجان-بتران بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، ط 2 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2001).
- Raymond Williams, *Culture and Society 1780–1950* (New York: Columbia University Press, 1958).
- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 168، 1992).
- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012).