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.