الجمعية الفلسفية المصرية(١٠)

الأزمة العربية الراهنة

المشاركون:

حسن حنفى حسنين
محمود إسماعيل
أحمد البرقاوى
بوزيد بومدين
أبويعرب المرزوقى
بنسالم حميش
أحمد ثابت
فيحاء استيتية
حسن الكحلانى
محمد وهبى
أحمد زايد

إعداد: أ.د.حسن حنفى

٢٠٠٨

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٢٠٠٨/٢٣١٧٠

الترقيم الدولى
٩٧٧-٦١٢٩-٠٢-١

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة "منصور فهمي باشا" ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام "١٩٧٦"، بمبادرة من "إبراهيم بيومي مدكور".

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة- حوض الأخماس -بوابة٤- عمارة ١١- شقة ٤- الجيزة – مصر. تليكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠

وبريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

الفـهـــرس

الموضـوع		ص
مقدمـــة: الأزمـــــة العربيـــــة الراهنـــــة... حسن حنفى		٧

القســم الأول
"التأصيل النظري: منهج الأزمة"

أولا: النهضة العربية الأولى.....	محمود إسماعيل	١٧
ثانيًا: الفكر العربى وأسئلة الراهن.....	أحمد البرقاوى	٢٧
ثالثًا: من كشف الغمة إلى فهم الأزمة.....	بوزيد بومدين	٣٧
رابعًا: أزمة الحضارة العربية الإسلامية.....	أبو يعرب المرزوقى	٥٩
خامسًا: عن أزمة الوضع العربى.....	بنسالم حميش	١٠٧

القســم الثانــي
"التأصيل العملي: منطق الأزمة ومحاولة الحل"

سادسًا: الأزمة السياسية.....	أحمد ثابت	١٣٥
سابعًا: أزمة حكومات أم أزمة شعوب؟.....	فيحاء استيتية	١٧٣
ثامنًا: البعد الثقافي للأزمة العربية الراهنة....	حسن الكحلانى	٢٠٥
تاسعًا: الإعلام العربي من التبعية إلى الاستقلال....	محمد وهبى	٢٣١
عاشرًا: النظام الاجتماعى العربى وأزمة الحداثة العربية..	أحمد زايد	٢٥١

مقـدمة: الأزمـة العربيـة الراهنـة
التشخيـــص والحـــل

حسن حنفى(*)

يبدو أن العرب فى مفترق الطرق. فى الداخل، نظام قديم يتلاشى، ونظام جديد يتخلق. وفى الخارج، الأحادية القطبية وأشكال الهيمنة الجديدة. ضعف فى الداخل، وقوة فى الخارج. وفى نفس الوقت يشعر العرب بأنهم على أعتاب نهضة عربية ثانية تستثمر خبرات النهضة العربية الأولى التى بدأت منذ قرنين من الزمان. ثم انتهت إلى غير ما بدأت به، من بناء الدولة إلى تفككها، ومن الإصلاح إلى السلفية، ومن التحرر الوطنى إلى الاحتلال المباشر.

وتعنى الأزمة تفاقم المخاطر والتحديات وضعف الوعى بها أو العجز عن مواجهتها. ولكل شعب تحدياته ولكنه أيضا له حلوله. وقد تتحول الأزمة الطارئة نظرا لتراكمها من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى عصر إلى أزمة مستعصية تصبح من كثرة تكرارها وتناولها جزءا من الشخصية القومية. وتتحول من المتغيرات إلى الثوابت، ومن الأعراض إلى الجوهر. وتقدم الحلول للتكيف معها وليس لتغييرها.

وهذه المحاولات فى "الأزمة العربية الراهنة" تحاول تشخيص الأزمة على مستويات متعددة، واقتراح الحلول المتباينة. هو اجتهاد يصيب أو يخطئ. وقد لا يكون له أثر عملى. فقوى التغيير مازالت بيد الدولة التى تنقصها إرادة التغيير أو فى يد الفعاليات الجديدة، منظمات المجتمع المدنى التى مازالت فى البداية. ومع ذلك قد تساهم فى الوعى بالأزمة. والوعى جزء من الحل.

ليست القضية تمنى ما ينبغى أن يكون بل وصف ما هو كائن. وليس الإغراق فى العموميات بل الدخول إلى تفصيلات الأزمة بكل جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية والثقافية.

(*). أستاذ الفلسفة غير المتفرغ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

وتتجه هذه المحاولات ليس فقط إلى التنمية وأهل العلم بل أيضا إلى جمهور المثقفين جمعا بين هموم الفكر وهموم الوطن، بين العلم والثقافة.

والمساهمون فى هذه المحاولات نخبة متميزة ممثلة للوطن العربى من خمسة عشر قطرًا عربيًا: مصر وسوريا ولبنان والعراق والكويت والإمارات واليمن والسعودية وعمان والأردن والسودان وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا. ولكل فصل مؤلف رئيسى وآخر احتياطى.

ويمكن تشخيص الأزمة العربية الراهنة فى النقاط العشر التالية:

١- التوقف التام عن الحركة، وانعدام الرؤية وغياب الاستراتيجية فى حين أن العالم كله يتحرك، ويتغير النظام الدولى، وتقوى إسرائيل. يتوقف النظام السياسى عن أخذ زمام المبادرة لأنه حريص على البقاء فى السلطة أكثر من حرصه على الدفاع عن المصالح العليا للبلاد وتحقيق أهدافها القومية. فأصبح خارج الزمان وعلى هامش التاريخ. أصبح الحاكم العربى أطول الحكام عمرًا. يتنصب على كرسى الحكم بلا نهاية ومدى الحياة. ولا تنتهى مدته إلا بانقلاب عليه أو انتهاء الأجل. وامحت البدائل. ولم تعد هناك سياسات بديلة إلا السياسة القائمة، ولا مخلص إلا الحاكم الحالى. فضعفت المعارضة. واستكان الناس. والواقع ينزلق من تحت الأقدام. ولما كان التقدم سنة الحياة فمن لا يتقدم يتأخر. ومن لا يتحرك يتحلل. ولا يتعلق الأمر بالنظام القطرى وحده بل أيضا بالنظام العربى، وعلى رأسه الجامعة العربية، والمنظمات الإقليمية، ولجان التنسيق العربى بين دولتين. أما البرلمان العربى، والسوق العربية المشتركة، والنظام الدفاعى العربى فلم يخرج من مستوى القول إلى حيز الفعل.

ويكون الحل هو أخذ زمام المبادرة، وبداية التحرك بناء على خيال سياسى ضرورى لوضع استراتيجية عامة للوطن العربى، وتجاوز عقدة الهزائم العربية المتكررة فى تاريخهم الحديث، هزيمة فلسطين فى ١٩٤٨، والعدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦، والانفصال بين مصر وسوريا فى ١٩٦١، وهزيمة يونيو- حزيران فى ١٩٦٧، ثم احتلال العراق فى ٢٠٠٣. ومن لا يتحرك يتحرك الآخرون له ويحددون القطار أمامه ويُطلب منه الركوب.

٢- حالة الاستقطاب السياسى الثقافى الشديدة بين جناحى الأمة الرئيسيين

والرئتين اللتين تتنفس من خلالهما: الإسلاميون والتقدميون، السلفيون والعلمانيون، وقد يصل الاستقطاب بينهما إلى درجة الحرب الأهلية كما حدث فى الجزائر وكانت نتيجتها مائة وخمسين ألف شهيد. وقد تنشأ قطيعة بين الجناحين لدرجة الخصام والاستبعاد المتبادل كما هو الحال فى مصر وليبيا وتونس وسوريا والسعودية وعمان والإمارات. وينقطع الحوار بينهما. وقد يصل أحدهما إلى الحكم ويمد يده لحوار مع الآخرين كما هو الحال لدى حزب العدالة والتنمية فى المغرب. وقد يكونون فصيلا سياسيا شرعيا كما هو الحال فى الأردن ولبنان والكويت واليمن. وقد يحكم أحد التيارين بمفرده. فيحكم الإسلاميون فى السودان، ويحكمون القوميون فى سوريا والعراق.

والحل هو الحوار مع الذات قبل الحوار مع الآخر. واستبعاد الخصومة فى الدين وفى الوطن. فحديث "الفرقة الناجية" موضوع ومازال يؤثر فى سلوك الناس فى امتلاك طرف واحد الحقيقة كلها فى السلطة أو فى المعارضة بينما الباقى فى ضلال. والرأى والرأى الآخر أحد شروط التعددية الفكرية والسياسية. فالكل راد والكل مردود عليه. وقد قامت الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى على التعددية: العقائدية، معتزلة وأشاعرة، سنة وشيعة، خوارج وباطنية، والفقهية: المذاهب الفقهية الأربعة، والصوفية، الطرقية، والفلسفية العقلانية والإشراقية، بل وفى العلوم النقلية مثل التفسير، التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول، وفى الفقه، فقه العبادات وفقه المعاملات.

٣- التبعية للقوى الخارجية كحليف للنظم السياسية فى الداخل بعد أن فقدت شرعيتها الدستورية لأن معظمها غير مختار من الناس، والشعبية لأنها لا تعبر عن مصالح الناس. فمعظمها تابع للولايات المتحدة الأمريكية التى تنشر قواتها على أراضى بعض الأقطار العربية وفى موانيها، وتقيم فيها القواعد العسكرية. وتنطلق من مياهها الإقليمية لتضرب أقطارا عربية أخرى. وبالتبعية تتحالف مع إسرائيل وتعترف بها وتتصالح معها، وتقيم المعاهدات السياسية والاقتصادية معها. والبعض يهرول إليها، لعله يجد الحظوة عند القوى الكبرى. ويُهمش احتلال فلسطين والعراق لصالح التجارة والمصالح المتبادلة فى عصر العولمة.

والحل هو التحالف مع الداخل وليس مع الخارج، وفك حصار الأنظمة العربية بين مطرقة الخارج وسندان الداخل دفاعا عن الإرادة الذاتية والاستقلال الوطنى.

٤- تقسيم وتفتت الوطن العربى إلى دويلات عرقية وطائفية وإلى قوى قبلية

وعشائرية داخل الوطن الواحد حتى أصبحت وحدة الوطن أى القطرية أملا صعب المنال وليس فقط وحدة الوطن العربى أو وحدة الأمة. إذ يقسم الآن العراق إلى دويلات كردية وسنية وشيعية، ودول الخليج إلى سنة وشيعة، ولبنان إلى سنة ومارونية، موالاة ومعارضة، جبل وساحل، وسوريا إلى طوائف درزية ونصيرية، والأردن إلى بدو وحضر، والسعودية إلى نجد وحجاز، واليمن إلى زيدية وشوافع، ومصر إلى مسلمين وأقباط، والسودان إلى عرب وأفارقة، والمغرب العربى كله إلى عرب وبربر رفعا لاضطهاد الأقلية من الأغلبية حتى تصبح إسرائيل هى أقوى دولة طائفية عرقية فى المنطقة تأخذ شرعية جديدة من طبيعة الجغرافيا السياسية التى تعيش فيها، بدلا من شرعية أرض المعاد وشعب الله المختار وباقى أساطير العودة التى أعطالها لها هرتزل فى أواخر القرن التاسع عشر فى "الدولة اليهودية" عام ١٨٩٧. وينتهى احتمال أى توحيد لشعوب المنطقة عربية أو إسلامية كى تكون قطبا ثانيا فى مواجهة القطب الأول حتى يستمر الاستقطاب الحالى بين المركز والأطراف، بين الدول الثمانية الأكثر تصنيعا فى مواجهة دول العالم الثالث وما تزخر به من عمالة رخيصة وأسواق شاسعة وطاقة وفيرة.

والحل هو الحفاظ على وحدة الأوطان عن طريق غرز مفهوم المواطنة والمساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات، ووحدة الوطن العربى عن طريق العروبة. فالعروبة ليست عرقا بل هى اللسان. فكل من تكلم العربية فهو عربى. وكذلك عن طريق الوحدة الإسلامية وهى وحدة ثقافية وتاريخية تضم المسيحيين واليهود على حد سواء. وما يربط بين الشعوب الإسلامية هى الثقافة والتاريخ المشترك.

٥- العنف كوسيلة للتعامل مع المواطنين أو كعنف مضاد لعنف النظام الحاكم. فنظرا لغياب الحوار بين المواطنين أو بين المواطنين ونظام الحكم ظهر العنف كوسيلة لإقصاء الطرف الآخر والقضاء عليه والإحلال محله. وغاب العقل، وعز البرهان. لذلك لم تتحول القوى السياسية المختلفة إلى برامج سياسية واضحة تتحاور فيما بينها، ويثرى بعضها بعضا. ثم لصق العنف بطبيعة الثقافة للشعب العربى. ولما كان الإسلام هو مكونها الأول ارتبط العنف بالإسلام وبالتعصب وبالرفض وبالانغلاق واللاعقلانية وخرق حقوق الإنسان، والمرأة، والأقليات. ففى لبنان، أثناء الحرب الأهلية، كان القتل على الهوية. وفى السعودية لا حل إلا الرصاص بين النظام ومعارضيه. وفى سوريا

تدمير مدن بأكملها معارضة للنظام. وامتد العنف إلى دول الخليج. وأصبح وسيلة لإثبات المهمش واللاشرعى كالحركة الإسلامية كى تعود إلى الساحة الوطنية من الباب الخلفى. وتتصدر أخبارها الإعلام المحرومة من التعبير من خلاله.

والحل هو الحوار بين الأطراف المتنازعة، والقوى السياسية المتصارعة والوصول إلى الحد الأدنى من الاتفاق بينها مع تعدد الأطر النظرية أو الحد الأقصى للمطالب. الحل هو الائتلاف الوطنى، والجبهة الوطنية المتحدة أو جبهة الإنقاذ حتى تشارك الفعاليات الوطنية كلها فى إنقاذ المركب الغريق، وإيصالها إلى شاطئ الأمان.

٦- الاحتلال المباشر للأوطان كما حدث فى فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وسبته ومليليه، والمخاطر على لبنان وسوريا وإيران والسودان. فقد احتلت نصف فلسطين فى العصر الليبرالى فى ١٩٤٨. واحتل النصف الآخر فى العصر القومى فى ١٩٦٧. واحتلت باقى الأوطان المجاورة فى سوريا ولبنان. وسيناء منزوعة السلاح. واحتلت أفغانستان بدعوى القضاء على الأرهاب. ولم تنته المقاومة بعد. واحتلت العراق بدعوى القضاء على أسلحة الدمار الشامل. وتم غزو الشيشان بدعوى القضاء على الحركة الانفصالية وهى الحركة الوطنية. وكانت كشمير قد تم غزوها من قبل ورفض الاستفتاء العام وتطبيق قرار الأمم المتحدة الخاص بحق الشعب الكشميرى فى تقرير المصير. ومازالت سبته ومليليه بشمال المغرب محتلة من بقايا الاستعمار الغربى فى بدايته منذ القرن الخامس عشر بالانتشار إلى ما وراء البحار وهناك تهديدات مستمرة بغزو سوريا بدعوى تدعيم الإرهاب، والسودان بدعوى الدفاع عن شعب دارفور، وإيران بحجة احتمال امتلاك السلاح النووى.

والحل هو المقاومة والدفاع عن الأوطان. فلا يفل الحديد إلا الحديد. وما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة. وهو ما تفعله المقاومة فى فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير. وبقية المقاومة فى المدن المغربية المحتلة على الساحل الشمالى. وتقف المقاومة ضد مشاريع الاستسلام باسم السلام والتنازل عن حقوق الشعوب فى السيطرة على أراضيها ومواردها.

٧- حرية الفرد، وديموقراطية الحكم، وتغيير المجتمع الأبوى إلى المجتمع الحر. وتشمل حرية الفرد حرية القول، وحرية التعبير، وحرية الحركة والانتقال، وحرية الإيمان، وحرية الفكر، وحرية الإرادة، وحرية الاختيار، وحرية القرار. فمازال

المواطن العربى يعيش تحت غطاء القبة السماوية أو مسرح البالون لا يقوى على الخروج منه. الأجوبة معروفة سلفا حتى قبل السؤال. الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة. وهى الأسئلة الكبرى الثلاث فى الفكر. ما أصل الكون؟ من أين أتى الإنسان؟ ما مصيره بعد الموت؟ ومازالت المعارف معطاة سلفا ومهمة العقل هو التبرير وحسن الفهم والعرض. والوجود تراتبى كالهرم، تتفاوت درجاته بين الأعلى والأدنى، بين أعلى درجات الكمال وأقل درجاته، وهو أساس التصور الأوتوقراطى والبيروقراطى والطبقى. وبعد الموت يتحقق العدل إن استعصى تحقيقه فى الدنيا حيث يسود الظلم. وحرية الفرد شرط ديموقراطية الحكم ومبايعة الحاكم من الناس وحق المعارضة فى الاعتراض.

والحل هو اعتبار الحرية أساس الوجود "أنا حر فإنا إذن موجود" وليس فقط "أنا أفكر إذن أنا موجود" أى الكوجيتو العملى وليس الكوجيتو النظرى. والشهادة فعلان. فعل النفى "لا إله" وفعل الإيجاب "إلا الله". فالنفى قبل الإثبات، والرفض قبل القبول من أجل تحرير الوجدان الإنسانى من كل مظاهر الآلهة المزيفة، المال والجاه والسلطة والشهرة. ويحافظ على ديموقراطية الحكم بالبيعة، فالإمامة عقد وبيعة واختيار. والساكت عن الحق شيطان أخرس. ومسئولية العلماء فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصيحة والرقابة على الأسواق. فالحسبة هى الوظيفة الرئيسية للحكم.

٨- التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء. ومازال الأغنياء يزدادون غنى، والفقراء يزدادون فقرا كما وكيفا، أفقيا ورأسيا، عرضا وطولا. وقد كانت معظم الهبات الشعبية فى الوطن العربى فى مصر والأردن وتونس والمغرب ضد الفقر وغلاء الأسعار. وقد صحب الفقر الفساد العام فى جهاز الدولة وفى الجهاز المصرفى بعد ازدياد دور القطاع الخاص، وشركات الاستيراد والتصدير والجمع بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية. وأصبح الكسب السريع والإثراء الفاحش من ناحية والفقر المدقع سمة أساسية للمجتمع العربى حتى فى بلاد النفط بالنسبة لأصحاب البلاد والعمال المهاجرين. وازدهر التعليم الخاص سواء التعليم العام أو التعليم الجامعى وتحول فى بعض الكليات والأقسام والمدارس من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية لسد حاجة السوق من العمالة المتخصصة.

والحل هو تقريب الفوارق بين الطبقات ودعم المواد الغذائية، وتوسيع مجال

القطاع العام، وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، وتحديد إيجار المساكن، ومجانية التعليم، وتوفير الخدمات الشعبية للحاجات الأساسية، والتصنيع، والتخطيط في الاقتصاد، والضرائب التصاعدية على القادرين، ورفع أجور العمال وصغار الموظفين وغيرها من الإجراءات الضرورية لتذويب الفوارق الطبقية.

٩- توقف عمليات التنمية المستدامة والاستعاضة عنها إما بالاستيراد أو بتصنيع المنتجات الاستهلاكية لاحتياجات الطبقات القادرة. فازداد الاعتماد على الخارج في الغذاء والسلاح. وقلت معدلات التنمية فى الوطن العربى عما كانت عليه من قبل. ومع الانفجار السكانى قل معدل التنمية البشرية وكما تبين ذلك تقارير التنمية البشرية الأخيرة فى الوطن العربى. ويتم تبرير ذلك بانتهاء عصر التخطيط، وسيادة الدولة الوطنية واستقلال الاقتصاد الوطنى. والأمثلة على ذلك كثيرة فى مصر الناصرية، وماليزيا وأندونيسيا والصين والبرازيل والأرجنتين وغيرها من الدول حتى النامية والتى وصل معدل تنميتها إلى ما يقرب من معدل الصين وهو ٩,٥ %.

والحل هو الاعتماد على الذات أولا بما عرف من قبل باسم التسيير الذاتى، والاعتماد المتبادل بين الأقطار العربية، والتكامل الاقتصادى بينها، والسوق العربية المشتركة، واستثمار الموارد الطبيعية، وتنمية الموارد البشرية. فالوطن العربى متكامل بطبيعته إذ تركزت العمالة فى مصر والأراضى والمياه فى السودان والثروات فى الخليج.

١٠- حصار الزمن العربى بين ماض مازال حاضرا ومستقبل يُرنى إليه، وحاضر لا يعرف العرب كيف يشخصونه لمعرفة فى أى مرحلة يعيشون؟ ونظرا لتوقف الزمن العربى هناك حنين إلى الماضى فى كل التيارات الثقافية والقوى السياسية. فالإسلاميون يحنون إلى الماضى، ماضى الحضارة الإسلامية، وعصر الخلافة الراشدة، عندما كان المسلمون صناع حضارة ورواد فكر وعلم. الليبراليون يحنون إلى مصر الليبرالية فى النصف الأول من القرن العشرين. والقوميون يحنون إلى الخمسينيات والستينيات عصر الازدهار القومى، والاشتراكيون والماركسيون يحنون إلى الثورة البلشفية عام ١٩١٧ بعد انهيار المنظومة الاشتراكية فى أوائل التسعينات. وفى مقابل حنين السلفيين إلى الماضى يرنو العلمانيون إلى مستقبل إلى مجتمع عقلانى علمى رشيد قفزا على المراحل، وتعميما للنموذج الغربى الذى تجاوز

حدود نشأته وأصبح مثالا تحتذى به كل الشعوب النامية. أما الحاضر فلا أحد يعرف طبيعته، وهو حلقة الوصل بين الماضى والمستقبل. ينغمس البعض فيه فى الدولة ونظامها حرصا على المنفعة الخاصة. ويهرب البعض الآخر منه تحت الأرض لتكوين جماعات سرية لقلب نظام الحكم ويهاجر فريق ثالث خارج البلاد وليصنع مستقبله فى بلاد النفط العربية والثروة الغربية. وينعزل فريق رابع، ويدخل إلى قرارة نفسه ينعى الزمن الرديء ويغادر هذا العالم هما وكمدا وغما.

والحل هو فك حصار الزمن، والانتقال من الماضى والمستقبل إلى الحاضر وتشخيصه ومعرفة طبيعة المرحلة وضرورة الانتقال من التراث إلى التجديد، وإعادة بناء الموروث القديم طبقا لتحديات العصر، وتحويل نمط العلاقة بالغرب وتحويله من مصدر للعلم كى يصبح موضوعا للعلم، والتنظير المباشر للواقع وتحويله إلى نص جديد بدلا من الاكتفاء بتأويل النص القديم أو ترجمة النص الحديث حتى لا تتحول الحضارة العربية إلى حضارة نص وتأويل دون إبداع نص جديد فتنتقل الحضارة العربية كلها من النقل إلى الإبداع.

القسم الأول

"التأصيل النظري: منهج الأزمة"

النهضة العربية الأولى
محاولة نقد وتقويم

محمود إسماعيل(*)

يجمع الدارسون على أن العالم العربى شهد "نهضة" بدأت إرهاصاتها أواخر القرن الثامن عشر، وتعاظمت خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

على أن مفهوم "النهضة" يشوبه الكثير من الالتباس؛ خصوصا إذا ما جرى قياسه على النهضة الأوروبية التى كانت واقعا تاريخيا جديدا أخذ فى التطور والنماء خلال عصر الأنوار الذى أفرز الثورة الفرنسية وما تبعها من ثورات تقدمية- ثورات ١٨٣٠، ١٨٤٨- انتقلت بأوروبا إلى الرأسمالية، وقطعت بالكلية مع العصور الوسطى المظلمة.

إن هذا التطور التاريخى المتعين لم يحدث- وإلى الآن- فى العالم العربى؛ ومن ثم نرى أن ما اصطلح عليه الدارسون بصدد "النهضة العربية الأولى" ينم بداهة عن عدم حسم تاريخى قاطع على مستوى البنية الاجتماعية، وبالتالى على المستويين السياسى والفكرى.

لذلك؛ نرى أن تلك النهضة المجازية لم تتجاوز إحداث درجة من الوعى- على مستوى النخبة ليس إلا- تحت تأثير معطيات داخلية تمثلت فى خلخلة البنية الإقطاعية- لا القضاء عليها- بما سمح بدور محدود وعابر للبرجوازيات الوطنية فى العالم العربى الحديث.

ولعل هذا الالتباس كان من أسباب اختلاف الآراء وتضارب الرؤى فى تقويم وتثمين "النهضة العربية الأولى". فبرغم إجماع الدارسين العرب- من أمثال أحمد أمين وعبد المتعال الصعيدى ومن بعدهما عبد الله العروى وأنور عبد الملك وكمال عبد اللطيف وغيرهم- كذا الدارسين الغربيين- من أمثال شارلز آدامز وألبرتو حورانى وهاملتون جب وغيرهم- برغم إجماعهم على أن القرن التاسع عشر شهد هزة كبرى-

---

(*). أستاذ التاريخ المعاصر، كلية الآداب، جامعة عين شمس. مصر

إيجابية على العموم- إلا أنهم اختلفوا بصدد تعليلها واستكناه دوافعها.

إذ ذهب البعض إلى أن ما حدث راجع إلى الصدمة الناجمة عن الالتقاء- المسلح- بين الشرق بحضارته الآفلة والغرب بقوته الحضارية الفتية والكاسحة ممثلا فى الحملة الفرنسية على مصر والشام؛ تلك التى أظهرت عجز "الموروث" الشرقى فى مواجهة "الوافد" الغربى؛ الأمر الذى أفضى إلى اليقظة التى أسفرت عن "النهضة".

ونحن نشاحح فى هذا التفسير؛ تأسيسا على أن الوجود الفرنسى فى مصر كان قصير العمر، فضلا عن عدم فعاليته فى إنهاء الإقطاعية السائدة بفكرها النصى الغيبى التهويمى.

من هنا تسقط دعاوى البعض- كمال عبد اللطيف- فى تصوير هذا الالتقاء غير المتكافئ؛ والأهم فى تقدير وتثمين فعالياته وتأثيراته. يقول الباحث: "شهد القرن التاسع عشر تحولات كبرى؛ فهو القرن الذى انتقلت فيه الرأسمالية إلى عتبة الإمبريالية؛ تلك التى كان لها تأثيرها الكبير والمباشر فى بنية التاريخ العربى... ولها فى الوقت نفسه نتائجها فى بلورة بدايات وآفاق الوعى الجديد فى الفكر العربى المعاصر".

وبغض النظر عن خطأ الزعم بتحول الرأسمالية الأوروبية إلى الإمبريالية- التى لم تحدث تاريخيا إلا بعد انتهاء عصر الاستعمار الاستيطانى- فقد بالغ الدارس فى تأثير العامل الخارجى حين أناطه بمهمة تخليق الوعى والفكر العربى الحديث. ذلك أن إرهاصات وبدايات هذا التخليق كانت سابقة على هذا التاريخ، ومرتبطة بدور البرجوازية التجارية- خصوصا فى الشام- الأمر الذى يجعلنا نعطى الأولوية للظرف الموضوعى الذى شكله الواقع الداخلى ومعطياته فى العالم العربى.

وإن اقتضى الإنصاف الاعتراف بدور محدود للغزو الأوروبى فى خلخلة البنية الإقطاعية السائدة. من هنا أيضا نشاحح أصحاب الاتجاه المعاكس الذى يعول فى تفسيره على العوامل الداخلية السوسيو- اقتصادية. فالبرجوازية العربية الوليدة كانت من الهزال والضعف بحيث تعزز أبنيتها العلوية خصوصا على مستوى الفكر والثقافة.

لذلك؛ لا نجد مبررا للفصل بين العاملين الخارجى والداخلى اللذين تضافرا على تخليق "الظرف الموضوعى" الذى أفرز النهضة.

وإذ تقتصر مهمة هذه الدراسة على تقويم تلك النهضة؛ فإن الضرورة المنهجية

تقتضى الرجوع إلى الماضى وإلى "الآخر" اللذين أسهما معا فى تخليق النهضة وتحديد آفاقها؛ لا لشىء إلا لأنها كانت "محاصرة" بمعطيات كل منهما.

ودون استباق للنتائج والمصادرة على المطلوب؛ نرى أن حجم وكثافة ودرجة وفعالية النهضة كانت رهينة تلك المعطيات؛ بحيث كان عطاؤها متسقا معها؛ فى التحليل الأخير.

كانت المجتمعات العربية تعيش حالة من "السكون" والجمود؛ فالفكر السائد كان إفرازا لسيادة نمط الإنتاج الإقطاعى والعسكرى منه على وجه الخصوص، وذلك منذ منتصف القرن الخامس الهجرى الذى شهد حسم الصراع المائع بين البرجوازية والإقطاع، لصالح الإقطاع بطبيعة الحال تحت تأثير نظم عسكرية- أيوبية ومملوكية وعثمانية- أفرزت فكر ما أسماه ابن خلدون بعصر الانحطاط؛ حيث ساد الإتباع والتقليد والأثر على الإبداع والعقل والنظر.

صحيح أن بعض محاولات برجوازية- تجارية بالأساس- برزت- هنا أو هناك- طارحة فكرها العقلانى التجريبى الشاحب؛ لكنها أجهضت نتيجة هزال الطبقة الوسطى من ناحية وتسلط النظم العسكرية من أخرى.

كما أن محاولات أخرى سلفية قدر لها أن تتبنى بعض صيغ التجديد- كمحاولة ابن تيمية على سبيل المثال- لكن تلك الصيغة لم تسفر إلا عن "توليد" حركات إصلاحية "إحيائية" كرست الفكر السائد وضببت مفهوم "الإصلاح" فى حد ذاته.

لذلك؛ كان الفكر السائد قبيل النهضة إستمرارا لإفراز الإقطاعية العسكرية السائدة بالمثل؛ وهو فكر يكرس "الأمر الواقع" ويناهض التجديد بكل صيغه وأشكاله.

وبصدد "الآخر"؛ كانت حملة "بونابرت" المتوجة بالفكر الليبرالى الوافد بمثابة إعلان لتحدى "الموروث". -لكنها فى التحليل الأخير- لم تسع إلى التبشير بفكر عصر الأنوار؛ بقدر ما كانت تعبيرا عن التنكر لميراث الليبرالية بعد تحول البرجوازية الأوروبية عن مبادئ "الثورة الفرنسية"؛ بادئة ومدشنة لحركة الاستعمار الاستيطانى.

صحيح أن الحملة الفرنسية تمكنت من تقليم أظافر الإقطاع الشرقى دون أن تجهز علية، كما أسهمت فى إيقاظ الوعى الوطنى نتيجة انتصار الوافد على الموروث، لكنها مع ذلك لم تحدث تأثيرا جذريا فى أعماق المجتمعات والشعوب العربية.

وبفضل تجربة "محمد على" وحكم "البايات" فى تونس وما صاحبها من محاولة القضاء على الإقطاع وإتاحة الفرصة للتحديث على مستوى بناء الدولة وتأسيس النظم- على وجه الخصوص- أسهم فى تخليق مناخ جديد أتاح للفكر البرجوازى الوليد أن ينعتق- ولو بقدر- من إسار الموروث؛ أو على الأقل نبه أذهان "النخبة" نحو مراجعته.

لكن ابتلاء العالم العربى بالاستعمار الاستيطانى برغم ليبراليته لم يسهم فى فتح باب الليبرالية على مصراعيه للنخبة المفكرة؛ بل حاو ل طمس "الموروث" ذاته؛ الأمر الذى شكل "تحديا" جديدا أمام النخبة أسفرت "الاستجابة" له عن ترسيخ الموروث بعد تجديده بدرجة أو بأخرى.

على أن الوجود الاستعمارى أسفر- بشكل بغير مباشر- نتيجة تحديث النظم لخدمة سياساته ومصالحه عن ظهور اتجاه ليبرالى وطنى يعول على القطيعة مع الموروث بالكلية ويعانق الحداثة-فى إطار المتاح والممكن- فى صيغة انبهارية محاكية ومقلده. وقد عبر عنه على مستوى النخبة ثلة من المفكرين المسيحيين- من أمثال أديب إسحق وسلامة موسى- وجدوا فى "العلمانية" طريقا يوصل إلى النهضة.

ولا يبالغ- كمال عبد اللطيف- حين أخذ على أصحاب هذا الاتجاه "المهادون" محاولة غرس الليبرالية فى بيئة غير مواتية. من هنا كان إلحاحهم على قضايا هامشية فى برامجهم الإصلاحية؛ كالدعوة إلى الحريات الفردية؛ وتأسيس الأحزاب واستزراع الديموقراطية فى صيغ علمانية... الخ.

وجدير بالذكر أن فكر هذا الاتجاه جاء متسقا مع طبيعة البنية الاجتماعية التى تصدرت طبقة " كبار الملاك" هرمها الطبقى. ومن هنا كان إلحاح أصحابه على أسلوب "المفاوضات" لتحقيق الجلاء؛ فضلا عن وضع دستور ذى سمة ليبرالية. ولقطيعته مع التراث العربى الإسلامى لم تلق دعواته آذانا صاغية على مستوى النخبة؛ وبديهى ألا تتغلغل فى كيانات الشعوب.

وإذ يرى بعض الدارسين إخفاق المشروع الحداثى الليبرالى فى الشرق العربى- حسن حنفى- فإن البعض الآخر- محمد عابد الجابرى- يرى أنه نجح نجاحا كبيرا فى بعض أقطار المغرب العربى؛ لا لشئ إلا لتميز النخبة المفكرة المغربية نتيجة موروثها العقلانى الممثل فى فلسفة ابن رشد وفقه الشاطبى وفكر ابن خلدون.

وعندنا أن الاتجاه الليبرالى فى العالم العربى-عموما- كان مؤطرا بليبرالية الغرب، ويدور فى فلك الاستعمار الأوروبى بدرجة أو بأخرى؛ لذلك كانت إنجازاته جد محدودة.

على أن الليبرالية العربية "المراهقة" والمبهورة أفرخت- ضمن ما أفرخت- روح الوطنية على المستوى الإقليمى؛ كما أفرزت تيارا يعانق الفكر القومى العروبى. ولا غرو فقد كان جل منظرويه من النصارى. ولعل ذلك يدل على محاولة أصحاب هذا التيار الحفاظ على كينونة العناصر غير المسلمة التى خشيت على وجودها من دعوات الحركات السلفية وجل حركات التجديد التى عانقت فكرة "الجامعة الإسلامية".

كما أفرزت الليبرالية تيارا آخر يعانق الفكر الاشتراكى؛ كرد فعل ضد التيارين الوطنى والقومى معا الذين أفلسا- عمليا- نتيجة خطابهما المسرف فى "الشوفينية" والرومانسية. كذا تجنب خطاب كلا منهما للبعد الأجتماعى؛ هذا فضلا عن ظهور بواكير حركات عمالية نتيجة إنجازات البرجوازية فى مجال التصنيع. وأخيرا؛ لتعاظم سياسات النهب الاستعمارى المنظم وتفاقم المشكلات الاقتصادية؛ ومن ثم الاجتماعية.

على أن كون معظم زعامات التيار الاشتراكى- المعتدل والماركسى فى آن- من اليهود- هنرى كوريل- والمسيحيين- شلبى شميل وفرح أنطون- قد فت فى قوة وتنامى هذا التيار. ناهيك عن "مراهقته" من حيث الانشغال باللجاج النظرى والإيديولوجى؛ وما أفضى إليه من فرقة وتشرزم. هذا فضلا عن غلبة الثقافة العربية الإسلامية؛ سواء على مستوى النخبة، أو على صعيد الشعوب.

من هنا؛ أفرزت تلك الثقافة الموروثة أهم مشروعات النهضة سواء فى جناحها السلفى، أو التجديدى. وقد جمعهما- لذلك- قاسم مشترك أعظم؛ وهو الانطلاق من التراث بعد تجديده وإحيائه لمواجهة التحدى الليبرالى الغربى وتابعه العربى.

ومع ذلك، إختلف السلفيون والمجددون حول ما يجب إحياؤه من الموروث، كذا حول الغاية من الإحياء. فالاتجاه السلفى إنطلق من فكر ابن تيمية الذى جرى اعتباره مجددا فى زمانه. والاتجاه التجديدى عول على إحياء الموروث العقلانى والعلمى التجريبى. أما عن هدف السلفية فتمحور حول تأسيس دولة إسلامية كبرى؛ أنموذجها عصر الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين. أما المجددون؛ فقد الحوا على القضية الوطنية كأساس وهدف لمشروعاتهم الإصلاحية.

كما أختلف الاتجاهان بصدد الموقف من علوم الغرب؛ إذ حارهبا السلفيون بالكلية؛ بينما لم يجد المجددون غضاضة فى النهل منها؛ مع الحفاظ على أخلاقيات الموروث بعد تطهيرها وتطويرها.

ويرجع هذا الاختلاف- فيما نرى- إلى كون الحركات والدعوات الإصلاحية السلفية ولدت وتخلقت فى مجتمعات بدوية أو متخلفة؛ كما هو حال الحركة الوهابية والسنوسية والمهدية.

فالحركة الوهابية تلقفت فكر ابن تيمية المؤسس على فقه الأمام ابن حنبل المحافظ. لذلك تمحور هدفها الإصلاحى على شكليات وطقوس بدعوى محاربة البدع والضلالات التى أشاعها التصوف الطرقى والتهويمى. كما عولت على العنف طريقا ومنهجا لإنجاز الإصلاح المنشود. أما عن موقفها السياسى؛ فقد تمثل فى مهادنة الدولة العثمانية من جهة، والاستعانة بالسلطة- آل سعود- من أخرى دون النظر إلى طبيعتها الاستبدادية.

ولعل ذلك يفسر انتشار الدعوة بين العوام برغم خوائها معرفيا.

وعلى النقيض كانت الحركة السنوسية من حيث انطلاقها من التصوف الطرقى. كما فتحت باب الاجتهاد فى الفقه على عكس الحركة الوهابية وعولت على التربية والتعليم إلى جانب "جهاد" المستعمر فى أقطاب المغرب العربى.

أما الدعوة المهدية فقد انطلقت أيضا من الطريقة التى حولت الإسلام إلى "فلكلور".

وشاركت الوهابيين والسنوسيين فى الطموح إلى إحياء "دار الإسلام" كذا فى جهاد الاستعمار. وجمع الحركات الثلاث غلبة السياسة على الفكر؛ الآمر الذى أثمر فى مجال جذب العوام.

ويمثل "رشيد رضا" نقلة فى فكر الإصلاح السلفى، على الرغم من تردده وتخليطه فى صياغة مشروعه إيديولوجيا. وبرغم كونه من تلامذة الإمام محمد عبده؛ وبرغم ثقافته الواسعة لم يدخر وسعا فى الأخذ عن مرجعيات مختلفة ومتناقضة. إذ جمع بين فكر الأشاعرة والغزالى وابن حزم فى آن. ولعله استهدف من ذلك كسب المزيد من الأعوان والأتباع لتجنيديهم فى سلك "الجامعة الإسلامية" التى تبناها السلطان عبد الحميد. ولعل هذا أيضا يفسر حملاته الضارية ضد النزعات الليبرالية والعلمانية

والوطنية والقومية والاشتراكية. لذلك غلبت السياسة على الفكر والديماجوجيـة علـى التعقل؛ فكان خطابه رومانسيا يوتوبيا مقعقعا لفظته النخبة وشاع بين العوام.

خلاصة القول؛ أن الاتجاه السلفى رغم هشاشته معرفيا؛ كان أكثر رواجا وانتشارا؛ وهو أمر يتسق مع المعطيات السوسيو- ثقافية فى العالم العربى الحديث. أما الاتجـاه التجديدى؛ فقد مثله ثله من المجددين من أمثال الشيخ حسن العطار ورفاعه الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده. وإذا كان الأفغانى يشذ عن سابقيه ولاحقيه فى تبنيه مـشروعا ثوريا راديكاليا يشمل العالم الإسلامى بأسره ويعمل على الإطاحة بـالنظم والـسياسات القائمة، فضلاً عن التصدى لمواجهة الاستعمار الغربى؛ فقد نهج سائر المجددين نهجـاً مغايرا. إذ عولوا على الإصلاح التدريجى المرحلى من خلال مهادنة النظم القائمة، بل والعمل على ترشيدها لتبنى مشروعاتهم الإصلاحية. لذلك لـم يتقاعـسوا عـن تـولى المناصب العليا والعمل على تحقيق إنجازات عملية تتمثل فى إصلاح مؤسسات الدولة؛ تأسيسا على حقيقة فشل الأسلوب الثورى "اليوتوبى" فى إحداث تغييـر شـامل دفعـة واحدة. كما توجهت جهودهم لإصلاح الدولة الوطنية أساساً؛ بدلاً من الطموح لتحقيـق الوحدة الإسلامية الشاملة.

على أن كافة المجددين اتفقوا على ضرورة تجديد الفكر الدينى وتنقيته مـن أدران الخرافات والشعوذات وذلك بعقلنته. لذلك عولوا على إحياء التيار العقلانى الموسـوعى والعلمى التجريبى فى التراث الإسلامى فمثلا فى الاعتزال والفلسفة المشائية الرشـدية خصوصا. كما نهجوا نهج جماعة إخوان الصفا فى التنـوير وتوظيـف الحكمـة فـى "تطهير الشريعة من الجهالات". تأسيسا على حقيقة استحالة تحقيق الإصلاح دون تنوير الشعوب. من هنا بنيت إستراتيجيتهم الإصلاحية على ترشيد الحكام وتنوير الرعية فـى آن. كما أجمعوا على الإفادة من علوم الغرب إقتداء بالسلف المستنير الذى أنجز ترجمة تراث الأوائل دونما تعصب أو جمود؛ وإن تحفظوا فى مجال الأخلاق وأنماط الحيـاة؛ معولين على الإسلام نفسه فى هذا الصدد. لقد اشتركوا جميعاً فى رفض التقليد سـواء من الموروث أو الوافد .

لذلك فتحوا باب الاجتهاد على مصراعيه خصوصاً فى مجـال الفقـه والـشريعة؛ تأسيسا على كونه مبدءا إسلاميا. فالإسلام- فى مخيالهم- حمل نظرة تقدميـة شـاملة للكون والحياة. لذلك لم يتقاعسوا عن استلهام مبدأ الشورى الإسلامى لإصـلاح الـنظم

الحاكمة القائمة. كما تبنوا مبدأ التكافل الاجتماعى ومبدأ العدالة فى صيغتها الإسلامية.

وإذ أسفر بعضهم عن مناهضة الاستبداد- كالكواكبى- فقد آثر معظمهم مهادنة النظم القائمة من باب "التقية" وإذ أعلن البعض عن أفكار اشتراكية- كالطهطاوى- فقد رأى غالبيتهم أن تلك الدعوة السابقة لأوانها؛ ومن ثم ناشدوا الأغنياء لمساعدة الفقراء.

والحق أن استراتيجيتهم العملية فى الإصلاح آتت أكلها وإن بدرجة محدودة؛ خصوصا فى مجال الإصلاح الدستورى وتطوير التعليم الدينى وإدخال التعليم المدنى.

ومع ذلك تعرض المجددون لعنت الاستعمار والنظم الحاكمة والمؤسسات الدينية، فضلا عن التيارات الليبرالية. ويرجع ذلك- فيما نرى- إلى أن تطويرا فى مجال الواقع الإقتصاى لم يتم. فلم تحدث ثورة برجوازية تقدم مناخا مواتيا للإصلاح.

صحيح أن تغييرات محدودة مست الواقع الاقتصادى- ومن ثم الطبقى- لكنها كانت قاصرة وعاجزة عن استئصال شأفة النظام الاقتصادى القائم وأفضى عدم الحسم على تخليط وتداخل بين أنماط إنتاج متنافرة- لكن متاعيشة- إلى تخليط وتداخل مماثل على المستوى الفكرى. فلم تتشكل اتجاهات محددة وصريحة ذات توجهات واضحة، ولم تحدث قطيعة تامة مع الماضى تمهد لفكر جديد. ولعل هذا يفسر اختلاف الدارسين فى تقويم- بل مجرد رصد- الاتجاهات المتواجدة على الساحة، فخلطوا بين السلفيين والمجددين نظرا لانطلاقهما معا من قاعدة ماضوية ومرجعية إسلامية.

لقد عبر فكر النهضة- بامتياز- عن تواجد شاحب لبرجوازية هزيلة وغير فاعلة. لذلك ظلت مشروعات الإصلاح حبيسة عقول النخبة المفكرة؛ دون مردود شعبى يذكر. كما أن الإنجازات كانت جد محدودة؛ فلم تمس كيان الواقع القائم. كما كان الجدل السفسطى وآلية الدفاع يشكل القاسم المشترك فى خطاب سائر الاتجاهات وكافة التيارات. واتسم الخطاب النهضوى بالتوفيق والمحاكاة دون إبداع يذكر.

ومع ذلك؛ لا سبيل لإنكار حقيقة حركية وتفاعل الفكر بعد عصور طويلة من السكون والجمود. ونجم عن ذلك نوع من الوعى العام على مستوى السياسة والفكر فى آن. لكن هذا الوعى لم يتجاوز- وما كان له أن يتجاوز- مرحلة "المراهقة". لقد جرت تعرية أنماط الفكر السائد والموروث عن عصر الانحطاط بفضل الحوار الساخن الذى تمخض عن اختلاف الآراء وتباين الرؤى.

على أن هذا الإنجاز لا يعمينا عن حقيقة غلبة الماضى وقوة فعاليته حتى بالنسبة للتيارات التى تبنت التجديد. من هنا تصدق مقولة عبد الله العروى فى أن "كل الاتجاهات كانت تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة أوروبية وعربية وإسلامية بدون الاهتمام بالتماسك الفكرى والتناسق المنطقى. وحتى تلك التى استعارت مفاهيم ليبرالية غربية كانت تزكيها بأخرى فقهية سنية أو كلامية اعتزالية أو فلسفية إشراقية".

بل أن الكثيرين من مفكرى التجديد كانوا منتمين إلى طرق صوفية؛ بما ينم عن تخليط وتوفيق؛ بله تلفيق. وعندنا أن تلك السلبيات كانت وليدة واقع سوسيو- سياسى لم تحسم فيه مسألة الصراع بين أنماط الإنتاج؛ ومن ثم لم تقع ثورة برجوازية تقطع مع الماضى وتعكس فكرها الجديد بطابعه الهيومانى والفردانى والعقلانى؛ كما هو الحال بالنسبة للنهضة الأوروبية.

إن عدم حدوث تلك الثورة- إلى الآن- تعد مسئولة عن وأد النهضة العربية الأولى؛ ومن ثم لا يزال الواقع العربى الفكرى المعاصر يجتر ويكرر قضايا وأطروحات ومقولات ومفاهيم وآليات روادها.

الفكر العربى وأسئلة الراهن

أحمد البرقاوى(*)

حين لا يقدم الواقع أجوبة عن أسئلة يطرحها الفكر فإننا نكون إذ ذاك أمام احتمالين: إما أن الأسئلة التى طرحناها على الواقع أسئلة زائفة، والأسئلة الزائفة لا جواب واقعياً عنها، أو أن الواقع راكد إلى الحد الذى ليس باستطاعته أن يجيب.

نتقدم بهذه الفكرة ابتداء لأننا أمام مشكلة جد معقدة ألا وهى: كيف تأتى أن تكون بعض أسئلة الراهن أسئلة طُرحت قبل قرن ونصف من الزمان؟.

أجل: فسؤال التقدم التاريخى الذى طرحه النهضويون العرب مازال سؤال المعاصرين من المفكرين العرب. وسؤال نحن والغرب الذى جهد الفكر النهضوى لفضّه، ما زال راهناً بل وحاضراً بصورة أكثر إلحاحًا. ناهيك عن أسئلة الدين والعلم والفلسفة واللاهوت، ونظام الحكم، والتجديد الدينى. أتراها أسئلة يطرحها الوعى العربى انطلاقا من رؤية العالم كما يجب أن يكون، أم هى أسئلة ناتجة عن وعى العالم كما هو أو بما ينطوى على إمكانيات تحتاج إلى إرادة مولدة للأجنة.

القول بأن الواقع راكد لم يتغير منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى هذه اللحظة المعيشة، قول يتناقض مع سيرورة التاريخ الفعلية. لكن التغير لم يكن فى اتجاه الإجابة الواقعية عن أسئلة الفكر العربى الحديث. أى أن أياً من أهداف عصر النهضة العربية لم يجد طريقة إلى التحقق.

فإذًا الأهداف تعبير عن أوتوبيا مفكرين يعيشون هاجس البشر الحقيقى والأصيل، لكنهم ما كانوا يمتلكون حاسة الشم التاريخى.

وفى كل الأحوال لسنا فى معرض محاكمة فكر النهضة العربية واستطالاته، ولا فى إطار الحكم على فكر ما بين الحربين وما بعدها. لسنا فى وارد هذا كله. كل ما نسأل لماذا أسئلتنا الراهنة أشبه بأسئلة الماضى القريب؟ أليس من الحكمة والحال هذه

(*). أستاذ الفلسفة، جامعة دمشق.

أن نتحرر من أسئلة الماضى القريب ونطرح أسئلتنا المعاصرة، أى أهـدافنا الواقعيـة؟ فلطالما أن أهدافنا القديمة قد مضى حين من الدهر على طرحها دون أن ترى النور؟

نحن أمام مشكلة حقيقية. المشكلة هى التالية : علاقة الطموحات بالواقع. إذا مـا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية فإن الأسئلة نفسها التى طرحت فى الماضى يمكـن أن تصبح واقعية إذا ما أحسن البحث عن أجوبة واقعية عنها.

دعونى الآن أحدد زاوية رؤيتى للمشكلة التى نحن بصدد عرضها، والبحث عن حل لها : أقصد مشكلة العلاقة بين الإمكانية وبين التاريخ وذلـك لأنهـا ذات ارتبـاط صميم بمسألة العلاقة بين الأهداف وتحققها فى الواقع.

تقوم أطروحتى على أن لا شىء قابل للتحقق تاريخيا إذا لم يكن بالأصل إمكانية قابعة فى قلب الواقع. ومن المحال تكسير رأس التاريخ لإجباره على أن يكون كما نريد دون أن يكون التاريخ فى حالة حمل صادق، أقول صادق لأن أكثـر المـشكلات فـى الحمل الذى يخدع الإرادة.وبارتباط هذه الأطروحة نقول: إن إمكانية قابعة فـى قلـب التاريخ تظل قابعة فيه إذا لم تجد الإرادة الفاعلة لنقلها إلى إمكانية.إذا انطلقنا من هـذه الأطروحة الصادقة تاريخياً والتى هى منهج فى التفكير وحللنا وفقها العلاقة بين أسـئلة الفكر العربى وبين الواقع ندرك أمرين: لماذا أخفقت الأفكار بالمعنى التـاريخى؟ ومـا هى الأفكار القابلة للتحقق؟

الأفكار هنا مأخوذة بوضعها أهدافاً- أسئلة. والإخفاق هنا معناه عدم التحقق.إذن إما أن أهدافنا إمكانيات لم تجد الإرادة، أو إرادة واعية أنتجت أهـدافنا دون أن تكـون إمكانيات؟

النقطة الثانية ذات الدلالة المنهجية هى التالية: يبدأ البعض بطرح رويته لطبيعـة العصر، ثم يعود إلى الواقع العربى ليراه من زاوية العصر فيطلب من الغرب الـدخول إلى العصر. وهذا منطق غير سليم فى الدخول إلى المشكلة التى نحن بـصددها. فمـا معنى دعوة البعض: لضرورة دخول العرب إلى العولمة مثلاً، وكأن المسألة هى مسألة خيار أن ندخل أو لا ندخل. ثم ما معنى أن ندخل أصلاً؟ و يتعرف باحـث مـا علـى التجربة اليابانية أو تجربة بلدان جنوب شرق آسيا، فيصرخ بنا هيا لنعيد تجربـة هـذه البلدان، بل إن بعض سياسيى بلدان الوطن العربى الذين يحكمون إمارة مـن دولـة لا

يتجاوز عدد سكانها ١٠٠ ألف نسمة يستدعون خبيراً ليرسم لهم طريقاً يوصلهم إلى نهاية يابانية.

الصواب هو أن نمتحن أسئلتنا وفق منطق العصر لمعرفة هل هى أسئلة صحيحة راهنة أم زائفة؟ وأن نكشف فى الواقع نفسه عن أسئلة جديدة لم تطرح فى السابق- إن وجدت طبعًا. لا أن نطرح أسئلة لا معنى لها. كاستعادة تجارب الآخرين بشحمها ولحمها.وهذا ليس دفاعاً عن الخصوصية كما يحلو للبعض، إطلاقًا، هذا عودة إلى العلاقة التى تحدثت عنها حول الإمكانية والواقع.

دعونى الآن أقدم أمثله عن أسئلة راهنة - قديمة. أولا، سؤال الوحدة العربية، وهو هدف مشترك عند الأغلبية من العرب، وحضوره قوى إلى الحد الذى يدفع السلطات العربية التى هى القضية الأساسية أمام الوحدة إلى الإدعاء بأنها مع الوحدة. والهدف هو ثمرة وعى بأن هناك قومًا اسمهم العرب مجزئين إلى دول شتى، رغم أن العرب يحوزون على ما هو مشترك. إذن الوحدة العربية هدف لم ينشأ من فراغ. هو إمكانية. وما يتمتع به العرب من شروط موضوعية تسمح بأن تكون الوحدة إمكانية.النظر إلى الوحدة تم فى إطار التدليل على أن العرب أمة يحوزون على كل شروط تكون الأمة، ولما كان العرب أمة، ولما كان أفرادها يعون أنهم ينتمون إلى أمة فإن الوحدة ضرورة تاريخية ولابد أن تقوم.

ودولة الوحدة هى النقيض للدولة القطرية التى هى شكل فاجع لمصير العرب. ولكن كيف تتحقق الوحدة؟ لا أحد يعرف سوى أنه يجب أن تتحرك الجماهير العربية لتحقيق الوحدة.هذا هو الوعى القديم بالوحدة العربية. الآن هل هذا السؤال- الهدف زائف أم حقيقى؟الجواب هو سؤال حقيقى لأنه إمكانية، لكن هذه الإمكانية ضاعت وتضيع وقد تضيع إلى أمد طويل لأن الوعى والإرادة لم يتعاملا مع هذه الإمكانية تعاملاً صحيحًا. كيف؟

افترض أن وجود أمة ما قبل الدولة يقود إلى الدولة بالضرورة. لكن العرب ليسوا أمة ما قبل الدولة. العرب قوم ما قبل الأمة. لأن الدولة هى العامل الحاسم فى تحقيق الأمة. فالدولة- الأمة هى الظاهرة التاريخية. وبالتالى الدولة هى التى تنقل القوم إلى مستوى الأمة. فالاطمئنان إلى العامل الأيديولوجى لتحقيق الوحدة شكل من القدرة المستترة.ثم إنه نُظر إلى الأجزاء العربية على أنها دول قطرية ذات سُلط قطرية. وهذا

أيضًا أمر خاطئ لأنه أدى إلى القول بضرورة الكفاح ضد الدولة القطرية التى هى بالأصل غائبة.

بينما الواقع هو التالى: أننا لا نملك حتى الآن دولة قطرية ذات سلطة قطرية. إذ لو كنا نملك هذه الظاهرة لتحقق الجزء الأكبر من أشكال الوحدة. فالسلطة هى ما قبل قطرية أى أنها لا تعبر عن نزوع كلى يشمل سكان القطر ومصالحهم. إذا كان الأمر هكذا وهو هكذا فإن الشرط الأول لقيام الوحدة هو قيام الدولة القطرية. سلطتها القطرية ناتجة عن عقد إجتماعى لأن المصلحة العامة لسكان أى قطر عربى إنما تكمن فى زوال الحدود السياسية وحرية الانتقال والعمل ناهيك عن تحقيق الشعور بالكرامة الإنسانية والعزة القومية. إن سؤال الوحدة القديم يصبح سؤالاً راهنًا بهذا المعنى. وبهذا المعنى فقط يصبح إمكانية قابلة للتحقيق طالما أن الوسيلة الضرورية ممكنة هى الآخرى.

لنأت إلى سؤال الحرية: هذا السؤال قديم أى طُرح منذ بداية عصر النهضة. ما الذى بجعل سؤال الحرية راهنا ببساطة غياب الحرية؟ ولماذا غابت الحرية. كان الجواب سياسيًا، انطلاقاً من أن السؤال هو سياسى فقط. فقد نظر إلى الحرية بوصفها تحرر الأمة من الفقر والجهل والاستعمار وما شابه ذلك. حسنًا إنها أشكال من التحرر تستحق أن يقاتل من أجلها. وكل أشكال الحرية الآنفة الذكر لا قيمة لها إذا لم تطرح الحرية بوصفها حرية الإنسان الفرد، أى حرية الأنا.لقد سُلب الأنا ونفى ونسى، لم تكن السياسة وحدها هى التى غربته عن عالمه، بل القيم السائدة بكل أنواعها. جعلت منه شيطاناً يعاذ بالله منه.

إن إعادة السؤال عن الحرية اليوم لا معنى له إلا بطرح الأنا الحر، الأنا الفرد الذى يحب ويكره ويغضب ويشك ويؤمن ويحن ويكتئب ويحلم..إلخ. هذا هو الذى نسى وعذب. إننا فى طرح السؤال عن الأنا على هذا النحو نحرر الأنا من الوعى المتراكم تاريخيا بهذا الكائن الوحيد القادر على التحايل بإخفاء أناه الحقيقية والظهور ظهوراً كاذباً بسبب قمع النظام القيمى ــ السياسى له. والحق أن سؤال الأنا مرتبط إلى حد كبير بسؤال راهن ومُلح أمام الفكر العربى المعاصر، ألا وهو سؤال الدين والسياسة والعلاقة بينهما.

لقد طرح الفكر العربى على امتداد قرن سؤال الدين بارتباطه بالعلم والفلسفة. وكان دائماً يريد للعلم أن يتحرر من القول الدينى، ويريد للفلسفة أن تنال استقلالها، دون أن يعنى ذلك أن العلاقة بين الدين والسياسة لم تطرح. بل طرحت فى إطار الإصلاح الدينى الإسلامى ومشكلة الحكم والتى أخذت صيغة فصل الدين عن الدولة لدى التيار العلمانى عموماً ولدى الأصلاح الدينى وبخاصة عند عبده وعلى عبد الرازق.وهى مناقشات تمت فى عالم يسير نحو بناء الدولة الحديثة. ولم تشهد المنطقة حركات إسلامية كما هو حال الحركات الإسلامية الراهنة التى تكاد تسيطر على الوعى العام والشارع العربى.

إن سؤال الدين والسياسة، هو سؤال عملى أولاً وقبل كل شئ. لا يمكن أن تتحرر السياسة من الدين إلا إذا تحررت السياسة من دولة السلطة وصارت تعبيراً عن سلطة الدولة. ذلك أن دولة السلطة هى شكل ضيق من ممارسة السياسة عبر التحكم الكلى بتلابيب المجتمع من أجل مصالح فئة ضيقة تجعل من نفسها عدواً للمجتمع وخصماً عنيداً للسكان، ولأنها- كما تعتقد- قادرة على الاستمرار بالقضاء على المجتمع السياسى والمدنى- فإنها لم تجد أمامها إلا البديل الإسلامى السياسى الذى يملك إرادة قوية وفاعلة، ولكن دون إمكانيات يُدافع عنها، لأن التاريخ لا يعيد نفسه أبدًا.

إن حل العلاقة السائدة الآن بين السياسة والدين رهن بحل العلاقة بين السياسة والمجتمع. وحلّ كهذا إمكانية متوافرة فيما لو بُدى بدولة العقد الاجتماعى لتحويل دولة السلطة إلى سلطة الدولة عبر الخيارات الحرة للمجتمع الذى يعترف قبل كل شيء بأن الوصول إلى السلطة عملية ديمقراطية دستورية تحتاج إلى سيرورة يقودها المجتمع بالذات. وسؤال الحرية بارتباطه أيضًا بسؤال الديموقراطية يجعل من المجتمع قوة حيوية قادرة على الحفاظ على منجزات الحرية والديموقراطية عبر آليات الاختيارات الحرة لسلطة الدولة من جهة ولتعميم الوعى بالحرية، بوصفها نمط الوجود الإنسانى الجماعى والفردى.

إن النتائج المترتبة على الانتقال من دولة السلطة إلى سلطة الدولة كثيرة وذات أبعاد ثقافية اقتصادية اجتماعية وتنموية وحدودية. فسلطة الدولة وحدها تفكر بوصفها

عقل المجتمع. فيما دولة السلطة لا تفكر إلا بذاتها وباستمرارها وبإيجاد كل السبل الكفيلة بالقضاء على ما تتعرض له، وبالتالى هى دولة قمعية بامتياز.

إن الدولة بوصفها ممثل المجتمع، لا تفكر بديلا عن المجتمع بل تعبر عن المجتمع فى كل طموحاته بمعزل عن نتائج النجاح والفشل لدولة السلطة. تفكر بثرائها، فيما سلطة الدولة تفكر بثراء المجتمع، بتنمية المجتمع، بحاجات المجتمع وهكذا. ولعمرى إن هذا السؤال هو أهم سؤال ينتصب أمام الفكر العربى المعاصر لأن فى الجواب النظرى والعلمى عنه نحدد جزءًا كبيراً من خيارات المستقبل.

ومن الأسئلة التى مازالت حاضرة فى الفكر العربى سؤال نحن والآخر. تشير نحن إلى العرب وتشير الآخر إلى الغرب. مفهوم العرب واضح، مفهوم الغرب غامض. إنه قوة عسكرية علمية اقتصادية ثقافية مهيمنة عالميا. أمريكا فى هذا العصر غرب لأنها تنتمى تاريخيا إليه.الآخر المهيمن هذه هى المشكلة التى كان الفكر العربى يضعها موضع التساؤل فى صيغتين: كيف نصير غربا؟ وكيف نتحرر من الهيمنة الغربية؟ علينا أن نتحرر من أولا من السؤال القديم: كيف نصبح غربا؟ وكيف نتحرر منه؟ وهو سؤال زائف : سؤال يريد أن يستعيد حضارة خارجية ويعيد إنتاجها، كما يريد أن يتحرر منها، أى من هيمنتها بعد أن يعيد إنتاجها.

إن سؤال العرب عصر النهضة على هذا النحو والذى يتغزل به البعض الآن هو سؤال زائف بالمرة. لأنه لم يفهم سيرورة الغرب من جهة، ولا سيرورة العرب من جهة أخرى.إذ لم ير فى تقدم الغرب إلا مظاهر تقدم ولم ير فى تقدم الشرق إلا فى استيراد مظاهره. ولهذا أخفق فى الإجابة عن السؤال.

الآن ما هو السؤال الجديد الذى يجب علينا أن نطرحه والذى يمس علاقتنا بالعالم؟ إن العالم قد تغير، ما يعنينا من التغير هنا هو التغير الذى له علاقة بالسؤال الآتى: كيف نرى علاقتنا بالعالم؟

جاء حين من الدهر كان المقصود بالعالم، المعسكرين: الرأسمالى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية والاشتراكى بقيادة الاتحاد السوفييتى أى أن معنى العالم هنا هو العالم الفاعل أى الدول ذات الفاعلية فى تحديد صورة العالم. وكان العرب جزءا من الأطراف بالقياس إلى المركزين الكبيرين، وكانت الأطراف فاعلة فى حركة العالم. بحيث بدأ كل من المركزين ساعيا لأن يضم إلى جانبه العدد الأكبر من الأطراف

انطلاقاً من أن اكتساب الأطراف عامل من عوامل إضعاف هذا المركز أو ذاك. ومن آثار هذا الصراع على انتساب الأطراف كانت تنعم بشكل من أشكال الهيبة والمساعدة والقيمة لدى المركزين.

لقد غاب التقسيم العالمى السابق. وأصبحنا أمام ظاهرة جديدة ألا وهى أن العالم أصبح مراكز بلا أطراف. فإذا كنا نعيش صراعا أيديولوجياً بين مركزين كبيرين، فإن هذا الصراع كفّ عن الوجود، وأصبح العالم جملة مراكز تتسابق على التهام الأطراف. فليس قولنا أن العالم أصبح مراكز بلا أطراف أن كل ما فى العالم أصبح مركزًا بل إن القوة التى كانت تتمتع بها الأطراف، إن من حيث هى حركات تحرر متحالفة مع الاتحاد السوفييتى أو من حيث هى دائرة فى فلك الولايات المتحدة لم تعد تميز حركة العالم. إذا فالقول بأن العالم أصبح مراكز بلا أطراف يفضى إلى موت الأطرف..والمراكز صارت معددة: المركز الأمريكى- المركز الأوروبى- المركز اليابانى- المركز الصينى- المركز الروسى. وحركة العالم اليوم هى حركة المراكز هذه التى تعد فى حال صراع إيديولوجى، ولا صراع نائم بفعل التهديد بالقوة النووية، إنه الآن صراع سلمى على اقتسام العالم فى مرحلة جديدة من الرأسمالية هى العولمة. فكرة العالم تغيرت إذن، وعليه يجب أن يتغير مفهوم العالم عربيا الذى كان وقفا على الغرب. وإذا كانت المراكز اليوم تبحث عن مجالاتها الحيوية فإن عددًا من الأمم التاريخية لا تستطيع إلا أن تفكر فى وضع يؤهلها لأن تتجنب الهيمنة من جهة، وتفكر فى مكانة ذات فاعلية يقربها من المراكز، كالهند مثلا.

ولما كانت العولمة قد وفرت الأساس أمام كل شعوب الأرض لامتلاك التقنية مهما كانت متطورة، فإن سؤال التقدم التقنى- العلمى ليس سؤالا أساسياً. بل السؤال هو: كيف يغدو هذا التقدم عاملا مساعدا فى الحيلولة دون هيمنة المراكز، وتحقيق مكانة مهمة إلى جانب المراكز. فالعرب من الأقوام الكبيرة سكانا ومساحة، والغنية: ثروات وكوادر، ومن الأقوام التى تنطوى على طموح لتكون أمة فاعلة بسبب استمرار الوعى التاريخى بالماضى.

لذلك سؤال العرب وعلاقاتهم بالعالم يتضمن سؤالا أهم: كيف يتحول العرب إلى أمة دولة، أو بصورة أقل مباشرة: كيف يمكن للعرب أن يصلوا إلى معادل سياسى مشترك، يحولهم من كم سكانى ومادى واقتصادى وثقافى إلى كيف جديد؟

لا شك أن هذا السؤال ينطوى بدوره على سؤالين مهمين:

(أ) ما هى العوامل الداخلية القادرة على إنجاز ذلك؟

(ب) كيف نتجاوز الكبح الخارجى لهذا الأمل؟

وعندى أن السؤال الأول هو الأهم، فالداخل حين تتحقق الرغبة فى ترتيبية فإن فعل الخارج يتضاءل بل ويصل حد التلاشى.

وقد يقول قائل: إنك تتحدث عن العرب الأمة- الدولة فى عصر يأذن بزوال الدولة القومية. وهذا قول باطل بالمرة. إن الدولة القومية حتى الآن باقية فاعلة إلى أبعد الحدود لكن العلاقات الدولية هى التى تغيرت وهى التى تظهر الآن مفهوما جديدا للسيادة القومية يقوم على حرية الفعل الاقتصادى- المالى خارج حدود الدولة القومية.

ولدينا مثالان ساطعان يدلان على استمرار الدولة القومية كحلم إنسانى. بعد البيريسترويكا وتحطيم جدار برلين عادت ألمانيا دولة قومية واحدة. لماذا لم تبق ألمانيا دولتين شرقية وغربية؟ ما الذى دفع الألمان لإعادة الدولة القومية الواحدة.وبعد تفكك الدولة السوفييتية المتعددة القوميات عادت القوميات لتكوين دولها حتى الصغيرة منها التى لا تُرى إلا بالعين المجردة كأستونيا وملدافيا وليتوانيا.. ومازال الشيشان يطمحون لتكوين دولتهم القومية.

إن أمة كانت دولتين فصارت دولة - أمة ودولة متعددة القوميات تحولت إلى دول قومية. هذا جرى فى نهاية القرن العشرين وليس فى عصر القوميات، لكن سؤال الدولة- الأمة لم يعد مطروحا فقط فى حقل الوعى القومى بل فى حقل المصالح الأساسية للبشر الذين يشعرون بالانتماء إلى هوية وقومية.دون هذا لا يمكن الحديث عن علاقة مع العالم يكوّن فيها العرب فاعلين لا موضوع هيمنة.

وإذا كانت العولمة فى إحدى سماتها توحيد العالم وجعله أشبه بالقرية الكونية، فالأولى لمن يدعو إلى توحيد العالم أن يوحد أجزاء من العالم فى إطار وحدة العالم. وماذا تعنى وحدة العالم؟ إزالة الحدود الاقتصادية، فتح الحدود أمام انتقال الأفراد والأفكار والثقافات والسلع، وحدة مشكلات البشر، وحدة مناهضة الآثار المدمرة لحركة العالم العولمية... الخ. ألا يتطلب هذا وجود كتل كبيرة للتلاؤم مع حركة العالم؟ هل يتطلب هذا كتلة مبعثرة كالعرب إعادة اللحمة أية لحمة ما بين أجزاء هذه الكتلة؟

وقد تسألون ماذا عن سؤال الصراع مع الصهيونية ودولة لإسرائيل: الحق أقول لكم إن إسرائيل الناتجة عن العصر الاستعمارى المباشر للمنطقة، والمتلائمة مع حركة الرأسمالية- الإمبريالية، لم تعد تمتلك شرط وجودها الآن. فزوال مظاهر الاستعمار القديم تكاد تكون عامة وكلية باستثناء ظاهرة إسرائيل. وهى الآن موجودة بفضلنا وليس أنفا عنا. إنها ظاهرة غير قابلة للحياة فى عالم متشابه لكون فيه نشازا تاريخيا.

وعندى إن الإجابات العملية عن الأسئلة السابقة هى الكفيلة بأن تجعل من الإجابة عن سؤال ما مصير إسرائيل إجابة عملية، أى أن إسرائيل إلى زوال بفعل الحركة الكلية للعرب. دون هذا الفعل لا جواب عن أية أسئلة خاصة.

هل هناك أسئلة أخرى غير تلك التى طرحنا؟ نعم! ولكن حل الأسئلة الكبيرة كفيل بحل الأسئلة الصغيرة.

من كشف الغمة إلى فهم الأزمة
محاولة فى قراءة الأزمة العربية الراهنة

بوزيد بومدين(*)

سؤال الأزمة هو فى مضمونه سؤال الزمن؟ قد قال أوغسطين: إذا لم يستفسرني أحد عنه "أى الزمن" فإنني أعرفه، وإذا ما سئلت عنه فإننى أكفّ عن أن أعرفه؟ الزمن هنا فى سؤالنا عن الأزمة هو البعد التاريخى والحضارى والروحى، إنه سؤال الواقع العربى الراهن المعيش بكل دلالاته السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية وهو سؤال طرح كمأساة منذ سقوط غرناطة ثم تكرر مع الاحتلال الأوربى فى خطاب النهضة العربية ومع الهزائم العربية أقصاها وأفجعها نكسة ٦٧ واحتلال العراق والضغط الغربى للمزيد من التراجعات وتغيير البرامج المدرسية والدعوة إلى الإصلاح بالاستقواء بالخارج، ومازال سؤال الأزمة حاضرًا متجددًا يلبس لبوسات عديدة ولكنه الفاجعة والصدمة والأمل والحلم، هو كل من عواطف وتحليل وعقل، فقد عبّرعن ذلك أدبيًا وجماليًا عن **"الذات المجروحة"** وفكريًا عن **"الهوية الضائعة"** وسياسًا عن **"الدولة المفقودة"**، فى الأول تعبير رمزى استعارى يحاول بعث أمل بالحياة لذات عربية-إسلامية عاشت مجد الإنتصار والتفوق وبإمكانها أن تكون ذاتًا قوية فى مقابل آخر متقدمًا تستطيع تحاوره ومنافسته، كما كان فكر النهضة العربية والتجديد والحداثة محاولة للكشف عن هوية مبدعة تكتشف أسباب ضياعها وتيهها وتحاول أن تصنع لها كوجيتو خاصًا بها قد يراها البعض كوجيتو فكريًا بحتًا على الطريقة الديكارتية والكانطية، وآخرون يرونه كوجيتو عمليًا وجوديًا[1] يطرح قضايا الحرية والعدل والتنمية

(*). أستاذ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر.

(١) يمكن العودة هنا إلى كتاب "النظر والعمل، والمأزق الحضارى العربى والإسلامى الراهن" حسن حنفى وأبو يعرب المرزوقى، دار الفكر، دمشق، ط٢٠٠٣، فى هذه المناظرة يدعو حسن حنفى إلى "كوجيتو عملي" فى الشرق مقابل كوجيتو نظرى فى الغرب، وإذا كان المشروع الغربى قد بدأ بالعقل والسيطرة، فإن المشروع الشرقى قد بدأ بالفعل والتحرر، لذلك يشتد عليه الآن الحصار والغزو والتهديد والتهميش حتى تظل السيطرة للغرب باسم ثورة المعلومات وتكنولوجيا

كفلسفة عملية لهوية تتلمس مسارها الصحيح وهى قضايا ترتبط بالحركة المدنية والسياسية من أجل "دولة مؤسسات" وليس سلط عربية قائمة على مجموعات عصبية تحضر سلطة الفرد والهوى ويغيب القانون والعقل.

إذا استخدمنا العبارة الباشلارية على أن تاريخ العلم هو تاريخ الأزمات أو القطائع المعرفية والمنهجية كان ذلك مقصودًا على مستوى المنهجية أو نظرية المعرفة، وهى أزمات من طبيعة العلم أى جزء من تطور العلم وبالتالى هى خاصية علمية ولا تتعلق بعدم العلم أو حالة السبات والتخلف، ومع هوسرل فى كتابه المهم "أزمة العلوم الأوربية" تصبح الأزمة ذات دلالة معرفية ومنهجية وإنسانية، أى لا تتعلق بالرؤى المفهومية المنهجية ولكن أيضًا بالرؤية للحياة والوجود، وهو هنا إستمرار وقطيعة، استمرار للتأثير الرومانتيكى وفلاسفة الحياة وفلاسفة الذات فى محاولات لإبداع منهج يقوم على الفهم والتأويل، بعبارة ديلتاى: "الطبيعة نشرحها والحياة نفهمها"، والفهم هنا يتعلق برؤية للعالم تختلف عن الرؤية التى يحاول البعض نزعها من العلوم الطبيعية، أو يبنيها على اللغة الميتافيزيقية، أما القطيعة الهوسرلية فكانت فى ربط الوعى بالظاهرة أصلًا ومحاولة تحطيم الكوجيتو الديكارتى القائم على أنا خالص تمذهبت فيما بعد وأعاقت الإنسان الأوربى تواصلًا مع الآخر كان أقصاها كـــأنا استكبارية اليوم مجسدة فى فلسفة نهاية التاريخ أو فلسفة القيامة القائمة على تأويل للرؤية الهيجلية فى جعل الآخرين تـــُبعا للأنا الأوربى واعتباره مالك الحقيقة، وقد تطورت الفينومولوجيا فى أشكال وصور متعددة.

سواء الأزمة بالمعنى الباشلارى أو الأزمة بالمعنى الهوسرلى الفينومينولوجى لم تحولا دون حربين عالميتين طرحتا قضايا أزمة وجودية أمام الإنسان الغربى ومنها محاولات التفكير فى أزمة الوعى الأوربى على أنه أزمة أخلاق وضمير فكان السؤال عن الأزمة هو السؤال عن الشر؟ كان السؤال أنطولوجيا وهيرمينوطيقيًا وتكرر بعد ١١ سبتمبر وكان لجاك دريدا وبودريار وهابرماس[1] موقعًا مختلفًا عن فلاسفة أقرانهم

الاتصالات، وصراع الحضارات ونهاية التاريخ، فهل يعى العرب فى أى مرحلة مـــن التـــاريخ نعيش. ص ١٨٩.

(١) يمكن العودة هنا إلى الكتاب المشترك بين جاك ديريدا وهابرماس عنوانه: Le « Consepte » du 11 september, Dialogues avec Giovanna Borradori, ed Galilée, France.

من الأوربيين فى فهم الشر المرعب الذى قد يكون أحد مختبراته الغطرسة الأمريكية وسطوة الغرب ونهبه لخيرات العالم النامى.

قبل السؤال عن الأزمة سواء بالمعنى الإبستمولوجى أو المعنى الفينومينولوجى أو الأنطولوجى الأخلاقى كان لمسار سؤال الأزمة فى تاريخ العقل الأوربى محطات بارزة منها لحظة فرنسيس بيكون أو لحظة الأنواريين أو لحظة ديكارت وكانط، وهى لحظات لها ملابساتها التاريخية والمعرفية، منها ما ارتبط بفعل التغييرالاجتماعى والسياسى والاقتصادى كثورة فرنسا وثورة ١٧ أكتوبر البلشفية التى كانت ترى الأزمة الإنسانية فى نظام ليبرالى رأسمالى ضد المساواة والطبيعة الإنسانية القائمة على الإشتراك فى كل شىء.

سؤال الأزمة عندنا نحن إرتبط بثلاثة أسئلة عن "الذات المجروحة" و"الهوية الضائعة" و"الدولة المفقودة" كحلم منذ "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"تدبير المتوحد"، و"عمران جديد"، أى كعدل مبحوث عنه بطوباوية أو مسعى تغييرى مثل ما هو عليه الحال اليوم، لأن الجرح أو الضياع والتيه ليس فقط بسبب الهزيمة وتفوق الغير، ولكن أيضًا بسبب التخلف الذاتى بلغة "بن نبي" القابلية للاستعمار أى القابلية للتأزم ومن ثم ضرورة البحث عن طريق لاندمال جرح الذات وعودة الوعى بالذات وإقامة دولة العدالة والمؤسسات والحريات الفردية والجماعية.

من سؤال الأزمة إلى سؤال التواصل

حاول "إدموند هوسرل"[1] تأسيس العلم الكلّى اليقينى، وتحويل الفلسفة إلى علم

---

(١) هوسرل: قدم أطروحته حول "مفهوم العدد " تحت اشراف كارل ستيف عام ١٨٨٧، و توجّه بعد ذلك من الرياضيات نحو الفلسفة واستفاد كثيرا من محاضرات فرانز برنتانو الّذى أخذ عنه القضية الأساسية فى الفينومولوجيا هوسرل "القصدية Intentionnalité". عام ١٩٠٠-١٩٠١ نشر كتابه "أبحاث منطقية" "Recherches logiques"، و بداية ظهور مفهوم "الفينومولوجيا"، عام ١٩٠٧، ثم عام ١٩١١ كتب "الفلسفة كعلم دقيق" (la Philosophie comme science rigoureuse)، و هاجم فيه أشكال العلوم الوضعية و التاريخية المعاصرة له، و عام ١٩١٣ يصدر كتابه "Idenn" Idées directrices pour une phénoménologie
و ترجمه بول ريكور و قدم له عام ١٩٥٠، عام ١٩٣٦ أصدر "الأزمة"
La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.

مَاهوى دقيق وقد عادى كل بناء نسقى للفلسفة، ورفض أن تتجمد الفينومنولوجيا فى شكل مذهب مغلق، وقد تركها أبحاثًا مفتوحة خصبة، وقد عرّفها على أنّها تدور فى مجال "الشعور" واكتفى بدراسته من الناحية الوصفية فقط لإدراك الماهيات إعتمادًا على "الحدس"، فهو يقول ويؤكد على البدايات الصحيحة وغير قابلة للشك، وبالتّالى الشعور عنده هو بداية الحقيقية الصحيحة.

أهمية هوسرل كانت تكمن فى نقده للعلم وفلسفة المعاصرين والأزمة الّتى فيها، فقام بنقد المبادئ الأساسية الّتى تقوم عليها كل معارف علوم عصره، واختبر مناهجها فى محاولة منه لإصلاحها والوصول إلى أسس صحيحة ومنهج دقيق، وهو فى ذلك يشبه مشاريع كانط وديكارت، فابتداء من عمله الأول ١٨٩١ "فلسفة الحساب" إلى "أزمة العلوم الأوربية والفينومولوجيا المتعالية" ١٩٣٦، ففى الأول حاول البحث عن تفسير مقبول لكافّة المفاهيم الرياضية الأساسية، وقد اعتقد خطأ فى هذه المرحلة المبكرة أن الرياضيات بمختلف عملياتها العقلية ترتد إلى أسس نفسية، لكنه عدل بعد ذلك عن هذه النزعة النّفسية ليبحث عن اليقين فى المنطق، ظلّ يوسّع من دائرة الإصلاح ليمتد إلى المنطق ثم علم النفس والفلسفة ثم المعرفة عامّةً، و ظهرت الفكرة الأولى فى كتابه "الفلسفة كعلم دقيق" عام ١٩١١، حاول إصلاح الفلسفة و تحويلها إلى علم كلّى يتصف بالدّقة، وفى هذه الفترة ازداد شعور هوسرل بأزمة هذه العلوم وحاجتها إلى اليقين، وخصوصًا فى التأملات لعام ١٩٢٩، لقد كانت الأزمة هى المحرّك الأساسى لتفكير "هوسرل" وهى الدّافع له إلى نقد علوم عصره و رفضها بسبب تهافتها، ثم قيامه بعد ذلك بعملية إصلاح شامل لشتّى المعارف الممكنة، و تأسيسها على مبادىء يقينية ثابتة.

لم يعتمد على العلوم التجريبية ولا الوضعية لإغفالها العنصر الإنسانى وأفعال الشعور القصدية الّتى لا يمكن تفسير الطبيعة بمعزل عنها لأنّها مرتبطة بها دائمًا، والمنهج التجريبى فى العلوم الإنسانية الّذى حول الإنسان من ذاتيته الحيّة المتميّزة إلى وضعية ماديّة يتشابه فيها مع الظّواهر الطبيعية الأخرى، فوجّه انتقادًا عنيفًا إلى النزعة الوضعيّة المتطرّفة فى العلوم الإنسانية والمتمثلة فى (النزعة النفسية والنزعة

ترجم للفرنسية من طرف جيرار قرانال G.Granel عام ١٩٧٤.

الاجتماعية و النزعة التاريخية) وهنا ضرورة الرّجوع إلى الأنا وخصوصًا البداية الديكارتية باستخدام بديهية "الأنا أفكر" بطريقة أكثر دقة، وهنا تعود الدّلالة الإنسانية إلى قيمتها الحقيقية الّتى افتقدت فى ظل سيادة النزعات الوضعية.

ولعلاج أزمة العلوم يقسّمها إلى قسمين: علوم الواقع و علوم الماهية، فالوقائع تتميّز بكونها حسّية مادّية جزئية متغيّرة وعرضية، بينما تتميّز الماهيات بخصائص أخرى عكسها تمامًا، فهى عقلية معنوية كلّية ثابتة، الأولى ندركها بالتّجربة الحسيّة، والثانية ندركها بالحدس العقلى، فكل واقعة مادية يدرسها أى علم تجريبى تشتمل بالضرورة على صورة أو ماهية كامنة خلفها و تكمل حقيقتها، والاكتفاء بما هو مادى لن يكون علمًا دقيقًا، و من هنا على العموم أن ترتد فى جوهرها إلى علوم الماهية و تعتمد عليها، و توسيعه هذا أدّى به إلى إبداع ما سماه "بالتجربة الترانسندتالية" التى ندرك ثناياها الواقعة الماديّة و ماهيتها العقلية فى وحدة متكاملة.

هذه التّجربة المتعاملة هى هدف "هوسرل" و غايته من تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلّى رفض الثنائية الشهيرة التقليدية فى الرؤية للوجود بين التجريبى والمثالى، وقال بانطلاق من بدايات صحيحة يقينية(١).

الآخر كـ "وجود تواصلى"

والزمن الفينومينولوجى يتميّز هنا "بالسيلان" أو "التمدّد" "Flux"، و هنا تأثره بمفهوم الديمومة البرجسونية بين الزمن الخالص والزمن الديمومى، وقد بقى هوسرل مخلصًا للميتافيزيقا فى اعتبار الروح كوئام معنى الفكر، وتفسير التّاريخ بالتّفكير، فزمن النظرية والحرية هى الّتى تؤسس عوالم المحسوس وعالم الثقافة و التّاريخ(٢).

المعرفة الطبيعية تبدأ من التجربة وفى حدودها، ومجال الدّراسة هنا كلمة "عالم" le monde، وهو ما تستعمله العلوم، علوم الكون، ومفهوم العالم يكافئه ثلاثة مفاهيم: [وجود حقيقى (être vrai)، وجود واقعى (être réel)، وجود فى العالم dans le

---

(١). سماح رافع محمد، الفينومولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية فى التجديد الفلسفى المعاصـــر، دار الشروق الثقافية العامة ط١ بغداد ١٩٩١، ص٩٣.

(2). Emmanuel levrinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. J.Vrin 2000, Paris.

()

(être monde)، و كل معرفة تخص حقلًا من هذه الحقول، هى معرفة مرتبطة بالقصد المعطى[1].

هناك تربة طبيعية، وتجربة معطاة أصلية هى الإدراك، ولدينا تجربة أصلية لأشياء فيزيقية فى "إدراك خارجى" "Perception externe"، و هذا يقابل التجربة الداخلية للأنا (إدراك الأنا)، و هكذا ندرك معيشات الآخر المجسّدة كظواهر، ندرك الآخر كوجود "là en personne"، ومعرفة الآخر ليست معطى أصليًا. "العالم هو كل موضوعات تجربة ممكنة ومعرفة ممكنة من خلال التجربة"، وتعرف هذه الموضوعات فى اطار معرفة نظرية صحيحة بما فيها علوم الطبيعة.

العلوم المستعملة للتجربة، هى علوم فعل حدث فى التجربة، وأفعال المعرفة الأساسية تطرح الواقع الطبيعى تحت شكل فردى، هى أشياء فى الزمن، ونضع هذه المعرفة ضمن قوانين، وهنا نسميها اصطناعية "Facticité"، ومنها سمة "الضرورية، كل فعل هو فى جوهره كوجود آخر، ويعرف كجوهر، وتحددّ ماهيته فى خلفيته مع ما هو عمومى. كل شىء عند هوسرل هو فردى و يتحدّد من خلال علاقته بالأنا، و يأخذ زمنه وجهاته و مقولاته منه.

متابعة العلاقة بينشخصية (Interpersonnelle)، نقرأ نص رقم ٢٩ من مجلّد XV ١٩٣٢ (Husserliana) بعنوان "فينومينولوجيا جماعة (عشيرة)"، الإتصال (خطابات كعنوان واستقبال للخطابات) فى مواجهة جماعة بسيطة متعاطفة (Empathie)، كائن بسيط بجانب آخر. إنّ جوهر الإتّصال الشفوى يؤسس جماعة أشخاص، من خلال وسيط أفعال الخطاب، إنّ الآخر (l'autre)، "أنا" (Je) الّذى هو بالنسبة لأنا أنت (Tu) وحين يكون الآخر "أنا" فهو كذات فعل أو ذات سلطة.

وهكذا الأفعال أفهما كمزدوج –ثنائى للتعبير، أفعال ظاهرة فى ما هو خارجى (l'extériorité)، و ما هو داخلى (l'intériorité) فى علاقة ما هو مرئى (Visée)، وفيما هو فى علاقة، هو تظاهر من أجل أنا هناك تعاطف متبادل فى الإدراك، إدراك آخر أحيا معه ذاتيًا، وحين يكون الفعل الأول فهو مصحوب بالتمنى، تمنى يكون تجاهه

---

(1). Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, tr,Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, p.15.

فى فعل ما، والآخر هو "وجود تواصلي"، و التّواصل يصنعه الخطاب المصحوب بالإدراك المتبادل والتمنى (الطلب، الرجاء، الالتماس)، إن الخطاب كوسيط يأخذ شكل (كلمات منطوقة، كتابة، حركات تواصلية)[١].

يقول هوسرل: "بناء الإنسان كإنسان فى إنسانية، وبناء إنسانية فى إنسانية عالمية، فى شكل أنطولوجى، هى التّطور، التّاريخ"[٢]. وأصول رؤية هوسرل للتّواصل تعود إلى برنتانو (F. Brentano)، الذى يقول: "كل فعل فيزيائى [...] مزدوج الهدف: هدف أولى و هدف ثانوى،الفعل البسيط، مثل، ما نسمعه، كهدف أولى الصوت، وهو ذاته هدفه ثانوى، كظاهرة نفسية فالصوت هو المسموع"[٣].

وهكذا نجد هوسرل يرى أن المعرفة هى تملك لأجواء الحياة، الحياة القصدية، إن صفة الفعل صفة قصدية، و يبنى "نمط معرفة" من خلال الموضوع وهى الصفة تعطى معنى صورة، معنى علامة، ومعنى إدراك.

بطبيعة الحال الأزمة الأوربية هى التى تفاعلت مع بداية القرن العشرين لتكون من نتائجها الأزمة الاقتصادية ١٩٢٨، والحربان العالميتان، ومعاودة طرح مسألة الشر ومستقبل الإنسان الغربى، من هنا كان لفكرة المعيوش بالمعنى الرومانتيكى والفينومولوجى والهيرمينوطيقى وقعه وصداه فى التفكير الفلسفى والإبداع الجمالى، فكان التنويع داخل المنهج الفينومينولوجى الذى يرفض المنتمون إليه أن يتحول إلى مذهب وإلا تأزم داخليًا ولن يعود له وهجه المعرفى والعلمى وقد شن نقدًا لاذعا وساخرًا الفيلسوف الفرنسى دومينيك جانيكو[٤] على الذين حاولوا تمسيح الفينومولوجيا وإصباغها بنزعة صوفية كميشال هنرى[٥] مثلًا. مع نهاية القرن العشرين وبدايته يعاد طرح السؤال عن الأزمة فى ظروف جديدة منها زوال الحرب الباردة وعودة الصراع على الرموز ما يحلو للبعض بتسميته صدام الحضارات وكانت غزوة مانهاتن فى

---

(1). Guy-Félix Duportail, Phénoménologie de la communication, ellipses, Paris, 1999 , p.42.

(٢) نفس المرجع ص ٦٥.

(٣) نفس المرجع ص ٦٧.

(٤). راجع دومينيك جانيكو.

(٥). بخصوص عمل ميشال هنرى الاساسى.

تحطيم البرجين القرطين على رأس الاقتصاد والتقدم الغربى يطرح قضايا الرعب والعنف ومستقبل الإنسان ويعاد مناقشة قضايا الشر والمصير والنجاة، وينشط بقوة ذو الاتجاهات المختلفة الثلاث فى رؤيتهم للأزمة الغربية وأزمة العلاقة مع الشرق فى تحول الرمز عنده إلى سلاح وسلطة فكان لليبراليين المنظرين للمحافظين الجدد إصرارهم على فكرة نهاية التاريخ وأن الصراع هو صراع حضارى ووجب انتصار الليبرالية الجديدة ولو بالقوة كما أصر التفكيكيون وما بعد الحداثة على الإختلاف وحق الآخرين[1] وأن الأزمة الغربية تحاول دائمًا أن تجد حلها فى قهر الآخرين، كما حاول أصحاب نظرية التواصلية الذين ينهلون من الكانطية والأنوارية وفى نفس الوقت يحاولون التجاوز بتواصلية إنسانية، ومنهم هابرماس الذى يحاول القطيعة مع فكرة العالم المتحد ويدعو للامركزية في الغرب، فهو ينطلق من التمييز بين شكلين محوريين للحركة، العمل والتفاعل. وكلاهما ينتج مفهومين عن العقلانية، متعارضين بشكل جذرى، ويؤديان إلى مبدأين مختلفين فى اندماج المجتمع، يستند كلاهما فى نهاية المطاف على عالمين اجتماعيين متمايزين، ألا وهما نظام المنظومات الاجتماعية وميدان العالم المعيش. فى القطاع الأول، تترافق العقلنة مع اتساع التقنية والمعرفة الاستراتيجية؛ فى الثانى تعادل العقلنة تحرير كل الإكراهات التى تثقل التواصل. ويتوصل بخصوص الحداثة إلى أنها ثنائية عميقة بين عالم العقلانية الغائية، الخاص بالأنظمة الفرعية الاجتماعية، وعالم العقلانية التواصلية، الخاص بالحياة اليومية[2].

ليس القصد من هذا استنساخ الحل الهوسرلى الفينومولوجى لأزمة غربية أو الحل التواصلى، التى لم تكن على المستوى العلمى فقط ولكن على مستويات أخرى أيضًا، ولكن نحن نحتاج ذلك للاستئناس، هل يمكن القول هنا أننا فى حاجة إلى إعادة ترجمة "أزمات" الأوربيين والترجمة ليس النقل اللغوى والمفهومى ولكن كروح وكاندماج مع تطور تاريخى لم ينظر للأزمة على المستوى المعرفى ــ العلمى فقط، لقد كانت الأزمة تتجسد أكثر فى الخطابات المعرفية، وحين طرح الإنسان الأوربى مأساته الوجودية الأنطولوجية بعد الحرب العالمية الثانية لم يكن طريق العودة إلى الإغريق

---

(١). نفس المرجع، مفهوم ١١ سبتمبر.

(٢). يمكن العودة إلى: هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط١، ٢٠٠١.

فقط فى الصياغة المنطقية الصارمة ولكن أيضًا إلى كشف العلاقة مع الحياة عند الأوائل اليونانيين[1]، بداية الأزمة الحقيقية الغربية كان الصراع بين تدشين جديد للعقل الاستكشافى الاستطلاعى وعقل لاهوتى تسيّج بلغة أرسطية وصاحب هذا بروز حركة برجوازية جديدة وحركة اجتماعية جديدة وكان من ذاك كله اختلاف جديد تمثل فى الثورة الفرنسية ومفاهيم الحرية والتقدم والحداثة، وكان كلما تحول هذا الاختلاف إلى التكرار بلغة دولوز الفيلسوف الفرنسى تتأزم المعرفة والمجتمع والعلاقات السياسية والاقتصادية وهنا تكون الأزمة والتدشين الجديد لاختلاف آخر، واليوم مثلًا هناك سعى إلى إختلاف يقع تنويعه بين توجهات فكرية متعددة فهناك ما بعد الحداثة التى ترى فى الليبرالية نهاية بداية ليبرالية أخرى وهناك من يرى اختلافًا لا ينبغى أن يحطم تراث الحداثة كهابرماس مع ما تطرحه اليوم أيضًا البيوتيكا وأخلاق العمل والثورات الرقمية من طروحات جديدة.

نحن وفلسفة الأزمة

أما نحن فيمكننا القول أن للأزمة عندنا صفات أساسية هى:

أ- أنها لم تكن طبيعية ناشئة فى ظروف متميزة وواضحة بل كان للعامل الخارجى الدور البارز فى خلقها والتأثير على التطور الطبيعى للتقدم والتطور عندنا منذ هجوم هولاكو على بغداد وسقوط غرناطة، بل حتى التدخلات من الأطراف المتاخمة للأمة العربية كان له أثره الواضح سواء فى عدم ميلاد الأزمة بشكل طبيعى أو تطورها بحيث ينتج عنها حلولا تجاوز الأزمة كالاحتلال التركى مثلًا.

ب- ليس هناك انسجام بين طبائع الأزمات، ففى الغرب مثلًا هناك سمات معينة يمكن سحبها على جميع القطاعات فالصراع بين الجديد والقديم أو بلغة دولوز الذى إستعملناه آنفًا بين الاختلاف والتكرار، نراه فى المعرفة والمجتمع والسياسة والاقتصاد، هنا تفاوت ملحوظ وبالتالى قد يختلف التشخيص والحل من مستوى معين إلى آخر، والتشخيصات للأزمة كان متنوعًا وناجعًا فى تطبيقه لأن اكتشاف جوهر التناقض ممكنًا وواضحًا فى تطور طبيعى للمجتمع والإقتصاد والأفكار.

---

(١). يمكن العودة هنا مثلًا إلى قراءة غادمير للفلسفة اليونانية مثلًا كتابه: بداية الفلسفة، ترجمة: علـى حاكم صالح، ود.حسن ناظم الصادر عن دار الكتاب الجديد، بيروت ط١ ٢٠٠٢.

جـ- كلما كان التطور يتجه نحو فكرة وهدف معين إلا وتكون الانتكاسة وتتجسد أكثر فى السلطة والعلاقة مع التراث، فهناك دائمًا التراجعات على مستوى الممارسة الديمقراطية والحريات وفى العلاقة مع التراث قد يكون الأمر مفجعًا حين نقارن بين الفهم للقرآن الكريم اليوم وفهم محمد عبده، كما أن الانتصار هو دائمًا لله وليس للإنسان، كما أن ربط مجالات الأزمة ببعضها يصعب ومن هنا يستعصى التشخيص والحل.

د- محور الصراع فى الأزمات الغربية كان فى الأول بين الله والإنسان ومع نهاية القرن التاسع عشر أعلن موت الله وميلاد الإنسان ثم كان الصراع بين الإنسان والنص وأعلن موت الإنسان أمام النص مع البنيويين واليوم الصراع بين الإنسان والآلة المجسدة فى الثورة الرقمية وسلطة الجينة البيولوجية، و يمكننا هنا أن نستشهد بتواصلية هابرماس فى تكشف الأزمة الغربية اليوم، فهو يميز بين أربعة أنماط من الأزمة وهى:

أ- **أزمة اقتصادية** تحدث عندما لا ينتج النظام الاقتصادى الكمية الضرورية للخيرات القابلة للاستهلاك.

ب- **أزمة عقلانية** عندما تعجز الدولة عن الاستجابة فى نفس الوقت للحاجة إلى تخطيط الاقتصاد والحاجة للإبقاء على إواليات الملكية الخاصة لتراكم رأس المال، عندما لا يأخذ النظام الإدارى فى حسابه الكمية الضرورية للقرارات العقلانية. عدم حل هذا التناقض يفتح الطريق ثالثا نحو:

جـ- **أزمات الشرعية** بالمعنى الحرفى، حيث تحدث هوة بين الدوافع الضرورية لاشتغال النظام السياسى- الاقتصادى والدوافع التى ينتجها النظام الاجتماعى-الثقافى، ويمكن لكل هذا أن يؤدى إلى:

د- **أزمة دافع** motivation، عندما لا يقدم النظام الاجتماعي- الثقافى الكمية الضرورية للمعنى، كى يكون دافعا للحركة.

سبب معاناة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من أزمة الشرعية يعود إلى انتقال نتائج الأزمة الاقتصادية نحو مجالات السياسات العمومية والدافع الفردى. فى هذه المرحلة يشبه التصور الهابرماسى للاتجاهات نحو الأزمة- الخاصة بالرأسمالية

المتقدمة- الطريقة التى عالجت بها المادية التاريخية تناقضات الرأسمالية. فى هذه المرحلة أيضا يمكن أن نرصد تأثير النماذج المنظومية على تفكيره. رغم الأهمية التى يوليها سلفا إلى التفاعل والعالم المعيش فإن تمثله كله يخضع لإلزامات تمثل وظيفى للمجتمع. الأكيد أنه ينقل قلب الأزمة نحو النظام الاجتماعى- الاقتصادى، ولكن الدولة تظل هى الحلقة الضعيفة. فى هذا التمثل الكلاسيكى تحدث أزمة اشتغال الرأسمالية المتقدمة فى العمق نتيجة التنافر بين العالم المعيش والنظام.

من كشف الغمة إلى فهم الأزمة

إذا ما حاولنا مقارنة تاريخ الأزمات والإبداعات المعرفية والمنهجية والعلمية بيننا وبين الغرب قد لا نفلح فى المقارنة بين مسارين مختلفين وخصوصيتين حضارتين، ولكن حين نعود إلى تاريخ العرب وعلومهم انطلاقا من رؤية مبدعة تجديدية خاصة نستطيع كشف الأزمات والعقبات والانطلاقات الأفاقية للمعرفة، ولكن رغم ذلك تبقى المقارنة مسألة إجرائية استئناسية، ونحن نتابع إلى اليوم اجتهادات ومشاريع فكرية لمفكرين عرب بعضها كان يعود إلى التاريخ العربى ليبرر قناعات فكرية أو إيديولوجية، وهى مسألة قناعية تكونت إنطلاقًا من إمكانية تعميم منهج أو مناهج فى الحقل الغربى على الثقافة والتاريخ العربى، وهو شعور ينتاب مفكرين عرب آخرين مع بداية القرن الجديد فى ضرورة تجاوز "المنهجية التبريرية" فى دراسة التراث العربى، كما أن البعض يرى تجديدًا وإعادة أصول فقه جديد برؤية منهجية مرنة لا تقف عند شكل ثقافى واحد من التراث كحسن حنفى[1].

نعبر عن "كشف الغمة" عن نصوص حاولت تفهم الهزيمة العربية ولا زال هذا النوع مستمرًا معنا وهو نص يكشف الغمة وقد يكتفى بالقول "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح بها أولها"، وقد شاع نص الإغاثة بلغة صوفية حزينة أحيانًا، وبالتالى نرى أن التعبير الذى استخدمه أحد المؤرخين العرب يؤدى الغرض حين نقرأ النصوص التى ترى التشخيص والحل جاهزًا سواء بالدعوة للعودة إلى الماضى أو التقليد للحاضر، وقد سحرنا ببيانات إيستمولوجية فى السبعينات والثمانينات من القرن الماضى واعتقدنا أنها اختلاف وتجديد للقول وحداثة كما عبروا هم عن ذلك ولكنها بدت

---

(١) يمكن العودة إلى كتابه الأخير بجزئيه/ من النص إلى الواقع الخاص بإعادة تأصيل الفقه.

للناظرين فيما بعد أنها زهو بنياشين وتجميل لمفاهيم مغرية ومنهجيات جاهزة سقط أصحابها فيما عابوه على الآخرين فكنا أمام نصوص مكبلة هى أيضًا بصراعية ثنائية معروفة نتيجتها سلفًا سواء بين العقل الدوغمائى المسيج والعقل الاستطلاعى الاستكشافى الذى يحاول أن يجد شرعيته التاريخية فى نزعة إنسانية تاريخية فى القرن الرابع هجرى مع الجاحظ ومسكويه والتوحيدى، أو بين عقل بيانى وكشفى ضد عقل برهانى ويجد شرعيته فى الرشدية- الخلدونية، وهى تنويعات لثنائية مادية مثالية فى خطاب النزعات المادية الفلسفية العربية وحتى أيضًا حين يزهو هؤلاء بأنفسهم وأطروحاتهم قد لا تجد من الناحية التداولية فرقًا عن الذين يضعون الحاكمية فى مقابل الجاهلية، غير أن الفرق واضح بين ثنائية تنتهى على المستوى العملى والسياسى إلى تقسيم تناحرى عنفى للمجتمع، وبين ثنائية تبقى سجينة للنخبة وأحيانًا فى ترف فكرى سرعان ما يزول وهجها الحداثى وغالبًا قبل موت أصحابها، وانتصار الثنائية الأخيرة الموصومة باللاحداثة على المستوى العملى والسياسى يجعل من خطاب الحداثة العربية فى مأزق حقيقى سواء من الناحية المنهجية المعرفية أو التاريخية، وبالتالى هنا يطرح السؤال كيف بالخطاب المتأزم أن يفهم الأزمة؟ أليس من الأولى فهم الأزمة الداخلية لهذا التفكير؟ ألا يمكننا هنا أن نتذكر التشخيص والحل للأزمات الذى تم أولًا داخل السياقات المعرفية والعلمية فى تاريخ الفكر الغربى الحديث والمعاصر؟ ألا يمكننا أن نسمى فكرنا المأزوم على المستوى المعرفى والمفاهيمى واللغوى فى حديثه عن الأزمة العربية المعاصرة هو خطاب لا يخرج عن "نص كشف الغمة"؟

التخلف والتقدم: بداية سؤال الأزمة

إن إحتلال وحماية الشعوب العربية وبقائها إلى اليوم تحت الهيمنة وعودة شكل الإحتلال التقليدى كما هو حاصل فى العراق يطرح إشكالات حضارية وثقافية وسياسية، لقد شكّل ذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى اليوم هزة عميقة للنخب التقليدية كرفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وحمدان خوجة الجزائرى، وسنقف عند هذا الأخير كنموذج لذلك.

"حمدان خوجة" شخصية متميزة له قدرات لغوية ومعرفية هائلة تعرف على الفكر الأنوارى الأوربى بالخصوص الفرنسى كتب فى السياسة والفكر والطب ودافع

عن الجزائر، ولم يدرس بعد بشكل كاف ولم يلتفت إلى أهمية آرائه فيما يتعلق بالاجتهاد والتحرر من التقليد والاستفادة من الإنجازات الغربية يقول: "لقد عشت فى أوربا وتذوقت طعم الحضارة وإنى لأحسب من جملة أولئك الذين يعجبون بالسياسة التى تمارسها بعض الحكومات هناك"، كتابه الذى فقد أصله بالعربية "المرآة" يبدأ بمقدمة استشرافية متسائلًا: هل تتجدد مصائب القرن السادس عشر فى القرن التاسع عشر؟ القرن الذى يوسم عند الأوربيين بقرن الحضارة وحقوق الإنسان فى حين بالنسبة لـــ"حمدان" هو قرن الشرور فى شمال إفريقيا، غير أن التعمق فى نص "المرآة" يجعلنا نقرأ طابع التردد عنده والحيرة، اليقظة الحقيقية عنده لا تتم إلا بنبذ التعصب وتطهير الدين من الشوائب التى جمدت العقول وفتح باب الاجتهاد كما أن مما يساعد على المدنية هو التفاهم بين الحضارتين المسيحية والإسلامية أى الحوار الدينى- الحضارى، وهذا ما نلمسه أيضًا فيما بعد عند "الأمير عبد القادر"[1] الذى يعتبره "حمدان" متعطشًا للسلطة ويريد تقسيم الجزائر بينه وبين الفرنسيين، هذا التفاهم الحضارى بالنسبة لـــ"حمدان خوجة" طبيعى وممكن لأنه لا يوجد فرق بين الشريعة الإسلامية ومباديء الحرية الأوربية وحقوق الإنسان وهو ما سنجده فيما بعد عند "الطهطاوى" الذى عاصر "حمدان" وكذلك "محمد عبده" فيما بعد يقول: "تترتب عن الزمن وحاجات الإنسان ظروف لم تتوقعها القوانين فيجب على المشرع أن يتفهم الضرورات ويعمل على إيجاد كيفية حكيمة لتطبيق القوانين"، كان يدرك جيدًا ضرورة تحقيق حقوق الإنسان، يقول: "... ومن جهة أخرى فإن عماد الحضارة هى حقوق الإنسان ولذلك فإننا لا نخشى شيئًا من أمة متحضرة" والمقصود هنا هم الفرنسيون.

غير أننا حين نفكك هذا النص نجد مأزقًا ومفارقات فى خطاب "حمدان" وهو ما يمكن تحليله إلى اليوم فى خطابات النخب العربية، وهذه بعض مواصفاته:

- **التخلف: التجاوز والتوظيف:** يرى التخلف كوضع تاريخى سببا للإحتلال والتوحش الاقتتالى بين الجزائريين أنذاك- بالضبط فى الفترة التاريخية السابقة قبل

---

(١). كان هناك خلاف حاد بين حمدان خوجة والأمير وكذلك بين الأمير والباى حسين أحمد الذى خاض المقاومة فى شرق الجزائر قسنطينة وكان هؤلاء فى الغالب من أسر تركية أو من أسر ذات أب تركى وقد إتهما أى حمدان خوجة والباى حسين أن الأمير يريد تقسيم الجزائر بينه وبين الفرنسيين ولا يسعى إلى تحرير الوطن وأن معاهدة دى ميشال تؤكد ذلك.

الاحتلال- يعدد مظاهره لكن هذه المظاهر يقرأها قرءاتين يرى فيها السلب والإيجاب، فمثلًا حين يتحدث عن "المرابط" أى الشيخ الصوفى المتبرك به يراه مرّة جهلا واعتقادات غير سليمة- أى تعظيمه والتوسل به-، ومرة أخرى يرى أن "المرابط" ضرورى لأنه يزيل النزاع بين القبائل وينصح الفرنسيين فى إبقاء هذه السلطة الدينية والاجتماعية لأنها تساهم فى مساعدة الفرنسيين على إبرام المعاهدة مع "باى قسنطينة" الذى كان فى حرب مع الفرنسيين وقد كلّف هو شخصيًا من طرف "بورمون" حاكم الجزائر آنذاك للتفاوض معه.

- **فرنسا عدو ولكنها حاجة تاريخية:** يصف البربر والعرب البدو بالتوحش ورغبة الحرب (طبعا هذا واقع معيش آنذاك وهو إقتتال الجزائريين والسلطة التركية مسؤولة عن ذلك)، فالسلم سمة المدنية والحرب سمة التوحش ولذلك ما سكت عنه هو الرضى بدولة مدنية إن أعدلت لأن ذلك يشكل حاجة تاريخية.

- **الآخر والازدواجية التوفيقية:** بالنسبة له الآخر اثنان (صورتان) أ- صورة التقدم وحقوق الإنسان والنظام الجمهورى ولكنه أيضًا هو الظلم والإستعمار، وهى طبعا الصورة التى تشكلت فى مخيال "خطاب النهضة العربية- الإسلامية"، ب- صورة مشوشة تتعامل معه (أى الآخر) بازدواجية فيها المصلحية من جهة وفيها الخوف من البقاء فى التخلف من جهة أخرى ولا تزال هذه الصورة لها تأثيرها المنهجى والمعرفى فى تفكيرنا إلى اليوم المتردد التوفيقى المتنقل بين حداثة عدمية وتقليدية انكفائية، ومظهر الخوف من الانتظام فى راهنية الحداثة وتطوراتها وتجلياتها تجلّ لذلك.

هل استطاع "حمدان" أن يتجاوز هذا المخيال الإزدواجى؟ وهل استطاع الذين جاءوا من بعده فى الجزائر أو فى البلدان العربية الأخرى تحقيق القطيعة مع هذا الخطاب الذى يحضر فيه الآخر بشقيه الخير والشر بلغة الفقهاء، وهل قدمنا قراءة تأويلية جديدة للخطاب النهضوى الذى يشكل خلفية تاريخية ضرورية للفكر العربى- الإسلامى.

"حمدان" يريد من فرنسا أن تبقى فى الجزائر بشرط العدل من أجل تحقيق التقدم لهذا المجتمع وفى نفس الوقت يتمنى رحيلهم ويحلم بحكومة جزائرية لا تركية ولا فرنسية، ولكن هذا الحلم خافت وسرعان ما يختفى أمام هزيمة الواقع فيسدى النصائح

للفرنسيين حتى يستطيعوا العيش مع الجزائريين.

خطاب "حمدان خوجة" نموذج للتمزق والتردد رغم أهميتة التاريخية ورغم وطنيته، إنه المثقف الذى يعيش ذاته التى يرى تقدمها فى الآخر ولكن الآخر رمز للشر أيضًا، إنها الحيرة وعدم الثبات فى الموقف التى تطبع خطابه فهو يحب الأتراك ويتمنى عودتهم ولكنه يمقتهم أيضًا، ويتفاوض مع الفرنسيين ويقول لهم حقوق الإنسان والمدنية تجعلكم تعدلون وتتوقفون عن المجازر وفى نفس الوقت يراهم ضرورة تاريخية، فرحيلهم معناه الدمار والاقتتال بين قبائل جزائرية تتصارع بحمية جاهلية حول الأرض والمال، ألا يشبه هذا التمزق والتردد والحيرة حالة المثقف العربى اليوم الذى يقهره الآخر بعولمة تخترق خصوصيته وبين ذات لها تاريخ من الإبداع والقيم الإنسانية؟

من نخب الأزمة إلى أزمة النخب

إذا كان فكر النهضة من سمته الأساسية هو محاولة الإجابة عن السؤال: لماذا تقدم غيرنا وتخلفنا نحن؟ لأن فكرنا العربى المعاصر استمر فى طرح السؤال فى ظروف جديدة ومسارات أخرى وجزء كبير منه تزامن مع صعود الحركات الوطنية وبروز الدولة الوطنية وكانت مأساته مع النكسة والتراجعات ومزيدًا من الاحتلال والهيمنة والانكسارات وصعود نخب جديدة إسلامية استطاعت أن تنفذ إلى الجماهير العربية العريضة وتفتك السلطة فى بلدان عربية، وهى نخب تعيش أزمات عديدة ويصبح من الأجدى أن تبحث سبب أزمتها الذى هو جزء من سبب أعم فى بلداننا العربية.

فكرنا العربى المعاصر أصبح مغرمًا بالتصنيفات فقط. وبرغم أن التصنيف خطوة أساسية فى بناء الحداثة العلمية، إلا أنه مع استعماله بكثرة وإعطائه أولوية سيقيد التفكير ويؤطره ويحول دون كشف عوائق التفكير النقدى- الحداثى.

هذا التصنيف للمقابلات المضادة، "الأزواج أو الثنائيات المتناحرة"، يوهم بالإختلاف ويغطى نقاط الإلتقاء التى غالبا ما تكون عوائق منهجية فى ممارسة التفكير. إن الحديث عن الديمقراطية فى الوطن العربى لا يكتمل إلا بالحديث عن الحداثة، لأن الديمقراطية هى نتاج تاريخ الحداثة فى أوربا، بل هى تجل من تجلياتها. ولذلك سيكون السؤال التالى ضروريا: هل ينبغى أن نتحدث (نتعصرن) قبل أن نكون ديمقراطيين، أم

نحقق الديمقراطية كطريق للحداثة؟

أيهما ينبغى تحقيقه؟ إن معاناة الديمقراطية، وعدم ولادتها فى بعض البلدان العربية، قد يرجعها بعضهم إلى سيادة النمط التقليدى فى التفكير أو الأشكال الاجتماعية. ومن هنا كيف يمكن تحقيق الديمقراطية على أرضية تقليدية- قبلية فى حين انتعشت فى أوربا فى مناخ حداثى وعلى أرضية إقتصادية- ليبرالية متجاوزة كلية النمط التقليدى؟ وهذا معناه أنه لا يمكن الوصول إلى الديمقراطية إلا بعد تحديث البنية الاجتماعية- الفكرية فى وطننا العربى- طبعا الديمقراطية بمفهومها المعاصر على أنها منهج وليست عقيدة، وعلى أنها ممارسة دستورية. فهى لا تدعى أنها شريعة بديلة من غيرها من الشرائع، ولا هى تطمح فى أن تكون عقيدة منافسة لغيرها من العقائد السياسية الشاملة(١).

لكن ينبغى الحذر من أن يتحول الحديث عن الحداثة -العصرنة- إلى صيغة تبريرية تستخدمها السلطة لتأجيل الديمقراطية، كما عشنا فى السابق تحت تبرير تأجيلى يرى أن تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولى من تحقيق الديمقراطية السياسية، فلا حققت الأولى ولا الثانية، ووصلنا إلى ما نحن عليه، فلم نعد "إلا بخفى حنين".

إن إشكالية الحداثة ترتبط بالديمقراطية ومعالجة قضايا الهوية والوحدة العربية؛ إنها قضايا مرتبطة متشابكة لا يمكن عزل إحداها عن البقية أو تأجيل بعضها، والمثقف العربى له إمكانية المساهمة الفعالة فى تحقيق هذه القضايا، وبدايته هى مواجهة تفكيره وتفكيكه؛ فنقد الفكر هو بداية كل حداثة، ولا يمكن أن يتم نقد أى فكر إلا بكشف عوائقه المنهجية، وتحليل وسائله المفهومية، ومن هنا تحليل وفهم الأزمة مدخل لتجاوز الأزمة، الأزمة فى التفكير والمنهجية والمؤسسات والسلطة، إنها أزمة الرؤية والمنهج، ومن المفارقات أن شعوبًا أخرى إسلامية لا يطرح لديها الصراع التناحرى بين التراث والتحديث وهو ما نلحظه كذلك بالنسبة لشعوب آسيوية غير إسلامية استطاع الماضى أن يستمر كجزء من بناء الشخصية دون أن يحول ذلك عن التقدم والاندماج فى المسارات الحضارية الغربية.

---

(١). على خليفة الكوارى، "مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية فى خصائص الديمقراطية"، المستقبل العربى، السنة ١٥، العدد ١٦٨ (شباط/ فبراير١٩٩٣)، ص٢٢.

سأحاول أن أتلمس عناصر مشتركة بين من يتوهم أنهم يختلفون، وهى عناصر تجعلهم يلتقون ويكرّسون نمطية واحدة فى التفكير مستنسخة، تتمثل هذه العناصر المشتركة فى النقاط التالية:

١- الصراع حول امتلاك المقدس.

المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسى[١] يحضر بقوّة فى فترات تاريخية وقد يكون مجيشا وصانعا وحضوره محكوم بعوامل معينة، وهو اليوم يحضر حتى فى الدول الأكثر حداثة وتقدمًا؛ إنه عالم من الرموز والسيميائيات الذى يتشكل بفعل المخيلة الاجتماعية، وينتعش من خلال جدل الحضور والغياب، ففى غيابه حضوره. ومادام يعتبر أحد الحقول السياسية، بل إن السياسى اليوم فى الوطن العربى محكوم أصلا بالمقدس المتوارث أو يصنع مقدّسه، لذلك سوف نجد أن التفكير السياسى العربى مبطن بالمقدس بل يشكل لا وعيه؛ ومادامت الحركات الإسلامية فى الوطن العربى تعيد تشكيل المقدس وتقحمه فى الصراعية الدنيوية، فإن المقدس أو المقدسات سيصبح أكثر المجالات التى يقع حولها الصراع، فالصراع حول امتلاكه هو فى أساسه صراع حول امتلاك السلطة؛ وستصير السلطة والمقدس شيئا واحدا: "فدرجات الوعى التاريخى مترابطة مع أشكال تمركز السلطة السياسية ومداه. ففى المجتمعات المجزأة، غالبا ما يكون المحافظون على المعرفة المتعلقة بالماضى هم وحدهم أصحاب السلطة"[٢].

إن بعض الأنظمة العربية منذ سنوات استقلالها وقعت فى المزايدة فيما يتعلق بالدين مع الحركات الإسلامية، وهذا ما قوى النزاع حوله، ونشط التأويل السياسى للنص القرآنى. واستخدام "المقدس" تمّ من طرف النظام قبل المعارضة، ففى الوقت الذى كانت تنتزع آيات قرآنية كريمة أو أحاديث نبوية شريفة من سياقها العام وتعطى لها تأويلات اشتراكية، كانت فى نظام آخر تعطى لآيات أخرى تأويلات ليبرالية. ولإسقاط التأويلات السابقة قامت تأويلات معارضة، وهى تتم بالآليات نفسها. وهذه الممارسة فى قراءة المقدس هى التى تقويه أكثر، بل قد تنتزع ثوب قدسيته من كثرة

---

(1). Georges Balandier, anthropologie politique quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 1967, p.60.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٥.

المبالغة فى دنيويته. هكذا تتقيد حركة العقل العربى وتنحصر فى التأويل المغلق لا المفتوح الذى يبقى سجينا للنص، ويزداد الخوف من الاستعانة بالعلوم الإنسانية لقراءة "المقدس" ودراسته دراسة علمية.

ليس المقصود "بالمقدس" الدين فقط، لكن كل ما توارث وتقدس بفعل احتوائه من طرف السلطة، أو صار جزءًا من الاحتفالية الروحية لدى الشعوب. بل إفهام الآخر شرعية الميراث الذى يعطى شرعية الحكم[1]، إنه ميراث يتم تأويله بآلية تأويل الميراث الدينى- النصى نفسه. إنّ مراسم "إعادة الدفن" فى بعض البلدان العربية هى: "طريقة تجديد أيضًا بمقدار ما ينظر الى الموت من منظار الفوضى والعار. فهى تتم من خلال الذين يؤدونها عن العلاقات الاجتماعية الأساسية، وتقيم صلة قوية بالمقدس، إنها تفضى فى نهاية المأتم إلى تطهير وتحالف جديد مع جماعة الأسلاف"[2].

٢- خطاب الثنائيات والتلفيقية

إننا مغرمون بالأزواج (الثنائيات)، وحينما تتعبنا أو نعجز عن المخرج من مأزق الزوج نلجأ إلى التلفيقية (syncrétisme)، وهذا ليس معناه أن نلغى التفكير ضمن الأزواج، فالزوج له حضوره حتى فى الممارسة العلمية التجريبية. وحتى الفلسفات الكبرى كانت تحكمها الثنائيات، والفلسفة الحديثة الديكارتية كان مبدؤها: الذات/الوجود، والفلسفة الماركسية: المثالية/ المادية، والفكر العربى- الإسلامى تأطر وتطور ضمن جملة من الأزواج: اللفظ/ المعنى، الظاهر/الباطن، العقل/ النقل. لكن هذه الأزواج كانت مفتوحة، وهى تنويعات زوجية لإشكاليات حضارية وحركية نظرية وعلمية اجتهادية تطورية.

إن خطابنا يرزح تحت ثنائيات مفقرة، وحتى عندما يراد الخروج منها أو ترضية الأطراف المتناقضة، ينتهى إلى تلفيقية مبسطة- كما قلت- لا تغنى ولا تسمن من جوع. إنها وسطية وهمية شبهها أحد الكتاب العرب "بالنخلة العربية" التى تسمح

---

(١) الجماعات المسلحة فى الجزائر أعادت نفس الطرق والأساليب والمعجم المستعمل فى ثورة التحرير (١٩٥٤).

(2). Balandier, Ibid., p.54.

بتجاور الشيئين وأحيانا الضدين، "إن رأسها فى الشمس وأقدامها فى الماء"[1].

هناك مجموعة من الأزواج، قد يطفو أحدها على السطح وينال قسطا واسعا من المناقشة فى فترة زمنية محددة، ثم يضمر أو يختفى، وقد يعود إلى البروز ثانية، هذه المجموعة من الثنائيات-الأضداد- لا تكون لها القوة نفسها فى التأثير على الرأى العام أو فى سجاليات الصحفيين والمثقفين.

ترى ما هى عوامل بروز هذا الزوج دون الآخر؟ إلى أى مدى تكون هذه الأزواج إشكاليات حقيقية لمرحلة تاريخية بكل جوانبها، وللحظة سياسية ما؟ هل هى فقط تنويعات وإفرازات لقضايا أخرى أكبر منها؟ أم هى خطأ فى المعالجة النظرية ووهم يغذى التكرارية والبقاء فى حلقة مفرغة وعدم مراوحتنا مكاننا وكأنه قدر محتوم؟ وإذا كان لا هذا ولا ذاك، فهل هى سمة تطبع عقليتنا العربية؟

الأزواج كظاهرة عرفها الفكر السياسى والنظرى (الفلسفى)، وحتى الطبيعة تعرفها كجوهر لوجودها- كما ذكرت سابقا- ولكن قد نجدها أحيانا تتحول إلى تخطيطات مقاسية يحشر ضمنها المثقفون والاجتهادات، وبالتالى يفقر الخطاب السياسى أو الفكرى، فيسقط فى التكرارية والدوغما والإقصاء للمخالف، وهكذا تكون الأزواج فى هذه الحالة جامدة ساكنة. إنها تسود فى فترات سيادة اليقين الفكرى، اللاهوتى مثلا، أو فى فترات سيادة الخطاب السياسى وتغلبه على الخطابات الأخرى. وكثيرًا ما ينتعش "اليقين" فى فترات سيادة الإيديولوجيا والعقائد الشمولية.

إن جمود "الزوج" و"تأدلجه" وممارسته هيمنة من نوع خاص على التفكير، تخلق الاتباعية وتقديس النموذج. وقد يحضر الزوج مكثفا متنوعا فى مرحلة تاريخية معينة، لكن تكثره وتكثفه ليسا من جهة إبداعه وحركيته التطورية، بل من جهة كميته وتناحره الصراعى غير الجدلى. وهو تكثر وتكثف تحكمه آلية واحدة معيقة للإبداع، آلية المقاسات السهلة للآراء السياسية والفكرية أو تأويل تبسيطى لنموذج ما، من الماضى أو الحاضر أو بهدف إلغاء الآخر وإقصائه. إنها آلية تناحرية تخلقها إيديولوجية الزوج والتصنيف، وتجاوزها لا يكون إلا بالإبداع والتحرر من هيمنة الآليات الذهنية التقليدية

---

(١) أورد هذا التشبيه: محمود أمين العالم، الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦)، ص٢٩٠.

التى تكرست فى وطننا العربى بفعل المدرسة والإعلام والخطاب السياسى الشمولى.

وهكذا بدل الأزواج الساكنة، تكون الأزواج المفتوحة القائمة على أسس علمية وتتخلص من إيديولوجية الشمولية وتضع حدودا بين المستوى الاجتماعى-الاقتصادى، والمستوى الثقافى- العلمى، وخصوصية كل مستوى نرغب فى الحديث عنه.

٣- هيمنة النموذج

هل من الممكن التخلى عن نموذج ما، فى التفكير والمناقشة؟ إن النموذج يحضر دوما، سواء عند حديثنا عن الديمقراطية، أو طبيعة الحكم أو الحداثة؛ إنه المرجعية التى يستند إليها أى تفكير. حتى الفكر الأوربى، خلال عهد نهضته وتنويره، كان نموذج العهد اليونانى حاضرا فيه. إذن النموذج يحضر بقوة، ولكن متى يكون معوقا للتفكير الخلاق؟ أى متى يصبح عاملا مسهما فى الاستنساخ والفقر الفكرى والسقوط فى الاتباعية؟

اليوم فى خطابنا العربى المعاصر، وبعد سقوط التجربة الاشتراكية السوفياتية، بقى نموذجان: التجربة الليبرالية القائمة، وتجربة دولة المدينة الإسلامية التى قامت منذ أربعة عشر سنة وبقيت خيالا وحلما للجماعات الاحتجاجية. فهناك صراع حول نموذج الحداثة المرتبط أساسًا بالليبرالية، ونموذج "الدولة الإسلامية" المرتبط بتجربة "المدينة". والنموذج هنا يصير مركزية يتوجه نحوها التفكير، طبعا فى الوقت الذى اهتزت فيه العلوم الإنسانية فى أوروبا بفعل محاولات هدم المركزية من طرف مفكرين كبار مثل "جورج بالانديه" و"ميشال فوكو" و"هابرماس". لم يعد الآن للإيديولوجية المركزية الأوربية حضور قوى فى أدبيات هؤلاء مثل ما ساد سابقا، باعتبار أن المركزية ترتبط أساسا بمرحلة استعمارية شوفينية تجعل التفكير يلغى الآخر ويبقى سجين طروحات التفوق.

غير أن عقلنا العربى المعاصر لا يستطيع التفكير إلا ضمن نموذج محدد يمركز نفسه فى ما أصبح متجاوزا، ويشلّ قدرته بالعوائق التى تتكون بفعل طبيعة تفكيره، وأيضا بفعل هيمنة السياسى المغرم بالنموذجية. تمثل هيمنة النموذج إعاقة حقيقية نحو الانتقال إلى التفكير العلمى، وتتشكل أيضا لا شعوريا، وهنا تأثيرها أقوى. وهذا ما يفسر لنا الانتقال مباشرة وبشكل مفاجىء عند بعض الماركسيين بعد سقوط التجربة

السوفياتية إلى نموذج الليبرالية الأوربية، ومنهم طبعا من ينتكس ويعود وبشكل مبالغ فيه إلى " تجربة المدينة".

من يتمسكون بالحداثة الأوربية الليبرالية بمبالغة كبيرة، وبتهويل، وكأنها المخرج الوحيد- طبعا الحداثة كما يتصورونها فى مسألة الفصل المطلق بين الدين والسياسة- ينسون تجربة تركيا، مثلا. "فمن الممتع والمهم هنا أن نعود إلى دور الوظيفة الرمزية وأهمية هذا الدور فى تأسيس نظام معنوى وسيميائى جديد، يشتق منه النظام السياسى والاجتماعى والاقتصادى الجديد. لقد كرست ثورة أتاتورك انتصار العقل الوضعى التاريخى المنبثق جذريا عن الوعى الأسطورى الذى لا يزال يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين ورجال الدين والأميين فى تركيا وغيرها من البلدان الإسلامية. وعندئذ نجد أن القطيعة الإيديولوجية الحاصلة بين القادة الثوريين من جهة وبين الجماهير الذين يطمحون إلى تحريرها من جهة أخرى تصيب حتى "الرأسمال الرمزى" المؤبد على مدى العصور من قبل التراث الحى، وعندئذ تتحول الرموز إلى مجرد إشارات أو لافتات يتعرف على أنفسهم من خلالها مباشرة كل من المحدثين والمحافظين. تركيا اليوم تتداخل فيها العوامل الماضوية الإسلامية بشكل أكثر ثقلا وضخامة من أى يوم مضى، مع عوامل التحديث واستعداد البلاد "للتأورب" والدخول فى الحداثة"[1]. وقد كان انتصار الإسلاميين فى الانتخابات مصدقا لذلك، وعودة "الجيش" فى التأثير السياسى يجعل من تركيا بلد التأزم مستقبلا.

إن التفكير المحكوم بـ"النموذج" يستنفد طاقته فى الدفاع عن نموذجه، ويبقى الصراع بين نموذجين او أكثر، صراع الاتباعية لا الابداعية. فما يحكم منطق هؤلاء يحكم منطق أولئك. تتحول هيمنة النموذج إلى عائق، مكرسة لآليات منمطة حينما يتم نسخها والاحتماء بها مع نقص نفسى (سيكولوجى) بانعدام إمكانية إبداع ما يحاكيه.

وهكذا يتم إلغاء التاريخية تماما ويستمر العقل المأسور بالنموذج فى الوهم بالقدرة على التقدم. إن الذين يفكرون فى حداثة مستنسخة هم أيضا يتحولون تدريجيًا إلى لاهوتيين كأولئك الذين يتهمونهم، كلاهما يؤسطر نموذجه، وفى الأسطرة ينشط المخيال ويبقى لقوة الانفعال حضور فى النقاش.

---

(1). Mohammed Arkoun; Ouverture sur L'Islam (Paris: Jacques Grancher, 1989), p.47.

أزمــة الحضـارة العربيـة الإسلاميـة المترددة(*)

أبويعرب المرزوقى(*)

مقدمـــــة.

شرع العرب والمسلمون فى عملية النهوض الحضارى منذ ما ينيف على القرنين. لكن تخلفهم الاقتصادى والاجتماعى لا يزال من المسائل التى لا يختلف فيه إثنان. ولا تزال الأزمة التى تعانى منها الأمة أزمة حرجة ليس للعرب والمسلمين فحسب بل هى أزمة تعم آثارها الإنسانية كلها بما سنرى من العلل. وحتى لو سلمنا بأن الآثار السطحية لهذه الأزمة يؤججها التدخل الأجنبى عامة والتدخل الأمريكى والإسرائيلى على وجه الخصوص فإن جوهر الإشكال يبقى صادرا عن علل ذاتية للحضارة العربية الإسلامية نفسها. وأهم هذه العلل دور الموروث الثقافى الذى يبدو فقدانه للحيوية الذاتية متصاعدا يوما بعد يوم. ذلك أن تصاعده يهدد مفعلات التطور الإجتماعى وحيوية الإبداع الحضارى فضلا عن عجزه البين من غياب القدرة على إبداع القفزة النظرية الكافية لتحليل علل عطالته رغم فطر المشروعات والاستراتيجيات المزعومة.

ولما كانت هذه المحاولة تستهدف فهم الراهن بتحليل علله البعيدة(١) فإننا سنعتمد

(*). يتألف هذا العمل من تطوير نصين أحدهما كان مادة لورقة قدمت بالإنجليزية فى ندوة معهد الوحدة الإسلامية بالجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا صيف سنة ٢٠٠٣ والثانى كان مادة لورقة قدمت بالإنجليزية كذلك لندوة الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى بالصين سنة ٢٠٠٤. وكانت بداية التطوير هذا محاولة تلخيص الورقتين فى نص إنجليزى نشر فى مجلة الدراسات الدينية بمجلة شاكانا التابعة معهد الدراسات الدعوية العلمية بأخن بألمانيا العدد ٣-٢٠٠٥-٦ صيف ٢٠٠٥، ص٧-٢٦. لذلك فهذا البحث هو فى نفس الوقت ثمرة ما نقلناه منه إلى العربية وما أضفناه من تعديلات عميقة توضح الرؤية الموالية لقراءة النصين قراءات نقدية متوالية.

(*). أستاذ الفلسفة، جامعة تونس.

(١). ونحن نسلم قضية نعتبرها مبدئية فى هذا البحث. فالفكر العربى الإسلامي الحديث بوجهيه التحديثى والتأصيلى جزء من الأزمة التى نشخصها بالعودة إلى عللها العميقة عند مفكرى البدايات لغياب من هم فى حجمهم بين مفكرى الغايات فضلا عن كون جل هؤلاء يمثلون التعبير العاجز

فيها على التشخيص النظرى والعملى الذى قدمه أربعة مفكرين كبار عالجوا مسألة الحيوية الحضارية العربية الإسلامية من منظور فلسفة التاريخ وفلسفة الدين الإسلاميتين علاجا بدأت نسقيته تتضح رغم بقائها فى المراحل الأولى من النشأة الجديدة لمثل هذه الدراسات فى الحضارات القديمة والوسيطة. وقد اخترناهم بصورة تمثل الفكرين الفلسفى والدينى فى جناحى قلب دار الإسلام جناحى الوطن العربى. كما حاولنا جعل الإختيار يكون ممثلا للعلاج النظرى الذى يغلب عليه الجدل بين منظورى حدى الموقف النظرى (الغزالى وابن رشد) كما يتعين فى أعماق الكلام والفلسفة وللعلاج العملى الذى يغلب عليه الجدل بين منظورى حدى الموقف العملى (ابن تيميه وابن خلدون) كما يتعين فى أعماق الفقه والتصوف. ذلك أن الغزالى وابن رشد[١] يمثلان العلاج الساعى إلى تجاوز الأزمة فى الحلين الكلامى والفلسفى المستتبعين للحلين الفقهى والصوفى وابن تيميه وابن خلدون[٢] يمثلان العلاج فى الاتجاه المقابل

عن علاج الإشكال الحالى فى الأزمة الراهنة. ذلك أن الفكر العربى الإسلامي الحالى كما سنبين من أهم أعراض الأزمة بما هو يرفض أن يواجهها فى منابعها ظنا منه أن التاريخ ينحصر فى أفعال الإرادة الواعية والقصدية. لذلك كان عجزه فى السمو إلى العلاج النظرى وبقاؤه حبيس المواقف الايديولوجية أهم أعراض الأزمة كما تبين المعركة الزائفة بين الفهم السطحى للتأصيل والتحديث بسب عدم التمييز بين علاقة المثل بتحصيلها من حيث هى محرك الإبداع التاريخى وعلاقة الأمثلة بمحاكاتها المعطلة لكل إبداع فى التاريخ.

(١). كان مشروع الغزالى كشفا ما قبل نقدي. ومن مفارقات رفضه للعامل الاجنبى أنه قد انتهى فى الغاية إلى تأسيس التأليف بين الفكرين الفلسفى والديني. إذ هو قد حاول تحرير فكرنا من الصراع بين الفقه والتصوف حول الفلسفة العملية والشريعة وبين الكلام والفلسفة حول الفلسفة النظرية والعقيدة. فنقده لحصر السنة الدين فى الفقه وحصر الشيعة إياه فى السياسة يمثل بداية جيدة لتجديد النقد الذى ينبغى أن ينبنى عليه فكر الصحوة. ومشروع ابن رشد يستهدف التشخيص الترميمى للفكر الفلسفي. ومن مفارقات تبنيه الفكر الأجنبى أن انتهى إلى تأسيس فصل شبه تام بين الدين من حيث هو فكر عامى والفلسفة من حيث هى فكر خاصي. وهو قد تبنى الفلسفة الأرسطية غاية للعلم الكوني. ووصف الدين بكونه فكر عاميا والفلسفة بكونها فكرا خاصيا من لوازم فكره. لكنه لم يقل به إذ هو يعتبر الدين متضمنا البعدين رغم أن بعده الخاصى لا يدركه إلا الخاصة.

(٢). مشروع ابن تيمية يمثل تشخيصا نظريا نقديا هدفه تجاوز المبتافيزيقا الفلسفية التى فرضها ابن رشد والسهروردى المقتول فلسفة كونية وحيدة والميتافيزيقا الدينية التى فرضها ابن عربى والرازى دينا كونيا وحيدا. فكان البديل المعرفى والوجودى همه الأول لكن قصده العميق كان تأسيس الأخلاق والإيمان على الحرية الإنسانية والمسؤولية. ورغم أنه قد مارس الفلسفة النظرية

والساعى إلى تجاوز الأزمة فى الحلين الفقهى والصوفى المستتبعين للحلين الكلامى والفلسفى.

إن هدفنا فى هذه المحاولة أن نفهم النتائج الخطيرة لما آل إليه موقف الأمة الحضارى موقفها الذى أصبح منحصرا فى رد الفعل على المؤثرات الخارجية التى

والتصوف العملى الأبعد غورا مما مارسه من تقدم عليه لأنه أضاف إلى علمهم النقلى بالمدونة الفلسفية الموقف النقدى المتجاوز فإن مرض سد الذرائع الذى يعانى منه الفقه الإسلامي قد جعله يصادر ما فى الفكرين الفلسفى والصوفى من المقومات التى ينبع منها تأثير الفكر فى التاريخ: التأثير الرمزى سواء كان الرمز علميا وتقنيا (الفلسفة) أو أسطوريا وخلقيا (التصوف). وذلك هو السبب الأساسى لإهمال البعد الفلسفى من فكره: لم يفهم قراؤه هذا الخطأ العرضى الناتج عن مرض الفقه والظرف الذى ألزمه بمثل هذا السلوك ردا على الغلو الصوفى والفلسفى المنحطين. والتنوير الدينى يصبح عقيما إذا قضى على فاعلية الرمز التقنية والمعنوية التى يتميز بها العقل الإنسانى المبدع أعنى العلوم والصناعات من ناحية وفاعليته الجمالية والمعنوية من جهة ثانية أعنى الفنون ونماذج العيش. ومشروع ابن خلدون تشخيص عملى نقدى مباشر هدفه تجاوز عائق ما بعد التاريخ الذى فرضته الرؤية الشيعية وتصوف وحدة الوجود (انظر فصل الجفر والملاحم من الباب الرابع من المقدمة) سبيلا وحيدة للعلم العملى الكوني. وكان همه الأول طلب إبستمولوجية لعلوم العمل وأكسيولوجيا جديدتين تماما كما فعل ابن تيمية بالنسبة إلى النظر والوجود. ورغم أنه قد مارس الفلسفة العملية والتصوف الاسميين بنفس المستوى الذى نسبناه إلى ابن تيميه فإنه قد صادر العوامل التى يؤثر بهما الفكر الفلسفى العلمى والتصوف فى التاريخ الفعلى لنفس العلة التى عللنا بها سلوك ابن تيميه. ذلك أن التنوير العقلى عندما يصبح عقيما فيلغى الفاعلية الرمزية والتقنية التى يؤثر بهما العقل فى التاريخ فإن التجديد يصبح مستحيلا. فاجتمع بذلك تعقيم التنوير الدينى عند ابن تيمية بفقه سد الذرائع وتعقيم التنوير العقلى عند ابن خلدون بنفس الفقه. وإذا بالداعيين للإصلاح نظريا يتحولان عمليا إلى معارضى أدواته الأساسية قصدت الفاعلية الرمزية والتقنية للعقل البشري. والعلة فى الحالتين هى الخوف على الدين والعقيدة من الخيال المبدع الذى يعتبرانه مصدرا للكفر لكأن الكفر لا يوجد مع العقم الإبداعى الدال على فقدان شروط الجدارة بالاستخلاف بل لكأنه ليس هو إياه: فتقزيم الاجتهاد موضوعيا (حصر مجاله فى الفقه) وذاتيا (حصر القائمين به فى الفقهاء) وتقزيم الجهاد موضوعيا (حصر مجاله فى القتال) وذاتيا (حصر القائمين به فى المقاتلة) هما علة كل الأدواء التى تعانى منها الأمة فأدت إلى انحطاطها وذبول قدرتها على الإبداع. وتلك هى علل فشل المحاولة النقدية التيمية والخلدونية محاولتهما التى بقيت مجرد فكر عام لم يترجم إلى أفعال حقيقية إلا سلبا كما بينا فى غير موضع. كما أن كل تقصير فى فكر النهضة والصحوة يمكن إرجاعه إلى هاتين العلتين لأن جل المصلحين كانوا متأثرين بفكرهما وأقل منهما سعة أفق وتكوين علمى بالقياس إلى ماضينا الفكرى وبالقياس إلى الفكر الغربى المعاصر لهم.

حددت خصائص الفكر والعمل عند من يقبل بها ومن يرفضها كليهما دون أن يكتشف الفريقان المبدأ الكونى للإبداع الذى تشترك فيه كل الحضارات الأصيلة[١]. لذلك فتطبيق هذا التوصيف على الوضعية الحالية لتاريخنا الفكرى والمؤسسى يبدو أبعد ما يكون عن التشكيك. فلا أحد يجادل فى تفاقم الموقف الإنفعالى والتبعية الناتجة عنه فى المستويين الفكرى والمؤسسى لأوضاع ثقافتنا الحالية. فهذا الموقف الانفعالى يتردد بين المحاكاة القردية[٢] للمؤثرات الأجنبية والتكرار المسرحى لماضينا الذاتى[٣].

ذلكما هما حسب رأيى المرضان الخلقيان والوجوديان اللذان أصابا طموحات

---

(١). وهذا المبدأ كلى: فالمسافة الفاصلة بين الممكن والحاصل ليست مسافة بين أمرين متحققين تحققا نهائيا بل هى مسافة بين مثال ليس له وجود متحقق فى أى مكان وأمر ذى إمكان فعلى هو الحاصل. وللمثال وجهان: فهو مثال أعلى عملى يحكم الفعل الخلقى وهو مثال أعلى نظرى يحكم الفعل التقنى فى مستوييهما كليهما الرمزى (المعرفة) والمادى (العمل). والعقل النظرى ينتج بتوسط الخيال النظرى منظورا جماليا وتقنيا للوجود فى حين أن العقل العملى ينتج بفضل الخيال العملى منظورا خلقيا وسياسيا للقيمة. والقيومية بمعناها القرآنى جامعة بين المعنيين الكائن أو القيام وما ينبغى أن يكون أو القيمة: والقيومية باطلاق حياة مطلقة كما حددتها آية الكرسى أعنى الوعى المطلق الذى يطابق فيه المضمون (الوجود) الشكل (الماهية) كما بينا فى مناقشتنا للدليل الوجودى (فى شروط نهضة العرب والمسلمين المقالتين الاولى والثانية منه). لذلك فنوعا المثال ليسا مجرد أحلام من إبداع الخيال البشرى بل هما أثر التعالى الالهى فى مخلوقاته التى يعد الإنسان أقرب ممثليها وضوحا لأننا واجدوه فى أنفسنا: لكن القيومية فينا تأخذها السنة والنوم. فإذا طابقنا بين هذين المثالين وأمور موجودة فعلا (أى الغرب الحالى بالنسبة لدعاة التحديث بالتقليد والماضى الإسلامي بالنسبة إلى دعاة التأصيل بالتقليد) فإنهما يصبحان مصدرا للوثنية فتصبح السنة والنوم موتا هو عين الانحطاط الذى تعانى منه الأمة. وذلك هو الشرك: لأن أثر التعالى الإلهى فينا يتعين فى أوثان هى الماضى الذاتى والحاضر الغربى وبات فكرنا بالجوهر فكر تقليد لا فكر إبداع. وتلك هى العلامة الدالة على موت العقل النظرى والعقل العملى فى الحضارة الإسلامية بسبب موت الوعى بالتعالي: فقدنا القيومية فلم يبق لنا قيام ولا قيمة إلا باضافة. كلا الفريقين العلمانى والأصلانى كلاهما مشرك. فلا يمكن لأى منهما أن يكون مستقلا ومن ثم فهم عاجز ون عن الخلق فى أى مستوى من الفكر النظرى أو العملى فضلا عن تطبيقاتهما الرمزية والمؤسسية. وإذن فوجودنا الحالى قد رد إلى تبعية وجودية مطلقة. والإمكانية الوحيدة للتحرر الروحانى والزمانى من هذا التردى ينبغى أن تنبع من تعميق الثورتين الإسلاميتين فى النظر والعمل: المعانى العميقة للاجتهاد والجهاد المعانى التى حاولنا وصفها.

(٢). وهم يطلقون على ذلك اسم التحديث تجملا.

(٣). وهم يطلقون على ذلك اسم التأصيل تجملا.

الأمة التاريخية بما يشبه الكساح وحالا دونها وكل إمكانية للتجارب الحية ومن ثم دونها وكل إمكانية للتجديد والخلق فى تاريخنا الحديث. وعلى النخب الإسلامية الاعتراف بأن هذا النقاش مصيرى لئلا تنخدع بالطلاء المادى للتمدين الميت كما هى الحال فى مدن العرب التى لا يكاد يبقى فيها عربيا إلا العقال أو بالهراء الفكرى للتحديث الميت كما هى الحال فى مشروعات فكر العرب التى ليس فيها عربيا إلا الأقوال. إنه لا يزال نقاشا محددا لأن الأزمة الحالية لا يمكن أن نخرج منها إلا إذا عالجنا هذين المرضين علاجا جذريا. علينا أن نقف الموقف الشجاع الذى وقفه الفلاسفة المشار إليهم لكى نعمق تحليلاتهم تعميقا يمكننا من اقتراح حلول جذرية قادرة على استئناف روح المبادرة التاريخية بوصفها الشرط الذى لا بد منه فى كل تجديد وإبداع. ذلك أننا لا يمكن أن نتخلص من التبعية من حيث هى بنية فكرية وثقافية دائمة تستمد عللها من أعماق أبعد من الوضعية الراهنة فى علاقتنا بالغرب الحديث إلا إذا عدنا إلى العلل التى تفسر انحطاط الإبداع الإسلامى علله التى يجمع بينها فقدان مبدأ الأخوة والوحدة الإسلاميتين[1].

وفعلا فالموقف الانفعالى والتبعية الناتجة عنه ليسا بالأمر الجديد فى حضارتنا كما سنرى إذ هما يصدران بوعى أو بغير وعى من سوء فهم النخب العربية الإسلامية خلال كل تاريخ الإسلام سوء فهمهم المنظور النظرى والمنظور العملى الإسلامين كليهما وما فعلته هذه النخب للوصول إلى التحييد التاريخى لهذين المنظورين التحييد الذى تولد عن تكون العلوم النظرية والعلوم العملية وتطبيقاتهما فى حضارتنا تكونا صداميا بسبب التزاحم بين ممثلى الفكرين الدينى والفلسفى فى صراعهما على سلطة العلماء الرمزية التابعة بالذات لسلطة الأمراء المادية[2]:

---

(١). أساس وحدة الأمة هو قبل أى شيء آخر مبدأ روحى وخلقي. لكن قوتها وجوهرها لا يتحقق تجليها الفعلى إلا فى الوحدة الثقافية والاقتصادية والسياسية. إذ يمكن أن نقيس قوة الوحدة الروحية الكمية بمدى الوحدة الثقافية والاقتصادية السياسية. لكن جوهرها الكيفى لا يمكن قيسه إلا بالعمل الفعال لقدرة الأمة والأفراد الذين يكونونها قدرتهم على الخلق والتجديد. ولم يبق على وحدة الأمة المسلمة الحالية الا الفضالة المتبقية من البعد الكيفى لوحدتهم الروحية التى تبدو قد اعتراها الذبول. لذلك فعلينا أن نحيى هذا المبدأ. وطلب الشروط النظرية لهذا الاحياء هو القصد من كل فكر اسلامى حقيقى حديث.

(٢). يمكن ان نحدد منظومة العلوم الإسلامية بصياغة صريحة تعرف زوجين متضادين من الفنون

١- فينبغى أولا أن نعترف بشجاعة أن كل تطور جدى فى فكرنا وفعلنا (وفى مؤسساتهما كذلك) باستثناء لحظة التأسيس القصيرة جدا قد تميز تميزا شبه مطلق بموقف انفعالى أمام المؤثرات الخارجية.وقليلا ما يجد المرء عملا ناتجا عن مؤثرات ذاتية أعنى مؤثرت نابعة من البواعث الذاتية للإسلام لإن هذه البواعث جهلت أو أهملت.

٢- وينبغى ثانيا أن نواصل الجهد الذى بذله المفكرون الذين ذكرنا لكى نحدد العلة العميقة لهذا السلوك التحييدى الذى يحيا بالعارية لكى نجنب التطور المقبل لفكرنا وعملنا (ومؤسساتهما كذلك) البقاء صراعا سطحيا مترددا بين انفعال الرفض والتقليد الانفعالى لما أبدعته الحضارات الأخرى أو حتى ماضينا الذاتى أو كلاهما.

إن هذه الأمراض المؤلمة ذات صلة مباشرة بمسألة فقدان الأخوة الإسلامية وانفراط عقد الأمة. ذلك أن الرفض المتواصل لعلاجها هو بالذات ما يحدد تخلخل وحدة الأمة الروحية والسياسية. ونحن نفترض فى هذه المحاولة أن الإعاقة الذاتية لثورة الإسلام النظرية والعملية هى الأصل الحقيقى لضعف المسلمين الروحى والسياسى ولانفراط عقد الوحدتين الروحية والمادية. إننا نعتقد أن العودة إلى البداية

أولهما هو زوج الفلسفة والكلام أو الزوج النظرى المتضاد والثانى هو زوج التصوف والفقه أو الزوج العملى المتضاد. فهذان الزوجان تمكنا بالتضاد الدائم من التحييد المتبادل التحييد الذى ألغى كل إمكانية للإبداع النظرى والعملى مع ما يترتب على ذلك من موت الإبداع الذوقى (فى مجال الثقافة والفنون الجميلة) والرزقى (فى مجال الاقتصاد والفنون التقنية) والوجودى (فى مجال التجربة الوجودية التى هى معين الفكر الفلسفى والديني). وهمنا الأول فى هذه المحاولة هو التحييد الذى حصل فى الزوج الأول أى زوج الفكر النظرى دون أن نهمل زوج الفكر العملى أو أن نقلل من دوره فى ما حل بالأمة من مصائب. ذلك أن الكلام انحصر فى فلسفة سلبية مصدرها الدفاع الثقيل عن بعض صيغ العقائد الدينية. والفلسفة انحصرت فى المقابل فى علم كلام سلبى مصدره الدفاع الثقيل عن بعض صيغ العقائد الميتافيزيقية. فأصبح العقل النظرى محاميا إيديولوجيا همه الوحيد هو الدفاع عن بادئ الرأى الموجود من دون أدنى طموح لطلب الحقيقة. فكيف يمكن أن يطلب الحقيقة إذا كان صاحبه يعتقد أنه يملك صيغتها الأتم؟ ولكن كيف يمكن للمرء أن يكون مسلما حقيقيا إذا لم ينتبه إلى أن هذا الموقف يعنى النفى المطلق للغيب؟ أليس طلب الحقيقة لا متناهيا لأن الغيب مستحيل الاستنفاذ؟ لذلك فإن الرسول ابراهيم عليه السلام لم يقدم جوابا نهائيا لسؤاله: بل إن سؤاله حول الذات الالهية بقى معلقا رغم أن الإيمان بوجوده يبقى فوق كل شكل من أشكال الشك.

الشجاعة التى شرعت فى تشخيص هذه الأمراض كما حددها مفكرونا الكبار الأربعة المشار إليهم هى الشرط الضرورى لكل توحيد متدرج ولكل فعل مؤثر فى الفكر والواقع ومن ثم لعودة الأمة إلى دورها الكونى للإسهام فى صوغ مصير البشرية. وسنعالج هذه الإعاقة فى مرحلتين على النحو التالى:

الأولى تجيب عن سؤال: كيف أعيق الإسلام من حيث هو إصلاح متواصل إلى حد قتل مبدأ الإبداع فى الحضارة الإسلامية التى باتت تعيش على العارية فى كل أوجه حياتها؟

الثانية تجيب عن سؤال: لماذا لا يمكن للإسلام أن يبقى إصلاحا متواصلا من دون أن يطابق تاريخه خصائصه الثورية حتى يضمن دوره الكونى المقبل خصائصه التى أهملت فى الفكر النظرى وفى التطبيق العملى؟

وسنحاول فى المرحلة الأولى تحديد العلل العميقة التى عوقت الإصلاح الدائم حتى نحيى الشروط الملائمة للثورة الإسلامية. فاستئناف الثورة النظرية والعملية الإسلامية من حيث هى إصلاح متواصل قادر على جعل مبدأ الحيوية والإبداع الإسلامى جديدا فيضمن من ثم خميرة الوحدة العربية الإسلامية التى شرط الشروط لكل نهوض قالبا اتجاه قواها من الدفع السائد حاليا على علاقات أقطار دار الإسلام وأحزابه إلى الجذب بينها ليتحقق ما نرى أوربا فهمت ضرورته بعد الحرب العالمية الثانية إذ علمت أنها خارجة من التاريخ الدولى لا محالة إذا لم تحقق شروط الفعل فيه إبداعا علميا وقياما ماديا لا يتوفران لغير العماليق فى الصراع الدولى. أما المرحلة الثانية فنحاول فيها تحديد معنى الثورة العربية الإسلامية من حيث هى إصلاح متواصل وإمكان التجديد الذى سيمكن هذا الإصلاح المتواصل من إيتاء أكله. ذلك أن فهم خصائص هذه الثورة بالذات يمكن أن يساعد على فهم العوائق ومن ثم على إحياء الثورة الإسلامية النظرية والعملية فيحقق من ثم وحدة الأمة الروحية والخلقية من حيث هى ما لا بد منه لوحدتها الثقافية والسياسية.

ورغم أهمية هذا التشخيص الخاص فإنه لا يمكن أن يكون تشخيصا كليا ما لم يتقدم عليه تحليل تصورى وتاريخى عامين للعلاقة بين الموروث الثقافى من حيث هو القيام الخلقى للأمم عامة والتقدم الاجتماعى عامة. لذلك فإن القسم الأول من محاولتنا سنحاول فيه الجواب من المنظور الإسلامى عن سؤالين كونيين لا يختص بهما العمران

الإسلامى سؤالين مضاعفين يعدان جوهريين فى كل حضارة.

فأما المسألة المضاعفة الإولى فتعالج بصورة عامة العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى عامة مع التمثيل لها بوقائع من العمران الإسلامى:

أ- طبيعة الموروث الثقافى الذى عطل التقدم الاجتماعى: تحجر الفكر الدينى والشعوذات الشعبية.

ب- طبيعة التقدم الاجتماعى المعطل: حقوق الإنسان والحياة السياسية الديموقراطية.

وأما المسألة الثانية فتحاول أن تحدد بصورة تكوينية منظور المفكرين المسلمين لجذور هذه الأزمة ذات الطابع الكونى كما تعينت فى الحضارة العربية الإسلامية من حيث هى نتيجة للعلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى:

أ- عصر الإرهاصات التحديثية: من تشخيص الغزالى وابن رشد إلى عهد ارهاصات الصياغة العلمية فى محاولتى ابن تيمية وابن خلدون.

ب- عصر محاولات التحديث: الإحياء فى صيغته العلمانية (النهضة) وفى صيغته الدينية (الصحوة).

ونأمل أن يمكن حزب التقدم من الزمن الكافى لتحقيق تطور ثابت وسلمى فى المجتمع الإسلامى. كما نأمل أن يميز حزب الإستقلال والدفاع عن الموروث الثقافى العربى الإسلامى بين الكفاح من أجل التجديد والتحرر الوطنى وجرائيم الإرهاب التى ورثناها عن الحرب الباردة:

١- الإرهاب العلمانى الذى وظفه الاتحاد السوفياتى ضد الولايات المتحدة والانظمة الدينية بالتعاون مع الأنظمة العربية القومية

٢- والإرهاب الأصلانى الذى وظفته الولايات المتحدة ضد الاتحاد السوفياتى والأنظمة القومية بالتعاون مع الأنظمة الدينية.

وبذلك فإن المحاولة تتألف من بابين أولهما يعد دراسة عامة تعالج العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى تصوريا وتاريخيا بصورة كلية تعد الحالة العربية الإسلامية إحدى أعيانها التاريخية والثانى خاص بالحضارة العربية الإسلامية وهو يحلل التكوينية التى صدرت عنها الجذور المحرفة للعلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم

الاجتماعى بهدف تعريف الثورة العربية الإسلامية الأصيلة من حيث هى إصلاح متواصل. فتكون خطة المحاولة على النحو التالى:

الباب الاول: العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى تصوريا وتاريخا بصورة عامة.

- المسألة الأولى: البعد التصورى.
- المسألة الثانية: البعد التاريخى.

الباب الثانى: التكوينية التاريخية لفساد العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى.

- المسألة الأولى: تعطيل الإسلام من حيث هو إصلاح مستمر فى مجالى النظر والعمل.
- المسألة الثانية: كيف يعود الإسلام إصلاحا مستمرا فى مجالى النظر والعمل.

الباب الأول

المسألة الاولى

الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى

تحليل تصورى Conceptual analysis

١- طبيعة العلاقة بين التصورين بصورة عامة.

ليس يوجد من يعتقد أن الموروث الثقافى يمثل بذاته عائقا فى سبيل التقدم الاجتماعى حتى وإن كان يمكن للمرء أن يرى بعض مكوناته من حيث هى قابلة أحيانا لأن تكون حائلة دون التقدم الاجتماعى. والعامل المحدد لهذه القابلية هو حسب رأيى المنظور التوظيفى الذى يحول الموروث الثقافى إلى عائق للتقدم الاجتماعى. ويحصل ذلك خلال الصراع بين من يريد أن يبقى على هيئة المجتمع القديمة ومن يريد أن يؤسس لهيئة جديدة عندما يكون الصراع صراعا حيا وأهليا[١]. والرهان فى هذه الحالة رهان مضاعف. فأما فرعه الأول فهو رهان القيم والمصالح المادية وأما فرعه الثانى فهو رهان القيم والمصالح الخلقية للأمة جماعة وأفرادا. وكلا الرهانين يمثل محرك العمران ومادته[٢] التى يستمد منها مدده: والأول يدور خاصة حول قيم الرزق

---

(١). ويمكن أن يكون المجتمع المدنى ذاتيا أو أجنبيا كما هى الحال فى العالم الإسلامي حيث أصبح المجتمع المدنى الأجنبى المصدر الوحيد للتحديث المستبد بتقليد الحاضر الغربى المرفوع إلى مرتبة المثال الاعلى (الذى يتكلم باسمه علمانيونا) بديلا من المجتمع المدنى الذاتى المصدر الوحيد للتأصيل المستبد بتقليد الماضى الإسلامي المرفوع إلى مرتبة المثال الأعلى (الذى يتكلم باسمه أصلانيونا). فيكون كلا الفريقين قد أدخل الأمة فى نفس المأزق: اعتبار واقع حاصل مثالا أعلى ومن ثم استبدال الإبداع التاريخى المفتوح بالتقليد التاريخى المغلق. ولعل رد فعل الأصلانيين سببه حمق التحديثيين المستبد الذى فرض التقليد بالاستعانة بالتدخل الأجنبى الحامى للنخب المغتربة فى سعيها إلى فرض ما تزعمه تقدما اجتماعيا دون مراعاة التطور الطبيعى المناسب للظرف الحضارى والثقافى.

(٢). ميّز ابن خلدون فى المقدمة بين صورة العمران ومادته مستعملا المصطلح الأرسطي بدلالة لم يسبق إليها. وقد بينا فى غير موضع بعد تمهيدات نظرية تتعلق بنظرية القيم الخمس أن صورة

الفعلية والرمزية والثانى حول قيم الذوق الفعلية والرمزية.

وهذان الصراعان هما اللذان تتكون منهما حيوية المجتمع المدنى ببعديه الجوهريين: الاقتصادى حول قيم الرزق وعلاماته ومنها السلطة المادية والثقافى حول قيم الذوق وعلاماته ومنها السلطة المعنوية. ومن ثم فإنه يمكننا أن نحدد العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى من حيث هى صراع بين مستقبل حضارة من الحضارات عند ترجمتها فى الحيوية الذاتية المضاعفة التى لمجتمعها المدنى فى لحظات تاريخها المتوالية. ورهان السياسة والتربية يهدف دائما إلى الحيلولة دون هذين الصراعين والتحول إلى حرب أهلية بفضل التفاوض والتعاوض بين أطراف الصراع من أجل تحقيق تعايش سلمى بين القوى الاجتماعية تعايش مثاله الأعلى الاخوة والتعاون بين الأحزاب التى تمثل المستقبل والأحزاب التى تمثل الماضى فى المجتمع لأن الحاضر التاريخى المتوالى ليس هو إلا التوازن بين هذه القوى التوازن المحكوم برعاية الصالح العام والقيم المتعالية. لكن هذه الحيوية الذاتية المضاعفة عندما تكون مغتربة بتأثير التدخل الأجنبى العنيف أو حتى اللطيف فإن القضايا التى تنفجر عن هذه العلاقة بين الماضى والمستقبل فى حضارة من الحضارات لا تبقى ذاتية للمجتمع المدنى الواحد بل هى تنتج عن فشل الزرع العنيف لقيم ثقافة اجنبية لأن حصانة النفوس الروحية أقوى من حصانة الأبدان البيولوجية.

ساد على تصور العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى فى نفس الحضارة ضربان من التأويل يمثلان فلسفتى التاريخ اللتين سادتا الفكر الإنسانى. وأول هذين الضربين يعد مميزا للفكر الفلسفى من أفلاطون إلى كانط والثانى بدأ مع كانط وأصبح بفضل هيجل مبدأ التاريخ الكونى مبدأه الذى يعد نهوض الإسلام واستئناف دوره التاريخى الكونى أكبر تحد لصحته التفسيرية. والجدل حول صحة الرؤية الهيجلية للتاريخ وكليتها هو عينه جوهر فكر ما بعد الحداثة حتى داخل الفكر الغربى نفسه فضلا عن تحد عودة الحضارات التى تصورها هيجل قد ماتت عودتها إلى التاريخ نفيا

العمران مضاعفة وهى تتألف من النظام السياسى (قيم العمل) والنظام التربوى (قيم النظر) وأن مادته مضاعفة وتتألف من النظام الاقتصادى (قيم الرزق) والنظام الثقافى (قيم الذوق) والعلاقة بين نوعى القيم المضاعفين أو بين الصورة والمادة العمرانية هى حياة قيم الوجود التى يمثلها وجدان الأمة الدينى وفرقانها الفلسفى.

فعليا لحلزونية مشيه ولخطية خطوه الهيجليتين.

فأما الرؤية الأولى- رؤية أفلاطون للتاريخ[١]- فتعتبر كل تطور طبيعى للثقافة الوطنية تدنيا يصيب تلك الثقافة وانحطاطا يقدر بالبعد عن الصورة الأولى التى تمثل التمام. لذلك فهو يعتبر دور التربية والدولة متمثلا فى الحفاظ على الموروث الحضارى الذى يعد كل تغير وتطور فيه فسادا وانحطاطا. ذلك أن مثال العلاقة بالموروث الثقافى عنده هو العلاقة التى تحددت فى الدولة المصرية التى تمثل ثبات التقاليد وبقاء الموروث. ولما كان المسار مترددا بين التناهى واللاتناهى فإن ذلك سيؤدى إلى تصورين للإدبار الحضارى: الإدبار الدورى مع إمكانية الانبعاث (وذلك هو التصور القديم أساسا)[٢] أو التطور الخطى من دون أى إمكانية للإنبعاث (وذلك هو التصور الوسيط أساسا)[٣].

وأما الرؤية الثانية- رؤية هيجل للتاريخ[٤]- فإنها تعتبر التطور الطبيعى

---

(١). راجع فى ذلك المقالة الثامنة من جمهورية أفلاطون. فتطور الحياة السياسية فى النظرية الأفلاطونية إذا تركت على ميلها الطبيعي متنازل وليس متصاعدا. وقد حدد أفلاطون هذا التنازل من خلال منظومة الأنظمة السياسية كما وصفها أرسطو وصفا نسقيا فى كتاب السياسة. والمعلوم ان التصنيف اليونانى للانظمة السياسية مشترك بين أفلاطون وأرسطو وهو يستند إلى حصيلة التقاطع بين مبدأين: عدد مباشرى الحكم واخلاقهم. فينتج عن تطبيق المبدأ الاول ثلاثة انظمة: نظام حكم الواحد ونظام حكم القلة ونظام حكم الكل. وتطبيق المبدأ الثانى ينتج عنه مضاعفة هذه الأنظمة التى تنقسم إلى حكم الأفاضل وحكم الارازل. وبذلك تصبح الأنظمة ستة: ثلاثة فاضلة وثلاثة رازلة. فأما حكم الأفاضل فيعطينا الملكية والارستقراطية والجمهورية وأما حكم الارازل فيعطينا الدكتاتورية والالغارشية والديموقراطية. وليس من شك فى وجود وسائط بين هذه الأنظمة تمثل تواليف منها أشار إليها أرسطو فى المقالة السادسة من كتاب السياسة: السياسة المقالة الثامنة الفصل الاول ص١٣١٦ الجدول ب السطر ٣٥ إلى ص ١٣١٧ الجدول أ السطر ١٠.

(٢). لما كان العالم قديما ودهريا فالفساد لا بد أن يكون لامتناهيا بالعود الابدى.

(٣). لما كان العالم محدثا وزمانيا فإنه سيزول لا محالة قبل يوم الحساب.

(4). Hegel, Phaenomenologie des Geistes, Werke, 8 stw s.591:" Das Ziel das absolute Wissen order der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Errinnerung der Geister wie si an ihnen sebst sind und die Organisation ihres Riechs' vollbringer. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufaelligkeit erscheinender Daseins ist die Geschichte nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen die begriffene Geschichte bilden die Erinnerung und die Schadelstaette des absoluten Geistes die Wirklichkeit Wahrheit und Gewissheit seines Thrones ohne den er das leblose Eisname waere".

للحضارة الكونية تقدما فى تحقيق الحضارة الإنسانية الكلية التى يتخطى اللاحق منها السابق فى تمش حلزونى وتصاعد خطى. ومن ثم فهى تعتبر دور التربية (نفخ الروح الموضوعى فى الروح الذاتى) والدولة (سياسة المصالح المتضاربة فى المجتمع المدنى) متمثلا فى تحقيق التقدم الاجتماعى وتغيير الموروث الثقافى. ولما كان المسار مترددا بين التناهى واللاتناهى فإن تصورين للتقدم يمكن أن ينتجا عنه: فهو إما تطور ذو غاية (وذلك هو بالذات التصور الحديث)[1] أو تطور من دون غاية نهائية (وذلك هو بالذات التصور ما بعد الحديث)[2].

لذلك فإن المرء بوسعه أن يقول إن وظيفة التربية والسياسة كما تتصورها هاتان الفلسفتان التاريخيتان المتقابلتان من نفس الطبيعة أعنى أنها بالذات وظيفة الفلسفة من حيث هى عقل نظرى محكوم بمصالحه العملية كما يلخصها كنط: كيف يمكن أن نحقق العقلى لكى نصوغ التاريخ فنحدد العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى. ووظيفة التعليم الفلسفى هذه هى البعد الدينى والخلقى من العقل الإنسانى. ويصح هذا الحكم على الجميع سواء انتسب المرء صراحة إلى الدين أو نفى هذا الانتساب صراحة لأن الأمر ليس فيه خيار إذا ميزنا بين الدينى من حيث هو حدس المتعالى ومجرد النسبة المذهبية إلى الفرق.

٢- طبيعة العلاقة فى دار الإسلام.

تقبل التأثيرات الخبيثة النابعة من الرؤى التى تشوه العلاقة بين الموروث الثقافى والتنمية الاجتماعية أن نمثل لها بالذات بصورة الأزمة التى يمر بها العالم الإسلامى الأزمة التى هى فى نفس الوقت أزمة خصوصية تعينا وكونية حكما. فهذه الرؤية الناتجة عن أحكام مسبقة تشوه محاولات المسلمين الهادفة إلى احياء الثقافة الإسلامية قد ألغت أى إمكانية لفهم حيوية هذه العلاقة وظاهرة الصراع الطبيعية بين قوى التغيير والتقدم وقوى الحفظ والثبات فى المجتمع الإسلامى فأصبحت أزمة المسلمين أزمة كونية فعلا وانفعالا:

---

(١). تفاؤل الحداثة يمثله (نظرية العلم المطلق والتحرر) وماركس (نظرية العدل المطلق والتحرر).

(٢). أما تشاؤم ما بعد الحداثة فيمثله هيدجر (عبارة هلدرلن: آمل أن ينجينا الإله) ويمثله حالته الاسوأ رورتى فى نزعة اللامبالاة الوجودية (تكافؤ رؤى العالم وتكافؤ صيغ القول الفلسفى النهائية).

١- فعلا لأن الإسلام يحدده نصاه بكونه رسالة كونية لا يكتفى المؤمنون به بأحد بعدى الاستخلاف أعنى تحقيق شرط إرث الأرض روحيا وماديا بل لا بد لهم من البعد الثانى أعنى الشهادة على العالمين للحؤول دون الفساد فى الأرض بمعنييه اللذين يعتبران علتى الجهاد فى سبيل الله: تحقيق الحرية الدينية وحماية المستضعفين.

٢- وانفعالا لأن أعداء الإسلام ممثلين بمن نصب نفسه زعيم القوة الروحية الغربية (الصهيونية) وبمن أصبح فعلا زعيم القوة المادية الغربية (الولايات المتحدة) باتوا يعتبرونه الخطر الأول على استبدادهم الروحى والمادى بالعالم فأصبحت حربهم عليه من جوهر وجودهما السلبى.

١- الصورة ومفاعيلها الخبيثة:

رغم أن الرهان الكونى كان ينبغى أن يحفز التطور السلمى لحضارة عريقة وكبيرة قصدت الحضارة الإسلامية نرى بعض الأحكام المسبقة التى شوهت الصراع الذاتى لقوى المجتمع المدنى المسلم بين قوى التغيير فيه وقوى الحفظ قد بدأت تضر بالتطور فتحول دون تجاوز الأزمة التى تعيشها الحضارة الإسلامية فتؤثر فى الحضارة البشرية كلها لما للمسلمين من منزلة موضوعية فى العالم: فحضارة الإسلام هى قلب التاريخ (بين القديم والحديث) وداره هى قلب الجغرافيا (بين مركزى ثقل العالم المتحضر الحالى:عمالقة آسيا وعمالقة الغرب) ونظامه هو قلب السلم الرتبى (بين تصورى النظام الاجتماعى الشرقى والغربى) ومواد أرضه قلب الدورة المادية (أهمية ما فى أرضهم من مصادر طاقة وثروات غذائية) ومنظوره الوجودى هو مركز المنظور الوجودى الدينى والفلسفى الكونى للتقابل البين بين مفهومى الأخوة البشرية والشعب المختار. لكن أصحاب هذه الصورة المشوهة ينسون فى تعاملهم التشويهى مع المسلمين حقيقتين تاريخيتين:

الأولى هى تاريخ الغرب الحديث الدموى. فمنذ ثورة الغرب ذات المنطلق الدينى (الإصلاح) إلى ثورته ذات المنطلق الفلسفى (الثورة الفرنسية) أولا ثم منذ تيارات الشمولية الغربية بين الحربين وبعدهما فى الحرب الباردة إلى هيمنة الديموقراطية الأمريكية المزعومة لم يتوقف سيل الدم فى الحضارة الغربية داخليا وخارجيا. فلم يعتبر ما يجرى فى العالم الإسلامى داخليا وبينه وبين من يهدد أمنه وأرضه وثروته

أمرا غير طبيعى فى وجهيه الداخلى والخارجى ويشوه فلا يعد مخاضا طبيعيا لاستئناف حضارة كبرى ليس يمكن لتاريخها أن يخلو من سنن التاريخ التى لم تشذ عنها الحضارات التى يتهمنا أصحابها بالعنف والإرهاب؟

الثانية هى أن جماعات الإرهاب والحركات الشمولية فى العالم الإسلامى كلها خلقها ونماها القوتان العظميان الغربيتان فى الحرب الباردة[1] التى أصابت حركات التجديد الوطنى والتحرر بالعدوى ثم استعملت تعلة للولايات المتحدة واسرائيل أولا لتثبيت صورة الإرهاب والسلوك الشمولى ثم لتبرير الحرب على قلب العالم الإسلامى واحتلاله قلبه الذى أطلق عليه اسم الشرق الأوسط الكبير.

٢- القضايا الحقيقية ودلالتها:

وبصرف النظر عن هذه الصورة المشوهة فإن الرهان الحقيقى للعلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى هو الصراع التاريخى من أجل السمو إلى حقوق الإنسان والحياة الديموقراطية. وهذا الصراع ليس صراعا طارئا على الحضارة الإسلامية بخلاف ما يروج له من يدعى التحديث بالزرع العنيف ومن يدعى التأصيل بنفى الكلية القيمية. إنه صراع بدأ مع الرسالة الإسلامية نفسها كما فهمتها أجيال المسلمين الأول ومارستها. ألم يكن أول انشقاق بين المسلمين وعلة الحرب الأهلية مدارهما حول طبيعة النظام السياسى: هل هو مستند إلى الحق الالهى (الجواب الشيعى) أم هو مستند إلى اختيار الجماعة المسلمة (الجواب السنى)؟[2].

ثم ألم يعرف كلا الحزبين الرئيسيين الناتجين عن هذا الانقسام انشقاقا مواليا حول حقوق الإنسان وأهمها حقه فى أن يكون سيد نفسه ومصدر كل سيادة تشريعا وتنفيذا؟ فأما الانشقاق فى الحزب السنى فقد اتخذ شكل تحديد العلاقة بين دور العقل ودور الايمان فى الفكر النظرى والفكر العملى وفى ممارستهما تقديما وتأخيرا[3]:

---

(١). وتلك هى علة كونهما صنفين: الجماعات الدينية (الاشعرية أو الاخوان المسلمون والحنبلية أو الوهابية السلفية) والجماعات العلمانية (القوميون العرب والاشتراكيون العالميون).

(٢). وفى ذلك يكمن الفرق الجوهرى بين السنة والشيعة.

(٣). وذلك هو الفرق الجوهرى بين السنة والمعتزلة. فمبدأ اعتزال المعتزلة السنة هو التالي: إذا كان الحكم ليس حقا الهيا (كما تقول الشيعة) وكان تحديد الخير والشر فيه بشريا وليس إلهيا فينبغى أن أن يستند إما إلى القوة أو الى العقل. والمعتزلة اختارت العقل وليس القوة. والسنة كانت أميل إلى

انفصال المعتزلة عن السنة فى حلقة الدرس. أما فى الحزب الشيعى فإن الانشقاق اتخذ شكل تحديد صاحب الحق الإلهى عموما وخصوصا هل هو حق كل إنسان صحيح العقيدة أم هو محصور فى بيت مخصوص[1]: انفصال الخوارج عن الشيعة فى ساحة الحرب. وقد صاحب هذه الحركية الذاتية حربان خارجيتان مضاعفتان توالتا فى تاريخنا المضطرب فكان من نتائجهما انحطاط الحضارة الإسلامية:

أ- أولى الحربين المضاعفتين بدأ بهما تاريخ الإسلام الصاعد وكانت مع الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية وما خلفتاه من بقايا تنخر الكيان الإسلامى من الداخل.

ب- وثانيتهما بدأ بهما تاريخ الإسلام النازل وكانت مع الكنيسة الكاثوليكية (حروب الصليب والاسترداد) ومع متوحشى آسيا (المغول) وما أحيتاه من صدام يتنافى مع شروط البناء الحضارى الإنسانى المتآخى.

فلما استأنف العالم الإسلامى عملية البناء الذاتى فى بدايات القرن الثامن عشر لم تترك تدخلات التوسع الغربى شيئا يمكن تخيله إلا وفعلته لتعطيل النهضة بالغزوين الماديين (عسكريا واقتصاديا) والغزوين الروحيين (دينيا وثقافيا). وبين أن هذا الغزو بكل أصنافه لا يساعد على تحقيق أهداف التجديد لانه يؤدى إلى خلط يرد التقدم الاجتماعى إلى قبول الهيمنة الثقافية الأجنبية. والأدهى أنه يمكن أن يجعل رفض

نظرية الشوكة أى القوة. لكن الفصل بين الشرعية الرمزية وشرعية القوة فى النظام السياسى السنى حصلت فى غاية التاريخ المؤسسى حيث امتازت سلطات الخليفة الرمزية عن سلطات السلطان التنفيذية. أصبح السلطان ممثلا للسلطة الزمانية والخليفة للسلطة الروحانية دون أن تكون هذه السلطة معصومة كما فى نظرية البابوية. ولعل أفضل مثالين تاريخيين معلومين هما ما حصل فى الدولة البويهية التى بلغت غاية الفصل حيث كان الخليفة سنيا والسلطان شيعيا والدولة السلجوقية التى فصلت فى السياسة دون الثنائية المذهبية. ويشبه الأمر فى العلاقة بين السلطانين ما نراه فى علاقة الملكة بالوزير الاول فى النظام البريطانى مع فارق التنظيم الصريح والوثاقة المؤسسية: ذلك أن السلطان ليس منتخبا إلا من أصحاب الشوكة أو مفروضا من العصبية التى استبدت بالحكم ثم هو فى الحقيقة من يعين الخليفة أو من يحد من سلطانه الرمزى إلى حد التبرير الفقهى.

(١). ذلك هو الفرق الجوهرى بين الشيعة الخوارج. فمبدأ الفصل بينهما هو التالى: إذا كان الحكم حقا إلهيا وكان التمييز بين خيره وشره إلهيا فينبغى أن يكون ذلك بمقتضى الوصية العامة (الأرض يرثها العباد الصالحون) لا بالإرث كما فى نظرية الشيعة (آل البيت).

الهيمنة الأجنبية رفضا للتقدم الاجتماعى الذى حصر فى الصورة الوحيدة التى يفرضها الاستعمار أو عملاؤه لأن القيم لم تعد مثلا عليا تتعين بما لا يتناهى من الصور بل مجرد صورة واحدة هى التى تحققت فى الغرب والتى يريد أصحاب التحديث القردى تقليدها بدل إبداع آفاق جديدة للبشرية.

٣- التدخل الأجنبى يعطل التقدم الاجتماعى.

لكن التصدى لتقليد الحضارة الأجنبية الحالية لا يمكن ان يكون مثمرا إذا اقتصر على سلوك من جنسه. فتقليد الماضى يجمد الموروث الثقافى فلا يكون بقاء حيا بل الإبداع هو الرد الوحيد للتخلص من الغزو وما عداه مجرد مواصلة للاحتضار الحضارى. وهذا المبدأ الذى يميز بين المثال وتعيناته مبدأ كلى: فالمسافة الفاصلة بين ممكن المثال اللامتناهى وحاصل الواقع المتناهى ليست مسافة بين أمرين حقيقيين واقعين بل هى مسافة بين مثال لا يوجد فى أى مكان وواقع قابل بالقوة لأن يتغير فى ضوء ما يوحى به هذا المثال من آفاق لا متناهية.

ولهذه الظاهرة وجهان:

١- فهى مثال عملى فى مجال العمل الخلقى الذى يحدد الأفق التاريخى للإبداع الحضارى من حيث هو نموذج الوجود الإنسانى من منظور الغايات.

٢- وهى مثال نظرى فى مجال العمل التقنى الذى يحدد الأفق التاريخى للإبداع الحضارى من حيث هو نموذج الوجود الإنسانى من منظور الأدوات.

فمثلما أن العقل النظرى ينتج بفضل خياله النظرى رؤية جمالية وتقنية للوجود تتعالى على كل تعيانتها الأهلية والأجنبية فإن العقل العملى ينتج بفضل خياله العملى رؤية خلقية وسياسية للقيمة تتعالى على كل تعيناتها الأهلية والأجنبية. وتلك هى الشروط المتعالية لكل إبداع حضارى أعنى وظائف الإبداع الحضارى الذى فشلت حضارتنا فى تجديده بسبب منطق التقليد المزدوج للماضى الأهلى وللحاضر الغربى التقليد الذى جعل المثال أمرا حاصلا سواء كان حصوله أهليا أو أجنبيا. وهذا الفشل لا يمكن تفسيره بمجرد التدخل الأجنبى. إنه مرض يصيب الحضارات عندما تموت فى نخبها القدرة الإبداعية استسهالا للاستعارة من الموجود بدل إبداع المفقود: إذا كان بالوسع استيراد البضائع والأفكار فما الحاجة إلى الجهد المنتج عند نخب أخلدت إلى

الأرض؟

لذلك فعلينا أن نعود إلى جذور هذا الفشل لتحديد العلة العميقة التى تعلل أزمة حضارتنا المترددة. فمن تعاليم الإسلام أن هذين النوعين من المثال النظرى والعملى لا يعدان مجرد أحلام اختلقها الخيال البشرى بل هما أثر التعالى الإلهى اثره المحدد للفطرة. فإذا وقع الخلط بين هذين المثالين وحقيقتين واقعيتين (حضارة الغرب الحالية وماضى الحضارة الإسلامية المعتبرين مثالين أعليين) فإنها يصبحان مصدرا للوثنية الحضارية: يصبح التعالى الحضارى المشرئب إلى القيم العليا التى يحددها الإنسان فى فكره الدينى والفلسفى يصبح متجسدا فى وثنين هما الماضى الإسلامى والحاضر الغربى.

وذلك هو عين الشرك الخلقى: اعتبار إحدى تعينات المثال مستوفية لمطلق المثال. وبذلك يتبين أن المسلمين بصنفيهم من كان منهم علمانيا أو متدينا ليسوا إلا وثنيين من حيث لا يعلمون. فلا يمكن أن يكونوا مستقلين لغرقهم فى التعين وحصرهم المتعالى فى أحد أعيانه المحايثة وبالتالى فإنهم لا يستطيعون أن يبدعوا فى أى مستوى من الفكر النظرى أو العملى فضلا عن الإبداع فى تطبيقات الإبداع الرمزية والمؤسسية فى كلا المجالين النظرى والعملى. ومن ثم فوجودنا الحالى قد انحط إلى التعبية الوجودية المطلقة. والإمكان الوحيد للتحرر الروحى والزمانى ينبغى أن ينبغ من تعميق الثورتين الإسلاميتين من خلال تحديد: المعنى العميق للاجتهاد والجهاد.

المسألة الثانية

الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى
التحليل التاريخى Historical analysis

ليست الأزمة العربية الإسلامية ولا تشخيصها بالأمر الجديد. ويمكن فى موجز سريع أن نصف اللحظات الأساسية التى تجلت فيها الأزمة والتشخيص حتى ندرك المراحل التى قطعها وعى الأمة بمحددات فعلها الحضارى فى التاريخ محدداته الإيجابية والسلبية.

١- بدايات العصر الحديث: من تشخيص الغزالى إلى صياغة ابن خلدون التى

تمثل إرهاصة التشخيص العلمى للأزمة.

أ- تأويل الغزالى للأزمة وتشخيص الداء: إحياء علوم الدين.

كيف شخص الغزالى أزمة الثقافة الإسلامية؟ عالج أبو حامد المسألة وحدد علل الأزمة من حيث هى مصدر لشموليتين فى كتابين شهيرين: الشمولية النظرية أو الميتافيزيقة فى كتاب تهافت الفلاسفة والشمولية العملية والسياسية فى كتاب فضائح الباطنية. ففى تهافت الفلاسفة[1] دحض الغزالى بيت القصيد فى الميتافيزيقا التى كانت مسيطرة على الفكر الذى يقدمه أصحابه بديلا من محاولات استئناف الحضارة البشرية على أسس جديدة. وكان يعنى بهذا الدحض إلى تأسيس علم كلام تحررى ينقل فكر البشرية النظرى من الدغمائية الميتافزيقية والدينية إلى تعدد الرؤى والاختيار الدينى والفلسفى: تهافت الفلاسفة كتاب ضد الشمولية الميتافيزيقية التى تؤسسها النخب على علم مطلق مزعوم لعل أكثر صوره تشويها للفكر البشرى رسائل اخوان الصفاء. لذلك فهو قد حاول أن يحقق الفكرة التى سعى إليها كانط لاحقا فى مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل: حاول الحد من مزاعم العلم النظرى لكى يصبح الإيمان العملى ممكنا. أما فى فضائح الباطنية[2] فإن الغزالى قد حاول تأسيس علم فقه تحررى ينقل فكر البشرية العملى من النظام السياسى المطلق إلى تعدد الرؤى والاختيار السياسى والحقوقى: فضائح الباطنية كتاب ضد الشمولية السياسية وشمولية الحكم المستند إلى الحق الإلهى لكى يصبح الحكم المستند إلى الاختيار ممكنا.

ثم جمع الغزالى بين مشروعى إصلاحه السلبيين فصاغهما إيجابيا فى إصلاح واحد يعيد صياغة العلوم الدينية. حاول التقدم إلى ما هو أهم من الإصلاح بالدحض فاقترح إصلاحا دينيا شاملا من منطلق إصلاح الفنون التى يعتقد أنها المسؤولة عن

---

(١). يعد تهافت الفلاسفة للغزالى دحضا لبعد ما بعد الطبيعة من العلم النظرى العقلى البعد الذى يعتبره توظيفا أيديولوجيا للفكر النظرى من أجل فرض نموذج بديل من التقدم العقلى مناقض تمام المناقضة للموروث الثقافى فى الحضارة الإسلامية.

(٢). يعد فضائح الباطنية دحضا لبعد ما بعد التاريخ من العلم العملى العقلى البعد الذى يعتبره توظيفا ايديولوجيا للفكر العملى من اجل فرض نمودج بديل من التقدم الخلقى والاجتماعى مناقض تمام المناقضة للموروث الثقافى فى الحضارة الإسلامية.

وجود هاتين الشمولتين:

١- إصلاح أصل التضاد بين جنسى العلوم النظرية (العلوم المستندة إلى الفلسفة والعلوم المستندة إلى الكلام تأسيسا واستثمارا فى الحالتين).

٢- وإصلاح اصل التضاد بين جنسى العلوم العملية (العلوم المستندة إلى التصوف والعلوم المستندة إلى الفقه تأسيسا واستثمارا فى الحالتين). وقد أطلق على تلك المحاولة اسم احياء علوم الدين(١).

لكن الإصلاح الجامع بدا وكأنه قد نكص بصاحبه إلى ما دحضه فى الإصلاحين السلبيين. فقد تصور الغزالى الفلسفة قابلة لأن تكون مقصورة على الأداة المنهجية والتصوف على الطريقة الخلقية فأعاد بالأولى الفكر إلى الدغمائية الميتافزيقية التى سعى إلى التحرر منها فى التهافت وإلى الدغمائية العملية التى سعى إلى التحرر منها فى الفضائح: باتت عادت ما بعد الطبيعة الدغمائية مع الأداة المنطقية وعاد ما بعد التاريخ الباطنى مع الطريقة الصوفية. فكان الغزالى مؤسس علم الكلام الثانى والتصوف الفلسفى بلا منازع وهما جوهر الأزمة فى شكلها المطلق.

ب- تأويل ابن تيميه للأزمة وتشخيص الداء: "التنوير الدينى".

تشخيص الغزالى وعلاجه لم يصلا إلى حلول كافية لملاءمة الوضعية التى كانت عليها حال الأمة بل إن الأزمة تفاقمت من بعده بسبب ما وصفنا من نكوص فى حله الإيجابى الجامع بالقياس إلى حلية السلبيين. وفعلا فالشمولية النظرية جمعت بين الاطلاق الصوفى والميتافزيقى بغاية تقديم تصور للعالم أحادى التصور نتج عنه نفى الإرادة الحرة نفيا مطلقا. والشمولية العملية جمعت بين الإطلاق الفقهى والكلامى بغاية تقديم تصور أحادى النظرة للنظام السياسى: صار الحاكم ظل الله وأصبح التشريع

---

(١). الغزالى احياء علوم الدين دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦ الجزء الأول ص. ١٠:" ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوئ الطغام أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ استدراح العوام إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام. فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه فى كتابه فقها وحكمة وعلما وضياء ونورا وهداية ورشدا فقد أصبح من بين الخلق مطربا وصار يسيا منسيا".

للدكتاتورية من مجال الأمر الواقع. ولعل محاولة الغزالى قد عجلت بهذا الانهيار لأنها أنهت الصمود أمام القبول بالبذرات الخبيثة التى انتهت بالفكر الإسلامى النظرى والعملى إلى الإستسلام النهائى أمام هاتين الشموليتين.

بات نفى الإرادة الحرية والدكتاتورية السياسية الرؤية الوحيدة فى السنة الثقافية الإسلامية ومن ثم استثنيت كل إمكانية للتقدم الاجتماعى والخلقى رغم أن الصراع من أجل حكم الأمة لنفسها كان أول قضية سببت الحرب الأهلية الإسلامية بين الرؤية السنية القائلة باختيار الحاكم بحسب إرادة الجماعة والمصالح العامة والرؤية الشيعية التى تعتبره موصى به باسم حق إلهى للأيمة وهى حرب التى لم تنته إلى الآن حتى وإن بدا وكأنها قد اتخذت أشكالا أخرى لعل أهمهما التحالف الموضوعى المطرد فى التاريخ الإسلامى بين الشيعة وأعداء أغلبية المسلمين السنية[1]: وقد وصف الغزالى التقابل بين الموقفين بكونه تقابلا بين الاختيار والوصية ووصفه ابن خلدون بكونه تقابلا بين من يعتبر الإمامة ركنا دينيا وبين من يعتبرها مجرد سياسة المصالح العامة باختيار الأمة لمن يكون أصلح للقيام بهذه المهمة دون أن يكون ذلك ذا طبيعة دينية.

فالشيعة تقترح نظاما دينيا يكون فيه الإمام معينا بالوراثة وليس من اختيار الأمة Theocracy. والسنة تقترح نظاما نصف علمانى الخليفة فيه من اختيار نخب الأمة

---

(١). والأمر محكوم بسنن كونية لأن الأقليات يكون دائما سلوكها خاضعا لمثل هذه القاعدة بحثا عن الحامى الخارجى من ظلم ذوى القربى الذى هو أشد مرارة من كل ظلم. فإذا أضفنا إلى ذلك أن للتاريخ بعدين خاصا وكونيا فإن ما يبدو خيانة يكون فى الغالب انفتاحا على أفق أوسع قد يتجاوز الحزبين المتحاربين ليسمو إلى ما هو أكثر كلية منهما: فيكون المستقبل بحاجة إلى من يبدو محالفا للعدو حلفا يبدو خيانة فى الظاهر وهو فى العمق دفاع حقيقى عما هو حى فى الثقافة الوطنية أعنى ما فيها من كونية تتلاقى مع ما هو كونى فى ثقافة العدو. فحلف الشيعة مع المغول ساعد المغول فى حربهم على الخلافة السنية لكنه من حيث لا يعلم أعطى لهذه الخلافة دما جديدا كان المغول تربته لان كل التاريخ الإسلامي خارج مجال السيطرة العثمانية لم يصمد إلا بفضل المغول الدين أسلموا واختاروا المذهب السنى بدلا من المذهب الشيعى. وكذلك أتوقع الأمر فى الحلف الحالى بين الشيعة وأمريكا. فأمريكا لن تخرج منتصرة لانها تعتمد على معادلة مستحيلة الحل. فيكون المآل أن غزو أمريكا الثقافى والبشرى سيتم بفضل هؤلاء الذين سيفرون إليها بعد الهزيمة تماما كما حصل مع فياتنام وكما حصل فى علاقة الجزائر بفرنسا: فمسلموها اليوم هم أحفاد من كان يتصور خائنا فإذا هم الآن البذرة التى ستؤدى فى الغاية إلى رجحان كفة الإسلام فى فرنسا. لكنى أتحدث عن التاريخ المديد لا التاريخ القصير.

(أهل الحل والعقد أى العلماء والوجهاء الذين يحق لهم أن ينوبوا عن الأمة فى اختيار الامام)Anthropocracy. لكن مصدر التشريع الأساسى دينى. والحرب الأهلية بين ممثلى هاتين الرؤيين لم تتوقف منذ الفتنة الكبرى إلى الآن. وازداد الأمر سوءا منذ أن انتقلت الحرب إلى قلب كلا الحزبين. فالشيعة كما نرى ذلك الآن فى إيران يحاولون تجاوز التناقض بين الشرعية الديموقراطية لرئيس الجمهورية والشرعية الدينية للفقيه الأسمى الذى يعد الناطق باسم الإمام. والسنة كما نرى ذلك الآن فى برامج الأحزاب الإسلامية يحاولون تجاوز التناقض بين مبدأ اختيار الحكومة ورفض المصدر الديموقراطى للتشريع.

جـ- تأويل ابن خلدون للأزمة وعلاجه لها: التنوير الفلسفى.

يحدد ابن خلدون التحكم السياسى فى مجالين:

١- مجال الخيرات المادية أعنى استحواذ من بيدهم الحكم على الثروة فى شكليها التقليديين: مصادرة الملكية وتسخير العمل.

٢- مجال الخيرات الخلقية أعنى مجال تقاسم السلطة والحرية من خلال احترام حقوق الإنسان الخمسة كما تحددها مقاصد الشريعة.

وتمثل هذه المقاصد الصيغة الدينية لحقوق الإنسان: ١- مقصد العقل شرطا فى التكليف أو حق الفكر الحر شرطا فى المسؤولية ٢- ومقصد المال شرطا فى القدرة على التعاون العمرانى أو حق الملكية شرطا ماديا للوجود المستقل ٣- ومقصد العرض شرطا فى الكرامة أو حق الإرادة الحرة شرطا حلقيا للوجود المستقل ٤- ومقصد الدين شرطا فى التعالى على الفانى أو حق المعتقد شرطا فى الاستقلال الوجودى ٥- وأخيرا مقصد الحياة شرطا فى المنعة أو حق الحياة شرطا فى قدسيتها بوصفها الحامل للصفات السابقة وغاية الحقوق.

وليست قراءتنا هذه تحديثا تراجعيا لفكر ابن خلدون[1] فالإصلاح الذى عرضه فى المقدمة يعنى إصلاح المجتمع المدنى الخلقى (صراع القيم الذوقية والوجودية بين فئات المجتمع وأفراده) وإصلاح المجتمع المدنى المادى (صراع القيم الرزقية والعملية

---

(١). يحدد هذا النص العلاقة بين علمه وعلم الفقه وأصوله. انظر ابن خلدون المقدمة دار الكتاب اللبنانى بيروت ط٣، ص٦٤ الطبعة الثالثة.

بين فئات المجتمع وأفراده) من أجل ازالة معوقات الاستخلاف فى دلالاته الأربع التى بنى عليها فلسفة التاريخ المطابقة لفلسفة الدين[1]. ومبدأ هذه الإزالة بسيط فهو يتأسس على منع البعد الحضارى من العمران البشرى والوجود الإنسانى من السواد على البعد الطبيعى منه أو منع التنشئة الاجتماعية من التحول إلى ترويض لقوى الإنسان لتطويعه واستعباده. وبعبارة وجيزة فإن المشكل هو: كيف نسوس عقليا وبصورة تعاقدية القوة الطبيعية عند الأفراد والجماعات حتى نصوغها ونصرفها من دون أن نفسد الرئاسة الإنسانية الأصلية أو فطرته الخيرة؟[2]

فهل يحق لنا أن نتكلم عن علاج تعاقدى حلا يقترحه ابن خلدون لهذه القضايا؟ إليك النص الذى يمكن أن نستمد منه هذا الفهم. فهو يقول: "اعلم أنه قد تقدم لنا فى غير موضع أن الاجتماع للبشر ضرورى وهو معنى العمران الذى نتكلم فيه وأنه لا بد لهم فى الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم:

١- تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذى جاء به مبلغه.

٢- وتارة يكون مستندا إلى سياسة عقلية يوجب انقيادَهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم.

فالأولى يحصل نفعها فى الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح فى العاقبة ولمراعاته نجاة العباد فى الآخرة والثانية إنما يحصل نفعها فى الدنيا فقط"[3]. وقد استعمل ابن خلدون صيغة الجمع عقود للمفرد عقد فى تعريفه للدولة الشرعية أعنى الدولة التى يمكن أن تدوم دون استناد إلى عامل العصبية العنيفة[4]. ولو كان القصد

---

(١). ويعنى الاستخلاف تعيين الإنسان من حيث هو انسان خليفة لله فى الارض وليس ذلك منزلة خاصة بالخلافة بالمعنى السياسى.

(٢). ويعنى ذلك إصلاحا تربويا تحرريا اقترحه ابن خلدون فى غاية المقدمة القسم الثالث من الباب السادس المؤلف من أربعة أقسام: علم اجتماع المعرفة وتاريخ العلوم فى الحضارة الإسلامية والنظام التربوى ثم الفنون اللسانية والأدبية.

(٣). ابن خلدون المقدمة الباب الثالث الفصل الحادى والخمسون ص٥٤٠.

(٤). وتعنى العصبية فى ترجمة روزنتال الإنجليزية الشعور بالانتساب للجماعة. وهذه الترجمة سديدة لأنها تبقى المفردة "جماعة" دون تحديد فيصبح المفهوم قابلا للتطبيق على الجماعة الطبيعية كالقبيلة او الجماعة الدينية كالفرق أو الجماعة السياسية كالأحزاب.

الأمر الدينى وليس الأمر التعاقدى العادى لاستعمل عقيدة ليكون الجمع عقائد لا عقود فضلا عن مضمون العقد البين فى حالة وجود الضمانة الدينية فى النظام الأول من النظام السياسى وفى حالة الاستغناء عنها فى النوع الثانى من النظام السياسى الذى يشير إليه النص(١).

لكن ابن خلدون لم يحدد الخاصيتين الاثنتين اللتين يتصف بهما العقد الذى يستند إليه الحكم المستند إلى أساس دينى بخلاف ما فعل بالنسبة إلى العقد الذى يستند إليه الحكم المستند إلى أساس عقلى. ومع ذلك فإن ما أضفناه من تمييز ليس تحكميا. ولنا على ذلك حجتان: فلا شىء أولا يستثنى إمكانية أن تتصرف السلط الدينية تصرف السلط السياسية مستعملة التشريع الدينى لمصلحة الحكام باسم الدين دون سواهم وثانيا فثنائية العقد العقلى تقتضى أن تناظرها ثنائية العقد الدينى: حكم يرعى مصلحة الحاكم حصرا باسم العقل أو باسم الدين ثم حكم يرعى مصلحة الحاكم والمحكوم فى الحالتين.

٢- العصر الحديث: من بداية النهضة والصحوة إلى وحدة التجديد الجارية حاليا.

حاول المسلمون فى العصر الحديث فى عملية النهوض حاولوا تأسيس التجديد على نفس التحليل الذى توصل إليه الفكر الإسلامى كما وصفنا لأن مراجعهم تعود فى جوهرها إلى هؤلاء المفكرين وخاصة إلى الأخيرين قصدت ابن تيمية وابن خلدون

---

(١). وفى الحقيقة فإن الأنظمة السياسية عند ابن خلدون تقبل التعريف تصوريا فتكون خمسة أشكال وفعليا فتكون وحدة الاشكال الخمسة بتفاوت بين الأشكال التى تصبح أبعادا أو مكونات للشكل الجامع. فتصوريا يوجد الشكل الأصل الذى هو صراع العصبيات أو الهرج الطبيعى فى العمران البشرى قبل أن يستقر وقد ينكص إلى هذه الحال فى حالة الحروب والتبدى الناكص فى حالات انحطاط الأمم ثم الشكلين اللذين ذكرهما وكلاهما مضاعف رغم أنه لم يتكلم إلا فى مضاعفة الشكل العقلى فى حين أن الدينى مثله يمكن أن يقسم إلى دينى من أجل الحاكم والمحكوم معا ودينى من أجل الحاكم وحده كما قسم العقلى إلى هذين النوعين. ثم الشكل الجامع لكل هذه العناصر- وهو الوحيد الموجود فى التاريخ الفعلي- ويقابل الحالة الطبيعية التى يمكن أن نعتبرها حالة الصفر أو البداية الافتراضية لكل عمران وتشبه فرضية الحالة الطبعية فى الفكر السياسى الذى ساد أوروبا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهو يقول فى الشكل الجامع الذى هو الشكل المستقر فى العمران البشرى التام:" إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم فقوانينها إذا مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين فى الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والاقتداء فيها بالشرع أولا ثم الحكماء فى آدابهم والملوك فى سيرهم" نفسه ص٥٤١.

بالإضافة إلى ما اطلعوا عليه ولو بصورة سطحية من الفكر الغربى المعاصر لهم وفهموه فى ضوء تأويلاتهم له من منطلق فهمهم للتراث الإسلامى وتأويلاتهم للتراث الإسلامى فى ضوء ما فهموا من هذا الفكر (فكر عصر الأنوار الفرنسى خاصة). فالمصلحون كانوا مهتمين بالإصلاح السياسى والاجتماعى بتوسط تأسيس حياة ديموقراطية ونظام تربوى تحررى. إلا أن فكرهم كان فى صراع دائم مع عقبتين كلتاهما كانت عين هم ابن خلدون (فى المقدمة وشفاء السائل خاصة) وابن تيمية (فى أعماله الفلسفية الكبرى إصلاحا للفكر النظرى فى الفلسفة والكلام مع النتائج الإبستمولوجية والعقدية وللفكر العملي فى التصوف والفقه مع النتائج السياسية والشرعية):

١- فأما الهم الأول فيتعلق بخاصية التشابه الغالبة على الدستور الإسلامى الحاصل والممكن: كيف نوفق بين الحكم السياسى الديموقراطى (حكم الجماعة نفسها) والشريعة السماوية (المصدر الإلهى للتشريع).

٢- وأما الهم الثانى فيتعلق بإعادة توحيد المسلمين: كيف نوفق بين مبدأ الدولة الوطنية العلمانى مبدئها الذى تأسس بعد سقوط الخلافة وضرورة الوحدة التى هى الشرط الضرورى للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى فى عصر العولمة والكيانات الاقتصادية والسياسية العملاقة من حجم الوحدة الأوروبية مثلا؟

ولسوء الحظ فإن فكر المصلحين من كلا الحزبين السائدين (الدينى والعلمانى) منذ قرنين لم يرتفع إلى الآفاق النظرية التى توصل إليها مفكرانا الأخيران. فلا هم فهموا ثورة ابن تيمية النظرية والعقدية التى تقتضى إصلاح الفلسفة والكلام والتصوف والفقه لتحقيق التنوير الدينى تحريرا للمسلمين من الخنوع والخرافة والسلط الوسيطة فى الحياة الروحية الحرة ولا هم أدركوا أغوار ثورة ابن خلدون العملية والشرعية التى تقتضى ثمرات ذلك الإصلاح أقصد تطبيقاته فى التربية (التربية التحررية للتخلص من الترويض المفضى لقتل الفكر) والسياسة (السياسة العقلية للتخلص من العصبيات المفضية للهرج) والاقتصاد (حرية المبادرة والملكية للتخلص من الاغتصاب المفضى للفقر) والثقافة (تحرير الإبداع العلمى والفنى للتخلص من التقليد المفضى للجمود).

الباب الثانى
المسألة الاولى
كيف عطل الإصلاح المستمر
إلى حدود ضمور القدرة الإسلامية على الإبداع؟

ليس من اليسير أن نفهم الطابع الثورى للإسلام من حيث هو إصلاح متواصل كما أن تطبيق هذا الإصلاح المتواصل ليس من الأمور التى تقبل التحقيق السهل[1]. فكلاهما من بعائد الأمور التى لابد فيها من تجاوز سطح الأقوال والأفعال للوصول إلى معانيها العميقة التى نحاول استخراجها من فهم هذا الطابع الثورى. فبفضل العلاقة التى حددها الإسلام بين الغايات الدينية المفارقة والأدوات التاريخية المحايثة جعل الإسلام تحقيق قيمه فعلا تاريخيا متصاعدا مقابلا للرؤية التى تعتبر المستقبل الإنسانى عملية نازلة تبتعد عن عصر ذهبى ابتعادا ينتهى ضرورة إلى الانحطاط[2]. ويعتمد هذا الصعود الدائم على معنيين مشتقين من مادة واحدة هى مادة "ج.هـ.د.". فأما المعنى الأول فهو جوهر العقل النظرى والعملى المطبقين: إنه الجهاد. وأما المعنى الثانى فيمثل جوهر العقل النظرى والعملى المجردين: إنه الاجتهاد.

لكن قلب رؤية الإسلام للتاريخ الذى بات نزولا من عصر ذهبى إلى الانحطاط

---

(١). لعل ثورة الإسلام فى شروط النظافة المشروطة فى العبادات تشير إلى مثل هذه الصعوبة أكثر من أى تعليق: فالنظرة المتعلقة بنظافة البدن شرطا فى القيام بالفروض المشعرية يمتنع أن تتحقق فى الحياة الإسلامية من دون تصور جديد للمدينة والتنظيم الاجتماعى.

(٢). وهذا المنطق المتصاعد المستند إلى التجربة بالصواب والخطأ المتكررين إلى غير غاية يمكن بيانه بأمرين أحدهما صريح والثانى ضمنى. فأما الأمر الصريح فهو القصص القرآنى الذى يبين أن التجارب الرسالية المتوالية سعى متواصل لتحقيق نفس القيم حتى وإن اختلفت الطرق بحسب ضرورات المراحل. وأما الأمر الضمنى فهو اعتماده فى النظر على الاجتهاد بديلا من السلطة الروحية المعصومة واعتماده فى العمل على الجهاد بديلا من السلطة الزمانية المعصومة: لو كان العلم المطلق ممكنا لاستغنينا عن الاجتهاد ولو كان العمل المطلق ممكنا لاغنانا عن الجهاد. لكن التدرج فى السعى نحو الغاية النظرية والعملية ضرورى لذلك كان البديل الاجتهاد فى النظر والجهاد فى العمل.

أحالت كل إمكانية لتحقيق هاتين الثورتين تحقيقا جديا فى المجالين المعرفى والخلقى. لذلك فإنه علينا أن نكشف العلل التاريخية والتصورية التى سببت هذا القلب المشؤوم. وبالتالى فإن بحثنا سيكون تاريخيا وتصوريا فى آن.

البحث التاريخى فى علل هذا الانقلاب المشؤوم:

يمكن أن نمثل للبحث التاريخى فى هذه العلل بالاستعارة المؤسسية التى تحكمت بصورة شبه مطلقة على جل مؤسساتنا. وقد كان موقف الانفعال والتقبل ناتجا فى نفس الوقت عن إلحاح الفعل قبل التأسيس النظرى الصحيح وعن خلط كلى بين البراءة الأصلية واستصحاب الحال[1]. وهذا التمثيل المؤسسى يمكن تأييده بالاجتهاد الفقهى من حيث هو سلوك عام يبرر به العلماء بعديا وبطرق ملتوية أخذ الحلول الموجودة التى ابدعتها ثقافات أخرى بعد صمود أولى أمام التاثير ورفض سطحى يحول الأخذ إلى حاجة ملحة بعد فوات أوان الفكر المبدع.

وقد بدأ هذا الموقف منذ تبنى المسلمين لمؤسسات الإمبراطوريتين الرومية والفارسية وظل ساريا إلى تبنى التنظيم الغربى لكل أوجه حياتنا وخاصة أنظمتنا السياسية والتربوية والاقتصادية فضلا عن مضمون فكرنا النظرى والعملى وشكله. والعلة هى دون شك موت إبداعيتنا النظرية وتجديديتنا العملية. ولا توجد لحظة واحدة من تاريخ الحضارة الإسلامية إذا ما استثنينا اللحظة الرسولية يمكن أن تكون مفرا من التأثر الإنفعالى بالموروث الثقافى الأجنبى غير المفهوم بسبب عدم فهم الثورة الإسلامية. فكل ماضينا الفكرى والمؤسسى تبنى هذا الموقف بالذات وهو موقف انتهى فى الغاية إلى إصابة أعمق ما فى نفوسنا بعدوى التقليد فآل بنا إلى فوضى فكرية نظرية وعملية مطلقة علتها العيش على العارية[2] والاستسلام إلى التقليد لرفض

---

(١). ليست الأفكار والمؤسسات المستعارة على النفى الأصلى أو على البراءة الأصلية بل هى منتج ثقافى يعبر عن رؤية لروح موضوعى يحتاج تبينها إلى تحليل وتأويل. ومن ثم فكل استصحاب حال هو بقصد أو بغير قصد استقالة روحية من الواجب الفكرى والخلقى عندما يحصل من دون أن يتقدم عليه بحث فلسفى معمق.

(٢). ليس فى هذا الحكم القطعى ما يفيد بأننا ننفى للفكر الإسلامي الأصيل. إنما هو متعلق بالأشكال التاريخية للمدارس الفلسفية المزعومة التى من جنس مدرسة إخوان الصفاء أو بسلوك النخب السياسية والفقهية فى التاريخ الإسلامي هذه النخب التى اعتنقت المؤسسات الموجودة دون محاولة

مغامرة الإبداع والخلق والتجديد. ونحن نعتقد أن هذا الموقف يعد من أهم علل انفراط عقد الوحدة الإسلامية لأن تعدد التأثيرات الأجنبية وفقدان البناء على ما يصدر من المنبع الواحد والموحد يؤول بالأمم إلى التنوع الفاقد للوحدة العضوية فيحول ما فيها من تنوع إلى تشظ مرضى كما هى حال المسلمين الآن:

أ- **فالاستعارة النظرية** يمكن أن نصفها بكونها استصحاب حال عقدية. ذلك أن علم أصول الدين أصبح مجرد دفاع عن بعض الصيغ الجامدة للعقيدة من حيث هى منظور للحقيقة[1] بدلا من أن يكون البحث المتواصل عن الحقيقة: التواصى بالحق. فكانت نتيجة هذا التحريف النظرى مآل عقلنا النظرى إلى أن يصبح كسيحا كما يتبين من النتائج التالية:

١- **زوال كل إبداع روحى:** وذلك بنفى الخيال من حيث هو معين الإنتاج الرمزى للنظريات العلمية والفنون الجميلة. فاستبعاد العلوم والفنون الجميلة من منزلة العمل الروحى أدى ضعفين إلى تكسيح الروحانية الإسلامية. تخلى المسلمون عن هذه المجالات للشعوب الأجنبية والأقليات وأصبحت هذه المجالات معدودة من المنافى للدين. ولما كانت العلوم والفنون من حاجات الفطرة الطبيعية فإنهما لا يمكن أن يزالا فيكون منعهما أو الحط مها حطا من بعدهما الدينى لا غير.

٢- **زوال كل إبداع مادى:** وذلك بنفى الخيال من حيث هو معين الإنتاج التقنى للمؤسسات المادية والفنون الآلية. ونفس السلوك اتبع تجاه الملكة الثانية للعقل النظرى: فقد أصبح يعد عملا تابعا للسحرة والمشعوذين.

٣- **لكن أخطر النتائج** كانت الفرقة بين المسلمين. فالفكر النظرى الذى حصر فى الدفاع عن صيغة عقدية جامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى الروحية المطلقة:

استثمار التصورات التى حددها الفكر الإسلامي الأصيل الذى تجاهلوه أو أهملوه متكئين بطلب التبريرات البعيدة منه لسلوكهم. ذلك أن همهم الأول كان الاستجابة العجلى للوضعيات المرتجلة ومن ثم رفض كل تأسيس نظرى جدى للمتطلبات المؤسسية للثورة الإسلامية. فقد نسوا أن التأسيس النظرى للثورة الإسلامية فى مكيات السور دام عشر سنوات قبل أن يبدأ التطبيق العملى لهذه الرؤية النظرية فى السور المدنية.

(١). وقد دفع تعريف أصول الدين الذى أصبح كلاما ابن خلدون إلى نفى الحاجة إليه. فهذا العلم لم يعد ضروريا لان العقيدة بعد سوادها أصبحت غنية عن الدفاع عنها.

تعدد الصيغ العقدية الجامدة بحسب الفرق بات أول أسباب فقدان الأمة لوحدتها الروحية.

ب- **والاستعارة العملية** يمكن أن نعتبرها استصحاب حال شرعي. ذلك أن أصول الفقه تحول إلى دفاع عن صيغة جامدة للقانون من حيث هو رؤية للحق بدلا من أن يكون بحثا متواصلا عن العدل وشروط تحقيقه: التواصي بالصبر. فكانت حصيلة هذا التحريف العملي تكسيح العقل العملي الإسلامي كما يتبين من النتائج التالية:

١- **زوال كل إبداع خلقي:** نفى الخيال من حيث هو معين الإبداع الرمزي للنظريات الخلقية والسنن الجميلة يمثله بوضوح مفهوم البدعة التي أصبحت عين الأصل لكل جمود ونمطية في كل أوجه حياتنا الخلقية والسلوكية.

٢- **زوال كل إبداع مؤسسي:** نفى الخيال من حيث هو معين لإبداع المؤسسات المدنية والسياسية لا يحتاج إلى دليل إذ يكفي أن نرى ما عليه حال مؤسساتنا ولجوء دولنا لاستيراد المؤسسات كما تستورد البضائع.

٣- **والأدهى هو أن الدفاع عن الصيغ الفقهية الجامدة** لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى المؤسسية المطلقة. فتعدد التأسيسات العقدية الجامدة للتشريعات هو المصدر الرئيس للفرقة الإسلامية لأن هذه التأسيسات لم تكن معدودة من الاجتهاد النظري للتأسيس النظري بل هي أصبحت مصدرا للتنافي السلوكي بين المذاهب ومن ثم مصدرا للفوضى المدنية.

وقد حاولت حركة الإصلاح أن تحرر الفكر النظري والعملي الإسلامي من التمظهرات السطحية لهذه النتائج. لكن الحل الذي قدمته كان حلا تلفيقيا لا يعالج إلا المظاهر العرضية من النوع الثالث من النتائج: تعدد المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية مع شعاري الدعوة للتنوير الديني التيمي (ضد الاستبداد الروحي ممثلا بالتصوف) والإصلاح السياسي الخلدوني (ضد الاستبداد الزماني ممثلا بالمرتزقة) دون فهم لأصول ثورتهما. فكان الإصلاح لا يستهدف إلا غايات ذرائعية خالية من العلل النظرية العميقة: مجرد تسكين بعض المظاهر المرضية والرد على المتطلبات المستعجلة أعني تكوين جبهة ضد المستعمر. لكنه لم يكن قادرا على التصدي للأزمة[1]

---

(١). إن النظرة التلفيقية التي تبناها فكر الإصلاح في أصول الدين وأصول الفقه عمقت الأزمة لطلتين.

الحقيقية والعميقة لان أصل المشكل بالذات لم يقع التعرض إليه: ازالة الوظائف التى ينبغى أن يؤديها العقل النظرى والعقل العملى تأدية تجعل مفهوم الاجتهاد والجهاد كما حددتهما الثورة الإسلامية مطابقين لمفهوم الإصلاح الدائم.

البحث التصورى فى علل الانقلاب المشؤوم:

كيف يمكن أن نفهم ازالة وظائف الخيال النظرى والعملى بوصفهما الأدوات الرئيسية التى يستعملها العقل من أجل القيام بدوره فى ديانة تعتبرها أساس الإيمان أعنى الاجتهاد أو التواصى بالحق والجهاد أو التواصى بالصبر؟[1] التفسير الوحيد الممكن لمثل هذه النتائج ينبغى أن نطلبه من إعادة تأسيس السلط التى كان نسخها الإسلامى الشرط الضرورى للاجتهاد والجهاد من حيث هما عباره عن وظائف العقل النظرى والعقل العملى فى المنظور الإسلامى. فالإسلام قد أبدع هاتين المؤسستين البديلتين من السلطة الروحية والسلطة الزمانية المهيمنتين على ضمير المؤمنين وإرادتهم حتى يجنبهم سوء استعمال السلطة الروحية والسلطة الزمانية اللتين أصبحتا وسيطا بين الإنسان وربه روحيا وماديا بشرط أن نفهم الاجتهاد فهما يدرك حقيقته العميقة التى عمتها إعادة هذه السلط للوجود فى التاريخ الفعلى للحضارة الإسلامية. وكان يمكن أن يتجنب المسلمون سوء استعمال سلطة الاستبداد المادية لو أنهم طبقوا مؤسسة الجهاد كما يحدها مدلولها العميق الذى حال دونه هذه الإعادة للسلطة الوسيطة.

ومن ثم فإن دور الاجتهاد والجهاد الثورى قد أصبح لاغيا وعديم الجدوى لمجرد إزالة وظائف العقل النظرى ووظائف العقل العملى أعنى دور الخيال المبدع فى المجالين الروحى والمادى. فكيف يمكن أن نحدد دور الاجتهاد الثورى لنعلم ما أصابه

فهى أولا تستمد علة وجودها الأولى من المساعدة على مواصلة الاستعارة الفكرية والمؤسسية من المصادر الاجنبية ومن ثم الاستعاضة عن الإبداع بالتجديد الاستعارى من المصادر الأجنبية. ثم إن كل تأليف من المدارس الكلامية ينتج مدرسة كلامية أخرى وكل تأليف من المدارس الفقهية ينتج مدرسة فقهية أخرى ومن ثم فهما لا يحرران من الصراع بل يعمقانه فضلا عن الفوضى النظرية الناتجة عن التأليف التلفيقي. ومن ثم فالتأليف التلفيقى لن يحل مشكل التحريف النظرى والعملى الذى أخضع القرآن والسنة لنتائج هذا السلوك المعتمد على العارية بديلا من الفكر المبدع.

(١). ﴿والعصر، إن الإنسان لفى خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾.

من أدواء؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل من مؤسسة فريدة جعلتها النخب الدينية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه. فهم يزعمون السلطة الروحية معصومة وأنها يمكن أن تتحمل المسؤولية بديلا من المؤمنين فى مجال العلم والايمان.

ب- ويمكن أن نحدده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للمعرفة التى لا يكون فيها معيار الحقيقة معيار التطابق مع الواقع الموضوعى المزعوم بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلى والخلقى دائمى المراجعة والتعديل: معيار التواصى بالحق.

وكيف يمكن أن نحدد دور الجهاد الثورى لنعلم ما أصابه من أدواء؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل من مؤسسة فريدة جعلتها النخب السياسية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه زاعمين السلطة السياسية معصومة فى مجال العمل.

ب- ويمكن تحديده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للعمل حيث لا يكون معيار الخير التطابق مع قيمة موضوعية مزعومة بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلى والخلقى دائمى المراجعة والتعديل: التواصى بالصبر.

فإذا كانت إعادة هذه السلط المستبدة اعادتها التى بدأت بعملية تقزيم شيطانية مضاعفة للعقلين النظرى والعملى وتطبيقاتهما المؤسسية منذ المرحلة الأولى من تاريخنا مباشرة بعد الفتنة الكبرى فإن ذلك لا بد أن يكون أمرا بمقتضى تصوره ذاته غير قابل للتجنب وذلك لعلتين كلتاهما شجعت على تبنى الحلول الموجودة بعد فى الحضارات المتقدمة على الإسلام للاستعاضة عن الإبداع النظرى والعملى فكريا ومؤسسيا بمجرد أخذ الموجود فى ممارسات الإمبراطوريتين اللتين ورثتهما دولة الإسلام.

١- فأما العلة الأولى فهى الزعم بأن تقدم العمل على النظر يستثنى كل إمكانية أن يدرك المسلمون كل النتائج المترتبة على إلغاء المؤسسات التى هى بالجوهر مصدر سوء الاستعمال للسلطتين الدينية والسياسية وتعويضها بحلول فكرية ومؤسسية قادرة

على تجنيب البشرية الفساد الروحى والمادى. لذلك فهم قد تصوروا أنفسهم مضطرين لإعادة السلطتين الوسيطتين حتى يعالجوا عمليا الوضعيات المرتجلة. فأما الشيعة فاختارت إعادة السلطة الروحية إعادة مستندة إلى تعليل شرعى صريح: نظرية الوصية التى تجعل الإمام فى نفس الوقت ذا سلطة روحية تستتبع السلطة الزمانية. وأما السنة فانها أعادتها كأمر واقع: نظرية المصلحة التى تجعل الخليفة فى نفس الوقت ذا سلطة زمانية تستتبع السلطة الروحية. واختارت الخوارج تعميم الحل الشيعى ذهابا به إلى الغاية لأن شرط وراثة الأرض هو صحة الإيمان ومن ثم فشرط الإمامة هو الإيمان أيا كان صاحبه. واختارت المعتزلة تعميم الحل السنى ذهابا به إلى الغاية لأن شرط إدراك المصلحة هو العقل ومن ثم فشرط الخلافة هو العقل أيا كان صاحبه. فباتت المبادئ أربعة: الوصية الخاصة (الشيعة) والوصية العامة (الخوارج) وإدراك المصلحة العام (السنة) وإدراكها الخاص (المعتزلة).

٢- أما العلة الثانية فهى مقتضيات البديل من المؤسسات الملغاة. فالتحديد المتعين للمؤسسات البديل ينبغى أن يكون عملية طويلة ومعقدة فى تحقيق التاريخ النظرى والعملى للأمة ومن ثم فلا بد أن يكون ذلك ثمرة متدرجة للإصلاح الدائم الذى لا يكون فيه الوجه الدينى للعلم النظرى والعملى ولمؤسساتهما خاضعين لمضمون محدد مسبقا بل هو متعلق بمقصد كلى وشكل عام. وقد كان عدم التحديد يعد محفوفا بالمخاطر ومن ثم فتحمله لم يكن بالوسع فى لحظة عدم نضوج التطور الفكرى النظرى. لذلك فقد تحجر زوجا الحلين اللذين كانا السبيل الوحيدة الممكنة. فالسنة (ومبدؤهم السلطة لذوى الأهلية والشوكة) ومعارضتهم الاعتزالية (ومبدؤهم السلطة لكل عاقل) ثم الشيعة (ومبدؤهم السلطة حق الهى لآل البيت) ومعارضتهم الخارجية (ومبدؤهم السلطة للعباد الصالحين) لا يمكن أن تتطور حلولهم من دون شجاعة عقلية وخلقية[1] تذهب إلى غاية مبدأ الشرعية فى مجال السلطتين الروحية (العلماء)

---

(١). عمليا يمكن القول إن المعارضتين الهامشيتين قد زالتا تاريخيا حتى لو بقيت منهما فضالة فى بعض البلاد الإسلامية على أطراف دار الإسلام. لكن جوهر فكرهما تبناه الحزبان الأكبران فى الإسلام. فالأشعرية والبهشمية صدرتا عن تبنى الرؤية الاعتزالية من قبل السنة والشيعة فى مجال العقل النظرى والنظر. والحنبلية والإسماعيلية صدرتا عن تبين الرؤية الخارجية فى مجال دور العقل العملى والعمل.

والسياسية (الأمراء).

وبدلا من هذه الشجاعة العقلية والخلقية كان الحل السلبى الممكن عقلا هو حل سد الذرائع وهو أيجابا استعارة أى حل جاهز لتجنب الإمكانات التى تتضمن مغامرة إبداعية قد تتضمن شيئا من الفوضى وعدم الانضباط الناتجين عن عدم تحدد الحلول الإسلامية الثورية إذا لم يسبق ذلك شروطها النظرية استنباطا (اجتهاد) وتطبيقا (جهاد). ولما كان سد الذرائع تعميما للمنع فإن التحريم بات بديلا من الإباحة التى هى مبدأ الإسلام وبذلك أصبح سد الذرائع وفتحها مستندا إلى إعادة ضمنية للسلط التى تدعى دور الوساطة والتى ألغاها الإسلام كما هو بين من كلامه عن علل فسادها الذاتية لها فى آل عمران. فما من سلطة تدعى الوساطة إلا وهى فاسدة لكونها تتردد بين تحريف الأمر (إرادة الوسيط بديل من إرادة الله) وتحريف الخلق (الوسيط إلاه).

وتكون إعادة هذه السلط الوسيطة عن طريق الاستعارة النسقية من الإمبراطورتيين اللتين كانتا سائدتين كما حصل للمسلمين خلال القرنين الأخيرين أخذا شبه نسقى من الغرب الشيوعى أو الرأسمالى. فالمسافة التنظيمية والتنسيقية التى كانت تفصل مؤسسات دولة العرب عن الدولتين الفارسية والرومية أكبر بكثير من المسافة الفاصلة بين مؤسسات دول الإسلام وما كانت عليه مؤسسات الدول الأوروبية فى بداية القرن التاسع عشر: لم يكن للمسلمين دولة أو خبرة تاريخية فى تنظيم شؤون الدولة المادية والرمزية وبدل استخراجها من مبادئ الإسلام التى حددها القرآن اكتفت الاستجابة المستعجلة للحاجة باخذ الموجود فى الدولة الأموية ثم العباسية. ولم يكن الفكر المؤسسى فى الحالين إلا تبريرا فقهيا بعديا للعارية. وهذا ما نراه فى عصرنا فى كيفية تبنى فكر فقهائنا وقانونيينا المؤسسات الرأسمالة أو الاشتراكية بالفتاوى الدينية أو العلمانية من حيث هى فكر زائف يحيد الأسس الفلسفية والدينية للبناء الذاتى المبدع.

فالمنع الذى هو حل أيسر يبدأ مع التقزيم المضاعف للمؤسسات البديلة التى أبدعها الإسلام ولم يجسدها المسلمون للقصور النظرى الذى أصاب فكرهم:

أ- التقزيم الموضوعى:

قزم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الموضوعى: الاجتهاد الفقهى والجهاد القتالى. وهذا الحصر الموضوعى يقتضى أن

الاجتهاد سيكون مقصورا على العلم الوحيد للشرائع الدينية من دون علوم المواد التى تعد موضوعا الأمور التى يشرع لها الفقه. ويقتضى كذلك أن الجهاد يصبح مقصورا على المهمة الوحيدة للحرب المقدسة من دون الأدوات المباشرة وغير المباشرة الأدوات التى تحقق شروط النجاح فى أى حرب مقدسة كانت أو عادية.

ب- التقزيم الذاتى:

قزم دور الاجتهاد والجهاد فاصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الذاتى. بات الاجتهاد والجهاد واجبا دينيا خاصا أو فرض كفاية ولم يبقيا فرض عين لأن من استحوذ على السلطة الروحية والزمانية بات نائبا عن الأمة وتخلت الأمة عن دورها فباتت سلبية باطلاق لكأن ما يجرى فى التاريخ ليس شأنها. ويقتضى هذا الحصر الذاتى أن يقتصر الاجتهاد على الدور الوحيد المخصوص بالفقهاء الذين أصبحوا سلطة دينية وبديلا من فرض العين على كل المؤمنين حيث ينبغى أن يطلب كل مؤمن العلم من المهد إلى اللحد بنفسه وليس بمجرد التلقين الجامد لعلم ميت يقدمه فقهاء علمهم مقصور على حفظ بعض المدونات السطحية التى هى متون تعليم ولا علاقة لها بالبحث والطلب. كما يقتضى هذا الحصر أن يقتصر الجهاد على الدور الوحيد المخصوص بالمحاربين الذين أصبحوا طبقة سياسية (كالمماليك مثلا) أو جيوش ارتزاق بديلا من وظيفة الدفاع الذاتى العامة التى ينبغى أن يقوم بها كل مؤمن.

وإذا كان الحصر الموضوعى قد أزال العلوم النظرية والعملية (الاجتهاد المبتور) ومعهما تطبيقاتهما الجمالية والتقنية والخلقية والمؤسسية (الجهاد المبتور) فباتت الأمة كسيحة ليس لها فكر نظرى ولا عملى ولا تطبيقات مبدعة للنوعين وآل بها الأمر إلى التسول على الثقافات الأخرى لتستعير منها حلولا ملفقة يكتفى علماؤها المزعومون بتبرير ما يستورده أمراؤها الموهومون فإن الحصر الذاتى قد أزال الالتزام العام من قبل كل المسلمين فى حياة الجماعة: سحب الفقهاء والمرتزقة من المواطنين كل إسهاماتهم النظرية والعملية ليجعلوهم متفرجين وخاضعين كالدمى لمحركى الخيوط الذين هم بدورهم دمى للاستيراد من مواريث الثقافات الاخرى لغياب القدرة على الإبداع النظرى والعملى.

لذلك فعلينا أن نتخلص من التقزيمين الموضوعى والذاتى فى مؤسستى الاجتهاد

والجهاد حتى نتمكن من تجنب العودة إلى الرؤية الدينية التقليدية التى اعتبرها الإسلام رؤية محرّفة ومحرِفة. والتعريف السلبى والإيجابى لهاتين المؤسستين هو الحرز الحقيقى ضد هذا التحرف والتحريف الناتجين عن تقزيم الاجتهاد والجهاد. فكيف يتحقق لنا ذلك؟

المسألة الثانية
لماذا لا يمكن للإسلام لأن يطابق خصائصه الثورية إلا إذا كان إصلاحا دائما؟

هدفنا فى هذه المحاولة أن نحلل الثورة الإسلامية فى مجالى النظر والعمل وأن نؤول فكرنا ومؤسساته فى علاقتهما بالوظائف التى ينبغى أن تقوم بها كما يوصى الإسلام بذلك حتى نحصل على مجتمع حر وقوى. وسيمكننا هذا الفهم من إدراك مدلول الإسلام الثورى. ذلك أن الإسلام ليس مجرد مواصلة للتقاليد الدينية كما يسيء فهمه أولئك الذين تبنوا عقديا الإسرائيليات والنصرانيات والسبئيات والمجوسيات والمشركيات التى كانت تنتظم بها الحياة الروحية فى الشرق قبل الثورة الإسلامية[1] أو أولئك الذين قلدوا مؤسسات الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا سائدتين قبل الإسلام. إنه تفكيك أصيل لهذه التقاليد المذهبية والمؤسسية بفضل مفهومين نقديين[2]: هما التحريف الذى أفسد الفكر والعمل الدينيين والجاهلية التى أفسدت الفكر والعمل الطبيعيين[3].

---

(١). الإمكانات العقدية الخمس التى يحدد الإسلام نفسه بالإضافة إليها والتى يقف منها موقف الإرجاء لكى يؤسس مبدأ التسامح الدينى حددتها الآية ١٧ من الحج: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد".

(٢). حددت سورة آل عمران هذين المفهومين: التحريف مفهوم حد للفكر النظرى عند تصوره تأويلا معرفيا تحكميا للآيات والجاهلية مفهوم حد للفكر العملى عند تصوره تأويلا قيميا تحكميا للآيات.

(٣). ومن هذين المفهومين استمد ابن تيمية بوعى أو بغير وعى نظرية الثورية فى تجاوز إشكالية التوفيق بين الكلام والفلسفة أو النقل والعقل بالعودة إلى أساس متقدم عليهما يتعالى على المقابلة من الأصل. ذلك أننا إذا قلنا بالثنائية تعذر التخلص منها إلا بمنظور احد حديها فلا يكون التجاوز

فأما مفهوم التحريف فينبغى أن يفهم كما هى حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقدية التى أقعدت الفكر النظرى والعملى بعقائد تزعم صادرة عن الوحى فجمدت مؤسساتهما. وأما مفهوم الجاهلية فينبغى أن يفهم كما هى حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقدية التى اقعدت الفكر النظرى والعملى بعقائد تزعم صادرة عن العقل فأفسدت المؤسسات المستندة إليه.

حاول الإسلام أن يجدد الفكرين الدينى والفلسفى وأن يحدد مؤسسات بديل تساعد على تحريرهما من فساد السلط الروحية والسياسية بفضل هذين المفهومين النقديين. وهذه الحلول البديل التى اقترحها الإسلام لا يمكن أن تكون إلا فى شكل إصلاح دائم للفكر النظرى والعملى فى مستوى الفكر المجرد (اجتهاد) وفى مستوى تطبيق هذا الفكر عينيا (الجهاد). فكيف نعلل[1] الوجاهة التى ننسبها إلى مفهوم الإصلاح الدائم معنى عميقا للثورة الإسلامية؟ إن الإسلام من حيث هو إسلام ينبغى أن يكون إصلاحا دائما نتيجة لكونه "الوحى الخاتم" ولنسخ السلط الروحية التى تدعى الوساطة بين الله والمؤمن أعنى[2]:

١- أن الإسلام ينبغى أن يكون معرفة نظرية وعملية متصلة أو اجتهادا تكون ترجمته المؤسسية إلى مؤسسة شكلية اجتماعية: مؤسسة التواصى بالحق[3]. وقصدنا

تجاوزا. ويقتضى التخلص من هذا المأزق أن يكون للإنسان موقف متعال على المقابلة هو موقف النقد الذى عرف فى القرآن سلبا بالتحريف والجاهلية وعرفه ابن تيمية بمنهج تصحيح المنقول وتصريح المعقول. والمنهج الاول هو النقد التاريخى والمنهج الثانى هو النقد المنطقي. وكلا المنهجين متعال على المقابلة لأنه هو الموقف الحاسم فى تحديد علاقتهما وشروط المعرفة التى تجمع بين المعطى النقلى فى كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية والعلاج العقلى فى كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية. لكن الثورة التيمية مثل مثل الثورة القرآنية بقيت غير مفهومة بسبب ما نحاول وصفه من الأمراض التى أصابت فكرنا.

(١). نستعمل المفهوم فى دلالته عند كنط: التأسيس العقلى لأى معطى وراء وجوده من حيث هو واقعة تحتاج إلى تعليل يثبت شرعية وجودها.

(٢). نواصل تقديم بعدى العقل تقديما فلسفيا. ونبدأ بالبعد النظري. أما فى المنظور الدينى فالبعد العملى متقدم. لكن تحلينا لمفهوم الاجتهاد نتصوره بالقياس إلى مفهوم الجهاد: لذلك فنحن نطبق الأبعاد الخمسة مضيفين إلى المفهومين كليهما الفاضل بين الحاصل والأفضل فيكون بين الأكبر والأصغر الكبير والصغير وسطين بينهما.

(٣). الذين آمنوا.... وتواصوا بالحق.

مواصلة للجهد النظرى الذى بذله فلاسفتنا أن نفهم الواقعة التاريخية التى بمقتضاها حصر الفكر النظرى خلال عصر الانحطاط فى البعد الفقهى ومنذ الصحوة فى الفكر السياسى للأحزاب الدينية دون الشروط التى تعيد إلى هذه المعانى دلالاتها العميقة.

٢- وأنه ينبغى أن يكون عملا نظريا وتطبيقيا دائما أى جهادا متواصلا أساسه التطبيق الدقيق للمعرفة النظرية والعملية التى تكون ترجمتها المؤسسية مؤسسة شكلية اجتماعية هى: مؤسسة التواصى بالصبر[١].

وقصدنا مواصلا نفس الاتجاه هو أن نفهم الواقعة التاريخية التى جعلت هذا الفكر العملى ينحصر خلال عصر الانحطاط فى ممارسة الشعائر أو العبادة ومنذ الصحوة فى الجهاد القتالى من دون الشروط التى تحقق دلالات هذه المعانى العميقة. فقد ضاع معنى الاجتهاد العميق من حيث هو شرط معرفى (معيار الحقيقة) وشرط وجودى (طبيعة الحقيقة) للثورة الفكرية والمؤسسية الإسلامية. ذلك أنه حصر قبل عهد الانحطاط فى أصول الفقه ومنذ الصحوة فى السياسة. وكلا الحصرين كان أصحابهما غافلين مطلق الغفلة عن شروطه هذه الأصول الفقهية والسياسية ووسائلهما الشروط والوسائل المستحيل تحقيقها من دون الثورة العلمية والوجودية التى ضمنها الإسلام مفهوم الاجتهاد.

فالاجتهاد ينبغى أن يكون أكثر كلية من حصره فى المنهجية الفقهية لاستنباط الأحكام من النصوص أو لتحديد شروط انطباقها وتعميمها. ينبغى أن يتضمن أبعادا خمسة: هى نوعاه التقليديان اللذان نضيف إليهما نوعين آخرين يتعلقان بشروط إمكانهما. وهذه المعانى الأربعة ينبغى أن تستند إلى أصل عام يتأسس عليه الاجتهاد أعنى مبدأ صفة العقل التى يتصف بها الإنسان والتى جعلها الإسلام شرط التكليف والإيمان: العقل النظرى من حيث هو قوة مطلقة الحرية. وهكذا فعلينا أن نصنف الاجتهاد والجهاد بالصورة التالية:

فالاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها أصل كل اجتهاد وثمرته لكونه فى نفس الوقت شرط التكليف المعرفى والتكليف الخلقى والجامع بينهما من خلال التوحيد بين تفاعلهما فى الاتجاهين قصدت التكليف الدينى الذى هو عين معنى الوجود

---

(١). وعملوا الصالحات.... وتواصوا بالصبر.

الإنسانى: ١-الاجتهاد الأصغر (الاجتهاد الفقهي) ٢-والاجتهاد الأكبر (اجتهاد الخلق الديني) ٣- والاجتهاد الصغير أو الاجتهاد الذى يحقق شروط الاجتهاد الأصغر وأدواته (العلم النظرى: أى علوم الطبيعة ومنها الإنسان من حيث هو كائن طبيعى فى علم الأحياء) ٤- والاجتهاد الكبير أو الاجتهاد الذى يحقق شروط الاجتهاد الأكبر وأدواته (العلم العملى: العلوم الإنسانية ومنها الطبيعة من حيث هى كائن خلقي) ٥- وأخيرا مبدأ كل اجتهاد أعنى شروط العقل المستنير من حيث هو تواص بالحق.

والجهاد مثل الاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها هو أصل كل جهاد وثمرته فى نفس الوقت لانه شرط الالتزام بالتكليف المعرفى والخلقى والتكليف الجامع بينهما وبين تفاعلهما فى الاتجاهين من خلال التوحيد بين النظر والعمل فى ما يسميه الإسلام بعزم الأمور حيث يصبح مفهوم الصدق دالا على تطابق الذات مع ذاتها (الصدق الخلقي) وليس مع الموضوع فحسب (الصدق المعرفي). لكن الجهاد مثل الاجتهاد حصر قبل عصر الانحطاط فى الفروض الدينية (الجهاد الأكبر) ومنذ الصحوة فى القتال فى سبيل الله من دون التفطن إلى شروطهما وأدواتها. لكن الجهاد ينبغى أن يكون أكثر كلية من دلالته القتالية. فهو ينبغى أن يتألف من أبعاد خمسة مثل الاجتهاد: الصنفان التقليديان واثنان آخران متصلان شرط إمكانهما ثم مبدأ الجهاد عامة أعنى مبدأ الصفة الخلقية التى يتصف بها الإنسان: العقل العملى أو الإرادة الحرة.

ومن ثم فالجهاد ينبغى أن نميز فيه أصنافا خمسة هى: ١- الجهاد الأصغر (أو القتال فى سبيل الله) ٢- والجهاد الأكبر (أو العبادة والعمل الخلقى) ٣- والجهاد الصغير أو الجهاد الذى يحقق شروط إمكان الجهاد الأصغر وأدواته (التقنيات والاقتصاد أو تطبيق علوم الطبيعة) ٤- والجهاد الكبير أو الجهاد الذى يحقق شروط إمكان الجهاد الأكبر (السياسة والتربية أو تطبيق العلوم الإنسانية) ٥- وأخيرا مبدأ كل جهاد: الإرادة الحرة أو التواصى بالصبر.

وهذه المعانى العميقة للحلول البديلة التى يقدمها الإسلام من أجل تنظيم الفكر الإنسانى والعمل يقتضى رؤية جديدة لمؤسسات قادرة على إنتاج الشروط والأدوات لتحقيقها العينى والمتدرج فى الواقع الاجتماعى خلال وجود الأمة التاريخى. فإذا قبلنا تحليل ابن خلدون للعمران البشرى أمكننا أن نميز مقومى صورته اللذين يمثلهما النظام السياسى والتربوى من مقومى مادته اللذين يمثلهما النظام الاقتصادى والاجتماعى.

والعمران من حيث هو وجود كونى للبشرية يتعين فى الثقافات الخاصة بصورة عامة فى أعيان الأشخاص بصورة خاصة لأن الثقافات والأشخاص هى فى نفس الوقت ثمرة الاجتهاد (المعرفة النظرية والعملية) والجهاد (العمل المؤسس على نوعى المعرفة) وثمرة وظائفهما ومؤسساتهما كما شرحناها فى هذه المحاولة.

لذلك فإن هذه المعانى إذا فهمت فلسفيا ينبغى أن تطابق المقاصد الضرورية للشريعة من حيث هى أصول أساسية للدين الكلى إذ هى تبين الصفات الخمس الجوهرية للإله من حيث هو مثال الإنسان الأعلى بأبعاده النظرية والعملية[1]:

١- مقصد العقل ليس مقصدا متعلقا بالملكة العضوية للفكر بل معناه الدينى هو مصدر المعرفة النظرية والعملية وشروطهما وأدواتهما.

٢- ومقصد المال ليس متعلقا بالقوة الاقتصادية والثروة بل معناه الدينى هو الشروط المادية لقيام[2] الشخص واستقلاله أو الوسائل التى تنتج عن تطبيق المعرفة النظرية.

٣- ومقصد العرض أو الكرامة ليس هو الأخلاق الجنسية بل دلالته الدينية تمثل الشروط الخلقية لكرامة الشخص كرامته التى يتنتجها تطبيق المعرفة العلمية ويحميها بالتربية والنشئة السوية.

٤- ومقصد الدين ليس هو متعلقا بالممارسة السطحية للشعائر بل معناه الدينى هو الحياة السامية التى تستند إلى العبادة من حيث هى تاج المعرفة النظرية والعملية لآيات الخلق لا بديلا منها.

٥- وأخيرًا فإن مقصد النفس ليس متعلقا بمجرد المحافظة المادية على النفس من

---

(١). وهذه الصفات الخمس هى: الوجود والحياة والعلم والقدرة و الإرادة. ولما كان وجود الله مطابق لماهيته فإنها تمثل عين حقيقته أو ذاته. وهذه الصفات تشمل الغاية التى أداتها مقاصد الشريعة. ومن ثم فالانسان يمكن أن يكون خليفة لان له بعضا من الصفات الذاتية التى يتصف بها الله: الوجود والحياة والعلم والقدرة و الإرادة. والمقاصد الشرعية المناظرة لهذه الصفات هي: النفس والدين والعقل والمال والعرض أو الشرف. فمن دون وجود تام وحياة سامية وعلم صادق وقدرة حقيقية وإرادة فعلية لا تكون النفس والدين والعقل والمال والشرف ذات وجود حقيقى وفعلى.

(٢). سورة النساء الآية ٥: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا﴾.

حيث هى ذات عضوية نفسيه بل معناه الدينى هو إتمام المقاصد السابقة من حيث هى شروط الحياة الروحية التى تقتضى الممارسة التامة للاجتهاد والجهاد كما حددنا معنياهما ذوا الفروع الأربعة والأصلين الحقيقيين: العقل المستنير و الإرادة الحرة من حيث هما شرطا وجود الشخص الخلقى الذى يتم خلقه فى الحياة الدينية أو الروحية السامية (وذلك هو المقصود بكون محمد متمما مكارم الاخلاق).

وتكشف هذه المحاولة النتيجة العميقة للمؤسسات الإسلامية البديل عندما تؤدى وظائفها على أكمل الوجوه[1]: وتلك هى الأمانة المصحوبة بالشهادة الأولى بفرعيها (كلية التوحيد وكلية الرسالة) والشهادة الثانية بفرعيها (على الذات وعلى الآخرين) وأصلها جميعا أى الخلافة من حيث هى منزلة الإنسان القرآنية فى معناها الكلى (الخلافة الوجودية) وفى معناها الخاص أو خلافة الخلفاء (الخلافة السياسية أداة لتحقيق الخلافة الوجودية).

١- ففى الاجتهاد تكون صورة العمران (النظام التربوى والنظام السياسي) متقدمة على مادته (الاقتصاد والمجتمع) لانها تتعلق أساسا بالمعرفة النظرية والعملية من حيث هى تواص بالحق. ويتحقق البعد المجرد من مقصد النفس المطمئنة من حيث هى الذات التى تقوم فيها المقاصد الأخرى جميعا ومن حيث هى أحد مقومات الأمة المكلفة بالشهادة على العالمين بالصورة التالية:

أ- فصورة العمران تتعلق بالنظامين التربوى (مقصد العقل) والسياسى (مقصد العرض) القادرين على انتاج الشخص والجماعة المستثنين من الخسر.

ب- ومادة العمران تتعلق بالنظامين الاقتصادى (مقصد المال) والاجتماعى

---

(١). لذلك كانت هذه المقاصد فى نفس الوقت حقوق الإنسان وواجباته. فهى حقوق بالقياس إلى السلط الدينية والسياسية وهى واجبات كل امرىء بالقياس إلى نفسه والأمة والله. والمعلوم أننا نرفض فقه المقاصد أعنى بناء التشريعات بالقياس الذى بلغ الغاية القصوى فى نظرية المقاصد. لكن هذا الرفض لا يعنى أننا ننفى وجود مقاصد الهية. أساس رفضنا لاستناد التشريع عليها هو اعتبارنا إياها من الغيب من وجه علاقتها بوسائل تحقيقها علاقتها التى هى عين مهمة التشريع. لذلك أسسنا التشريع على الاخلاق الإسلامية التى تحكم الاجتهاد والجهاد الغنيين عن التأسيس القياسى عامة والتأسيس المقصدى خاصة. ما تختاره الجماعة الإسلامية من تشريعات اسلامى لمجرد كون الجماعة ربيت على الاخلاق الإسلامية التى من شروطها القصد إلى المعروف بسحب مبدأ الفطرة والعلم بالكون والشرع.

(مقصد الدين) القادرين على تحقيق الشخص والجماعة المستثنين من الخسر.

٢- وفى الجهاد ينعكس الأمر فتتقدم مادة العمران على صورته لأنه مهتم أساسا بتطبيق المعرفة النظرية المجردة والمطقبة المجردتين من حيث هى تواص بالصبر. فيتحقق البعد العينى من مقصد النفس المطمئنة أو المستخلفة من حيث هى الذات التى تقوم بها المقاصد الأخرى جميعا ومن حيث هى أحد مقومات الأمة الأمرة بالمعروف والناهية عن المنكر بنفس الآلية ولكن فى الاتجاه المقابل: أولا المادة تليها الصورة.

الخاتمة.

آل تطور الفقه الإسلامى (مصدر إلهى للتشريع المدنى والشخصى والدستورى) إلى نظرية فى الشريعة من حيث هى روح الأخلاق والتشريع بدلا من أن تكون مدونة قانونية. ذلك أن لفظ الشريعة الإلهية يمكن أن يفهم أما ماديا أو صوريا. والفهم المادى-الذى هو أضيق الفهوم الشرعية- يطابق استئناف تأسيس السلطة الروحية المتنكرة ممثلة بالفقهاء دون عصمة لأن القدسية هى للتشريعات وليست للمشرعين. والخاصية المادية تعنى تطبيق النصوص ليس بمقتضى دلالتها الكلية بل بحسب الدلالة الخاصة التى لها فى الوضعيات العينية التى تستمد امتيازها النموذجى من السنة.

وهذا المنظور الذى يجعل الشريعة روح الاخلاق وأخلاق القانون هو الطريق إلى خروج ثقافتنا من أزمتها. فالشريعة الإلهية لا تقبل الرد إلى الفقه بمعناه التقليدى. إنما هى روح الاخلاق وأخلاق الحقوق التى يتنظم بها العمران البشرى كما يفيد مفهوم الفطرة شرعا أصليا ومنبعا لكل القيم: وفى ضوئها ينبغى أن يفهم التشريع النصى لكونه ليس إلا نماذج تؤثر بصفاتها الخلقية لا بمضموناتها الحكمية. ذلك هو المنظور الذى يقبل التعميم على كل تشريع سماويا كان أو وضعيا لانه يتأسس على مقاصد ومبادئ كلية مشتركة بين معانى الوحى التى لا يمكن استنفاذها وتطور التأويل العقلى لقوانين الظاهرات الإنسانية والطبيعية بهدى من نور المبدأ الخلقى القرآنى لان الأمة هى السلطة الروحية الوحيدة وليس الفقهاء الا مستشارين فنيين مثل أى خبير فى مجالات الحياة الاخرى.

وفعلا فصفة الدينى التى نصف بها التشريع لها دلالتان:

١- أولاهما أدت إلى استقالة الأمة من حيث هى السلطة الروحية الوحيدة التى

يعترف بها الإسلام: فقد تعنى الشريعة أمرا ماديا أعنى القوانين التى وضعها الله والنبى كما استخرجت بالمنهج الذى حصر فيه ما يسمى بأصول الفقه أعنى ما نعتبره احدى علتى الأزمة: انحطاط أصول الشرعية إلى الاجتهاد الفقهى الذى حول الفقهاء إلى سلطة روحية نقلت الاجتهاد الخلقى والحقوقى من كونه فرض عين إلى كونه فرض كفاية.

٢- والثانية هى التى ستعيد الأمة إلى دورها الحقيقى فى التشريع القيمى والحقوقى الذى تنتظم به حياة الدنيا المشرئبة إلى الاخرى: وقد تعنى قدسية القانون الذى وضعه (أو قبل به إن وجد فى النص) كل من يؤمن بالحقيقة والقيم التى حددها الدين من حيث هى أصول تنظيم الحياة الدنيا تنظيما يعد إلى الحياة الاخرى: فيكون روح جماعة المؤمنين مصدر روح القانون. وذلك هو المعنى الذى يقتضيه ختم الوحى المصحوب بالتخلص من سلطة الوساطة الدينية التى هى بالطبع معرضة للفساد كما تؤكد على ذلك آل عمران.

وتلك هى العلة التى جعلت ابن خلدون يؤمن بوجود تطابق تام بين المبادئ الدينية والعقلية للحكم الراشد لكونها هى عين المؤسسات والأحكام التى تنقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعى إلى منطق التاريخ الحضارى. وخاصية الثنائية فى بنية السلطة السياسية ليس ناتجا عن طبيعة النظام بل إن الدولة من حيث هى دولة لابد فيها من بعدين مادى ومعنوى. وقد يكون البعدان واعيين أو غير واعيين. فإذا كان الشعب واعيا فمميزا بينهما أمكن له أن يوازن بينهما ليحول دون تحول الحكم إلى نظام دكتاتورى. وتلك هى العلة فى وجوب إعادة مؤسسة الخلافة كما تحددت فى غاية تطورها سلطة رمزية تقاسم السلطة السياسية مع السلطة الزمانية.

ذلك أن للخليفة البعد المعنوى من السلطة السياسية وللسلطنة البعد المادى بشرط أن تصبح السلطنة مؤسسة سلمية لا ينالها صاحب الشوكة بل صاحب الشرعية الديموقراطية كما هو الشأن فى الملكيات الدستورية التى من جنس نظام المملكة المتحدة. وعلى المسلمين أن يحددوا كيفيات انتخاب الخليفة ذى السلطة الرمزية وكيفيات التداول على الاحزاب التى تحصل على الاغلبية فى الانتخابات على السلطة الفعلية لتعيين ما يناسب السلطنة أو الحكومة بالمعنى الحديث: فتكون الانتخابات بديلا من الانقلابات التى بدأت منذ أن سيطر العسكر على الخلفاء من المعتصم فنازلا.

وقد حدد ابن خلدون معنيين مضاعفين للاستخلاف: احدهما نظرى والثانى عملى وكلاهما مضاعف الوجوه مجردا ومطبقا فتكون المعانى أربعة. والمعنى المجرد من الاستخلافين النظرى والعملى هو أساس المجتمع المدنى المتعلق بالتنافس بين البشر على المصالح الخلقية ويحكمه المثال الأعلى فى حين أن المعنى المطبق منهما هو أساس المحتمع المدنى المتعلق بالتنافس بين البشر على المصالح المادية ويحكمه الواقع الأدنى. ومن البعدين يتكون مفهوم المجتمع المدنى بمعناه الحديث. ولب الأزمة الإسلامية متعلق بسوء فهم هذه المعانى من قبل المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والمتصوفية كما بينت محاولات ابن تيمية الذى أعاد للمقابلة بين مدلولى المثال والواقع معناها بما ميز بين الرب والمشيئة الكونية فى ما يناظر الضرورة التى تحكم عالم الخلق والإله والمشيئة الشرعية فى ما يناظر الحرية التى تحكم عالم الأمر فيتكامل الأمر الوجودى والأمر القيمى دينيا تكامل الضرورة والحرية فلسفيا. وهى معان فقدت تماما فى فكر التيارات الأربعة المشار اليها بكل مدارسها ففقد معها الفكر الحى وأصبح الانحطاط جوهر وجود الأمة الحضارى فى العلم والعمل أفرادا وجماعات.

ولعل هذه المحاولة التيمية مع العلاقة التى حددها ابن خلدون بين العلم النظرى والعلم العملى قد تمدانا بالمخرج لتجاوز الرد العنادى إما رد الوجودى إلى القيمى (غاية الموقف القدرى) أو رد القيمى إلى الوجودى (غاية الموقف الجبرى) الردين الذين آلا بالأمة إلى ما وصفنا من أزمة لا تبرح منذ أربعة عشر قرنا. وحتى يتخلص من هذه المقابلات المستندة إلى التعاند بين المعرفة العقلية والوحى ألغى ابن خلدون المقابلة من الأصل اعتمادا على تصوره للإنسان (الذى هو بالجوهر كائن معبر لما له لغريزة حب التألة التى ينسبها إليه). ف الإنسان لمجرد كونه إنسانا مقوم من حيث هو إرادة سيطرة هى إرادة بالذات إرادة سيادة مطلقة يسميها ابن خلدون حب التألّه. لذلك نرى ابن خلدون يؤسس نظرته الجدلية للقوة من حيث هى وجود قيمة لا يمكن من دونه لأى تحقيق للقيم أن يحصل. وهو يترجم فلسفيا بهذه النظرة الحل الاشعرى الذى يتجاوز التضاد بين الردين القدرى والجبرى بتعريف جديد للسياسة من حيث هى معادلة بين مفهوم الاستخلاف القرآنى ومفهوم الكسب الأشعرى. فالعلم والعمل الإنسانيان يمثلان فرديا وجماعيا التحقيق الفعلى للسيادة البشرية ومن ثم فهما الدلالة العينية للخلافة الكلية: الإنسان من حيث هو انسان خليفة لها سيادة النائب الذى يعترف

بتعالى منوبه عليه فى علاقة التناسب المحدد لدلالات الاستخلاف القرآنى التناسب بين النسبى (الإرادة الإنسانية) والمطلق (الإرادة الإلهية).

وتؤكد أغلب مفاصل المقدمة على هذه الرؤية الخلدونية المطابقة للحل التيمى رغم عدم انتساب الرجلين لنفس المذهب ولا لنفس المناخ الفكرى[1]. ولعل النص المتعلق بنتائج التربية التعسفية والنص المتعلق بعلل انحطاط الأمم وأهمها غياب شروط السيادة الإنسانية يعدان أكثر نصوص المقدمة افصاحا عن هذا المعنى. وعندما يكون الصمود الإيجابى للسيطرة ممتنعا يتحول الصمود السلبى فى هاتين الحالتين إلى التهديم الذاتى الخلقى وحتى الفيزيائى فى شبه خمول هو جمود الإنحطاط أو فى ما يشبه الانتحار الجمعى بالاستسلام للهزائم إلى حد الانقراض. ويمكن ان نميز خمس مراحل تحدد الخصائص الجوهرية للوضعية الإسلامية الحالية وما ينتج عنها فى التاريخ الكونى:

أ- المرحلة الاولى هى المرحلة المتقدمة مباشرة على استعمار قلب العالم الإسلامى أى الوطن العربى بين النصف الثانى من القرن الثامن عشر والنصف الاول من القرن التاسع عشر.

ب- المرحلة الثانية هى مرحلة الاستعمار فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفيها تم استعمار جل أقطار الوطن العربى وخاصة عاصمتى المغرب الإسلامى (تونس) والمشرق الإسلامى (مصر) فى نفس التاريخ تقريبا: ١٩٨١.

جـ- المرحلة الثالية: بداية حروب التحرير الوطنى فى النصف الاول من القرن العشرين.

د- المرحلة الرابعة: استئناف البناء الوطنى فى النصف الثانى من القرن العشرين.

هـ- المرحلة الاخيرة: معركة التوحيد الإسلامية واستراتيجية الشرق الاوسط الموسع وتوسيع الناتو اخفاء لهذه الاستراتيجية من حيث هى التحقيق الفعلى من قبل امريكا واسرائيل لاستراتيجية صراع الحضارات بديلا من الاشتراكية التى سقطت مع

---

(١). لابد من فهم التوافق بين الحلول التى يقدمها الرجلان رغم اختلاف المذهب والمناخ الفكرى بينهما. لكن المقام لا يمكن من ذلك وقد عالجنا بعض ذلك فى غير موضع من أعمالنا السابقة.

الاتجاد السوفياتى وعودة الصين لمواقفها التاريخية التقليدية: التفرج على العالم للاستفادة من تناقضاته وثمرات صراعاته دون أى تضحية (وهو ما وصفه أرسطو فى كتاب السياسة بالجبن الصينى فى مقابل التهور الأوروبى والتوسط اليونانى بينهما).

لكن المسلمين لسوء الحظ يرفضون إلى حد الآن بقصد أو بغير قصد أن يحددوا بدقة وضعيتهم الخلقية والسياسية. وستظل علاقتهم بالحاضر الغربى وبالماضى الإسلامى علاقة مرضية ما لم يمكنا جسر كونى من استيعاب التجارب الإنسانية دون عقد تجاربها التى تجاوزت نمونا الخلقى والسياسى. وكل تشبث بالخصوصية المنافية للقيم الكونية مرضى لان الإسلام نفسه يعتبره من تقليد الآباء التى غالبا ما يحتج بها المشركون فى القرآن الكريم ضد ما يدعوهم إليه من قيم كونية. ويمكن أن يناقش البعض فى رأى ابن خلدون هذا لكن نقده يمكن أن يكون بداية جيدة.

ولسوء الحظ فالإصلاح الإسلامى الدائم بقى مجرد مثال وفشل التاريخ الفعلى نتيجة لإعادة العلماء تأسيس الوساطة الروحية التى تمثلها السلط الدينية (المعصومة مبدئا فى المدارس الشيعية وأمر واقع فى المدارس السنية) وإعادة الأمراء تأسيس الوساطة المادية التى تمثلها السلط السياسية التى تتجاوز مبدأ العصمة إلى ما يشبه التأله. وليس موقفنا الحالى المستورد والمقلد فى علاقتنا بالغرب بالأمر فريد النوع بل هو جوهر موقفنا التاريخى ازاء الثقافات الأخرى بسبب توقف حركية الاجتهاد والجهاد بالمعانى التى حددنا. ودون شك فقديجد البعض فى هذا الموقف وجها موجبا يسمونه: الانفتاح والكونية بتقليد الجزئى. لكن الثقافة إذا سيطر عليها العامل الأجنبى فإنها لا يمكن أبدا أن تصبح ذات عمود فقرى وتظل الكلية فيها كلية زائفة لانها تعميم لجزئى ليس لعمومه من علة عدى كسل المقلدين وعقم الإبداع فيهم فضلا عن عنف صاحبه لفرضه.

لذلك فإن الخاصيات الأساسية التى دعا إليها القرآن الكريم فى مفهومى الاجتهاد والجهاد لم يكن بالوسع أن تحصل بحسب معناها الأتم وثمراتها الأكمل قبل التحرر من هذا الموقف الانفعالى واستبداله بالموقف الفعلى. إن موقف رد الفعل عند النخب الدينية والسلوك اللاعقلى عند النخب السياسية ولدا تصورا زائفا عن مبدأ التكيف مع الواقع. فمجرد تبنى الحلول التى ابدعتها الثقافات الأخرى بديلا من الخلق الحقيقى الذى يدعو إليه الإسلام يبدو إلى حد الآن المميز السائد على فكرنا ومؤسساتنا.

حاولنا فى هذه الورقة أن نثبت عدم كفاية أى تفسير يستند إلى اتهام المسلمين لمجرد كونهم مسلمين. فليس من المقبول أن يرد على بعض المستشرقين الذين يتهمون الدين الإسلامى باتهام المسلمين لتفسير خصائص الوضعية الإسلامية الحالية من دون تحديد طبيعة التهمة وعللها الحقيقية. وليس من شك فى أن الثورة الإسلامية نفسها تتحمل بعض المسؤولية. فالرؤية الإسلامية لطبيعة الفكر النظرى والعملى ولمؤسساتهما ودورهما كانت رؤية ثورية بلغت جذريتها حدا يعسر على الأجيال الأولى من المسلمين أن يفهموها أو أن يبدعوا ما يلائمها من الحلول المؤسسية حتى لو فرضناهم قد فهموها. وعلينا أن نتخلى نهائيا على الظن بأن الأجيال السابقة كانوا أقدر من الأجيال اللاحقة لفهم مثل الإسلام ولتحقيق الشروط التى تقتضيها ثورته.

فالإسلام نفسه قد تدرج الوجى فيه ونجم نصه. ومن ثم فهو لا يمكن أن يفهم ويحقق إلا بتدرج. والتجربة التاريخية التى حصلتها الأمة خلال أربعة عشر قرنا فى مجالى الفكر النظرى والعملى وفى تطبيقاتهما العينية وفى مؤسساتهما كل ذلك من الأمور الضرورية لفهم بعض المقتضيات الأساسية لهذه الثورة العظمى والفريدة. لكن الحلول التى اقترحها مفكرونا الأربعة الذين درسنا ما تزال حلولا قولية. لم يكونوا مدركين لكيفيات جعلها إصلاحا دائما فى التاريخ الفعلى للعمل الحضارى بكل أبعاده التى أرجعناها إلى مجالات التقويم الخمسة: التقويم الذوقى والتقويم الرزقى والتقويم النظرى والتقويم العملى والتقويم الوجودى.

وتبقى المعوقات بعد الصحوة معوقات مضاعفة لأن الأمة لم تتمكن من تحقيق الدلالة العميقة للمجتمع المدنى كما يحدده الإسلام تحديدا استخرجه ابن خلدون فى فلسفته التاريخية التى تتبنى على التطابق بالتام بين السنن الكونية والمعانى الدينية الإسلامية بحيث يصح القول بأن فلسفة التاريخ عنده مطابقة لفلسفة الدين. لكن الفقهاء فى أيامنا يحاولون أن يكونوا ساسة من دون وعى سليم بالقضايا المعرفية والخلقية التى تقتضيها ثورة الإسلام النظرية من حيث هى تأسيس للتشريع الإلهى الذى لا يحميه غير المجتمع المدنى الرمزى الذى مداره المصالح الخلقية والحقوق الشخصية لأن الجماعة جعلها القرآن مكلفة فرض عين بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عن دراية[1].

---

(١). المجتمع المدنى الخلقى مفهوم من وضعنا والعلة فى وضعه أننا نريد أن نحدد دور دفاع المجتمع الذاتى عن غايات حياته الروحية العليا وقيمه أعنى مقاصد الشريعة من حيث هى حقوق

وساستنا كذلك يحاولون أن يكونوا مفكرين من دون وعى سليم بالنظامين السياسى والوجودى اللذين تقتضيهما ثورة الإسلام العلمية من حيث هى تأسيس للاستخلاف كما يحدده المجتمع المدنى الذى مداره المصالح المادية والحقوق المدنية بنفس التعليل الخاص بدور الجماعة فى القرآن.

وينبغى أن يؤدى إصلاح فكرنا النظرى ومؤسساته إلى اجرائين عاجلين. أولهما هو الإصلاح المذهبى الإصلاح الذى ينبغى أن يكون علم أصول الدين بمقتضاه فلسفة تحررية باطلاق حرية الإنسان من أجل طلب الحقيقة والجمال. فلا ينبغى أن يبقى دفاعا عاجزا عن صياغة متحجرة للمعتقد صياغة نتيجتها الوحيدة فى التاريخ هى الفوضى الروحية. والإجراء الثانى هو الإصلاح المؤسسى الذى يكون النظام التربوى والنظام السياسى بمقتضاه تحررين وكونيين.

كما ينبغى أن يؤدى إصلاح فكرنا العملى ومؤسساته إلى اجرائين عاجلين من نفس الطبيعة. فأما الإجراء الأول فهو الإصلاح المذهبى الذى بمقتضاه ينبغى أن يصبح أصول الفقه فلسفة القيمة التحررية باطلاق أى فلسفة طلب الحق والفاعلية. ينبغى ألا يبقى هذا العلم دفاعا عاجزا عن صياغة وثوقية لمنهجية استخراج الأحكام من النصوص تلك المنهجية التى كانت نتيجتها الوحيدة فى التاريخ الفوضى المدنية. وأما الإجراء الثانى فهو الإصلاح المؤسسى الذى ينبغى بمقتضاه أن يصبح النظام الاقتصادى والنظام الاجتماعى عادلين وعلى خلق بخلاف ما هما عليه فى ما بات أكثر شبها بالحالة الطبيعية التى ليس فيها من سلطان إلا لما وصف ابن خلدون من أخلاق الأمم الخاضعة للعسف والقهر[1].

وواجبات. أما المجتمع المدنى المادى فهو ما يناسب دفاع المجتمع الذاتى عن ادوات قيام تلك القيم وشروط تحقيقها أعنى شروط إمكان الحصول على الحقوق والقيام بالواجبات.فيكون المجتمع المدنى بهذين المعنيين موجودا وجود المؤسسة الوطنية والدولية. ففى المستوى الوطنى هو منظومة المؤسسات التى تحمى المواطن ضد تعديات السلطتين الروحية والسياسية الوطنيتين. وفى المستوى الدولى يحمى المجتمع المدنى الدولى الاقليات والامم الضعيفة من تعدى الاغلبيات والامم القوية.

(١) ابن خلدون المقدمة دار الكتاب اللبنانى ط٣ بيروت ١٩٦٧ ص١٠٤٢-٤٣: " ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق على النفس ابنساطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما فى ضميره خوفا من انبساط

وفى الختام فإننا نرجو أن نكون قد نجحنا فبينا أن ما يحصل حاليا فى الوطن العربى خاصة وفى العالم الإسلامى عامة هو فى الحقيقة مجرد نتيجة مفهومة لهذين الدائين الداخلى والخارجى الدائين اللذين أصابا تاريخنا بكل وجوهه وخاصة تاريخ فكرنا ومؤسساتنا فضلا عن الوضع العالمى الراهن الذى تجرى فيه نهضة المسلمين نهضتهم التى تزعج أقطاب العالم الحالية والمقبلة: أمريكا وروسيا وأوروبا والصين والهند.

الايدى بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معانى الإنسانية التى له من حيث الاجتماع والتمدن وهى الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره فى كل ذلك. بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها فارتكس وعاد فى أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت فى قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره فى من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء".

عن أزمــة الوضع العربى
"بين المد الهيمنـى والرد الأصولى"

بنسالم حميش(*)

ظاهرة الاستعمار هى هذا الأمر الواقع الذى تبلور منذ بداية القرن التاسع عشر فى اقتسام العالم بشتى أنواع الهيمنات، من أقواها وأعنفها تلك التى مورست بالاحتلال والضم على بلدان إفريقية وعربية وآسيوية من طرف قوى أوروبية متقدمة اقتصاديا وعسكريا. ففى إحصائيات كثيرة ومتقاربة، منها مثلا الواردة فى مادة "استعمار" عن الموسوعة البريطانية، أن من ١٨٢٥ إلى ١٩١٤ اتسع مجال السيطرة الأوروربية الاستعمارية المباشرة من ٣٢% من سطح الأرض المأهول إلى حوالى ٨٥%، فكان هذا ما جعل إنجلترا تسيطر على ٣٠ مليون كم^{٢} و ٤٠٠ مليون نسمة، وفرنسا على ١٠ مليون كم^{٢} و ٤٨ مليون نسمة، فيما عادت الحصص الأقل اتساعا إلى ألمانيا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة.

الواقع الاستعمارى هو هذا الواقع المحقق بالوكالات التجارية والسكك الحديدية، التى تمهد جميعها لتحويل عالم ما وراء البحار إلى أسواق تستثمر فيها القوى المستعمرة فائضات إنتاجها الفلاحى والصناعى، وتتفرد بواسطتها بالامتيازات الجمركية وباستغلال الأراضى والمناجم. إن ذلك الواقع فى إطاره الحديث أو المعاصر لا يميزه عن التجارب الاستعمارية السالفة إلا درايته المعرفية والإدارية وتفننه فى التحلى بالتبريرات الإيديولوجية. فإذا كان احتلال أسبانيا والبرتغال لمستعمراتها فى إفريقيا وأمريكا الجنوبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر يقوم بشكل واضح مفضوح على الغصب والنهب المنهجيين (تماما كما هو الحال فى وصف ماركس لتراكم رأس المال البدائى)، فإن الاستعمار الإمبريالي بوصفه "مرحلة الرأسمالية

(*).أستاذ الفلسفة، جامعة محمد الخامس، الرباط.

القصوى" قد بات مصرا على التقدم من وراء أغطية ذرائعية[1]، وفى كل الأحوال عبر قنوات خطابات إيديولوجية قد تتمايز من حيث درجاتها، ولكن ليس من حيث طبيعتها، وتقوم جميعها على ركن ركين: تفوق الجنس الأوروبى على ما دونه من الأجناس الأخرى، وبالتالى حق الغرب فى الهيمنة على الشعوب الجنوبية والشرقية من أجل تأدية رسالته التاريخية فى تهذيب وتحضير العالم المتخلف، الخ.

فى الخطوط الأمامية المكشوفة للهيمنات الاستعمارية نجد طبعا طوابير المستخدمين المدنيين والعسكريين فى أجهزة القمع والإدارة، وعلى رأسهم طبعا الحكام والمقيمون العامون كبوجو فى الجزائر وبالبو فى ليبيا، ومنهم من تركوا كتابات ككرومير فى مصر صاحب Modern Egypt، وليوطى فى المغرب صاحب Paroles d'actio وبالأخص Vers le Maroc، الخ. وكانت أعمال تلك الطوابير تظهر فى شكل أبحاث ميدانية وتقارير ومراسلات (منها مثلا ما يسمى بالنسبة لمنطقة المغرب العربى بالوثائق الخضر، التى هى الآن بحوزة مركز الدراسات العليا لإفريقيا والمغارب، الذى يوجد مقره فى باريس... وأما فى الدوائر الاستكشافية والتوطيئية أو فى الحلقات التسويغية والتسويقية، فإننا نجد هذه الجماعات من المغامرين والجواسيس والرهبان المبشرين أو من المستشرقين المحترفين.

لعل أبلغ مثال على وثاقة الصلة بين الاستعمار الفعلى وممهديه من المغامرين والمبشرين يقوم فى حالتى توماس- إدوارد لورانس (تـ. ١٩٣٥)، وهو ضابط إنجليزى ومعتمد دولته السرى التى بعثته إلى الحجاز بدعوى مساعدة عرب الجزيرة على الالتفاف حول قوميتهم قصد محاربة الحكم العثمانى والتخلص من أغلاله، وذلك بزعامة شرفائهم الذين كان من أقواهم وأفيدهم فى تنفيذ مشروع تلك الدولة الأمير

---

(١). كأمثلة على تلك الأغطية الذرائعية، ١٨٦٠: فرنسا تتدخل فى لبنان بزعم حماية المارونيين ضد الدروز... ١٨٨١-١٨٨٢: قنبلة الاسكندرية وسحق الثورة العرابية فى التل الكبير، فاحتلال الانجليز لمصر فى عهد الخديوى توفيق، وكل هذا بعد ما عرفه هذا القطر العربى من تغلغل أوروبى بدعوى مراقبة فرنسية - انجليزية للميزانية المصرية المنهكة بالقروض فى عهد الخديوى إسماعيل... ١٨٨٨: بداية التسرب الانجليزى إلى الحجاز بدعوى مساعدة القومية العربية بزعامة شرفاء مكة على مناهضة العثمانيين... ١٩١٢: فرض نظام الحماية الفرنسية على المغرب بحجة عجز هذا الأخير عن تسديد ديونه الخارجية، الخ.

فيصل، المحصن فى جبل صبح، الدرع الواقى لمكة. أما الغاية الحقيقية لمخططى التسرب الإنجليزى فى الحجاز، الذى بدأ منذ ١٨٨٨، فهى كما لخصها لوارنس: "إن بعض الانجليز، ومن بينهم كيتشنر أساسا، اعتقدوا أن ثورة العرب على الأتراك قد تتيح لإنجلترا، وهى تحارب ألمانيا، أن تهزم حليفها تركيا[١]. وقد كُلف لورانس إذن بالتوطيء لتحقيق هذه المهمة المزدوجة، التى توفق فيها إلى حد ما، فكان الأداة المسخرة لسياسة بلاده المكيافيلية التوسعية. وهو يسجل بالحرف قائلًا: "لقد بُعثت إلى هؤلاء العرب كأجنبى عاجز عن التفكير فى أفكارهم أو المصادقة على معتقداتهم، ومكلف فقط من حيث الواجب بتدريبهم وضمان نجاح كل حركاتهم حين تكون مطابقة لمصلحة إنجلترا. وبما أننى لم أكن قادرا على اكتساب شخصيتهم، فقد كان بوسعى أن أخفى عنهم شخصيتى، وبدون مشاحنة أو اعتراض أو نقد أن أختلط بهم لكى أمارس عليهم تأثيرا من غير أن يشعروا[٢]. غير أن اتفاقية سايكس – بيكو، فى السنة نفسها التى كانت فيها ثورة العرب (١٩١٦)، أتت لتكشف عن أن نوايا الأنجليز، كما هو حال شركائهم الفرنسيين فى الاتفاقية، كانت استعمارية أساسا، وأن لورانس لعب دور الجاسوس الواعى بمهمته "الوطنية"، كما يؤكد ذلك اعترافه فى تذييل كتابه أركان الحكمة السبعة، إذ يقول بواضح العبارة، وهو يعرض الدوافع التى حركت حلمه المنتهى بسقوط دمشق فى أيدى الأتراك: "إن أقواها أيضا كان هو الرغبة المناضلة فى الانتصار، المقرونة بالقناعة أن إنجلترا، من دون العون العربى، لا يمكنها أن تدفع ثمن الانتصار فى الحقل التركـــى Without Arab help , England could not pay the of price winning its Turkish sector[٣].

يميّز جوزيف نيى J.Nye بين القوة الصلبة hard power التى هى قوة الحكم القائمة على الطاقة العسكرية والاقتصادية، وبين القوة اللينة soft power التى هى قدرة دولة فى جعل "بلدان أخرى تريد ما تريده هي"، بواسطة الثقافة والإيديولوجيا. لكن

---

(١). لورانس، أركان الحكمة السبعة، الترجمة الفرنسية، ط. بايو، باريس ١٩٨٢، ص٣٦.

(٢). أنظر نصوص لورانس الأساسية (بالفرنسية)، ترجمة إيتيانبل وياسو جوشير، ط. غاليمار ١٩٦٥، ص١٨٣.

(٣). أركان الحكمة السبعة، المرجع المذكور، ص ٨٢١، فى الطبعة الانجليزية Penguin Books، لندن ١٩٦٢، ص ٦٨٤.

القوة الصلبة، كما يؤكد نيى "تنتشر على نحو مهم فى العالم، والبلدان الكبرى تقل باطراد قدرتها على تسخير مصادرها التقليدية لبلوغ غاياتها". وبالعكس "إذا كانت ثقافة دولة وإيديولوجيتها مغريتين، فإن دولًا أخرى ستكون منقادة إلى قبول هيمنتها". وبالتالى، القوة اللينة "لاتقل أهمية للقيادة عن القوة الصلبة". غير أن هنتنغتون، صاحب هذا الإيراد، يذكر بحق أن القوة اللينة لا تكون ناجعة إلا بقيامها على القوة الصلبة، وإذن لا يمكن للأولى أن تستمد عناصر إغرائها إلا من الثانية، وإن تدنى هذه ينعكس سلبًا على تلك ويؤدى إلى عزوف البلدان الأخرى عنها. ويختم بما هو مبدئيا أقرب إلى الصواب قائلا: "إن البلدان غير الغربية ما إن تنمى وسائلها الاقتصادية والعسكرية والسياسية حتى تثبت بثقة أكبر مزايا قيمها ومؤسساتها وثقافتها"[1]. لكن هنتنغتون يعلم فى قرارة نفسه أن البلدان القوية، وعلى رأسها الولايات المتحدة، هى التى تقنن درجات التقدم خارجها وتوزع أوراقه بشروط ومقادير مضبوطة ومحروسة تضمن لها فى كل الأحوال والتقلبات بقاءها كقوة سائدة مهيمنة. ولا أدل على ما نقوله من كون صاحب صدام الحضارات يعترف هو نفسه بذلك الواقع مشخصًا فى إحدى تجلياته الملموسة، الكامنة فى ازدواجية المواقف والمعايير التى رفعتها تلك البلدان إلى سدة السياسة المتبعة سرا أو جهرا أمام قضايا ومعضلات مجمل بلدان الجنوب؛ وها ما يسجله خبيرنا الموظف عن البلدان الغربية – ونستشهد به عن قصد من باب "شهد شاهد من أهلها"، "إنها (أى تلك القوة) تدافع عن الديمقراطية لكن ليس حينما تأتى بالأصوليين الإسلاميين إلى الحكم؛ تحرم انتشار السلاح النووىَ على إيران والعراق وليس على إسرائيل؛ تعتبر حقوق الإنسان مشكلًا فى الصين وليس فى العربية السعودية؛ ترد العدوان عن الكويت الغنى بالنفط وتتلكأ فى حالة الهجومات على البوسنيين الذين ليس لهم نفط، إلخ"[2]. وينسى صاحبنا فى حالة إسرائيل واللوبيات الصهيونية الغربية تحويلها لقضية المحرقة النازية (الهولوكست) إلى حكرة تجريمية انتفاعية مستديمة، هذا فى حين أن تاريخ الاستعمار الإبادى تُطوى فى الغرب سجلاته السوداء ولا تُروى ولا يُعوض عنها. ويضيف هنتنغتون إلى وصفه ذاك لسياسة الغرب النفاقية هذا المعطى:

---

(١). صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات، الترجمة الفرنسية، ط.أوديل جاكوب، باريس، ١٩٩٧، ص٩٧.

(٢). المرجع نفسه، ص٢٠٠.

"لما فهم القادة الغربيون أن المسلسل الديمقراطى فى المجتمعات غير الغربية يخلق حكومات معادية للغرب، اجتهدوا فى التأثير على الانتخابات، وقللوا من حماسهم السابق فى الدفاع عن الديمقراطية فى تلك المجتمعات"[1].

وإجمالًا هناك معطى المصالح الوطنية والتجمعاتية الغربية التى تعلو ولا يعلى عليها، إذ تحدو بحكومات بلدان فى الشمال، عند الحاجة، إلى إسناد مهمات السهر والمحافظة على مواقعها ومنافعها إلى أنظمة دكتاتورية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، مضحية فى ذلك بكل "حق فى التدخل" من أجل الدفاع عن الديمقراطية والشعوب (كما دلت على ذلك حالات كثيرة: باتيستا كوبا وبينوشى الشيلى وشاه إيران وسوموزا النيكارغوا وماركوس الفيلبين وموبوتو الزايير وسوهوتو أندونيسيا، وصدام حسين الثمانينيات، إلخ)

أما تعامل بلدان الشمال مع الجنوب بسياسة الكبح والردع ودوس الحقوق فيدلل عليه تاريخ الاستعمار كله، كما تظهره بنحو سافر جلى أكثر من حالة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ – حالة محمد على والى مصر (١٨٠٥–١٨٤٨) الذى سعى إلى النهوض بمصر وتحديثها علميًا واقتصاديًا وثقافيًا، وذلك بعد أن وسع حكمه إلى الجزيرة العربية والسودان وسوريا والأناضول وحقق انتصارات عسكرية مهمة؛ إلا أن الأوروبيين بزعامة إنكلترا تدخلوا لإعاقة مشاريعه التنموية وإيقافها، فبات يقول: "إنى لست من دينهم، لكننى إنسان مثلهم، ويلزم أن أعامل إنسانيًا"؛ وكان ذلك التدخل بدعوى ميول والى مصر إلى الاستقلال والاستقواء تجاهها وتجاه الباب العالى العثمانى الآخذ فى التصدع والإذعان لهيمنة تلك القوى وحمايتها، فاضطر محمد على إلى التراجع عن مشاريعه، وقبول تحول حكمه على مصر وحدها إلى خديوية وراثية.

وتذكرنا من وجوه تلك الحالة بحالة السلطان المغربى محمد الثالث الذى حاول خلال النصف الثانى للقرن الثامن عشر إصلاح أحوال بلاده بنهج غير مسبوق من اللامركزية الإدارية والتسييرية، بإسناد تدبير الجباية لا إلى قوة الجيش (كما على عهد جده إسماعيل)، بل إلى تدبير المستحقات الضريبية على التجارة الخارجية، الموانئية

---

(١) المرجع نفسه، ص٢١٦.

والبحرية. وقد أدت هذه السياسة دورًا مهما فى مراودة بعض وجوه التحديث الواعدة؛ غير أن صعوبات داخلية وبالأخص الإكراهات والضغوطات الخارجية عاكست توجهها واستمراريتها. وهكذا أتى الاستعمار الأوروبى لتعميق الأزمات المغربية وإدارتها لصالح تغلغله وسيطرته، وذلك من خلال مسلسل موسوم معلم بثلاثة تواريخ كبرى: مؤتمر مدريد فى ١٨٨٠، اتفاقية الجزيرة الخضراء فى ١٩٠٦، وأخيرًا توقيع مولاى حفيظ على معاهدة الحماية الفرنسية فى ٣٠ مارس ١٩٣٠.

ب – حالة محمد مصدق رئيس الحزب الوطنى والوزير الأول سابقًا فى إيران، الذى أمم فى ١٩٥١ ثروة بلاده النفطية، وسعى إلى إرساء الديمقراطية نظامًا وممارسة؛ ثم سرعان ما تمّ إسقاطه من طرف الشاه فى ١٩٥٣، وذلك بإيعاز من وكالة المخابرات الأمريكية (CIA)، كما اعترف به تقرير للوكالة نفسها نشرته فى أبريل ٢٠٠٠ "نيويورك تايمز"، مما حدا بمادلين أولبرايت، سكرتيرة الدولة السابقة فى الخارجية، إلى الإقرار بدور بلادها فى ذلك الانقلاب والاعتذار عنه (يومية لومند، ٢٠ مارس ٢٠٠٠). ويلزم تذكر حالات أخرى كثيرة ومعروفة، منها العدوان الثلاثى (فرنسا وإنكلترا وإسرائيل) على مصر فى ١٩٥٦ بعد إقدام جمال عبد الناصر على تأميم قناة السويس؛ ومنها اغتيال باتريس لومومبا فى ١٩٦١ بإيعاز من دول غربية للحفاظ على مصالحها وامتيازاتها الاقتصادية فى الكونغو كينشاسا وإقليمه كاتنكا الغنى بالثروات المعدنية؛ وقد اعترفت الحكومة البلجيكية مؤخرًا فى غضون يناير ٢٠٠٢ بمشاركة بلادها فى ذلك الاغتيال، واعتذرت عنه للشعب الكونغولى.

أما أمريكا، فإن سياستها الخارجية، إبان الحرب الباردة وبعدها، اتسمت بتدخلات قوية عنيفة (مباشرة أو بالتفويض) ضد جماعات وحتى دول تنعتها بمحور الشر axis of Evil أو بالمتصعلكة والشريرة rogue States[1]، أى مارقة عن خطها الهيجمونى ورغبتها فى القوة كقطب أول فى العالم ثم أوحد. ففترة الحرب الباردة عرفت حملات أمريكية شرسة ضد الشيوعيين فى أنحاء كثيرة من العالم، إيران

---

(١). حول مفهوم الدولة المارقة، أنظر شومسكى فى قانون الأقوى، ط. Serpent à plumes، باريس، ٢٠٠٢؛ وكذلك كتاب وليام بلوم فى ترجمته الفرنسية الدولة المارقة L'Etat voyou ، ط. سراس طارق، تونس – الدار البيضاء، ٢٠٠٢.

وغواتيمالا وأندونيسيا حيث عُـدَ الضحايا منهم بالآلاف، علاوة على حرب فيتنام المدمرة (١٩٦٢-١٩٧٥) ودعم دول عسكرية ومجموعات إرهابية فى أمريكا اللاتينية (فيالق الموت، الكونترا ضد سنديني نيكارغوا) وكذلك فى إفريقيا والشرق الأوسط وآسيا. ولعل أبلغ نازلة فى هذا الصدد هى دور "سى.آى.إي" البارز وهنرى كيسنجر شخصيًا فى انقلاب الجنرال بينوشى الدموى ضد الاشتراكى سلفدور ألندى، وذلك فى يوم أسود هو أيضاً ١١ سبتمبر من سنة ١٩٧٣... أما أفغانستان، فقد كانت حتى الأمس القريب (١٩٧٩-١٩٨٩) ميداناً قتالياً جهزت فيه أمريكا وساندت من سمتهم إذ ذاك freedom fighters أى مجاهدى الحرية ضد "امبراطورية الشر" السوفياتية، وكان فى صفوفهم القيادية هذا "المجاهد" (حليف الأمس) الذى ما فتئ أن انقلب على أمريكا جراء حرب الخليج الثانية وتبعاتها السلبية فى العراق والجزيرة والمنطقة العربية كلها، وهو أسامة بن لادن، المطلوب حتى اليوم ميتًا أو حيًا من طرف جورج ولكر بوش وإدارته.

منذ الضربات المدمرة فى الحادى عشر من شتنبر ٢٠٠١ ضد البنتاغون والمركز التجارى العالمى، يخيم على العلاقات الغربية الإسلامية جو متوتر مشحون، تبرز فيه - خصوصا من الجهة الأمريكية - مشاعر التوجس وسوء الثقة بإزاء المجموعات العربية والإسلامية. وفى الموجة المعادية لهذه المجموعات لا يوجد بين "جنحة الاسم والمسحة" واتهام الإسلام كدين وثقافة إلا عتبة لا يتردد صقور الإدارة الأمريكية فى تخطيها، تدعمهم عدة معاهد دراسية وحاويات فكرية think tanks بإيديولوجياتها ومستشاريها وخبرائها المتخصصين. إن صعود المحافظين الجدد، المعزز بأوهام الانتصارين العسكريين فى أفغانستان والعراق، له حظوظ فى التقوية والاطراد بفعل تقاطعاته بمخطط مكافحة "الإرهاب"، الذى يمكن القول بأنه يندرج بالضرورة فى المدى البعيد نظرا لارتباطاته المعقدة بالاختلالات الدولية وبؤس العالم.

إن هنتنغتون فى أطروحته الشهيرة حول صدام الحضارات يعلمنا أن النزاعات بعد انتهاء الحرب الباردة (١٩٤٨-١٩٨٦) لن تكون اقتصادية أو إيديولوجية بل ثقافية، أى بين مجموعات تقوم بينها خطوط فصل (أوكسر) حضارية. والحضارات عنده، على وجه التقريب، سبع: الصينية واليابانية والهندوسية والإسلامية والغربية والأمريكية

اللاتينية وربما الإفريقية [كذا][1].

لا حاجة بنا هنا إلى استعراض الانتقادات التى وجهت لتلك الأطروحة فى أوساط كثيرة من العالم، فيكفى أن نلحظ طابعها الماكرو- تاريخى (على طريقة شبنغلر وتوينبى لكن مجردة عن معرفتها الموسوعية) حتى نبرز افتراضاتها الاعتباطية والالتباسات المتعلقة أساسا بـــ "الخطر الأخضر" المزعوم، خلف "الخطر الأحمر"، والذى يتوجب على الغرب حسب نصيحته، أن يواجهه ويطبق عليه سياسة الاحتواء containment، كما كان الشأن زمن الحرب الباردة. ومن فرط نزوع المؤلف إلى تسوية الأضلاع والزوايا، فإنه ينتهى إلى العماء عن رؤية النزاعات الرهيبة العديدة داخل الحضارة الواحدة وفى كثير من بلدان الجنوب الخاضعة لصراعات النفوذ الأجنبى... وفى متم مسوحه الإيديولوجية يكشف صاحب صدام الحضارات عن ورقته الأخيرة وناصية أطروحته فى جملة لا لبس فيها ولا مراء، تبدو مشيرة إلى ركن ركين فى تفكيره وبيت القصيد فى مبحثه؛ فبعد أن شخص أهم المخاطر التى تتهدد سيادة الحضارة الغربية وحكمها (وأعتاها "الصحوة الإسلامية" وديناميةآسيا الاقتصادية)، سطر أن الغرب بمقدوره أن يتغلب عليها "إذا ما عرف نهضة وعاكس التيار وألغى وهن تأثيره فى عالم الأعمال، وأثبت موقعه كزعيم leader تتبعه وتلقده الحضارات الأخرى"[2].

ولا غرو أن يصدر هنتنغتون أحكامه الجزافية المتطرفة فى حق الإسلام وحضارته، هو القليل البضاعة المعرفية فى الإسلاميات، والمعول فيها على ملهمه ومرشده، المستشرق الشهير بدراساته (المجادل فيها أحيانا) للتاريخ الإسلامى وكذلك بنزوعه الصهيونى المعلن، وهو برنارلويس الذى كتب فى ١٩٩٠ دراسة عنوانها الأول "جذور العنف (أو السعر) الإسلامي" (The roots of mustim rage)، وأورد فيها مفهوم "صراعات الحضارات"، فسجل من باب التنبيه والتحذير "يلزم أن يكون واضحا منذ الآن أننا نواجه حالة ذهنية وحركة تتجاوزان المشاكل والسياسات

---

(١). لعل الجدير بالإشارة أن دار غاليمار رفضت نشر كتاب هنتنغتون المذكور، أنظر نقدنا له مفصلا ولمؤلف فوكوياما فى كتابنا، نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافى العربى، بيروت/ الدار البيضاء، ٢٠٠٤.

(٢). صدام الحضارات، ص٣٣٤.

والحكومات التى تجسدها. فالأمر ليس أقل من كونه "صدام حضارات". إنه رد الفعل اللاعقلانى، ولكنه قديم قدم خصم مناوئ لإرثنا اليهودى – المسيحى ولما نحن عليه اليوم، ولانتشار هذا وذاك. إنه من الأهمية البالغة أن لا نسقط، من جهتنا، فى ردة فعل تكون أيضا لاعقلانية وقديمة ضد هذا الخصيم"[1].

إنها كلمات راجمة، مشحونة بتصور حربوى للتاريخ، لا تبشر بأى خير لإعادة تأسيس ثقافة السلام تكون مخلصة أخيرا من سيكولوجيا الغل والضغينة ومن أى ذاكرة أحادية البعد، مسكوكة بصراعات الماضى وحروبه. وللتذكير فبرنار لويس يعارض قيام دولة فلسطينية، وأيد غزو الجيش الإسرائيلى للبنان فى ١٩٨٢، وأصبح غداة ١١ ديسمبر ٢٠٠١ الأب الروحى للمحافظين الجـــدد فـــى البيت الأبيض والبنتاغون ومرشدَ الرئيس جورج والكر بوش فى الشؤون العربية والإسلامية، نصيحته إليه: "عليك [مع المسلمين] بالحزم والقساوة وإلا فانسحب" (Get though or get out) . أما قارؤه والمتأثر به هنتنغتون – وللتذكير أيضا – فإنه عرف كخبير سابق فى شؤون قمع التمردات أثناء حرب فيتنام إبان ولاية ليندون جونسون، وكخبير سابق فى مجلس الأمن القومى خلال ولاية جيمى كارتر، وكمدير أسبق لمعهد م. أولين للدراسات الاستراتيجية التابع لجامعة هارفرد يونفرستى.

إن حالة الهيجمونيا والتتبيع إذن لواقع، وإنها بالتأكيد لا تقف عند حدود السياسى والاقتصادى والعسكرى بل تتعداها، كما ألمعنا، إلى الحقل الثقافى والذهنى. والأمثلة على هذا كثيرة ومعروفة، لكن من بين أرقها وأبلغها هذا المثال: أن يعاب بل أن يمنع على بلدان الجنوب البحث عن تصدير أفكارها وثوراتها، وأن تعطى بلدان الشمال لنفسها الحق العلنى فى تصدير استثناءاتها واختياراتها الثقافية (كما تدل عليه سياسة

---

(١). مقالة برنار لويس منشورة فى مجلة Atlantic Monthly، عدد ٢٦٦، شتنبر ١٩٩٠، أى بعد صدور كتاب هنتنغتون المذكور بخمس سنوات ونيف. وعنوانها الأصلى الكامل هو:
The roots of muslim rage : Why so many muslims deepley resent the West and why their bitterness will not be easly mollified وترجمته: "جذور السعر الاسلامى: لماذا كثير من المسلمين يكنون كراهية عميقة للغرب، ولماذا لا يمكن بيسر خفض مرارتهم المتعاظمة". أنظر أيضا مقالاته المترجمة إلى الفرنسية فى كتاب بعنوان Le retour de l'Islam (ويقصد islamisme)، غاليمار – فوليو، باريس ١٩٨٥.

الفرنكفونية الشهيرة). ومثال آخر: اللغات تُعرض وتُصنف على منوال العملات النقدية، التى تفرض القويةُ منها نفسها على التى دونها كمرجع قياس وتقدير، وكذلك تفعل اللغات القوية فى حق اللغات المخفضة أو المأزومة، بحيث قد تدفع مستعملى هذه الأخيرة إلى الاعتقاد أن لغاتهم الضعيفة التداول والتأثير، إن هى إلاّ عملات قردة أو ما شابهها ليس غير.

هل من حاجة إلى الاستزادة فى رصد مصادر الهيجمونيا وبنياتها التى تؤكد أن الأفكار المهيمنة هى أفكار البلدان المهيمنة (وماركس كان يقول هذا عن الطبقات)؟

فى حقل الفكر والثقافة الغربى، يجوز القول بأننا- على الأقل عربيًا ومغاربيًا - لا نبرز كذوات مفكرة ومرجعيات مؤسسة، وإنما - فى الغالب الأعم - كمواضيع للاستخبار والمعرفة النفعية لا غير، بدليل تغييبنا شبه المبرم من وسائل إعلام الغرب ودور نشره الوازنة النافذة. وحاضرًا تحت التأثيرات المختلطة للعولمة والفكر الواحدى، حتى هذا التوجه أخذ يميل أكثر فأكثر إلى أن يكون انتقائيًا، وظيفيًا ومنفعيًا، أى منشغلا أساسًا بحقول الستراتيجيا الجيو- سياسية والنفط والأصولية أو التطرف الدينى.

حينما ننظر إلى الأمور عن كثب، فإننا، ثقافيًا، لدى فئات غربية واسعة نكاد لا نوجد ولا نظهر فى حقل معرفتها وإدراكها إلاّ قيد ما يشبه ثقبها الأسود. فعموم القراء الفرنسيين مثلا لا يعرفون عن الأدب المغاربى إلاّ النزر اليسير، حتى مما فيه مكتوب باللغة الفرنسية، أما عن أساسه الجوهرى المكتوب بلغة الضاد فلا تسألوهم كيلا لا تصعقوا. وعلى صعيد أوسع، حسب ملاحظة لإدوارد سعيد، لا يعرف عموم القراء الأمريكيين من التراث العربى كله إلاّ النبى لجبران خليل جبران، المكتوب أصلًا بالإنكليزية[1]. ولعل ما يغنى عن الاسترسال فى ضرب الأمثلة هو خطاب نجيب محفوظ إلى الأكاديمية السويدية ولجنة نوبل بمناسبة فوزه بهذه الجائزة لسنة ١٩٨٨؛ فمما جاء فيه: "سادتى... أخبرنى مندوب جريدة أجنبية فى القاهرة بأن فى لحظة إعلان اسمى مقرونًا بالجائزة ساد الصمت وتساءل الكثيرون عمن أكون، فاسمحوا لى أن أقدم لكم نفسى بالموضوعية التى تتيحها الطبيعة البشرية"، إلخ.

---

(١) إ. سعيد، Culture and imperialism، نيويورك، ١٩٩٤، ص ٢٠٥.

وبالتالى، قد لا نغالى إذا قلنا إن تلك الفئات، بما فيها المثقفة، لا تترك لنا من سبيل إلاّ التماهى معها والمصادقة الطيعة على تعريفتها أو وصيتها التى يمكن صياغتها على هذا النحو: إذا أردتم اللحاق بالشمولية المعولمة، كونوا كما نموقعكم ونتمثلكم، وكما نبرمجكم ونتوقعكم، اندمجوا فى ما نريد أن تكونوا عليه قلبًا وقالبًا، ولفظًا ومعنى.

وبالفعل، أمام أعيننا نرى هنا وهناك انعقاد ظاهرة التنصل المتصاعد من تاريخ هويتنا، أى هذا العمل الاجتثاثى الجارى بإصرار واطراد لتتكير ذاكرتنا وجعلها كلا شيء، فلا يُترك لنا كخيار وحيد إلاّ الاندماج فى تاريخ العالم الهامشى المحيطى، أى كمتلقين ومستهلكين ومحجورين، وليس كمقررين وفاعلين منتجين.

إن التبعية المستعبدة اللامنتجة مثلها كمثل المديونيات، كلما راكمتها بلدان رهنت مستقبلها وأضعفت محركات تنميتها الذاتية... إن التبعية التى يفكر بعض رهبان "العولمة السعيدة" (من صنف ألان مينك) أنها أمست قديمة أو غير ذات مضمون، نرى على العكس أنها ما زالت سارية على نحو متخف ولين (soft)، ولكنها فى إواليات الكبح والحجر بالغة الإجرائية محكمتها، لا يعمى عن إدراكها إلا من تعود على تمارين الانخداع أو اعتبار رغباته حقائق.

أمام السيرورات الإنتاجية العالمية فى الحقول الاقتصادية والإعلامية والثقافية، لنضع على أنفسنا وفكرنا، نحن المغاربيين والعرب، من حين لآخر أسئلة جذرية ذات زخم وجودى من هذا النوع:

أ – هل يجوز إقامة الوجود على استيراد الكلى، والسعى بالتالى إلى انتحال ثقافة الآخرين بالاقتباسات والتقمصات؟ وحتى لو اعتبرنا هذا الصنف من الوجود ممكنًا، أفلا يبقى سيرانه رهينًا بعلامات الاصطناع والكوميديا الحزينة، وممثلوه مكتفين بحياة النقب فى صحون الغير، محرومين من حقوقهم فى إعمال أو تطوير نوابضهم الذاتية، مثلهم كالمدجنين mudejares أيام افتقاد الأندلس؟

ب – فى الحقول المذكورة، تُرى من نحن وما هى مواقعنا وآثارنا؟ والحال أن هوسًا متزايدًا بات يقضى بأن نتجرد من كل ما نحن وما لنا، وذلك قبل الوقوف أمام الآخر القوى المزدان بكل ما كان وما يريد أن يكون. إنه إتلاف قدراتنا الذاتية على إدهاش العالم والإسهام فى تنويره، وكذلك إلى تبديد إرادتنا فى أن نعيش معًا، ونكوّن

مجموعة قوية مهيبة. ومن ثم يبرز نزوع إيديولوجى إلى إضفاء صبغة التطبيع واللاإشكال على الوجود التبعى العيلى.

بغض النظر عن مجرى الثورة الإيرانية وحلقاتها المتدافعة، فإن ما يلزم الإقرار به بدءا هو أن إيران الشيعة قد أشارت إلى إمكانية أخرى للثورة فى العالم الثالث، إذ أظهرت أن القضاء على إحدى الديكتاتوريات الأكثر قوة وطغيا يستلزم القيام بكل التعبيئات للدفع بالمستضعفين والمستغلين، الأقوياء بإيمانهم الدينى، إلى تأدية رسالتهم فى التغيير وتحقيق العدالة والتضامن الاجتماعيين. كما أظهرت تلك الثورة أن أى أيديولوجيا معبئة لا يتسنى أن تكون فى مستوى هذه الرسالة إلا إذا تجذرت فى العمق التاريخى للشعوب، وبالأخص فى مناطق حيوياتها وهوياتها. وهكذا يمكن إيجاد الدين "كقوة" روحية محسوسة قادرة على تغذية كفاءات وآمال جديدة.

على وجه أعم، يشعر الباحثون الاجتماعيون والسياسيون والقانونيون أنهم مدعوون إلى الاهتمام بمسائل تمت إلى طبيعة الظاهرة الأصولية فى الإسلام المعاصر وإلى اللائيكية (أو العلمانية) واختلاف المرجعيات والشرعيات فى السياسة، الخ. ومن ثم نمت أدبيات تتفاوت جودةً وقيمة، وتمزج فى الغالب التحليل بالاختيار الذاتى والبحث بالتموقف الإيديولوجى. وفى مسائل ساخنة مثل تلك، نادرون هم الباحثون الذين قدروا على الالتزام بالشعار السبينوزى: "أن لا نسخر ولا نبكى، بل أن نفهم".

إن اللائكية – وهو أساسا مفهوم فرنسى النشأة والاستعمال منذ ثورة ١٧٨٩ – عصية على التصدير أو الاستيراد، وتبقى عبارة عن ترجَ طوباوى إذا لم تكن مسجلة فى الإرادة الجماعية والضرورة التاريخية. ومن هنا واجه بعض الباحثين سؤالا عما إذا كان للهيئات الإسلامية الأصولية الحق فى الوجود كأحزاب سياسية تطمح إلى الحكم، كباقى الأحزاب المنظمة المشروعة. والذين يردون بالإيجاب على هذا السؤال يبدون نظريا منسجمين مع النهج الديمقراطى وقاعدة ممارسة السلطة القائمة على التداول وحكم الصناديق، ويمثلون على ذلك بحالات الأحزاب الديمقراطية المسيحية فى أوروبا الغربية، أو الأحزاب المتحالفة مع الكنسية الكاثوليكية فى أوروبا الشرقية أو مع ثيولوجيا التحرر كما طهرت فى هايتى وبعض بلدان أمريكا اللاتينية. أما الذين يردون بالنفى فهم ميالون إلى الاحتجاج بالمبدأ العلمانى القاضى بفصل الدولة عن الدين ووضع هذا الأخير فى زوايا العبادات والحياة الخاصة.

فى باب انتشار الحركات الأصولية فى آسيا والشرق الأوسط والمغارب، تكثر القراءات التفسيرية وتتكامل أو تتنافى. ويسهم فى هذه القراءات اختصاصيون، وحتى مؤلفون قليلوا العلم والدراية فى تاريخ الإسلام وثقافته، فعند عدد مهم منهم، وبينهم سياسيون، فى بدء الظاهرة "الإسلاموية" كان التخلف الذى خلق دوامه المتواتر ونشر بؤر الفقر المتنامى وبالتالى ركام الحزازات والتذمرات. "إن البؤس واعظ سيئ"، كما قال ميتران عن المأساة الجزائرية، وهو الماهد الميسر لعودة العامل الدينى القوية... إن هذا العامل، فى حالة الإسلام، لما يزل يصلح لشرائح المعوزين والمتروكين مصفاةً وصوتا ربانيا للجهر بضيقهم والتعبير عن حاجياتهم ومطالبهم. وبعد تعيين مكمن الداء، سيتمثل الدواء فى تزويد الحكم القائم بما يحتاجه من دعم لمغالبة المد الأصولى وتحجيمه. وهذا الاختيار، رغم بعض الصعوبات الظرفية، هو الذى ما زالت السلطات الفرنسية تراهن عليه فى سياستها العربية (كما هو دأبها مع الجزائر وكذلك فى لبنان حتى أثناء حرب اسرائيل عليه ومقاومة حزب الله فيها.

تجاوزا للمنظور الاقتصادوى الضيق، هناك صنف آخر من التفسير يقدم ظاهرة الحركات الأصولية على أن انتشارها وليد تلاشى العقيدة الشيوعية والإيدلوجيا المادية، كما دلل عليها بقوة سقوط جدار برلين وتصدع الاتحاد السوفياتى فى أواخر القرن الماضى. غير أن مقاربة هنتنغتون، على علاتها، تمثل من وجهة نظرية بعض الفائدة من حيث إنها تبرز البعد الثقافى فى الحركات الأصولية شاخصا على وجه التحديد فى المطالبة الهويتية ومقاومة الأنموذج الحضارى الغربى، وهما العنصران اللذان يأخذهما الباحث بعين الجد فى بحثه ويسعى إلى تشريحها والإحاطة بهما علما حتى يتسنى له عرض أنجع السبل لاحتوائهما وتحييدهما. وهذا الوجه نفسه هو ما نجده مضمرا عند باحثين أوروبيين، وفرنسيين بالتخصيص، يمكن أن نذكر منهم الخبير جيل كيبل الذى يفصح عن تصوره قائلا: "إن فرضيتى العملية هى أن خطاب تلك الحركات وممارستها تحملان معنى ودلالة ليسا نتاج اختلال للعقل أو تسخير لقوى مظلمة، بل الشهادة التى لا تعوض على أزمة عميقة لـم تعـد مقولاتنا الفكرية التقليدية تسمح بحل شفرتها"[1].

إن هناك أعمالا أخرى، بعضها سابق على أبحاث كيبل، أقرت بالرصد نفسه،

---

(١). جيل كيبل، ثأر الله، دار لوساى، باريس، ١٩٩١، ص ٢٦. أنظر دراستى النقدية لأعمال هذا الباحث فى كتابى بالفرنسية الاجتهاد، وجه الإسلام الخفى، دار مرسم، الرباط، ٢٠٠٦.

نذكر منها أعمال ج. بيرك وف. بورغا، وس. لابا، وب. إيتيان، ولا ننسى طبعا أعمال الباحثين الأنجلو- ساكسونيين. قصدنا فى هذا المقام ليس التعرض لهذه الأعمال بالدرس والتحليل، بل اتخاذها فقط كنقط مرجعية فى كل حوار عقلانى نافع ومتقدم حول الحركات التى نحن بصددها. وبالفعل، تكاد تجمع تلك الأعمال على البعد الضدى أو المعارض فى هذه الحركات ليس فى شأن هيمنة أنماط الوجود والفكر العربية فحسب، وإنما أيضا بإزاء الدول الوطنية (القائمة على الليبرالية أو رأسمالية الدولة)، التى يشهد على إخفاقاتها المتكررة عسرُ الحياة اليومية وضيقها (كما تظهره أبحاث واستبارات ميدانية)، وكذلك تقارير منظمات دولية، وتلتقى كلها وتتكامل، مستندةً إلى إحصائيات وأرقام استدلالية، فى ترجمة الوقائع إلى لوحات جد مقلقة تمت إلى إشكاليات النمو والمديونية والدخل الفردى والشغل، إضافة إلى قضايا التعليم والتفاوتات الاقتصادية والثقافية، الخ.

فى السياق نفسه يرى بيرك، بعد انتقاده لغلو بعض الأصوليين فى قضايا الديمقراطية والعلمانية والمرأة، أنه "رغم التطرفات المذهبية، يلزم الاعتراف بقوة هؤلاء المساجلين، التى تأتيهم من فضحهم لشرور وتجاوزات داخلية ظاهرة الوقوع، ومن انحيازهم إلى المستضعفين ووقوفهم ضد الإمبريالية القديمة والمجددة. وإنها تأتيهم بالأخص من دفاعهم عن الهوية المهددة. إن النداء إلى التأصيل والأصالة يربح حقا ضد تتفيه الحياة المتزايد، ضد تنميط العالم الأحادى وضد بعض الانحرافات المحزنة فى المجتمعات الغنية"[1].

على الصعيد العربى- الإسلامى، يحق القول أن التيار الأصولى عموما قد حوّل لصالحه إلى حد لافت ملحوظ تنامى مشاعر الظلم والإهانة عند العرب منذ إنشاء دولة إسرائيل فى ١٩٤٨ وخلال مراحل الصراع العربى- الإسرائيلى المضنية المديدة؛ ودولة إسرائيل (الضاربة بعرض الحائط لتسعين قرارًا أمميًا منذ قيامها) وحاميتها أمريكا على كل الصعد (بما فيها استعمال الفيتو خمسين مرة فى مجلس الأمن) كانت لهما اليد الطولى والانتصارات العسكرية المتلاحقة، حتى إذ شنت إسرائيل حربها الوحشية على لبنان (١٢ يوليو- ١٣ غشت ٢٠٠٦) أخذ صرحها يصاب بشقوق

---

(١) جاك بيرك فى شهرية Manière de voir، عدد ٢٤، نوفمبر ١٩٩٤، ص ٤٧.

وتصدعات على يد المقاومة اللبنانية البطولية مشخصة فى حزب الله، فتنفست الشعوب العربية والإسلامية الصعداء واستعادت قدرا معتبرا من العزة والأمل.

إن سلاما منصفا وعادلا فى المنطقة الشرق – أوسطية لا يبدو أن موعده قريب. وعملية السلام، التى وضعت مبادءها اتفاقيات أوسلو (١٣-٠٩-١٩٩٣) وأكدتها خارطة الطريق من بعد، بظهر أنها اليوم فى حالة تلاش متقدم، هذا علاوة على أنها لم تحظ منذ البدء بتزكية حماس وبعض وجوه النخبة الفلسطينية، وذلك، فى نظرهم، لما اعتورها من عيوب تدبيرية وتفاوضية تبعدها عن أن تكون سلاما حقيقيا ونهائيا. وكيف لنا أن نقول بغير هذا والحكم فى إسرائيل، إلى أى حزب أو ائتلاف آل، يتمادى فى سن سياسة عدوانية ممنهجة كاسحة ضد الفلسطينيين وأمكنة الذاكرة الإسلامية وضد السلام: تهويد مدينة القدس بقصد تنصيبها عاصمة إسرائيل الأبدية، توسيع المستعمرات فى الضفة الغربية، اغتصاب أراض شاسعة فى شرق المدينة المقدسة، بناء نفق تحت الحرم الإبراهيمى، الخ؛ وكلها أفعال وتدابير تنزع إلى تثبيت الصراع فى ميدان دينى بالغ الحساسية، من طبيعته أن يعنى ويعبئ مجموع العالم الإسلامى وحتى أطيافا مسيحية.

عند كثير من الباحثين تظهر الحركات الأصولية إذن كمعبّر عن ضخامة الحزازات والإهانات والمرارات، من صنف ما ذكرنا. وعليه، ما هو الموقف الذى يحسن اتخاذه بإزائها من طرف الديمقراطيين، سياسيين أو مثقفين؟

حيال الأزمات السلبية وواقع الأوضاع الفاسدة، لا يسع الثقافة الديمقراطية إلا أن ترقى قيم التنمية والحرية والعدالة، وكذلك قوة العقل والمبادئ الاجتماعية المؤسسة ضد الخطابات المحرقة والممارسات العنيفة من حيثما صدرت. وإذا كانت الدمقرطة الفعلية للمجتمع كفاحا إلزاميا لكل يوم، فلإنها اختيار حضارى، من شأنه أن يجتث جذور الاستبدادية والتعصبية من الحياة السوسيو – سياسية، وأن تنظم هذه الحياة حول معاملات مدنية و مشاريع إنمائية ملموسة التحقيق والنتائج، أى حول مؤسسات فاعلة، منتجة وقوية. والحال أن هذه المؤسسات وحدها تقدر على أن تحفز وتكرس تبنى الديمقراطية من طرف كل الفرقاء السياسيين، بمن فيهم أصحاب التيار الأصولى، وكذلك أن تمنّعهم ضد أى ميول استبدادى وأى انحراف كليانى، كإقامة نظام الحزب الواحد أو التحالف مع العسكر ضد المواطنين والمجتمع المدنى.

لكن، كما تدل عليه التراجيديا الجزائرية بمئات الآلاف من ضحاياها، يبدو أننا للأسف ما زلنا متخلفين عن التملك الفعلى لتلكم الثقافة الديمقراطية. وهذا التخلف يترك المجال مفتوحا أمام صعود خطابات الكراهية والشيطنة وحوار الأسلحة ومنطق الترهيب والرعب، كما أنه، فوق تضخم القمع والإرهاب، يحكم على الجسم المجتمعى قاطبة بالتشظى والاحتقان.

بعيدا عن مجالات التشنج والتوجس السانحة بنشر الكراهيات القاتلة والكتابات القدحية الفجة، يكون دور المثقف الحق، كما يسجل ريجس دوبرى هو "أن يكشف عن الوضع الاجتماعى الموجود"، إذ "أن المجتمعات لا تعرف إلا سيرورات، تحكمها فى آخر الأمر قوانين ليست التعبير عن إرادة الشعب بل عن علاقة ثابتة بين سلسلات كثيرة من الظواهر"[1]. وداخل المجتمعات العربية والاسلامية الحديثة تمثل الأصولية إجمالا واحدة من هذه السيرورات المهمة التى لا بد من أخذها فى الحسبان من أجل غاية عليا تروم استراتيجيا ومرحليا إلغاء كثرة التفاوتات والكسور والأعطاب السوسيو – اقتصادية والثقافية، التى تستنزف وجودنا وتغرقه فى انفجارات الممارسات اللاعقلانية والتعنيفية الاعتباطية الصماء، أو بعبارات أخرى، أن نعيد للمجتمع نوابضه اللاحمة الحيوية، ونجعله حاضرا بالفعل فى هويته وصيرورته التاريخيتين: ففى هذا تكمن مهمة كل معرفة إيجابية محرّرة. وخدمة لهذه المهمة الصعبة – والتى ما أوكدها!– كل التنظيمات الحزبية والتيارات الفكرية مطالبة بأن تستثمر قواها وتعطى أفضل ما لديها.

ولئن جاز لديمقراطية القرب والتفضيل الاجتماعى أن تدعى لنفسها امتيازا ما، فبشرط أكيد يتبلور أكثر فأكثر فى إقامة رؤيتها السياسية الثقافية على ثوابت استراتيجية متكاملة ثلاثة، ندكرها تحديدا لكونها غير محققة بعد ولا فاعلة فى واقع الحال بما يضمن ترسخها وتطورها.

– التجذر فى الإرث العربى– الإسلامى الذى يلزمها الاضطلاع به كوريث للقيم الإسلامية من مساواة وتضامن وعدالة، وكذلك لثقافة الإسلام الثرية العميقة، سواء الروحية منها والدنيوية.

---

(١) رجيس ديبرى، نقد العقل السياسى، غاليمار، باريس، ١٩٨١، ص ٣٩.

– التملك الوظيفي الفاعل للحداثة، ليس لسلعة تعويضية ersatz أو سوق للمنتوجات الاستهلاكية، بل كمعين لقيم مضافة، نافعة ومنتجة، وكحقل بحث وإبداع في سبيل ترقية الإنسان والوجود الاجتماعي. وبالتالي فالتحديث الحق لا ينبني ضدا على الشخصية الهوياتية الأصيلة، بل يتقصد خدمة صحتها وتطورها المطّرد.

– الانخراط الحيوي في روح الديمقراطية كنسق إجماعي، تلغي أركانه المؤسسة كل شكل من أشكال الاعتباط والحكم الفردي، وتعطي لمجتمع المواطنين حق تشغيل قاعدة التناوب والمساهمة في إدارة الحياة السياسية وانتخاب ممثليهم وحكامهم ومراقبتهم وكذلك محاسبتهم وإسقاطهم حتى ولو كانوا من الجناح الأصولي. إن السياسة كميدان خصوصي هو بامتياز ميدان البرنامج والفرضية والتجريب، وكممارسة إنسانية وجد إنسانية ليست البتة بمنأى عن الفشل والخطإ ومواطن الضعف والزلل. وبالتالي وحدها المؤسسة الديمقراطية قادرة على مدها بطاقات العمل النقدي والتصحيح والتطور، وعلى تزويدها بالدم الجديد والفاعلين الجدد، وتمتيعها إذن بأسباب المصداقية الإجرائية والتقدير.

إن الديمقراطية المنبنية على هذه الثوابت الثلاثة لها كل الصفات اللازمة كيما تجد نفسها مع أخلاق الإسلام وثقافته في عنصرها أو قل فضائها الطبيعي. وإذا ما قيل إن هذا الإسلام هو بالذات مرجعية حركات وشخصيات سلفية أو أصولية منفتحة من صنف رشاد الغنوشي و يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي وفهمي هويدي وحسن حنفي وآخرين، فعلى الرحب والسعة. ومن ثم تفتح أمام كل مكونات المجتمع السياسي والمدني أبواب التنافس ليس للسطو على قيم الإسلام الإنسانية واحتكارها، بل لتكريمها وترجمتها في الممارسة والواقع. وفعلا، هناك شيوخ ومفكرون أصوليون يقفون من خلال كتاباتهم وتصريحاتهم مع التحديث العقلاني للمجتمع، أي المضبوط والمتمكن، علاوة على الدمقراطية التشاورية في الحياة السياسية. وحول هاتين المسألتين المركزيتين فباسم أي منطق يمكننا الإصرار على إقصائهم والإعراض عنهم؟

في جميع الأحوال وسعيا إلى رفع الضغوطات الهيمنية، إن أعز ما يطلب ويقوم كدعامة مرجعية لا مناص منها هو: أ– أن تسقط الحواجز الذهنية والنفسية حتى تصلح وتعمل قنوات التواصل بين الأسر والاتجاهات السياسية والثقافية داخل المجتمع الواحد؛ ب– أن نجمع على أن التدين الخالص هبة ربانية وهداية من الله، كما يؤكد عليه في

غير ما موضع إسلام التسامح واليسر واللاإكراه، وأيضا على أن معالجة الشؤون الدنيوية أو الزمانية المحايثة المتقبلة موكولة أساسا إلى البشر، أفرادا وجماعات أحرارا ومسؤولين، كما تشير إليه آيات كثيرة حول استخلاف الإنسان فى الأرض وتخييره وحضه على إعمال النظر والعقل، فضلا عن أحاديث نبوية كثيرة، أشهرها: "أنتم أدرى بأمور دنياكم". وعلى ضوء هذين المبدأين وتفريعاتهما العملية، يمكن للفرقاء السياسيين والاجتماعيين أن يرتقوا إلى ثقافة الحكمة والتحضر وبالتالى أن يفككوا كل ارتباط بالخطابات الكارهة الدميمة وبالأفعال الإعدامية العنيفة. وإذا كانت الجزائر فى أيامنا هاته تبدو للأسف الشديد كنموذج مضاد، فلأنها بعد أن فكك شخصيتها الثقافية ليل الاستعمار المديد وأعطبها، لم تقدر على تضميد جراحها وتجاوزها طوال العقود الثلاثة التى استغرقها حكم جبهة التحرير الوطنى، المستبد القامع المحتكر. فالحرب الأهلية التى يخوصها بشراشة الإخوة – الأعداء و تتخذ السكان كلهم رهائن، تعكس صورة هوية وطنية مأزومة تحت وطأة تاريخ طويل من التبخيس الثقافى، علاوة على تراكم قاس للكسور والحيوف. إنها حالة احتقان وتمزق لما تزل تسرى فى الجسم الجزائرى، وتعطل طاقاته التواصلية والتفاهمية وتحكم بالتالى بالعجز والقصور على مبادرات الوفاق الوطنى (كما أقره الرئيس بوتفليقة) أومن قبل ذلك خطة سان– اغيديو الموضوعة فى يناير ١٩٩٥ بروما من طرف مجموع الأحزاب المعارضة الممثلة، بما فيها جبهة الإنقاذ الإسلامى.

أما فى المغرب الذى عرف كتونس ماضيا استعماريا أقل هولا وعنفا، وبالتالى تلقى شروخا فى شخصيته الهويتية أقل خطورة ودواما مما كان عليه الأمر فى الجزائر، فيظهر، حسب الدراسات والأبحاث المتخصصة، أن الحركات الأصولية، وقد نشأت خلال السبعينيات، تتجه فى مجملها نحو مواقف توافقية، مقدمة الدعوة إلى تخليق المجتمع والحياة السياسية. ويحسن بالطبع استقبال هذا التوجه إيجابيا شريطة تخليها عن خوصصة الدين واستغلاله وعملها فى إطار المشروعية التوافقية، وذلك حتى يتسنى تمكينها من الاندماج الديمقراطى فى المجتمع المدنى وحتى السياسى. وهذا يفترض قبلا أن الديمقراطية، كتعاقد ومؤسسة، قد اكتسبت مقومات واقع وظيفى، ملزم ومعيش. والديمقراطية بدورها لا يمكنها أن تؤدى عملها الإدماجى السلمى كاملا إلا باستنادها إلى قطب الرحى فى كل تطور، ألا وهو النمو الاقتصادى المتواتر ذو الثمرات الحسنة

النشر والتوزيع. وهكذا تكتمل دائرة النمو الشامل، الذى يختص بهذه الصفة لكونه جامعا لاحما ممدّنا، وبمقدوره بالتأكيد، ولو بتأنّ، أن يتجاوز التعارض الدينى العلمانى، ويحيد ممثلى الغل والاستئصال، ويخلق شروط انتعاش دولة التسيير والتيسير والمجتمع المدنى المتقدم، القوى والمؤثر وبالتالى المنفتح على التنافس الديمقراطى بين الأفكار وعلى كل الجمعيات والمنظمات غير الحكومية، التى يجدر أن تنتمى إليها فعليا الحركات الإسلامية، فتكون فى أحسن وضع لإعطاء أجود ما لديها فى رحاب الفضاءات المدنية والثقافية.

إن تحقيق تلك النقلة الكبرى يفرض على فاعليها اليوم الأخذ بأسباب العقلنة والترشيد المستمدة من الذات التاريخية أولًا، ومن أنظم الإنتاج والتسيير التى كان بمقدور هذه الذات أن تنالها بالسبق والاستحقاق لو لم تعقها عن ذلك عوامل انتكاس وتصدّع داخلية، إضافة إلى عوامل انطلاق التفوق الأوروبى منذ عصر النهضة فى القرن السادس عشر. وكما أن هذه النهضة الأوروبية استلهمت التراث اليونانى لصالحها وأن الرأسمالية مدينة فى نشأتها وانتشارها إلى البروتستنتية بالشيء الكثير[1]، وكما أن تطور الاقتصاد فى بعض أقطار آسيا حاضرا يتلقى نَفَسه المعنوى التحفيزى من الكونفوشية[2]، فإن من الجائز والممكن- كما يُستفاد من تجارب أندونيسيا وماليزيا وإيران- أن يكون للإسلام الثقافى والقيمى ولفلسفته الاجتهادية العلمية دور محرّك فى خلق شروط إحداث "المعجزة" الاقتصادية المرجوة والتقدم العلمى والتقنى المطلوب. وكما سجل عبد الله العروى من باب ما نراه اعترافاً فرضته التغيّرات فى أوروبا الشرقية منذ ١٩٨٩: "خلافا لما ذهبت إليه إيديولوجيا القرن التاسع عشر، فإن المقدرة التكنولوجية، بنت العقل الحيسوبى، تظهر لى كأعدل شيء قسمة بين الناس. وأحسب إن أوروبا ستكون أكثر فأكثر مركزا من بين مراكز أخرى للاختراع العلمى والتقنى"[3].

وبالتالى، فإن الارتقاء الحضارى الحقّ - كغاية مصيرية - لا يمكن لأى أمة أن تصبو إليه وقواها الذاتية عالة على اقتصاد أمم أخرى وعلى إنتاجها المادى والمفهومى

---

(١) أنظر ماكس فيبن، الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية، باريس ١٩٧١.

(٢) أنظر مثلاً ميكيو مورشيما، الكونفوشية والرأسمالية، باريس ١٩٨٧.

(٣) عبد الله العروى، خطاطات تاريخية، المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٣، ص١٧٦.

والذهنى. ولا ترياق لهذا الوجود الاقتراضى الذيلى إلا باستثمار عمق الأمة التاريخى وتثمير مكوّنات الدفع الروحى والتحفيز الأخلاقى فى شخصيتها القاعدية المؤسسة. وذلك لأنه كما سجّل ابن خلدون فى أرقى ملاحظاته المعيارية: "وإذا فسد الإنسان فى قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة"[1] وهذا الفساد، بمظاهر شتى مستحدثة، هو اليوم قابل للرصد والمشاهدة فى حياة الغرب الذى يفرض نفسه كونياً على أنه الأنموذج الحضارى الأمثل والأوحد، لا رُقى ولا خلاص إلا به ومعه. فكما يسجّل مفكر عميق وشاعر مرهف، هو أكتافيو باث: "لنتأمل ما يحدث فى الولايات المتحدة وأوروبا الغربية: هدم التوازن البيئى، تلويث العقول والرئات، اكتظاظ وتعفن الضواحى الجهنمية، الدمار النفسى عند المراهقين، إهمال المسنّين، اجتراف الحساسية، فساد المخيّلة، إذلال الحب (الإيروس)، تراكم الفضلات، انفجارات الكراهيات... أمام هذه الرؤية، كيف لا نتراجع ونبحث عن أنموذج آخر للنمو؟"[2].

إن مقاصد النهج التوليدى اللاتبعى الإيجابية كثيرة، إنما أعلاها وأعزها يكمن فى التخلّص من عمل التدمير الذاتى عبر إشاعة الشعور المتصل المتجدد – إيحاءً وترديدًا بقدرية التخلّف أو برسوخه الكيانى. وما يفرضه لزوماً فك ارتباط الذات بهذا العمل السالب يتمثل أساساً فى تحصين الاختيار السيادى وتعزيز إرادة القوة الواقية، كما فى توليد أوامر التغيير القطعية من الذات أى من صلب "الأنا" التاريخى، وهذا كله فى حق المجموعات التاريخية الواقفة ضد مخاطر التفسخ والمسخ، التوّاقة إلى الانخراط الفعلى فى صنع الدلالة والمعنى على مسرح التاريخ، كما فى التأثير على سير العالم وتوجّهاته. وإنه لا قدرة لها على ذلك إلا باستثمار كل النوابض والحيويات التاريخية والثقافية– المؤسّسة لهويتها– فى تسييد وإنعاش قيم التحرر والنمو المتكافئ والسلم العادل.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ط. دار الفكر، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٦٨.

(٢) أوكتافيو باث. متاهة الغربة، باريس، غاليمار، ص ٣١٢.

خلاصـــــــات.

أولا: فى تجديد مفهوم التراث.

التراث هو ما نستطيع قراءته وفهمه من مقالات العرب قبل الإسلام على مدى تاريخه فى مختلف أطوارهم التاريخية. والمقالات تلك تتدرج إجمالا فى أهم مكونات الثقافة العربية– الإسلامية المكتوبة، وهى الأدب والتصوف، وما يصطلح على تسميته بالعلوم النقلية والعلوم العقلية. ويلحق بهذه المكونات كل تعبير أو فن ينتسب إلى الأدب الشفوى أو إلى الإنجازات اليدوية فى المعمار والخط والزخرفة، الخ.

العلاقة بين المثقف العربى والتراث تبدو لنا من حيث المبدأ ضرورية ولازمة. فالتراث قطاعيا أو فى أهم مرافقه يمثل الحق الطبيعى لتكونه اللغوى والذهنى، كما أن التراث يشكل ذاكرة ومرجعا لشخصيته القومية وتعريفا لظهوره فى العالم.

عموما، الحياة الثقافية من دون ذاكرة لا مستقبل لها، والشعوب التى تنسى ماضيها محكوم عليها بأن تعيد إنتاج مساوئه ومآسيه. وبالتالى فدور التراث ومكانته مستقبلا مرتبطان أساسا بالنمط المهيمن الذى ستتخذه الحياة العربية العامة. فإن كان الضعف والتبعية هما السمتان البارزتان لذلك النمط فإن التراث بكل مرافقه يتأثر سلبا بذلك ويستحيل إلى تداعيات ومحفوظات وقطع متناثرة غير فاعلة؛ أما إذا انطبع ذلك النمط بإرادة النهوض والقوة، فإن التراث، وإن بأشكال انتقائية ونفعية فى مرحلة أولى، ستكون له قدرة على البقاء وامتدادات وظيفية فى الحاضر والمستقبل. وهذا الاحتمال الثانى يظل رهينا بأنسنة الثقافة وتحسين أحوال التعليم والبحث النظرى والعلمى. ونرى أن الباحثين التراثيين يتحملون بهذا الصدد مسؤولية تاريخية تبدأ بنقدهم الذاتى لتصوراتهم ومناهجهم حتى يقووا جانب التعامل الحقيقى (وليس المجازى) مع التراثات ويوفروا شروط التملكات الرافعة المنهضة.

بالرغم من خبرة الباحثين الغربيين فى مجال التراث العربى الاسلامى، فإن قسطا غير يسير منه مازال مهملا أو منسيا فى غياهب المخطوط والأرشيف، كما أن هناك ما لا يقل عن مائة وأربعين ألف من المخطوطات العربية لا تزال فى حوزة الخزانات الأوروبية كملكية خاصة نالتها القوى الاستعمارية عن طريق الشراء أو التهريب. وكل هذا يدل على أن الباحثين والمتخصصين العرب سيظلون مطالبين دوما

ببذل مجهودات عريضة وشاقة من أجلة بلورة تراثنا القومى وإضاءة عتماته ومركباته. غير أنه بموازاة مع هذه المجهودات وأحيانا كتعويض الذاكرة عن تعذرها أو تعثرها قد يكون من الأجدر والأنجع استجواب التراث المذكور من موقع الذاكرة النفعية وفى مرآتها، أى بمقولتى الحى والميت فيه وبمعيار حاجة حاضرنا إليه. وبعبارات أخر، إن خلق شروط العود العلمى والحنين المبدع إلى التراث الحى النافع يبقى رهينا بتمكننا من إحلال ميلنا إلى القوة والصحة محل وجوه عجزنا وتبعياتنا.

إن العرب إذن، بشرط أن يحققوا ذلك الميل ويمارسوه، موعودون إلى إعادة اكتشاف تراثهم. غير أنهم لن يستحقوا هذا التراث ويتملكوه عبر الاكتفاء بالتحرك داخله أو تحت إمرته وسيادته، بل بتطوير القدرة على إغنائه بالإضافات والحلقات الجديدة التى من شأن سيرورة تدافعها وتفاعلها أن تنشئ تراثا جديدا ومكملا. وهذا العمل الذى هو غاية الحداثة بعينها، وحده كفيل بتحويل مرافق من تراثنا القومى القديم – الجديد أو من أصالتنا – كاللغة والفنون والآداب والرؤى الفكرية وغيرها – إلى عملة صعبة سيارة ذات إشعاع ونفوذ فى المجال الداخلى كما فى الرحاب الخارجية، ولا بد من استحضار تلك الجدلية بين الانتماء الأفقى والانغراس العمودى وتحقيقها بالإدراك والممارسة، إذ إن الأصالة بدون حداثة تركة مهزومة والحداثة بدون أصالة طاقة مهدورة.

ثانيًا: تحديث علاقتنا بالآخر.

فى منحى إعادة بناء ثقافة السلام وإشاعتها، العالمية، كما يلزم أن نفترض، هى أشبه ما تكون بكوكب فارغ أو إن شئنا بقانون – إطار قابل لأن يحيا وينتعش بالعطاءات الهوياتية المرتبطة أساسًا بأخلاق الاستعراف والتشارك. وبالتالى فإن الثقافات لا يمكنها إقامة معنى لوجودها بالمحاكاة والتبعيات التخفيضية، بل بتكوين شخصيتها القومية وتنمية سبل بلوغها الفعلى والمسؤول إلى العالمية، وإلا فإن الهوية المهيمنة ستكون هوية القوى المهيمنة، وسيحكم على غالبية الساكنة الأرضية بإنشاء وجودها على الاستيراد المطرد والسعى إذن إلى انتحال ثقافة الآخرين بالإقتباسات والتقمصات. وحتى لو اعتبرنا هذا الصنف من الوجود محتملا، فإن سيرانه يبقى رهينا بعلامات الاصطناع والكوميديا الحزينة، وممثليه مكتفين بحياة النقب فى صحون الغير، محرومين من أى نوابض محايثة وإلهامية.

خارج أوليات منطق التبعية أو التضاد، وبحثا عن استبداله بمنطق الفعل والإثبات، قد يكون من الأفيد والأحرى أن ندرج ضمن مهامنا المعرفية الحاضرة إقامة شروط مجيئنا المستحق إلى الحداثة، وذلك بدءا بالارتكاز إلى ركن ركين، وهو أن أى تحليل تاريخى أو "جينيالوجى" للحضارة الغربية يُظهر أن عناصر أساسية من مكوناتها وروافدها تعود إما إنتماءًا أو بالتبنى إلى الحضارة العربية الوسيطية، وبالأخص فى حقل المحرك العقلانى الدافع لتطور الغرب وتفوقه. وليس التمجيد أو التباهى هو القصد من استحضار دور عرب العهود الوسطى الريادى فى صنع العلوم أو فى نقل التراث اليونانى إلى أوروبا ما قبل النهضة، بل القصد الأساسى من ذلك هو إفشال كل مشاعر الدونية والإحباط بإزاء الغرب، وأيضا كل اعتصام أهوج بهوية مطلقة لا تاريخية، وهو إذن مناقضة كل هذا باستنتاجين قابلين للتمحيص العلمى، وهما:

- الحداثة كانت فى أفق تطور العرب الممكن، غير أن هؤلاء – لأسباب تاريخية محددة تعود إلى انتكاسة انطلاقتهم وانحسار مؤسساتهم – ضيعوا فرص تقدمهم وأجهضوا شروط مناعتهم.

- الغرب بالتالى لم يصنع الحداثة صنعا ولم ينلها عن طريق وراثة خصوصية أو ما شابه، بل إنه فقط تمكن من كسب رهاناتها وربح السباق إليها.

إن السعى إلى تغليب هذا المنظور التاريخى الأقرب إلى الحقيقة والصواب لمن شأنه أن يجعلنا نعارض كل ميل إلى ممارسة التنميط "الماهوي" علينا، فيُظهرنا ككائنات دينية أو ميتافيزيقية لا تقبل التبدل والتحول، ولا تقدر على التكيف مع القطيعات وجدليات التاريخ. كما أن بمقدور ذلك المنظور التاريخى أن يمنحنا الوعى والحذر اللازمين حيال أشكال الهيمنات الجديدة التى أخذت تتظاهر فى مجالين فاعلين متكاملين، هما الثقافة والإعلام، اللذين تكشفهما اليوم– على سبيل المثال الدال– سياسة فرنسا الحازمة فى نشر لغتها وثقافتها بأعتى وأنجع الوسائل السمعية–البصرية والاستقطابية، وذلك عبر مجموع مستعمراتها القديمة أساسا، وهى السياسة المعروفة بالفرنكوفونية؛ هذه السياسة التى تؤدى بلاد اللغة العربية ثمن صراعها ضد الأنجلوفونية من أجل كسب مناطق الهيمنة وقنوات النفوذ والتأثير ذات الاتجاه أحادى الجانب.

الحداثة إذن من جهة العلاقة بالذات تقوم فى رد الاعتبار إلى هذه الأخيرة، من

دون نرجسية طبعا ولكن وبالتأكيد من دون الانسحاق الذاتى بعمل الايحاء "المازوخى". وعليه فالمجال المشروع الذى لابد من إيجاده هو المجال الثقافى متجانس الأبعاد، إن على صعيد اللغة القومية أو على صعيد الفكر والرؤى. وبدون هذا المجال، كما يعرف غيرنا جيدا، لا تقوم للذات الثقافية قائمة ولا تقدر على أطوار المنافسة والابتكار. ونحن بهذا المنظور إلى الحداثة إنما نمارس نوعا من التقليد الجميل: أن نحب لثقافتنا– لغة وكيانا –ما يحبه الآخرون لثقافتهم، أى قوة الحضور والإشعاع.

ثالثا: تحديث علاقتنا بالسياسة.

فى حاضرنا ما زالت السياسة كممارسة ومفهوم مثقلة برواسب ماضينا الوسيط، المشكل من أعمال وتقاليد حكم الاستبداد الموفق حينا والبئيس أحيانا، والواقف، فى كل حالات مشروعياته المنتزعة، على وظائف المال والسيف أساسا وعلى وظيفة القلم كوظيفة لاحقة مساعدة. فهل لنا أن نتذكر اليوم صورة الخليفة أو السلطان من دون أن نراها محفوفة بصورتى النطع والجلاد! وهل لنا أن ندرك العقل السياسى العربى الوسيطى خارج منحولاته وتحكاته أو غير مقيد بثوابت عنفه الرمزى منه والمادي! لكن هذا العقل وتلك الصورة، إن كان لا يشفع لمعقوليتهما إلا واقعهما، فإنهما، حاضرا، مدعوان إلى الامحاء وفقدان كل سبب للبقاء. وهذا ليس فحسب بفعل تأثيرات طبيعة العالم المعاصر التى تفرض أكثر فأكثر قيم الحرية والتعاقد الديمقراطى، وإنما أيضا لأن المجتمعات المدنية فى بلادنا العربية ساعية إلى اكتشاف حقوقها وممارستها ضد حكامها الذين يحولون السياسة إلى آلة للهلك والموت وقوة لقهر الحياة وتعتيم علائق الإنسان بطبيعته ومجتمعه.

إن القضاء على العاهات و "الحشرات القديمة" فى الجسم السياسى العربى مهمة لا تقدر عليها إلا الثورة الديمقراطية، التى هى مطالبة الآن مع أجيال ما بعد الاستقلالات باستمداد مشروعيتها من الإرادة العامة وبتبنى سلطة القانون الوضعى ومبدإ التناوب فى الحكم، وكذلك من احترام حقوق الإنسان بما لا يقبل التلكؤ والردة، وهذا كله فوق كل مشروعية تستند إلى ثنايا التاريخ أو حتى إلى مكاسب الكفاحات الوطنية ضد الاستعمار.

وأما المطلب الديمقراطى، فإن مجال نموه وترعرعه الطبيعى إنما هو المجتمع

المدنى الذى يكون وحده المهتم ــ وبالتالى الكفيل ــ بإظهار المجتمع السياسى فى مرآة ذلك المطلب ثم بدفعه إلى ترجمته وترسيخه فى السلوكات والمؤسسات بمعايير العقل والشمولية، المبطلة لمسوخ الخصوصية القطرية والإقليمية ولتزويرات الممارسات السياسوية.

تحديث الدولة إذن ودمقرطتها، والبقية تأتى؟

نعم، ولكن بشرطين متلازمين لابد منهما:

– جعل ذلك الخيار بديلا لواقع الانقسام والتجزئة الذى تعانى من سلبياته الأقطار العربية، إن فى مجال سياساتها أو على صعيد اقتصاداتها. إن خيار التحديث ذاك هو بالذات والضرورة خيار الاتحاد التكاملى (على غرار الاتحادات القائمة اليوم أوروبيا وأمريكيا) والذى تجد فيه الدولة ترياقا ضد أورامها الموروثة ومجال تجاوز وهنها وقصورها إلى الإيجابية المجتمعية والفعل التاريخى.

– تحسيس الجماهير العريضة بالمشاريع التحديثية والاتحادية وإشراكها فيها، بحيث تصير هذه المشاريع تلقى محرك نجاحها واستمراريتها فى الخلايا المجتمعية والتنظيمات التطوعية اللاقسرية من أسر ومدارس ونقابات وجمعيات ثقافية ودينية، أى، بكلمة جامعة، فى المجتمع المدنى الذى هو الخزان الثابت المتجدد لكل التصاميم والقيم الكبرى ذات الطابع المصيرى والبعد الحضارى.

إن فى الاستجابة الحثيثة لذينك الشرطين الرد العملى على ما نسجه مستشرقون واجتماعيون غربيون من أدبيات حول الاستبدادية الشرقية وفسيفسائية أوانقسامية بنية المجتمع العربى (segmentarism)، اللتين رفعوهما إلى سدة الماهيات القارة والطبائع المختومة. وبذلك نكون قادرين على تقويض اختزالية مثل تلك المفاهيم واعتباطيتها ليس بالتنظير المضاد فحسب، بل أيضا– وهذا هو الأهم– بالفعل التغييرى المندرج دوما فى جدلية الطفرات الكيفية ومنطق الصيرورة.

أخيرًا، كيفما فحصنا سبل معالجة أزمات العالم العربى ورفع تحديات العالم الغربى، فإننا لا نجدها إلا فى إلزامات الحداثة – كما علّمناها – حول علاقاتنا بتراثنا القومى وبالآخر وبالسياسة. والحداثة – مفكرا فيها – ليست بالطبع نفيا للقديم فى حد ذاته (الذى كان حديثا فى وقته) بل معارضة لهيمنة التقليد والاتباع على مجتمع يظهر

فى نحوهما وكأنه محكوم بموتاه وخاضع لتفكير هؤلاء نيابة عن الأحياء. أما إيجابا، فإن الحداثة هى الوجه الآخر لأعز ما يطلب: الوحدة التكاملية التى هى- بالنسبة للشعوب العربية- الأفق الضرورى لإبداع الشروط الموضوعية لقوتها ومناعتها، وهذا انطلاقا من قطب- منارة يكون أساسا هو السباق إلى إعطاء المثل فى التأسيس والعمل الديمقراطيين، سياسيا واقتصاديا وعلى نحو يستجيب لشمولية الديمقراطية روحا ومعنى.

القسم الثانى

"التطبيق العملي: منطق الأزمة ومحاولة الحل"

الأزمــة السياسيــة

"انكشاف استراتيجى وإصلاح سياسى مشوه"

أحمد ثابت(*)

فى مجال التفسير المنهجى للأزمة العربية الشاملة

فى مجال محاولة البحث عن منهجية معرفية ذات قدرة تفسيرية أعلى أو أكثر كفاءة للأزمة العربية الشاملة هناك اختلافات بين اتجاهات عديدة والاختلاف مشروع بالتعريف، لكن كثيرا من مفاصل الجدل والسجال لا تأخذ بعين الاعتبار مجموعة من المفاهيم والقضايا والطروحات المركبة أو ذات الطابع التركيبى. فالاتجاه القائل بأن أكثر التفسيرات كفاءة هو ذلك القائل بغياب قيم وتقاليد ونظم الحرية والديموقراطية الذى- أى هذا الغياب- كان من أخطر نتائجه ضياع جهود دول وطنية مندمجة أو متماسكة قادت تجارب التحديث والتصنيع والتقدم مثل الاتحاد السوفيتى رغم طابعها التحديثى، وأن تعثر التحول الديموقراطى السياسى والرأسمالى فى روسيا الآن إنما يعود المجتمع الروسى لم يعرف من قبل قيم الحرية والديموقراطية. لكننا إذا استخدمنا هذا التفسير لكان معناه الاعتقاد بل الجزم بأن النموذج الليبرالى الغربى هو وحده النموذج القادر على التحديث والإنجاز الديموقراطى، أى أن المسألة تنحصر فى البديل. وهناك بالفعل بدائل أخرى للتقدم غير النموذج الليبرالى الغربى مثل نموذج تدخل الدولة بوجه إنسانى يتطور ديمقراطيا عبر آليات قد لا تكون بالضرورة التعددية الحزبية بل الحركات الاجتماعية الطلابية أو العمالية وهذا حال النموذج الصينى ومن قبله النموذج الكورى الجنوبى، ثم إن الليبرالية الغربية فى داخلها ذاتها توجهات راديكالية نقدية كحال اليسار الأوروبى بأفكار رواده ألان تورين وهابرماس وبابلو كويلو مثلا.

والذين يتبنون الاتجاه الإسلامى الإيديولوجى السياسى يزعمون أن الأزمة كامنة فى عدم احترام الخصوصية...خصوصية الهوية والمعتقد الإيمانى وأن حتى تجارب

(*).أستاذ العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر.

بناء الدولة الوطنية إن فى مصر الناصرية أو جزائر بومدين أضعفت مما يسمونه "ثوابت الأمة"، والرد البسيط على هؤلاء أن الأزمة لا تكمن فى غالبيتها فى هذا البعد محض الدينى الاعتقادى الأخلاقى بالمعنى المغلق للأخلاق، فبلد إسلامى مثل ماليزيا لا يقل حفاظا على "ثوابت الأمة" ولا يقل شجاعة عن الدفاع عن "حياض دار الإسلام" عن أى بلد عربى وحقق تقدما تقانيا وثقافيا مذهلا أو باختصار تمكن من الإفلات من أسر التخلف واللحاق بالعصر، عصر ثورة الاتصال والمعلومات وحقوق الإنسان. والعولمة التى يهاجمها البعض من هؤلاء لأنه لا يستوعب مختلف تفاعلاتها وتركيبها المعقد وتحولاتها الإيجابية والسلبية تقدم فرصا للحاق بالعصر ولتقليص الفجوة بين المكان والزمان، لكن معظمنا كعرب يعيش المكان من حيث الاستهلاك للهواتف النقالة والفيديو كليب والمأكولات السريعة لكن زمانه هو زمن المماليك أو العثمانيين على أعلى تقدير من حيث إدراك ماذا يقول العالم وكيف يفهم العالم؟ وكيف نفهم ذاتنا كذات وكيف نفهم ذاتنا ضمن رؤيتنا للعالم؟ وكيف نخاطب العالم بلغة يفهمها. كان المؤرخ الكبير الجبرتى معذورا عندما قال عما جاءت به الحملة الفرنسية على مصر من مخترعات جديدة إن هذه أشياء لا تدركها عقولنا، إذ كان زمانه ومكانه محدودين متقاربين. لكن الأزمة تتفاقم منذ فترة طويلة منذ زمن نهاية فترة بناء الدولة الوطنية عند منتصف سبعينات القرن العشرين من حيث أن معظم العرب يعيش مكان الاستهلاك لأحدث المنتجات والسلع ولديه ثروة النفط والغاز والسياحة مثلا لكنه من حيث الزمان يفكر بجهاز تفكير مفاهيمى على حسب ما يرى على حرب مضى راكد متجمد عند رؤية أى وافد على أنه محض عدوان على العقيدة وإلهاء وفتنة فى الدين.

والعالم الذى تمكن من اللحاق بالعصر أقدم فى سبيل هذا اللحاق وضمن عقلية المشاركة والإبداع لا الاستهلاك على تطوير رؤاه للذات وللعالم بحيث تمكن من تقريب المكان من الزمان. وإذن فإن الأزمة العربية الشاملة هى أزمة حكام ومجموعات حاكمة وأزمة جماهير وأزمة نخب سياسية وثقافية مركبة، تتجدد أزمة الجماهير فى عدة ملامح لعل أكثرها خطورة ومغزى هو ذلك المتعلق بغياب ما يعرف بالحيوية السياسية للجماهير العربية بمعان متعددة منها غياب أو ضعف الفعل الاجتماعى الجماهيرى إزاء أزمات متوالية وهزائم متلاحقة على مختلف الصعد الوطنية والعربية والإقليمية والعالمية، وغياب ظاهرة الحركات الاجتماعية الكبيرة المتجذرة اجتماعيا والخلاقة فى

أدوات النضال الشعبى مثل الحركات الطالبية أو الطلابية والعمالية ومن المتعطلين ومن سكان مدن الصفيح أو العشوائيات أو أحزمة الفقر، بينما عرفت بلاد أخرى مفهوم وحركية الحيوية السياسية للجماهير لن نذكر منها بلادا متقدمة كفرنسا أو ألمانيا أو أسبانيا فهذه رفاهية بل نذكر دولا مثل كوريا الجنوبية والفلبين وإندونيسيا والبرازيل والأرجنتين وبوليفيا وفنزويلا. فمن باب الرفاهية أن نقارن تعثر تقدم روسيا أو تعثر تقدم حتى كوريا الشمالية أو حتى تشيلى بتعثر كافة البلدان العربية. ببساطة لأن هذه الدول حققت من مقاييس التنمية البشرية أو الإنسانية أو المستدامة بما يفوق بمراحل ما حققه أى بلد عربى، ثم إن البلدان العربية رغم ثروات النفط والغاز وثروات الفساد والتربح والرشوة والعمولات التى حققها التحالف الحاكم فى كل بلد عربى هى أقل مجموعات البلدان النامية إنجازا لمؤشرات التنمية البشرية فى التعليم والصحة والإسكان والبنية الأساسية ومجتمع المعلومات والبحث العلمى وجودة التعليم والتدريب والتأهيل ومستويات التغذية والبيئة الصديقة للبشر لا المميتة لهم. يكفى القول إن براءات الاختراع المسجلة فى بلد مثل كوريا الجنوبية تفوق نظيرتها فى كل البلاد العربية مئة مرة مثلا، كذلك فإن الناتج المحلى الإجمالى السنوى لأسبانيا وهى من الدول المصنعة متوسطة القوة يبلغ كمتوسط ومنذ بداية القرن الحادى والعشرين نحو ٥٥٠ إلى ٦٠٠ مليار دولار متفوقا بذلك على الناتج المحلى الإجمالى لكافة الأقطار العربية الذى يبلغ ٥٠٠ مليار دولار.

فى مجال التفسير المنهجى للأزمة السياسية: عجز بنيوى مركب، حكومى، نخبوى، جماهيرى.

تعد قضايا بناء الوحدة الوطنية والتكامل الوطنى فى مواجهة تحديات التفتيت والنزاعات الطائفية والدينية واللغوية والجهوية من أخطر التهديدات التى تواجه البلدان العربية فرادى والأمن العربى ككل. يضاف إلى ذلك تحديات الإصلاح السياسى واستكمال مسيرة التحول الديموقراطى، وأوضاع حقوق الإنسان، ومواجهة التطرف والعنف الداخلى فى البلدان العربية من أبرز التحديات السياسية المطروحة بدرجة أو أخرى داخل كل دولة عربية، بمعنى أن مواجهة هذه التحديات تخضع لظروف كل دولة سواءً كان شكل المجتمع والنظام السياسى أو تطور ثقافتها المجتمعية فضلاً عن علاقاتها الخارجية.

ورغم أن هذه التهديدات ذات طبيعة قطرية بالأساس، فإنها تشكل إطاراً مهما للعمل العربى المشترك لمواجهتها، فقضية الإصلاح على سبيل المثال أصبحت من كبرى القضايا المطروحة على أجندة العمل العربى، ولا ينفى ذلك أيضاً أن هذه التحديات كانت حتى قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ولا تزال مدخلاً للقوى الدولية وخاصة الولايات المتحدة للتأثير على الدول العربية.

تهديدات داخلية تؤدى للانكشاف الاستراتيجى

من المتفق عليه أن مفهوم الأمن القومى عموما والعربى خصوصا يتجاوز الحيز الضيق الذى يقتصر على الجانب العسكرى ويؤكد تعدد القطاعات: أمن سياسى، اقتصادى، ثقافى، إلى جانب العسكرى. ومن حيث التعريف الإجرائى للأمن العربى، يمكن القول إن هذا الأمن يشير إلى القدرة على التصدى لعوامل الانكشاف الاستراتيجى Strategic Vulnerability وفى حالة الإخفاق، يشير إلى القدرة على إدارة الأزمة.

فعلى المستوى القطرى تواجه دول عربية عدة مشاكل وتهديدات داخلية تؤثر سلبا على الأمن القطرى لكل بلد عربى على حدة والأمن العربى عموما، ويمكن الحديث هنا عن التهديدات الناجمة عن قوة أو تمكين الأقليات العرقية وجماعات الاحتجاج الاجتماعى. وهذا معناه أن الأزمة تخطيت مرحلة "الدولة الفاشلة" Failed State القادرة على احتواء ما لأقلياتها وجماعاتها الاحتجاجية، إلى ما هو أسوأ وهو مرحلة "الدولة المنهارة" التى تتهاوى أمام عناصرها التفكيكيه الطاردة Centrifugal Fragmentary Forces[1]. ومن أهم الأمثلة هنا الصومال والسودان والعراق تحت الاحتلال الأمريكى.

يضاف إلى ذلك أن مختلف الأقطار العربية تشترك- وإن بمستويات متفاوتة- فى تشرذم تكوينها الاجتماعى وأن الدولة العربية ما تزال دولة غريبة عن مجتمعها، ويستدل على ذلك بالمؤشرين التاليين[2]:

---

(١). بهجت قرنى، "تراكم الانكشاف الاستراتيجى العربى: أهمية البعد الثقافى المهمل"، المستقبل العربى، السنة ٢٤، العدد ٢٧٧، ص٥٩.

(2). Nazih Ayubi, Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East, London: IB Tauris, 1995, pp. 23-4.

(أ) عجز فى الشرعية السياسية Legitimacy Deficit

(ب) الأساس الأبوى للسلطة السياسية

وبالنسبة للعجز فى الشرعية السياسية، يلاحظ أن الدول العربية فى معظمها قامت على أساس إنجاز أهداف كبيرة مثل التحرر من الاستعمار التقليدى ومن السيطرة الأجنبية، ومواجهة إسرائيل وعدم الانحياز. ولكن اختفاء مركزية هذه الأهداف على المستويات الدولية والإقليمية أو الفشل فى تحقيقها، جعل هذه الدول تبحث عن مرتكزات جديدة للشرعية السياسية.

فبعد أن تبنى كثير من الأقطار العربية سياسة التخطيط والدور الأساسى للقطاع العام، تحولت كافة هذه الأقطار منذ بادية التسعينات من القرن الماضى إلى إعادة تشكيل الوظيفة الاقتصادية للدولة فى ظل سياسات الخصخصة والتكيف الهيكلى وما يسمى الإصلاح الاقتصادى. وهذه السياسات أدت بالفعل إلى نتائج سلبية على النسيج الاجتماعى للبلدان العربية من حيث زيادة حدة الاستقطاب الاجتماعى وتعميق التفاوت فى توزيع الثروة والدخل، إلى جانب انتشار البطالة والتى تبلغ بين الشباب والمتعلمين ٥٠% أو أكثر، وازدياد معدلات العنف والجريمة، والتفتت الثقافى السلوكى وأنشطة الاقتصاد الخفى أو الأسود.

وفيما يتعلق بالمؤشر الثانى وهو سيطرة الأساس الأبوى على السلطة السياسية فى البلدان العربية، تبدو أزمة الدولة القطرية متجاوزة لنظامها السياسى إلى طبيعة علاقتها بمجتمعها. إذ تقوم هذه العلاقة على وضع يشبه كثيرا وضع الأب فى العائلة وشيخ القبيلة والزعيم الدينى وغيرهم، مما يترتب عليه مشكلات عديدة تهدد الاستقرار السياسى وعلاقة الدولة بالمجتمع حيث تتأسس على الخضوع والاغتراب بديلا عن المحاسبة والتعاون فى نفس الوقت. وهناك أيضا مشاكل ناتجة عن الخلافة السياسية والاحتمالات الخطيرة للاختفاء المفاجئ للحاكم العربى فى إطار أن عددا من القادة العرب طاعنون فى السن.

من جانب آخر، فإنه قد لا يوجد تباين كبير حول أزمة النخب والأسر الحاكمة فى البلدان العربية سواء كانت جمهورية أم ملكية، لكن ما يستحق التحليل النقدى هو مناقشة أزمة قوى وفاعلية المجتمع المدنى والتيارات السياسية والثقافية التى أفقدتها القدرة على خوض نضال ديموقراطى سلمى ممتد وذى طابع تراكمى وجماهيري، على

غار ما حدث فى تشيلى وكوريا الجنوبية والبرازيل والأرجنتين وحتى جمهورية بنين فى غرب إفريقيا. حتى إنه قد لا يوجد نوع من المبالغة فى الزعم بأن تخلف الحكام العرب يقابله تخلف وإن كان "محسنا" على الجانب الخاص بالجماهير وتيارات وقوى المعارضة والمجتمع المدني، يعبر على حرب عن أزمة دعاة الإصلاح والتغيير فى الوطن العربى بأنهم هم صاروا جزءا من المشكلة وليس جزءا من الحل..، "وهم مطالبون قبل غيرهم بإصلاح ذواتهم، بالعمل على تغيير سياستهم الفكرية وأنظمة قناعاتهم. وهذا هو الرهان: مواجهة المشكلات فى الداخل بنقد الذات والارتداد على الثوابت والمسلمات. فما نعتبره المثال والنموذج أو القيمة والمعيار، فى التحديث والتطوير أو فى النجاح والازدهار، قد يكون هو مصدر الخلل والعطب، أو على الأقل قد استنفد طاقته وفقد مصداقيته وفاعليته. وإلا فكيف نفهم ما يعتمل وينفجر من التناقضات والصراعات أو ما يفاجئ ويصدم من التراجعات والانهيارات"[1].

وفى هذا الإطار لا يمكن بالطبع أن ننكر الدور التدميرى والتخريبى والإمبريالى للكيان الصهيونى والإدارة الأمريكية فى حصار وعقاب ووأد مختلف جهود ومشروعات النهضة والتنمية العربية وكذلك القتل المنظم ضمن سياسة إرهاب الدولة المنظم التى تنتهجها إسرائيل والإدارة الأمريكية ضد الشعبين العراقى والفلسطينى. ولا توجد مبالغة فى القول إن الوطن العربى والعالم الإسلامى هو أكثر مناطق العالم معاناة من الاستعمار التقليدى والجديد والنظم الاستيطانية العنصرية الممثلة فى إسرائيل ومن عنف وشراسة النزعة الأمريكية الإمبراطورية الإمبريالية للسيطرة المنفردة على العالم. ولكن ومن جانب آخر، تبدو طرق التفكير وأدوات المواجهة فى مواجهة هذه السياسات الصهيونية الأمريكية قديمة متهالكة بقدر ما إنها قديمة ومتهالكة فى الداخل وفى سبل التعامل بين النظم والشعوب وبين قوى وتيارات المعارضة وبعضها البعض وبينها ككل وبين النظم الحاكمة، وبين النظم الحاكمة والقوى وتيارات المعارضة من جهة والجماهير من جهة أخرى، وفى تصورات ورؤى قطاعات الجماهير لبعضها.

من هنا أهمية تتبع أهمية وخطورة وضرورة مناقشة موضوع مثل افتقاد الشعوب العربية ذاتها للحيوية السياسية وفقدانها للحساسية الوطنية بصورة جمعية عند

---

(١). على حرب، أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٥، ص١٠-١١.

مواجهة أى تهديد داخلى أو خارجى مع طغيان ظاهرة الخلاص الفردى منذ اتباع سياسات ما سمى الخصخصة والانفتاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى وإعادة الهيكلة. المقارنة مفزعة ومخيفة بين الجماهير الفرنسية نقابات عمالية وحركات طلابية واتجاهات يسارية، التى عارضت بقوة ولأسابيع ووصلت إلى حد التهديد بإضرابات مفتوحة ممتدة رفضا لمشروع قانون عقد العمل الأول الذى قدمته الحكومة اليمينية فى فبراير/ شباط ٢٠٠٦ حتى اضطر الرئيس شيراك لأن يتعهد بتعديل المواد التى تتركز عليها المعارضة[١]. وبين قانون العمل الموحد الذى صدر فى مصر فى يومين فقط من مجلس الشعب المصرى المشكوك فى دستوريته وشرعيته فى ٢٢ و٢٣ مارس/ آذار ٢٠٠٣ رغم أن قانون العمل الموحد المصرى يعتبر أكثر إهدارا وبمراحل لأبسط حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية الواردة فى العهد الدولى الصادر عام ١٩٦٦. حيث يتضمن بقاء العامل والموظف وعقد العمل مؤقتا مدى الحياة وحظر الإضراب إلا بشروط مغلظة بشعة وحق صاحب العمل فى تغيير مهنة العامل وإنقاص راتبه وحوافزه وتخفيض أو تقليص درجته الوظيفية وكذا تشغيل النساء فى أى وقت ليلا ونهارا وفى أى عمل حتى لو كان شاقا. ومع ذلك تم تمرير القانون فى مصر دون أى تحرك جماهيرى أو عمالى أو سياسى فعلى اللهم باستثناء مسيرات محدودة العدد وبيانات شجب وإدانة.

وإذن فإن أزمة الفعل السياسى للنظم الحاكمة والجماهير ونخب المجتمع المدنى والمعارضة تتشابه مع الأزمة العربية الشاملة من عدة نواح من أهمها افتقاد سياسة الفكر وأداة الفعل العصرية المركبة، وهنا لا يمكن أن ننكر أن مطلب الإصلاح الدستورى السياسى الديموقراطى صار مطلبا شعبيا وصارت الجماهير العربية أكثر إدراكا بما يحدث فى العالم من ثورات وانتفاضات ديمقراطية، لكن آلية التفكير والفعل غير متجددة غير خلاقة غير فاعلة بشكل تراكمى ومركب ما يؤدى لأن تراوح خطوات الإصلاح مكانها وتظل نظم الحكم الفاسدة السلطوية الوراثية الملكية والتوريثية الجمهورية مستمرة فى السلطة بمتيازاتها وبحماية الإدارة الأمريكية لها. فى ذلك يقول على حرب: "فنحن نستخدم عدة قديمة فى مواجهة المستجدات لكى نعود إلى الوراء بقدر ما نفكر بصورة قدسية تراجعية، أو نتعامل مع الأفكار بصورة صنميه تعبدية،

---

(١). الحياة اللندنية، أعداد من شهور فبراير ومارس وأبريل، ٢٠٠٥.

كما لو أنها أوثان أو أيقونات، فنقع ضحيتها بقدر ما نحيلها إلى عوائق ومآزق أو إلى آلات للخراب، وهكذا ننادى بالحرية لكى نحصد الاستبداد، لأننا لا نفكر بحرية، أى بصورة مفتوحة، بقدر ما نتعامل مع قضية الحرية بصورة فردوسية. أو نتعاطى مع الحقيقة بوصفها منزلة مطلقة أو مسبقة وجاهزة، فنشل طاقتنا الحية، ونشهد على عجزنا عن الخلق والابتكار، لكى نهمش ونهدر الوقت والفرص، أو لكى نعيد إنتاج قيودنا وسلاسلنا. أما الادهى والأخطر فهو أننا نتعامل مع هويتنا كعصاب أو كقوقعة أو كفخ..والحصيلة أن ندمر صيغ التعايش بيننا فى الداخل بقدر ما ننصب الحواجز الرمزية والمادية بين دوائر المجتمع المدنى. ونستعدى العالم فى الخارج، بقدر ما نقع فريسة ثوابتنا البائدة وأوهامنا الخادعة. باختصار: ما نتقنه حتى الآن، فى الأكثر والأعم، هو تبادل التهم والاستبعاد، أو المساوئ والأخطاء، أو الارتكابات والفضائح، وذلك بقدر ما تتحكم بالواحد أشباحه أو هواجسه وكوابيسه، أو بقدر ما يسعى إلى احتكار المعنى والمصداقية. وما نحتاج إليه هو أن نتقن لغة الشراكة والمداولة، بخلق المناخات واللغات أو الصيغ والآليات التى تتيح لنا، أن نتبادل أو نتداول، على الوجه الأغنى والأحسن، المنافع والخيرات، أو الأحاديث والخطابات، أو العملات والمنتجات"[1].

وبنفس المعنى يتجه على أومليل عندما يتحدث عن ضرورة عدم الاكتفاء بالشكوى من غرب لا يهتم كثيرا بثقافتنا، الأمر الذى يفرض السؤال كيف تفرض ثقافتنا اعتراف الآخر بها؟ ومن هنا فإن اعتداد ثقافة بذاتها وبقيمتها، ليس وحده كافيا للاعتراف بذلك، فهل لثقافتنا قيمة تبادلية فى "سوق" الثقافات؟ إن وضعها الحالى ليس كذلك. ولكى تكون كذلك لابد من شرطين: الأول أن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، وهو شرط غير متوافر الآن. والثانى أن تكون ثقافة حداثية. والحداثة لا تعنى بالضرورة التغريب، بل أن تكون ثقافة معاصرة، تصاغ بمنطق العصر، وأن تتخذ موقع الندية قياسا إلى الثقافات المعاصرة المتقدمة، حتى يكون الحوار والتفاعل معها ممكنين"[2].

---

(١). على حرب، مصدر سابق، ص٢٣.

(٢). على أومليل، سؤال الثقافة: الثقافة العربية فى عالم متحول، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٥، ص ص٧٥-٧٦.

الإصلاح السياسي: نخبوية أم تجذر اجتماعي

على الرغم مما يشهده كثير من البلدان العربية منذ هجمات الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ على الولايات المتحدة من نشاط سياسى ملموس وظهور شواهد على تزايد وتيرة التعبئة السياسية، لكنها لا تزال تفتقر لحدوث تغيير سياسى فعلي، فما يزال هناك وقت طويل حتى تصل الأقطار العربية إلى ما تطمح إليه بالفعل وهو الانتقال من دولة شبه شمولية ونظام سلطوى تمارس فى إطارهما بعض الأنشطة الديموقراطية من غير تغيير ذى شأن فى خارطة توزيع القوى ومراكز صناعة القرار إلى دولة ديمقراطية تشهد تغييرا فعليا فى توزيع القوى عبر الانتخابات التعددية التنافسية وحيث يتم احترام إرادة الناس فى الاختيار وضمان حقوق الإنسان.

ومن أهم المعوقات التى تحول دون حدوث انتقال حقيقى للديمقراطية، حيث ما تزال كافة البلدان العربية تكافح من أجل الخروج من مرحلة وحالة النظام السلطوى دون أن تدخل أعتاب الديموقراطية، عجز أحزاب المعارضة عن كسب التأييد الشعبى. ففى ضوء تدنى معدلات المشاركة فى التصويت فى كل من انتخابات الرئاسة وانتخابات مجلس الشعب، فى مصر كمثال، والتى لم تزد بأية حال عن ٢٥% من مجموع الناخبين، لا يمكن معرفة عدد من يسعون فعلا إلى تغيير رموز النظام بدءا من رئيس الجمهورية إلى كبار مسئولى الدولة وأعضاء البرلمان عن الحزب الحاكم أو الأحزاب الموالية للسلطة فى النظم الملكية ممن تحوم حولهم الشبهات وهم جميعا يعوقون التغيير الفعلى ناحية الديموقراطية. ولا يمكن كذلك معرفة عدد من يصرون فعلا على تغيير النظام السياسى أو دمقرطته جذريا، بل وكم من العرب يرضى عن الوضع القائم.

بيد أن محدودية عدد الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم وقلة عدد من اختاروا مرشحى أحزاب المعارضة فى انتخابات الرئاسة وانتخابات مجلس الشعب تشير بقوة إلى أن المعارضة تعانى من مشكلات حقيقية فى الارتباط مع من لهم حق التصويت والتواصل معهم وجعل هؤلاء يقتنعون بجدوى المشاركة فى العمل السياسى.

ويمكن القول إن عجز أحزاب المعارضة والحركات السياسية الجديدة وهيئات المجتمع المدنى عن التغلغل وسط الجماهير وجعل هذه الجماهير تتبنى موضوع التغيير السياسى كأداة هامة للغاية لإحداث التغيير الديموقراطى وكذلك لمقاومة فساد النظام

الحاكم والخروج من الأزمة الاقتصادية الاجتماعية الطاحنة، على غرار ما حدث فى بلدان أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا وكثير من الدول الإفريقية، هذا العجز أفسح المجال أمام الحاكم العربى – ونظامه القائم على نمط الحكم الفردي– لإدخال إصلاحات سياسية وانتخابية شكلية وصورية فى الغالب مع تمتع هذا النظام ورئيسه بقدر عال من الاستقرار والاستمرار فى السلطة والتحرر من ضغوط غائبة أساسا من قبل أحزاب المعارضة والحركات السياسية الجديدة.

فقد أبانت النظم العربية عن قدرة عالية على الاستمرار فى إجراءات الإصلاح بالصورة والطريقة التى فرضها من دون إدخال تغيير فعلى فى الحياة السياسية، وهذا ما يجعل الافتراض التالى دقيقا إلى حد بعيد وهو أن مختلف البلدان العربية لا تشهد مرحلة تحول ديموقراطى حقيقى من زاوية أن انتخابات الرئاسة وانتخابات المجالس التشريعية لا تؤشر سوى على تعديل طفيف لنظام حاكم خصائصه الرئيسية تبقى كما هى لم تتغير ومن أهمها وجود سلطة تنفيذية قوية ومتغولة على مختلف أطياف الحياة السياسية ونظم الإدارة وغيرها. إلى جانب إصرار النظام الحاكم على تحطيم روابط وأعصاب المجتمع الأهلى المنظم من جهة وعلى إنهاء السياسة ذاتها كفكرة وممارسة لإدارة العملية السياسية من جهة أخرى. كذلك الإصرار على حصر المنافسة فى أدنى مستوياتها بزعم أن البلاد ما تزال فى مرحلة الانتقال، إلى جانب السيطرة الطاغية على شتى أنواع الحياة تحت غطاء العملية الرسمية المحكومة سلفا للديمقراطية.

ويمكن القول إن عجز الحركة المنادية بالإصلاح السياسى والدستورى سواء تمثلت فى أحزاب المعارضة الرئيسية أو فى الحركات السياسية الجديدة يعود إلى عوامل موضوعية تتعلق بالوضع السياسى العام والظروف الاقتصادية وطبيعة البناء الاجتماعى والمناخ الثقافى وكذلك عوامل خاصة بالظروف الذاتية للحركة المطالبة بالإصلاح.

فبالنسبة للعوامل المتصلة بالظروف الموضوعية نلاحظ أنها فى الغالب تشكل عقبة كأداء أمام اندفاع وانطلاق حركة الإصلاح، ومن أهم المعوقات هنا طبيعة الدولة العربية نفسها التى تتسم بأنها دولة شبه شمولية كما سبق القول تكاد تتحكم فى مختلف مناحى الحياة المجتمعية بشتى ألوانها عبر أدوات وإجراءات إدارية وتشريعية وأمنية، بعد أن عجزت عن استكمال مهمة بناء الدولة الوطنية ذات المناعة أمام تهديدات

التمزق والتفتت بفعل مخاطر داخلية وتدخلات خارجية. ذلك على الرغم من التحول العاصف فى سياسات النظم الحاكمة العربية منذ منتصف السبعينات من القرن الماضى باتجاه الأخذ بما سمى سياسة الانفتاح أو الباب المفتوح ثم ما يسمى الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى فى ظل توافق توجهات ومصالح النظام الحاكم مع شروط مؤسسات التمويل الدولية وهى البنك الدولى وصندوق النقد الدولى فى مجال خفض النفقات العامة والاستثمار العام ووقف سياسة تعيين الخريجين وتقليص الإنفاق العام على الصحة والتعليم والإسكان والتأمينات الاجتماعية وبيع شركات القطاع العام تحت مسمى الخصخصة وزيادة الضرائب غير المباشرة بالذات التى لا تفرق بين غنى وفقير وزيادة الرسوم والدمغات.

إلى جانب زيادة حدة اعتماد النظام الحاكم فى الدول غير المصدرة للنفط على الاقتراض من مؤسسات التمويل الدولية والبنوك الغربية ومن البنك المركزى وصناديق التأمين والمعاشات مما ضاعف بكثير مديونية البلاد الخارجية والداخلية. ومما يلفت النظر أن الجزء الأعظم من هذه القروض وجهه النظام الحاكم الوجهة الخطأ – التى تفاقم من الأزمة الاقتصادية الاجتماعية– إلى إصلاح المرافق والبنية الأساسية من طرق وكبار واتصالات وشق طرق جديدة وترع فى الريف، وكذلك إلى بناء مدن سكنية فقط فى الغالب وتحسين جزئى للأحياء العشوائية وبناء الإسكان الفاخر وقرى الساحل الشمالى، أى أن النظام حجز عشرات المليارات من الجنيهات فى مشروعات تتوقف عند حدود البناء ولا تسم بدوران رأس المال ولا التراكم الاستثمارى. ما لا يعنى خلق فرص عمل جديدة لملايين العاطلين و يسهم فى زيادة الطاقة الإنتاجية ورفع القدرة التقنية وزيادة القدرة الشرائية للمواطنين.

ومما يلفت النظر أن النظام الحاكم العربى لجأ إلى إهدار موارد البلاد وأغرق البلاد فى حمى الاقتراض من الداخل والخارج كما لجأ إلى الاستيلاء على حصيلة بيع شركات القطاع العام وحصص المنشآت والمؤسسات العامة فى المشروعات المشتركة مع القطاع الخاص المحلى والأجنبى لسداد جزء من ديون الحكومة الداخلية، وتم ذلك دون أية محاسبة أو مساءلة ودون التزام حتى بالقوانين التى وضعها النظام الحاكم رغم المثالب العديدة على هذه القوانين فى ظل حالة من الاستهتار بالمال العام والاستخفاف بإرادة الشعب. وكانت هذه الخطوات والإجراءات تتم فى الغالب لخدمة مصالح خاصة

للتحالف الحاكم المكون من نخبة الحكم الرسمية وغير الرسمية وكبار رجال الأعمال مما جعل الدولة المصرية محض جهاز خاص يعمل لحساب هذا التحالف الحاكم الذى يسيطر على السلطة والثروة.

وفى هذا الإطار يمكن القول إن الدولة العربية حافظت على الطابع شديد المركزية وشديد التحكم فى حركة المجتمع عموما والمجتمع المدنى خصوصا وظلت دولة شبه شمولية، لكن الجانب الأكثر خطورة فى الموضوع هو أن هذه الدولة فقدت تماسكها كمؤسسة قمعية وإدارية على النحو الذى عرفت واشتهرت به تاريخيا بل تحولت إلى مجموعات مصالح تتحلق حول نخبة القوة التى تتمركز بدورها حول حاكم فرد وهذا الحاكم أطلق الحريات الخاصة لمجموعات المصالح هذه فى مجال تكوين الثروات الشخصية والخاصة وتدعيم مواقع النفوذ بل وصل نفوذ وتغول هذه المجموعات إلى حد تشكيل شبكات مصالح خاصة مع أجهزة ومؤسسات الدولة بحيث صارت هذه الأجهزة والمؤسسات غالبا مجرد أدوات مخصخصة ومخصصة لخدمة مصالح وامتيازات هذه المجموعات. ما أدى إلى تجريف معنى المواطنة كمبدأ وكقيمة من حيث ضرورة توافر حد أدنى من الحقوق المدنية والثقافية والسياسية والاقتصادية الاجتماعية.

كان البعض يظن أن تخلى الدولة عن مسئولياتها الاقتصادية والاجتماعية ببيع شركات القطاع العام ووقف تشغيل الخريجين الجدد والمتعطلين عموما وإنهاء دور الدولة المسيطر على التجارة الخارجية والاستيراد وغير ذلك، من شأنه أن يخفف قبضة الدولة المركزية وتحكمها فى حركة المجتمع والنشاط الأهلى والقطاع الخاص، ولكن ما حدث هو أن الدولة ازدادت مركزية وتغولا على معظم جوانب الحياة المجتمعية ولكن عبر آليات جديدة هى ما يعرف فى علم السياسة بـــ"الزبونية" أو "الزبائنية" Clientele أو Patron-Client Relationship أى أن النخبة الحاكمة تستند فى شرعيتها وفى استمرارها على إعطاء الامتيازات المادية والاجتماعية لمجموعات معينة متنفذة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا والسماح لها بتكوين وتركيم الثروات الخاصة والشخصية وانتهاك القوانين والنظم مقابل ضمان ولاء هذه المجموعات وتأييدها للنخبة الحاكمة.

وفى نفس الوقت تمارس الدولة العقاب والمنع والقمع الاقتصادى ضد أصحاب

مشروعات خاصة آخرين ممن يرفضون "التعاون" و"التسهيل" للمصالح والأعمال مع المجموعات الحليفة للنظام الحاكم أو ضد من تكون هذه المشروعات مملوكة لجماعة سياسية مثل جماعة الإخوان المسلمين أو ضد شخصيات عامة معارضة. على الرغم من أن الدولة تعلن التزامها وتشجيعها للقطاع الخاص وكذلك تستخدم الدولة وسائل التضييق والحصار على أصحاب المشروعات الصغيرة ومتناهية الصغر. وقد لوحظ أن الدولة طالما استندت شرعيتها على مجموعات المال والنفوذ ومن يستخدمون البلطجة والعنف ضد الخصوم وطالما أنها تمارس سياسة الحماية القانونية لهؤلاء من الملاحقة القضائية ومن أجل المحافظة على هذه المصالح، فإنها تلجأ إلى مستويات عالية من القمع والقهر البوليسى والتشريعى بدرجات ربما تكون أعلى مما تلجأ إليه نظم سلطوية وشمولية أخرى. ويمكن الزعم بأن ما تمارسه الدولة المخصخصة هذه من قمع بوليسى وتشريعى ضد الطبقات الاجتماعية الوسطى والعمالية والفلاحية يفوق ما كانت تلجأ إليه الدولة الناصرية التى وسعت من قاعدتها الاجتماعية بحيث تشمل الطبقة الوسطى الجديدة والعمال والفلاحين.

ويمكن القول إن لجوء الدولة وقد تشخصنت أو خصخصت أو خوصصت- بتعبير الأشقاء فى المغرب العربى- إلى حماية ممارسات الفساد والتربح من المال العام يتم فى ظل تواصل ضيق قاعدتها الاجتماعية وإخراجها للطبقة الوسطى من هذه القاعدة إلى جانب القمع الأمنى والتشريعى للعمال والفلاحين عبر الحصار البوليسى والاعتقال والاحتجاز ضد مظاهر الاحتجاج السياسى والاجتماعى لهذه الطبقات من جهة ومن خلال إصدار تشريعات وقرارات جمهورية ومراسيم ملكية لبيع القطاع العام وتقليص حقوق العمل والحقوق الاقتصادية والاجتماعية عموما وتسهيل طرد صغار المستأجرين من الأراضى الزراعية والاستيلاء على أموال الصندوق الاجتماعى كما فى مصر، وهى قروض ميسرة ومعونات أجنبية أساسا والمخصصة أصلا لتقديم قروض للشباب وتوجيهها للمحافظات وإصلاح البنية الأساسية والاستيلاء على أموال هيئة التأمينات الاجتماعية كما حدث فى مصر.

هكذا تحولت القاعدة الاجتماعية للدولة إلى مجرد مجموعات وشلل مصالح وامتيازات تلجأ فى سبيل حماية امتيازاتها وثرواتها غير المشروعة إلى مختلف صور القمع لحماية فسادها عبر توظيف جهاز الأمن فى خدمة مصالحها والاستيلاء على

أراضى الاستصلاح الزراعى من الفلاحين والاستيلاء على أراضى الدولة ونهب أموال البنوك.

من نافلة القول إن مثل هذه الممارسات من قبل النظام الحاكم أسهمت فى اغتراب الطبقة الوسطى أساسا وإضعافها وتهميشها ودفعها إلى البحث عن خلاص فردى لا حلول جماعية سواء بالهجرة للعمل بالدول العربية والأجنبية أو القيام بأعمال إضافية أو أعمال غير مشروعة مثل التربح من الوظيفة العامة أو الاتجار فى المخدرات والسلاح. وسياسيا واجتماعيا عبر اللجوء لممارسات العنف والإرهاب وتبنى التفكير المتطرف أو المحافظ دينيا كملاذ، ومن الانسحاب من العمل العام ومن المشاركة السياسية والانكفاء على الذات. هذا فضلا عما أدت إليه من إفقار متعمد للعمال والفلاحين.

وكان يمكن للطبقة الوسطى على الأقل أن تشكل رافدا اجتماعيا رئيسيا وسندا قويا للحركة المنادية بالإصلاح وقوى التغيير فى مواجهة ممارسات النظام الحاكم، ولكن قوى المعارضة المختلفة لم تتمكن من اجتذاب شرائح هامة من هذه الطبقة ومن العمال بل أخفقت فى الوصول إليها والتواصل معها عبر التغلغل فى أوساطها سواء الحركة الطلابية أو العمالية أو من خلال النقابات المهنية التى تضم المهندسين أو الأطباء أو المعلمين أو الاجتماعيين أو التجاريين. رغم وجود فرص تاريخية عديدة كان يمكن للمعارضة أن تستثمرها للوصول إلى هذه الشرائح مثل إقدام السلطة فى عهد السادات على قمع الحركة الطالبية عبر إلغاء لائحة عام ١٩٧٦ الديموقراطية واستبدالها بلائحة ١٩٧٩ بعد صلح السادات المنفرد مع إسرائيل، وكذلك إقدام السلطة فى عهد مبارك على تعيين عمداء الكليات وعمد القرى عام ١٩٩٤ والقضاء على استقلال النقابات المهنية عن طريق القانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٩٣ وتعديلاته. وهناك أيضا قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية رقم ٨٤ لعام ٢٠٠٢ الذى فرض على منظمات المجتمع المدنى والمنظمات غير الحكومية التى كانت تعمل فى إطار القانون المدنى لمنظمات غير هادفة للربح أن توفق أوضاعها لتخضع للقانون بحيث تنضوى مختلف الجمعيات الأهلية والمنظمات الحقوقية والدفاعية وجمعيات الرأى تحت مظلة هذا القانون الذى وضع شروطا تعجيزية وغامضة فى نفس الوقت تمنع هذه المنظمات من ممارسة العمل السياسى بتعبيرات مطاطة يمكن أن تستخدمها السلطة الإدارية والأمنية

لحل المنظمة أو الجمعية إذا ما طبقت تفسيرها المتعسف للسياسة.

فهذه الصور من قمع السلطة كان يمكن للمعارضة أن تستغلها للتواصل مع شرائح الطبقة الوسطى المتوسطة والدنيا وحشد تأييدها للنضال من أجل إلغاء هذه التشريعات، وإجبار السلطة على إصدار تشريعات ديمقراطية تكفل استقلال الجامعات نوادى هيئات التدريس والنقابات المهنية وكذلك رفع وصاية الدولة على النقابات العمالية، وبل وانتزاع الحق فى تنظيم نقابى عمالى مستقل. ومن الصحيح أن الدولة عادة ما تتجه إلى فرض سيطرتها على أى نشاط مجتمعى أو أهلى جديد يظهر وينزرع فى المجتمع ويبدأ يتميز بقدر من الاستقلالية والقدرة على الإدارة الذاتية كانت الدولة تتدخل لتعيد سيطرتها وتصفى هذه الإمكانية كما يذكر الأستاذ طارق البشرى[1]. ولكن سلطة الدولة فى محاصرة الجديدة والسيطرة عليه لا يقابلها قوة موازنة من جانب المجتمع المدنى وتيارات المعارضة المنادية بالتغيير السياسى حيث يميل ميزان القوة بشدة لصالح الدولة، وامتلاك هذه القوة الموازنة يستطيع تقييد سلطة الدولة فى تأميم ومحاصرة الجديد بما يؤدى لصناعة تشريع ديموقراطى يكفل الاستقلال الإدارى والمالى الذاتى لهذا الجديد.

ويسهم ضعف المجتمع المدنى وتيارات المعارضة فى استمرار استخفاف الدولة بالإرادة العامة وبالمبادئ والأسس العامة للشرعية، وتبدو الأهمية الفائقة لهذا الأمر فى أن غياب احترام الدولة للإرادة العامة ولأسس وقواعد الشرعية يعوق بشدة دعوات وحركات الإصلاح السياسى الشامل فى ظل ضعف المجتمع المدنى وحركات المعارضة، فى حين أن تجارب بلدان أخرى نامية تمر بمرحلة التحول الديموقراطى ربما قبل مصر بعدة سنوات مثل الفلبين وإندونيسيا وكوريا الجنوبية تمكن فيها البرلمان الذى توجد فيها أحزاب المعارضة بقوة وفى ظل ضغوط شعبية ودعم المحكمة العليا إما من إقالة رئيس الدولة أو تحويله للمحاكمة بعد اتهامه بممارسة الفساد بعد خروجه على قواعد وأسس الشرعية.

بيد أن الوضع فى مصر- كمثال- والذى يتسم بالركود السياسى وسطوة المال والبلطجة والزبائنية رغم بعض الحراك الذى شهدته البلاد فى الآونة الأخيرة، مكن

---

(١). طارق البشرى، "مصر إلى أين..نظرة شاملة"، نداء الجنوب (مركز دراسات وبحوث الدول النامية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة)، العدد ٢، يناير ٢٠٠٢، ص ١٢٨.

السلطة بعد أن لم تعد تحترم قواعد الشرعية وأسسها الرصينة أن تعتمد فقط على ما يسميه الأستاذ طارق البشرى "الشرعية الإجرائية" أى "شرعية الشيء من خلال أسلوب التصويت (فى مجلس الشعب)، وذلك يعنى أننا استبدلنا الشرعية الفكرية والمبدئية بهذه الشرعية الإجرائية فى ظروف تتسم بأن القيم القديمة مضروبة والقيم الجديدة ليست محل اعتناق كامل من المجتمع ولم تتبنها الناس بالشكل الكافى بعد. ولذلك لا توجد رقابة على هذا الأمر من جانب التكوينات المتعلقة بها وهذا يعنى وجود فرصة مستمرة القوانين، وأقصد بذلك أن غياب المبادئ والأسس التى تحكم القانون يؤدى إلى وجود الشرعية الإجرائية، وكل ذلك يؤكد على وجود السلطة القابضة ودورها فى المجتمع"[1].

إن اعتماد الدولة على الشرعية الإجرائية بالمعنى سالف الذكر وعلى أجهزة الأمن وولاء مجموعات مصالح معينة يجعلها دولة هشة من حيث المضمون الثقافى والمعنوى ومن حيث عدم قدرتها على التغلغل والتواجد فى أحشاء المجتمع عن طريق شرعية المبادئ والأسس العامة وهذا الخواء جعلها عاجزة عن تسوية الأزمات المجتمعية المستفحلة التى لعبت هى دورا أساسيا فى نشأة هذه الأزمات واستفحالها، مثال ذلك الخلافات والنزاعات وسوء الفهم التى تثور بين المسلمين والأقباط منذ حادث الخانكة عام ١٩٧١ وحتى الآن. وما يدل على ضعف الدولة وافتقادها للشرعية هو عدم رغبة النظام الحاكم فى التدخل السياسى وليس الأمنى لتسوية مثل هذه الأزمات بل إن النظام أوكل هذه المهمة مهمة تسوية الخلاف بين عنصرى الأمة إلى المؤسسة الدينية على الجانبين وهذه المؤسسة لأنها رسمية فهى لا تفضل تسوية جذرية مجتمعية للأزمة وتكتفى بحل مؤقت ظرفى يغلب عليه الطابع الدعائى والإعلامى. ثم إن هذه المؤسسة لا يتسع أفقها الذى ينحصر فى القضايا الدينية إلى قضايا السياسة والثقافة والتعايش المجتمعى وهى قضايا مطلوب بشدة التركيز عليها.

فى ظل ظروف كهذه أتيحت فرص تاريخية لفاعلى المجتمع من مثقفين وأدباء وفنانين ومنظمات حقوقية وثقافية غير حكومية وأحزاب المعارضة لأن تقوم بملء الفراغ الناجم عن انسحاب الدولة ويعوض خواء دور الدولة المجتمعى، ولكن الحركة الثقافية انشغلت بتصفية حسابات شخصية أو معارك شخصية كلامية أو تأثرت بشدة

---

(١). نفس المصدر، ص ١٢٩.

وسلبا بموجات التطرف الدينى ثم التفسير الدينى المحافظ سواء على الجانب المسلم أم القبطى. الأمر الذى أبعد الحركة الثقافية عن الطبقة الوسطى وجعل الأخيرة تشعر بالاغتراب أو تستغرق فى تفسيرات وتقاليد وممارسات محافظة دينيا[1].

ومن الملفت للنظر أن أحزاب المعارضة وبعض جماعات المعارضة المحجوبة عن الشرعية مثل الإخوان المسلمين تدعو السلطة دائما إلى احترام التعددية السياسية والحزبية وتشكو من قبضة الدولة الأمنية وحصارها لأنشطة وتحركات هذه الأحزاب والجماعات ومن القوانين المقيدة للحريات، فى حين أن الغالبية الساحقة منها لا تمارس أيا من مظاهر الديموقراطية الداخلية فى تشكيلاتها ومستوياتها الحزبية المختلفة ولا توجد لوائح وآليات تنظم عملية دوران النخبة أو القيادة داخل الأحزاب المعارضة والجماعات المحجوبة عن الشرعية وتكفلها. ويعتبر الصراع داخل حزب الوفد المصرى مثالا على انعدام الديموقراطية الداخلية فى الأحزاب السياسية العربية، فقد وصل حد اقتحام رئيس الحزب المعزول نعمان جمعة بقرار الهيئة العليا للحزب أعلى مستوى تنظيمى فى حزب الوفد هو وأنصاره لمقر الحزب وصحيفته فى أول إبريل ٢٠٠٦ بالقوة وبطلقات الرصاص وزجاجات المولوتوف الحارقة، بالاتفاق مع وزير الداخلية وبموافقة ضمنية من قيادة النظام الحاكم فى سياق أسلوبه المعتاد فى تفجير أحزاب المعارضة الرئيسية والفعلية من الداخل.

هذا فضلا عن عزوف هذه الأحزاب المعارضة بالذات عن التغلغل وسط الجماهير والتواصل معها عبر وسائط عديدة إعلامية وخدمية وثقافية وسياسية، مما يجعل الجماهير تشعر بعدم وجود هذه الأحزاب فى الواقع العملى، فقد دلت استطلاعات رأى ودراسات ميدانية عديدة على أن الغالبية الكبيرة من المبحوثين سواء كانوا من المتعلمين أو المثقفين أو من عامة الناس تكاد لا تعرف شيئا عن هذه الأحزاب وبنسبة لم تقل عن ٧٥% كمتوسط عام.

يضاف لذلك أن أحزاب المعارضة لا تعانى فقط من ضعف بنيوى وجماهيرى، بل من ضيق أفق وعدم معرفة بأن التعددية لا تشتمل فقط على التعددية السياسية وتداول السلطة، وإنما هناك جانبان مهمان: الجانب الأول يشير إلى التعددية فى

---

(١). انظر فى ذلك: رمزى زكى، وداعا للطبقة الوسطى.. تأملات فى الثورة الصناعية الثالثة أو الليبرالية الجديدة، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٠.

مؤسسات الحكم حتى لا تنحصر عملية صناعة القرار السياسى أو الإدارى فى قبضة جهة واحدة، أما الجانب الآخر وهو الأكثر أهمية وإلحاحا فهو الذى يتصل بضرورة وجود تعددية فى ذات المجتمع من زاوية وجود اجتماعى مؤسسى ترتكز فيه المؤسسات على الإدارة الذاتية لشئون هذا المجتمع وبإرادتها هى ودون تدخل فيها. فأحزاب المعارضة لم تفطن بعد لأهمية هذا النوع من التعددية لأن انشغالها يكاد ينحصر فى السياسات العليا والعامة Top Politics ومؤسسات الحكم المركزية.

ولكن ومن جهة أخري، يلاحظ الاهتمام الدائم لجماعة الإخوان المسلمين المصرية ولجماعات الإسلام السياسى العربية عموما بهذا النوع من التعددية المجتمعية من خلال امتلاك مشروعات تجارية واستثمارية وشركات تعمل فى مجال المعلومات والكمبيوتر واستخدام مواقع الإنترنت للدعاية لبرنامج وأفكار الجماعة ولمرشحيها فى انتخابات مجلس الشعب لعام ٢٠٠٥. هذا فضلا عن انتشار بعض كوادر الجماعة فى جمعيات خيرية ودينية وقيام الجماعة بتقديم خدمات صحية فى عيادات شعبية ومستوصفات وما تقوم به أيضا من توفير فرص عمل لأعضاء منها أو للأنصار. لكن هذه التعددية تصب أساسا فى ميدان تغذية التعبئة السياسية والحشد السياسى للأعضاء والأنصار والمتعاطفين والبناء الذاتى للجماعة إلى جانب الدعم الذاتى. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن توظيف الجماعة للدين فى ممارساتها السياسية جعلها لا تهتم إلا مؤخرا وبشكل جزئى بدعوات ومطالب الإصلاح السياسى التى سبقتها إليها بعض أحزاب وصحف المعارضة والحركات السياسية الجديدة مثل كفاية. ومن جانب ثالث، لم تهتم الجماعة ببناء ثقافة مجتمعية حقوقية بزعم أن مثل هذا النوع من الثقافة ينتمى إلى الوافد الغربى حول حقوق الإنسان، كما أن أبنيتها المجتمعية تتسم بغلبة الطابع الذكورى أى تفضيل الرجال على النساء، والسمة الطائفية من حيث عدم الانفتاح على المجتمع ككل بما فيه من مسلمين وأقباط ما يعنى ضرورة العمل على نشر قيم المواطنة والتسامح والمساواة وهو ما لا تهتم به الجماعة لأسباب عدة منها تغليب الجانب الدينى المحافظ.

دور هزيل للبرلمان فى الدمقرطة الجذرية.

تدل خبرات البلدان التى تخوض عملية التحول من النظم السلطوية إلى النظم الديموقراطية على الدور الهام الذى أدته سياسات وإجراءات إصلاح النظم الانتخابية

باعتبار أن هذه النظم هى أداة هامة للغاية فى دفع التحول الديموقراطى من زاوية أن عمليات الإصلاح فيها تضمن تحقق مفهوم الإرادة العامة على أرض الواقع وتكريس إرادة الاختيار الحر للمواطنين وكذلك سيادة الشعب كما تضمن نزاهة الانتخابات وحيادية أجهزة الدولة المختلفة ووسائل الإعلام المملوكة للدولة، أيضا تضمن تمثيلا حقيقيا للتيارات السياسية والفئات الاجتماعية الفاعلة فى المؤسسات التنفيذية والتشريعية، وأخيرا وليس آخر تضمن ميلاد برلمان قوى قادر على ممارسة وظائفه فى تعميق عملية التحول الديموقراطى وممارسة الرقابة والتشريع والمساءلة للسلطة التنفيذية.

ولكن ما يحدث فى بلد مثل مصر- منذ تعديل المادة ٧٦ من الدستور بشأن إجراء انتخابات الرئاسة بين أكثر من مرشح بديلا عن نظام الاستفتاء- يدل على أن النظام الحاكم أراد من التعديلات على النظم الانتخابية الحفاظ على احتكاره للسلطة والثروة واستمرار طابعه الاستبدادى مما يدل على نوايا النظام فى إجهاض الحراك السياسى والحزبى الذى شهدته البلاد منذ ما لا يقل عن عامين.

وهناك جوانب عديدة يمكن من خلالها النظر إلى ما يجرى فى مصر منذ حوالى سنة ونصف تقريبا من خطوات متعثرة من قبل الحكم المصرى لإدخال إصلاحات مشتتة فى الغالب ولا يجمعها خيط واحد أو استراتيجية واضحة قائمة على مراحل محددة وآليات معينة تحظى بالقبول الوطنى أو بالأحرى التراضى الوطنى العام للتشريع والتنفيذ، فضلا عن أن ما تم من إصلاح سياسى ودستورى لا يستند فى معظم الأحوال إلى تصور فكرى- سياسى متماسك ومتبلور لعملية الإصلاح ذاتها. ومن أبرز الأدلة على ذلك الوعد أو الطلب الذى تقدم به الرئيس مبارك إلى مجلسى الشعب والشورى فى فبراير ٢٠٠٤ أى قبل ما يزيد عن ستة عشر شهرا، بالنظر فى إلغاء عقوبات الحبس فى قضايا الرأى والتى تهدد كل من يكتب رأيا أو فكرة وسواء كان صحفيا أم كاتبا أم حتى مواطنا عاديا يكتب شكوى فى أية جريدة ضد أى مسئول. فقد جاء طلب مبارك هذا بمناسبة انعقاد المؤتمر الرابع للصحفيين وكان هناك ترحيب ظاهر بهذه الخطوة واعتبرها الكثيرون بداية مبشرة بإصلاح سياسى ديموقراطى فعلى.

لكن ما حدث خيب آمال الكثيرين فى ضوء امتناع مجلسى الشعب والشورى عن المضى قدما فى تعديل مختلف القوانين التى تفرض عقوبة الحبس فى قضايا النشر،

والأرجح أنهما لن يقدما على هذه الخطوة فى ضوء قرب انتهاء دورة المجلسين وانتهاء مدة مجلس الشعب ذاته وقرب انتخابات المجلس فى نوفمبر ٢٠٠٥. وهذا يدل على غياب تصور محدد وخطة منهجية للإصلاح السياسى الديموقراطى لدى الحكم لأسباب عديدة أهمها أن تعديل المادة ٧٦ من الدستور لجهة إجراء انتخابات رئاسية بين أكثر من مرشح بديلا عن نظام الاستفتاء جاء بدوره كخطوة مباغتة جاءت أغلب الظن كرد فعل على انتقادات داخلية وخارجية لطريقة اختيار رئيس الجمهورية عبر الاستفتاء بدليل أن كافة مواقف وتصريحات المسئولين كانت تشدد على غياب الظروف المواتية والوقت الكافى إدخال تعديلات على الدستور حتى إن الرئيس مبارك اعتبر الأمر برمته باطلا. وكانت هناك- وما تزال- تساؤلات عن مغزى الاقتصار فقط على هذه المادة وعدم الاقتراب بالتعديل من مواد أخرى ذات صلة وثيقة بها مثل المادة الخاصة بمدد بقاء رئيس الجمهورية وكذلك التساؤل عن مغزى عدم شمول نائب رئيس الجمهورية فى عملية الانتخاب بمعنى أن يكون رئيس الجمهورية ونائبه بالانتخاب الحر المباشر.

من هنا يستدعى فهم ما يحدث فى مصر من حراك سياسى من جانب أحزاب وجماعات المعارضة والحركات السياسية الجديدة مثل "الحركة المصرية من أجل التغيير" (كفاية)، منذ سنوات قليلة أو تحديدا منذ بداية القرن الحادى والعشرين، وكذلك فهم ردود فعل النظام الحاكم وحدود استجاباته للضغوط الشعبية والسياسية من أجل التغيير السياسى الديمقراطى، أن نبحث عن منظور نظرى قادر على تفسير مثل هذه الظواهر.

فى هذا الإطار، قدم العديد من الباحثين عددا من المقاربات المنهجية والنظرية فى محاولتهم تفسير حدود وآفاق الانتقال من النظم السلطوية فى البلدان النامية عموما إلى نمط أو آخر من التحول الديموقراطى وتحدثوا فى ذلك عن "استراتيجيات الدمقرطة" التى تستعمل على نطاق واسع بما فى ذلك محاولة الحكام السلطويين أو النخب السياسية إجهاض أو حصار الدمقرطة. وقد بينت خبرات الانتقال من النظم السلطوية فى البلدان العربية والإفريقية على أن الحكام يستجيبون للضغوط الشعبية من أجل التحول الديموقراطى عبر نوعين من الاستراتيجيات وهما "الاستراتيجية الوقائية" the preventive strategy التى يتبعها الحكام حيث يصرون على معارضة الدمقرطة رغم الضغوط الجماهيرية. وهنا تؤدى مثل هذه الضغوط فقط إلى الكشف عما تقوم به

السلطات الحاكمة من قمع أو أدوات أكثر تنظيما لإجهاض أو تحريف مسار الحركة الديموقراطية. وقد لجأ معظم النظم الحاكمة العربية والإفريقية إلى هذه الاستراتيجية.

أما الاستراتيجية الثانية فيطلق عليها "إستراتيجية التكيف أو التعايش"[1] the accommodationist strategy، وبموجبها يرغب الحاكم السلطويين وبدرجات متفاوتة فى التكيف أو التعايش مع الديموقراطية حيث يرون أن هناك شيئا يستحق الاهتمام فى الديموقراطية والحاجة إلى التعايش أو التكيف معها إذا ما كان ذلك ممكنا بدون فقدانهم للسلطة. ويلاحظ أن القليل من نظم الحكم فى الوطن العربى أو فى إفريقيا اتبعت هذه الاستراتيجية مثل المغرب وجمهوريتى الرأس الأخضر وبنين.

بيد أن اتجاه الحاكم للإقرار بوجود نوع من الجاذبية أو الاستحقاق لإجراءات ديمقراطية معينة ومحاولة التعايش معها لا يعنى ضمان حدوث تحول ديموقراطى كيفى أو نوعى لأن هؤلاء الحكام يصرون أساسا على الاحتفاظ بسلطتهم فى مواجهة عملية الدمقرطة. لكن مقاومة هؤلاء الحكام للدمقرطة لا تعنى فى المقابل أن الديموقراطية لا يمكن أن تتحقق فى مثل هذه الحالات. فالواقع أن مثل هذه المقاومة يمكن أن تكون ذات آثار إيجابية إذا ما نجم عنها مزيد من التطور النوعى للمجتمع المدنى والحركة الديموقراطية، كما هى الحال فى جنوب إفريقيا.

وكما سبق القول تعتبر جمهورية بنين الواقعة فى غرب إفريقيا مثالا على إستراتيجية التكيف أو التعايش مع الضغوط من أجل الديموقراطية، والتى اتبعها الرئيس الأسبق "ماثيو كيريكو" Kerekou الذى حكم البلاد عبر انقلاب عسكرى منذ عام ١٩٧٢ وظل فى السلطة لمدة ٢٧ عاما أى حتى عام ١٩٩٩ فى إطار نظام الحزب الواحد. وكانت بنين مثلها فى ذلك مثل معظم بلاد القارة الإفريقية تعانى من الصدمات والأزمات الاقتصادية الانكماشية فى عقد الثمانينات من القرن الماضى. وقد بلغ من شدة الأزمة المالية حدًا أن الدولة عجزت عن دفع مرتبات الموظفين وعن ضمان حد أدنى من الخدمات الاجتماعية. إزاء ذلك اضطر الرئيس كيريكو إلى إعادة النظر فى سياساته السياسية والاقتصادية والحاجة إلى قبول التعددية السياسية واقتصاد السوق.

---

(1). Claude Ake, The Feasibility of Democracy in Africa, Dakar, Senegal: Council for the Development of Social Science Reasearch in Africa (CODESRIA), 2003, p.52.

وفى سبيل تطبيق توجهاته الجديدة، لجأ كيريكو إلى فرنسا الدولة المستعمرة السابقة للحصول منها على مساعدات اقتصادية وكذلك هيئات التمويل الدولية. وقد ردت الحكومة الفرنسية على طلب كيريكو باشتراط أن يقبل الأخير نوعا من تقاسم السلطة مع قوى المعارضة وأن يلتزم النظام الحاكم بالشفافية حتى يحصل على مساعدة اقتصادية من فرنسا، وكان ذلك فى بداية عقد التسعينات من القرن الماضى.

ومن الملفت للنظر أن الشرط الفرنسى جاء أقل من حيث المستوى مما أدخله كيريكو من تغييرات جذرية حيث قرر إنهاء احتكار حزبه الحاكم للسلطة وكذلك عقد مؤتمر وطنى تعرض وتناقش فيه مختلف أسس النظام السياسى لدولة بنين ويتم التفاوض حولها. وقد بادر كيريكو إلى المضى فى برنامجه رغم المعارضة الشديدة من جانب أعضاء حزبه الحاكم وحكومته الذين لم يرغبوا فى إدخال هذه التغييرات الجذرية. وعندما انعقد المؤتمر فى فبراير ١٩٩٠، أعلن المندوبون أن مقررات المؤتمر يجب أن تكون لها صفة إلزامية. وردا على ذلك دبر بعض المؤيدين للرئيس كيريكو بمن فيهم بعض قادة القوات المسلحة مؤامرة للانقضاض على سلطاته ووضع نهاية للمؤتمر ولكن الرئيس رفض التجاوب مع هذا المسعى ونصح مؤيديه بالتعاون مع المؤتمر رغم أنه كان من المتفق عليه أن المؤامرة ستنجح إذا ما أظهر التأييد لها. وأصدر المؤتمر قرارات بتعطيل الدستور القديم وكل المؤسسات الوطنية وانتخب رئيسا للوزراء هو " نيسفور سوجلو" Soglo لرئاسة الحكومة الانتقالية ومسئولا عن وزارة الدفاع فى نفس الوقت. كما تم إنشاء "المجلس الجمهورى الأعلى لتنفيذ القوانين" لحين إصدار دستور جديد. وقد أجريت انتخابات على أساس التعدد الحزبى عقب المؤتمر، وفى مارس ١٩٩١ فاز "سوجلو" رئيس الحكومة المؤقتة على كيريكو فى الانتخابات الرئاسية[1].

وفيما يتعلق بموقف المواطنين العاديين من المقاومة التى يبديها الحكام السلطويون للتحول الديموقراطى يوجد قدر ملموس من التشابه بين هؤلاء المواطنين فى البلاد الإفريقية والعربية، فما يزال يوجد بعض التأييد لمقاومة النظم السلطوية للتحول الديموقراطى ينبع من الخوف من التغيير والاغتراب الذى يعانى منه الناس

---

(1).bid., pp.52-3

العاديون بما يخدم فعلا مصلحة من هم فى السلطة عبر ترسيخ الاعتقاد بأنه من غير المجدى لهؤلاء الناس الانخراط فى صراع القوة باعتبار أن وضعهم لن يتبدل حتى لو حدث تغير فى أشخاص الحاكمين.

فالذين لهم مصلحة موضوعية فى الدمقرطة هم الناس العاديون ممن يتوقعون الاستفادة من إعادة التوزيع العادل للقوة ومن هنا لابد أن يشكلوا الركيزة الاجتماعية لأية حركة ديمقراطية جادة، وإلا فقدت الأخيرة العمق اللازم. ومن المثير للانتباه أن مقومات هذه القاعدة هى من الناس العاديين الذين يعانون التهميش السياسى والاقتصادى ومن الاستخدام القمعى لأدوات الإكراه التى تستعملها الدولة. مثل هذا التهميش السياسى والاقتصادى إلى جانب الاغتراب الثقافى يؤدى إلى فقدان الثقة بالذات وضعف الإحساس بالقدرة على التحرك بل وبجدوى الديموقراطية ذاتها. ذلك أن تردى أوضاعهم الاجتماعية يجعلهم يشعرون بالانسحاق والخنوع والاستعداد للانخداع بزعم السلطة- التى تقمعهم- بوجود مصلحة مشتركة لهم معا وحتى قبولهم لشعارات الدمقرطة فقط دون تحقيقها على أرض الواقع. ففى حين يفترض أن الظروف الموضوعية للطبقات الضعيفة الكادحة تدفعهم للتحرك من أجل جنى مكاسب جمة من الدمقرطة وتفترض أنهم سوف يكونون حراسا لعملية التحول الديموقراطى لإعطائها العمق أو التجذر المنشود، إلا أن هذه الطبقات لا تسعى للبديل الديموقراطى أو لا ترغب فى الانخراط فى جسم الحركة الديموقراطية، أى أن هذه الطبقات لا تحفزها ظروفها الذاتية شديدة القسوة على تبنى أو ممارسة النضال الديموقراطى بحسبانه أداة هامة ورئيسية للتغيير السياسى للنخب السلطوية أو المسيطرة اقتصاديا واجتماعيا.

وهناك عوامل عديدة وراء تلك الوضعية من أهمها الحركات المدافعة عن الدمقرطة يغلب عليها الطابع الحضرى وتنحصر تشكيلاتها أساسا فى المدن، إلى جانب ظروف المعيشة القاسية التى يعانى منها سكان المناطق العشوائية والأرياف. هذا فضلا عن انتشار اعتقاد معين بين الجماهير الفقيرة والمهمشة- حقيقى وظاهر فعلا- مفاده أن من يصارعون النخب الحاكمة من أجل التغيير الديموقراطى لا يرغبون فى الواقع فى جلب هذه الجماهير وجذبها إلى ساحة الحركة الديموقراطية وأن من هؤلاء المتصارعين من سبق استبعادهم من السلطة ويتنافسون للعودة إليها.

يضاف إلى ذلك عائق آخر أمام تجذر الدمقرطة أو ضعف حركة الديموقراطية

فى البلدان العربية والإفريقية وهو واقع أن هذه الحركة غير مهتمة بتغيير طبيعة الدولة التى تعد معادية من حيث الشكل والمضمون للديمقراطية منذ ميلادها كميراث استعمارى قمعى أو كونها دولة تحكم فيها العسكر أو نظام الحزب الواحد. من هنا ساد الاعتقاد بأن الدمقرطة لا تفعل الكثير لتحويل طبيعة الدولة تلك، ومن هنا فإنه طالما ظلت الدمقرطة منحصرة فقط فى اختيار على أساس تنافسى من قبل الجماعة السياسية تحديدا حول السيطرة على الدولة، فإن المتاح أمام الناس فقط هو الاختيار بين قمعيين أو قامعين وليس الحق فى المفاضلة بين الحرية والقهر. معنى ذلك أن عملية التحول الديموقراطى يجب أن تطرح ما هو أكثر من الانتخابات التنافسية التى لا تقدم سوى وهم التصويت وليس حق الاختيار[1].

ويمكن القول إن من أهم عوامل المقاومة التى تبديها النظم السلطوية للضغوط الخارجية أو الداخلية من أجل التحول الديموقراطى الحقيقى وكذلك عزوف غالبية الناس العاديين عن الانضمام إلى الحركة الديموقراطية، يكمن هذا فى طبيعة الدولة ذاتها فى البلدان العربية والإفريقية. ومن المعروف أن معظم هذه البلدان أنشأت الدولة الحديثة فيها على يد الدولة الاستعمارية السابقة، لكن حتى المجتمعات التى عرفت ظاهرة الدولة قبل مجيء الاستعمار مثل مصر يلاحظ أنها تتشابه مع الأولى فى أن الدولة تفقد تدريجيا ومنذ الاستقلال حقيقتها الأساسية كمؤسسة موضوعية مندمجة تقوم على حكم القانون وتتحول إلى مجرد جهاز مشخصن أو مخصخص توظفه النخب الحاكمة فى خدمة مصالحها الخاصة والشخصية. وفى غالبية الحالات لم تعمل النخب والجماعات الحاكمة بعد الاستقلال على تصفية الدولة التى أنشأها الاستعمار أو لم تسع لتحويل جهاز الدولة كى يكون موضوعيا وفى خدمة المجتمع وعاما كما كان تطور الدولة القومية فى أوروبا.

بالعكس، تميزت هذه الدولة المستقلة بفقدان الاستقلال الذاتى حيث تم استخدام سلطة الدولة من قبل من يتحكمون فيها كأداة لخدمة مصالح هؤلاء، وقد ارتبط الافتقاد للاستقلال هذا بتزايد سيطرة الدولة على الاقتصاد والمجتمع وبغياب وسائل المحاسبة

---

(1). See for example; Claude Ake, "Rethinking African Democracy", Journal of Democracy, no.2, January 1991.

والرقابة المؤسسية على هذه السلطة، مما زاد من حدة الصراع على السلطة السياسية بحسبان أن من يتحكم فى سلطة الدولة يسهل عليه السيطرة على الاقتصاد والمجتمع. فى مثل هذا النمط من السياسة يصبح العنف وعدم الاستقرار أمرا مزمنا، وعلى الرغم من القوة الباطشة للدولة، لا يبزغ نظام سياسى محدد بل شيء يشبه النظام شكلا ويظل النظام السياسى غير محدد شأنه شأن الاقتصاد.

الدولة كمشروع خاص للجماعة الحاكمة

من أهم ملامح هذه السياسة- سياسة توظيف الدولة فى خدمة المصالح الخاصة والشخصية لجماعة معينة- هو ذلك الذى يعوق تشكل الطبقة السياسية وكذلك التحول من السلطة العارية إلى الهيمنة بالمعنى الثقافى كما ذكر جرامشى المناضل الإيطالى المعروف ضد الفاشية فى عشرينات وثلاثينات القرن الماضى. فالنخب السياسية تتصارع وتتنافس بشكل مكثف وغير قانونى لأنها تركز على السيطرة على القوة السياسية ولأنها معرضة لخسارة أشياء مرتبطة بالسلطة مثل الحق فى التملك، بمعنى أن السبيل لتملك موارد اقتصادية ومالية مرتبط بأن تكون فى الحكم لأن حق التملك غير محمى قانونا. فالجماعة المسيطرة على الدولة تستعمل سلطة هذه الدولة لتجميع الثروات مما يجعل الاستحواذ على سلطة الدولة أمرا مغريا دائما[1]. وعادة ما يزداد إغراء السلطة بسبب انعدام الأمن عموما الذى يرجع إلى غياب حكم القانون وعشوائية وانتقائية تطبيقه وأيضا تشوه ميزان القوة وغياب التوافق العام حول كيفية الوصول للسلطة وكيفية ممارستها.

ومن حيث تأثير تلك المظاهر على عدم تشكل طبقة سياسية يلاحظ أن الجماعة الحاكمة عادة ما تلجأ إلى قمع الجماعات السياسية الأخرى أو حتى استئصالها، وهذه الحالة تستمر حتى تنمى ذهنية أو عقلية الحصار أو الاستبعاد للآخرين التى تتمسك بها حتى الجماعات الأخرى عندما تنجح فى الانقلاب على الجماعة الحاكمة، مما يؤذن بدورة أخرى من القمع والصراع[2].

---

(١) انظر فى ذلك كمثال:

N. Chazan, R. Mortimer, J. Ravenhill and D. Rothchild, Politics and Society in Contemporary Africa, Boulder: Lynne Rienner, 1992.

(٢) انظر كمثال:

فى مثل هذه الظروف، تنظر الجماعة الحاكمة للدولة على أنها مشروع خاص للتربح وجمع وتركيم الثروات الخاصة ولا تعمل على بناء الدولة كواقع أو كحقيقة أو كمؤسسة تجسد الصالح العام والشرعية القانونية والسياسية ودولة القانون، ولكن مصالحها تجبرها على اصطناع وهم وجود هذه الحقيقة. وفى ذلك تعمد هذه الجماعة إلى الدمج الإكراهى للناس سواء عبر إيديولوجيا معينة أو الاندماج الثقافى القسرى أو نظام الحزب الواحد قبل الأخذ بتعددية سياسية وحزبية مقيدة. وهى تسعى للتكامل السياسى بطريقة تدميرية حيث تعصف أو تتجاهل تعددية مجموعات وجماعات المجتمع، وحيث ينمو لدى الأخيرة وعى متعاظم بانفصالها عن الدولة والاغتراب المتبادل[1]. ويطلق على هذا النوع من الاندماج الاندماج الرأسى الذى تقوم عبره الجماعة الحاكمة بتفتيت علاقات الإنتاج الاجتماعية ما قبل الرأسمالية وبفرض الضرائب والإتاوات والطاعة. وفى مواجهة هذه السياسة، عادة ما يسعى الناس إلى نوع من الاستفادة الخاصة من سلطة الدولة أو تقليص تواجد هذه السلطة فى حياتهم كأخف ضرر. ولأن الاستحواذ هذا أو الاستفادة الذاتية هو الخيار الأكثر جاذبية فإن السلطة السياسية تتميز بالتركز الشديد بين أيدى حفنة قليلة من الأفراد مما يزيد من حدة التنافس.

يتسبب الاندماج الرأسى هذا فى حدوث تغييرات فى العلاقات بين التشكيلات السياسية والاجتماعية المتنافرة والتى تم دمجها قسرا، فيما يمكن أن يسمى تحويرا أفقيا، وتشمل هذه التغييرات دعم جماعات التضامن التقليدية كنوع من الحماية ضد الدولة وتكوين تحالفات للاستحواذ على سلطة الدولة، وكذلك التنافس المحموم بين قادة هذه التشكيلات السياسية والاجتماعية، ونشوء عداوات بين هذه التشكيلات وبعضها البعض. وفى حين يغذى هذا الاندماج الأفقى التضامنات التقليدية، فإنه يزيد من حدة الاغتراب المتبادل بين بعضها البعض ومن نزوعها إلى التصارع[2].

N. Chazan, "Planning Democracy in Africa: A Comparative Perspective on Nigeria and Ghana", Policy Sciences, no.22, 1989.

(3). Maurice Godelier, The Mental and the Material, trans. By Martin Thom, London: Verso, 1988, pp. 214-216.

(1). Ibid., pp. 220-221.

بيد أن تقوية جماعات التضامن التقليدية كوسيلة لمواجهة سياسة السلطة فى الدمج الرأسى عادة ما يؤدى إلى مسار خاطئ، فلأن التشكيلات الاجتماعية وعلاقات الإنتاج فى ريف البلدان العربية والإفريقية ما تزال تنتمى إلى نمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي، وحيث المجتمع المدنى لم يتطور بعد، فذلك يؤدى لتقلص خيارات التنظيم لمقاومة الدمج الرأسى.

ومن ناحية أخرى، ما تزال المجتمعات العربية والإفريقية تفتقد إلى بلورة علاقات التعاقد المؤسسة على حكم القانون كما فى خبرة الديموقراطية الليبرالية الغربية، فالدولة الليبرالية الغربية تستند إلى علاقات التعاقد والتبادل على أساس يقاس بقيم مادية وكمية وتحترم فى إطاره حرية التملك، وقد نقلت هذه العلاقات من ميدان الاقتصاد إلى حيز السياسة. وينشأ النسق الاجتماعى عبر الاعتماد المتبادل بين إنتاج السلع وتبادلها ويعطى بدوره إطار الحكومة، ونشأت الدولة لكى تضمن الحريات الفردية ولو شكلا. فى حين أن المجتمعات العربية والإفريقية حققت نموا محدودا فى مجال العلاقات السلعية والتعاقدية، ما يجعل تبلور التشكيل الاجتماعى محدودا وكذلك القيم الفردية، ولا زال الوعى مقيدا بجماعة معينة أسرة أو قبيلة أو عشيرة أو طائفة لا وعيا موضوعيا بالوطن ككل. كما لا ينظر للمصالح على أنها خاصة مع إمكان تنافسها مع مصالح أخرى مما يعد أساس وجود أو منطق القانون الليبرالى وتوفير التحديد القضائى للأفراد من حيث وضع مراكز قانونية لهم يمكن التقاضى بشأنها. ومن جهة أخرى، يعانى المجتمع السياسى الذى هو الجامع الوطنى للأفراد من عدم التجانس مما يمنعه من أن يكون "عاما" غير مشخصن والذى يتأسس على علاقات التعاقد السلعية بما يعطى أعضاءه مصالح مشتركة حيوية مثل حق التملك والحرية والتعدد والمساواة الشكلية.

إطار سياسى غير ملائم

توالت الخطوات غير المترابطة والمتعجلة من قبل القيادة السياسية المصرية من إجراء الاستفتاء على تعديل المادة ٧٦ وما حدث فى يوم الاستفتاء من اعتداءات وحشية غير مبررة وإهانات وتحرشات قام بها بعض الغوغاء والدهماء وأصحاب السوابق دفعهم بعض الأعضاء البارزين من الحزب الحاكم حتى استهجنها مسئولون كبار

وبعض قادة الحزب الحاكم واعتبرها رئيس الوزراء تسيء إلى سمعة البلاد[1]. كذلك جاء إصدار قانون انتخاب رئيس الجمهورية بنفس المنطق ثم لحقته التعديلات على قوانين مباشرة الحقوق السياسية والانتخاب ومجلس الشعب.

وهكذا يمكن القول أن من بين الجوانب العديدة التى تستحق الدراسة والتحليل هو المنطق الذى تمت به عملية الإصلاح السياسى المقيدة والوجهة، إنه منطق اللجوء لذهنية وعملية تقليدية تجاه موضوع ليس تقليديا بالمرة بل يحتاج لمبادرات شجاعة وذهنية تدخل إصلاحات مخططة ومنهجية بأدوات دستورية وسياسية خارج الأطر التقليدية للنظام السياسى المصرى، أى كان لابد من إجراء الإصلاحات خارج مجلس الشعب وعبر مؤتمر وطنى دستورى- سياسى تتمثل فيه مختلف تيارات وفعاليات المجتمع المصرى من أحزاب سياسية وتيارات محجوبة عن الشرعية ونقابات مهنية وعمالية ومنظمات المجتمع المدنى.

فمن الطبيعى أن تخرج عملية الإصلاح عبر مجلس الشعب بمنطق الأغلبية الساحقة للحزب الحاكم وهو منطق يقوم على احتكار السلطة ويقوم أيضا على افتراض مسبق ومطلق بأن مجلس الشعب أو البرلمان يعبر فعلا عن حقائق القوة و توازنات القوى داخل المجتمع المصرى والنظام السياسى وأنه يمثل فعلا مختلف الأحزاب السياسية والتيارات المحجوبة عن الشرعية مثل الإخوان المسلمين، وهذا غير صحيح فى ضوء أن الذين فازوا بالفعل ممن رشحهم الحزب الحاكم على قوائمه الرسمية لم يزد عن ١٧٢ عضوا بينما بلغ عدد من أعاد الحزب ضمهم إليه ممن فازوا كمستقلين منشقين عن الحزب الحاكم ١٨١ منشقا عددا كبيرا. هذا فضلا عن ضم الحزب الحاكم لـ٣٥ عضوا آخر فازوا كمستقلين. وبذلك بلغ عدد أعضاء الحزب ٣٣٨ عضوا يضاف إليهم عضوين آخرين من دائرة الرمل بالإسكندرية أى بلغ العدد الإجمالى ٣٤٠ من مجموع ٤٤٤ عضوا إلى جانب عشرة آخرين يعينهم رئيس الجمهورية. يضاف إلى ذلك أن أحكام كل من القضاء الإدارى ومحكمة النقض قضت بعدم صحة عضوية ما لا يقل عن نصف أعضاء مجلس الشعب عن الحزب الوطنى.

معنى ذلك أن مجلس الشعب لم يكن الوعاء الدستورى السياسى الملائم إجراء

---

(١) جريدة المصرى اليوم، ٢٠٠٥/٥/٢٧.

الإصلاحات السياسية من خلاله. وكان واجبا من باب الحصافة أو الذكاء السياسى التاريخى والملائمة السياسية أن يقتضى النظام السياسى المصرى بخبرات البلاد التى تمكنت من القضاء على مقومات النظم السلطوية والدخول فى مرحلة التحول الديموقراطى الفعلى والتداول السلمى للسلطة فى أوروبا الشرقية والفلبين وزامبيا وتنزانيا ونيجيريا وحتى بنين تلك الجمهورية الصغيرة فى غرب إفريقيا.

فقد دفع النضال الديموقراطى السلمى فى هذه البلاد إلى اضطرار النخب الحاكمة إلى عقد مؤتمرات وطنية عامة للإصلاح السياسى والدستورى فتحت الأبواب على انتخابات ديمقراطية نزيهة وشفافة مكنت المعارضة أحزابا كانت أم تحالفات من الفوز فى الانتخابات أو ضمان تمثيل قوى فعلى لها فى البرلمان من شأنه أن يضمن توازنا حقيقيا فى القوى وانتقالا ديمقراطيا فعليا نحو التعددية السياسية والحزبية. بل أدى ذلك إلى أن تحدث توترات ومنافسات شديدة داخل النخب والأجنحة الحاكمة من أجل دفع التحول الديموقراطى وكفالة الحريات العامة واحترام حقوق الإنسان وبدء خطوات جادة للقضاء على مظاهر الفساد وسوء الأداء الاقتصادى التنموى لجهة الإصلاح الاقتصادى. وهذا ما نجم عنه حدوث مستويات ملموسة من تجديد للنخب والأجنحة الحاكمة ذاتها ومن ثم تجديد وانتعاش النظام السياسى بأكمله.

عوار دستورى

وهنا لابد من التنويه بمقترحات وأفكار خلاقة من هذا النوع أى التغيير السياسى الشامل عبر مؤتمر وطنى سياسى ودستورى موسع يضم مختلف ممثلى التيارات السياسية والفئات الاجتماعية، وقد تقدم بهذه الأفكار منذ زمن بعيد حتى قبل حدوث التغييرات العاصفة ديمقراطيا فى شرق أوروبا، ومن أهم الخبراء فى هذا الصدد الراحل الكبير الدكتور عصمت سيف الدولة العالم والخبير الدستورى ثم المستشار يحيى الرفاعى والدكتور حلمى مراد وأخيرا الأستاذ الكبير محمد حسنين هيكل.

ولكن منطق إجراء الإصلاح السياسى والدستورى عبر مجلس الشعب بكل ما فى المجلس من عورات ومثالب والتواجد الهزيل فيه لتيارات المعارضة بمختلف أشكالها وشبه الغياب المطلق لفئات الشعب الاجتماعية مثل الطبقة الوسطى وخصوصا شرائحها الوسطى والصغيرة، إلى جانب العمال والفلاحين وأصحاب المشروعات الصغيرة من البقال ومحل التصوير إلى أصحاب الأكشاك وغيرهم، هذا الغياب يجعل

البرلمان غير ممثل لمعظم الفئات الاجتماعية وغير ضامن لتمثيل حقيقى لتيارات المعارضة بما يجسد أوزانها الفعلية فى الساحة السياسية.

ومن هنا جاءت خطوات الإصلاح السياسى بأدوات تقليدية وعقلية تقليدية لم ترغب فى الخروج من حالة الركود والجمود التى يعانى منها النظام السياسى، ما جعل التغيير المنشود يفقد معناه وتتبخر الآمال العريضة التى انعقدت عليه. ومن ثم فكان التعديل للمادة ٧٦ من الدستور بمثابة تفصيل مسبق على مقاس المرشح من قبل الحزب الحاكم لأعلى وأرفع منصب فى البلاد أولا، وجاء مشوها بصفة عامة بل ومشوِها (بكسر الواو) حتى للدستور نفسه. فقد انتقد الكثيرون من خبراء الدستور أن تحل المادة المعدلة مكان المادة القديمة بنص زاد عدد كلماته عن ٥٠٠ كلمة مع أن نصوص الدستور عامة ومجردة ومختصرة[١]. فالمادة بعد التعديل من شأنها أن تجعل الدستور نفسه مخالفا للتقاليد والأعراف الدستورية الرصينة، ومن جانب آخر، يبدو أن المشرعين كانوا يدركون جيدا أنه لا توجد سلطة قضائية أو دستورية تستطيع تقرير مدى دستورية أو مدى توافق هذه المادة ذات الأكثر من ٥٠٠ كلمة مع الدستور نفسه أو مع التقاليد الدستورية الأصيلة والراسخة فى الضمير الإنسانى المحلى والعالمى. لسبب أساسى هو أنه لا توجد عندنا رقابة مسبقة على مدى دستورية أى تعديل على الدستور.

يضاف إلى ذلك أن التعديل الخاص بالمادة ٧٦ أدخل فقرات غريبة على روح الدساتير عموما فإلى جانب أن التعديل كان لابد أن يكون فى حدود كلمات عامة مجردة ومختصرة، فإن التعديل كان يجب أن يحيل على قوانين تنظم عملية انتخاب رئيس الجمهورية برمتها. بل إن التعديل أدخل مسألة غريبة وغير مستحسنة عندما نص على استثناءات مفصلة تفصيلا مثيرا للتساؤل والانتباه. فقد جاء فى التعديل أن للأحزاب السياسية التى مضى على تأسيسها خمسة أعوام متصلة واستمرت طوال هذه المدة فى ممارسة نشاطها مع حصول أعضائها على نسبة ٥% من مقاعد المنتخبين فى كل من مجلسى الشعب والشورى، أن ترشح لرئاسة الجمهورية أحد أعضاء هيئتها العليا وفقا لنظامها الأساسي، متى مضى على عضويته سنة متصلة على الأقل. فهذه الفقرة تبعتها فقرة أخرى تقول واستثناء من حكم الفقرة السابقة يجوز لكل حزب سياسى أن يرشح

---

(١). انظر مقال محمد سليم العوا فى جريدة الأسبوع، ٢٠٠٥/٥/١٧.

فى أول انتخابات لرئاسة الجمهورية تجرى بعد العمل بأحكام هذه المادة أحد أعضاء هيئتها العليا المشكلة قبل العاشر من مايو ٢٠٠٥، وفقا لنظامه الأساسى.

لقد تضمن التعديل حرمان المستقلين من هذا الاستثناء، واشترط عليهم الحصول على تأييد ٢٥٠ عضوا على الأقل من أعشاء مجلسى الشعب والشورى والمجالس الشعبية المحلية للمحافظات، على ألا يقل عدد المؤيدين عن ٦٥ من أعضاء مجلس الشعب و٢٥ من أعضاء مجلس الشورى وعشرة أعضاء من كل مجلس شعبى محلى للمحافظة من أربع عشرة محافظة[١]. وهذه شروط مشددة وغير عادلة سواء لمرشحى الأحزاب أو من المستقلين.

هذا فضلا عن تضمين التعديل شروطا مفصلة خاصة لتشكيل لجنة عليا خاصة للإشراف على انتخابات رئاسة الجمهورية ورفض تأسيس لجنة عليا عامة للإشراف على الانتخابات ككل رئاسية أم تشريعية أم محلية تكون ممثلة للقضاء والوزارات المعنية بتنظيم إجراءات الانتخابات مثل الداخلية والمالية وللأحزاب السياسية والتيارات المحجوبة عن الشرعية ومنظمات المجتمع المدنى والنقابات وخبراء الدستور والقانون كما فى البلاد الديموقراطية. فضلا عن التشكيل المختلط للجنة والذى لم يعط للقضاء فرصة لكى يتمثل فى اللجنة وحده ويكون قادرا وحده على الإشراف الكامل على الانتخابات بل نص التعديل على تشكيل اللجنة من رئيس المحكمة الدستورية العليا رئيسا وعضوية كل من رئيس محكمة استئناف القاهرة وأقدم نواب المحكمة الدستورية العليا وأقدم نواب رئيس محكمة النقض وأقدم نواب رئيس مجلس الدولة، وخمسة من الشخصيات العامة "المشهود لهم بالحياد"!!، كما حصن التعديل قرارات اللجنة ضد أى طعن فى قراراتها أمام القضاء.

ولا يوجد معنى محدد فى الواقع لهذه العبارة فمن الذى سوف "يشهد لهم بالحياد" مثلا، علما بأن تجربة إقحام ما يسمى شخصيات عامة فى هيئات قضائية مثل محكمة الأحزاب بقضاء مجلس الدولة بينت مدى عدم حيادية هذه المسماة شخصيات عامة بل تأييدها لرأى لجنة الأحزاب الحكومية. وسوف يكون ولاء هؤلاء لمن عينهم بالطبع، ويتولى مجلس الشعب تعيين ثلاثة منهم ويقوم مجلس الشورى بتعيين اثنين.

---

(١). مجلة الديموقراطية (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة)، العدد ٢٠، ملحق التشريعات السياسية فى مصر، ص٦.

وبالتالى لا يتوقع توافر مستوى ملموس من الحياد من قبل هذه اللجنة. ومما زاد الأمر غموضا وترديا ما نص عليه التعديل من أن قرارات هذه اللجنة لا مجال للطعن عليها أمام أى مستوى قضائي، إن هذا النص أى حصانة قرارات اللجنة غير مقبول حتى فى حالة وجود لجنة عليا للانتخابات مثلما هى الحال فى إسرائيل والولايات المتحدة وجنوب إفريقيا والهند. ونتذكر بالطبع ما حدث فى الانتخابات الرئاسية الأمريكية فى نوفمبر ٢٠٠٠ عندما أعلنت لجنة الانتخابات فوز جورج بوش الابن مرشح الحزب الجمهورى ضد آل جور مرشح الحزب الديمقراطي، وقام الأخير بالطعن أمام المحكمة العليا وقبل بقرار المحكمة بفوز بوش.

ومن الأمور الأخرى المثيرة أن التعديل نص على أن يجرى الاقتراع على منصب الرئاسة حتى لو تقدم للترشيح مرشح واحد أو لم يبق سواه بسبب تنازل باقى المرشحين أو لعدم ترشيح أحد غير من خلا مكانه. فكيف تكون إذن انتخابات كيف تسمى هذه انتخابات بين أكثر من مرشح، فالانتخاب معناه البديهى المفاضلة بين أكثر من مرشح. نفس المنطق ونفس الذهنية تحكمت فى تعديلات قوانين الانتخاب ومباشرة الحقوق السياسية ومجلس الشعب. هناك جانب آخر لا يقل أهمية وهو أن عملية الإصلاح أغفلت ضرورة إنهاء حالة الطوارئ نهائيا، وضرورة تأسيس دولة القانون وخضوع أجهزة الأمن بالذات للقانون.

لقد قيد تعديل المادة ٧٦ من حق الناخب فى الاختيار الحر عندما فرض على من يتقدم للترشيح لرئاسة الجمهورية من المستقلين أن يحظى المتقدم بتأييد ٢٥٠ عضوا من الأعضاء المنتخبين وليس من المعينين السواء فى مجلسى الشعب والشورى، منهم ٦٥ من أعضاء مجلس الشعب على الأقل و٢٥ من أعضاء مجلس الشورى وعشرة من أعضاء كل مجلس شعبى للمحافظة من ١٤ محافظة على الأقل، إلى جانب القيود على مرشحى الأحزاب السياسية مما يعطل قوة الاقتراع العام أو الإرادة العامة وقدرتها على كونها مصدر الشرعية عبر الاحتكام لصناديق الاقتراع. ولأن النظام يدرك عدم دستورية التعديل من زاوية عدم إعمال مبادئ المساواة وتكافؤ الفرص بين المرشحين عن الأحزاب وغيرهم من المستقلين، فقد أدرج ضوابط الترشيح بمختلف تفاصيلها ضمن النص الدستورى المعدل عوضا أن يشملها تشريع مستقل يمكن لمن يتضرر منه الطعن فى دستوريته والحصول على حكم قضائى ببطلانه، بحيث

يظل التعديل محصنا ضد الرقابة الدستورية. كما أن القانون المنظم لانتخابات الرئاسة رقم ١٧٤ لسنة ٢٠٠٥ لم يضمن للجهاز المركزى للمحاسبات صلاحية المراقبة الحقيقية لنفقات الحملة الانتخابية فى ضوء تبعية الجهاز لمجلس الشعب رغم أنه أعطى للجهاز هذه الصلاحية، ومن هنا لم نسمع أن الجهاز أجرى تحقيقا فى نفقات حملة مبارك الانتخابية التى زادت عن مليار وربع مليار جنيه.

تعديلات سلطوية على القوانين المنظمة للانتخابات العامة

إن لجوء النظام الحاكم إلى أساليب البلطجة الأمنية والإدارية وتوزيع الرشاوى الانتخابية والمزايا المالية والعينية على المحاسيب والحلفاء حوّل الدولة المصرية إلى دولة سمسار للداخل لحساب تحالف السلطة ورأس المال وللخراج لحساب الولايات المتحدة ونظرا لتناقص الموارد بفعل الاستنزاف المنظم لها من قبل نخبة الحكم فقد انحصرت المزايا والموارد فى حفنة محدودة من المسئولين ورجال الأعمال وصار الحفاظ على المكاسب الخاصة والعائلية يتم بطرق عنيفة وشرسة. وفى هذا الإطار جاء نفس العوار الدستورى فى التعديلات التى أدخلت على قانون مباشرة الحقوق السياسية رقم ٧٤ لسنة ١٩٥٦ بالقانون رقم ١٧٣ لسنة ٢٠٠٥ والصادر فى يوليو ٢٠٠٥، فقد أنشأ لجنة عليا لرقابة الانتخابات برئاسة وزير من الحكومة هو وزير العدل وعضوية ثلاثة من رجال القضاء الحاليين بدرجة نائب رئيس محكمة النقض وستة من الشخصيات العامة من غير المنتمين إلى أى حزب سياسى يختارهم مجلس الشعب والشورى ويكون منهم ثلاثة من القضاة السابقين، وكأن عدم انتمائهم لأحزاب سياسية يضمن حيادهم، فمجرد أن مجلسى الشعب والشورى المشكوك فى صحة وشرعية ونزاهة انتخابهم وعضويتهم كفيل بأن يخضع هؤلاء لتعليمات وتوجهات الحكم. ورغم أن التعديل أعطى للجنة حق وضع قواعد إعداد جداول الانتخاب ومحتوياتها وطريقة مراجعتها وتنقيتها وتحديثها، إلا أنه أبقى على سلطة وزارة الداخلية فى إضافة أسماء من بلغوا السن القانونية للتصويت ولم يحدث أن مارست اللجنة سلطتها فعلا فى هذا المجال[1]. بل إن القضاء الإدارى هو الذى أصدر أحكاما عدة بشطب ما لا يقل عن ١٨ ألف صوت قيدت بشكل جماعى قبل انتخابات المرحلة الأولى لمجلس الشعب.

---

(١). نفس المصدر، ص١٦-١٧.

ورغم أن التعديل رخص للجنة المذكورة حق اقتراح وليس سلطة تجديد الدوائر الانتخابية إلا أن اللجنة لم تقم بذلك وأبقت على سلطة تجديد ورسم حدود الدوائر الانتخابية بيد وزارة الداخلية. وقد منح التعديل أيضا اللجنة حق إبداء الرأى وليس التقدم بمشروعات قوانين فى مشروعات القوانين الخاصة بالانتخابات. ولكن القانون المعدل لقانون مباشرة الحقوق السياسية سالف الذكر أضاف نصوصا جديدة إيجابية ومهمة تتضمن صلاحيات قانونية للجنة المشرفة على الانتخابات يمكن إعمالها واقعيا وتفعيلها مستقبلا عبر نضال ديموقراطى ممتد من جانب الأحزاب والتيارات السياسية ومنظمات المجتمع المدنى فى مواجهة مظاهر البلطجة والعنف التى عادة ما يلجأ إليها بعض مرشحى الحزب الوطنى الحاكم أو المرشحين المستقلين المنشقين عنه. ويمكن أن تمارس اللجنة هذه الصلاحيات إذا ما حقق هذا النضال الديموقراطى تقدما على أرض الواقع بحيث يضغط على اللجنة ذاتها حتى رغم أن وزير العدل يرأسها وثلثى أعضائها معينين من قبل مجلسى الشعب والشورى. فقد أسبغ القانون- فى الباب الرابع منه بعنوان "فى جرائم الانتخاب" والذى أدخله لأول مرة- الحماية على رؤساء وأعضاء اللجان الانتخابية.

فقد نصت المادة ٤١ على عقوبة السجن لمدة لا تزيد عن خمس سنوات على كل من استعمل القوة أو العنف مع رئيس أو أى من أعضاء لجنة الانتخاب أو الاستفتاء بقصد منعه من أداء العمل المنوط به أو إكراهه على أدائه على وجه خاص ولم يبلغ بذلك مقصده. فإذا بلغ الجانى مقصده تكون العقوبة السجن، وتكون العقوبة السجن المشدد إذا صدر من الجانى ضرب أو جرح نشأت عنه عاهة مستديمة، وتكون العقوبة السجن المؤبد إذا أفضى الضرب أو الجرح إلى الموت. كما نصت المادة ٤٢ على عقوبة الحبس لمدة لا تزيد عن سنتين لكل من هدد رئيس أو أحد أعضاء لجنة الانتخاب أو الاستفتاء بقصد منعه من أداء عمله المكلف به، فإذا ترتب على التهديد أداء العمل على وجه مخالف تكون العقوبة الحبس. وأضافت المادة ٤٣ عقوبة الحبس لمدة لا تزيد عن سنتين وبغرامة لا تقل عن ألفى جنيه ولا تجاوز خمسة آلاف جنيه لكل من أهان بالإشارة أو القول رئيس أو أحد أعضاء لجنة الانتخاب أو الاستفتاء أثناء أداء وظيفته أو بسبب تأديتها.

أما المادة ٤٤ فقد قررت عقوبة الحبس لمدة لا تزيد عن عامين على كل من

استخدم أيا من وسائل الترويع أو التخويف بغرض التأثير على سلامة سير إجراءات الانتخاب أو الاستفتاء ولم يبلغ مقصده، فإذا بلغ مقصده تكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنتين ولا تزيد عن خمس سنوات. وقررت المادة ٤٥ عقوبة الحبس لمدة لا تقل عن عام وبغرامة لا تقل عن ألف جنيه ولا تجاوز ثلاثة آلاف جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين على كل من هدم أو أتلف عمدا شيئا من المبانى أو المنشآت أو وسائل النقل أو الانتقال المستخدمة أو المعدة للاستخدام فى الانتخاب أو الاستفتاء بقصد عرقلة سيره، وذلك فضلا عن الحكم عليه بدفع قيمة ما هدمه أو أتلفه. من ناحية أخرى أضيفت مواد تضمن حماية جداول الناخبين وبطاقات الانتخاب والاستفتاء من العبث أو التلاعب بها أو إتلافها وهى مواد هامة أيضا وتكتسب قوتها عمليا إذا ما تمت عملية تنقية هذه الجداول وتصحيحها بمشاركة منظمات المجتمع المدنى والأحزاب والتيارات السياسية وتحت رقابة القضاء وليس اللجنة الرسمية المشرفة على الانتخابات التى ثبت ترددها فى القيام بهذه المهمة بحكم أنها معينة من قبل السلطة التنفيذية.

فقد جاء فى المادة ٤٦ من القانون سالف الذكر أنه يعاقب بالحبس مدة لا تزيد عن عامين كل من اختلس أو أخفى أو أتلف أحد جداول الانتخاب أو بطاقة الانتخاب أو الاستفتاء أو أى ورقة أخرى تعلق بعملية الانتخاب أو الاستفتاء بقصد تغيير النتيجة أو بقصد ما يستوجب إعادة الانتخاب أو الاستفتاء أو تعطيله. ونصت المادة ٤٧ على عقوبة الحبس لمدة لا تقل عن شهر وبغرامة لا تقل عن ٥٠٠ جنيه ولا تجاوز ثلاثة آلاف جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين لكل من تعمد بنفسه أو بواسطة غيره قيد اسمه أو اسم غيره فى جداول الانتخاب أو حذفه منها على خلاف أحكام القانون. أما المادة ٤٨ فقد قررت عقوبة الحبس لمدة لا تقل عن ستة أشهر وبغرامة لا تقل عن ألف جنيه ولا تزيد عن خمسة آلاف جنيه لكل من[١]:

أولا: استعمل القوة أو التهديد لمنع شخص من إبداء الرأى فى الانتخاب أو استفتاء أو لإكراهه على إبداء الرأى على وجه معين.

ثانيا: أعطى آخر أو عرض أو التزم بأن يعطيه فائدة لنفسه أو لغيره لكى يحمله على الامتناع عن إبداء الرأى أو إبدائه على وجه معين أو الامتناع عنه.

---

(١). نفس المصدر، ص٢٠-٢١.

ثالثا: قبل أو طلب فائدة من هذا القبيل لنفسه أو لغيره.

رابعا: نشر أو أذاع أقوالا أو أخبارا كاذبة عن موضوع الانتخاب أو الاستفتاء أو عن سلوك أحد المرشحين أو عن أخلاقه مع علمه بذلك، بقصد التأثير فى نتيجة الانتخاب أو الاستفتاء. فإذا أذيعت الأقوال أو الأخبار فى وقت لا يستطيع فيه الناخبون أن يستبينوا الحقيقة ضوعفت العقوبة.

من جهة أخرى، قررت المادة ٤٩ عقوبة الحبس لمدة لا تقل عن شهر وبغرامة لا تقل عن ٥٠٠ جنيه ولا تزيد عن ألف جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين لما يأتى:

أولا: كل من أبدى رأيه فى انتخاب أو استفتاء وهو يعلم أن اسمه مقيد فى الجدول بغير حق.

ثانيا: كل من أبدى رأيه منتحلا اسم غيره.

ثالثا: كل من اشترك فى الانتخاب أو الاستفتاء الواحد أكثر من مرة.

ونصت المادة ٥٠ على معاقبة كل من خطف الصندوق المحتوى على بطاقات الانتخاب أو الاستفتاء أو أتلفه أو غيره أو عبث بأوراقه بالحبس مدة لا تقل عن سنتين، وقررت المادة ٥١ معاقبة من يشرع فى الجنح المنصوص عليها فى هذا القانون بالعقوبات المقررة للجريمة التامة، وأعطت المادة ٥٢ لرئيس اللجنة أو الاستفتاء السلطة المخولة لمأمورى الضبط القضائى فيما يتصل بالجرائم التى تقع فى قاعة اللجنة.

ومن نافلة القول إن ما أدخل من تعديلات على الدستور وعلى التشريعات المنظمة للانتخابات فيما يتعلق بسلامة عمليات وإجراءات الانتخاب تم فى مناخ سياسى محتقن ومتوتر بفعل تمسك النخبة الحاكمة بالسلطة وباحتكار صناعة القرار وزيادة أواصر التحالف بين السلطة وحزبها الحاكم وحفنة محدودة العدد من كبار رجال الأعمال المحتكرين لغالبية الأنشطة الخدمية والتوزيعية والإنتاجية وكذلك فى ظل تزايد محدودية دائرة صناعة القرار لصالح الرئيس مبارك وعائلته واتجاه النظام بقوة إلى توريث الحكم لجمال نجل الرئيس مبارك حتى ولو فى صورة انتخاب تعددي، فى ظل تقلص الدور الرقابى والتشريعى للبرلمان حتى القادم الذى سوف يكتمل مع إجراء انتخابات المرحلتين الثانية والثالثة لمجلس الشعب.

وكذلك فى ظل الصراع الدموى من قبل الحزب الوطنى والمنشقين عنه للاحتفاظ بالأغلبية الكاسحة فى مجلس الشعب، واستخدام هؤلاء البلطجة والأموال والرشاوى الانتخابية على نطاق واسع. ومن هنا يتفنن هؤلاء فى مخالفة حتى القوانين المعدلة التى أصدرها مجلس الشعب ذاته الذى يسيطر عليه الحزب الوطنى وبطرق مراوغة توفر لهم الحماية من العقاب، فى إطار تحكم السلطة فى اللجان المشرفة على الانتخابات. وأيضا فى ضوء لجوء كثير من مرشحى جماعة الإخوان نفسها إلى شراء الأصوات بالأموال بعد صدور فتوى تبرر ذلك بزعم أن الجماعة والناس أنفسهم فى "حالة استضعاف". مما يستدعى تصعيد مختلف أشكال الاحتجاج السياسى والجماهيرى والنضال الديموقراطى والمدنى بما فيه العصيان المدنى من أجل إعادة الاعتبار للسياسة وللإرادة العامة فى مواجهة تغول أسلحة المال والرشاوى الانتخابية والبلطجة والقيد الجماعى للناخبين لحساب مرشحى الحزب الحاكم أو المنشقين عنه. ومن ناحية أخرى ينبغى للنضال الديموقراطى السياسى والمدنى أن يستمر فى الضغط من أجل إجبار النظام الحاكم ومجلس الشعب القادم أيا كان تشكيله على تعديل المادة ٧٦ المعدلة من الدستور لإلغاء البنود المعيبة دستوريا منها مثل شروط الترشيح سواء من الأحزاب السياسية أو الشخصيات العامة الخاصة بعدد أعضاء مجلسى الشعب والشورى والمجالس المحلية تماما والاستعاضة عنها باشتراط الحصول على توقيعات عدد من المواطنين وكذلك إلغاء كل ما يتعلق باللجنة المشرفة على انتخابات الرئاسة فى المادة المعدلة وفى قانون تنظيم الانتخابات الرئاسية وكذلك إلغاء ما يتعلق باللجنة المشرفة على الانتخابات العامة لصالح تشكيل لجنة عليا مستقلة تشرف على مختلف أنواع الانتخابات وتتشكل من ممثلى وزارات المالية والعدل والداخلية والهيئات القضائية فقط مع استبعاد النيابة والنيابة الإدارية وهيئة قضايا الدولة، وكذلك ممثلين عن الأحزاب السياسية والجماعات المحجوبة عن الشرعية ومنظمات المجتمع المدنى وأن يصدر تشريع خاص بتشكيلها وبيان وظائفها وصلاحياتها التى ينبغى أن تشمل مختلف مراحل عملية الانتخاب من رسم الدوائر وإعادة تحديدها إلى رقابة التلاعب فى الجداول إلى رقابة الدعاية الانتخابية واستخدام المال العام وأجهزة الدولة وكذلك شطب المرشحين الذين لا تنطبق عليهم شروط الترشيح ...إلخ.

أزمـة حكومـات أم أزمـة شعـوب؟

فيحاء استيتية(*)

أولا: الأزمة العربية الراهنة

إن الحكومة، أية حكومة فى أى زمان وعصر ومكان، هى عبـارة عـن قمـة المكونات السياسية والتنظيمية لأى بلد ولأى شعب. وقد نوه القرآن الكريم والأحاديـث النبوية فى أكثر من مكان للعلاقة بين الحاكم والمحكوم: **﴿كما تكونوا يولى عليكم﴾** و"لا يولى عليكم إلا منكم". فالمجتمع المريض لا ينتج إلا حكومات مريـضة. فكمـا يقـول المثل: "الأعور بين العميان ملك". ولا شك أن ظروف القهـر والحرمـان، وظـروف الاستبداد والغزوات التى مرت على بلادنا عبر القرون ــ باعتبارها منطقة وسط فـى العالم بحكم موقعها الجغرافى. هذه الظروف مجتمعة إذا ما أضفنا إليها التقدم العلمـى فى وسائط النقل البحرية، التى وصلت إليه الدول البحرية هذا التقدم وما أدى إليه مـن تضاؤل الأهمية الاستراتيجية لموقع بلداننا على سطح المعمورة، خاصة بعد اكتـشاف رأس الرجاء الصالح الذى حول طريق التجارة العالمى عـن بلادنـا إلـى أفريقيـا، واكتشاف كروية الأرض الذى أثبت علميًا أن الإبحار غربًا يوصلنا إلى الشرق والعكس صحيح. كل هذا الظروف مجتمعة أفقدت منطقتنا أهميتها المركزية الاسـتراتيجية فـى الإبحار بين الشرق والغرب.

وبسبب غياب العرب عن هذه الاكتشافات كلها أصبحوا يسيرون فـى المـؤخرة وتخلوا تدريجيًا عن دورهم الريادى، أضف إلى ذلك العامل الـدينى الرومـانى الـذى يطلب الحلول للأمور المستعصية من السماء والاعتماد على القضاء والقدر فحتى الآن لم يبحث العرب كدول ولا كشعوب ولا كمؤسسات وصناعيين وتجار فى كيفية معالجة تخلفهم ولم يعرفوا الطريق إلى ذلك. ولم يحددوا الأسباب والعوامل التى أوصلتهم إلـى ما هم عليه. والتقصير الأكثر وضوحًا هو تقصير النخب المفكرة، فالنخب العربية لـم تتحول إلى تيارات فكرية كما حدث فى أوروبا وأمريكا. وإذا استثنينا التيارات الفكريـة

(*). كاتبة وناقدة وروائية سورية.

الدينية لم يظهر فى بلادنا تيارات فكرية نستطيع أن نشير إليها كتيارات فكرية محلية، فالتيار القومى جاء تقليدًا للقوميات الأوروبية. القومية الألمانية، والإيطالية، والفرنسية... وجاء متأخرًا بعد أن تجاوزت الشعوب الأوروبية المرحلة القومية والتيار الماركسى الذى لم يلاق قبولًا بسبب الانتماء الدينى المتشدد لإنكار وحدانية الله فى بلادنا "إن الله يغفر كل شىء إلا أن يشرك به" هذه كان رد الفقهاء على الماركسية.

فالنهضة التى حدثت فى الغرب منذ القرن الرابع عشر كانت ظروفها البيئية الدينية مؤاتية أكثر بسبب ترهل الدين المسيحى وبلوغ الكنيسة سن الشيخوخة إذ سبقت الإسلام بستة قرون فظهرت تيارات فكرية قومية وليبرالية واقتصادية وماركسية.. انضوت معظم فئات الشعب تحت ألويتها واستطاعت هذه الكتل أن تتحدث بصوت جماعى وتتحرك بقوة وعنف نحو ما حققته نخبها المفكرة كأهداف فقوضت ممالك وهزت عروش ووحدت إمارات فى وقت كانت الشعوب الإسلامية وحكوماتها ترقد فى سبات عميق واستيقظت مذعورة عندما طرقت الجيوش الفرنسية أبوابها بعنف على سواحل مصر بقيادة نابليون. ولا تزال حائرة كلما قامت بعمل وحاولت أن تقطع شوطًا تواجه ظروفًا دولية ومحلية وبيئية غير ملائمة فتعود إلى نقطة الصفر، ومعلوم أن البداية دائمًا من نقطة الصفر لا تحقق إنجازًا وتقدمًا مستمرًا.

ولا شك أن ظروف القهر والاستبداد التى توالت على شعبنا قرونًا عديدة، قد خلقت لديه ثقافة النفاق السياسى وتفنن ثقافة شعبنا وأئمته ومشايخه فى هذا النوع من الثقافة المرضية حتى أصبح النفاق والكذب أحد طباع العرب المميزة وتجذرت بأساليب متعددة، وساعد على نموها غياب العلم وطرائقه العلمية من جهة، وتغطيته بفتاوى واجتهادات دينية من جهة أخرى. ولا شك أيضًا أن العديد من ساستنا وحكامنا قد ضللهم تصفيق الجماهير، وجعلهم يعتقدون أنهم رجال دولة ودهاقنة سياسة وغشاهم مرض النفاق السياسى والكذب على جماهيرهم، وساعدوا على الفرقة بين الطوائف والملل ورحبوا بالفتن وأذكوا سعيرها ليسهل عليهم إدارة البلاد وحكم الشعوب. وأيقنوا أن كل الرذائل تصلح لشىء ما -كذلك الإنسان الذى صدرت عنه- وأن أسوأ الرذائل ليست بهذا السوء إذا أدرك الإنسان ما يريد منها. لذا صار مرحبًا بالرذيلة التى يمكن الاستفادة منها وأصبح مرحبًا بالحكام الأكثر بعدًا عن الفضيلة لأن الطريق للوصول إليهم أسهل ونشأ نوع من التحالف غير المعلن بين حكام سيئين وبطانة من المشرعين

وأصحاب الفتاوى المتخلفين ذوى المصالح الخاصة تتبادلان الدعم والمنفعة. فالحاكم الضعيف الذى ليس بمقدوره تقديم شيء ذى فائدة لشعبه انتفع من هذه البطانة التى قدمت الفتاوى والتشريعات له بأن ما يفعله يرضى الله والدين، وساعدها على ذلك وجود شعب متدين وجاهل. وأمن هذا الحاكم لبطانته الحصول على منافع خاصة ومكاسب لا حصر لها فأدى هذا إلى كثير من الفتن والحروب الداخلية وإرسال الجيوش بحملات تأديب وتنكيل وأطلقت أيدى القادة والأمراء للحصول على مكاسب خاصة أيضًا على حساب الشعوب المنهكة أصلًا فأدى هذا وما نجم عنه من تمرد بعض الأمراء والإيقاع ببعضهم لدى الحاكم إلى تجزئة البلاد العربية إلى ولايات صغيرة ازدادت استقلالًا كلما بعدت عن مركز الدولة أو كلما لاقت نصيرًا أجنبيًا يدعم موقفها.

وإجمالًا: حتى النخب الواعية القليلة إن وجدت فوصلت ــ نتيجة واقع الحال ــ إلى قناعة مفادها أن القوانين والعادات والأعراف التى معظمها جائرة بحكم نشوئها فى ظل حاكم جائر ومشروع انتهازى. فوجود حاكم أو أمير يلتف على هذه القوانين ويطبقها. بشكل اعتباطى ويقبل الرشوى والهبات لتجاوزها أفضل من مجيء حاكم يلتزم بهذه القوانين ويطبقها، عمومًا وبشكل مجرد ستصبح هذه القوانين أكثر جورًا فكما يقول المثل الشعبى: "الشعب الفاسد يحتاج إلى قاضٍ فاسد ومرتش" لاسيما وأنه ليس بمقدور أحد أن يتطرق إلى تبديل هذه القوانين جذريًا فى مجتمع راكد لم تتبدل مؤسساته عبر مئات السنين. لأنها رغم كونها قوانين جائرة قد استقرت مع الزمن وسادت وحازت على نوع من القبول الشعبى لدى فئات كثيرة وأحيانًا حازت على نوع من التقديس الدينى، خاصة ما يتصل منها بالعبادات. لدرجة أن الشرطة كانت إذا قبضت على شخص مفطر فى رمضان تسجنه حتى ينتهى رمضان. ومثل هذا الإجراء كان يحوز على رضى العامة حتى إذا كان هذا الشخص من دين آخر أو لديه سبب يحل له الإفطار، وبالتالى كان لتبديل هذه القوانين بشكل جذرى الكثير من المخاطر أقلها الفوضى التى لا يرضى فيها لا الحاكم ولا المحكوم.

وهكذا انغلق المجتمع واستبد الحكام بكافة فئاته. وما أسهل الاستبداد على شعب مغلق ومتخلف، وأصبحت أشكال الحكم فى معظم الأقاليم العربية وراثية يتناقلون السلطة ضمن الأسرة الواحدة ملوكًا كانوا أو مشايخ أو أمراء أو رؤساء جمهوريات. ووجدوا فى منافقى الشعب ومشايخه ما يؤيدهم أو يفتى لهم بأن حكمهم ناجم عن

الشورى التى أمر بها القرآن ونبيه. والويل لمن راودته نفسه أن يطرح نفسه بـديلًا أو يلوح بعدم شرعية هذا الحاكم أو ذاك. وقد وجد المشرعون فى القـرآن وفـى سـيرة السلف الكثير من الآيات والأمثلة التى تفننوا فى تفصيلها لتلائم مقاس الحاكم مثل ﴿ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون﴾ فمن الذى سـيحدد هؤلاء العباد الصالحين؟ ومن له مقام شعبى واجتماعى؟ ومن يستطيع ولديه ما يؤمن له الظهور بمظهر الصالحين على العامة غير الحاكم؟ أو غير الأمير؟ أو نجل الرئيس؟ أو شقيقه؟ وما إلى ذلك من العبادات الفضفاضة التى إذا نقدها أى امـرئ يعلـو صـوت المآذن والخطباء والإذاعة والندوات والمؤتمرات ليصفه، إما بـالكفر أو بالتـآمر مـع العدو.

ـ لقد ظهر تيار القومية العربية فى بداية القـرن العـشرين ينـادى بالقوميـة العربية. وكان الظرف يستدعى بأتباع التيار القومى أن يحاربوا بنى دينهم العثمـانيين الذين كانوا يسيطرون على البلاد العربية، وساعدت الدول الأوروبية على إذكاء الروح القومية لدى العرب خاصة فرنسا وبريطانيا لأنها كانت فى حرب مـع الإمبراطوريـة العثمانية التى هى حليفة عدوهم ألمانيا. وتصادف فى ذلـك الظـرف أن الكثيـر مـن أصحاب الأقلام والمتنورين العرب الذين تلقوا تعليمهم فـى أوروبـا واطلعـوا علـى منجزاتها الحضارية كانوا من العرب المسيحيين.

وكعادة أى سلطة ضعيفة تخون وتكفر كل من ينطق بكلمة حق لا تـتلائم مـع مصلحة الحاكم واتباعه وحاشيته استنهضت للسلطنة العثمانيـة الـروح الدينيـة روح الإسلام فانبرى المفكرون الإسلاميون بعد أن استعانوا برموز التيار الدينى- الـشريف حسين شريف مكة وحاشيته- الذى تعاون مع القوة الأوروبية التى ناصـرته وأيدتـه- فرنسا وبريطانيا- والتى كانت قد قسمت أراضى السلطنة العثمانية كمناطق نفوذ. وأدى هذا إلى سقوط الإمبراطورية العثمانية ذات التيار الدينى الإسلامى أولًا وسقوط الجنـاح القومى ذى التيار الوطنى ووقوع أقطاره تحت الاحتلال الأجنبى مباشرة.

وفى بداية القرن ظهر التيار الماركسى كتيار راديكالى عالمى يطالـب عمـال العالم بالثورة وتشكيل أحزاب عمالية لها لتقودها. وفى مثل هذه الظروف لم يكن ينقص الشعوب العربية التى لها احتكاك مباشر مع أوروبا مثـل سـوريا والعـراق ومـصر وفلسطين إلا الحزب إلى جانب الحقد الموجود والشعور القومى الملتهب لتصنع ثورتها

فئات من المفاهيم الماركسية كى لا تصطدم مع التيار الدينى وشكلت أحزابها وباشرت بالنضال كتيارات سياسية وفكرية إلا أن الظروف كانت قد تغيرت لغير صالحها إذ ظهر إلى الوجود تيار صهيونى عالمى له أهداف فى منطقتنا، ومدعوم من كافة الدول ذات القدرة على العمل عالميًا ومكون من كوادر مثقفة ومنظمة ومتفهمة للظروف العالمية والمحلية تفهمًا مبينًا على العلم والواقع، ولديه الإمكانيات المالية الضخمة. فشكل حجر عثرة أمام توحد الشعوب العربية أولًا وأمام مخططاتها.

- وانتبه التيار الدينى الإسلامى أيضًا إلى ضرورة تشكيل الأحزاب للوصول إلى السلطة وقيام الدولة المسلمة بقيادة حزب عقائدى على غرار الأحزاب الماركسية بدعوته للعنف والثورة لكن على عقيدة دينية ووجد فى مفهوم الجهاد بديلًا عن الصراع الطبقى. .

- إلا أن قصور الرؤية لدى الحكام والشعوب العربية ونخبها المفكرة وأجزائها السياسية الدينية والقومية والماركسية والليبرالية ظهر بعجز هذه القوى مجتمعة عن فهم:

١- المرحلة الراهنة.

٢- فهم الظروف الدولية.

٣- فهم طبيعة العدو وطبيعة الصراع.

٤- وضع أهداف مرحلية وعملية تؤدى جميعها إلى هدف عام.

بجميع هذه التيارات والأحزاب والقوى كانت معادية بعضها لبعض فالقوى القومية طرحت الوحدة العربية هدفًا لها ليتسنى لها تحرير فلسطين. وبهذا هددت كل القوى المستفيدة من التجزئة وتعادت معها واستنزفت قوى الطرفين. والقوى الدينية طرحت الوحدة الإسلامية فتعادت مع جميع الحكام المسلمين الذين لهم مصلحة بالتجزئة إلى جانب معاداتها للقوى القومية والماركسية الملحدة. وأيضًا استنزفت القوى فى معارك داخلية والقوى الماركسية- ليس للعامل وطن- قللت من أهمية تحرير فلسطين والتحرر الوطنى عامة لحساب التحرر من الاستغلال فعادت الجميع. وكان المستفيد الوحيد من هذه المعارك الجانبية الصهيونية وراعيتها أمريكا والدول الغربية، والمتضرر الوحيد منها هى الشعوب العربية- والجميع وجد التعزية بشعار العنف

والضرورة:

إذا لم يكن غير الأسنة مركبًا ∴ فما حيلة المضطر إلا ركوبها

وهنا وقعت فى مطب آخر، فعندما كان العنف ضرورة استهلكت طاقتها فى معارك داخلية. وعندما تطور الزمن وتطورت معطيات الحضارة وأدرك جميع المتنورين فى العالم بأن العنف ما هو إلا دمار ذاتى للطرفين ففى القديم كانت الحروب تخدم التطور الطبيعى فباستخدام السلاح (رمح وسيف وسهم ونبال) لا يموت إلا الضعيف وقليل الحيلة. بينما تصطفى المعارك الأقوى والأدنى وصاحب الحيلة ليحيا ويحيى الطبيعة من جديد، أما مع الأسلحة الحديثة فإن الحرب يمكن أن تدمر مكتسبات الشعوب عبر قرون عديدة خلال دقائق، وكلنا نرى كيف أن ملاعب كرة القدم والكرات الأخرى أخذت بريق المعارك الحربية وخطفت اهتمام الشعوب التى خاضت حربين عالميتين مدمرتين خلال ربع قرن واستحوذت على خبرة رجالات التخطيط والتنظيم لديها، وكلنا نرى كيف أن معسكر حلف وارسو الذى كان يمثل نصف قوة العالم الذى يعد نفسه للحرب بدون سقوط شهيد واحد وبدون أن تثور أية طلقة مدفع أو بندقية.

وكيف أن المافيا استعادت وحدتها بدون حرب وأن الصين تسعى الآن لاستعادة إقليم تايوان بدون حرب. والكوريتين تسعيان للوحدة بدون حرب ولنا مثال بالهند التى توزعت إلى هند وباكستان والباكستان توزعت إلى باكستان وبنغلادش والجميع رضى بالأمر الواقع.

وعلينا نحن العرب أن ندرك شعوبًا وحكومات أن الاختلاف السياسى هو تعبير عن اختلاف فى التعبير عن هذه المصالح. وعن الخيارات السياسية تجاه مشكلات المجتمع والسلطة، وعلينا أن نوحد مصالحنا أو نلتقى فى المصالح الموحدة أصلًا وما أكثرها! وندع المصالح المختلفة أو التى يعبر عنها بشكل خلافى إلى أن تواليها ظروف تلاقيها وتقاربها بعضها من بعض وفى نهاية الأمر توحدها. وفى النهاية الزمن هو الذى سينتصر وليس الناس ولا إرادتهم، فالإنسان ليس العنصر الوحيد فى هذا الكون بل هو مندمج مع الزمن، ومع الطبيعة والعالم، والقوة فى النهاية هى إظهار الحق وليس الغلبة. تقول عادة أن الغبى له حسنة وحيدة وهى أن الناس يغفرون له عيوبه بسرعة، ومن ناحية أخرى نجد فئات شعبنا المتناحرة وحكام هذه الشعوب وزعماء تلك الفئات المتناحرة وشيوخ الإمارات المختلفة ينعتون بعضهم دومًا بالغباء دون أن يفكروا

ولو مرة واحدة أن يغفروا عيوب بعضهم. بل يعيشون قانون الغاب "كل إنسان لنفسه والله ليس لأحد".

إن الواقع السياسى والشعبى العربى غير سار، لكن الأمة التى تريد الحياة يجب أن تربيها المصائب وتهذبها النائبات إن هذا العصر سيكون على الأمة العربية عصر مفاجآت مذهلة. فالدول الكبرى تواصل فرض نفوذها، على منطقتنا ومواقعنا الجغرافية وثرواتنا بشتى السبل وإسرائيل ملتزمة باستمرار بتهديد العرب.

وتاريخنا العربى عندما نستنهضه يواجهنا بما يصعب الإفصاح عنه. وواقعنا لا نحسد عليه من جميع النواحى، والعالم من حولنا متبدل باستمرار وعلى إنساننا العربى حاكما كان أو مفكرًا أو متدينًا أو زعيمًا أو يمثل حزبًا أم فئة أن يبحث عن الحل. يقول الأديب الألمانى بريخت: "الإنسان والعالم لا يتجابهان كما لو كانا وحدتين متكاملتين، إن معركتهما تكمن فى التحول والتبدل الدائم. أنا الواحد والآخر فى خدمة غيرنا، إذًا نحن نافعون" إن حياة كهذه مستحيلة لا بد من إيجاد المخرج

١- علينا أن نحدد موقع هذه المعركة نسبيًا بين مد التاريخ وجزره.

٢- يجب أن نناضل ضد الطبيعة (طبيعة شعبنا الباحث عن الحلول فى السماء) التى لم تعد طبيعية ضمن صراعات العصر الحالى. ولم تعد تتوافق مع أى شىء أصلى وأزلى ومقدس. وليست هى سوى نتاج حالة اجتماعية وظروف توالت وخلفت أمراضًا مزمنة ومستقرة لا هى تجلب الموت فتنتهى المعاناة، ولا تدفع بالحياة لتقضى على المرض.

٣- وحدها دروس الواقع يمكن أن تعلمنا كيف نغير الواقع. لا يمكن أن نطبق دروس السلف لنغير واقعًا لم يعرفه أسلافنا.

٤- إن الشرط المسبق لكل تغيير فى مجتمعنا هو أنه علينا أن ندركه بوحدته وحركته فى آن معًا.

٥- أن نملك المعرفة المحسوسة النافعة التى هى الشرط الأساسى لكل تطور. وهذا الشرط هو الحركة الثورية الأفضل، وعلينا أن نأخذ الأمر على عاتقنا.

٦- أن نعرف كيف نستفيد من كافة مكونات الشعب وفئاته، فكافة مكونات شعبنا عبارة عن نسيج واحد وهدفها واحد. وعلينا أن ندرك أن تصنيفات السلطات الحاكمة

لفئات شعبنا: مرجعية، وكفرة، وانتهازية، وخونة، هى عبارة عن خدعة تكررت لتصبح شبيهة بالحقائق التى يستسيغها العقل ويقبلها الحوار كثقافة. وقد اعتادت السلطات على التنويه بها ليسهل عليها حكم الشعب بكافة فئاته.

٧- علينا أن نقول الحقيقة التى تجعل من العمل ممكنًا. ويجب أن نعرف كيف نقول هذه الحقيقة. وهناك خمسة صعوبات لقول الحقيقة:

أ- أن نملك الجرأة لكتابة الحقيقة التى ليست أمرًا عامًا راقيًا ومبهمًا. لكنه ليس أمرًا دائمًا له وقع حسن ويجب أن تأخذ شكل أرقام ووقائع يكون كل شىء فيها صعب الإنشاء ويتطلب أبحاثًا واستطلاعات.

ب- أن نملك براعة فى جعل هذه الحقيقة سلاحًا، وأن نعرف كيف نقول الحقيقة رغبة فى تأثير نتائجها على الذين يتلقونها. وأن نتحدث بلغة عملية. وأن تكون هذه الحقيقة فيها الخير لكافة فئات المجتمع ومكوناته لا تنال من أية فئة أو جماعة أو تيار أو حزب.

جـ- أن نملك من البصيرة لنعرف لمن نفضى بهذه الحقيقة. لكل فئة أو شريحة نخاطبها باللغة التى تحلو لها وتفهمها.

د- أن نتمتع ببعض الحنكة لنتمكن من نشر الحقيقة فى العالم الذى نعيش فيه، حينها حتى العدو سيضطر إلى أن يعيرها أذنًا صاغية.

هـ- أن نسأل كل شىء عن سماته المتغيرة لأن الحكام يمقتون التغييرات.

٨- علينا أن نفهم بأن العلاقة بين الشعب والسلطة هى علاقة أرجوحة لا يثبت الذين فى الأعلى فى مكانهم إلا لأن غيرهم باقون فى الأسفل.

٩- أن نقيم وزنًا للشرعية الدولية بحكم أننا ضعفاء. فإذا استطاع الطرف القوى عدم الانصياع للشرعية الدولية لا يدفعنا هذا إلى أن نفعل بالمثل أو أن نفهم أن مخالفة الشرعية الدولية يمكن أن نجد لها بعض المبررات. ويجب أن نضع فى اعتبارنا بأن هذه الشرعية ليست أزلية. فيمكن بتغير الظروف أن تتبدل لصالحنا.

فلا تزال أمتنا تعانى فى صراعها مع العدو الصهيونى من رفض قرار التقسيم الذى أقره المجتمع الدولى، هذا الرفض غير المستند إلى قوة. فلا بد لأى حق من قوة تدعمه. كما لابد لأية قوة حتى تصبح شرعية من حق تعمل فى إطاره، فرفضنا لقرار

التقسيم فى حينه حول إسرائيل من إمارة صغيرة قد يصعب عليها أن تعيش وتستمر إلى دولة تهدد العالم العربى أجمع.

١٠- الحقيقة الأهم من كافة الأحداث الاستثنائية والتى هى بمثابة القاعدة. أن فئات شعبنا بكافة دياناته وطوائفه استطاعت أن تتعايش ثلاثة عشر قرنًا فى أحلك الظروف وأدق المواقف، وتعرضت للهزائم نفسها وعانت المرارات ذاتها وقاست الاضطهاد ذاته. فهى إذًا تستطيع أن تتابع المسير إلى المستقبل المشرق متكافئة متوحدة مستهزئة بالمخاطر وأى موقف لهذه الفئة أو تلك فى هذا الظرف أو ذاك هو استثناء وأى استثناء فى الطبيعة كما فى الحياة السياسية والاجتماعية هو مبنى على القاعدة. إنه يبرز القاعدة. فطالما معاناتنا واحدة ومصيرنا واحد لا بد من أن يكون هدفنا واحدًا.

١١- حتى الآن لم يبحث العرب كدول ولا كمؤسسات ولا كأحزاب ولا كنخب كيفية معالجة هذا الوباء الخارجى ــ إسرائيل ــ ولا كيفية مقاومة مخططاتها والقوى الداعمة لها، لأن هذه المعالجة يجب أن تبدأ من الداخل أولًا إذا ما حصلت، والداخل لا يريد أحد الاقتراب منه ووضعه تحت النور لأن الداخل مستقر على وضعه منذ زمن طويل ويخشى كل تيار أن تتغير مواقعه إلى الخلف.

١٢- الشعارات والأفكار المطروحة كثيرة لكن الفكرة القابلة للتثبت من صيرورتها والتى لا تختلف حولها الآراء ولا تتباين النتائج فيها هى التنمية. فالأشياء التى تشكل الضرورة الأولى فى حياة شعبنا هى تأمين المأكل والملبس والمسكن اللازم للشعب. وأن نهتم بتربيته وبصحته. وإذا افتقر الشعب لها فمن العبث أن نحدثه عن القيم الأخرى حتى عن المقدسات فلا يسعنا أن نتكلم مع شخص يتضور جوعًا عن الله وشريعته والحلال والحرام. وفى عهد الخليفة عمر بن الخطاب مرّت سنوات قحط وجفاف على الأمة الإسلامية وكثرت السرقات ومعروف أن إقامة الحد على السارق هو قطع يده. فأوقف عمر إقامة الحد على السارقين فى هذه السنوات العجاف.

فالجائع علينا أن نعطيه أولًا قوتًا يسد رمقه، والمريض نعطيه دواء يشفيه، والعارى نعطيه لباسًا يقى بدنه والمشرد نعطيه سكنًا يأويه وأهله. وإن واجهنا هذه الضروريات سيظل لنا مثال أعلى نتوق إليه كالمقدسات والوطن والحرية والكرامة الشخصية. وكل سلطة حاكمة لا تضع هذا ضمن أولوياتها لن تحوز على احترام وتقدير والتزام شعبها. كما لن يصدقها أعداؤها بأنها تعد العدة لمواجهتهم.

١٣- لقد كان أحرار العرب على حق فى دعوتهم إلى إحياء روح القومية وبعثها من جديد بعثًا صحيحًا قائمًا على دعائم متينة. وأن نستخلص من تاريخنا المواقف القومية النبيلة كحادثة جبلة بن الأيهم الذى كان وقومه فى جيش الروم بمعركة اليرموك فخاطب جنوده: أنحارب قومنا أم نحارب ديننا؟ لأنه وقومه يدينون بالمسيحية ـ فأجمع رأيهم على محاربة أهل دينهم. وبموقفهم هذا تم النصر للعرب على الروم. ولا شك أن القومية هى التجانس الروحى الذى يتناول الأهداف والمثل العليا للمستقبل والذى يستمد حيويته من الماضى والتاريخ، فمنذ نبينا إبراهيم عليه السلام مكونات شعبنا تنتظم فى نسيج واحد حول بيوت عبادة الله الكعبة والقدس ولا تزال. وما وجود إسرائيل إلا جسم غريب دخل أرضنا ويتحتم على شعبنا وتاريخنا وأرضنا أن تلفظه مهما طالت إقامته.

١٤- يجب أن نربى شعبنا تربية قومية. فالفكر وحده ليس إلا واحدًا من عناصر الطبيعة الإنسانية، وأمل بعض المفكرين أن تعمل التربية العالية على إنماء المخيلة إلى جانب الفكر والقيم المعنوية التى تعد ذات أهمية أساسية فى مثل هذه الحالة. وإذا لم يكن هنالك دمج وانسجام بين ملكات الفرد فكيف يمكن أن يتوفر الانسجام فى المجتمع؟ ويجدر بالتربية منذ المراحل الأولى أن تبرر كرامة الفرد بصرف النظر عن ظروفه الاجتماعية. وهذه التربية ستكون منذ الطفولة وتستمر عبر مراحل الحياة ستؤدى نفعًا أكثر من التربية الحزبية والطائفية والدينية فى ظرفنا الراهن. وفى الأمور الاجتماعية والسياسية يفضل الابتعاد عن التربية التى تثير الفرقة وتجزئ الكرامة حسب الملل والأحزاب والطوائف.

١٥- لقد نهضت أوروبا خلال ٢٥٠ سنة الأخيرة ونهضتها قامت على التقاليد الأساسية الموروثة عن اليونان منذ حوالى ٥٠٠ سنة مضت وقفزت عن مرحلة الديانات الإبراهيمية جميعها إلى الثورة الصناعية والفكرية مباشرة متجاهلة أربعة آلاف سنة من عمر تاريخ البشرية، إذ لا حاجة لها به، وحققت عبر قرنين ونصف أضعاف ما حققته البشرية عبر تاريخها الطويل فهل لنا عظة بها؟

فى الختام.

لقد كان لنا تعزية فى الماضى إذا حلت مصيبة فى قسم من عالمنا العربى يتابع القسم الآخر مصيبته. أما اليوم فالعالم كله أصبح صغيرًا، فالعالم الحديث يجد نفسه

اليوم متضامناً برمته فى الحياة والموت، ففى السابق كان التقدم محدودًا وكذلك الكوارث أما اليوم فالسرعة هى كل شيء.

ثانيًا: أزمة ديانات وطوائف وتاريخ

الجواب الأولى وببساطة هو التالى: إنها مجموعة من الأزمات تداخلت وتفاعلت وتشابكت خلال ثلاثة عشر قرنًا ونيف لينتج عنها طبخة اسمها الأزمة العربية الراهنة، طبخة يصعب ابتلاع مكوناتها وهضمها ودعنى أبدأ من أزمة ديانات وطوائف وتاريخ، أى منذ بداية تشكل ما يطلق عليه الحضارة العربية الإسلامية:

يقول معروف الرصافى فى كتابه الشخصية المحمدية فى الصفحة السادسة عشرة:

"محمد أعظم رجل عرفه التاريخ. أحدث فى البشر أعظم انقلاب فى الدين والسياسة والاجتماع. فعزم لا يرده راد. وتفكير عميق الغور بعيد المرمى. وخيال واسع قوى يكاد لا يقاوم الحقيقة بقوته. وطموح إلى العلا لا يعلو عليه طموح، وغزارة فى العقل وثقوب ذكاء. إلا أنه من هذه الناحية: لا يفوق إلا المحيط الذى نشأ فيه، والعصر الذى هو منه".

لكن لن يفوقه أحد فيما أوتى من صبر وعزم. وهو مع ذلك بشر مثل كل إنسان ولا نرى فى حياته ما يخرق العادة ويخالف سنة الله وقد ورد فى القرآن **﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾**.

وأنا أفهم أن سنة الله هنا هى قوانين الطبيعة، لكن التابعين استعاضوا عن سنة الله التى لا تبدل بسنة الرسول. كان وضع العرب فى ما قبل الدعوة موازيًا إلى ما هو عليه الآن من تفرق وتشتت وضياع وقد كان غير ضامن لإصلاح هذه الحالة ما جاء به محمد بكلمة التوحيد "لا إله إلا الله" وهى مفهوم لم يسبقه إليه أحد من الأنبياء والمصلحين والمفكرين من البشر لأن يهوا كان إلاهًا واحدًا لكنه ليس بإله عام. بل إله اليهود فقط.

كان العرب فى جاهليتهم يعرفون الله ففى القرآن فى سورة لقمان «لئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله» لكن لا يوحدونه بل يجعلون له شركاء.

وعبارة لا إله إلا الله هى كلمة توحيد وهى للناس لا لله ﴿إن الله غنى عن العالمين﴾ آل عمران ٩٧.

هذه هى رسالة الإسلام التى أتى بها محمد والتى طبعت مرحلة الحضارة الإسلامية ولا زالت حتى يومنا هذا تمثل أهم التيارات الفكرية البشرية فى المنطقة. لكنها لم تنقل إلينا كما وصلت إلى محمد وصحابته فى عهده. بل مرّ بتيارها كثير من الأفكار والمفاهيم التى عبرت فى حينها عن بعض المصالح والامتيازات لفئات خاصة، ومع الزمن نمت وتزايدت حتى أصبحت شيئًا من التراث الثقافى والدينى. فظهرت فئة تدعى أن الإمامة (أى السلطة) لأهل المدينة الذين حضنوا الرسول وأمنوا له الحماية، وفئة تدعى أن الإمامة فى قريش وفئة أخرى تدعى أن الإمامة فى أهل البيت متجاهلة أن معظم آل البيت كانوا مشركين وحاربوا الرسول كأبى لهب وأبى جهل.

وكما يقتضى أى دستور فى علاقته مع السلطة الحاكمة التنفيذية يوجد مفسرون يكيفون بتفسيراتهم القواعد العامة مع متطلبات اللحظة الحاضرة، وجد مفسر القرآن فى خدمة السلطة الحاكمة يفسرون ويأتون بالشواهد ويقربون قاعدة ويتجاهلون أخرى فى كل عهد لخدمة هذا العهد. فعبر ثلاثة قرون طالما كانت السلطة عربية تجاهل المفسرون القواعد التى تساوى العرب بغيرهم مثل: "لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى". و"إنما المؤمنون أخوة" وعندما انتقلت السلطة إلى غير العرب أصبحت مثل هذه القواعد تحتل المرتبة الأولى فى الدين لأنها أكثر ما تخدم المرحلة. وعندما كان المفسرون يعجزون عن التفسير وتطويع القواعد العامة لتلائم حاجات المرحلة ــ وهذا شىء طبيعى ــ يلجأون إلى الاجتهاد، وكل هذا التراث عبر ثلاثة عشر قرنًا أصبح جزءًا من الدين. وفى مرحلة ضعف الدولة أصبح الجزء الواقى للدين للحفاظ على استمراريته وأخذ مكانه فى واجهة متحف المقدسات.

فى بداية الدعوة الإسلامية لم تكن الغاية دينية محضة بل دنيوية أيضًا، فقد قبل الرسول الجزية من غير العرب من أهل الكتاب والمجوس وتركهم على ما هم عليه من الكفر رغم أنه "أتى لدعوة الناس كافة إلى التوحيد" فقبوله الجزية من المجوس وعدم قبولها من المشركين العرب تدل على أنه كان يرمى إلى إحداث نهضة عربية دينية اجتماعية سياسية يقوم بها العرب فى البدء ثم تعم وتشمل الناس جميعًا. وهذا يحتاج

إلى المال وإلى خزينة قوية لذلك أخذ الجزية من المجوس يؤدونها مع البقاء على كفرهم. وقد أشار شعر أبو العلاء المعرى إلى ذلك:

المال يُسكتُ عن حق وينطق فى ∴ بطلٍ، وتجمع إكرامًا له الشيعُ

وجزيةِ القوم صدت عنهم فقدت ∴ مساجد القوم مقرونًا بها البيع

مثل هذا التصرف المؤقت من النبى محمد والذى دعت إليه ضرورة ما اعتبر فى عهد التابعين جزءًا من الرسالة فالرسالة، لدى المفسرين هى القرآن والسنة. وإذا كان القرآن هو كلام الله والسنة هى تصرف الرسول اليومى حسب الظروف دون أن يناقض مبادئ القرآن وجدنا أن السنة أكبر وأوسع حجمًا من القرآن، فكيف إذا أضفنا إليها الاجتهاد والذى هو انعكاس لرأى الحاكم وتبرير لما عمله أو لما سيعمله؟ ولما كان أى تصرف لأمير أو حاكم فى حال كون الإمارة أو الدولة قوية يكون متوازنًا ومشروعًا وإيجابيًا لكن عندما تضعف السلطة وتبهت هيبة الحاكم يصبح الاجتهاد مبتذلًا والتفسير ذرائعيًا وتبريريًا ليغطى هفوات وضعف المسؤولين. ويصبح اتباعنا للسنة تسترًا بالدين.

إذا كان هذا ضمن مؤسسات ودولة تعمل بالقانون يمكن تجاوزه بتجاوز المرحلة زمنيًا، لكن عندما تكون الدولة تعمل بقانون الدين تصبح هذه التجاوزات والأخطاء مهما تراكمت جزءًا من المقدسات لدى العامة. والسلطة، أى سلطة، عبر أى زمن تقوم على توجيهات نخبة مفكرة لكنها تستقوى بالعامة فلا غنى لأى سلطة عن الرعاع.

ففى معظم الدساتير العربية إن لم يكن كلها مادة أولى: دين الدولة الإسلام

فالدولة: فى المفهوم العلمى هيئة اعتبارية والهيئة الاعتبارية مثل أى مؤسسة ليس لها دين. فالدين لإنسان مفكر عاقل. ولا نجد فى أى دستور عربى ما ينص أن الدين حق مدنى لجميع المواطنين لأخذ الحقوق التى تخص الأفراد الدين الإسلامى حارب عبادة الأصنام. والأصنام بحد ذاتها ليست أحجارًا بل رموزًا فكرية للسلف يتقربون بها إلى الله زلفى «أى بالواسطة» والآن نرى العتبات المقدسة لا تختلف عما كان للأصنام من تأثير على عقائد الأولين. وهى الآن جزء مقدس من الدين لقد خاطب القرآن أهل الكتاب بسورة عمران ١٦٤ ﴿فيا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا

وبينكم أن لا نعبد، إلا الله ولا نشرك به شيئًا...﴾ ولم يقل لهم أن دين الدولة هو الإسلام، وفى معركة اليرموك بين البيزنطيين والعرب لم تكن الحرب دينية إذ وقف العرب المسيحيون بقيادة جبلة بن الأيهم وهو أمير غسانى يدين بالنصرانية وكان وجيشه منضويًا تحت إمرة هرقل قائد جيوش الروم ومكلفًا بالسير فى المقدمة لامتصاص الصدمة الأولى فى المعركة وقف هذا القائد العربى مخاطبًا جنوده: هل نحارب بنى قومنا؟ أم نحارب أهل ديننا فكان الإجماع أن يحاربوا أهل دينهم وينصروا بنى قومهم. فانضموا إلى جيش خالد بن الوليد وكان لذلك أبلغ الأثر فى نتائج المعركة لصالح العرب.

العيب فى ماضينا أن الكل يعرف معركة اليرموك، كيف كانت نتائجها لكن حادثة جبلة بن الأيهم هذه لا يعرفها غير المؤرخين لأنها نقلت على أنها معركة بين المسلمين والروم وليس بين العرب والروم.

فى عهد خلافة الإمام على بن أبى طالب جرت مئات المعارك وقتل فيها عشرات الآلاف وكانت كلها معارك داخلية بين المسلمين بعضهم بعضًا، ولم يقتل أحد فى هذا العهد بمعركة مع العدو الخارجى فكثرت التصدعات فى المجتمع وانتشرت الشيع وأصبح الدين قرآن فى جانب، وشيعًا فى جانب آخر. والكل يدعى أنه صاحب الدعوى والمدافع عن الرسالة. والكل له مفكروه ومفسروه ورواته، وبمعنى آخر كل له رسالته والدين هو الإسلام.

هذه الحروب هى فى واقع الحال نكبات. والنكبات بحد ذاتها مآس إنسانية لا تنقضى بانقضاء الأحداث التى سببتها. فمن الصعب أن يطويها النسيان. ثم إن الذين يعانون هذه المآسى هم منغمسون فى خضمها ومحقون فى تصورهم بأنها قوضت كل شىء وقطعت كل الروابط. وعصفت بالقيم والعواطف كلها.

فعندما نضع مادة أولى فى دساتيرنا "دين الدولة الإسلام" يصبح لزامًا علينا عندما نشرع فى توحيد شعوبنا أن نوحد ديننا الإسلامى فى دين واحد. وان نوحد شعبنا مرة أخرى مع اتباع الديانات الأخرى وهذا أعتقد أنه قد وضعنا فى أزمة تفاقمت عبر ١٣٠٠ سنة ولا زالت تتشابك وتتعقد. وإذا أوغلنا فى ذلك أكثر نصبح غرباء عن تراثنا وعن شعوبنا ويصبح الإصلاح أصعب.

مرت أوروبا بأزمات دينية فى عصر الظلمات أى فى القرون الوسطى. وظهر فى بلدان أوروبا مفكرون متنورون وفلاسفة توصلوا بثاقبة ذهنية منقطعة النظير بأن العامة تعتبر هذه الفوارق مقدسات، وبما أنه لا يمكن قيام سلطة متوازنة وقابلة للحياة بدون العامة. لذا لا بد من ترك هذه المقدسات على حالها كقضايا فردية إنسانية ووضع فكرة غير مقدسة ولكنها ملزمة للجميع ومتوازنة وقابلة للحياة والتطور حسب الظروف هذه الفكرة هى القانون. وبذلك رمت الماضى بمشاكله وراءها بعدما أخذت منه ما يفيدها لفكرتها الجديدة «القانون» وانطلقت إلى الأمام محققة معجزة تاريخية يعيشها البشر كلهم اليوم أى دولة القانون التى تعترف بالجميع وتحفظ حقوق الجميع وتحترم مقدساتهم.

إن الدين الإسلامى هو أقوى تيار فكرى فى الثقافة العربية لا تكون له الجدوى المطلوبة إلا منطلقًا من مشروع قومى يهدف إلى تنمية هذه الثقافة وتطويرها وليس مجرد الذود عنها.

الثقافة الأحادية (الدينية) هى التى تمنع وحدة الثقافة فى عصرنا الراهن، ولو حصل أن وجدنا ثقافة موحدة تحل محل الثقافة الدينية يمكن أن يكون حلًا فإن ذلك يقتضى إنهاء الطائفية بكل أشكالها ففى أوروبا فهناك أحزاب مسيحية تعلمت الديموقراطية ووضعتها ضمن برامجها السياسية بينما لا تجد فى بلادنا أحزاب دينية توصلت إلى ذلك.

الحل فيما نراه:

١- تطوير الدين الإسلامى ليتلاءم مع الديموقراطية وهناك حركات فى بداية عصر النهضة العربية بداية القرن العشرين بدأت مع رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وجمال الدين الأفغانى وطه حسين وقاسم أمين حاولت تبنى هذا الاتجاه.

٢- تشجيع الحركات الإسلامية على التحول الديموقراطى لتتفاهم مع الفئات الأخرى. وهذا من الصعب أن يحدث قبل حل القضية الفلسطينية. وقيام التنمية والقضاء على الفقر.

٣- الشعوب العربية تعيش حالة إحباط وحالة هزيمة تعطى حجمًا للحركات التفكيرية الباحثة عن الحل.

٤- على النخب المفكرة والنخب السياسية العربية أن تبحث عن حل للقضية الفلسطينية وتنزع فتيل هذه الأزمة المتفاقمة. لتتفرغ الأمة لبناء مستقبلها ووحدتها.

٥- علينا أن نفهم أننا ــ وبحكم موقعنا فى وسط العالم ــ مزيج من الحضارات وإن كان أبرزها الحضارة الإسلامية. وهذا واضح من اللهجات والأزياء الشعبية والفنون الفلكلورية... ويجب أن نعترف بذلك.

٦- لا يمكن الفصل بين الداخل والخارج. فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن العالم أصبح واحدًا فهناك سياسات داخلية وسياسات خارجية لكن عزل الخارج عن المرض الموضوعى مستحيل، فمن المفيد أن نرى ما يقوله عنا الآخرون بل نصغى وننتبه لذلك لنستطيع أن نشخص أمراضنا، إذ لا يمكن وضع الحلول الناجحة إلا من الداخل، لكن بقدر من التفهم لعلاقتنا مع الخارج ونظرته إلينا.

٧- ينبغى أحيانًا أن نخالف مبادئنا كى نفعل الصواب، فكما أن الطقس لا يتوقف أبدًا عند أحد الفصول بل توقفه يعتبر نذير سوء، كذلك التمسك بالمبادئ والجمود عندها يمكن أن يكون له بالغ الضرر.

٨- لا يجوز لمدرسة حكومية أو شبه حكومية أن تروج لأى ديانة أو معتقد بل عليها أن تخفف من تطرف الجميع. وإذا كان لا بد من تدريس الدين فى المدارس فيمكن وضع نصوص متوافقة من جميع الديانات- وما أكثرها- كالتحريم والصدق، والنميمة، والقذف الخ ... فى كتاب واحد تحت عنوان تعاليم سماوية أو خلقية أو أى اسم آخر أو أقوال الأنبياء وما إلى ذلك، وتكون صالحة لكل الطوائف. وبذلك ننشئ الجيل الأول الذى لا يحمل أية تفرقة دينية أو طائفية. هذا الجيل الذى لا بد منه للبداية بأية انطلاقة جدية للخروج من المأزق الدينى.

لاسيما وأن الطفل الذى علينا أن نعلمه على سبيل المثال ــ الصوم والصلاة وهو ابن سبع ونضربه عليها وهو ابن عشر ــ ليس لديه بحكم سنة هبة المنطق وفى مجتمع متعدد الديانات والطوائف لا بد من تعليم دينى موحد. وكما أسلفنا ما أكثر النصوص المتوافقة فى الأديان!

٩- يجب أن يكون لدينا حس حاد بالباطل وبالأفكار التى تنبت مع ظروف بيئية، خاصة التفرقة والتشتت، وكما قال الدكتور أحمد برقاوي: "إن أخطر ما فى أدغال

الأنا والآخر: هو تأليه الأنا ضد ألوهية الآخر واعتماد العنف لتذويب الآخر وتوحيده القسرى".

فالقتل الذى تقف وراءه أيديولوجية تدعو إليه وتبرره بهاجس يختلف عن القتل الفردى الذى هو جريمة ويتحول المقدس الدينى- الذى هو رمز محبة الآخر- إلى دافع قتله.

١٠- فى مجتمع مريض. المرض هو الذى يتحدث وليس المريض، فهناك اختلالات هيكلية فى بنية الواقع السياسى والثقافى بسيطرة الدين وتغلغله فى النظام بغرض استبعاد فئات كثيرة عن المشاركة فى السلطة حكومة ومؤسسات. فهذا الجبن الكبير الذى تعانى منه فئات اضطرت إلى الانضواء إلى البيوت الدينية كنائس وجوامع. لا بد له من علاج تشرف عليه لجنة حكماء من كافة الديانات والطوائف فى أعلى مستويات السلطة مؤمنين بالأمة الواحدة والثقافة الواحدة ويتمتعون باحترام المتدينين من العامة والخاصة.

١١- الابتعاد نهائيًا عن تخوين فئات بعينها من قبل أى سلطة حاكمة أو أية مجموعة شعبية. فالخيانة شىء فردى وليس، شيئًا جماعيًا، وهى شىء معيب خلقيًا لدى كل الفئات ولدى كل البشر. ومن طبيعة أى عمل معيب أن يفعله فاعله سرًا لذلك لا يمكن أن يكون إلا فرديًا. حتى إذا وجد أكثر من خائن فى بيت واحد لا يمكن أن يعرفوا بفعل بعضهم البعض، فالخيانة كالسفاح أى الزنا بالمحارم فهو وإن حصل فيحصل بمنتهى السرية. وعندما تلجأ سلطة ما إلى التشهير بفئة معينة ووصفها بالخيانة حتى وان اقترنت بدلائل فهى لتغطية فشل هذه السلطة وتحميل المسؤولية إلى آخرين وبذلك ننقل المرض إلى الجيل الآتى بغرض بقائها فى السلطة أيامًا آخر.

يجب أن نبنى استراتيجيتنا على التسامح. فالاختلاف هو درجة من عدم التطابق بالآراء والأفكار والمعتقدات بين البشر. إنه تنوع فى المصالح غير المتساوية. بل تناقض فى المصالح. إنه أيضًا تنوع فى الانتماءات الإثنية والطائفية والقومية والدينية. أما التسامح فهو موقف أخلاقى من الآخر مؤسس على حق الآخر فى الحرية وعلى حقه فى ارتكاب الخطأ فكلنا بشر (أى خطاؤون).

١٢- إن كل تضاد وتناقض وصراع هو اختلاف بالضرورة. ولكن ليس كل اختلاف هو بالضرورة تناقض وتضاد وتصارع. يصل الاختلاف إلى تناقض إذا ما

وصلت المصالح بين البشر حدًا كبيرًا من الاختلاف. كما قد يصل الاختلاف إلى صراع إذا ما قررت جهة من جهات التناقض أو كلتاهما حسم الصراع عن طريق الغلبة.

١٣- الصراعات الدينية والطائفية داخل المجتمع ليست سوى تحويل الدين إلى أيديولوجيا تعصبية نافية للآخر. قد تكون المسألة كلها توظيفًا دينيًا لأهداف دنيوية. والتسامح بين الأديان هو التعايش. إذ من المستحيل أن تعتقد فرقة دينية باعتقادات فرقة أخرى أو أن يرضى دين بترسيمات دين آخر. لذا من الصعب أن يقوم حوار عقلانى ذو نتائج تصالحية بين الأديان والشيع. فالمقدسات غير قابلة للحوار أصلًا، والخيار الوحيد هو التعايش، وما التعايش سوى الإقرار بحق الآخر فى الاعتقاد. فحرية الاعتقاد تندرج ضمن الحقوق المدنية لأى مجتمع متمدن.

١٤- عدم نقد المرحلة التاريخية الدينية بالتفاصيل. فقد مر فى موكب الرسالات السماوية كافة عبر التاريخ الكثير من الشوائب والأخطاء التاريخية والتى كانت تهدف فى حينها إلى الحفاظ على امتيازات خاصة لهذه الفئة أو تلك ولا زال الفقهاء والكهنة يتحفوننا بنماذج متنوعة منها إلى يومنا العصيب هذا.

لأننا إن فعلنا وتطرقنا لها بنية الإصلاح سوف نقع بخطأ أكبر فداحة وهو وقوعنا فى مطبات الغربة عن شعبنا وعن تاريخنا وتراثنا. ذلك الخطأ إن حدث فلن يفيد معه أية نوايا إصلاحية وربما يستدعى رفض الفكرة جملة وتفصيلًا. وقد أدين الكثير من مفكرينا المتنورين بالغربة مثل محمد عبده وقاسم أمين كما كُفِرَ آخرون مثل طه حسين ومعروف الرصافى وعبد الوهاب النجار ونجيب محفوظ- رغم حيازته على جائزة نوبل- ومعظم هؤلاء من خريجى الأزهر ومثقفون ثقافة دينية عميقة ومحتكون بالثقافة الغربية عن كثب ونهلوا من كنوزها... ومع ذلك رفضهم الفقهاء والمتدينون. وذهبت محاولاتهم سدى فيما رموا إليه ودفنت فى مهدها. وهذا ما أدى إلى ثورة أحمد عرابى التى قمعها الإنكليز وطرد جمال الدين الأفغانى من مصر.

فهذا موضوع حساس يجب أن يعالج بمنتهى الروية والبطء ويعالج بشكل جماعى وليس بإطلاق العنان فرديًا لكل راغب وباحث متحمس. ويفضل أن ينتدب له مشرعون ثقاة ومخلصون على شكل هيئة عليا على أعلى المستويات ومن جميع الشيع والملل على مستوى الوطن العربى كله أو على مستوى الجامعة العربية، هيئة تضع

نصب أعينها وحدة هذه الأمة بأجزائها أولًا ووحدتها مع تراثها البناء ثانيًا وتجاهل التراث غير متوازن أو الذى يثير بعض الحساسيات. مع الأخذ بعين الاعتبار موازين القوى فى كل مرحلة وكل خطوة- النهوض بالعرب والمسلمين يستوجب الرجوع بالإسلام إلى صفائه الأصلى، ونطهره من جميع البدع والخرافات التى علقت به عبر القرون (كالاعتقاد بالطرق الدينية والأولياء الصالحين) وإحلال سلطة العقل محل كل سلطة وتحرير العقل من إساره والانعتاق من هيمنة الكهنة ورجال الدين وفصل الدين عن الدولة وعن السياسة بشكل عام. فالدين عبارة عن عقيدة وطقوس وقوانين، ويجب حصر تأثيره فى مجاله.

ثالثا: أزمة ثقافية وقصور فى الرؤية

- هناك خطأ فى الرؤية، بأن الأمة العربية عاشت رغم عوادى الزمن لأنها تحملت رسالة مقدسة ﴿إنا أنزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ والصحيح أن الأمم الضعيفة لا تعيش إلا نتيجة للتوازن الدولى مع وجود الإرادة لديها والدليل أن اليهودية عاشت رغم أن حكومتها لم تعش مع الانقطاعات إلا أقل من ألف سنة، ثم بظروف دولية لصالحها أسست دولة على أنقاض جزء من أمتنا وتحلم بإنشاء إمبراطورية عالمية.

- مازال الفكر العربى أسير نظرة سكونية لم تتفاعل بعمق مع تجربة التحديث الرائدة فى إقامة التوازن المطلوب بين التراث والمعاصرة بين الأنا والآخر. بين النزعة الإمبريالية التوسعية والانفتاح الودى على الجوار: بين التوظيف فى قواعد الإنتاج والتوظيف فى البشر وهم الرأسمال الأكبر وصانعوا كل حركات التحديث الناجحة.

ومازالت الضغوط الخارجية على بلادنا تعيق حركة التحديث وتحاصرها فقد تم تكبيل المنطقة بالوجود الإسرائيلى الجاثم على أرضنا. والآن الوجود العسكرى الأميركى والأوروبى فى العراق ودول الخليج الذى يعمل على مصادرة القرار السياسى والاقتصادى إقليميًا ودوليًا. ويهدد بالامتداد على كامل المنطقة.

إن نزعة حب الاستطلاع التى تعمل على إيقاظ الباحثين والمفكرين ودفعهم لتحقيق سيرورة المجتمع والتى هى فى الأصل سيرورة تاريخية لا تتوقف منذ انطلاقتها الأولى. هذه النزعة التى تراجعت فى لأوروبا فى القرن ١٦ أو بدءًا منه

ومجتمعنا بعكس الاتجاه بسبب المكون الدينى فجل نشاطات الفكر والبحث ذات الأصول التاريخية اتجهت إلى السماء للبحث عن الله وسؤاله عما إذا كان القرآن الذى بين أيدينا هو كلام الله الملقن إلى رسولنا؟ أم أنه إيحاء من الله إلى عقل رسول لله لينطق بهذا الكلام؟ أم غير ذلك.

فى أوروبا والغرب بصفة عامة تحول المفكرين إلى تيارات فكرية انقسم حولها الناس إلى أقسام تتنافس على الوصول إلى الحقيقة "الحقيقة العلمية". لكن فى بلادنا انقسم الناس وراء المفكرين والباحثين عن الله إلى طوائف وملل. كل منهم زعم أنه وجد الله ورسوله بطريقته، ومعظم المؤلفات التى كتبت فى الأساس باللغة العربية منذ عهد الدعوة النبوية الشريفة إلى يومنا هذا تتناول وجود الله. وباقى المؤلفات إما ترجمة لفكر الغربيين أو تقليدًا له أو اقتباسًا بتصرف عنه. (ترجمة العرب فلسفة اليونان ولم تكن أوروبا تنتج فكرًا آنذاك) بينما مفكرو الغرب اتجهوا إلى الأرض منذ نشأتها والفكر الإنسانى منذ نشأته والتاريخ المكتوب منذ نشأته وبدأوا بتمحيصه وتطبيق قواعد العلم عليه وانطلقوا للمستقبل، وعندما وصلوا إلى مرحلة الديانات السماوية انتبهوا وبنظرة ثاقبة إلى أن هذه المرحلة ــ بما تحويه من غيبيات ــ هى عقبة ستشتت البحوث وتفرع الطرق وتعبر الاتجاهات لأن علاقتها مع البشرية هى علاقة مقدسات فقفزوا من فوقها وتجاهلوها نهائيًا وتركوها لأجيال لاحقة. وتركوا للبشرية مقدساتها كما حفظتها لكن حضروها ضمن طقوس وممارسات وعقائد فردية دون أن تطول السياسة والمجتمعات والعلوم الأخرى.

فنجد الحضارة الأوروبية قد قفزت من الحضارة اليونانية بما تنطوى عليه من علوم وفلسفة مباشرة إلى القرن الرابع عشر الميلادى وتجاهلت ثقافة ثلاثة أو أربعة آلاف سنة كى لا تقف عند ما يقدسه البشر وتثبت صحته أو بطلانه وربطت الحقائق الفكرية اليونانية بالمكتشفات العلمية والجغرافية (دوران الأرض، وكرويتها، وفعل الجاذبية، وحركة الكواكب...) فالفكر الدينى غير مستعد لتقبل أن الكواكب قد خلقت بعضها بعضًا نتيجة انفجارات وحركات كونية. فأين يذهب قول الله وتعبه أسبوعًا كاملًا حسب الأسطورة الدينية- وهو يمهد فى الأرض ويحولها من غازية إلى سائلة ثم إلى جامدة وهل نكذب الله ونصدق إنسانًا؟ ويجمع المفكرون الغربيون على أنه عندما

تزدهر أقمار السماء- أى الأديان- تجدب أقمار الأرض، وعندما تزدهر أقمار الأرض تجدب أقمار السماء.

وإذا اعتبرنا أن العلوم والأقمار البشرية مهما تباعدت مصادرها فى الزمن- أى عبر التاريخ- أو فى المسافة- أى بين الشعوب- إن هى إلا فكر بشرى واحد نجد أن الدين والنبوة لم يعالجها الفكر البشرى بشكل علمى حتى الآن لأن مثل هذه المعالجة: إن حصلت تحدث فرقًا وشقاقًا. فالدين كظاهرة بشرية رافقت الإنسان منذ نشوئه وحتى الآن. وهناك أديان لم يدّع متبعوها أنها سماوية لا تزال موجودة وواجبة التقديس حتى الآن كالديانة الهندوسية والبوذية والماوية فهى عبارة عن أفكار مصلحين وواضعوها قالوا ذلك وأتباع هذه الديانات الأرضية هم من حيث العدد الأكثر بين البشر، ومن حيث العبادة الأكثر تقربًا وتزمتًا وكذلك ظاهرة النبوة. لقد نقل لنا التاريخ أسماء آلاف الأنبياء وسيرهم، رغم ذلك لم يلجأ الفكر البشرى الباحث حتى الآن إلى ظاهرة النبوة. كيف يخلق الطفل البشرى المؤهل للنبوة؟ ما هى مواصفاته؟ الجسدية والنفسية؟ كيف ينشأ؟ وكيف يتجاوز مراحل التشكل ليصبح نبيًا ثم ماذا يحصل له بعد الموت؟ هل يتحلل جسده كبقية أجساد الموتى أم أن له تركيبًا آخر ومصيرًا آخر؟ فالمفكرون الغربيون لم يقتربوا حتى الآن من هاتين الظاهرتين ولم يعتبراها أصلًا لأن نهجهم علمى وطرائق بحثهم علمية، بينما عناصر هاتين الظاهرتين كلام وأساطير من الغيب ومن المستحيل أن توضع رهن مراحل الشك المنهجى والتحقق العلمى التى لا بد لكل ظاهرة علمية أن تدرس بهما.

فالحداثة فى الفكر البشرى التى هى الفكر البشرى والنظريات العلمية والفلسفية والتى تحكم أوليات عملية التحديث لا بد لها من أرضية ملائمة تؤمن لها عدم التصادم مع المقدسات أولًا وعدم السقوط فى مطباتها ثانيًا وعدم السقوط أو الانزلاق أو الاقتباس الموصل إلى التغريب وفقدان الهوية.

العلاقة مع الآخر

إن علاقتنا بالغرب- وخاصة أوروبا وأمريكا- مازالت علاقة تضاد واختلاف. فالغرب اليوم- وأكثر من أى وقت مضى- ما زال يريد لنا غير ما نريده لأنفسنا، نحن نريد الحداثة وهو يريد لنا التحديث. نحن نريد السيادة والاستقلال وهو يريد لنا التبعية

نحن نصبوا إلى التحرر والوحدة. وهو يدعم الأنظمة البدوية التى تقف فى وجه التحرر والديموقراطية وتمنع الوحدة.

وهناك فرق بين التحديث والحداثة. فالتحديث هو اقتباس العلوم العصرية المتطورة. أما الحداثة فهى استيعاب للعلوم العصرية والمشاركة فى الإبداع فيها على المستوى الكونى. وعملية التحديث لا يمكن أن تحقق الأهداف المتوخاة منها إلا بمقدار ملاءمتها للمجتمعات المنقولة إليها.

نحن فى البلاد العربية وبموجب ثقافتنا الدينية إن رؤيتنا للماضى تختلف أو لا تنسجم مع رؤيا الآخرين أى الذين تجاوزوا الرؤية الدينية. فإذا أردنا أن ندرس أية ظاهرة يجب أن نبدأ بدراستها منذ نشأتها وبشكل علمى إلى ما وصلت إليه ونسلط الضوء إلى ما ستصبح عليه هذه الظاهرة. ومن الصعب ضمن منظورنا الدينى أن ندرس كافة الظواهر بهذه الطريقة وترابط وتأثير الظواهر على بعضها فمثلًا مقولة "أن القرآن هو كلام الله.." يستوجب أن تكون اللغة العربية هى: إما لغة الله التى يتحدث بها إلى كونه ومخلوقاته أو أنها لغة اختارها الله من بين كافة اللغات ليخاطب بها نبيه لأن نبيه عربى ولا يعرف لغة أخرى. لكن سوف يتبع ذلك أن الرسول أرسل للبشرية جمعاء ليدعوها «إلى توحيد الله. فهل سنعلم البشرية اللغة العربية لندعوها إلى توحيد الله؟ أم سنترجم القرآن إلى تلك اللغات؟ لم نجد حتى الساعة مشرعًا يفتى أو يقول بصحة ترجمة القرآن. وكيف نترجم كلام الله. والمسائل كثيرة. فلا يمكن أن يقبل الآخر أن نصوغه وفق رؤانا الفكرية الدينية. فعلينا أن نعبد الله كما نص عليه القرآن من أصول العبادة. ونخاطب الآخر كما يمكن يفهمنا ونفهمه لا سيما أن الآخر بحضارته قد قفز عن مرحلة الأديان ولم يتوقف عندها. فإذا خاطبناه فى شتى المسائل من منظورنا ورؤانا الدينية سوف يضطر إلى العودة لمرحلة تجاوزها كى لا يصطدم بها. فهو أيضًا له ديانته. ويعبد الله على طريقته. والعلاقات الاجتماعية والسياسية هى علاقات بشرية علمية، بينما العلاقات الدينية هى علاقة مع الله بالدرجة الأولى ومن الصعب أن نجرى حوارًا علميًا بين هكذا علاقتين ونصل إلى نتائج توافقية.

إن تاريخ البشرية ليس إلا صراعًا لأجل الوجود. فاللذة والألم والعذاب هى الأسباب الوحيدة للأفعال التى تلعب فيها غريزة البقاء دورًا مهمًا. فتطور الملكية أحدث تغييرًا كبيرًا فى تأسيس المجتمع البدائى وشكله. فإنه قد قضى على مبدأ المساواة بين

الأعضاء بالنسبة لقرابة بعضهم لبعض. وولد الطبقات القائمة على مبدأ عدم المساواة. وكذلك قضى على نظام الانتساب للمرأة والإرث وفق العصب الأمومى وحول المرأة إلى ملكية الرجل، وخلق الأقنان وملكية الأرض. وسيطرت طبقة على طبقة وتأكدت هذه العلاقات وتقوت بإنشاء الدول والشرطة.

إن كل شعب متمدن قد مر بهذه العلاقات والتغييرات وإن اختلفت التفاصيل بين شعب وآخر فمدينة الرومان ١٠٠٠ سنة، ومدينة إسرائيل منذ داوود وسليمان مع بعض مراحل الانقطاع دامت أكثر قليلًا من ألف سنة واليونانية أقل والمصرية أكثر والبريطانية لم تبدأ قبل ألف سنة من هذا الطور. إلا أن هذه الدورة ظلت هى ذاتها. وفى بعض الحالات كانت هذه الدول تضمحل من على مسرح التاريخ ولا تستطيع أن تتم دورتها الكاملة. كل هذا أصبح من الحقائق العلمية. فهل نستطيع دراسته من رؤية دينية سلفية ونصل إلى النتائج نفسها؟

– فى القرآن ﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾ وفى الواقع إن الإنسان فى الحاضر هو أكثر الحيوانات اللبونة انحطاطًا على وجه الأرض من الناحية الصحية، فبالرغم من تقدم الطب لا يوجد سوى ١٣% من البشر سليمون من الأمراض الجسدية وإذا حللنا الحياة العائلية والاجتماعية للقبائل المتوحشة الموجودة الآن حول هماليا وفى أفريقيا وبعض جزر المحيط الهادى. فإننا نلاحظ أنها ــ صفتها البدائية وبالرغم من عدم وصول الأديان السماوية لها ــ فهى أكثر انسجامًا وكمالًا كما هو لدى الشعوب المتمدنة. وإذا ما قلنا النظام فملكة النحل ومملكة النحل أكثر نظامًا بمئات المرات من ممالك البشر وهى موجودة قبل البشر بـ٣٠٠ مليون سنة ورغم ذلك لم تخلق حداثة ولا مدنية ولا تطورًا.

فالمنهج الدينى فى التفكير لم يثبت أنه يتماشى مع الأسلوب العلمى بشكل لا يقبل الجدل وبشكل لا يجعل البشر مختلفين ومجزئين فكرًا ومعاشًا. فإن الله وإن كان واحدًا لكن الطرق للاتصال به متعددة بتعدد الديانات والملل والطوائف والمذاهب. ونحن أمام إلزام وحدة الفكر البشرى إلا وهو التفكير العلمى ووحدة المستقبل البشرى وهى الحياة الأفضل. والتركيب وحده والتعقيد لا يفسران مجرى مسار التطور المادى النباتى الحيوانى الإنسانى ــ كما ادعت الماركسية ــ بل يجب الاستعانة بمبدأ آخر لتفسير الحياة فى سلم صعودها من المعدن إلى الكائن البشرى. وهو مبدأ الترفع... وكأن

الاستقطاب للأفضل وللأخير، وللأصفى والأنقى، والأبسط فى النهاية هو محور حركة كل شىء.

والأزمة فى الرؤية تؤدى إلى أزمة فى الثقافة، وأزمة الثقافة من أعقد الأزمات التى تواجهنا وتواجه مجتمعاتنا. فالإنسان مخلوق تاريخى ومخلوق متدين ومفكر. ومفكر ليس فى شؤون الله فحسب بل فى شؤونه وشؤون الكون وشؤون تاريخ الكون وسيرورته. وأمام الواقع- الذى نجم بالتأكيد عن ظروف حتمت حدوثه- نحن أمام أزمة الرؤية وناجم عنها أزمة ثقافة أدت إلى تخلفنا عن الشعوب كافة، فنحن الآن فى الدرجات الأخيرة على سلم الحضارة.

فكيف حصل ذلك؟ وكيف لم نتمكن من المقاومة والدفاع؟

لماذا تعمر نفوسنا بالكثير من النيات الحسنة ونتمتع بالكثيرَ من التقوى ونمارس العبادة أفضل من الآخرين، ولا نرى من أثر ذلك سوى نتائج إيجابية قليلة؟

١- الثقافة التراثية هى الركيزة الأساسية لنجاح عملية التحديث. فهى التى تحدد ملامح الشخصية القومية لأى شعب من الشعوب وقد يكون التراث حافزًا على الحداثة وقد يكون معيقًا له فالغربيون لم يكونوا مخطئين عندما قفزوا من فوق مرحلة الديانات وتجاوزوها لأنهم لم يكونوا متأكدين من عدم إعاقتها لمسيرتهم.

وإصلاح الثقافة التراثية يتطلب رسم استراتيجية طويلة الأمد يقوم بها المصلحون لتحديث المجتمع انطلاقًا من تراثه الأصيل عبر تطور الجوانب الإيجابية فيه. وإهمال الجوانب السلبية وتجاهلها وعدم التعرض لها لا سيما ما يتعلق منها بالانتماء المقدس.

٢- إن التحديث كمدرسة فكرية مستقلة هى غاية بحد ذاتها ولذاتها فهى سيرورة تفرض نفسها على الحاكم والمحكوم فى إطار التفاعل الطبيعى بين المجتمعات.

٣- المدخل التاريخى لعملية التحديث. فمن أية مرحلة سوف نبدأ كثقافة بشرية وأين نقطة ربط الثقافة البشرية مع ثقافتنا المحلية؟ هل هى فى العهد الأموى؟ أم مرحلة الترجمة، العهد العباسى؟ أم مرحلة الاحتكاك بالغرب فى الأندلس؟ أم مرحلة محمد على باشا؟ أم عهد عبد الناصر والمرحلة القومية؟ ولتحديد نقطة اللقاء هذه أهمية بالغة لتمكن من السير على طريق الثقافة التى أجمع البشر على أنها علمية وآمنة وتحقق

أفضل النتائج الإيجابية. فلا يمكن أن نتقدم إذا عاكسنا الآخر ولا إذا سببنا عرقلة لمسيرته بمفاهيمنا السلفية. فلا بد من تعايش ثقافى مع الحقائق الكونية التى هى نتاج جهود البشر أجمعين.

٤- مدخل اقتصادى ثقافي: يجب تغيير البنى الاقتصادية والاجتماعية وليس تحديث بنى منها على حساب بنى أخرى.

٥- العام والخاص: يجب توضيح ما هو عام يخص البشر أجمعين وما هو خاص يخص مجتمعًا بعينه ويحلل خصوصية أى مجتمع أو فئة أو ملة أو طائفة أو دين. والخصوصية لا بد منها فى أى مجتمع حديث ومعاصر انطلاقًا من الارتباط الوثيق بين تاريخه الخاص والتاريخ الكونى العالمى فى مسيرة التوحيد الرأسمالى للعالم.

مثال: من القضايا التى لا تزال متعثرة فى مجتمعنا قضية الزواج وهى تواجه البشر كل يوم، فالزواج كمفهوم عام هو عقد شراكة بين ذكر بشرى وأنثى بشرية. وكمفهوم خاص هناك انتماء دينى ومذهبى لكل من الزوجين. والوضع المعاصر الذكر والأنثى يعملون سوية منذ الطفولة فى المدارس وحتى سن الرشد ثم فى العمل ثم الزواج وأى زواج بين ذكر وأنثى مختلفى الانتماء يحث تشنجات لا تقتصر على عنصرية فقط بل تشمل فى تأثيرها فئات قريبة وبعيدة لها نفس الانتماء وقد تمتد لتطول نسلها من الجيل اللاحق. لذا نرى أن الأمور الثقافية والاجتماعية شديدة الصلة بعضها ببعض.

٦- التبدلات الاجتماعية: عملية التحديث لا بد من أن تشمل التبدلات الاجتماعية وهى عملية طويلة ومعقدة جدًا، وهى حافلة بالصراع العنيف بين القديم والحديث بين الأنماط التقليدية السائدة والأنماط الجديدة. بين الثقافات المحلية والثقافات ذات النزعة الكونية.

٧- وضع خطة لاستيعاب بعض المفاهيم التى طبعت الفكر السياسى الغربى كالعقلانية والعلمانية- التى كانتا بمثابة- الركيزة للنهضة الأوروبية الحديثة- وعدم النظر إليها بعيون شرقية. وعدم قراءتها على ضوء التراث العربى والمبادئ الإسلامية كى لا نتوصل إلى رفضها. فالثورة الفرنسية أصبحت من الماضى. لكن الأسس التى قامت عليها هى الأسس التى لا زالت تقوم عليها الحضارة البشرية المعاصرة. فمبادئ

الحرية والمساواة التى ميزت الثورة الفرنسية- أى العقلانية والعلمانية- بنيت على فكرة سيادة الإنسان وإحلال سلطة العقل البشرى محل السلطة الإلهية. بينما الإسلام يؤكد أن «حرية الإنسان محدودة ولا سلطة حقيقية إلا الله وحده» فيجب علينا وضع منهج للتوفيق بين المفاهيم الأساسية التى قامت عليها الحضارة الغربية ومبادئها العلمية وبين مفاهيمنا الدينية. فالتوفيق بين النظام السياسى العلمانى والنظرة الإسلامية التقليدية لا بد منه فى عصرنا الحاضر كى لا تصبح نظرتنا الإسلامية التقليدية بمثابة الحاجز بيننا وبين العقلانية والعلمانية التين هما أساس الفكر السياسى الغربى الحديث وبالتالى أساس الحرية والمساواة والعدل.

٨- حصر الدين فى العقيدة والطقوس والقوانين وفصله عن الدين والدولة وعن السياسة بصفة عامة، فالثقافة الحق لا تبنى إلى على العقلانية وتحرير العقل وانعتاقه من أى هيمنة.

٩- يقظة الشعب تستوجب علاوة على التعليم والثقافة والأدب الاتصال المباشر مع الشعب وهذا ما بدأه جمال الدين الأفغانى فى مصر مما أدى إلى طرده من مصر.

١٠- ضرورة إصلاح العقيدة وفقًا لمقتضيات الزمن. وليس تقييد الزمن وفقًا لنصوص العقيدة بحجة أن العقيدة الإسلامية تصلح لكل زمان ومكان. فهذه الفكرة لا تخدم انطلاقة شعبنا وأمتنا بقدر ما تخدم ذوى الامتيازات الخاصة. فكل زمن أحكامه. فالخليفة الثانى عمر بن الخطاب كان نموذجًا فى الماضى لتجاوز العقيدة وفقًا لمقتضيات الزمن ففى إحدى السنوات كثرت الزمان بسبب سوء الأوضاع الاقتصادية فأوقف الخليفة أقوال من تقدم واستنبط وقال ما يوافق زمانه مع الأخذ بحركة التطور التاريخى وضرورية مواكبة العصر.

١١- القبول بالثقافات والفنون التى أفرتها مسيرة البشرية كفن النحت مثلًا ـ ففى ديننا الإسلامى المنحوتة عبارة عن صنم. بينما فى الحقيقة ليس الصنم: لا رمزًا ووسيلة عبادة، وقد حاربه الدين الإسلامى ﴿كى لا تتخذوا أولياء، من دون الله﴾ وليس لأنه مادة صلبة نحتت بشكل إنسان أو حيوان. فالكثير من المنحوتات اليوم تمثل أروع الفنون. وهذه الدراسات أصبحت من التراث الإنسانى لا يمكن رفضه فهو ثروة فكرية فنية بشرية. وكذلك الأزياء وأدوات الزينة النسائية والموسيقى و... و... فلو أردنا أن نلقى هذا كله لأنه لا يتوافق مع الدين نكون قد أتلفنا ثروة بشرية تجمعت عبر مئات

الأجيال إضافة إلى أننا سنرمى ملايين الناس الذين يعملون فى هذا المجال فى بحر البطالة، وانعدام فرص العمل، عداك عن التضييق على الفكر البشرى والإبداع الإنسانى.

١٢- يجب علينا دراسة وتمعن النتائج التى سببها انغلاق العرب على أنفسهم وانعزالهم عن بقية العالم وخصوصًا عن البلدان الأوروبية التى هى بمنزلة الجوار بالنسبة للعرب. بالإضافة إلى إحجامهم عن الاحتكاك ودراسة الحضارات الأخرى الحضارة اليونانية والحضارة الفارسية بحجة أنها ملحدة وأن "الإسلام يجب ما قبله"، فعندما قال الرسول القرآن يجب ما قبله قالها بصدد التسامح عن العدوان الذى كان قبل القرآن وليس بصدد عدم دراسة تجارب الآخرين. حتى وإن كان ذلك ففى بداية الدعوة كان هناك خشية من العودة للكفر وترك الرسالة. أما الآن فقد أصبح هذا كله من الماضى وتوزعت البشرية كلها إلى أديان معروفة واستقرت عليها. ودور هذه العزلة فى زيادة انحطاطهم الثقافى والاقتصادى وانكماشهم على أنفسهم.

١٣- دراسة أسباب ترك العرب لواسطة الاتصال الهامة منذ القدم وهى المواصلات البحرية لا سيما وأنهم بمحاذاة أكثر من بحر وأكثر من محيط وحاجتهم للبحر كانت ماسة للربط بين الأقاليم وبينهم وبين العالم المعروف هذا الترك الذى أدى إلى جمودهم الاقتصادى وتفاقم الجمود الفكرى والثقافى.

١٤- إيلاء الاهتمام الوافى بالتنظيمات السياسية التى تقوم على الدستور وتحديد سلطة الحاكم وتضمن الحرية والعدل اللذين هما أساس العمران. إذ يوفران الطمأنينة والمناخ الملائم، لنمو التعليم والبحث العلمى والإنتاج فى الميادين العلمية والتقنية والفكرية والثقافية.

فمن أهم أسباب تخلف العرب طبيعة نظمهم السياسية المبنية على الحكم المطلق وغياب الحرية والمساواة والعدل والحكم المطلق يدفع حتمًا إلى الظلم حسب رأى ابن خلدون- مؤذنا بخراب العمران. والحاكم العادل ليس موجودًا بخياره- حسب رأى أفلاطون- بل بالضرورة والإكراه.

١٥- اعتبار تعدد الأديان والطوائف والملل، والجماعات الإثنية والعرقية فى مجتمعنا عامل صحة وليس عاملًا مرضيًا والاستفادة من هذا التعدد فى مختلف المجالات فمثلًا يشكل أتباع الدين المسيحى فى وطننا عنصر تفاهم وجسور اتصال مع

الثقافة الغربية ومع شعوبها. كما يشكل اتباع الدين اليهودى من اليهود المقيمين فى البلاد العربية عنصرًا داعمًا لنضالنا فى مقاومة الفكر الصهيونى الاستيطانى، ويعتبر يهود المغرب من أكثر اليهود المعادين للصهيونية، ولقد كانت سكرتارية الحزب الشيوعى المغربى لأكثر من اليهود المعادين للصهيونية والإمبريالية والأميركية ولهم صحف ونشرات ومؤتمرات فاضحة لإسرائيل ودورها فى خدمة الإمبريالية. كما يمكن أن يكونوا الآن وسطاء لمحادثات السلام الشامل الذى أقرته قمة بيروت للجامعة العربية.

١٦- التمييز فى كافة نشاطاتنا الإعلامية والثقافية والفنية بين اليهودية والصهيونية ــ فاليهودية كدين تقبلها الدين الإسلامى عبر التاريخ وكان اليهود حلفاء للمسلمين إبان حروب الأندلس فى غرناطة وقرطبة وقشتالة ــ بينما الصهيونية منظمة إرهابية استعمارية استيطانية.

أضف إلى أن الخطاب الإعلامى ضد اليهودية غير مقبول عالميًا ويدخل تحت بند معاداة السامية وينص ميثاق الأمم المتحدة ــ الذى يمثل الشرعية الدولية ــ على رفض العداوات العنصرية والقومية، والدينية. عداك عن أن المعاداة الدينية ليست من أخلاق شعبنا ولا من سماحة ديننا. "ولو شاء ربك لجعل العباد كلهم مؤمنين".

١٧- إظهار ما فى تاريخنا وديننا وثقافتنا من تسامح ومن مبادئ إنسانية تقبل بالجميع وتتعايش معهم مع مراقبة وتدقيق وتخصيص الآيات القرآنية التى تصلح لتلاوتها فى صلواتنا وفى خطب الجوامع والتى لا تثير لدى السامع من الديانات والطوائف الأخرى إلا المحبة والإعجاب.

١٨- يجب أن نطلق العنان للخيال وبشجاعته. فإذا أعوذ الخيال الخلاق التقدم فهذا دليل على الانحطاط. وإذا عالجنا واقعنا الآن بمقياس الخيال فماذا يحصل اليوم؟ هل نحاول أن نتقدم فى هذا المضمار؟ أم أننا نبذل نشاطًا ما بصورة سطحية فى مكان ما؟

١٩- يجب أن ندرس تاريخنا بدقة دون أن نضفى عليه مسحة دينية. ونعتبر الدين أحد العناصر التى كان له دور فى حضارتنا. وليس كل العناصر بغية الوصول إلى حقيقة علمية. فعبر التاريخ كله لا نرى أجناسًا بشرية قد بلغت درجة عالية فى سلم الحضارة والثقافة والكمال إلا كان لها بيئة أكثر ملاءمة لتحقيق النموذج الذى

وصلت إليه. فيجب أن نلقى نظرة إلى الوراء إلى ما قبل الإسلام لنكتشف البيئة بعناصرها الإيجابية التى ساهمت فى ظهور الدعوة الإسلامية وبالتالى أمنت نجاحها. أما إذا اعتبرنا ذلك معجزة إلهية أو نبوية فقط فكأننا لا نريد أن نكتشف إلى ما وصلت إليه. رغم التربية الدينية الصالحة التى سار عليها الرسول وصحابته والتابعين.

إن مجموع البيئة- إضافة للتربية- التى يعيش فيها الكائن البشرى تؤثر فى تطوره. فما البيئة التى أنتجت فى الماضى تلك العهود الكبرى لتاريخنا؟ للأسف فهى غير مدونة. وهل تتوفر لدينا اليوم البيئة الصالحة لذلك لتكون أساسًا لبنائنا؟ وهل نسعى إلى تحقيقها؟ وهل سبيلنا صحيح؟ أم أنها مجرد نوايا؟ أم أننا نبتعد عنها كل البعد؟

٢٠- علينا أن نعيد النظر بكيفية مواجهتنا للقضية الفلسطينية بشكل يتوافق مع النظرة الشرعية الدولية ومع نظرة مفكرى أحرار العالم الذين يشاطروننا الرأى لا سيما بعد تعقيداتها الحاضرة إذ أصبحت اليوم قضية تحرير فلسطين تطرح قضية أخرى على العالم حلها وهى قضية سكان إسرائيل الحاليين من اليهود وهم حوالى ٥ مليون نسمة، فتحرير فلسطين بالقوة وإن كان من الوجهة الحقوقية أمرًا لا غبار عليه إلا أنه من الناحية السياسية والدولية يحوطه الكثير من التعقيدات. وعلى المفكرين والساسة العرب أن يطرحوا أفكارًا بديلة تحقق لهم أهدافهم.

٢١- يجب البحث عن عناصر فكرية تصلح لتشكيل تيار فكرى نموذجى يصلح لمختلف فئات الشعب العربى بمختلف الأقاليم ولمختلف الديانات والطوائف. ويكون جذابًا فكريًا وسياسيًا وخلقيًا يكون فى الوقت نفسه علميًا وتوافقيًا يحفظ حقوق الجميع ويوافق مع الآخر محليًا وعالميًا ويكون بديلًا للتيارات الدينية والقومية والماركسية التى أثبتت عقمها وعدم صلاحيتها لدفع المنطقة إلى التطور والحداثة.

٢٢- دراسة التجارب العربية التى كانت ترمى إلى الصحوة والوحدة فى العصر الحديث وتحليلها بعمق وتوضيح دوافعها الفكرية والثقافية منذ محمد على "الكبير" إلى عبد الناصر، إلى صدام حسين وفى صوابها وخطئها والأسباب التى أدت إلى فشلها. لماذا أسلوب العنف نجح فى فيتنام وكمبوديا وفشل عندنا؟ لماذا أسلوب السلم وفقدان الحضارة العسكرية نجح فى اليابان وألمانيا وفشل لدى الكثير من الدول العربية التى نأت بنفسها عن تشكيل قوة عسكرية ذات شأن؟

ماذا قدمت لنا حركة محمد على الكبير وإبـراهيم باشا المصرى؟ وماذا جلبـت من كوارث؟ ماذا قدمت الحركة الوهابية فى الخليج؟ بالعودة إلى فتح بـاب الاجتهـاد والسير على طريق السلف الصالح ومحاربة البدع؟

ماذا حقق التيار القومى فى مصر عبد الناصر؟ وماذا حققت تدخلاته فى الـيمن وفى لبنان؟ وماذا أفادت صداماته مع التيار الدينى؟ ومع التيار الماركسى أو اليسارى؟ وماذا حقق مشروع صدام حسين القومى وحربه مع إيران؟ وماذا أفـاده التـدخل فـى الكويت؟ وهل أن ضم الكويت لو تحقق كان سيؤمن له مشروعه التنموى؟ ماذا حققـت سوريا من تدخلها فى لبنان؟ هل أنهت الصراعات الطائفية؟ هل أمنت إحراجًا لإسرائيل وأمريكا؟ هل جلب هذا التدخل أمنًا سياسيًا أو عسكريًا أو استراتيجيًا أو اقتصاديًا لها أو للبنان؟ يجب أن ندرس كافة هذه الإرهاصات السياسية والاقتصادية من ناحيـة فكريـة لأنها كلها حصلت فى أقل من قرنين من الزمن. على أية أسس قامت؟ ما هى دوافعها؟ ما العامل المشترك بينها؟ ما الدروس المستفادة منها؟

٢٣- لماذا لم ندرس تجربة حروبنا مع إسرائيل بعمق؟ ولماذا لم تـدون حتـى الآن؟ ولم نكشف الحقائق حولها؟ ولم تصدر أى دولة شرحًا لـسير معاركهـا وعـدد شهدائها وخسائرها مادية ومعنوية وبشرية؟ هل كان العرب فى كافة هذه الحروب هـم بيادق تحركهم القوى الفاعلة على الساحة الدولية؟ أم كان لهم بعض القرارات النابعـة من إستراتيجيتهم؟ لماذا نأت الدول الخليجية ودول المغرب العربى عن التعـاطى مـع القضية الفلسطينية من الناحية السياسية؟ هل لبعدها عن مـساحة الـصراع؟ أم بفعـل ضغوط دولية؟ لماذا التيار القومى فى بلاد الشام وخاصة حزب البعث طرح خريطـة سياسية جغرافية أدت إلى عدائه مع كافة دول الجوار (تركيا، إيران)؟ رغم كونها حليفًا للعرب بعدائهم مع الصهيونية على الأقل من الناحية الدينية والتاريخية..؟ لماذا طـرح منهاج أهدافًا وحدوية استفزت كافة همم العرب وذوى السيادة ضد هذا المشروع؟ لماذا لا يستنهض أى مشروع وحدوى الهمم بقدر ما يثير الضغائن؟ هل لا زالـت إرادتنـا مكبلة لصالح غيرنا؟ رغم الاستغلال القانونى كل هذه التجارب لم تدرس حتى الآن إلا من الزاويتين الأخلاقية والعاطفية.

أما من الناحية العملية فلا تزال غامضة لدى الكثير من فئات شـعبنا. مرحلـة مظلمة لا يزال يسودها الغموض وتكتنفها الأزمات وتتشابك فيها الخيوط وتقضى إلـى

عقد مستعصية تصل بجذورها إلى عمق التاريخ وتمتد بفروعها عبـــر الماضى القريب وتلتقى بظلالها على الواقع. لكن ما هى الثمار التى ستحصدها أجيالنا فى المستقبل؟ الله أعلم!

البعد الثقافى للأزمة العربية الراهنة

"رؤية مستقبلية للتجاوز"

حسن الكحلانى(*)

مقدمـــة

نتناول فى هذا البحث أهم الأشكال الموضوعية، التى تكبل الذات الفردية فى وطننا العربى، وتعرقل سيرها التحررى والإبداعى، من خلال التهميش والإحالات الموضوعية الذى تتعرض له باستمرار.

انطلق فى هذا البحث من فرضية أساسية مفادها:

أن الشرط الأساسى والأكثر جوهرية لتحقيق الحرية والتقدم والارتقاء والنهوض للإنسان العربى، يكمن فى تحرر الذات الفردية – التى هى صانعة التاريخ والعلوم وخالقة كل ما هو عظيم ومتميز فى الحياة من كل أشكال القهر والعبودية، ولذا فإن الشعوب التى تحررت فيها الذات الفردية من الإحالة الموضوعية، هى التى أكدت وجودها وحققت التقدم والارتقاء. أما الشعوب التى لم يتحرر فيها الفرد من القيود الموضوعية– ومنها أمتنا العربية– فإنها لن تتمكن من التقدم والنهوض.

ملامـح الأزمـــة

تعانى أمتنا العربية منذ ما يقرب من سبعمائة عام من الجمود والتخلف والعجز، والتجزئة والصراعات المتجددة على السلطة. ومن سيطرة وهيمنة الأشكال التقليدية للوعى المحلى من جهة، كما تعانى من استمرار الهيمنة الاستعمارية الخارجية وتعاظم نفوذها كل يوم من جهة أخرى. لقد عاد الاستعمار من جديد ليحتل أهم وأقوى دولة عربية هى: العراق، وعاد الكيان الصهيونى ليدمر لبنان الشقيق، ويحتل أرضه ويقتل أبنائه، وتهدد سوريا، آخر قلاع المقاومة العربية.

(*). أستاذ فلسفة بجامعة صنعاء، اليمن.

تشدد القوى الاستعمارية تحالفها وحصارها على الأمة العربية، فى الوقت الذى يتآمر فيه العرب على بعضهم البعض، ويتحالفون مع القوى الاستعمارية، ضد وجودنا وحريتنا ومستقبلنا.

نعيش حالة من الاستلاب والاغتراب والتهميش للذاتية الوطنية والقومية، فى مقابل هيمنة شاملة للأشكال الموضوعية الداخلية والخارجية. ففى الداخل تهيمن قوى موضوعية متعددة، تحاصر الذات وتحكم إغلاق منافذ الأمل، والحياة أمامها؛ أو تبعية مطلقة للخارج.

ذواتنا الفردية مسلوبة الإرادة، مقهورة، متخشبة؛ تهيمن عليها أشكال متعددة من الأنماط الجماعية والموضوعية، مثل (الكيانات القبلية والطائفية والجهوية) التى تمثل المراحل السابقة لوجود الدولة، وتتعارض مع الهوية الوطنية والعربية. بالإضافة إلى طبيعة التفكير والثقافة التقليدية، التى تكبل التفكير الحر، مثل: النزعة غير العقلانية فى التفكير وفى تفسير العالم. وفكرة القدر، وطبيعة التفكير الشمولى، والنظرة الواحدية للحياة؛ التى لا تعترف بالتعدد والتنوع، والأفكار الموضوعية التى تتجاهل الإنسان وحريته وتفكيره.

تعانى امتنا العربية من أزمة شاملة؛ علمية واقتصادية ثقافية وسياسية، أزمة وجود، وأزمة تفكير؛ لأن الإنسان العربى والحكام العرب لم يعد بإمكانهم التمييز بين الأصدقاء والأعداء، ولا يمتلكون رؤية واضحة للمستقبل. تسيرهم الإشاعات والذرائع الاستعمارية.

ولكن وعلى الرغم من تفاقم الأزمة التى تعانيها أمتنا العربية ومن تنامى الهجمة الشرسة من قبل القوى الاستعمارية ضد وجودنا؛ إلا أن هناك علامات مضيئة؛ فى ليلنا المظلم، حيث حقق العرب فى تاريخنا المعاصر، لحظات انتصار حاسمة، لا يمكن الاستهانة بها؛ تؤكد الإصرار على المقاومة، وتبشر بإمكانية تحقيق التجاوز والنهوض.

وأهم علامات اليقظة العربية المعاصرة

- المنجز العربى القومى العظيم؛ الذى حققه اليمنيون فى تحقيق الوحدة اليمنية فى ٢٢مايو عام ١٩٩٠م. والتى ترافقت مع النهج الديمقراطى والتعددية السياسية. فى ظل قيادة الرئيس/ على عبد الله صالح- موحد اليمن ومؤسس الدولة اليمنية الحديثة.

- صمود المقاومة اللبنانية؛ التى حطمت حاجز الخوف، وأسطورة التفوق الصهيونى.

- صمود المقاومة العربية العراقية، التى أفشلت المخطط الاستعمارى الجديد.

- إرادة التحدى والمقاومة التى تجلت فى حرب أكتوبر عام ١٩٧٣م والتى قادها الجيش المصرى، والجيش السورى، والتى حطمت أسطورة تفوق الجيش الصهيونى.

- صمود الشعب العربى الفلسطينى تجاه العدو الصهيونى.منذ بداية الاحتلال عام ١٩٤٨م حتى اللحظة.

ولهذه الأزمة بعدين:

١- داخلى يتمثل فى طبيعة التفكير، المتمثل فى هيمنة الثقافة التقليدية؛ التى لا تعترف بالحرية الفردية.

٢- خارجى يتمثل فى استمرار وتجدد التدخلات والمؤامرات الاستعمارية ضد أمتنا العربية.

"لم تشهد الثقافة العربية تحولات وأوضاعا محيطة تمتحن قدرتها على الصمود؛ بل بقاءها أيضا، كما تشهد ذلك اليوم،إنها تدخل قرنا جديدا وهى تحمل فى رصيدها تراكما هائلا من مكتسبات معرفية حققتها على مدار قرن من الزمن،وهى عدتها اليوم نحو العبور إلى المرحلة القادمة، لكنها تحمل معها أيضا الكثير من الأزمات؛ التى كان بعضها بفعل طوارئ خارجية، هزت توازنها وأفقدتها القدرة على المواجهة الخلاقة المبدعة ودفعتها أحيانا إلى الانكفاء على الذات. إلا إن البعض الآخر من تلك الأزمات إنما كان من صنع الثقافة العربية المحلية نفسها؛.من ترددها أحيانا ومن خوفها على قيمها من الانفتاح، ومن علاقتها المضطربة بماضيها، ومن حروب تياراتها بعضها مع بعض فى أوقات كثيرة"[١].

---

(١). محمود أمين العالم، واقع الثقافة العربية، الثقافة العربية، أسئلة التطور والمستقبل، سلسلة كتب المستقبل العربى، العدد(٢٩) ط١، ديسمبر ٢٠٠٣م، ص٧.

أولا: الأبعاد الثقافية للأزمة (البعد الداخلى)

وإذا كنا قد أوجزنا ملامح الأزمة التى تعيشها أمتنا العربية فما العوامل والأبعاد التى تقف خلفها؟

يعتقد بعض المفكرين والمثقفين العرب أن الأسباب التى تكمن خلف كل مظاهر الأزمة، والعجز والضعف والتخلف.والصراع، أنها أسباب سياسية، تتمثل فى طبيعة الأنظمة، ويعتقدون أن الديمقراطية هى الحل الأمثل. ويرى آخرون أنها عوامل اقتصادية. أو أنها عوامل خارجية استعمارية.

إلا أننى اعتقد أن ثقافتنا، وطبيعة تفكيرنا التقليدية، هى أساس وجذر مشكلات أمتنا العربية، وهى السبب الجوهرى، الذى يكمن خلف كل مظاهر الأزمة والعجز والجمود والصراع. وهى التى تحول دون النهوض والتقدم، وأرى انطلاقا من هذه الفرضية أن كل الإشكالات الأخرى، التى تتجلى فى الأبعاد السياسية أو الاقتصادية هى انعكاس لطبيعة تفكيرنا، وليس العكس.

حيث "يكاد النقاش حول الأزمة التى يمر بها المجتمع العربى يتركز، اليوم وفى كل مرة تتجلى فيها للعرب الأبعاد التاريخية والعالمية لهذه الأزمة، فى موضوع الثقافة؛ ذلك أن كل نقد للتجربة الماضية، وكل تأسيس لمشروع مستقبلى لابد أن يناقش الأسس، أى المفاهيم العقلية التى توجه العمل وتبلور معالم المبادرة والممارسة. وبما أن الثقافة تلخص تجربة المجتمع ووعيه بذاته وبمحيطه. فإنها تشكل نافذة يطل منها الباحث على كل نواحى الحياة العلمية والسياسية والاقتصادية والروحية للمجتمع؛ لكونها تشكل أيضا لحمة الجماعة الأساسية بامتياز[1].

ولذا ينبغى التأكيد على هذه البديهة الأساسية: لا يمكن للتغيير أن يحصل إلا إذا تغير أولئك الذين يتصدون لعملية التغيير! كما ينبغى أن تتغير أداة التغيير الأولى التى تصيب الروح والذهن: أقصد اللغة والثقافة والوعى الخاص بالواقع والتاريخ.

وما هو الشىء الذى يمكن أن يؤدى إلى ذلك إن لم يكن الفكر الفلسفى؟ أقصد الفكر الحر غير المشروط بإكراهات مفروضة عليه بشكل مسبق من الخارج أو من فوق. من يستطيع أن ينكر أن أرضنا عطشى للفكر الحر، بعد أن طال غيابه عنها

---

(١). برهان غليون، اغتيال العقل، ط٣، ١٩٩٠م، مكتبة مدبولى، القاهرة، ص ٢١.

حتى أصبح منكرا، مهجورا، مستحيلا؟[1].

فلابد من تغيير وعى الناس قبل تغيير طبيعة حياتهم.،لأن السياسى، تحركه ثقافة معينة، فالفكر والثقافة تعد بنظرنا عاملًا حاسمًا، فى ما تعانيه أمتنا من مشكلات.

كيف يفكر الناس؟ ليس المهم تغيير الحكام أو تغيير الأنظمة، وليست الإشكالية هى الديكتاتورية، وليست الديمقراطية هى الحل، مع أن كل تلك العوامل مهمة جدًا، إلا أن تحقيقها لا يعنى إنجاز ما نصبو إليه. ولا يعنى حلا للإشكالية- أو الأزمة؛ التى تعانى منها أمتنا العربية.

فقد تغير الحكام ولم تحدث المعجزات، سواء تغيروا بالوراثة، أو عبر الثورات، أو الانقلابات العسكرية، أو بالديمقراطية أو بالموت، وقد خلف الحكام المستبدون حكامًا غير مستبدين، وقد يصل إلى السلطة حاكم عبر الانتخابات، لكن المشكلة فى نظرنا ليست فى كل ذلك، فقد حكمت شعوبنا أنظمة ملكية، ثم جمهورية، يسارية أو قومية وأصولية. إلا أن الأزمة تتفاقم، و السائد هو الصراع على السلطة، والقوى السياسية لم تتمكن من فهم الإيديولوجيات المعاصرة بل شوهتها.

السائد هو الصراع بين الفرقاء؛ من أجل السلطة، أو من أجل الماضى، ولكن ذلك الصراع لم يكن من أجل برامج وأهدافا وطنية أو قومية واضحة، لم يكن من أجل المستقبل، بل من أجل الماضى فى معظمه!! وإن رفعت الشعارات الجديدة، إلا أن الممارسة على النقيض منها؛ لأن الثقافة الكامنة فى أعماق القوى السياسية العربية، ما تزال ثقافة تقليدية.

فمشكلتنا الأساسية تكمن فى طبيعة التفكير، وفى الثقافة، والهوية، وليس فى البعد الاقتصادى أيضًا. فهناك دولا عربية تمتلك الثروة الطبيعية والمدخرات المالية، وتمتلك ما يقرب من ٦٠% من احتياطى النفط فى العالم. ولكنها لا تعرف ماذا تعمل بها، ولا كيف توظفها وتستثمرها، ولم تشكل قوة لصالح العرب فى يوم من الأيام- باستثناء لحظة الحرب العربية الإسرائيلية فى أكتوبر ١٩٧٣م- لأنها لا تمتلك رؤية واضحة للمستقبل، ولا تكمن الإشكالية فى البعد السياسى، أو فى طبيعة الأنظمة، وليس الحل

---

(١). هاشم صالح، دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى- مجلة الوحدة- العدد ٦٠- سبتمبر ١٩٨٩م، المجلس القومى للثقافة العربية- الرباط- المملكة المغربية، ص ٧.

فى تغييرها أو تغيير الحكام، بل فى طريقة تفكير الحكام والإنسان العربى بشكل عام.

الثقافة إذن هى سبب إشكالاتنا الراهنة، وهى أحد أهم عوامل نهوضنا إن أدركنا مكامن القوة، و كشفنا مكامن الضعف والخطر فيها. وأحدثنا القطيعة والتجاوز. لأن الثقافة تتداخل مع الهوية، وحينما تتداخل الثقافة بالهوية، فإنها تشكل روح الأمة وعقلها. ومن هنا تأتى أهميتها وخطورتها فى المراحل القادمة.

تعد الهوية الثقافية أداة القوة والتقدم، كما أنها تشكل عاملا أساسيا فى الضعف والتفكك. ففى الهوية نحدد شخصيتنا، من نكون وماذا نريد فى المستقبل؟ وفيها نحدد طبيعة تفكيرنا ومن خلالها نضع أسس مشروعنا للمستقبل، أما السياسة وبقية الأبعاد الأخرى، فهى وسائل لتحقيق الأهداف العامة. التى يضعها فكرنا وتحددها ثقافتنا، فإن استقامت استقام كل شيء، وإن فسدت وتشوهت تشوه كل أمل وكل مشروع إلى النهوض. فأزمتنا الراهنة تكمن فى ثقافتنا وطبيعة تفكيرنا.

ثانيًا: مظاهر الأزمة الثقافية

أ- هيمنة الماضى على الحاضر.

وإذا كنا قد أكدنا على أن الثقافة أو طبيعة تفكيرنا هى العامل الجوهرى للأزمة التى نعيشها؛ فما مظاهر تلك الثقافة- ثقافة الأزمة؟

"يعانى الفكر العربى من أزمة كلية تشمل كل الأبعاد: أزمات فى فكر اللغة، وفكر التربية، وفكر الإعلام، وفكر الإبداع، والفكر الدينى، فكر القيم، وفكر معالجة التراث، والأدهى من ذلك الفقر الشديد الذى يعانى منه الفكر الفلسفى العربى، والتنظير الثقافى"[1].

"لقد استهلك الباحثون فى وصف راهن الفكر الثقافى العربى جميع مصطلحات التقاعس والسلبية؛ من تلقين وتبعية وتكرار وردة ثقافية، وعزلة معرفية وانكماش حضارى، وغيبوبة أكاديمية، وغيبة الحوار- مع الآخر- وغربة الأصالة، وإجهاض الإبداع، وفوضى الساحة الثقافية، لقد تفاقم الوضع حتى بدأ- فى نظر البعض- وكأن

---

(١). نبيل على، "الثقافة العربية وعصر المعلومات"، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد٢٦٥، يناير ٢٠٠١م، ص١٧٩.

الفكر العربى قد فقد الرغبة فى إنتاج المعرفة"[1].

تعد ثقافتنا المعاصرة امتدادا للجانب اللاعقلانى من ثقافتنا القديمة، فلا يزال الماضى مهيمنا علينا بمشكلاته. وما يزال الإنسان العربى يصارع من أجل إشكالات الماضى والأسلاف، توقفت حركة التاريخ والزمن فى ثقافتنا، ونقلنا إشكالات الماضى إلى الحاضر.

جمدنا دور العقل والروح والإرادة المتوثبة، فحصرنا دور العقل فى تذكر ماضينا أو محاكاة الآخر، ولم نبدع فى كلا الآمرين، وجعلنا من التراث الفكرى لأمتنا حجة مقدسة؛ نعود إلية نستنطقه ونبحث فيه عن إجابات لكل ما تواجهنا من أخطار وإشكالات، وتعمق لدينا إحساس بأن كل شىء جاهز ومعد سلفا فى تراثنا، كل تساؤلاتنا الوجوديةِ المتجددة؛ قد حددت الإجابة عنها فى لحظة ما فى الماضى الذهبى، ونعتقد أن الخروج عليها يعد خروجا على الثوابت والمقدسات. كل هذا يجعلنا لا نفكر ولا نعمل العقل، هيمنت علينا ثقافة الذاكرة بدلا من ثقافة الإبداع، حتى المشكلات والصراعات السياسية والمذهبية التى ظهرت فى بعض الفترات من تاريخنا نعيد إنتاجها فى واقعنا المعاصر المتغير، والمؤسف أن نجعلها هى مشكلاتنا الراهنة، وحولها نتفق أو نختلف، ونجعل منها معيارا للخطأ والصواب، ونحكم على بعضنا ومواقفنا من خلالها.

وهنا يكمن الخطر ويسخر العالم المعاصر من طبيعة تفكيرنا؛ حين يجد أمة تستعيد إشكالات وصراعات أسلافها؛ وكأنها لا تعيش فى القرن الواحد والعشرين! بل تعيش بثقافة وتفكير ينتمى إلى مئات القرون! وكأننا لا نملك هموما ولا أهدافا جديدة للحياة؛ متجاهلين التحولات التى مر بها الإنسان والعالم من حولنا! غير مدركين للأخطار والمؤامرات التى تديرها القوى الاستعمارية ضد وجودنا باعتبارنا أمة تمتلك كل مقومات التوحد والنهوض والقوة. وتمتلك تاريخا زاخرا بالمآثر. ولكنها الآن أمة حيرى لا تعرف ماذا تريد!! إن معاركنا الراهنة تتم إما من أجل الماضى؛ أو دفاعا عن الأعداء، نخوض حروبا بالوكالة: كما حدث أن قاتلنا فى أفغانستان والشيشان والبوسنة والهرسك، والفلبين، لصالح الإستراتيجية الأمريكية، ولكننا لم نقاتل فى لبنان و العراق أو فلسطين، ضد أعداء امتنا العربية!!

---

(١). نبيل على، "الثقافة العربية وعصر المعلومات"، مصدر سابق، ص ١٨٠.

لقد مول العرب الحرب فى أفغانستان بالمال والرجال. فقد بلغ ما دفعته بعض الأنظمة العربية للحرب فى أفغانستان ما يزيد عن عشرين مليار دولار. ولم تدفع دولارا واحدا للمجهود العسكرى للمقاومة اللبنانية أو الفلسطينية، أو السورية، لكنها يمكن أن تقدم دعما للموتى والقتلى العرب، فقط!!

ب- التناقض الفكرى فى ثقافتنا العربية.

إن هيمنة ثقافة الذاكرة على تفكيرنا، يؤدى إلى نتائج غاية فى الخطورة أهمها: عدم القدرة على فهم طبيعة عصرنا وعدم القدرة على خلق ثقافة جديدة والعجز على استيعاب العلوم الحديثة.

حيث يتميز واقعنا الثقافى والفكرى بتجاور مجموعه من التناقضات التى ينفى الواحد منها الآخر؛ وتكاد تسيطر على حياتنا العملية والفكرية معا. وهذا التناقض يخلق لدى الإنسان العربى شخصية غير متوازنة قلقة ومتوترة، ليس لها هدف محدد للحياة، ولا رؤية واحدة توحد نفسية الفرد وعقليته:حيث يتلقى قيما متعارضة فى المنزل، والمدرسة، والعمل. فالإعلام يتناقض مع المدرسة، والخطاب الدينى يتناقض مع خطاب المؤسسات التعليمية، والسياسية للدولة ومع ثقافة العصر.

هذا التناقض فى السلوك والتفكير والتلقى، يخلق كما أسلفنا شخصية غير متوازنة، لا تعرف من تكون ولا ماذا تريد، ولا يمكن أن تكون مبدعة أو فاعلة اجتماعيا، ووطنيًا وعربيا؛ لأنها تفتقد إلى رؤية عامة وواضحة للمستقبل. "فهناك أزمة تهدد هويتنا الثقافية وسمات هذه الأزمة تكمن فى: تشظى الشخصية الوطنية والقومية، نتيجة لصراع بين ثقافتين هما: القديم والجديد، الولاء للكيانات القديمة، والولاء للكيان الوطنى والقومى، التناقض بين الفكر العلمى والفكر الخرافى والأسطورى. وبين القيم القدرية وقيم الإرادة الإنسانية، بين القيم السلفية والقيم المستقبلية، بين قيم العقل وقيم القلب، وبين قيم الانغلاق وقيم الانفتاح، القيم الجماعية والقيم الفردية، قيم الطاعة وقيم التمرد. فالثقافة العربية تتمحور حول قوى متناقضة، والثابت فيها هو الصراع نفسه"[1]. ولذا "فإن الثقافة العربية تعد ثقافة غيبية غير تجريبية(أو واقعية) والعقل

---

(١). على وطفه، "الثقافة وأزمة القيم فى الوطن العربى"، سلسلة كتب المستقبل العربى، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت (العدد ٢٩)، ديسمبر٢٠٠٣م، ص٧.

العربى تختلط فيه المفاهيم المتقابلة، فلا يكاد يفصل فصلًا قاطعًا بين ما هو دينى وما هو علمانى، أو بين الطبيعى والإعجازى، أو بين المادى والروحانى، أو بين الدين والسحر والعلم، وغير ذلك من المتقابلات"[1]. "يتميز العقل العربى- الراهن- بالجمود والحيرة والتردد، نتيجة لسيطرة التناقضات الفكرية عليه، وهى ذات مصدرين: ثقافة محلية تقليدية،تكبل حركته الإبداعية، أو ثقافة الآخر المتجددة التى لم يتمكن من فهمها أو الإضافة إليها".

"فالعقل العربى فى راهنه عقل حائر بين إرث ماضيه ومطالب حاضره، وتحديات مستقبله.عقل تشوهت رؤاه- وتفككت- عدته المعرفية، فراح يجتر مقولاته القديمة، ويردد مقولات غيره، وما أندر ما يستوعبها، وهو يرزح منذ أمد طويل تحت نير التبعية بجميع صنوفها: الفكرية والعلمية والتعليمية والإعلامية والتكنولوجية. وقد ارتضى أن يوكل حل مشاكله إلى غيره؛ فأوكل مشاريع تنميته لمقاولى الخارج تسلم له جاهزة، وأوكل نصوصه المحورية إلى المستشرقين ترد له جاهزة، مبوبة ومؤولة، ممزوجة بأهوائهم وأفكارهم عن تاريخنا وتراثنا وسلوكنا".

خلاصة القول: أن العقل العربى- فى غالبيته- إما أنه صنيعة سلفه، أوصنيعة غيره[2]. فالعقل العربى عاجز عن إنتاج المعرفة، تهيمن على حركته التناقضات.

ويمكن إيجاز تلك التناقضات التى تشكل خطرا على ثقافتنا الوطنية والعربية على النحو الآتى:

١- التناقض بين القديم والجديد.

٢- بين التفكير الخرافى والأسطورى من جهة، وبين التفكير العقلانى والعلمى من جهة أخرى.

٣- بين القيم القدرية والقيم المؤكدة لحرية الإرادة.

٤- بين الانتماءات المحلية التقليدية؛ السابقة لظهور الدولة، والانتماء للوطن

---

(١). أحمد أبو زيد، "هل تقوم ثورة علمية فى الوطن العربى"، مجلة العربى، الكويت، العدد ٥٦٨، مارس ٢٠٠٦م، ص٣٢.

(٢). نبيل على، "الفجوة الرقمية"، عالم المعرفة، الكويت- العدد ٣١٨- أغسطس ٢٠٠٥م، ص١٩٩-٢٠٠.

والأمة.

٥- تناقضات الخطاب السياسى: بين أحزاب المعارضة من جهة، والأحزاب الحاكمة من جهة أخرى؛ لانعدام رؤية وطنية وقومية مشتركة؛ تحدد الثوابت والأهداف والتطلعات الوطنية والقومية العامة. غير أن الاختلاف والتعدد يظل مطلوبا، ويعد شرطا ضروريا للتقدم، التعدد فى إطار الوحدة.

وهناك سمات أخرى تميز طبيعة تفكيرنا تكمن فى:

١- هزيمة نفسية وعدم الاعتزاز بالذات. حيث يسيطر الشعور بالنقص والعجز لدى الإنسان العربى، فلا يسلم بقدرتنا على الصمود والمواجهة. (على الرغم من أن المقاومة اللبنانية قد حطمت ذلك الوهم بالتفوق الصهيونى).

٢- عدم الاهتمام برموزنا الوطنية والقومية والتاريخية. كل ذلك نابع إما من الجهل بها؛ نتيجة لغياب التنشئة الفكرية التى تنمى الروح الوطنية والقومية، أو من طبيعة الصراعات السياسية التى تميزت برفض الآخر، وعدم القبول برأيه مهما كان على صواب، ففى تاريخنا المعاصر؛ لم يصنف الأفراد اعتمادا على معايير- ذاتية- عند تقييم أفكارهم ومواقفهم- بمعنى أن ننظر ونتعامل مع الفرد باعتباره شخصية مستقلة، لا يمثل أى فيئه ولا أية جهة أو منطقة، ولا يمثل قبيلة ولا طائفة- بل يمثل ذاته وقدراته، وحريته، ووطنه وأمته. بل كان التصنيف يعتمد على أسس متخلفة؛ مناطقية أو مذهبية أو سلالية، أو حزبية ضيقة الأفق. (وهى النظرة الموضوعية التى نعتبرها فى ثقافتنا صفة ايجابية).

٣- فلسفة التعليم. انحصرت فلسفة التعليم السائدة فى إعداد الإنسان من أجل تلبية احتياجات سوق العمل، وتم تجاهل البعد المعرفى والتنويرى للعلم،كما يتم إهمال البحث العلمى، الذى يعجل فى تقدم الإنسان العربى.

حيث اختزل الخطاب التعليمى دور العلم من جهة، والإنسان من جهة أخرى؛ فى تلبية احتياجات السوق، والحصول على وظيفة، وهذا الخطاب يتعارض تعارضًا مطلقًا؛ مع القيم السامية للعلم،ومع تطلعات الشاب؛ الذى يجد نفسه فى ظل هذا التوجه، أداة ووسيلة وليس غاية.

٤- سيطرة المجتمع على الفرد. فالمجتمع وفقا للفلسفة الراهنة هو الغاية-

والفرد وسيلة. وهذا الطرح يتجاهل حقيقة أن الأفراد هم صانعو التاريخ، ومبدعو كل شيء عظيم فى هذه الحياة. حيث تبدأ سياستنا التربوية والإعلامية والثقافية، من الموضوع والجماعة،وليس من الذات الفردية.

فالإنسان هنا أصبح وسيله وأداة لغاية أعلى منه؛ لأن الثقافة العربية لا تعترف بالاستقلال الذاتى للفرد، حيث ينظر إلية باعتباره جزءًا تابعًا؛ يرتبط بكيانات أعلى منه؛ فهو جزء من أنساق اجتماعية محلية تقليدية؛ وحزبية بعقليات قديمة تكبل الفرد، وتنزع عنه حريته واستقلاله، وتسخره لخدمتها. فالفرد لا يسأل عن مؤهلاته وقدراته وتطلعا ته الذاتية، ودوره الراهن والمستقبلى؛ بل يسأل عن انتماءاته إلى تلك الكيانات المتحجرة؛ فهى المعيار.

ماهيته قد رسمت من قبل؛ ليس له سلطة على مستقبله، ولا يحدد أهدافه؛ وقدراته، بل المجتمع هو الذى يخطط له، ويبرمجه، ويوجهه.

الإنسان هنا أداة، ووسيلة، يمكن استبداله بغيره؛ إن لم يحقق ما تريده المشيئة المجتمعية الموضوعية، بدلا من إعداده لذاته، وتنمية قدراته وطاقاته، ورعايته وحمايته من أعداء الحرية.

أخيرًا وهى النتيجة المنطقية لذلك التفكير: هو سيادة وهيمنة الوعى الجماعى- والكلى والموضوعية- التى تتعدد وتتساند معا من الماضى إلى الحاضر؛ لكبح جماح الإنسان العربى وتكبل حريته الفردية.

تؤدى تلك التناقضات إلى فقدان الإنسان العربى للتوازن النفسى والفكرى؛ حيث لا يجد هدفا وطنيا أو قوميًا عاما يوجه أفعاله وأهدافه الخاصة: ولا يجد مجالا لتحقيق ذاته وحريته؛ لأن المجتمع والسوق هما الغاية!! وهذه التناقضات الفكرية تفقده التوازن النفسى. وتخلق لديه إحساسًا باليأس وعدم الثقة بالذات و بالمستقبل. وهذا الفراغ الفكرى والتناقض يهيئ الشاب لتقبل الأفكار المتطرفة، هروبًا من الفراغ الفكرى الذى يهيمن عليه، وبحثاً عن إجابة للتساؤلات التى تعتمل فى ذهنه، ولم يجد لها إجابة فى الخطاب السائد تشده إلى المستقبل. فيتجه إلى الماضى.

عمق الإشكالية أننا نبدأ من فرضيه خاطئة ونسير سيرًا خاطئًا، ونصل إلى نتائج مدمرة فى حق شعوبنا، وأجيالنا ومستقبلنا. أن نجعل الذات الفردية وسيلة لقوى

موضوعية اجتماعية أعلى منها؛ هذه هى الإشكالية.

وتصورى يكمن فى تغيير الفرضية؛ أن نبدأ بتحرير الذات الفردية من سيطرة القوى الوهمية؛ ونحررها من تلك الأغلال وننمى قدراتها. وستكون النتيجة خروج المارد من الصخرة ومن الكهوف والسجون الموضوعية، إذا شعر هذا الفرد بأهميته ودوره الفاعل؛ سيكون مبدعًا ومنتجًا وعبقريا يعمل بأفعاله لتقدم المجتمع؛ حينما نضعه فى أولوية اهتماماتنا.

ثالثا: المظاهر السياسية للأزمة.

وإذا كان التناقض والتخلف فى الوعى يعد سمة مميزة لواقعنا الثقافى؛ فما هى أبعاده ونتائجه السياسية؟

أ- هيمنة الوعى المحلى والتقليدى فى تفكير وسلوكيات القوى السياسية العربية.

إن طبيعة تفكيرنا التقليدية والمتناقضة؛ قد انعكست على أفعالنا فى كل الأبعاد، ومنها البعد السياسى؛ ذلك أن الفعل الإنسانى لا يأتى إلا بعد الفكرة، فهو نتاج لهدف سابق يضعه الفاعل.

فعلى الرغم من أن القوى السياسية العربية، ترفع شعارات وأيديولوجيات تقدمية معاصرة؛ إلا أنها فى واقع الأمر ماتزال تحمل وعيا زائفا كراسب من أشكال الوعى التقليدى، السابق لوجود الدولة الوطنية، وهذا الوعى يتناقض مع الهوية الوطنية والعربية، مثل الطائفية والجهوية وغيرها. وقد أدى هذا الوعى الزائف إلى عدم فهم طبيعة العصر وطبيعة الصراعات السياسية الجديدة، ويؤدى أيضا إلى تشويه الأيديولوجيات السياسية التى ينادون بها، كل ذلك ناتج عن التناقضات الكامنة فى الفكر والممارسة، وعدم وضوح الرؤية لدى تلك القوى. والنتيجة أننا نتصارع حول قضايا قديمة، تجاوزتها الشعوب الأخرى!!

حيث تتجلى إشكالية التفكير السياسى فى هيمنة وتنامى الولاءات التقليدية المحلية السابقة لوجود الدولة والمجتمع السياسى الحديث. فقد لوحظ فى السنوات الأخيرة بداية ظهور تناقضات فى الوعى؛ ناتجة عن الخطاب السياسى للأحزاب القائمة؛ حيث أدت خلافاتها السياسية إلى تعميق النعرات الطائفية والمناطقية والعشائرية. إن عدم وضوح الرؤية لديها يعود إلى بنيتها التنظيمية الداخلية؛ التى يغلب عليها الطابع القروى

والمناطقى والعشائرى. هذه البنية تشوه الحياة السياسية للمجتمع الحديث، وتساعد على تفكيك الهوية الوطنية والقومية، وتتعارض مصالحها باستمرار مع الدولة الحديثة ومؤسساتها.

فالخطاب السياسى لتلك الأحزاب لا يعكس الرؤية الوطنية أو العربية العامة، بل يعكس رؤى ومطالب ضيقة، تعبر عن البنية التنظيمية التقليدية لتلك الأحزاب. فلا نجد فى خطاب الأحزاب والقوى السياسية العربية، أية توجهات لتنمية ثقافة وطنية أو قومية مشتركة؛ بقدر ما ينمى التناقضات والشكوك حولها.

لقد أدت "الاختلافات المعرفية و الأيديولوجية" بين القوى السياسية المختلفة إلى نتائج خطيرة أهمها:

١- عدم القدرة على تحديد طبيعة الهوية الثقافية الوطنية والقومية، وتشويه التراث والقيم الثقافية.

٢- بالإضافة إلى "غياب التراث الديمقراطى فى الحركة الوطنية والقومية السياسية، وعدم القبول بالآخر، وعدم الاعتراف بميراث السابقين، والسعى دائما لتدميره، كجزء من الصراع السياسى والثقافى، فكل طرف لا يعترف بثقافة الآخر مهما تحمل من قيم إيجابية وطنية"[١].

إن الخطر الذى يهدد شعوبنا العربية، هى الانتماءات التقليدية التى تسبق وجود الدولة والوطن؛ حيث يشكل التعصب للانتماءات المحلية القديمة؛ تعارضا تاما مع قيام الكيان السياسى الجديد، كما يتعارض ويتناقض مع الولاء للوطن الأكبر، ومع قيم عصرنا، ومع ما أنجزته البشرية من إصلاحات وثورات سياسية واجتماعية وفكرية لبناء الدولة- الأمة- ويعد التعصب لتلك الكيانات والتمسك بها على حساب الانتماء للوطن والدولة والأمة سببا جوهريا فى تمزقنا وتخلفنا الشامل؛ لأنه كما سبق يتضمن عودة إلى حالة الغريزة والطبيعة، والحياة مع القطيع ويتضمن التخلى عن دور العقل.

إذ ليس بإمكان المجتمع المحلى أن يتطور إلى مجتمع حديث إلا بتحطيم بنية علاقاته القديمة. ولن يتم ذلك إلا بتحديث وعى الشباب والتأكيد على أهمية الانتقال من الوعى بالانتماءات المحلية إلى الوعى بالانتماء إلى الوطن والمجتمع الحديث، الذى

---

(١) انظر هشام على، المثقفون اليمنيون والنهضة، مكتبة الإرشاد صنعاء، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٥-١٧.

يتيح للأفراد تحقيق حرياتهم ووجودهم وتطلعاتهم المستقبلية؛ فى ظل كيان وطنى أو قومى أسمى من تلك الكيانات التى تكبل حرية الفرد، وتلغى شخصيته وتخلق لديه حواجز نفسية مع بنى وطنه وقومه ومع الإنسانية جمعاء. ولذا فإن الحلول المطلوبة لمواجهة تشظى المجتمع العربى فى المرحلة الراهنة، هو تكريس فكرة الانتماء والولاء للكيان الاجتماعى والسياسى الجديد، الذى يقوم على العقل، حيث يحل القانون والمواطنة محل العلاقات المحلية التقليدية.

لابد إذن من وضع صيغ ثقافية جديدة تعبر عن الحياة وفقا للعقل وليس للغريزة، للحياة ضمن كيان سياسى وليس ضمن مجتمع محلى ينتسب إلى طبيعة الثقافة التقليدية.

ب- النزعة الواحدية لدى الأحزاب السياسية العربية.

يعد هذا العامل من أهم الأسباب فى عدم الارتقاء بالعملية الثقافية و السياسية فى الوطن العربى: فالقوى السياسية العربية ما تزال تفكر بعقلية شمولية؛ لا تعترف بالتنوع والتعدد والاختلاف والحوار، ولم تستوعب فكرة الحرية والديمقراطية باعتبارها منظومة متكاملة، فكل تيار ينظر للآخر باعتباره عدوًا وخصما ينبغى إقصاؤه، وعدم التفكير فى التعايش معه أو الاعتراف به، ولا يسمح للرأى الآخر بالظهور، حتى فى إطار البنية التنظيمية للأحزاب السياسية نفسها. وكل فريق يتصور أنه وحده مالك الحقيقة، وما عداه زيف وباطل وكفر. ولا مجال للحوار بين القومى والأصولى والليبرالى؛ وقد أدى ذلك التفكير إلى تنامى الصراعات وتجددها. والمستفيد من ذلك الوعى المتخلف هى القوى الاستعمارية التى تسخر من طبيعة تفكيرنا ونظرتنا للعالم، وتسعى لتنمية هذا الوعى وتكريسه لخدمة مصالحها! وتعد النزعة الواحدية التى لا تعترف بالتعدد والحرية امتدادًا للثقافة التقليدية أيضًا:

جـ- الصراع المتجدد على السلطة، وليس على البرامج والأهداف العامة الوطنية والقومية.

يشكل هذا العامل خطرًا حقيقيا على الاستقرار السياسى فى البلدان العربية، قد جاء نتيجة للخلط بين الأهداف والغايات من جهة؛ وبين الوسائل من جهة أخرى.

فلم تتمكن القوى السياسية العربية من أن تفرق بين الأهداف الوطنية والقومية

من جهة، وبين وسائل تحقيقها من جهة أخرى.

فإذا كان الهدف الأسمى- كما نعتقد- هو الحرية والوحدة والتقدم، فإن الديمقراطية والسلطة تعد وسائلا لتحقيق تلك الأهداف السامية. إلا أن جميع القوى السياسية العربية تجعل من الوسائل أهدافًا أساسية، فتحولت السلطة من وسيلة؛ إلى هدف رئيسى لها!!

ونتيجة لذلك الفهم الخاطئ؛ ظلت القوى السياسية تتصارع على السلطة؛ متجاهلة الأهداف الوطنية والقومية، ومتجاهلة ما يحتاجه الشعب والأمة، من حرية ووحدة وتنمية شاملة اقتصادية وثقافية وتعليم وصحة...الخ.

كما تتجاهل هذه القوى؛ الأخطار والمؤامرات المتجددة على الأمة العربية من قبل القوى الاستعمارية والصهيونية؛ التى تدرك هذا التفكير الساذج لدى التيارات السياسية العربية، وتدرك التناقضات والولاءات والهويات المحلية والتقليدية، فتسعى لإحيائها من جديد، بعد أن كنا قد تجاوزناها فى معظم الحالات.

د- إغفال شبه مطلق لإشكالية الحرية الفردية، فى ثقافتنا السياسية.

لأن كل فريق يتصور الحرية حقا ومطلبا له دون غيره، فالقوى السياسية المعارضة ترفع شعار الحرية، وتستخدمها سلاحا لإسقاط الحاكم، ولو أدى بها ذلك إلى الاستعانة بالمستعمر، وما أن تصل هذه القوى إلى السلطة حتى نجدها تمارس القمع والقتل ضد خصومها السياسيين، ولا تمنحهم الحرية، ولا تعترف بحقهم فى الوجود. وهذا ناتج أيضًا عن هيمنة الثقافة القديمة التى لا تعترف بالحرية والتنوع.

والأمثلة كثيرة: ففى العراق اتهم النظام القومى السابق بالدكتاتورية، وما أن وصلت المعارضة- المدعومة من المستعمر الأجنبى- إلى السلطة، حتى بدأت ترفع شعارا دمويا لم تعرف الشعوب نظاما مستبدا مثله.حيث رفعت شعار (اجتثاث البعث) فمارست هذه القوى استبدادا ووحشية أكثر مما كانت تشكو منه.

وكذلك الحال مع الأخوة الأكراد. فقد كانوا يشكون من تهميش هويتهم، لصالح الهوية العربية، على الرغم من أنهم، قد حصلوا على الحكم الذاتى فى ظل النظام العراقى القومى السابق. وما أن وصلوا إلى الحكم حتى وجدناهم يمارسون أبشع أنواع القهر والتنكيل بالعرب، وطردهم من ديارهم،فى كركوك، وغيرها، ومارسوا أشد مما

كانوا يشكون منه.

فالمعارضة تتهم السلطة بالفساد، والديكتاتورية، ولكنها حين تصل إلى السلطة تمارس أبشع أنواع الفساد والقمع للحريات الفردية.

هذا يؤكد أن طبيعة تفكيرنا متناقضة مع سلوكياتنا. وأن التفكير التقليدى هو الذى يسير حياتنا السياسية وغيرها ويعد العامل الحاسم فى تفاقم أزمات الأمة العربية.

هـ- غياب رؤية وطنية أو قومية عامة لدى الأحزاب والقوى السياسية العربية.

والجزئية. ويؤدى ذلك إلى تنامى الصراعات الداخلية، واستغلالها وتنميتها من قبل القوى الخارجية؛ لأن القوى السياسية لم تتمكن من تحديد الأهداف والمصالح المشتركة للدولة الوطنية أو للأمة العربية؛ لكونها ما تزال تحمل الأهداف الجزئية التقليدية، ولم تتمكن من تجاوزها، إلى الوعى بالأهداف الوطنية أو القومية.

ثم إن بعض القوى السياسية العربية قد حملت أيديولوجيا تتعارض وتناهض الفكر القومى، الذى يجسد هويتنا العربية. وقد تمثلت فى تيارين أساسيين هما:

أ- التيار الماركسى الأممى، الذى غلب البعد الاجتماعى والصراع الطبقى، والأهداف الأممية؛ على حساب التحرر الوطنى والوحدة العربية. ولم يكتف بهذا التوجه؛ بل ظل يمارس حملة فكرية وسياسية، وعسكرية ضد التيارات القومية ممثلة فى: حركة القوميين العرب، والبعث، والاتجاه القومى للرئيس/ جمال عبد الناصر.

ب- التيار الدينى الأصولى، الذى يرى فى العروبة والفكر القومى كفرا وجاهلية.

وقد أسهم هذان التياران فى إعاقة حركة النهوض العربية، حيث وقفا ضد النظام القومى لعبد الناصر، وضد النظامين القومين فى العراق وسوريا.

و- طبيعة التفكير الأصولى.

يمثل هذا التفكير الثقافة التقليدية بشكل مكثف، وهو أشد مظاهرها جمودًا وتصلبًا.

فقد ظهرت اتجاهات أصولية متعددة فى تاريخنا السياسى المعاصر؛ تتميز بالجمود والتعصب وتتجه لتكفير الآخر، ولا تعترف بالتنوع الفكرى؛ وتدعو إلى

الانغلاق على ثقافة العصر. وقد أدت هذه التيارات الأصولية- التى تستخدم الدين وسيلة لأهدافها الخاصة- إلى:

١- إثارة الصراعات المذهبية التى لم تحدث فى كل التاريخ العربى الإسلامى، فما كان يحدث فى الماضى هى اجتهادات بين الفقهاء والعلماء، لا يمتد تأثيرها على عامة الناس، ولم تكن فى يوم من الأيام سببًا فى الصراعات السياسية، ولكن بعض القوى أو الشخصيات السياسية قد سعت إلى استخدامها كوسيلة للتخلص من الخصوم فى الصراعات السياسية.

٢- إن النظرة المتصلبة لهذه القوى قد أدت أيضا إلى كراهية العالم لهذه الأمة.

٣- لم تقم هذه الجماعات بأى فعل يخدم الإسلام أو الأمة العربية. بل نجدها ترى فى الإيمان بالوطن والعروبة كفرا وجاهلية، وتناسوا أن الأمة العربية هى حاملة الرسالة الإسلامية. وأن اللغة العربية هى لغة القرآن الكريم.وأن محمدا (صلى الله عليه وسلم) هو "نبى من هذه الأمة".

٤- لم تقف هذه القوى إلى جانب قضايانا فى فلسطين أو العراق أو لبنان؛ بل وقفت لتحقيق المخطط الأمريكى فى أفغانستان والبوسنة والهرسك وغيرها!

٥- ساهمت هذه التيارات الأصولية فى تشويه الإسلام والقيم الأخلاقية التى دعا إليها. وساهمت فى تفكيك الأسرة وقيمها. حيث ظهرت الفتاوى الإباحية؛ تحت أسماء متعددة مثل: زواج المسيار، وزواج المتعة، والزواج العرفى...الخ.

٦- وقفت هذه التيارات المشبوهة ضد كل الأنظمة الوطنية والقومية فى الوطن العربى. (فقد وقفت ضد النظام القومى لعبد الناصر، والنظام القومى فى الجزائر، وفى العراق، وفى سوريا).

وفى اليمن نجد أن هذا التيار الأصولى، بدأ فى التآمر على النظام الوطنى ذو التوجهات القومية فى اليمن. ولم تتعظ هذه القوى، ولم تدرك أنها تستخدم وسيلة لتفكيك أمتنا على أسس مذهبية ودينية.

وما يجرى من حرب وإبادة شاملة على لبنان، وتآمر وحصار على سوريا؛ الدولة العربية ذات النهج القومى، هو نتيجة لطبيعة تفكيرنا بالدرجة الأولى. حيث تتحالف القوى التقليدية والرجعية صراحة مع أمريكا وحلفائها لإسقاط النظام السورى،

وحصار المقاومة اللبنانية، مرددة الذرائع الاستعمارية، ولا تدرك هذه القوى أن المستعمر لن يسمح لها فى البقاء فى السلطة، أو بالوصول إليها إن كانت أحزابا معارضة؛ ولكنها تستخدم ذريعة ووسيلة لتحقيق الأهداف الاستعمارية، كما حدث أن استخدمت التيارات الأصولية لتحقيق الإستراتيجية الأمريكية فى: أفغانستان والبوسنة والهرسك فى أوربا الشرقية، وفى الشيشان.

فهم بهذا يسعون إلى تشويه ديننا الإسلامى الذى دعا إلى الوحدة، وإلى الدفاع عن الأوطان، وليس إلى تفكيكها مذهبيًا، فالتفكيك هو الوسيلة الفاعلة للقوى الاستعمارية فى سعيها للهيمنة على الشعوب الأخرى ومنها أمتنا العربية.

ليس الاعتراض هنا على وجود هذا التيار السياسى؛ بل على طبيعة تفكير هذه القوى وعلى أدائها السياسى الذى لا يخدم أهدافنا المستقبلية، حيث يفترض بالتيار الأصولى أن يسهم فى نهضة الأمة وفى الدفاع عن وجودها ومصالحها، لكونه يشكل جزاء فاعلا من الحركة السياسية العربية الراهنة.

رابعا: دور العامل الخارجى فى الأزمة التى تعانيها الأمة العربية.

إن التداخل والترابط الجدلى بين الذاتى والموضوعى، بين الداخلى والخارجى، يعد أمرا مؤكدا، ولذلك لايمكن إغفال دور العوامل الخارجية للازمة التى تعيشها أمتنا العربية.

ويتمثل هذا الدور فى الهجمة الثقافية الغربية التى تهدف إلى هدم الثقافة العربية[1]، وتفكيكها؛ ليتسنى لها بعد ذلك الهيمنة على وجودنا ومستقبلنا، لأن تفكيك الهوية الوطنية يؤدى إلى ضعف الدولة وشل مؤسساتها؛ فتكون عاجزة أمام التشرذم الداخلى، والإطماع الخارجية.

لقد توقف نمو الحضارة العربية الإسلامية؛ التى تعد من أهم الحضارات الإنسانية، حيث كان لها إسهاما مشهودا له فى التاريخ الإنسانى؛ توقف هذا النمو منذ احتلال بغداد على يد المغول عام ١٢٥٨م؛ وحتى احتلالها مرة أخرى فى أبريل ٢٠٠٣م على يد المغول الجدد، الأمريكيين.

---

(١). على وطفة، مصدر سابق، ص٢٨.

فكلما حاولت أمتنا العربية بناء قوتها الذاتية، وتماسك هويتها القومية، تتعرض لمؤامرات مستمرة من قبل القوى المهيمنة على مسرح التاريخ الحديث والمعاصر، فقد شكلت القوى الاستعمارية عاملا أساسيا فى إعاقة أمتنا، فى محاولاتها المستمرة للنهوض، بالإضافة إلى عوامل داخلية، يكون لها الأثر الأكثر سلبية فى إعاقة نهوض أمتنا العربية وتقدمها.

لقد شهد الوطن العربى فترتين من فترات النهضة القومية فى تاريخه الحديث، النهضة القومية الأولى؛ حدثت فى مواجهة الاضطهاد القومى الذى تعرض له العرب من قبل القومية التركية.

والنهضة القومية الثانية؛ التى لا تزال تطوراتها متواصلة؛ انطلقت فى مواجهة الاضطهاد القومى الذى تعرض له العرب من قبل الحركة الاستعمارية الغربية، التى اجتاحت المنطقة من بداية القرن التاسع عشر الميلادى حتى الآن؛ وخلال هاتين الفترتين من فترات النهوض القومى.

كان التوجه السياسى للقوى العربية الصاعدة يتركز حول: الاستقلال الوطنى من جهة، وإقامة الكيان السياسى الموحد للأمة العربية من جهة أخرى[1].

فقد تمكنت معظم الأقطار العربية فى مرحلة النهوض القومى، من بناء الدولة الوطنية الحديثة التى شكل وجودها تجاوزا للكيانات المحلية التقليدية، التى يتعارض وجودها مع الدولة الحديثة وكدنا نحاول الانتقال إلى مراحل متقدمة، حيث يشكل بناء الدولة الوطنية انجازا أساسيا ومقدمة ضرورية للكيان السياسى للأمة العربية الواحدة. إلا أن الطابع القطرى الضيق قد تغلب على مشروع الكيان السياسى العربى بفعل التوجهات ضيقة الأفق من قبل القوى السياسية فى الداخل، بالإضافة إلى ضعف الحركة القومية العربية نتيجة للحصار الذى تتعرض له من قبل: التيارات الماركسية الأممية التى تعارض الفكر القومى، والتيارات الأصولية الدينية، وهى الأكثر خطورة؛ لأنها ترفض تماما الفكرة القومية، وهى أكثر تواجدا وتأثيرا الآن، بعد انحسار المد الأممى، هذا من جهة، ومن قبل القوى الاستعمارية؛ التى سعت إلى تفكيك الكيانات

---

(١). مجدى حماد، "جامعة الدول العربية"، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٩٩، ديسمبر ٢٠٠٣- يناير ٢٠٠٤م، ص١٣.

الوطنية القطرية من جهة أخرى. "فقد سعى الاستعمار الغربى إلى ترسيخ النزعة القطرية والهوية المحلية. كما سعى إلى إضعاف الفكرة القومية والهوية العربية، وشجع دعوات مشبوهة، كالفينيقية والفرعونية والبربرية، وغذى الخصوصية القطرية بمصوغات بعضها من الماضى البعيد، وبعضها من الماضى القريب، وبعضها من الطبيعة والثروة، وبعضها من الملامح الاجتماعية والنفسية[1].

إن القوى الاستعمارية وهى تراقب تلك التحولات فى مشروع النهوض العربى؛ على الرغم من بطئها وتعثرها. عادت لإجهاض ما تحقق، وما هو فى طور التشكل. كما حدث فى العراق. ويحدث الآن فى لبنان؛ تنمية وتعميق التناقضات الثانوية الداخلية، بتحويلها إلى تناقضات وصراعات أساسية وجوهرية.

إن تلك الإنجازات التى حققتها الثورات العربية تعترضها الكثير من الأخطار والأزمات التى تعرقل سيرها التقدمى؛ خصوصا فى هذه المرحلة التاريخية بالذات.

حيث تسعى القوى الاستعمارية إلى إعاقة نمونا وتفكيك دولنا الوطنية؛ بتشجيع بعض القوى السياسية فى بلداننا؛ للخوض فى قضايا وإشكالات لا تنتمى إلى عصرنا. كما تسعى إلى تفكيك هويتنا الوطنية والقومية، بإحياء الانتماءات التقليدية، المذهبية والعرقية والمناطقية، لتحطيم النظم العربية ذات التوجه الوطنى والقومى والتى تمتلك رؤية ومشروعا واضحا للمستقبل؛ لقد حاول الآخر إجهاض تقدمنا لكى تظل له السيطرة والسيادة واحتكار العلم، وما غزو العراق إلا واحدا من تلك الشواهد، لإجهاض التجربة العراقية الساعية نحو التقدم والقوة، التى كانت ماثلة للعيان.

كما أجهضت التجربة الجزائرية من قبل، هذا البلد العربى الذى كان يستعد للدخول ضمن الدول الصناعية، لأن نظام جبهة التحرير الجزائرية كان يمتلك رؤية واضحة للمستقبل.

وسوريا التى تمتلك رؤية قومية للتقدم والتحرر والمقاومة؛ وهى تقف فى وجه المؤامرات الصهيونية والاستعمارية بقواها الذاتية، ما تزال محاصرة لأكثر من نصف قرن.

والمخجل أن نجد من أبناء امتنا العربية من التيارين الأصولى واليسارى من

---

(١). مجدى حماد، مصدر سابق، ص ١٤.

تتطلى عليه الخديعة والذرائع الاستعمارية؛ يدافعون عنها باعتبارها حقائق، حيث يعتقد البعض أن أمريكا جاءت لتمنحهم الحرية والديمقراطية، فقد ردد هؤلاء الشعارات والذرائع الاستعمارية ضد النظام القومى العراقى باسم الحرية؛ تمهيدا لاحتلال العراق.

ولم يتعلموا من الدرس العراقى؛ حيث نجدهم الآن يرددون الذرائع الاستعمارية نفسها على سوريا الصمود وشعبها العظيم؛ ونظامه القومى؛ الذى يتعرض للمؤامرات المستمرة، وضد لبنان الشقيق الذى يتعرض لمؤامرات استعمارية وصهيونية؛ تحاول إعادته إلى الحرب الأهلية، وتفكيك كيانه الوطني، إلى كيانات طائفية هزيلة، بعد أن كان قد تجاوز تلك الحالة بفعل الوعى الوطنى والقومى للمخلصين من أبنائه، وبفعل الدعم المباشر لسوريا التى قدمت الكثير من التضحيات من أجل استقلال لبنان وسيادته.

"فعلاقة العولمة بالهوية الوطنية والقومية عويصة فى حد ذاتها. فمن ناحية تحاول العولمة ضم الهويات بعضها إلى بعض؛ من خلال تقنيات الاتصال، للقضاء عليها باعتبار أنها يمكن أن تكون عائقا لتطورها إن لم تصبح نقطة انطلاق للصمود ضدها؛ ومن ناحية أخرى، قد تنمى بعضها (كهوية الأقليات) لتشكل مناطق مؤزمة فى العالم تشعل فتيلها متى اقتضت الضرورة الاستراتيجية لذلك"(١).

هذا ما حدث فى العراق، فلم يتم غزوه، إلا بعد ضمان تنمية وتعميق الخلافات الداخلية الثانوية، وجعلها تناقضات أساسية: تم استخدامها أدوات وذرائع لاحتلال وطن كان قويا وموحدا. ويمتلك رؤية للمستقبل واضحة. فما طبيعة العلاقة بين هويتنا الوطنية والقومية من جهة، والهوية الغربية والأمريكية من جهة أخرى؟

تشهد العلاقة الراهنة بين هويتنا الوطنية والقومية من جهة، وبين الثقافة الغربية والأمريكية على وجه الخصوص، حالة من الصراع من طرف واحد هو الأقوى ضد الطرف الأضعف. حيث تقوم الفلسفة السياسية الأمريكية على فكرة الصراع كوسيلة لتقدمها وتجاوز التناقضات الداخلية.

العدو الخارجى وفقا للفلسفة الأمريكية، يعد ضرورة لتماسك الهوية الأمريكية من جهة، وتعميمها على العالم من جهة أخرى. وهذا ما أكده صموئيل هنتنجتون فى

---

(١). فتحى التريكى، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٩٣-١٩٤.

كتابه (صدام الحضارات) حيث يؤكد فيه على أن الصراعات الدولية القادمة ستكون بين الهويات الثقافية حيث يقول[1]: "إن الثقافة والهويات الثقافية والتى هى على المستوى العام هويات حضارية، هى التى تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع فى عالم ما بعد الحرب الباردة".

ويرى أن: الثقافة الكونية المعاصرة تتميز بكونها متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات، و أن ميزان القوى يتغير باستمرار لصالح الحضارات الشرقية. و أن طموح الغرب فى تعميم ثقافته، وجعلها ثقافة عالمية، يضعه (هذا الطموح) "بشكل متزايد فى صراع مع الحضارات الأخرى، وأخطرها مع الإسلام والصين، ويؤكد على أهمية التحالف الاستراتيجى بين الغرب وأمريكا، فهى فى نظره الضامن الحقيقى لبقاء الغرب، وهويته التى تتبناها الولايات المتحدة الأمريكية"[2]. لم يكتف هنتنجتون بهذا التأكيد لصراع الثقافات، بل نجده بعد أن بدأت تلوح فى الأفق ملامح هذا الصراع بعد احتلال أميركا لأكبر بلد عربى؛ هو (العراق)، أخرج كتابا جديدا يحمل عنوان (من نحن؛ تحديات الهوية الأمريكية) حيث يرى فيه احتمال تعرض الهوية الثقافية الأمريكية للتشظى، نتيجة للهجرات المتزايدة التى تظل مرتبطة بهوياتها القديمة، يساعدها فى ذلك، وسائل الاتصالات الحديثة، بالإضافة إلى تزايد نفوذ المهاجرين من أمريكا اللاتينية، الناطقين بالأسبانية، ويرى أن الوسيلة الفاعلة لتجنب ذلك التمزق فى الهوية الأمريكية؛ هو الصراع الخارجى، مع الحضارات الشرقية ومنها، الثقافة العربية الإسلامية. ويقرر أن الإسلام هو وحده فقط المنقذ للهوية الثقافية الأمريكية؛ (بعداء الإسلام لأمريكا) سيعمل ذلك على تماسك الشعب الأمريكى حول كيانه السياسى الموحد. حيث يساعد هذا العداء لتطوير الثقافة الأمريكية وتماسكها وفرضها على المستوى العالمى[3].

وما أحداث ١١ سبتمبر وتداعياتها إلا ترجمة عملية للإستراتيجية الأمريكية القائمة على الصراع الخارجى؛ باعتباره وسيلة فاعلة لتجاوز التناقضات الداخلية.

---

(١). هنتنجتون، صموئيل، صدام الحضارات، ترجمة طلعة الشايب، كتاب سطور، ط٢، ١٩٩٢م، ص٣٧.

(٢). هنتنجتون، المصدر السابق، ص٣٧.

(٣). INFO@BALAGH, COPYRIGHT,ALBLAGH.COM.

"ولو تمعنا قليلا فى ظاهرة علاقتنا بالغرب، لوجدنا أنها تدخل ضمن توحد الغرب فى تدبير شئون العالم، هذا التوحد الذى نتج عن إرادة الهيمنة المطلقة أصبح اليوم أكثر تصلبا؛ يستبعد الأخر ويبنى تصورا ذا بعد واحد للحياة والفكر"[1].

وهذه عودة للنزعة الشمولية والواحدية؛ التى حاربها الغرب نفسه، الذى قامت ثقافته المعاصرة على أساس التعدد فى إطار الوحدة الوطنية أو القومية؛ إلا أنهم طوروا ثقافتهم على ذلك الأساس، ولم يسمحوا للشعوب الأخرى بتنمية هوياتها وثقافتها الوطنية والقومية، بل نجدهم يشجعون على نمو الهويات المحلية المتخلفة داخل الشعوب ذات الهوية الكبرى الموحدة. فعمقوا تلك الثقافات العرقية والطائفية؛ لتفكيك المجتمعات وتفجيرها من داخلها؛ بغية السيطرة عليها واحتوائها.

ولذا لابد من تحصين أمتنا بتعميق روح الولاء لها؛ وبتنمية ثقافة وطنية وقومية؛ تربى فى النشء حب الوطن والأمة؛ والاستعداد للذود عنها.والعمل من أجل تقدمها وازدهارها؛ ولن يتم هذا إلا عبر: مناهج التربية الوطنية فى كل المراحل الدراسية؛ وضمن توجه شامل يشمل الخطاب: الثقافى الإعلامى والدينى والسياسى أيضًا. على أن تلتزم كل الأحزاب والتجمعات السياسية والمهنية بهذا المبدأ، تحديد الثوابت الوطنية والقومية؛ التى نتفق حولها جميعا، وجعل الخلاف يتمركز حول كيفية بناء أمة قوية ومتقدمة.

"إن استمرار الأزمة هو أكبر دليل على انعدام البديل أو ضعفه، وليس البديل المقصود الجانب السياسى منه؛ وإنما المشروع الثقافى والسياسى الذى أعطت النهضة والحركة القومية العربية الحديثة نماذج سابقه منه، وهو بهذا المعنى ليس إلا الرد الجديد والشامل الفكرى والعملى على الأزمة التاريخية التى يعيشها الإنسان العربى المعاصر[2].

---

(١). فتحى التريكى، مصدر سابق، ص١٩١.

(٢). برهان غليون، مصدر سابق، ص ١٣.

خامسا: التجـاوز، رؤية للمستقبل

إن النهوض التجاوز لهذه الأزمة، لايتم إلا بتوفر الشرط الأكثر جوهرية ونعنى به، امتلاك رؤية وهدف وطنى أو قومى واضح للمستقبل، فبدون تحديد الأهداف أو الفلسفة العربية العامة، لا يمكن لهذه الأمة أن تتجاوز أزمتها الراهنة.

ماذا نريد؟ ما هى أهدافنا الوطنية والقومية؟ إذا أدركنا ذلك يمكن تحديد الوسائل الكفيلة بتحقيق تلك الأهداف؛ إذ لابد من أن نحدد بالضبط ماهى أهدافنا ومطامحنا التى نريد أن تكون محققة فى مستقبلنا المتطور، أوانها آخذة فى التحقق بصورة لا تقبل التراجع ولا الانتكاس. "هناك هدفان أساسيان: مترابطان ومتكاملان يشدان العرب شدًا؛ ويشدان شعوبا أخرى إلى المستقبل هما: (التقدم والوحدة)".

١- التقدم: ما يريده العرب وكل الشعوب المستضعفة، هو اللحاق بالركب العالمى المتقدم، ركب الدول الصناعية والأمم الراقية القادرة على حفظ كيانها والمساهمة فى تقدم الحضارة البشرية ماديا وروحيا. وهذا هو مضمون مطلب (التقدم).

٢- الوحدة: أما المطلب الثانى، أعنى الوحدة، فهو يكتسب عند العرب خصوصية متميزة. لأن الوحدة تعد شرطًا للتقدم من جهة، وشرطًا لتحقيق توازنهم النفسى والاجتماعى من جهة أخرى. إن التقدم على صعيد العلم والثقافة والصناعة والاقتصاد...الخ، مشروط فى الوطن العربى بقيام نوع من الوحدة بين الأقطار العربية يجعل قدراتها البشرية والاقتصادية تتكامل فى برامج للتنمية شاملة وبعيدة المدى[١].

٣- الحرية الفردية: غير أن التقدم والوحدة لا يتحققان إلا بتوفر الشرط والمطلب الأساسى؛ وهى الحرية الفردية؛ فالحرية الفردية هى الهدف الأساس للإنسان، وهى رافعة النهوض والتقدم والوحدة والقوة. وبالتالى فإنها تعد الشرط والمطلب الأساسى الأكثر أهمية.

إن الدعوة لتحرر الفرد لا تعنى تجاهل المجتمع، بل تعنى تحررا شاملا لكل أفراد المجتمع ليكونوا قوى فاعلة.

---

(١). محمد عابد الجابرى، إشكالية الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط٣، ١٩٩٤م، ص٧٨.

يقول حسن حنفى: "بدأ الغرب بالأنا أفكر وانتهى بالأنا موجود"[1]. حيث تحرر الإنسان الغربى وحقق الإمكانيات الكامنة فيه، بتحرره من العبودية الموضوعية، ويتساءل ونحن معه: "هل يمكن للأمة العربية أن تحدد لها بداية؟".

وأرى أن البداية ينبغى أن تكون هى الذاتية نحررها من العدو التاريخى للإنسان، الموضوعية تعد هذه البداية البيان الأول لفلسفة المقاومة، والمبدأ الأول لفلسفة الغد نؤكد من خلالها أن الإنسان هو الغاية والهدف، وهو المسؤل عن ذاته وعن الآخرين وعن العالم. نحرره من الأسوار والقلاع والسلاسل الموضوعية؛ يبدأ الفعل من الذات ويعود إليها: نقاوم ذاتنا الموضوعية، لتحرير ذاتنا الفردية، هذه هى البداية كما اعتقد.

-البداية هى الانفصال والانشقاق والتمرد والمقاومة لما هو سائد؛ بنقده وتجاوزه، وتقديم رؤى جديدة؛ نحقق حلمنا بالتقدم والارتقاء والانفتاح على الآخر.

٤- تجاوز الوعى التقليدى: وللخروج من وضعنا الراهن وتجاوزه، فلابد أن نحدث القطيعة مع الوعى التقليدى، ومع الماضى الذى يهيمن علينا بمشكلاته وصراعاته، وينبغى تحطيم ما يعرقل حرية الفرد وتحديد عناصر المقاومة وتفعيلها.

حيث ندعو إلى فلسفة للحرية (وللمقاومة)؛ تحرر الذات الفردية العربية، وتمجد القوة ورموزها، وتوجه معاول الهدم لكل ما ترسب فى وعينا من قيم الضعف والاستكانة. فليس للشعوب العربية غير فلسفة فردية؛ تمجد الذات، وتبرز إمكاناتها وعوامل انحطاطها، وتخلفها، تقدم لها الفؤوس للهدم وتمدها بالأدوات الجديدة لبناء المجتمع الحديث؛ هذا ما تحققه فلسفة الحرية الفردية التى أدعو إليها.

٥- الدولة والكيان السياسى الجديد: ولكن الحرية الفردية إذا تركت دون كيان ينظم العلاقة بين الإرادات الفردية الحرة؛ فإنها تتحول إلى الفوضى، ولذا لابد من توفر الشرط الأكثر أهمية وجوهرية لتحقيق الحرية والوحدة والتقدم؛ إنه الدولة الوطنية، والكيان السياسى الوطنى، باعتبار أن ذلك يعد ركيزة أساسية لتحقيق الحلم العربى فى الحرية والوحدة والتقدم والقوة. حيث يستحيل تحقيق الوحدة القومية ونحن

---

(١). سارتر، تعالى الأنا موجود، ترجمة حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧م، من تصدير المترجم.

ممزقين ومتخلفين على المستوى الوطنى، فبناء الذات الوطنية يعد شرطا جوهريا، لبناء الذات القومية. وبناء الدولة الوطنية يعد مقدمة ضرورية لبناء الكيان السياسى العربى الموحد.

فالحل فى التجاوز الحقيقى للأزمة التى تمر بها أمتنا العربية؛ يكمن فى تجاوز الأسباب التى ذكرناها سابقًا وفى:

- تحديد الأهداف العامة: الحرية والوحدة والتقدم.

- تنمية التفكير العلمى، وإحداث القطيعة مع أسلوب التفكير التقليدى، والتمييز بين الوعى التقليدى والوعى الحديث.

- تنمية الثقافة الوطنية والقومية.

- تنمية ثقافة الحوار، والتعدد فى إطار الهوية العربية الواحدة.

- والتركيز على الحوار، بين. التيارات القومية والدينية،والليبرالية، فالعروبة هى حاملة لواء الإسلام،البحث عن القواسم المشتركة وتحديد الأهداف الوطنية والعربية العامة. بدلا من أن يستغل التيار الدينى ضد التيار القومى العربى أو العكس.

إن المشروع الذى يحقق لهذه الأمة النهوض والارتقاء والتحرر والوحدة؛ هو المشروع الثقافى؛ الذى يعجل بتحديث الوعى، ويعزز الثقافة القومية العربية، باعتبار أن العروبة تعد العنصر الأكثر جوهرية للهوية العربية، والعنصر الأشد توحيدا للعرب مسلمين ومسيحيين. إنها المبدأ والحقيقة التى لايمكن الاختلاف حولها.

الإعـلام العربـى من التبعيـة إلى الاستقـلال

محمد وهبى(*)

هل هناك حقا نظام إعلامى عربى حاليا حتى على المستوى المحلى دعك من المستوى القومى يمكن مقارنته بالإعلام حتى فى الدول الأسيوية الديموقراطية التى كانت بعض دولنا قد سبقتها بعقود فى الأخذ بمنهج التفكير الغربى وببعض النظم الغربية سياسية كانت أو غير سياسية؟ هل هناك إعلام مصرى تستحقه مصر بنهضتها الحديثة التى تعود إلى قرنين؟ هل يقوم إعلامنا العربى فى الداخل بمهمته كالقناة التى تحقق التواصل المطلوب بين الثقافة والسياسة والاقتصاد لخدمة الأهداف المحلية والقومية أم أنه إعلام تعبوى يخدم أساسا النظام السياسى القائم؟ هل يقوم إعلامنا بالبحث عن الحقائق ونشرها أم يقوم بإخفائها لحماية بعض النظم وبعض المصالح الراسخة والمستجدة؟

هل يقوم إعلامنا العربى بمهمة نقل صورة واقعية عن حضارتنا وثقافتنا وعن حاضرنا للعالم وبالعكس نقل صورة واقعية غير غوغائية عن حضارات العالم المختلفة وفى مقدمتها الحضارة الغربية رغم صدامنا مع بعض أوجهها من هيمنة سياسية وثقافية وضغوط اقتصادية و عسكرية؟ هل يقوم إعلامنا بالمحافظة على لغتنا العربية أهم العوامل التى توحد بين أمتنا وفى الوقت ذاته بالتخلص من بعض ما علق بها عبر قرون عديدة من العبارات الإنشائية والخطابية علما بأن لغتنا تحمل فى طياتها بعض أهم خصائصنا كما كان يقول الدكتور زكى نجيب محمود؟

هل يقوم إعلامنا بمهمة التخلص من الأمية الثقافية المنتشرة كوباء بيننا كما هو واضح من تدنى حركة الإنتاج والنشر وضمور الإبداع؟ هل يمتلك إعلامنا السيطرة على أركان التقنية الحديثة والكوادر الإعلامية اللازمة؟ هل نستخدم فى إعلامنا لغة يفهمها الخارج ولا تخضع لقوالب فكرية بليت مع الزمن؟ هل نفرق بين الإعلام والإعلان بعد كل ما تكشف عن المكافآت الضخمة للكثيرين من القيادات الصحفية

(*). خبير إعلامى بالجامعة العربية السعودية ووزارة الإعلام، وكاتب بمجلة المصور. مصر.

نتيجة الخلط الفاضح بين هذين النشاطين بل وأصبح معروفا أن هناك أقلاما تكتب وأصحاب برامج تليفزيونية وإذاعية تذيع لمن يدفع الثمن؟

ثم هل يتمتع إعلامنا بالحرية التى لا غنى عنها لأى إعلام يقوم بواجبه؟ هل تحرر إعلامنا من التبعية لوكالات الأنباء الأجنبية ومن التقليد لأى تقليعة صحفية تحدث فى الغرب حتى ولو كانت لا تناسب ظروفنا؟ هل تخلص إعلامنا من تكبيل نفسه بنفسه بوضع قيود على معرفة الحقائق على الجانب الآخر من التل مثل التعرف بصورة مباشرة على المجتمع الإسرائيلى وعلى القوى التى تتحكم فيه وعلى التطورات المختلفة التى تحدث فيه؟ وأخيرا هل يقاوم إعلامنا الضغوط التى يفرضها عليه الإطار العام للدولة الذى قد يتحكم فيه دستور لم يعد يصلح كما هو الحال فى مصر أو قوانين وأعراف وتقاليد لم تعد تساير روح العصر ومقتضياته؟

أعتقد أن الأغلبية بيننا بينما تتفق على أن هناك بعض الاستثناءات التى لا يجب إغفالها فإن الإجابة على معظم هذه الأسئلة تكاد تكون بالنفى وإن تفاوتت درجة القصور من بلد عربى لآخر، ولكنه قصور عام نشارك فيه جميعا كرسميين ومثقفين وسياسيين وممارسين إعلاميين كما نتحمل مسئولية إصلاحه. وفى تقديرى فإن نظامنا الإعلامى يمر بمرحلة سيولة- مرحلة انتقالية تمثل أدق وأخطر مرحلة مر بها حتى الآن: من مرحلة التعبئة الرسمية المهيمنة على كافة الأنشطة الإعلامية من جانب نظم طابعها العام استبدادى وشمولى، إلى مرحلة نشوء بعض المؤسسات الإعلامية من صحف وإذاعات وشبكات تليفزيون بعضها مستقل والبعض الآخر حزبى أو مرتبط بالنظام الحاكم فى بعض الدول العربية بصورة أو بأخرى ولكنها تقدم أخبارا أكثر بعدا عن الدعاية الحكومية كما تقدم خيارات سياسية واقتصادية وثقافية أرحب ولا تخلط بين الوطن والحكومة.

الإعـــلام والعولمـــة

وفى الوقت ذاته يتعرض نظامنا الإعلامى، أو اللانظام إذا شئت، كما يتعرض عالمنا العربى والإسلامى لهجوم شامل للعولمة بأبعادها السلبية وأشكالها الثقافية والإعلامية والسياسية والاقتصادية ومحاولة فرض بعض هذه الأشكال عسكريا إذا سنحت الفرصة كما حدث ويحدث فى أفغانستان والعراق.

وما يهمنا هنا هو كيف أصبح الإعلام أهم وسيلة مباشرة وغير مباشرة للجوانب

السلبية للعولمة التى تفرض من الغرب المهيمن على عالمنا العربى الضعيف أو المستضعف رغم مقاومة من هنا ومن هناك بحيث يكاد الفرد العربى أن يصبح أسيرا فى اتجاهاته وسلوكه وعاداته وقيمه لما تروجه شبكات هذا الغرب التليفزيونية والإذاعية والصحفية وأجهزته التسويقية بجانب شبكتى الإنترنت والمحمول اللتان تستغلان كل هذه الوسائل المذكورة بثورة تكنولوجية غير مسبوقة، بحيث أصبح ضياع الفرد وسط هذه الهجمة الإعلامية يمثل تهديدا للهوية العربية ذاتها خاصة بعد أن فتحت الأقمار الصناعية أمام كل هذه الوسائط عالما إعلاميا غير مقيد بأى حدود جغرافية أو سياسية أو عرقية أو دينية أو ثقافية.

فبالرغم من أن اختصار ثورة الاتصالات للمسافات إلى الحد الذى أصبحنا فيه نتحدث عن "القرية الكونية"، إلا أن ذلك لا يعنى صهر كل الهويات فى بوتقة واحدة، فلكل شعب هويته التى تنبع منها ثقافته وإبداعاته. وما يمكن أن تحققه العولمة فى جانبها الإيجابى هو تسهيل الحوار والتفاهم بين الشعوب بصورة لم يكن أحد يتصورها قبل بضعة عقود.

كما أن العولمة تصطدم على أرض الواقع بمعارضة من مروجيها أنفسهم عندما تتعارض مع مصالحهم الاقتصادية كما نشاهد فى لجوء أوروبا وأمريكا لبعض السياسات الاقتصادية الحمائية وفى رفض أمريكا مجرد المحافظة على البيئة الطبيعية لهذه "القرية الكونية " نفسها، بل وتصطدم هذه العولمة بعنصرية صارخة كما شاهدنا فى معارضة أمريكا لقيام شركة عربية (إمارتية) بإدارة بعض موانيها رغم أن هذه الموانئ كانت تديرها شركة بريطانية، وفى الحقيقة فإن أخطار العولمة على الإعلام لا تنبع من الخارج فحسب ولكنها أصبحت تنبع من الداخل أيضا من جانب بعض أصحاب النفوذ المالى سواء المرتبطون بمصالح أجنبية أو المنجرفون فوق عملية إبهار الجماهير وما تجره من أرباح أو شهرة تخدم أهدافا تجارية ولكنها أصبحت تسبب عملية تآكل ثقافى وقيمى ومجتمعى. ولا يعنى ذلك رفض أو إقصاء رأس المال الخاص عن المشاركة فى العملية الإعلامية ولكن لا بد من وجود هيئة تتمتع باستقلال عن الحكومة لوضع الأسس التى تنظم هذه المشاركة ووضع المعايير التى تحكم بالذات عملية البث الإذاعى والتليفزيونى بحيث لا يطغى العامل التجارى على العوامل الثقافية والمجتمعية.

وتجدر الإشارة هنا إلى محاولة إعادة هيكلة اتحاد الإذاعة والتليفزيون فى مصر الذى يعمل به عشرات الآلاف من الموظفين دون تمتعه بالمصداقية الواجبة. فإذا كان القصد هو تحويل هذه الاتحاد الضخم إلى هيئة أو هيئات مستقلة فإنه يرجى الاستفادة من تجربة الـــ بى بى سى فى بريطانيا التى تتمتع بميثاق ملكى يضمن استقلالها عن الحكومة ويعاد النظر فى الميثاق بواسطة مجلس اللوردات ولجنة من الخبراء ووزير الخارجية كل عشر سنوات. وتعتمد الـــ بى بى سى على رخص التليفزيون التى يدفعها المشاهدون وتذهب إلى المؤسسة مباشرة وليس عن طريق الحكومة لضمان التحرر من النفوذ الحكومى.

ومن ثم تعتبر الـــ بى بى سى مسئولة أمام المشاهدين فهم الذين يتكفلون أساسا بالصرف عليها فهم لا يعتبرونها وسيلة للتسلية فحسب، وإنما يعتبرون التليفزيون وليس الإذاعة فقط أحد دعائم المجتمع الذى يؤثر فى التاج والبرلمان والتعليم والمسرح والفنون وحتى الكنيسة وهو لذلك محل تقدير عظيم كما هو محل مناقشة ونقد دائم باعتباره رصيدا قوميا يعتز به الجميع لأنه يعكس الشخصية البريطانية ويوفر منبرا ومنتدى مفتوحا على جميع الاتجاهات، محايدا فى عرضه للأخبار والموضوعات التى يناقشها محترما للأقليات ومساهما مساهمة مباشرة فى تطور المجتمع بدءا بالطفل الذى تراعى تنشئته وتنميته بصورة متكاملة.

وعلى عكس هذه النظرة للتليفزيون نجد أن معظم الأمريكيين يعتبرونه وسيلة للترويح عن النفس والاسترخاء بعد مشقة يوم طويل من العمل كما أنه فى مقدمة وسائل تنمية الشركات التجارية والصناعية وأحد أهم مصادر أرباحها. ولكن ذلك لم يمنع حتى فى أمريكا من نشأة هيئات تليفزيونية ثقافية (جغرافية وتاريخية) متخصصة بل وشبكة تليفزيونية على مستوى عال وغير تجارى مثل الشبكة العامة للتليفزيون PBS بجانب شبكة إذاعية مماثلة وهى الإذاعة العامة الوطنية National Public Radio (NPR). ولكن هذه الهيئات الإعلامية الجادة موجهة أساسا للصفوة أو لمن يبذل جهدا خاصا فى محاولة للانضمام إلى هذه الصفوة، علما بأنها تعتمد أساسا فى تمويلها على تجاوب الطبقة المثقفة مع الحملات التى تقوم بها هذه الهيئات دوريا للحصول على تبرعاتهم كما يساهم الكونجرس بنسبة بسيطة فى ميزانية الـــ PBS والـــ NPR.

وكثيرا ما يهدد أعضاء الحزب الجمهورى فى الكونجرس هاتين الشبكتين بقطع مساهمته لهما ولكن الأعضاء الديموقراطيين يحولون دون ذلك، كما تنشأ خلافات كثيرة بين الحكومة البريطانية و بين الـــ بى بى سى لدرجة أن مؤيدى الحكومة أثناء حرب العراق أطلقوا عليها اسم Baghdad (British) Broadcasting Corporation. وبالطبع فإن المناخ والتقاليد الثقافية والسياسية هى التى تضمن استقلالية هذه المؤسسة التى تعتبرها معظم المؤسسات الإعلامية فى العالم أكثرها استقلالا واحتراما بسبب تجذرها فى المجتمع واستثماراتها الضخمة فى الأخبار والبرامج الجارية سواء السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، وبسبب معاملتها للحملات الانتخابية كأحداث تعيد تشكيل المجتمع بدرجة أو بأخرى ومن ثم إيلاء العملية الانتخابية أكبر اهتمام ممكن مع مراعاة الحيدة الكاملة. كما تتميز هذه المؤسسة بإنتاج الأفلام التسجيلية الممتازة، وحتى المسلسلات التليفزيونية التى وقعت تحت التأثير الأمريكى إلى حد ما لا تخلو من سبر غور القضايا الاجتماعية والمآزق الأخلاقية التى تثير القلق والحيرة داخل النفس البشرية.

وإذا كانت الـــ بى بى سى وليدة تجربة ثقافية ومجتمعية خاصة إلا أن ذلك لا يعنى أنه لا يمكن الاسترشاد بها فى الإطار المصرى إذا صحت النيات لأنه سبق فى فترة رئاسة الكاتب الكبير محمد حسنين هيكل لوزارة الإعلام أن بذل محاولة فى هذا الاتجاه الصحيح عندما أسس اتحاد الإذاعة والتليفزيون.

أما بالنسبة للتليفزيون التجارى العربى فإنه يمكن أيضا الاسترشاد بما حدث فى بريطانيا والابتعاد عما حدث فى أمريكا علما بأنه كانت هناك فى بريطانيا معارضة قوية للموافقة على إنشاء تليفزيون تجارى خشية من أن يؤدى إلى انحطاط فى الذوق العالم. وعندما ووفق على ذلك بعد سنوات عديدة لإيجاد منافسة للـــ بى بى سى، فإن ذلك قد تم تحت إشراف هيئة مستقلة Independent Broadcasting Authority أنشئت خصيصا لتحديد المعايير والقيم التى يجب على هذا التليفزيون الالتزام بها قبل منحه التصريح بالعمل فى هذا الميدان البالغ الحساسية والأهمية مع تحديد صارم لمدة الإعلانات التجارية فى البرامج المختلفة.

الإعلام وغياب المشروع القومى العربى

إذا كنت قد أطلت فى مقارنة بين المؤسسات التليفزيونية العربية وبين بعض أهم شبكات التليفزيون فى بريطانيا وأمريكا، فالسبب هو أن أهمية التليفزيون عندنا تفوق بكثير أهميته فى البلاد الأكثر تقدما بسبب انتشار الجهل والفقر فى معظم بلادنا فضلا عن التوجه التعبوى لهذه المؤسسات وتكريس خدمة معظمها للنظم القائمة وتجنبها تناول آفاتنا الاجتماعية بالعمق والصراحة المنشودة خشية الولوج فى المحظورات التى تكبل الفكر وتشل الإبداع وتجعلنا ندور فى دائرة مفرغة ومفزعة فى الوقت الذى لا نقع فيه أسرى للنظم فحسب، ولكن أيضا لمؤسسات رقابية سياسية ودينية لا دخل لها فى عملية التفكير الخلاق والإبداع الحر فى مجتمع أصبح يحتاج ويتوق أكثر من أى وقت مضى إلى مثل هذا التفكير والإبداع مستفيدا من الثروة التكنولوجية الهائلة فى البث التليفزيونى التى حدثت خلال الربع قرن الماضى.

لقد شاهدنا قبل هذه الثورة بما يقرب من قرنين فترة تنوير ثقافى استمرت عدة عقود كما تواصل عطاؤها فى الخمسينات من القرن الماضى رغم بداية النظام الشمولى بسبب تزامن بدايته مع مشروع قومى مهما اتسم بالخيال فإنه ألهب الكتاب والفنانين والمسرحيين والموسيقيين فالخيال هو جزء لا غنى عنه لأى إبداع. ولكن الخيال يصبح عبئا إن لم يكن خطيئة إذا تحول إلى سراب مضلل للبوصلة السياسية فى أى مجتمع كما حدث بعد ذلك. كما أنه لا بد وأن نعترف بأن معظم إن لم يكن كل رواد فترة الإبداع الأدبى والثقافى والفنى خلال الخمسينيات وإلى حد ما حتى منتصف الستينيات كانوا قد تربوا فى الفترة التى سبقت العصر الشمولى إن لم يكن قد ساهموا بالفعل فى هذا الإبداع قبلها أيضا.

وهذا ينطبق على الإعلام أيضا خاصة فى مجال الصحافة فأين لنا فى مصر من صحفيين كمحمد التابعى وكامل الشناوى ومصطفى وعلى أمين وأحمد بهاء الدين ومحمد حسنين هيكل وغيرهم كثيرون ولعل سلامة محمد سلامة ومكرم محمد أحمد وصلاح الدين حافظ يمثلون آخر هذه الفترة العظيمة من صحافتنا رغم كل العيوب التى شاب بعضها.

صحيح أن بعض التطور قد حدث فى الصحافة العربية خلال السنوات الأخيرة بفضل نشوء ظاهرة صحف المهجر التى فتحت آفاقا جديدة للقارئ العربى فبدت

الصحف المحلية باهتة بل ومتجنية على حق المواطن فى المعرفة وعلى حقه فى مناقشة قضاياه وفى الحصول على معلومات ليس فقط من قبيل تلك التى تنشرها صحف المهجر ولكن على معلومات أساسية تخص البلد العربى الذى ينتمى إليه ولكن لا يجرؤ أحد على تناولها مثل ميزانية العرش أو الرئاسة أو الجيش أو المخابرات أو أجهزة الأمن وذلك على عكس ما هو معمول به فى الدول الديموقراطية حيث لا تنفصل هذه الميزانيات عن الميزانية العامة للدولة حتى يمكن السيطرة عليها من قبل الناخبين ودافعى الضرائب.

كما يعود فضل كبير فى تطور الصحف العربية للفضائيات العربية التى رفعت الغطاء عن الكثير مما كان محجوبا عن الجماهير وتناولت بجرأة المسكوت عنه فى حياتنا العامة والخاصة. ومن ثم تنافست الصحف مع هذه الفضائيات التى مهدت لها سياسيا أجواء أفضل كما أن الضغوط الشعبية التى ساهمت هذه الفضائيات فى تعبئتها اضطرت معظم الحكومات العربية على القبول بهامش أوسع من الحريات للصحف وعلى صدور العديد من الصحف الحزبية والمستقلة التى بدورها رفعت سقف الحرية المسموح به إلى حد لم يكن يحلم به أحد فى مصر مثلا قبل السنتين الأخيرتين خاصة بعد تعديل المادة ٧٦ من الدستور رغم كل أوجه القصور المبنية فى هذا التعديل.

ولكن هناك تخوف حقيقى من أن تصبح هذه الحرية نفسها أداة فى يد النظم الحاكمة فى الدول العربية فتستخدمها للتنفيس عما هو مكبوت فى الأنفس من مظالم سياسية واقتصادية، ولشراء بعض الوقت لاستعادة السيطرة على مقاليد الأمور، كما قد يتصور البعض خطأ أن هذه الحرية هى تجسيد للديموقراطية التى لا تتحقق دون استجابة الحاكم لما تتيحه الحرية من مطالب شعبية ودون قبوله بتداول السلطة.

مشاكل الإعلام المصرى

هناك مشاكل مختلفة تواجه الإعلام فى مصر أى أول بلد نشأ فيها إعلام عربى مؤثر جاذبا إليه خير المواهب والقدرات العربية. فأولا نجد مشكلة لا نجدها ربما فى أى دولة أخرى، وهى مشكلة الصحف التى تقسم ما بين قومية وحزبية ومستقلة، فى حين أن الصحف القومية نفسها يصعب تصنيفها فلا هى صحف حكومية كلية ولا هى صحف خاصة أو مستقلة ولكنها تحتل مكانة شاذة فى القوائم المعروفة للصحف فى معظم العالم. فهى تخضع اسما لمجلس الشورى الذى لا يستطيع أن يتجاهل رغبات

رئيس الجمهورية خاصة فيما يتعلق برؤساء مجالس الإدارة ورؤساء التحرير الذى تجدد خدماتهم بعد سن الستين كل سنة أى يبقوا أسرى فى أيدى السلطات العليا أكثر مما كانوا عليه قبل "سن المعاش"! وهذا يؤكد فى حد ذاته أن مبدأ الولاء الذى عرف فى مصر بعد ثورتها فى سنة ١٩٥٢ مازال معمولا به عند تعيين القيادات الصحفية كما ظهر ذلك بوضوح فى معظم التغييرات الكاسحة التى حدثت لهذه القيادات بعد نهاية الانتخابات البرلمانية يوم ٢٠٠٥/١٢/٧.

ولأضرب مثلا على الربط بين الصحف القومية وبين الحكومة فى الذهن الغربى أشير هنا على سبيل المثال إلى الصعوبة التى يواجهها مراسلو هذه الصحف عندما يتقدمون لاعتمادهم لدى الكونجرس الأمريكى الذى يصر على عدم اعتماد أى صحفى أجنبى يعمل لصحف غير مستقلة عن حكومة بلده، وحتى بعد التغلب على هذه الصعوبة بوسيلة أو بأخرى فإن شبهة الارتباط بالحكومة المصرية إن لم تكن بإحدى أجهزتها تظل تطارد ولو فى السر هؤلاء المراسلين كما كان يحدث لممثلى صحف الكتلة الشرقية.

وثانيا تنفرد مصر فى الذهن الغربى عموما بوجودها ضمن ١٤ دولة من بين أكثر من ١٩٠ دولة تمارس عقوبة حبس الصحفيين لمدة تصل إلى ١٥ سنة مع الأشغال الشاقة وهى نفس مدة العقوبة التى تفرض على التفكير فى قلب نظام الحكم حتى ولو ثبت أن الخبر الذى تسبب فى الحبس كان صحيحا(!). هذا بالرغم من أن الرئيس مبارك تنبه لخطورة حبس الصحفيين وأصدر قراره بإلغاء هذه العقوبة التى تتنافى مع أى نظام يسعى لتحقيق الديموقراطية ولكن حتى كتابة هذه السطور ورغم مضى أكثر من سنتين على هذا القرار لم يتم تفعيل هذا القرار لوجود قوى تعتبر أن تفعيله لا يصب فى مصلحتها.

ولعل المثال الأخير لخطورة استمرار هذا السيف المعلق على رقاب الصحفيين لصالح هذه القوى هو ما حدث لصحفى بجريدة "المصرى اليوم" الذى صدر حكم بسجنه سنة وتغريمه ١٠,٠٠٠ جنيه (يوم ٢٠٠٦/٢/٢٣) لنشره خبر يخص وزير الإسكان السابق محمد إبراهيم سليمان رغم أن الجريدة سارعت عندما تأكدت من عدم صحة هذا الخبر فنشرت فى اليوم التالى اعتذارا على صفحتها الأولى.

وكما هو متوقع فى بلد شهد قفز نوعية فى تبلور رأى عام أقوى نسبيا خلال

القترة القصيرة الماضية فإن هذا الحكم أثار ضجة كبيرة أدت إلى تسوية الموضوع وخروج الصحفى من السجن كما اضطر الوزير الذى اشتهر بمخاصمة الصحافة لاتهامه المتكرر بالفساد لأن يتنازل عن٣٥ قضية أخرى.

ولعل من أهم ما أثاره حبس هذا الصحفى هو الصعوبة التى يجدها معظم الصحفيين فى الحصول على المعلومات اللازمة أو التحقق من الأخبار التى تصل إليهم من مصادرهم. وقد ضرب مكرم محمد أحمد نقيب الصحفيين ورئيس مجلس إدارة دار الهلال سابقا مثالا على ذلك بقوله فى محطة تليفزيون دريم ٢ أنه حاول (بكل ما يتمتع به من احترام وصلات قوية مع كبار المسئولين)، التأكد من صحة الخبر الذى نشره هذا الصحفى فى نفس يوم النشر ولكنه لم يتمكن! فكيف يمكن لصحفى شاب لا يملك مثل هذه الصلات أن يتحقق تماما من صحة الخبر الذى وصل إليه عن الوزير فى نفس اليوم؟

أما القول بأن الشخصيات العامة لا يجب تعرض الصحافة لها بسهولة فإن المنظمات الحقوقية اتفقت مع معظم الصحفيين المصريين بأن العكس هو الصحيح. فالشخصيات العامة مسئولة أمام الشعب أكثر من الأفراد العاديين. وتهديد الصحفى بالسجن إنما يمثل أداة قانونية لردعه وإذلاله أمام هذه الشخصيات التى يجب أن يكون موقفها أصلا شفافا وكاشفا فى كل ما تقوم به بحيث تبعد الشكوك عنها. وحتى فى هذه الحالة فإنه من حق الصحفى أن يتشكك ويطلب المزيد من المعلومات دون استخدام أى كلمة يمكن أن تجرم أى مسئول فهذا حق للقاضى فقط.

هناك إشكالية أخرى انتشرت كالوباء فى عدد من الصحف المصرية فى السنوات الأخيرة وهى تحول عدد كبير من الصحفيين إلى مندوبين غير مباشرين لإدارات الإعلان فى صحفهم بجانب عملهم الصحفى الأصلى وهذا يمحو الخط الفاصل بين تحرى الخبر الصحيح والتعبير عن الرأى الموضوعى وبين الإعلان، كما أنه خلط فاضح أصبح يستغله بعض رجال الأعمال بل وبعض المهن الحرة للظهور فى التليفزيون كما قد يستغله بعض الصحفيين فى ابتزاز رجال الإعمال.

هناك أيضا مشكلة انتشار الصحف الدينية سواء كانت إسلامية أو مسيحية فى مصر مما يساهم فى بث معاداة الآخر فى النفوس وفى إشعال الفتن الطائفية. كما نشأت شبكات تليفزيونية عربية تخصصت فى البرامج الدينية ولكنها للأسف تبث بعض

البرامج التى تزيد من بقعة الظلام الفكرى والثقافى فى عالمنا العربى. والغريب أنه بالتوازى مع ظاهرة التدين هذه فى مصر وفى عالمنا العربى سواء على مستوى الصحف أو التليفزيون ترعرع الفن الرخيص على مستوى المسرح والسينما والغناء ناهيك عن الانتشار الوبائى للفيديو كليب من خلال شبكات تليفزيون تخصصت فى نشر كل ما من شأنه أن يحط من الذوق العام.

كل هذه المشاكل تضاعف المهمة الملقاة على عاتق إعلامنا المحلى والقومى ويتطلب نظرة موضوعية للحالة التى أصبحنا نعانى منها، فلا هو إعلام يتصدى فى أغلبه للهجوم من الخارج وإذا فعل فى أن معظم ما ينشر يأتى فى إطار ردود الفعل ، ولا هو إعلام يقوم بتحصين جبهتنا الداخلية ونشر رسالة تنوير سياسى وثقافى وفنى فى مواجهة القهر والظلم والظلام الثقافى الذى نقاسى منه فى معظم بلادنا العربية.

دور الفضائيات العربية

بالطبع هناك بعض الاستثناءات التى لا يمكن إغفال محاولاتها التصدى للهجوم من الخارج سواء على المستوى القومى الرسمى أو على المستوى الرسمى غير المباشر كما هو الحال بالنسبة لأهم شبكتين فضائيتين عربيتين للتليفزيون وهما شبكتى الجزيرة والعربية، وبالنسبة لبعض الصحف وفى مقدمتها صحيفتا الحياة والشرق الأوسط. فوراء هاتين الفضائيتين كما وراء الصحيفتين إما قوى رسمية تساند ماليا وبغير حدود كما هو الحال بالنسبة للجزيرة، أو قوى مرتبطة بالقوى الرسمية بصورة أو بأخرى كما هو الحال مع العربية ومع الصحيفتين المذكورتين. إذ لا يمكن تبرئة أى من هاتين الشبكتين أو الصحيفتين من شبهة خدمة الاستراتيجية المحلية للبلد الذى يقف ورائها بصفة مباشرة أو غير مباشرة وإن يكن بذكاء وبحنكة إعلامية وبالاستعانة بخبرة إعلامية عربية أغلبها غير محلى.

كما لا يمكن تجاهل بعض الفضائيات المحلية التى نشأت فى حضن القطاع الخاص حتى فى مصر، إذ أصبحت هذه الفضائيات تنافس الشبكات العربية الأضخم الضخمة، من حيث نجاحها فى جذب قطاعات تتسع باستمرار من الجمهور مثل "دريم ٢" فى مصر خاصة برنامجها "العاشرة مساء" الذى يتميز بالجدية وبهدوء نبرة كل من مقدمته منى الشاذلى وضيوف البرنامج. على عكس بعض أهم البرامج التى ساهمت فى نجاح شبكة الجزيرة نظرا لتعطش الجماهير العربية للخلاف السياسى العلنى دون قيود

رسمية وبسبب الجرأة فى تناول الأوضاع السياسية المستبدة أو المترهلة كما هو الحال فى برنامج التيار المعاكس الذى شد رغم كل عيوبه عشرات الملايين من المشاهدين بل واختير مؤخرا كأكثر البرامج التليفزيونية شعبية فى العالم العربى.

ولكن هناك فى الجزيرة أيضا برامج سياسية وتسجيلية جادة بجانب نشراتها الإخبارية الجيدة التى أدت إلى محاولة بعض الفضائيات العربية وبل وحتى الأجنبية "الرسمية" مثل "العالم" الإيرانية و"الحرة" الأمريكية إلى السير على نهجها ولو إلى حد ما. وكما هو معروف فإن الإدارة الأمريكية شنت " الحرة" فى محاولة باءت حتى الآن بالفشل لمواجهة ما اعتبرته تيارا عدائيا تعمل الفضائيات العربية على نشره ما دفع الرئيس بوش نفسه للهجوم على هذه الفضائيات.

كما يعود النجاح الذى حققته الجزيرة بسرعة إلى المستوى المهنى الجيد الذى تميزت حيث ورثت فضائية الـ BBC العربية التى شاركت المملكة العربية السعودية فى إنشائها إلى أن اختلفت مع هذه المؤسسة سياسيا فتبنت دولة قطر هذا المشروع بكامله وبكوادره المدربة تدريبا جيدا والتى كان بعضها يعمل فى الإذاعة البريطانية ولكن أعيد تدريبهم على يدى خبراء تليفزيون الـ BBC. ولضمان استمرار التدريب الجيد أنشأت الجزيرة مركزا خاصا ملحقا بها لتدريب الكوادر الجديدة أو كوادر التليفزيونات العربية الأخرى التى قد ترغب فى ذلك.

كما يعود نجاح الجزيرة إلى شبكة من المراسلين الأكفاء المنتشرين فى أنحاء عديدة من العالم بحيث استطاعت أن تغطى معظم الأخبار العربية والعالمية فكسرت بذلك احتكار وكالات الأنباء وشبكات التليفزيون الأجنبية للأخبار كما وضعت حدا لتغطيتها للأخبار العربية من وجهة نظر أجنبية، بل واضطرت حتى شبكة CNN أول شبكة فضائية للأخبار فى العالم إلى الاستعانة بها فى تغطية بعض الأحداث فى أفغانستان أولا ثم فى العراق قبل احتلاله.

ولكن لا يمكن إغفال تأثير تيار سياسى محدد على الجزيرة فى الفترة الأخيرة وهو التيار الدينى السياسى، وإن يكن لا يجب المبالغة فى هذه التهمة فالقائمون على الشبكة أكثر حذقا ومهنية من أن يجعلوها بوقا مكشوفا لآى تيار بعينه. ومن ثم فالشبكة مازالت تحظى بأوفر قدر من الاحترام مما مكنها مثلا من الحصول على البث

الحصرى لرؤية الكاتب والصحفى الكبير محمد حسنين هيكل لفترة من أهم الفترات فى تاريخ مصر المعاصر وأكثرها تأثيرا فى العالم العربى.

كما احتفظت الشبكة بدور الريادة فى حقل تكنولوجيا المعلومات بحيث أصبح لها أفضل موقع للأخبار والبرامج السياسية على شبكة الانترنيت بالعربية وبالإنجليزية كما تعمل حاليا على تخصيص قناة تليفزيونية تذيع كل برامجها باللغة الإنجليزية وكان ذلك هدفا قديما طالما تطلعت إليه الجامعة العربية ولكن ها هى إحدى أصغر دولها تحقق ما عجزت عنه ٢٢ دولة مجتمعة.

ولعل من بين أهم نتائج انتشار الفضائيات العربية بصفة عامة إيقاظ الوجدان العربى وتدعيمه قبل أن يستسلم تماما للنزعات القطرية وعوامل التفرقة إضافة إلى تنمية الوعى السياسى للجماهير بقضاياها الحيوية داخليا وقوميا ودوليا مع طرح بدائل ووجهات نظر متنوعة لدرجة أن صالون بن رشد عقد أمسية ثقافية فى مايو ٢٠٠٤ لمناقشة إذا كانت القنوات الفضائية العربية حلت محل الأحزاب السياسية فى توجيه الشارع العربى بعد التراجع المستمر فى دور هذه الأحزاب.

هناك بالطبع بعض السلبيات فى ظاهرة نشوء وتعدد الفضائيات العربية فمعظم برامج هذه الفضائيات تتجاوز الواقع المحلى لتركز على القضايا الخارجية كما تضطر بعض الفضائيات للبث من خارج أراضى القوى التى تقف وراءها كما هو الحال فى الـ "إم بى سى" والعربية اللتان تتخذان من دبى مقرا لهما، تماما كما تصدر من لندن بعض الصحف العربية الناجحة وفى مقدمتها الحياة والشرق الأوسط اللتان تتعاملان كما تتعامل الـ "إم بى سى" والعربية مع الشأن السعودى باستحياء وحذر ربما أكثر مما تتعامل به الجزيرة مع الشأن القطرى.

كما أنه رغم كل ما حققته بعض الفضائيات العربية من نجاح إلا أن ذلك لا يغنى عن إنشاء فضائية عربية تجسد التعاون بين المؤسسات العربية المختلفة على نمط شبكة Euro News التليفزيونية بحيث تشكل بداية تعاون جدى بين المؤسسات الإعلامية العربية على أرض الواقع الملموس محليا وقوميا وعالميا لتحل على الأقل بدلا من عشرات محطات الإذاعات والتليفزيون التى تذيع دون جمهور ومحل عدة وكالات للأنباء ربما لا تستفيد بأخبارها أى صحيفة أو مؤسسة غير عربية واحدة. إذ يمكن صب الموارد المادية والبشرية المبعثرة دون عائد ملموس فى وكالة أنباء عربية تتمتع

بالمصداقية الواجبة تمهيدا لشبكة تليفزيونية موحدة أيضا.

مفهوم أن هناك صعوبات عديدة لتحقيق هذا الهدف وأولها الصعوبات السياسية فلا يوجد التكتل العربى السياسى الذى يمثله الاتحاد الأوروبى وراء Euro News ومع هذا يمكن لمثل هذه المبادرة أن ترتكز على عدد من القواسم السياسية المشتركة التى لا خلاف عليها ولعل أولها الرد على توحد الصورة العربية مع الإرهاب فى الذهن الغربى وخدمة قضايا أخرى لا خلاف عليها. فمن شأن ذلك أن يخدم أمة لا يجمعها سوى إطار فضفاض تمثله الجامعة العربية. ولكن بالرغم من هذه الحقيقة فإن بإمكان الجامعة بفضل وحدة الثقافة واللغة والتاريخ التى تجمع أعضاءها مواجهة تحديات إعلامية مشتركة فى عصر تسود فيه كتل اقتصادية وسياسية كبيرة رغم أن أعضاءها لا تتمتع بما تتمتع به الدول الأعضاء فى الجامعة.

كما نشير فى هذا الصدد إلى أنه رغم وحدة الثقافة واللغة والتاريخ التى تجمع بين الشعوب العربية فإن هذه الشعوب تأتى فى ذيل القوائم التى تنشرها منظمة اليونسكو من حيث استهلاك ورق الصحف ومعدلات القراءة والاستماع للإذاعات. كما لا يفوتنا هنا ملاحظة التدنى الخطير فى نشر الكتب وفى عدد القراء وما يمثله ذلك على العقل العربى المتهم فى الغرب بالقصور والغوغائية والميل إلى الإثارة والمبالغات فى التعبير عن نفسه.

الإعلام والجامعة العربية

أشرنا فيما تقدم إلى أن هناك بعض المحاولات الإعلامية الرسمية على المستوى القومى للتصدى للهجوم من الخارج بدرجة أو بأخرى. وأقصد هنا بالذات المحاولات التى قامت وتقوم بها الجامعة العربية ومكاتبها فى الخارج. إذ لعبت اللجنة الدائمة للإعلام المنبثقة عن الأمانة العامة للجامعة والتى تمثل فيها أجهزة الإعلام القطرية فى الدول المختلفة دورا فى توجيه هذه المكاتب وفى تمويل بعض نشاطاتها التى قامت بدور لا يمكن إنكاره فى خدمة القضية الفلسطينية فى الفترة التى لم يكن فيها مكاتب لمنظمة التحرير فى الخارج. وهناك نماذج مشرفة لبعض الذين عملوا بهذه المكاتب وعلى رأسهم الدكتور فايز صايغ والدكتور كلوفيس مقصود والدكتور عبد الوهاب المسيرى وليم ولغيرهم تراث إعلامى وفكرى. كما تخرج من هذه المكاتب إعلاميون لجأت الحكومات العربية بعد ذلك للاستعانة بخبرتهم فى مواقع إعلامية ودبلوماسية

مهمة، كما أصبح العديد منهم يشغلون مناصب مهمة ودائمة فى الأمم المتحدة نفسها.

فالحقيقة قامت هذه المكاتب بصورة تفاوتت من مكتب إلى آخر بإبراز صورة العرب القومية على المستويات الثقافية والحضارية بل والسياسية والرد على بعض الحملات الإعلامية ضد العرب وقضاياهم المشتركة فى الوقت الذى قامت فيه بالتعاون مع السفراء العرب لمواجهة هذه الحملات ولتنسيق الاتصالات مع الوزارات والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية فى العديد من الدول سواء فى الأمريكيتين أو فى أوروبا وآسيا وأفريقيا.

ولعلنا نشير هنا إلى مثال جيد لما قام به مكتب الجامعة فى لندن بالتنسيق مع السفراء العرب وبوجه خاص مع سفير الجزائر المثقف والدبلوماسى والإعلامى البارز الأخضر الابراهيمى ومع السفير اللبنانى الممتاز نديم دمشقية فى تنظيم غداء شهرى خلال سنة ١٩٧٥ مرة مع أحد الوزراء البريطانيين ومرة أخرى مع نظيره فى حكومة الظل لمناقشة كافة القضايا القومية وهو أمر لم يكن يتيسر لو عمل كل سفير بمفرده.

كما نجحت بعض هذه المكاتب إلى الحد الذى بدأت بعض الدول بالاعتراف بها كبعثات دبلوماسية مستقلة تمثل الأمة العربية ولا تمثل بلدا عربيا محددا. وأخذت الهند المبادرة فى هذا الشأن وكان يمكن أن تتبعها مبادرات مماثلة من دول أخرى لولا ما أصاب هذه الأمة من نكسات بدءا بهزيمة سنة ١٩٦٧ وانتهاء بالتقوقع الجزئى لبعض الدول داخل مجموعات إقليمية خارج إطار الجامعة العربية بجانب تشرذم الدول الباقية بحيث لم يصبح هناك ما يجمع بينها سوى إطار الجامعة الذى مهما ترهل يبقى الإطار الوحيد الجامع لأمة يجمع بينها أيضا المصير المشترك مهما اختلف منظور النظم العربية لهذا المصير بحكم عوامل متعددة مثل الاختلاف الحاد فى الثروة وفى مراحل التطور وفى النظم القائمة.

صحيح أن بعض مكاتب الجامعة مازالت تعمل فى الخارج إلا أن الأمانة العامة بدلا من الاستعانة بمفكرين وإعلاميين عرب وكوادر إعلامية، أصبحت تستعين بموظفين معارين من الدول. فلا هم مفكرون أو إعلاميون بارزون ولا هم من بين كوادر اختيرت أصلا بامتحانات تحريرية وشفهية لتثبت القدرة على التحرير والكتابة بإحدى اللغات الأجنبية مع فهم للقضايا العربية المشتركة ثم دربت داخل الجامعة كإعلاميين عرب وليسوا إعلاميين أو دبلوماسيين قطريين أصلا يسعى بعضهم لارتداء

ثوب القومية فجأة للحصول على مناصب وامتيازات مادية ودبلوماسية.

وبالطبع لا يعنى ذلك عدم وجود بعض الأكفاء ممن أعيروا أو عينوا من الدول العربية لهذه المكاتب. ولكن حتى هؤلاء كانوا يحتاجون إلى من يعمل معهم من كوادر إعلامية مدربة على النحو المذكور وهو أمر صار صعب المنال بعد أن ألغيت الامتحانات التى كانت شرطا للالتحاق بإدارة الإعلام بالجامعة وهى إدارة تقلصت للأسف ليصبح فيها موظف واحد لا غير! أما الالتحاق بالجامعة من بين الشباب العربى فإنه أصبح بالتعيين المباشر منذ تولى الوزير السابق محمود رياض منصب الأمين العام، كما أصبح كل أمين عام يصطحب مجموعته التى كانت تعمل معه فى السابق ليدير بها منظمة يفترض فيها أنها منظمة قومية، مع اضطراره بالطبع للاستعانة فى بعض المناصب الرئيسية التى يجب أن يشغلها ممثلون من الدول العربية المختلفة بتوازنات محسوبة.

ولا يجب المقارنة فى هذا الصدد مع الأمم المتحدة كما تفعل بعض قيادات الأمانة العامة عندما ترد على الانتقادات التى توجه للجامعة من حيث ضرورة تنشئة كوادر تتجاوز المشاعر والولاءات القطرية الضيقة إلى الحد الذى يمكنها من التحرك إعلاميا من منطلق يخدم القواسم العربية المشتركة. كما أن حتى الأمم المتحدة تربى داخلها كوادرها الخاصة علما بأن الأمين العام الحالى كوفى أنان صعد من هذه الكوادر. كما أنها تجرى امتحانات للمتقدمين للالتحاق بالكثير من وظائفها وليس عن طريق التعيين سوى فى المناصب التى يراعى فيها التوازن بين بعض الأقاليم.

وعمليا يقتصر دور الجامعة إعلاميا حاليا على اللجنة الدائمة للإعلام التى تجتمع على مستوى وكلاء وزارات الإعلام فى يونيو من كل عام لدراسة القضايا العربية من منظور إعلامى، ويصطحب كل وكيل وزارة اثنين أو ثلاثة موظفين يمثلون الإذاعة والتليفزيون وهيئة الاستعلامات فى حالة وجود مؤسسة تقوم بهذه المهمة. وإذا رأت اللجنة أن هناك موضوعات تحتاج لتخصص بعينه فإنها تحيل الموضوع إلى فرق عمل من المتخصصين. ثم ترفع اللجنة توصياتها لمجلس وزراء الإعلام الذى إما يوافق أو لا يوافق أو يعدل هذه التوصيات غالبا فى نفس الشهر.

وإذا رأى المجلس أن هناك نقاط تماس بين الإعلام أو الأمن أو الثقافة أو الصحة أو التعليم أو الرياضة مثلا، تعقد اجتماعات مشتركة مع الوزراء العرب

المختصين لاتخاذ قرارات للتنسيق بين الإعلام وبين النشاطات المختلفة مثل مكافحة الإرهاب بعض آفات المجتمع الأخرى كالمخدرات.

ثم تجتمع اللجنة الدائمة للإعلام مرة أخرى فى يناير من كل عام لمتابعة ما تم تنفيذه أو لم تنفيذه من قرارات وزراء الإعلام

وتثير اللجنة قضايا مهمة مثل حقوق الملكية الثقافية التى أصبحت قضية دولية لا يمكن التغاضى عنها، ومثل أهمية تحديث ميثاق الشرف الإعلامى الخاص بالإذاعة والتليفزيون والصحافة علما بأنه بينما يوجد تشريع عربى خاص بالإعلام المطبوع، فإنه لا يوجد تشريع خاص بالإعلام المرئى والمسموع. كما أنه لا يوجد تشريعات خاصة بالفضاء العربى وإنما توجد فقط مواثيق شرف، وذلك على عكس الفضاء الأوروبى المحكوم بتشريعات محددة أدت على سبيل المثال إلى طرد قناة المنار من القمر الأوروبى. كما يتطلب توسع الدول العربية فى استخدام الانترنيت وخدمات المعلومات تشريعات تخدم هذين المجالين اللذين اكتسبا بسرعة أهمية بالغة فى عملية الإعلام.

ولكن اللجنة تخضع لاعتبارات تعانى منها الجامعة بصورة عامة فى مقدمتها العامل المادى. وربما يكفى فى هذا الصدد أن نشير إلى أن الأمين العام السابق الدكتور عصمت عبد المجيد اضطر مرتين لأن يلجأ إلى رئيس الإمارات العربية الراحل الشيخ زايد لكى يسد العجز الخطير فى ميزانية الجامعة بسبب عدم سداد العديد من الدول لأنصبتها، فمنح الشيخ زايد الجامعة كل مرة مليونى دولار!

كما أنه ليس هناك ما يلزم الدول الأعضاء بتنفيذ توصيات اللجنة الدائمة للإعلام التى تتحول إلى قرارات يصدرها مجلس وزراء الإعلام مثل فى ذلك مثل كل توصيات وقرارات الجامعة.. فكما قال لى أحد كبار الإعلاميين الذى ترأس هذه اللجنة عدة سنوات "إننا لا نملك فى هذه اللجنة سوى تقديم روشتة إعلامية للدول الأعضاء وعلى كل من هذه الدول أن تصرفها أو لا تصرفها أو تختار منها ما تراه مناسبا لها لتصرفه من صيدليتها الخاصة"!

فمثلا وضعت اللجنة استراتيجية إعلامية لعشر سنوات منذ منتصف التسعينات تضمنت أهدافا محددة مثل المحافظة على الهوية العربية فى عصر العولمة ومكافحة الإرهاب والتطرف والآفات التى تنخر فى الجسد العربى بالاستعانة بأحدث تكنولوجيا

سواء فى الفضاء أو على الأرض أو من خلال شبكة الانترنيت بهدف تفعيل دور المواطن العربى فى مجتمعاته فى محاولة لكى يصبح الإعلام قاطرة التقدم فى العالم العربى.

وعلى سبيل المثال أيضا وافق وزراء الإعلام العرب بالفعل على توصية من اللجنة فى ٢٠٠٣/٦/٢٧، على إنشاء مركز عربى للرصد، ووكالة أنباء عربية مصورة، بل قناة فضائية يتم تمويلها عن طريق القطاع الخاص. ولكن أين هى الخطوات التى اتخذت للتحرك فى هذا الاتجاه. ولا خطوة واحدة!

وقد يجدر أن نشير إلى أن اللجنة تنبهت لخطورة ظاهرة الإرهاب منذ سنة ١٩٩٢ قبل أن تتنبه المجتمعات الغربية لخطورتها رغم تعرض بعضها للإرهاب الداخلى كما شاهد العالم فى حادث تفجير مبنى الاتحاد الفيدرالى فى مدينة أوكلاهوما الأمريكية سنة ١٩٩٥ الذى تسبب فى قتل ١٦٨ من الرجال والنساء والأطفال ناهيك عن الحوادث الإرهابية فى أيرلندا وانجلترا خلال عدة سنوات. ولم تتنبه هذه الدول لخطورة الإرهاب وقابلية انتشاره كوباء إلا بعد هجوم ٢٠٠١/٩/١١ على نيويورك وواشنطن.

وعندئذ اتهمتنا أمريكا وبعض الدول الغربية بتصدير الإرهاب لها عن حق أحيانا بسبب القهر الداخلى الذى يستطيع قمع الحركات الإرهابية فتضطر للهجرة إلى الخارج، ودون وجه حق فى الكثير من الأحيان لأن هذه الدول الغربية تعد سببا رئيسيا فى انتشار هذه الظاهرة إما بتواجدها العسكرى فى المنطقة التى تنوعت أشكاله من قواعد عسكرية فى بعض الدول إلى احتلال مباشر فى العراق وإما بتحالفها مع إسرائيل وتجاهلها لجرائمها ضد الفلسطينيين ولمساندتها خلال فترة طويلة للنظم القمعية العربية وتفضيلها استقرارا فى المنطقة تحول إلى جمود وركود.

الانفصال بين اللغة والفعل

وكما فى معظم مواقفنا إزاء الاتهامات المختلفة التى توجه إلينا فإننا غالبا ما نواجهها بردود فعل آنية بدلا من تبنى استراتيجية متكاملة حتى ولو نفذنا منها الخطوة تلو الخطوة بصورة واقعية لتحل محل الشعارات التى نسارع برفعها والأمانى التى نكتفى بترديدها أو بإعلان خطة لا ننفذها. أى أن اللغة تحل فى الكثير من الأحيان محل

العمل لنؤكد للعالم صورة كونها عنا وهى بأننا مازلنا أسرى للغة انفصلت عن الواقع بدرجة أو بأخرى.

وقد استغل المتربصون بنا فى الغرب هذا القدر من الانفصال بين اللغة والواقع لكى يزيدوا من تشويه صورتنا. ولعل كتاب جون لافين "العقل العربى: الحاجة إلى فهمه" فى مقدمة ما نشر فى هذا الصدد وأكثرها تأثيرا رغم أنه نشر منذ أكثر من ثلاثة عقود وأعيد نشره عدة مرات بلغات مختلفة ومنها العربية. فتحت هذا العنوان المضلل عمدا لا يحاول المؤلف فقط الاستهزاء بالعقل العربى الذى يتهمه بأنه غارق فى لغته التى تخلفت عن مواكبة الحضارة الحديثة ومفرداتها، ولكنه يغالى أيضا فى الاختيار القسرى لبعض الأحداث وفى انتزاعه ببعض التصريحات العربية الرسمية من سياقها الصحيح مشوها بعض الخصائص والتقاليد والعادات العربية ليصل فى النهاية إلى كاريكاتير مخل تماما بصورة العرب.

فلافين – ونترجم هنا من الأصل الإنجليزى (طبعة سنة ١٩٧٥)، يخاطب الغرب فيقول أن: "العربى غير وفى بصورة محبطة" كما أنه "متقلب الأطوار ويستثار بسرعة ومتعصب فى الكثير من الأحيان، كما أنه يستجيب للمؤثرات البيئية ولكنه فى الوقت ذاته قادر على الشعور بعدم الاكتراث وبالاكتئاب وبالحزن بسرعة كما ستجد أنه يستغرق تدريجيا وبامتعاض ملحوظ فى صمت كامل". كما يتهم لافين العربى بأنه "غير حساس لمعاناته ولشقاء الآخرين".

ويمضى لافين فيقول "كما أن العنف فى العالم العربى هو أكثر الأشكال الإيجابية التى تميز الصلاة أو الدعاء وينقل الأب هذا العنف إلى الابن الأكبر وإلى الابن الأصغر وإلى حمار أو كلاب الأسرة ". ومع كل هذا السخف والتحقير لشعب بأكمله فإن تعليقات الصحف والمجلات البريطانية مثلا أشادت بالكتاب عند نشره مرة "لحكمته وطرافته وقدرته على إنعاش الفكر"، ومرة أخرى "لأنه يثير جدا الإعجاب به"، بل ووصفه معلق آخر بأنه "متحضر فى محتواه ولهجته"[١].

---

(١). راجع بحثى بعنوان "Understanding the Modern Arab World" الذى نشرته سنة ١٩٧٦ دار النشر البريطانية "Graham & Truman" كأول فصل فى موسوعتها السنوية " Arab Business Year Book".

ولعل أهم ما يتعلق بهذا الكتاب أن الكثيرين من الصحفيين الغربيين الذين يتخصصون فى الشئون العربية يعتبرونه حتى الآن المرجع الأول لهم فى فهم العقلية العربية. ولعل أقبح مثل على ذلك هو أنه أحد أهم الكتب التى يستخدمها جيش الاحتلال الأمريكى فى العراق ليس فى معاملة العراقيين فحسب، ولكن فى الاسترشاد به فى أساليب تعذيب السجناء العراقيين كما حدث فى سجن أبو غريب وكما يحدث فى تعذيب السجناء العرب فى سجن جوانتنامو حيث يعذب السجناء والسجينات ضمن ما يعذبون به بوقوفهم عرايا أمام سجانيهم.

وفى النهاية لا يمكن إلا أن نقول أن الإعلام العربى مثقل بتحديات داخلية وخارجية عديدة وكلها تحديات إن لم نواجهها بصراحة ووعى تام بأبعادها المختلفة محليا وقوميا فإن انعكاساتها السياسية والاجتماعية بل والاقتصادية ستستمر فى الإضرار بمختلف أوجه الحياة العربية. أما بعض التقدم الذى نشاهده حاليا فى فضائياتنا وفى بعض صحفنا العربية وفى بعض أجهزتنا القومية فإنه ليس سوى مجرد إرهاصات فى مرحلة يرجى أن تكون انتقالية من التقليد والتبعية وردود الفعل إلى الاستقلال والتكامل مع استراتيجية محلية وقومية شاملة.

النظام الاجتماعى العربى وأزمة الحداثة العربية
"التحديات وآفاق المستقبل"

أحمد زايد(*)

مقدمـة

لا أميل إلى أن أكون واحدًا من الذين ينتصرون لخطاب الأزمة. فهذا الخطاب يميل دائمًا إلى الموضوع، ويخرج الذات التي تتناول الموضوع بالبحث والتحليل عن نطاق ما يعانى منه الموضوع من مشكلات وأمراض، فيصبح الخطاب صادرًا عن ذوات صحيحة، ونقية، وصائبة؛ وتتحول كل الذوات الأخرى إلى موضوعات أو إلى موضوع يعانى من تأزم، ويجب أن يبحث لنفسه عن طريق لتجاوز الأزمة وإلا أصابه الهلاك. وكثيرًا ما تحاول الذوات المنتجة لخطاب الأزمة أن تقدم صنيعًا لحل هذه الأزمة، وكأن الأزمة قائمة هناك، ويمكن تفكيكها وحلها هناك بعيدًا عن عقول ونفوس الذوات المنتجة للخطاب، يشعر المرء هنا وكأننا بصدد خطاب "حارس" و "نخبوي" يدعى لنفسه صفاء الفلاسفة وشهامة البطولة. ولذلك فإذا كنت قد ارتضيت أن أضع كلمة "الأزمة" في بعض أجزاء هذا المقال، فإنني أضعها بشرط البوح بأن هذه الأزمة هي أزمتنا قبل أن تكون أزمة المجتمع، وأن استقلالية الذوات المنتجة للفكر لا تعنى قط أن سهام الأزمة لا تصيبها.

قد نسأل في البداية ما النظام الاجتماعي العربي؟. وقد يدعونا ذلك إلى التساؤل حول أزمة الحداثة فيه؟. وما هى أهم مظاهر هذه الأزمة على المستويات المختلفة؟. والى أي مدى تنعكس هذه الأزمة على تخلف المجتمع العربي، وعلى تناقضاته الداخلية، وبنيته الديموجرافية وتركيبه الطبقي؟. وإلى أي مدى يمكننا فهم هذه التحديات من أن ننظر إلى مستقبل النظام الاجتماعي العربي؟

(*). عميد كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

أولا: النظام الاجتماعى العربى

قد يكون مفيدًا قبل أن نشرع فى تعريف مفهوم النظام الاجتماعي أن نعرف مفهوم النظام. ويشير مفهوم النظام بشكل عام إلى نوع من التنظيم وتنسيق العلاقات واستمرار هذه العلاقات عبر فترة متصلة من الزمن[1] وإذا طبقنا هذا التعريف على النظام العربي لأمكن القول أنه رغم التباين بين البلدان العربية في بعض الجوانب الثقافية والسلوكية، ورغم اختلاف الخبرة التاريخية هنا وهناك في الأقطار العربية المختلفة؛ إلا أن ثمة علاقات تاريخية وآنية بين البلدان العربية لها قدر من الاستمرار التاريخي، وتدعمها ثقافة مشتركة ولغة مشتركة. ولقد أدت هذه العلاقات إلى أن يصبح للعرب هوية خاصة، وأرض معروفة، ولغة مشتركة، ومن هنا يتبلور ما يمكن أن يطلق عليه "النظام العربي".

وربما يكون هذا النظام قد تبلور بشكل أوضح بعدما تمكن العرب من أن يجمعوا أنفسهم تحت مظلة الجامعة العربية وأجهزتها المختلفة. فلقد نشأت الجامعة العربية فى عام ١٩٤٥، وتفرعت عنها هيئات عديدة على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. ولقد عملت الجامعة العربية وهيئاتها المختلفة، منذ إنشائها، على تدعيم الروح الجماعية، وأدت إلى تأطير العمل العربي المشترك، وصياغته فى مجموعة من المبادئ واللوائح. وبهذا فقد تحول مفهوم النظام العربي، عبر الجامعة العربية، من مجرد ثقافة مشتركة ولغة مشتركة إلى تنظيم سياسى مشترك. حقيقة أن هذا التنظيم المشترك تواجهه عقبات جمة، ولكنه مازال يمثل الحد الأدنى المشترك الذى يمنح النظام العربى شرعيته، عبر القمم العربية المتتابعة، والاجتماعات الدورية لمجلس الجامعة العربية، وعبر العمل المشترك للهيئات المنبثقة عنها. وإذا كان النظام العربى قد استقر عند حدوده الدنيا عبر الجامعة العربية، فقد نفخت فيه دعاوى الوحدة العربية والقومية العربية روحًا عبرت عنها نظم عربية فى دول عربية بعينها، ورغم فشل هذه النظم، ورغم فشل مشروع القومية العربية، إلا أن هاجس الوحدة- أو ما يعبر عنه سياسيًا الآن بالتكامل الاقتصادي- ما يزال يراوح النفس العربية، وما زال هذا الهاجس

---

(1). أحمد زايد، علم الاجتماع بين النظرية الكلاسيكية والنقدية، القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٦.

يشكل الصدى غير المنظور للنظام العربي.

على أن مفهوم "النظام العربي" يحمل دلالات سياسية أكثر مما يحمل من دلالات اجتماعية. فشبكة العلاقات السياسية التي تنظمها الجامعة العربية، وتدعم رموزها وطقوسها عبر اجتماعات القمة، والمجالس الوزارية، والمجالس النوعية، تسهم في توليد "صورة ذهنية" عن نظام سياسي عربي. ولكن هذا النظام يقوم على دعامة من "الاجتماع" و"الثقافة"، فالتشابه في الإرث الثقافي، والتاريخ الاجتماعي قد أدى ولا شك إلى تشابه فى تركيب البنية الاجتماعية، بحيث يمكن أن نتحدث عن "مجتمع عربي" أو عن نظام اجتماعي عربي؛ ويشير هذا المفهوم إلى الطريقة التي ينظم بها العرب حياتهم في المجتمع من حيث طبيعة العمران (البدوي والقروي والحضري)، وتركيب السكان، وخصالهم الاجتماعية. وأنماط العلاقات الاجتماعية بين السكان، والمنتجات المادية والمعنوية والرمزية، والقواعد السلوكية المنظمة للحياة الاجتماعية، ومنظومات العادات والتقاليد والمعتقدات والقيم. فثمة تشابهات جمة في كل هذه المكونات داخل الوطن العربي، تميل إلى إمكانية الحديث عن مجتمع عربي أو نظام اجتماعي عربي. حقيقة أن هناك تمايزات واختلافات تنبع من خصوصيات داخل كل قطر على حدة أو داخل كل مجموعة من البلدان على حدة، ولكن هذه الخصوصيات لا تعنى عدم وجود عموميات تؤدى إلى تكوينات اجتماعية كبرى.

من هذه العموميات ما أشار إليه حليم بركات في الفصل الذي كتبه عن "الهوية العربية" في كتابه "المجتمع العربي المعاصر"[1]، حيث أشار إلى اللغة كأهم عمومية تشعر العربي بهويته العربية أو انتمائه العربي، وإلى الثقافة العربية التي تستمد عموميتها من اللغة والدين والعائلة وأنماط الإنتاج المشتركة ووحدة التجربة التاريخية. ورغم أنه أشار إلى انتماءات أخرى قد تكون معارضة لهذا الشعور بالانتماء العربي، مثل الانتماء الديني، والانتماء القبلي، إلا أن هذه الانتماءات تمثل أساسا للتشابه – في إطار التنوع – داخل التكوين الاجتماعي العربي.

---

(1). حليم بركات، المجتمع العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الصفحة الثانية، ١٩٨٥ ص ص ٣٣ – ٥٠

ثانيًا: أزمة الحداثة في النظام الاجتماعي العربي

لعلنا ننطلق في فهمنا لطبيعة النظام الاجتماعي العربي والمشكلات التي يعانيها من مفهوم الحداثة. ونقصد بالحداثة النظام الحديث في الفكر والسلوك وبناء الدولة والمجتمع، والذي أقيم على أثر تغير المجتمع العربي التقليدي وانضوائه تحت لواء المنظومة العالمية الحديثة التي يعد الغرب الأوربي – الأمريكي مركزها. ورغم تنوع التواريخ التى بدأ منها النظام الاجتماعي العربي في التشكيل الحديث، إلا أن المجتمعات العربية جميعًا قد دخلت هذا الطور من التشكيل الحديث. فقد تأسست دول وطنية حديثة، وبدأت ظروف الحياة الاجتماعية تتغير؛ فدخل التعليم الحديث، وتطورت أساليب تنظيم الحياة على أسس حديثة عبر التنظيمات البيروقراطية والخدمية، وارتفعت معدلات التحضر فتطورت المدن واتسعت رقعتها، وتنوعت الأنشطة الاقتصادية فيها، وانتشرت أساليب السلوك الحديثة تدعمها استخدامات عدة للتكنولوجيا الحديثة. لقد كانت عمليات التحديث الاجتماعي أكثر ارتباطا بالسياسات والتوجيهات الإيديولوجية للدول العربية كما في دول العالم النامي قاطبة وأدت هذه العمليات – على اختلاف عمقها التاريخي في دول العالم العربي المختلفة – إلى ظهور صورة من المجتمع هي التي نعيش في كنفها الآن، وهى صورة لمجتمع حديث يختلف كثيرًا عن المجتمع التقليدي الذي كنا نعيش فيه قبل أن يشهد المجتمع العربي رياح التغير ورياح الاتصال بالعالم الحديث.

وعندما نستخدم مفهوم الحداثة فإننا نشير بشكل مباشر إلى مشروع المجتمع الحديث. وغالبا ما يشير هذا المفهوم إلى صورة مثالية للمجتمع الحديث، صورة تُستمد دائمًا من الخبرة الغربية في تأسيس المجتمع الحديث. فالمجتمع الحديث هو المجتمع الذي يعتمد نظم الإنتاج الحديثة بما تتطلبه من استخدامات تكنولوجية وتنظيمه، ويدير شئونه عبر دولة ديمقراطية تستدمج قيم الحرية والمساواة، ويؤسس لمبادئ العقلانية والفردية والاختيار الحر والتنافسية، والانطلاق والانعكاسية وغيرها من المبادئ الحديثة. ولا يتوقع أن تنطبق هذه الأطر المثالية على أية أنماط حداثية بنفس الطريقة التي انطبقت بها في الغرب. فقد انتقدت النظريات الخطية التي انطلقت من مقولة أن كل المجتمعات الحديثة تتجه صوب نموذج واحد هو النموذج الحداثى الغربي، أو أن

ثمة ثقافة مثالية نقية للحداثة. فقد أكدت التجربة التاريخية أن المُثل الحداثية التى أشرنا إليها قبل قليل لم تتحقق في أي مجتمع حتى في المجتمع الغربي نفسه (فليس عاقلًا ذلك المجتمع الذي يدخل حربيين عالميتين خلال أقل من نصف قرن، والذى يبدد أموالًا طائلة في سباق للتسليح النووي عبر نصف قرن آخر، أو الذي ينهى مسيرته الحداثية بالتخلي عن أصول الفكرة الحداثية نفسها التي صاحبت عصر التنوير) وليس هذا موضوعنا على أي حال.

ما نود أن نؤكده أن الاحتكاك بين مشروع الحداثة الغربية ومشروعات تأسس نظم اجتماعية حديثة خارج الحضارة الغربية قد أدى إلى إنتاج "حداثات متنوعة" حيث اختلطت النظم الحديثة بتراث المجتمعات فأنتجت صورًا من المجتمع الحديث متعددة. فالمجتمع الياباني الحديث يختلف عن نظيره الهندي أو الصيني أو الأمريكي اللاتيني، وجميعهم يوصف بأنه مجتمع حديث. وفى ضوء ذلك فأننا ننظر إلى النظام الاجتماعي العربي الحديث على أنه يمثل صورة خاصة من المجتمع الحديث، انصهرت فيها القيم الحديثة مع القيم التقليدية لتنتج نظامًا اجتماعيًا عربيًا، بحداثة عربية متميزة. ولقد وصفت هذه الحداثة الغربية فى مكان آخر بأنها حداثة برانية لا أقصد بالمفهوم أنها حداثة مستوردة فحسب، بل أقصد أيضا أنها حداثة لم تتأسس على جذر داخلي بل فقدت هذا الجذر الحداثى الداخلي. ولقد أكسبها هذا أحد خصائصها الجوهرية، ألا وهى البحث الدائم عن هذا الجذر في تراث المجتمع وتاريخه. وهى فوق ذلك – وكما يشير اللفظ – حداثة قسرية تمت في أغلب الأحوال عبر عمليات تحديث قسرية ألبست المجتمع ثوبًا حديثًا على مقياس النخبة أو النخب التي أدخلت النظم الحداثية، فلم يسع لكل الناس الذين لم يستشاروا في مثل هذه الحداثة القسرية؛ وارتبطت أيضا بصور من استهلاك المنتجات المادية للحداثة دون تبنى العقل الأصيل للحداثة. ولا أميل إلى وصف الحداثة على هذا النمط بأنها حداثة ناقصة أو مبتورة لكي لا يقع الباحث في أسر المعيارية، كما أن مفهوم "البرانية" الذي استخدمه لوصف الحداثة هنا لا يعنى أن ثمة حداثة برانية وأخرى جوانيه، أو أن الحداثة البرانية هذه حداثة زائفة وأن نظيرتها الغربية حداثة أصيله. فالبرانية تعنى فقط أن الحداثة التي لم تتأسس على جذر داخلي تنتهي إلى نظام اجتماعي يتأرجح بين أشكال حداثية مستوردة من الخارج، وبين أشكال

للحياة التقليدية، في عمليات مستمرة للتداخل والمزاوجة والتحول بين ما هو حديث وما هو تقليدي. أنها حداثة تنعكس في ثقافة "ثالثة" لا هي حديثة ولا هي تقليدية.

وأحسب أن صياغة النمط الحداثى العربي على هذا النحو قد أدى إلى أن يكون المشروع الحداثى العربي مشروعًا متأزمًا، غير قادر على أن يعبر عنق التساؤل حول العلاقة بين التراث والحداثة أو بين الأصالة والمعاصرة. فالفكر منشغل دائمًا أما بالتنقيب في التراث أو التنقيب فى الفكر الحديث أو محاولة إيجاد طريق نحو التأليف بينهما، ويترك النظام الاجتماعي يتشكل فى ضوء ما تطرحه عليه علاقات التبعية الاقتصادية والثقافية.

طبيعي إذن أن يتأزم هذا النظام الاجتماعي، وأن يصبح قابلًا بشكل مستمر إلى الانفجار من أطرافه، وإلى الانفجار الكلى إذا ما رفعت الدولة الوطنية يديها عينه. وتتجلى أزمة النظام الاجتماعي العربي في مستويات عديدة في الفكر والثقافة والتشكيل الطبقي والممارسات السياسية وحتى السلوك اليومي للناس. في كل هذه المستويات نجد تناقضات وتعارضات، كما نجد صورًا من الجدل الدائم حول ما ينبغي أن يكون. وسوف نركز فيما تبقى من هذا الفصل على بعض مجليات أزمة النظام الاجتماعي العربي.

ثالثًا: التبعية وأزمة التخلف

تقع الدول العربية فى منطقة تعد من أكثر المناطق التابعة اقتصاديًا للمنظمة الرأسمالية العالمية. وقد كانت هذه المنطقة- بحكم موقعها المتوسط بين القارات الثلاث وبحكم امتلاكها لثروات اقتصادية ومعدنية وزراعية- مطمعًا للمستعمرين. فقد تواجد الاستعمار بشكل رسمي فى معظم أقطار الوطن العربي، وخضعت الأسواق العربية، والتجارة العربية، والإنتاج العربي منذ دخول الاستعمار إلى آليات السوق الرأسمالي، وأصبحت تابعة فى اقتصادها إلى هذا السوق. وليس الاقتصاد موضوعنا على أي حال، ولكن لزمت الإشارة إليه كمدخل لطرح مشكلة التبعية الثقافية.

فالتبعية الثقافية هي الوجه الآخر للتبعية الاقتصادية. فعلى أثر الاندماج الاقتصادي في آليات السوق تصبح ثقافة المجتمع التابع- كمجتمع ضعيف أو أضعف

نسبيًا من المجتمع المسيطر فى مركز الدول الرأسمالية – فى موقف التبعية والخضوع، ومن ثم فإن هذه الثقافة تعكس قدرًا من التشوه والركود، وتعانى من التفكك والتناقض، وتصبح علاقتها بجذورها التاريخية علاقة قلقة ومرتبكة، وبخاصة تراثها الروحي والاجتماعي، وتتحول بشكل دائم إلى التكيف المستمر والارتباط المستمر بالخارج، "تستجيب لمطالبه، وتحتفل أعجابا وتقليدًا بتاريخه وتراثه وفكره وقيمه. وهذه الحالة تضعف قدرة الثقافة على الاستمرار، والتجدد الذاتي، والتمايز، والمساهمة الفعالة في إشباع الحاجات الروحية والاجتماعية والمادية والفنية لمجتمعاتها، وفى إثراء الحضارة الإنسانية"(١).

وتتجلى التبعية الثقافية فى عدد من المؤشرات التى يمكن الإشارة إلى بعضها فيما يتصل بالوطن العربي:

١- **التخلف المعرفي والتقني**. حيث تتخلف الدول العربية كثيرًا فى إنتاج المعارف والتكنولوجيا. فمعظم الإنتاج العربي تسيطر عليه الشركات متعددة الجنسيات، كما أن العرب لا ينتجون تكنولوجيا داخلية نابعة من قدراتهم وبحوثهم العلمية، بل يعتمدون اعتمادًا كبيرًا على استيراد التكنولوجيا من الخارج. وبالتالي تشير المؤشرات إلى تدنى مستوى المعرفة والإنتاج المعرفي والتقني.

٢- **الموقف المتناقض من الثقافة الغربية**. تؤدى التبعية الثقافية إلى الانبهار بثقافة المتبوع. فكما أكد ابن خلدون "فإن المغلوب يكون دائمًا مولعًا بثقافة الغالب"(٢)، أى معجبًا بها؛ تواقًا إلى أن يعيشها، ولكن إذا كان هذا صحيحًا، فإن الخبرة التاريخية المعاصرة تكشف عن أن هذا الإعجاب والانبهار بثقافة الآخر يصاحبه رفض لهذه الثقافة خاصة على مستوى القول ومستوى الايدولوجيا؛ فالناس جميعًا يعيشون – بشكل أو بآخر – الثقافة الغربية فى تنقلاتهم واتصالاتهم وعلاقتهم بكل مظاهر

---

(1).عبدالباسط عبدالمعطى، التبعية الثقافية.. وسائلها ومظاهرها، فى: ندوة الثقافة العربية الواقع وآفاق المستقبل، ١٢-١٥ أبريل ١٩٩٣، الدوحة، ص ص ٢٠٧-٢٠٩.

(2).عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، لبنان: منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، د.ت.

التكنولوجيا الحديثة، لكنهم فى أحاديثهم وفى خطابهم الفكرى والدينى يرفضون هذه الثقافة وينتقضونها.

٣- **الاختراق الثقافى.** وذلك من خلال إنشاء المراكز الثقافية التابعة للسفارات والتى يكون لها فى بعض البلدان نفوذ ثقافى كبير، بالإضافة إلى إقامة مؤسسات تعليمية، أو فرض نظم تعليمية معينة، ونشر البعثات والإرساليات التبشيرية، واختراق المجتمع المدنى (المنظمات الأهلية والجمعيات ذات النفع العام) من خلال المنح والهبات والدعم المادي، والتغلغل فى المؤسسات الوطنية ذات الصلة بالثقافة.

٤- **توجيه وسائل الإعلام.** وذلك عبر احتكار وسائل وتقنيات الإنتاج الإعلامي، وتدعيم برامج إعلامية بعينها، وتقوية الشبكات الفضائية العالمية لنشر نوعية معينة من البرامج، واستخدام الفضائيات فى نشر صور معينة من التحيز والهوى، والعمل على التأثير فى الأجندة الإعلامية للقنوات الوطنية.

٥- **ضعف اللغة الوطنية.** تؤثر التبعية الثقافية تأثيرًا كبيرًا على اللغة العربية التى تتحول يومًا بعد يوم إلى لغة ثانوية مهملة فى مقابل تعلم اللغات الأجنبية. ويساعد على ذلك تهاون بعض الدول العربية فى نظمها التعليمية حيث تسمح بفتح مدارس أجنبية يتم التدريس فيها بهذه اللغات الأجنبية دون العربية، وتسمح أخيرًا بإنشاء جامعات أجنبية.

٦- **نشر قيم الاستهلاك.** تعد انتشار ثقافة الاستهلاك أحد مؤشرات التبعية الثقافية حيث تتحول معظم الدول العربية إلى دول مستهلكة لمنتجات غيرها وليست دولًا منتجة، كما أن العرب يتبنون قيمًا استهلاكية ترفية تتبدى فى المبالغة فى صور الاستهلاك غير الضروري كاستخدام السيارات، والهواتف المحمولة، والإسراف الشديد فى الاحتفالات وما يحيط بها من صور ورموز.

٧- **انخفاض التعليم والبحث العلمى.** رغم التوسع الكمي فى التعليم كما فى البلدان العربية منذ منتصف القرن العشرين، فالتعليم فى كثير من الأقطار العربية (مصر-

والسودان- والجزائر- والمغرب- واليمن...إلخ) لم يستطع أن يقضى تمامًا على الأمية. حيث يقترب عدد الأميين فى الدول العربية من الـ٧٠ مليونًا. وتشير مؤشرات الأمية إلى ارتفاع معدلاتها فى بعض البلدان العربية أكثر من غيرها. فتبلغ فى مصر ٤٣,٤%، وفى اليمن ٥٢,٣%، وفى السودان ٤١,٢%، وفى سوريا ٢٤,٧%...إلخ[1]. وفضلًا عن ذلك فإن التعليم فى كثير من البلدان العربية ما يزال تعليمًا منخفض الجودة لا يرقى مستوى الخريجين فيه إلى المستوى العالمى، هذا فضلًا عن عدم العناية بالبحث العلمى الذى تنخفض ميزانيته انخفاضًا كبيرًا فى معظم الدول العربية (فتبلغ ميزانية البحث العلمى فى مصر مثلًا ٠,٩% فقط من الناتج المحلى).

٨- **تشوه منظومة القيم.** لا يمكن للفرد أن يكتسب وجوده الاجتماعي ولا أن يمتلك قدرات تمكنه من العيش الكريم (بأبعاده الاقتصادية والتعليمية والصحية والمعرفية والحرية والمبادأة، والمشاركة فى القرارات المصيرية) إذا ما ظلت القيم والأفكار والتصورات والمعتقدات التى يستدمجها فى نسقه القيمى مشوهة. حيث أصبحت هذه القيم جامدة تميل إلى التقليد دون الانطلاق والإبداع والانفتاح على الخبرة، وتتوجس شكًا فى كل شئ دون ثقة واطمئنان، وتتمركز حول ذات واقعية أو متعالية دون تطوير قدرة على النقد والمبادأة والبحث عن آفاق جديدة باستمرار. وفى ظل هذا الظرف فلن يكون الفرد- بأى حال من الأحوال- قادرًا على اكتساب أى قدرة، وسوف لا يكون قادرًا على إثبات وجوده الاجتماعي[2].

٩- **التسلط والهيمنة الثقافية.** إذا كانت المؤشرات السابقة جميعًا تؤشر على ضعف الثقافة المحلية وخضوعها فى مقابل ثقافة العولمة، فإن تلك الأخيرة تبدو وكأنها

---

(1). Human Development Report 2003, "Millennium Development Goals: A Compact Among Nations to End Human Poverty, PP. 245-247.

(2). أحمد زايد، نحو منظومة جديدة للقيم فى المجتمع المصرى، فى: مؤتمر الدراسات المستقبلية: منظور مصرى، مجلس الوزراء، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، ٢٦-٢٧ يونيو ٢٠٠٥.

ثقافة متسلطة ومهيمنة. ويستخدم المفهومان[1]. فى الثقافة العربية للإشارة إلى ثقافة الغرب التى تحاول من خلال آلياتها المسيطرة أن تنمذج العالم، وأن تفرض على العالم أجندة خاصة، فالعولمة تقولب وتنمذج العالم فى صيغ ثقافية فى حقول الحياة المختلفة فى المأكل والمشرب، وفى الملبس والمسكن، وفى التعليم والترفيه، بحيث تبدو هذه النماذج وكأنها الصيغ المثالية. ويبدو العالم من خلال الهيمنة الثقافية وكأنه يُجر إلى أهداف وعوالم لا قِبَل له بها. وتؤدى صور المعارضة المختلفة لهذه الهيمنة إلى خلق صور من الصراع العقدى والحضاري.

رابعا: أزمة الفجوات الثقافية

نؤكد دائمًا على أن الفهم الحقيقى لعملية اندماج المجتمع فى آليات السوق العالمية لا يجب أن يقف عند حد الصيغ الثقافية والإنتاجية الموحدة، فهذا الاندماج يعمل كأداة لتفريق العالم وخلق صور من التشظى الثقافى والعرقى. ومن ثم فإننا نميل إلى أن نفترض أن العولمة تؤدى-ضمن آلياتها الثقافية- إلى إحداث حالة من الفرقة عبر خطوط ثقافية واجتماعية، أو قُل حالة من العراك الثقافي تتيح للعالم أن يتوحد وينضغط من قيمته وأن يتشظى ويتفرق من قاعه، أقصد فى الحياة اليومية والخطابات الثقافية للأمم والشعوب[2]. ونزيد هنا فرضية أخرى مفادها أن هذا العراك الثقافى الذى تتزايد حدته فى المجتمعات الفقيرة – يتيح الفرصة للقوى المتعددة والمسيطرة فى العولمة أن تستغل الشعوب اقتصاديًا، وأن تمتص فائض إنتاجها، وكأن لسان حالهم يقول "دع هؤلاء يتشاجرون حول الثقافة ودعنا نحن نجنى الثمرات ونكنز الثروات".

وأحسب أن هذا الظرف يشكل تحديًا ثقافيًا واجتماعيًا كبيرًا، إذ أنه يدفع الشعوب والجماعات إلى أن تميل فى تفاعلاتها الاجتماعية والثقافية إلى التقوقع حول مفهومات الهوية، أو العرق، أو الانتماء الإثنى أو حتى حول مفهومات أقل حدة مثل النوع أو الجندر ولقد عبر تقرير التنمية البشرية للعام ٢٠٠٤ عن هذا الظرف تعبيرًا دقيقًا عندما

---

(1). انظر: نجوى زيدان، العولمة والتسلط الثقافى، مجلة الحقوق، العدد السادس خريف ٢٠٠٢، ص ص ٤٩-٥٦.

(2). أحمد زايد، عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية، مرجع سابق.

أقر بأن الاعتراف بالهوية وإطلاق الحرية لها للمشاركة والتعبير عن معتقداتها وأفكارها سيؤدى إلى تنوع أكبر فى المجتمع، وهذا ما تدعو إليه المواثيق الدولية، إلا أنه حذر من أن ترك الصراعات على الهوية دون علاج فى عالمنا المعاصر يحول موضوع الهوية إلى موضوع من أكثر الموضوعات الباعثة على عدم الاستقرار داخل الدولة وبين الدول[1] والحق أن آليات العولمة تعد مسئولة عن هذا الظرف، إذ أنها تسعى إلى تأجيج مظاهر الشعور بالهوية فى ضوء ما تطرحه من مفهومات للحرية والمشاركة والمساواة، دون أن تكون قادرة عن أن تعوض بآليات دمج وتكامل ثقافى، وهذا ظرف يؤدى إلى أن يتفاقم الشعور بالهوية وتتطور أساليب الدفاع عنها من الأساليب السليمة إلى الأساليب العنيفة، دون أن يصبح الأطراف المتصارعة قادرين على أن يطورا آليات للاندماج والتكامل.

هنا تتزايد الفجوات فى ثقافة المجتمع التابع، وتصبح "الأعباء الثقافية" فى عملية التنمية والتحول أحد المعضلات المهمة التى تواجه الدول والحكومات. وقد نقترب من هذه القضية إذا ما تناولنا بعض الفجوات الثقافية التى تخلقها العولمة فى الثقافة العربية:

١- العروبة والإسلام.

تعايش الانتماء العربى مع الانتماء الإسلامي لقرون عديدة دون أن يكون موضوعًا للنقاش والبحث. ولكن أدت ظروف اندماج الوطن العربى فى الثقافة الحديثة، ودخول نظم التعليم الحديثة، وظهور نخب فكرية وثقافية وأكاديمية تختلف عن النخب الدينية التى كانت تمثل الموقع الثقافى والفكرى والدينى فى آن واحد، وظهور إيديولوجيات تدعو إلى القومية العربية كدائرة فى الوسط الإسلامي وغير ذلك من العوامل إلى طرح موضوع العروبة والإسلام كأحد أوجه الخلاف بين المفكرين والمثقفين. والقارئ لكتاب الأستاذ طارق البشرى بعنوان "بين الإسلام والعروبة" يكتشف أن الخلاف بين هذين الموقفين قد ظهر أثر ظهور الموقف الإيديولوجي العلماني فى مقابل الموقف الدينى،

---

(1). تقرير التنمية البشرية لسنة ٢٠٠٤ "الحرية الثقافية فى عالمنا المتنوع"، برنامج الأمم المتحدة الإنمائى.

وتبلور التعليم الغربي الحديث فى مقابل التعليم الدينى، وظهور نخب سياسية وفكرية طرحت أفكارًا حول القومية العربية، ومعطيات التحديث التى انبهرت بالعالم الغربى وثقافته. حيث يكتشف القارئ لهذا الكتاب أن كل هذه العوامل هى التى طرحت قضية خلافية لا تطرح أصلًا فى السلوك والاعتقاد اليومي للجماهير(١). وإذا أردنا أن نصيغ هذا الرأى بشكل آخر، فإن متطلبات الاندماج فى النظام العالمي ومعطياته الثقافية هى التى طرحت هذه القضية التى لم يكن لها أن تطرح لولا وجود هذه المعطيات.

ورغم أن هذه ليست قضية خلافية كبيرة، إلا أنها قد خلقت انقسامًا فكريًا مصطنعًا إلى حد ما بين طائفتين "طائفة تناهض الإسلام بالعروبة وطائفة تناهض العروبة بالإسلام... وإنهما يثيران فى المجتمع العربى عاصفة غبراء من الجدل تكاد تضل الشعب العربى المسلم عن سبيله القويم"(٢). فيبدو أن الصراع هو أحد المجليات الأساسية للعراك الثقافى غير ذى الفائدة.

٢- مشكلات الأقليات.

إذا كانت قضية الإسلام والعروبة قضية عامة تخص العرب جميعًا والمسلمين جميعًا، فإن قضية الأقليات داخل المجتمعات العربية تعد قضية تخص كل بلد على حدة، وهى قضية أحسب أنها الأشد خطورة والأكثر استهدافًا للاستقرار العربي.

فالمتأمل للمجتمع العربى يجد أنه يصور على أنه مجتمع موزاييك يتكون من مجموعات مختلفة الأعراق والثقافات والأديان. ولقد ظهر هذا التصوير فى كتابات عديدة حاولت أن تصور المجتمع على أنه يشبه القافلة المتحركة التى تحوى فى بضائعها صنوف مختلفة من البضائع التى لا يجمعها من ربط إلا أنها توجد فى سلة واحدة(٣). لقد أدى تطور هذه الكتابات إلى أن تصبح قضية الأقليات أحد القضايا المطروحة على الأجندة البحثية العربية، بل أن هذه القضية قد فرضت نفسها عبر

---

(1).طارق البشرى، بين الإسلام والعروبة (القسم الأول)، الكويت: دار القلم، ١٩٨٨.

(2). عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

(3). كان هذا هو رأى المستشرق وعالم الأنثروبولوجيا الأمريكى كارلتون كون فى كتابه الشهير بعنوان: القافلة أو قصة الشرق الأوسط.

الدعوة إلى الحرية والمساواة والعمل الحر المستقل فى المجتمع المدنى. ولقد تجسد ذلك فى الدعوة إلى عقد مؤتمر حول الأقليات فى الوطن العربى[1]، كما تم صدور دراسة واسعة عن الأقليات فى الوطن العربى[2].

ولد تواكب هذا الاهتمام بالأقليات فى الوطن العربى مع ظهور إعلان الأمم المتحدة حول الأقليات والذى صدر عن لجنة حقوق الإنسان بالجمعية العامة عام ١٩٩٢ والذى عرف الأقليات وطبيعة الحقوق التى تخول لها. ويدل ذلك على وجود تساوق كبير بين مساعي النظام العالمى نحو فرض أجندة سياسية وتشكيل الخريطة السياسية على وفق أهوائه وبين البؤر الفكرية المحلية التى يخلقها هذا النظام هنا وهناك فى المجتمع المدنى أو المراكز البحثية أو مواطن التأثير فى الصحافة والإعلام.

ويؤدى ذلك إلى تعميق الفجوات الثقافية بين سكان البلد الواحد، فيصبح سكان المغرب عربًا وبربرًا، وسكان مصر مسلمين وأقباطًا، وسكان العراق شيعة وسنة وأكرادًا، وسكان لبنان شيعة وسنة ومسيحيين...إلخ. بل وقد تبالغ التقارير والدراسات بالحديث عن أقليات صغيرة العدد كالنوبيين فى مصر أو العلويين فى سوريا. ولذلك فقد ذهب أحد التقارير إلى أن هناك أكثر من ٢٠٠ مجموعة أقليات فى العالم العربى بعضهم لا يزيد عددهم عن الألف بينما يزيد البعض الآخر على بضعة ملايين يشغلون سويًا ٢٠% (٥٠ مليون) من مجموع سكان العالم العربى[3].

٣- فجوة التهجين الثقافى.

ترتبط عمليات التحديث بخروج الصيغ الحداثية من بيئتها الغربية وانصهارها فى

---

(1). دعا إلى المؤتمر مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية عام ١٩٩٤، وظهرت تجاهه معارضة قوية دفعت منظمه إلى عقده فى قبرص.

(2). صدرت هذه الدراسة بعنوان "الملل والنحل فى الوطن العربى". سعدالدين إبراهيم: الملل والنحل والأعراق، ١٩٩٥، القاهرة: مركز بن خلدون للدراسات الإنمائية.

(3). سعدالدين إبراهيم (مشرف)، هموم الأقليات فى الوطن العربى، التقرير السنوى الأول، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التقرير يصدر حتى الآن وقد صدر منه حتى عام ٢٠٠٥ ثمان تقارير.

الصيغ التقليدية فى المجتمعات غير الغربية. ولذلك فإن هذه العمليات ارتبطت منذ نشأتها بما يمكن أن نطلق عليه "تمذجة العالم" وهى عملية تتم عبر ثلاث وسائل: الأولى ترتبط بنشر النماذج الرأسمالية فى مجال الاقتصاد والسياسة والحياة الاجتماعية، مثل الأسواق والبنوك ونموذج الدولة القومية ونظم التعليم والنظم الحربية والعسكرية والنظم البلدية. والثانية ترتبط بنشر الأفكار والمفهومات المتصلة بالحرية والمساواة والقيم وحقوق الإنسان. والثالثة ترتبط بالتدخل فى صياغة سياسات التعليم والثقافة. وقد اختلفت النمذجة فى الحقبة المعاصرة من العولمة، فأصبحت تركز بشكل أكبر على القيم والأفكار والصور الذهنية من ناحية، وعلى تصدير النموذج الأمريكى والترويج له من ناحية أخرى.

ويذهب البعض إلى وصف هذه النمذجة للعالم "بالتهجين الثقافى"، الذى يعنى الاختلاط والتداخل بين العناصر التقليدية والعناصر الحديثة. فالمفهوم يشير إلى "عملية تمتزج فيها المعانى والأنماط الهادفة من مصادر تاريخية مختلفة هى فى الأصل مستقلة عن بعضها البعض من حيث المكان"[1].

وليست المسألة – فى اعتقادنا – هى التهجين بين الثقافات، ولكنها عملية يلتقى فيها الأقوياء والضعفاء فى ظرف واحد وفى موقف واحد. ومن ثم فهى عملية هيمنة ثقافية، وتبعية ثقافية يفرض فيها الأغنياء أفكارهم ونماذجهم على الضعفاء. ولقد ازدادت هذه العملية وكشفت عن جوهرها بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، حيث بدأت الدول الأغنى فى المنظومة العالمية ترى فى بعض الثقافات والمعتقدات الأخرى تهديدًا لوجودها. ومن ثم اتجهت بشكل واضح نحو التدخل – حتى بشكل سافر أحيانًا – فى السياسات الثقافية والتعليمية فى الدول الأضعف. وأحسب أن الدول العربية من أكثر الدول التى يمكن أن تتأثر بهذا التوجه.

غير أن مفهوم التهجين قد يكون مفيدًا هنا إذا استخدمناه فى ضوء ما تؤدى إليه محاولات الهيمنة والنمذجة من نتائج. فهاتان العمليتان هما أساس تكوين العقل والثقافة،

---

(1). مايك فيذرستون وآخرون، محدثات العولمة، ترجمة: عبدالوهاب علوب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥، ص١٠٩.

وهما الفاعلتان فى علاقات العولمة غير المتكافئة. وتؤدى العمليتان إلى ثقافة هجين. أى أن التهجين الثقافى هو العملية الناتجة عن تنامى عمليات الهيمنة والنمذجة عبر العالم.

ويظهر التهجين بشكل جلى فى منظومة التعليم خاصة. ولقد كان التعليم أحد المظاهر الجوهرية لعولمة الحداثة. فقد نقل المستعمرون نظمهم التعليمية إلى دول المستعمرات، وخضعت هذه الدول خضوعًا تامًا لهذه النظم. وأصبح التعليم أحد المظاهر الدالة على الدخول إلى عالم الحداثة. وساهم فى تشكيل النخب السياسية والاجتماعية فى البلدان المستعمرة، تلك النخب التى تولت زمام الأمور بعد تحقيق الاستقلال. ولقد رأت معظم النخب فى التعليم الحديث – على النمط الغربى – أحد الوسائل التى يمكن من خلالها تحديث الثقافات التقليدية وتغييرها فى اتجاه المجتمع الحديث. ومن ثم فإنها عندما أضفت الطابع الوطنى على التعليم ظل فى جوهره تعليمًا على النمط الغربى.

وليس فى ذلك من مشكلة. وإنما المشكلة تكمن فى أن تطور نظم التعليم فى كثير من البلدان، ومنها البلدان العربية بعامة، ومصر على وجه الخصوص، قد أدى إلى خلق ضروب من التهجين والازدواجية فى نظم التعليم تبدت مظاهرها فى تعدد أشكال التعليم ونظمه وتوجهاته الأيديولوجية:

أ- فقد ظل التعليم التقليدى قائمًا متمثلًا فى التعليم الدينى الذى تمثله جامعة الأزهر، وبعض المؤسسات التعليمية فى الوطن العربى. بل إن بلدانًا عربية أنشأت جامعات إسلامية خاصة المملكة العربية السعودية.

ب- أقدمت الجامعات الدينية على تحديث نفسها فأدخلت فروعًا علمية ذات طابع علمانى وكان على رأس هذه الجامعات جامعة الأزهر نفسها التى أقدمت على إدخال تخصصات حديثة بجانب التعليم الدينى، ومثل هذا يعد ازدواجية داخل نظام التعليم التقليدى.

جـ- ثم تأسست المدارس والجامعات الحديثة ذات النظم الغربية والتى نشأت

نشأة حكومية رسمية.

د- بدأ القطاع الخاص فى الدخول إلى التعليم، وشكل فى بعض البلدان نسبة لا بأس بها من التعليم الإلزامي والثانوى (٧% من المدارس المصرية يملكها ويديرها القطاع الخاص). ودخلت أخيرًا الجامعات إلى دائرة القطاع الخاص.

هـ- احتفظت بعض الدول ذات النفوذ أو الدول الاستعمارية القديمة ببعض مدارسها، كما فتحت مدارس للهيئات الدينية والهيئات التبشيرية وهى مدارس تسمى فى الغالب بمسميات الدول التى تنتمى إليها هذه الهيئات وإن كانت تخضع من الناحية الشكلية لوزارة التربية والتعليم.

و- وفى السنوات الأخيرة بدأت بعض الدول تتجه نحو تطوير مناهجها عبر هيئات ومكاتب دولية، كما اتجهت بعض الدول إلى تطوير مناهج الدراسة بالجامعة عبر التشبيك مع جامعات أجنبية، ولذلك كثرت المسميات للجامعات التى تتخذ أسماء أجنبية.

ز- وبعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، بدأت الدول الغربية، وخاصة أمريكا فى طرح موضوع التعليم ومناهجه فى بؤرة الخطاب السياسى، وبدأت تطرح بعض الأفكار حول الإصلاح التعليمى فى الوطن العربى كأحد آليات محاربة التطرف والإرهاب.

ولقد أدت كل التصورات السابقة إلى إحداث ضروب من الازدواجية والتهجين فى بنية الثقافة، كما أدت إلى أن يصبح التعليم أداة لإحداث الخلل والارتباك فى بنية الثقافة بدلًا من أن يحدث انسجام وتناغم فيها. بل أن الظرف الأخير – وأعنى محاولات طرح قضية إصلاح التعليم فيما بعد الحادى عشر من سبتمبر – قد أدى إلى أن تتدخل بعض الدول الأجنبية فى إحداث تغييرات فى المناهج قد تؤدى إلى تضاعف الازدواجية فى بنية العقل والثقافة.

خامسًا: التركيب الديموجرافى بين الانفجار والتخلخل.

رغم أن سكان الوطن العربى، الذين يبلغ عددهم وفقًا لبيانات ٢٠٠١ حوالى ٢٨٨مليون نسمة، لا يشكلون مشكلة فى حد ذاتها بالنسبة للنظام العربى؛ إلا أن الطريقة التى يتوزعون بها تشكل مشكلة هامة، هذا فضلًا عن نوعية هؤلاء السكان وخصائصهم الاجتماعية.

جدول رقم (١)
توزيع السكان فى بعض بلدان الوطن العربى ٢٠٠٣

البلد	عدد السكان بالمليون	السكان أقل من ١٥ سنة	السكان أكثر من ٦٥ سنة
قطر	٠,٧	٢٣,١	٠,٩
الإمارات العربية المتحدة	٤,٠	٢٢,٨	٠,٨
البحرين	٠,٧	٢٧,٧	٢,٣
الكويت	٢,٥	٢٤,٨	١,١
ليبيا	٥,٦	٣٠,٨	٢,٩
عمان	٢,٥	٣٥,٢	١,٨
السعودية	٢٣,٣	٣٨,٢	٢,١
لبنان	٣,٥	٢٩,٥	٥,٩
تونس	٩,٩	٢٧,٥	٥,٠
الأردن	٥,٤	٣٨,٠	٢,٣
سوريا	١٨,١	٣٨,٠	٢,٥
مصر	٧١,٣	٣٤,٣	٣,٨
اليمن	١٩,٧	٤٧,١	١,٨
الجزائر	٣١,٩	٣١,٢	٣,٦

* المصدر: تقرير التنمية البشرية ٢٠٠٥.

يؤشر الجدول السابق على أن التركيب الديموجرافى فى الوطن العربى يكشف عن عدم التوازن بين مناطق مزدحمة بالسكان وأخرى فقيرة بالسكان. وتدل الإحصاءات المعروضة فى الجدول على أن سكان الوطن يتوزعون توزيعًا غير عادل على الأرض. فمنطقة الخليج العربى، وهى تشغل مساحة كبيرة من أرض الوطن العربى، تعتبر منطقة فقيرة سكانيًا وتعتمد على الهجرة الخارجية فى توفير العمالة (حيث لم يصل عدد السكان فى قطر والبحرين إلى المليون، ووصل إلى ٢,٥ مليون بدولتي الكويت وعمان، و٤ مليون بالإمارات العربية، وارتفع نسبيًا فى اليمن ليصل إلى ١٩,٧ مليون، و٢٣,٣ مليون بالمملكة العربية السعودية). بينما يقابل منطقة الخليج العربى منطقة وادي النيل العربية التى تعتبر منطقة مكتظة بالسكان خاصة فى الجزء المصرى منها، حيث يمثل سكان مصر حوالى ٢٢,٦% من سكان الوطن العربى. وبين هذين القطبين توجد معظم الدول العربية الأخرى فى الشام وفى شمال أفريقيا وهى دول متوسطة السكان، والكثير منها (مثل الجزائر ٣١,٩ مليون نسمة وليبيا ٥,٦ مليون نسمة واليمن ١٩,٧ مليون نسمة) لا يتناسب عدد السكان مع مساحة الأرض بحال من الأحوال.

ولا تقتصر المشكلة السكانية فى الوطن العربى على هذا الخلل الديموجرافى، ولكنها تتصل بنوعية هؤلاء السكان أو خصائصهم الاجتماعية. فثمة مشكلات صحية واجتماعية كبيرة تنعكس فى تدنى متوسط العمر أو ما يسمى بالعمر المتوقع عند الولادة (والذى يبلغ فى بلدان مثل مصر ٦٩,٨ سنة، واليمن ٦٠,٦ سنة)، بل إنه يتدنى إلى أقل من ذلك بكثير فى بلدن كالسودان ٥٦,٤ سنة وموريتانيا ٥٢,٧، ولا يرتفع عن السبعين عامًا إلا فى دول النفط ذات الثراء العريض (فعلى سبيل المثال: الإمارات ٧٨ سنة، والكويت ٧٦,٩ سنة، والبحرين ٧٤,٣ سنة، وقطر ٧٢,٨ سنة). (انظر تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٥) وتدنى مستويات التعليم (جدول رقم ٢).

وفضلًا عن ذلك فإن الحرمان من التعليم خاصة بالنسبة للنساء يخلق تباينات داخل التركيب السكانى، فنجد أن عملية التغير الاجتماعى والتنمية عاجزة عن أن تستغرق كافة الفئات السكانية، الأمر الذى يعزز صور الانقسام الداخلى فى المجتمع.

جدول رقم (٢)

معدلات التعليم للسكان فى بعض بلدان الوطن العربى

مقارنة بالدول الأخرى عام ٢٠٠٣

بعض البلدان العربية	معدل التعليم للسكان ١٥ سنة فأكثر	بعض البلدان غير العربية	معدل التعليم للسكان ١٥ سنة فأكثر
قطر	٨٩,٢	أسبانيا	٩٧,٧
ليبيا	٨١,٧	سنغافورا	٩٢,٥
عمان	٧٤,٤	سيلفاكيا	٩٩,٦
السعودية	٧٩,٤	مكسيكو	٩٠,٣
الجزائر	٦٩,٨	جنوب أفريقيا	٨٢,٤
سوريا	٨٢,٩	إيطاليا	٩٨,٥
مصر	٥٥,٦	الصين	٩٣,٥
السودان	٥٩,٠	اليونان	٩١,٠
اليمن	٤٩,٠	كوريا	٩٧,٩
موريتانيا	٥١,٥	ماليزيا	٨٨,٧

** المصدر: تقرير الأمم المتحدة الإنمائى UNDP لسنة ٢٠٠٥.

ورغم أن سكان الوطن العربى قد يتشابهون فى خصائصهم السكانية، إلا أن ثمة تباينًا فى هذه الخصائص وفقًا للحالة الاقتصادية لكل بلد على حده، ووفقًا لما تتيحه الدولة من خدمات لمواطنيها. ومن هنا فإن الدول الغنية بالموارد الاقتصادية – الشحيحة فى سكانها – تعد أكثر قدرة على تقديم خدمات للسكان، فى حين تعجز بعض الدول الأفقر على سد حاجات سكانها الأمر الذى ينعكس بوضوح على خصائصهم خاصة فيما يتعلق بالتعليم.

وفى ظل هذه الأوضاع السكانية حاول المجتمع العربى نشر دعاوى التكامل بين أجزاء الوطن العربى، إلا أن الدول العربية ما تزال تضع العراقيل أمام انتقال السكان والقوى العاملة بين الأقطار العربية، ونجد أن هذا الوضع يخلق حواجز تهدد النظام العربى من داخله. فالدول العربية تحاول أن تقنع نفسها، على المستوى الكلامى والخطابى فقط، بأنها دول غنية وقوية وتملك أسسًا قوية للتكامل الاجتماعى والثقافى، ولكنها تمنع- عبر القوانين والحواجز الجمركية والاعتبارات السياسية- هذا التكامل من أن يتحقق على أرض الواقع. ولعل هذه التحديات السكانية تستلزم التأمل والتفكير من أجل التوصل إلى سياسة اجتماعية ديموجرافية تكون غايتها الحفاظ على التراكيب السكانية كما هى وتنظيم العمالة الوافدة بما يتفق واحتياجات سوق العمل، هذا بجانب تفعيل التشريعات المتعلقة بالأوضاع الديموجرافية والسكانية.

سادسًا: التباين الطبقى: معضلة التكامل والتفكيك

ذكرنا فى حديثنا عن ديناميات العولمة وآلياتها أن العولمة تخلق ظرفًا تتكامل فيه المجتمعات وتنضغط لتشكل عالمًا واحدًا، وهو تكامل يصاحبه صور من التفكك فى الثقافات المحلية. وتلك نقطة هامة فيما يتصل بالأمن القومى للمجتمعات النامية التى تحاول أن ترسخ مكانها على المستوى الدولى والإقليمى. فالآليات التفكيكية للعولمة عظيمة التأثير، ويجب الوعى بهذه الميول لكى نحافظ على النظام الاجتماعى العام للمجتمع، على اعتبار أن تهديد هذا النظام بصور من الصراع أو عدم التجانس هى أخطر المشكلات على الأمن القومى العربى. ونشير فيما يلى إلى بعض البوادر التفكيكية التى يجب الحرص على التعامل معها:

١- التباين الطبقى: أزمة الطبقة الوسطى.

تتجه النظم العربية نحو صياغة تكيفات هيكلية تدخل بالمجتمعات العربية إلى خضم السوق الرأسمالى، حيث تتجه هذه التكيفات نحو تحرير التجارة وحركة رأس المال، وسن التشريعات المشجعة على الاستثمار وعلى إعطاء فرصة أكبر لرأس المال الخاص وللمبادرات الفردية فى المشاركة فى القطاع الاقتصادى. ولقد أدت هذه التحولات إلى دخول معظم الدول العربية بقوة إلى حلبة التنافس الدولى، وإلى خضوع

اقتصادياتها لآليات السوق العالمية، خاصة وأن معظم الدول العربية قد انصاعت للتوقيع على اتفاقية التجارة الدولية.

لقد استدمجت العولمة فى صورتها المعاصرة معظم الاقتصاديات العربية، ووضعتها فى قلب السوق الرأسمالية العربية. ولقد صاحب هذا التحول تغيير بعض النظم السياسية لتوجهاتها الفكرية (كما حدث فى مصر حيث تحول النظام من نظام الحزب الواحد إلى النظام التعددى)، كما أن النظم التى لم تغير توجهاتها الفكرية اتجهت بشكل واضح نحو تكييف أوضاعها وقوانينها نحو مزيد من الليبرالية خاصة على المستوى الاقتصادى. ولقد أدت هذه التطورات إلى تباينات طبقية واضحة، وأدت إلى بروز مشكلة الفقر كأحد المشكلات الأساسية فى بعض البلدان العربية. وسوف نتحدث عن مشكلة الفقر بشيء من التفصيل، وحسبنا هنا أن نناقش تأثير هذه التغيرات على وضع الطبقة الوسطى.

نستطيع أن نميز داخل المجتمعات العربية بين نمطين من المجتمعات يختلف كل نمط عن الآخر فى تشكل الطبقة الوسطى وفى طبيعة أزمتها الراهنة. من النوع الأول نأخذ حالة مصر ومن النوع الثانى نأخذ دول الخليج النفطية.

النوع الأول: حالة مصر

تندرج تحت هذا النوع المجتمعات التى حدثت فيها نهضة تحديثية منذ فترة طويلة، مثل مصر وبلاد الشام التى بدأ التحديث فيها منذ دخول الحملة الفرنسية فى نهاية القرن الثامن عشر؛ أو الدول التى استعمرت مبكرًا وبدأ فيها التعليم منذ فترة ليست قصيرة كالجزائر والعراق.

وفى هذا النوع الأول من المجتمعات نشأت الطبقة الوسطى فى فترة مبكرة. فقد تكونت هذه الطبقة فى مصر منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وامتدت مع التوسع فى التعليم وفى اتساع دخول المصريين إلى دائرة الأعمال الحكومية والمهن الفنية المتخصصة. وتكونت هذه الطبقة من المثقفين وأصحاب المهن الفنية المتخصصة ومتوسطو التجار ومتوسطو ملاك الأراضى الزراعية. ولقد كان ثمة ترابط كبير بين

هذه الفئات الثلاث فمن أسر متوسطى الملاك وأسر متوسطى ملاك الأرض الزراعية ظهرت الفئات المتعلمة التى حظيت بالسلطة والمكانة الأعلى فى دوائر الدولة والجيش.

ولقد كانت هذه الطبقة هى التى قادت ثورة ١٩٥٢ وهى التى قادت حركة التطور فيما بعد هذا التاريخ. ولقد ترتب على ذلك أن تضخمت هذه الطبقة واتسع نفوذها وباتت لا تقود العملية السياسية فحسب؛ بل قادت الاقتصاد عبر الدولة المركزية صاحبة الحق الأول فى الرقابة على كل شىء.

ولقد أدت التغيرات التى صاحبت دخول مصر إلى السوق الرأسمالية والانفتاح الاقتصادى والتكيفات الهيكلية المصاحبة إلى أن تدخل هذه الطبقة فى أزمة صاحبت تراجع دورها فى عملية التغير الاجتماعى، وتجلت هذه الأزمة فى عدد من التغيرات يمكن الإشارة إلى أهمها[1]:

أ- التفكيك أو التفتيت البنائى للطبقة الوسطى. والذى تمثل فى صعود فئة قليلة منها استطاعت أن تستفيد من التغيرات الحاصلة وترتفع إلى أعلى لتكون نواه لطبقة برجوازية جديدة. وفى المقابل أدت ظروف التحول إلى اقتصاد السوق وما يترتب عليه من ارتفاع تكاليف المعيشة أن تنحدر نسبة كبيرة من الطبقة إلى فئة محدودى الدخل ممن يعانون من الحرمان النسبى. وبقيت فى المنتصف فئة أصحاب المهن المتخصصة خاصة المهن المدرة للدخل كالأطباء وبعض المحامين وأساتذة الجامعات والمهندسين.

ب- التخلى عن قيم العمومية، التى كانت هذه الطبقة من النخبة الحاكمة (لا أقول الطبقة كلها) قد طورتها مثل إعطاء فرص متكافئة فى التعليم والعمل، وتطبيق قواعد اختيار موضوعية على كل المواطنين. هذه القيم التى نطلق عليها فى علم

---

(1) . انظر فى موضوع الطبقة الوسطى وأزمتها:

- أحمد زايد، تراجع الدور التاريخى للطبقة الوسطى، المنتدى الثقافى، الهيئة الإنجيلية بالقاهرة، ٢٠٠٥.
- أحمد زايد وآخرون، رأس المال الاجتماعى لدى الشرائح المهنية من الطبقة الوسطى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦.

الاجتماع القيم العمومية تحولت على أيدى هذه الطبقة إلى قيم خصوصية تحاول أن تميز بين المواطنين فى ضوء اعتبارات العائلة والبنوة والأصل الاجتماعى. إن الطبقة هنا تحاول أن تفسد أجمل ما صنعت وتحاول أن تنقض على منجزاتها لصالح بعض (وليس كل) المواطنين. وهذا الأمر إذا ما تفشى فى أمة فإنها تندرج تحت الأمم المتخلفة التى لا ترقى مشاعر الناس فيها إلى مشاعر المواطنة والمساواة والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان.

جـ- **الانكفاء على الذات**، وهدر إمكانية تطوير رأس مال اجتماعى إيجابى. نقصد بذلك عدم قدرة الفئات المتعلمة على تطوير تشبيك اجتماعى مدنى عبر منظمات العمل الأهلى القائمة على المشاركة والتطوع والعمل الاجتماعى العام؛ وعدم القدرة على تطوير قيم للثقة والتسامح والمساواة.

د- ويترتب على ذلك الانسحاب من العمل العام، وتركيز الفئات- التى يفترض أن تكون فى طليعة المشاركة والعمل العام- على مشكلاتها الخصية وهمومها الشخصية، راغبة كل الرغبة عن الوطن ومشكلاته وراغبة كل الرغبة عن العمل العام.

هـ- تتحول الطبقة الوسطى بناء على ذلك إلى طبقة منسحبة تكاد تعطى ظهرها للدولة، بل يعطى كل عضو فيها ظهره للآخر فى ضوء عدم قدرتها على تطوير منظمات مشاركة. وفى ذات الوقت تتحول الطبقة الوسطى فى مصر طبقة طقوسية يهمها تعليم أولادها وأداء الصلوات ومناسك الحج والعمرة. فالأولاد هم غاية الحياة الدنيا والطقوس الدينية (بغير روح دينية أصيلة) هى غاية الحياة الآخرة.

النوع الثانى: دول الخليج النفطية[1]

لقد ظهرت فى مجتمع دول الخليج العربية شرائح اجتماعية لم يكن لها وجود قبل البترول مثل ملاك العقارات والتجار والسماسرة، وقد ساعد على نمو هذه الشرائح

---

(1). انظر دراستنا حول: السياسات الاجتماعية فى دول مجلس التعاون الخليجى، مجلس وزراء العمل والشئون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربى، المكتب التنفيذى، مايو ٢٠٠٤.

حركة التنمية والتعمير فى البلاد وظهور الأسواق التجارية الكبرى وانبثاق مؤسسات العمل الوسيطة. كما ساعدت التغيرات فى المجتمع الحديث وخاصة ظهور المؤسسات الحديثة فى التعليم والصحة والصناعة ومؤسسات إدارة الدولة إلى تزايد الحاجة إلى الموظفين وأصحاب المهن الفنية المتخصصين؛ ومن ثم ظهرت شريحة من المتعلمين بعضها من العمالة الوافدة، وبعضها الآخر من المواطنين[1].

تتشكل الطبقة الجديدة فى دول الخليج العربية من فئتين رئيسيتين:

الفئة الأولى: هى فئة التجار والمقاولين وأصحاب العقارات من غير الطبقة الحاكمة، وظهرت هذه الفئة على أثر اكتشاف النفط، وانتقل بعضها من المجتمع البدوى إلى المجتمع الحضرى. وقد حصلت هذه الفئة على أموالها من خلال الهبات التى تمنحها الدولة أو من خلال التجارة فى العقارات أو من خلال العمل الوظيفى فى مؤسسات الدولة.

الفئة الثانية: وتتشكل من كبار الموظفين وأصحاب المهن الفنية المتخصصة كالمهندسين، والأطباء، ورجال الجيش والبوليس، والمدرسين. وحققت هذه الفئة حراكها الاجتماعى من خلال التعليم، وتسعى هذه الفئة، بكل الوسائل، إلى شغل الوظائف العليا فى الدولة، وذلك لأن شغل هذه الوظائف يمنحها امتيازات تحصل من خلالها على أرصدة مادية.

ولعل السمة الأساسية التى تميز هذه التركيبة الطبقية الجديدة للفئات الوسطى فى دول الخليج العربية هى ذلك التداخل الواضح بين النشاط الاقتصادى والنشاط الوظيفى الإدارى؛ حيث نجد أن كثيرًا من التجار والمقاولين وأصحاب المحلات التجارية يشغلون مناصب وظيفية عليا، كما أن كثيرًا من كبار موظفى الدولة يتجهون بعد فترة تطول أو تقصر فى العمل الوظيفى إلى الدخول فى المشروعات التجارية والمقاولات. ومن هنا يحدث الازدواج بين العمل الوظيفى والعمل التجارى الاقتصادى.

---

(1).ميثاء سالم الشامسى، الهجرة الوافدة وتنمية القوى العاملة: دراسة لقطاع الخدمات فى مجتمع الإمارات العربية المتحدة، دبى: ندوة الثقافة والعلوم، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص١٢٥.

ولا توجد دراسات حول هذه الفئات الجديدة فى دول الخليج العربية وفى غيرها من الدول العربية. ونود أن نستغل هذه الفرصة لكى نؤكد على الاعتبارات التالية والتى يمكن اشتقاقها من دراسات أخرى بشكل غير مباشر:

– أن هذه الفئة تتنامى بشكل واضح ويتزايد نفوذها يومًا بعد يوم.

– أن نشاط هذه الفئة فى الأعمال التجارية التى تلبى حاجات المهاجرين وغيرهم من السكان يعمل على إعادة توزيع جزء من عوائد النفط على هذه الفئات التى تعيد استثماره بشكل دائم لتقوية مكانتها الاقتصادية.

– ولذلك فإننا أميل إلى النظر إلى وجود العمالة الأجنبية فى دول الخليج العربية على أنها تشكل منطقة عازلة بين هذه الفئة وبين الدولة، بل إن وجود العمالة المهاجرة فى حد ذاته يؤدى إلى أن تتمكن هذه الفئة باستمرار من استثمار أموالها.

– ويترتب على ذلك نتيجة مهمة وهى أن الاستغناء عن العمالة الوافدة قد يؤدى إلى تهديد مصالح هذه الفئة (ذلك أن العمالة الوافدة هى المستهلك الرئيسى للخدمات وللأنشطة التجارية التى تنخرط فيها هذه الفئة).

– أن ثمة إمكانية لأن يتولد لدى هذه الفئة طموحات سياسية. بل إن ثمة مؤشرات على ذلك فى دول خليجية كثيرة مثل السعودية والكويت، وأن هذا الطموح السياسى قد يدفعها إلى أن تنشط فى المجتمع المدنى وفى حركة تكوين الأحزاب إذا ما سُمح لها بذلك.

٢- العلاقة بين الطبقات.

لاشك أن عمليات الإفقار التى يفرضها ظرف العولمة تؤدى إلى زيادة التباعد بين الطبقات، ومن ثم فإنها تساعد على تهديد "الثورة التكاملية" التى تحتاجها بناء الأمة. ونشير هنا إلى موضوع الفقر والإفقار بغرض الإشارة إلى ما يصاحب ذلك من إغلاق لفرص الحراك الاجتماعى بين الطبقات، أو على الأقل تقليصها عند حدودها الدنيا؛ وهو ما تؤكده الدراسات المعاصرة. لقد أدت سياسة التعليم والتوظيف منذ العشرينات وحتى بداية الثمانينات إلى انتقال أعداد كبيرة من الفقراء إلى مراتب الطبقة الوسطى بل إلى مراتب أعلى بحيث اخترقت أعداد كبيرة بالتعليم والجهد الذاتى والمعاناة حاجز

الفقر والدخول إلى مراتب اجتماعية أخرى. ولكن القنوات التى سمحت لهؤلاء بالصعود تغلق الآن تدريجيًا حيث أصبح التعليم متمايزًا وأصبحت الدروس الخصوصية هى الوسيلة للحصول على تعليم أفضل، وأصبح التوظيف غير مضمون، وبدأت قنوات الهجرة فى الانغلاق وكل ذلك يؤدى إلى إغلاق فرص الحراك الاجتماعى من أسفل(1).

ويبدو أن التمايز الطبقى يزداد حدة إلى درجة يمكن معها أن يهدد الأمن القومى. وقد أشرنا من قبل إلى الدور الذى يلعبه المتميزون طبقيًا فى هدر "قيمة المعيار العام" بالتحيز إلى ذويهم أو إلى المتميزون طبقيًا، الأمر الذى يسهم فى تباعد الفئات الاجتماعية وتهميش بعضها بل وإخراجه من دائرة الحراك الاجتماعى.

وتميل بعض السياسات الاجتماعية الآن إلى تدعيم هذا التباعد من خلال وجود خدمات بها قدر من التمايز فى التعليم العام (المدارس الخاصة والمدارس العامة) وفى التعليم الجامعى (الجامعات الخاصة والجامعات الحكومية والتمايز فى الجامعات الحكومية بين الأقسام التى تدرس باللغات الأجنبية والأقسام العربية) وفى الصحة (العلاج الاستثمارى فى مقابل العلاج الأهلى). وفى اعتقادنا أن كل هذه التمايزات – مع تزايد حدة الفقر وغلق فرص الحراك الاجتماعى وهدر "قيمة المعيار العام" – تؤدى إلى أوضاع طبقية يتميز فيها من يتملك ثروة أو سلطة ويتراجع فيها من لا يمتلك أى منهما، الأمر الذى قد يؤشر على إمكانيات لعلاقات صراعية بين الطبقات.

٣- الفقر والحرمان النسبى.

تتزايد باستمرار الفروق بين الدول الغربية فى معدلات الفقر، كما تتزايد معدلات الفقر بين الدول العربية. ولقد أتاح تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٥ فرصة للمقارنة بين معدلات الفقر فى دول العالم، حيث أسس مؤشرًا جديدًا أطلق عليه مؤشر الفقر البشرى، وهو مؤشر مركب من عدد من المؤشرات الدالة على الحرمان البشرى. وتدل المعدلات الخاصة بالدول العربية على أن الفقر ما يزال يشكل مشكلة كبيرة بالنسبة

---

(1). محمود عبدالفضيل، آليات إعادة إنتاج الفقر فى المجتمع المصرى: التداعيات وآفاق المستقبل، فى: محمود الكردى (محرر) الفقر فى مصر: الجذور والنتائج واستراتيجيات المواجهة، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ص ٨-٩.

لعدد كبير منها. فقد تراوح هذا المعدل بين ٧,٨% فى بلد قليل السكان مثل قطر و٤٠,٣% فى اليمن. وتأتى بقية الدول العربية فيما بين هذين القطبين بنسب متفاوتة (٣٠,٩% لمصر، و٣٢,٤% للسودان، و٢١,١% لعمان، والسعودية ١٤,٩%، ولبنان ٩,٦%، وتونس ١٨,٣%، والأردن ٨,١%، وسوريا ١٣,٨%). وتعد هذه المعدلات عالية مقارنة بالنسب فى دول متقدمة أو حتى نامية كما يكشف عن ذلك الجدول رقم(٣).

جدول رقم (٣)

معدلات الفقر فى بعض البلدان العربية

مقارنتًا ببعض الدول الأخرى لعام ٢٠٠٥

بعض الدول العربية	مؤشر الفقر القيمة٪	بعض الدول غير العربية	مؤشر الفقر القيمة٪
قطر	٧,٨	بنما	٧,٧
اليمن	٤٠,٣	الصين	١٢,٣
مصر	٣٠,٩	تركيا	٩,٧
السودان	٣٢,٤	إيران	١٦,٤
عمان	٢١,١	الكاميرون	٣٦,٢
السعودية	٠١٤,٩	النرويج	٧,٠
لبنان	٩,٦	كندا	١١,٣
تونس	١٨,٣	اليابان	١١,٧
الأردن	٨,١	كوبا	٤,٨
سوريا	١٣,٨	بنما	٧,٧
ليبيا	١٥,٣	الهند	٣١,٣

ولكن المشكلة – فى اعتقادنا – لا تتمثل فقط فى اختلاف معدلات الفقر بين البلدان العربية، ولكن فى تزايد معدلات الحرمان داخل بلدان بعينها خاصة لمصر واليمن والسودان، الأمر الذى يؤشر على تزايد فى حدة المشكلات الاجتماعية داخل هذه البلدان. ففى هذه البلدان يتزايد عدد السكان الذين يعيشون تحت خط الفقر والذين وصلت نسبتهم فى البحث إلى ٤١,٨%، وفى مصر إلى ١٦,٧%.

ولا شك أن هذه البيانات تدل على أن قضية الفقر تعتبر قضية هامة لعدد من الدول العربية، وأن هذه الدول يمكن أن تتولد فيها مشكلات اجتماعية على أثر الإفقار المستمر للسكان. فلا يجب النظر إلى مشكلة الفقر كمشكلة إستاتيكية ثابتة، بل هى مشكلة دينامية ترتبط بالتزايد المستمر فى عدد الفقراء. فثمة مؤشرات دالة على وجود آليات تعمل على زيادة الإفقار الاجتماعى، خاصة تلك التى تفرضها الدول المانحة وصندوق النقد الدولى والبنك الدولى. وعمليات الخصخصة، وارتفاع تكاليف المعيشة، وارتفاع تكاليف الخدمات الاجتماعية فى ضوء فتح الطريق أمام القطاع الخاص لتقديم جانب من هذه الخدمات، وانخفاض معدلات الأجور فى مقابل ارتفاع معدلات التضخم.

ولا شك أن ارتفاع معدلات الفقر، وتزايد آليات الإفقار الاجتماعى تؤدى إلى تزايد مستمر لمعدلات الحرمان بحيث لا يقتصر على الطبقات الفقيرة، بل يمتد إلى الفئات محدودة الدخل من الطبقة الوسطى. ولاشك أن ارتفاع معدلات الحرمان يؤدى إلى عدم قدرة الأفراد على الحصول على الخدمات الأساسية بحيث يؤدى الحرمان فى حلقة معينة من حلقات الحياة (الحرمان الاقتصادى) إلى سلاسل من الحرمان على مستويات مختلفة. وتتفاعل صور الحرمان المختلفة لتخلق دورات من المحرومية تتسم بالفاعلية المتواصلة والتعزيزات المتبادلة، وهى تنقل من جيل لآخر[1].

وتؤكد البحوث التى تربط بين الحرمان وبين المشكلات الاجتماعية على حقيقة هامة مفادها أن صور الحرمان المختلفة تعمل على إبعاد المواطنين عن النظام القائم، كما تعمل على أن يندفع هؤلاء المواطنون نحو تنظيم أنفسهم فى جماعات مناوئة

---

(1). برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٥، التعاون الدولي على مفترق طرق: المعونة والتجارة والأمن فى عالم غير متساو، الفصل الثاني: اللامساواة والتنمية البشرية، ص٥٩.

للدولة. وغالبًا ما يفسر العنف السياسى وما يرتبط به من إرهاب فى ضوء صور الحرمان المختلفة خاصة فى النظم السياسية الضعيفة التى تعانى من أزمة شرعية[1].

٤- قيم الاستهلاك.

تؤكد الدراسات على أن عالمنا المعاصر يشهد نمو النزعة المفرطة فى الاستهلاك Consumerism . وتشير هذه النزعة إلى ميل للاستهلاك ورغبة فيه ومعرفة بأبعاد السلع، أى أنها معرفة بما يسمى ثقافة الاستهلاك Consumer Culture والتى تتكون من مجموع المعانى والرموز والصور المصاحبة للعملية الاستهلاكية فضلًا عن الممارسات المتصلة باستهلاك السلع المادية أو الثقافية. وتتسم ثقافة الاستهلاك سواء كانت مادية أم معنوية بأنها ثقافة قهرية، تدفع الناس دفعًا إلى الاستهلاك والركض خلف طموحاته بصرف النظر عن الفوائد الفعلية المتحققة من ذلك. ويلعب التقليد ووسائل الإعلام والإعلان دورًا فى نشر هذه الثقافة بحيث يشعر الفرد بالنقص والدونية إذا لم يستهلك مثل الآخرين، حيث يتحول الاستهلاك إلى غاية فى حد ذاته[2]

وثمة مؤشرات على انتشار ثقافة الاستهلاك فى البلدان العربية. من هذه المؤشرات:

- زيادة التنوع فى السلع والخدمات التى تكون قائمة الصادرات والواردات.
- الزيادة المطردة فى نشاط الشركات متعددة الجنسية من منتجاتها.
- زيادة عدد المطاعم ذات الطابع العالمي، مع زيادة عدد المطاعم المحلية التى تقلد هذا النمط العالمى.
- زيادة أعداد مراكز التسوق التى تقدم سلعًا وخدمات استهلاكية وترفيهية متعددة.

---

(1) . انظر دراسة تيد جور عن الحرمان النسبى بعنوان: "لماذا يثور الناس"، والتى عرضنا لها ضمن أعمال المرصد الاجتماعي (المجلد الأول)، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

(2).أحمد زايد وآخرون، الاستهلاك فى المجتمع القطرى: أنماطه وثقافته، مركز بحوث الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، الدوحة، ١٩٩١.

- زيادة الخدمات الترفيهية التى تعتمد على تكنولوجيا الترفيه.
- زيادة معدلات استخدام شبكة الإنترنت.
- زيادة معدلات استخدام التليفون المحمول.
- زيادة استبدال السلع العالمية بالسلع المحلية، واندثار تلك الأخيرة أمام موجات الاستهلاك والانبهار بكل ما هو حديث.

ولا شك أن كل هذه المؤشرات تدفع إلى زيادة معدلات الاستهلاك، ولكنها تعمل فى الوقت نفسه على تدعيم قيم الاستهلاك خاصة الاستهلاك الترفي. إن التبعية الثقافية يلازمها بالضرورة نشر قيم الاستهلاك وثقافته بصرف النظر عن القدرة الاستهلاكية، أى بصرف النظر عن قدرة الأفراد على الاستهلاك الفعلي. وغالبًا ما يكون لنشر قيم الاستهلاك جوانب سلبية منها:

أ- إهمال قيم الإنجاز والإنتاج.

ب- نشر الميل نحو اللذة والشهوة فى مقابل نقص الميل نحو العقلانية والرشد.

ج- العمل على وضع الطبقات الأدنى (المحرومة) فى مأزق استهلاكي دائم، ومن ثم:

د- تأجيج مشاعر الحقد والكراهية بين الفئات الاجتماعية.

هـ- تبديد الثروة الوطنية ونقل جزء كبير منها إلى الخارج عبر شراء السلع المستوردة.

سابعًا: نظرة إلى المستقبل

إذا كانت الحاجة إلى تخطيط المستقبل حاجة ملحة فى كل المجتمعات فان هذه الحاجة تعد أكثر إلحاحا بالنسبة للدول العربية، خاصة فيما يتصل بمستقبل النظام الاجتماعى العربى. فنحن بحاجة ماسة إلى أن يستقر هذا النظام ويتغلب على مشكلاته وتناقضاته الداخلية، فى عالم تتجه المجتمعات والثقافات فيه إلى التفكك والتشظى. ومن ثم فإن الاستقرار الاجتماعى لا يعد مطلبًا سياسيًا فحسب، ولكنه مطلب اجتماعى وثقافى.

وأحسب أن العرب قد تعلموا كثيرًا عن فنون إقامة النظم السياسية، والحفاظ عليها مستقرة، ولكنهم لم يتعلموا كثيرًا حول فنون إقامة المجتمعات أو الأمم والشعوب، وهى فنون لم تعد ترفًا، وإنما هى فنون تستخدم العلم وتقوم على أسس من الدراسة والفكر العميق. لقد تأسست دول وطنية فى كل البلدان العربية، على اختلاف فى تاريخ النشأة، ودرجة الاستقرار، ولكن دراسة النظم الاجتماعية فى الدول العربية – أعنى أبنية المجتمع وتكويناته الداخلية وبناء البشر فيه – تشي بأن هذه النظم ظلت تتطور كما هى ومن تلقاء نفسها، وهى إن تطورت فبتحديث يترك الكثير منها دون مساس.

ومن هنا تأتى أهمية أن يصبح التخطيط للمستقبل تخطيطًا اجتماعيًا، يهدف إلى إقامة المجتمع بجانب إقامة الدولة، ويهدف إلى بناء روابط اجتماعية مستقرة وقادرة على أن تستمر في إطار مفهوم عام للمجتمع والحياة الاجتماعية والثقافية. روابط مستقرة لا تتهدم تحت أي ظروف، ولا تعود بالجماعات إلى صراعاتهم القديمة، بقدر ما توجههم إلى بناء المستقبل.

ويتطلب إقامة الدولة العربية والمجتمع العربى معًا توافر عدد من الشروط أهمها:

١- أن يكون لدى النظام السياسي الحاكم مفهوم واضح عن نمط المجتمع الذى يحكمه أو الذى يريد أن يؤسسه.

٢- يتحدد هذا المفهوم حول فكرة بسيطة أو شعار بسيط يكون بمثابة النواة المركزية التى يتجمع حولها المواطنون؛ ربما نقول أيضًا الهدف المركزى، أو الحلم المركزى، أو المشروع المركزى، سمه ما شئت، ولكنه لابد أن يكون موجودًا.

٣- ينعكس هذا المفهوم أو الفكرة المركزية فى استراتيجية لها أهداف داخلية وأخرى خارجية، وتترجم هذه الاستراتيجية فى سياسات وبرامج.

٤- يجب أن لا تترك الأمور الاجتماعية والثقافية لكى تتطور من تلقاء نفسها، ولكن يجب توجيهها بسياسات وبرامج عبر:

أ- وسائل الاتصال.

ب- النظام التعليمى.

جـ- برامج رعاية الأسرة.

٥- أن تكون جهازًا لإنتاج القيم الإيجابية وبثها عبر المجتمع، وأن تكون جهازًا أيضًا لمحاربة القيم السلبية وتبيان خطورتها.