الحديث والمعاصر إلى النتيجة التالية: وهي أن المرجعية التراثية التي يفكّر بها ومن داخلها قطاع واسع عريض من الشيوخ والكهول والشبان في الوطن العربي لا تستسيغ هذه الثنائية، بمعنى أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، سواء تعلّق الأمر بالمطالبة بالوصل بينهما أو بفصل أحدهما عن الآخر مشكل غائب عن المرجعية التراثية وبالتالي عن فكر من يفكر بها ومن داخلها. أما عندما تطرح المشكلة نفسها في المرجعية النهضوية العربية الحديثة فهي لا تعكس في الحقيقة مشكلاً قومياً يعمّ الوطن العربي كله وإنما تعكس وضعاً اجتماعياً وسياسياً يخص أقطاراً عربية معينة بصور ودرجات متفاوتة هو الوضع المعبّر عنه بالطائفية الدينية. وهكذا خرجنا بهذه النتيجة العامة وهي أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالَج على ضوء معطيات كل قطر عربي على حدة، وأنه يجب أن نتجنّب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية.

كيف نعالج المسألة إذن على الصعيد القطري بصورة تخدم المصلحة القومية؟

لعل الخواطر التالية تفسح المجال لتفكير جدي في المسألة.

إذا نحن ألقينا نظرة عامة، ولو سريعة، على الأقطار العربية في واقعها الراهن وجدنا أن العلاقة بين الدين والدولة لا تطرح نفسها كمشكل، لا على الفكر ولا على المجتمع ولا على السلطة، إلا في الأقطار التي توجد فيها الطائفية الدينية كمكوّن أساسي من مكونات المجتمع. وهذه البلدان هي بالتحديد: لبنان وسوريا ومصر والسودان. أما بقية أقطار الوطن العربي، أعني المغرب وموريتانيا والجزائر وتونس وليبيا والأردن والسعودية واليمن ودول الخليج والعراق فهي لا تعاني من طائفية دينية اطلاقاً أو إن الأقليات الدينية فيها لا تمثل نسبة تجعل من الطائفية الدينية فيها مشكلاً اجتماعياً وبالتالي سياسياً.

والأقطار العربية التي تعاني من مشكل الطائفية الدينية لا تعيش هذا المشكل على صورة واحدة، وليس له نفس الوزن فيها جميعاً. فالمسألة الطائفية في لبنان هي غيرها في سوريا. وأما في مصر فالمسألة فيها ذات خصوصية تاريخية جعلت من الطائفية تعدداً داخل وحدة، هي وحدة الوطن، لا بل وحدة الشعور الوطني. وأما في السودان فالوضع يختلف إذ تُطرح المشكلة هناك على مستوى الدين واللغة وأيضاً على مستوى الانتماء الإثني. إن ذلك يعني أن الحل الذي يناسب طبيعة المشكل في لبنان مثلاً لا يصلح بالضرورة لكل من سوريا ومصر والسودان، بل يتطلب المشكل نوعاً من الحل خاصاً قد يختلف قليلاً أو كثيراً من قطر إلى آخر. وما دام الأمر كذلك، أي ما دام ليس هناك حل واحد يصلح لكل قطر من الأقطار المذكورة، فإن الحل

المطلوب والمناسب لا يمكن أن يُملى على أبناء هذا القطر أو ذاك من خارج، بل إنهم وحدهم الذين عليهم أن يبحثوا عن الحل المناسب.

ليس من حقنا ولا من اختصاصنا، إذن، وليس من حق أي مفكر عربي ولا من اختصاصه تنصيب نفسه نائباً عن أبناء هذا القطر أو ذاك، من أقطار الوطن العربي، في التفكير في مشاكلهم القطرية الخاصة. وليس هذا الموقف منا تهرُّباً، بل هو موقف موضوعي علمي تفرضه المصلحة القومية. ذلك لأن أي مفكر عربي، مهما كان اجتهاده ومهما كان اخلاصه، سيرتكب خطأً جسيماً إذا هو نصّب نفسه نائباً عن مفكري قطر عربي آخر غير قطره وراح يفكر لهم في المشكل المطروح عليهم وحدهم، ويفتي عليهم الحلول. وقد لا يكون الخطأ الذي يرتكبه هذا المفكر خطأ على مستوى المعرفة ولا على مستوى صواب الحل، ولكنه سيكون حتماً خطأ على مستوى المصلحة القومية.

ذلك لأن ما يحدث في الغالب هو أن المفكر العربي عندما يفكر في مشكل قطري يخص قطراً آخر غير القطر الذي ينتمي إليه يفكر فيه من منظور قومي وبالتالي يسقط في خطر التعميم، فيفكر مثلاً في الوطن العربي ككل من خلال حالة خاصة هي حالة لبنان أو حالة سوريا أو حالة مصر... سينادي مثلاً، كما حصل مراراً وتكراراً أن «لا حل لمشاكل الوطن العربي إلا بتبنّي العلمانية». ومن دون شك فإن اللبناني قد يجد العبارة صحيحة فيتخذ منها شعاراً تقدمياً نضالياً. أما المغربي أو الموريتاني أو الجزائري أو التونسي أو الليبي أو الأردني أو السعودي... فالغالب أن ردّ فعلهم سيكون من قبيل طرح التساؤلات التالية: وما هي «العلمانية»؟ أو ولماذا «العلمانية»؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التي تظهر أن المشكل لا يعنيه كثيراً.

كان كل ما تقدم عن جانب «الخاص» في المسألة. ولكن «الخاص» الخالص المطلق لا وجود له: إن في «الخاص» دوماً شيئاً من «العام»، كما أن «العام» ليس إلا الخلاصة التركيبية لما هو مشترك بين عناصر فئة من فئات «الخاص». فيجب إذن أن لا نغفل الجانب «العام» الثاوي وراء «الخاص» الذي تشكله المسألة الطائفية في هذا القطر العربي أو ذاك.

وإذا نحن نظرنا الآن من زاوية «العام» إلى مشكل الطائفية الدينية في الوطن العربي فإننا سنجدها واقعاً اجتماعياً وتاريخياً، ما في ذلك شك. ولكن هذا الواقع الطائفي لا يطرح نفسه كمشكل إلا حينما يكون الواقع الاجتماعي ككل يعاني من مشكل عام. والمشكل العام الذي يعاني منه الواقع العربي ككل من الخليج إلى المحيط هو مشكل الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي، فإذا أخذنا في الحسبان هذا

المشكل ظهرت لنا مشكلة الطائفية ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة كمجرد نتيجة من نتائجه.

لنأخذ لبنان مثالاً. لقد رتّبت هناك العلاقة بين الطائفية الدينية وبين السياسة، منذ الأربعينيات ترتيباً كان يعكس في البداية الواقع اللبناني إلى درجة كبيرة. لقد كان ميزان القوى، طائفياً، لصالح الطائفة المارونية لأنها كانت أكثر تطوراً وأكثر تغلغلاً في جسم المجتمع اللبناني الحديث، وذلك لأسباب تاريخية يعرفها الجميع. فكان طبيعياً أن يتم ترتيب العلاقات «ديمقراطياً» على أساس هذا الواقع، فنالت الطائفة المارونية نصيب الأسد في السلطة السياسية، الشيء الذي كان يعكس قوّتها (المشروعة أو غير المشروعة، ليسَ هنا مجال الحكم في المسألة)، قوّتها الفعلية أو على الأقل الظاهرية بين الطوائف. وعلى الرغم من كل الحيف، الذي لحق بالطوائف الأخرى فلقد ظل لبنان البلد الديمقراطي، نسبياً، على المستوى السياسي والفكري والصحفي، على الأقل.

غير أن «الديمقراطية» اللبنانية بدل أن تتطور بتطور الواقع اللبناني نفسه بقيت مسجونة في نفس الترتيب و«التوضيع» الذي قامت عليه أول مرة. لقد بقيت الطائفة المارونية مهيمنة سياسياً واقتصادياً، وازدادت هيمنتها في ظل «الديمقراطية» اللبنانية نفسها، وفي نفس الوقت تطورت الطوائف الأخرى ديمغرافياً واقتصادياً وسياسياً وفكرياً، وأصبح الفارق بين «الكيف» الماروني وبين «الكيف» اللبناني ككل يميل إلى درجة الصفر، على الأقل على مستوى الوعي. وحينئذ أصبحت «الديمقراطية» اللبنانية تكرس استبداداً مقنّعاً، سياسياً واقتصادياً، في جو من العلمانية، وفي جو من حرية الفكر وحرية التعبير. وبطبيعة الحال فالعلمانية وحرية الفكر والتعبير لا تعوضان الفوارق في المجالات الأخرى، كما أنها لا يمكن أن تخففا إلى الأبد من وقع الظلم الناتج عن استئثار فئة من الفئات بالقسط الأكبر من السلطة السياسية والاقتصادية. لقد كبر جسم لبنان على قميص «الديمقراطية» الذي أُلبسه في الأربعينيات، فكان لا بد أن يتمزّق هذا القميص ليظهر الجسم على حقيقته، جسماً مريضاً بالطائفية التي تتخذ هنا معنى خاصاً هو استغلال طائفة معيّنة لطوائف أخرى استغلالاً مباشراً أو غير مباشر. وما دام اللبنانيون لم يتوصلوا إلى صنع قميص ديمقراطي جديد يتسع للتطور الذي عرفته مختلف الطوائف فإن الحرب الأهلية ستستمر[٤].

مثال لبنان هو المثال الطائفي العربي الذي يصرخ بغياب الديمقراطية مستعملاً صوت المدافع. وهناك في الوطن العربي أصوات أخرى تعبّر عن نفس الظاهرة بطرق أخرى أو بنفس الوسيلة ولكن في صورة مخالفة كما في السودان. أما في البلدان العربية

---

(٤) نذكّر بأن هذا النص كتب ونُشر سنة ١٩٨٥.

الأخرى التي لا تعاني من الطائفية الدينية فإن أبناءها يعبّرون عن حاجة المجتمع إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بشعارات مختلفة: هناك من يرفع شعار الديمقراطية نفسها، وهناك من يرفع شعار تطبيق الشريعة، وهناك من يرفع شعار حقوق الأقلّية، وهناك من ينادي بضرورة الثورة على الاقطاع... الخ.

ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثنائية مزيفة. وهي مزيفة لأنها تخفي مشكلة أخرى حقيقية بصورة نسبية هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهذه المشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط لأنها لا تعمّ الوطن العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية هي غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط.

٣ ـ بدلاً من «العلمانية»: الديمقراطية والعقلانية

> ... وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي...

يمكن القول إجمالاً إنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان ـ وما يزال ـ مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار «العلمانية». والكلمة ترجمة غير موفقة لـ «اللايكية» بالفرنسية، ذلك لأن كلمة «لايك» لا ترتبط بأية علاقة اشتقاقية مع لفظ «العلم». إن أصل الكلمة يوناني: «لايكوس» ومعناها ما ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، وذلك في مقابل «كليروس» أي الكهنوت: رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة (رجال الكنيسة بالنسبة إلى المسيحية). وإذن فاللايكي هو كل من ليس كهنوتياً، من لا ينتمي إلى رجال الكنيسة.

ذلك هو المعنى الأصلي للكلمة. ثم حصل نوع من الشطط في استعمالها (بالفرنسية) فاستعملت للدلالة على العداء للدين ورجاله. وبما أن تعليم الدين كان من اختصاص الكنيسة وكان يتم في الأديرة فإن التعليم العمومي الذي أقامته الدولة كان مقصوراً في الغالب على العلوم، الرياضية والطبيعية والانسانية. ومن هنا ارتبطت اللايكية في فرنسا بالتعليم فأصبحت تعني «تعليم العلم في المدرسة وتلقين التربية الدينية في الكنيسة»، وكما يقول جان لاكروا فإن «فكرة اللايكية ليست المقابل المعارض لفكرة الدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس. إنها تفترض أن جانباً من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، أو على الأقل يقع خارج سلطة رجال الدين». ومن هنا كان المذهب اللايكي هو المذهب الذي يطالب بجعل الحياة العامة غير خاضعة لسلطة الدين ورجاله (الدين مفهوم هنا

على أنه تعاليم الكنيسة باعتبارها مؤسسة تنازع الدولة في السلطة على الناس: الدولة تملك أبدانهم والكنيسة تملك أرواحهم).

واضح إذن أن اللايكية فكرة مرتبطة أصلاً بوضعية خاصة، وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السلطة الروحية: المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنياً لا على العلاقة المباشرة بين الانسان والله، بل على علاقة تمرّ عبر «رجل الدين» الرجل الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة، ويرتبط تنظيمياً بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المُشرِّع الوحيد في ميدان الحياة الروحية... وأوضح من ذلك أن هذه الفكرة فكرة غريبة تماماً عن الدين الاسلامي وأهله: فالدين الاسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر. وباختصار فإن طرح شعار اللايكية، أي ما ترجم بـ «العلمانية»، في مجتمع يدين أهله بالإسلام هو طرح غير مبرر، غير مشروع، ولا معنى له. فلماذا طرح هذا الشعار في الوطن العربي إذن، وما هي الحاجات التي أريد منه تلبيتها؟

طُرح شعار «العلمانية» أول ما طرح في الوطن العربي، في منتصف القرن الماضي. وكان الذين طرحوه هم مفكرون مسيحيون من الشام، وكانت بلاد الشام يومئذ، مثلها مثل معظم الأقطار العربية المشرقية خاضعة للدولة التركية العثمانية التي كانت تحكم امبراطورية واسعة باسم «الخلافة الاسلامية» (صراحة أو ضمناً). والمسيحيون العرب الذين نادوا بـ «العلمانية» يومئذ إنما أرادوا التعبير، بكيفية متواضعة خجولة، عمّا عبّر عنه بقوة وصراحة مفكرون عرب آخرون حينما حملوا شعار «الاستقلال عن الترك». ثم حدث أن التقى الشعاران، أو التياران، بشعار واحد وتيار واحد هو ما عُبّر عنه بتيار «العروبة»، ثم بـ «القومية العربية». وإذن فشعار «العلمانية» طرح في الوطن العربي في ارتباط عضوي مع شعار «الاستقلال عن الترك». وبما أن «الاستقلال عن الترك» كان يعني في نفس الوقت قيام دولة عربية واحدة (على الأقل في المشرق، أي في الولايات العثمانية العربية) فقد ارتبطت المفاهيم الثلاثة ببعضها ارتباطاً عضوياً: العلمانية والاستقلال والوحدة، لتعني شيئاً واحداً هو قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية. ومن هنا جاء تبني الفكر القومي العربي لشعار العلمانية الذي كانت دلالته مُلتبسة بمضمون شعار الاستقلال والوحدة. وعندما قامت حركة منافسة تطرح شعار «الجامعة الاسلامية» وكان ذلك في الغالب نوعاً من المعارضة لاستقلال الأقطار العربية عن الترك، وبإيعاز وتوجيه من السلطات العثمانية، عندما حدث ذلك أخذ التعارض يتبلور بين اتجاهين، اتجاه يدعو إلى جامعة اسلامية بزعامة الأتراك، واتجاه يدعو إلى دولة عربية أو اتحاد عربي. ولم

يكن يقصد دعاة «العروبة»، هؤلاء، استبعاد الاسلام ولا الدين. إن شعار «العروبة» في الأصل رُفع في وجه سياسة «التتريك» العثمانية، كما هو معروف.

ذلك باختصار هو الإطار الأصلي الذي طُرح فيه شعار «العلمانية» في بلاد الشام (سوريا الكبرى). ولا بد من ملاحظة أن هذا الشعار لم يُرفع قط في بلدان المغرب العربي ولا في بلدان الجزيرة، ولربما لم يُرفع بمثل هذه الحدة في مصر نفسها (حيث توجد أقلية قبطية مهمة). وعندما استقلت الأقطار العربية وبدأ التنظير لفكرة العروبة و«القومية العربية»، طُرح شعار «العلمانية» من جديد، وخاصة في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات دينية (مسيحية بصفة خاصة). وهذا الطرح كان يبرره شعور هذه الأقليات بأن الدولة العربية الواحدة التي تنادي بها القومية العربية ستكون الأغلبية الساحقة فيها من المسلمين، الشيء الذي قد يفرز من جديد وضعاً شبيهاً بالوضع الذي كان قائماً خلال الحكم العثماني. وإذن فالدلالة الحقيقية لشعار «العلمانية»، في هذا الإطار الجديد، اطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فـ «العلمانية» على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية. وفي خضم الجدل السياسي الايديولوجي بين الأحزاب والتيارات الفكرية عبّر بعضهم عن هذا المعنى بعبارة «فصل الدين عن الدولة»، وهي عبارة غير مستساغة اطلاقاً في مجتمع اسلامي، لأنه لا معنى في الاسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة. إن هذا التعارض لا يكون له معنى إلّا حيث يتولى أمور الدين هيئة منظمة تدّعي لنفسها الحق في ممارسة سلطة روحية على الناس في مقابل سلطة زمنية تمارسها الهيئة السياسية: الدولة.

مسألة «العلمانية» في الوطن العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات: إن الحاجة إلى الاستقلال في اطار هوية قومية واحدة والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً، إنها مطالب معقولة وضرورية في وطننا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يعبّر عنها بشعار ملتبس كشعار «العلمانية».

وما نريد أن نخلص إليه هو أن الفكر العربي مطالَب بمراجعة مفاهيمه، بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة. وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري «الديمقراطية» و«العقلانية» فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع

العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الاسلام، كلا. إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي منا القول إنه إذا كان العرب هم «مادة الاسلام» حقاً فإن الاسلام هو روح العرب. ومن هنا ضرورة اعتبار الاسلام مقوّماً أساسياً للوجود العربي: الاسلام الروحي بالنسبة إلى العرب المسلمين والاسلام الحضاري بالنسبة إلى العرب جميعاً مسلمين وغير مسلمين.

إعادة تأسيس الفكر القومي على مبدأي الديمقراطية والعقلانية، بدل مبدأ العلمانية، وإحلال الاسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة، تلك من جملة الأسس التي يجب أن تنطلق منها عملية اعادة بناء الفكر القومي العربي، الفكر الذي يرفع شعار الوحدة العربية والوطن العربي الواحد من المحيط إلى الخليج.

ثالثاً: الدين والسياسة... والحرب الأهلية

... أما اختزال الاسلام كله في «الحجاب» و«قطع يد السارق» وما أشبه ذلك. فذلك هروب أو عجز عن طرح القضايا السياسية الحقيقية، وبداية انزلاق نحو وضعية «الذين فرّقوا دينهم شيعاً»، نحو الطائفية والحروب الأهلية... حذارِ إذن من أن تُحوّل السياسة الدين إلى عامل تفريق بدل أن يكون كما هو في جوهره عنصر جمع وتوحيد.

لا بد قبل ختم هذه السلسلة من المقالات التي تناولنا فيها مسألة الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر، من تمثيل موجز للظاهرة التي تطبع الواقع السياسي العربي الراهن، ظاهرة **توظيف الدين في السياسة** وما يتبع ذلك من حرب أهلية صريحة كما في لبنان أو كامنة مضمرة كما في مناطق أخرى.

ولكي نجعل القارىء يفكر معنا في الحدود التي نفكر فيها، ولكي نتجنب بالتالي سوء الفهم الذي ينجم عن عدم التمييز والفصل بين المستويات المختلفة في الظاهرة الواحدة، نرى من الضروري التنبيه هنا، مرة أخرى، إلى أننا نميّز ونفصل بين العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة من جهة وبين حضور الاسلام كشريعة وكخلقية في مجتمع تتكون الأغلبية الساحقة من أفراده من المسلمين، من جهة أخرى.

إن العلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة شعار لا يستقيم، لا يطابق الواقع ولا يؤدي وظيفة ايجابية، إلا حيث تكون هناك مؤسسة تمثل الدين وتتكلم باسمه، وفي نفس الوقت تنازع الدولة في سلطتها كدولة، فتكون النتيجة دولة ضد دولة، أو دولة داخل دولة، في مجتمع واحد. وواضح أن الحل في مثل هذه الحال هو الفصل بينهما بتحديد اختصاصات كل منهما تحديداً يجعل الواحدة منهما تمارس مهمتها دون أن تتشابك أو تتصادم مع الأخرى. وقد حدث في أوروبا أن تم هذا الفصل بجعل الواحدة منهما مختصة بالسلطة الروحية (الكنيسة) والأخرى مختصة بالسلطة الزمنية («السياسي»: الدولة).

ما يحتاج إليه المجتمع الذي يدين أهله بالاسلام والذي لا توجد فيه، بسبب من هذا الدين نفسه، مؤسسة دينية، إذ الدين في الاسلام من شأن الفرد وحده، فالعلاقة بينه وبين الله علاقة مباشرة تتم بدون توسط، ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو **فصل الدين عن السياسة**، بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير: **السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح أما الدين فيجب أن ينزّه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه.**

جوهر الدين وروحه انه يوحّد ولا يفرق، والدين الاسلامي هو دين «التوحيد» بإطلاق: التوحيد على مستوى العقيدة (إله واحد) والتوحيد على مستوى المجتمع (أمة واحدة) والتوحيد على مستوى فهم الدين وممارسته («إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء»). **أما السياسة فجوهرها وروحها أنها تفرق: السياسة** تقوم حيث يوجد الاختلاف أو حيث يمكن أن يقوم اختلاف، وبالتالي فهي إلى أن تكون «**فن ادارة الاختلاف**» أقرب منها إلى أي شيء آخر. والادارة أو التسيير تعني هنا إما ادارة الاختلاف القائم وإما العمل على خلق اختلاف آخر جديد. ومن هنا كان ربط الدين بالسياسة ـ أياً كان نوع هذا الربط ودرجته ـ يؤدي ضرورة إلى ادخال جرثومة الاختلاف إلى الدين. **والاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسياً يؤدي ضرورة إلى الطائفية ومن ثم إلى الحرب الأهلية**... والتاريخ، الحاضر منه والماضي، شاهد على ذلك: فمنذ زمن عثمان، أي منذ أن بدأ توظيف الدين في المجتمع الاسلامي توظيفاً سياسياً والاختلاف فيه قائم والحرب الأهلية لا تبدأ إلا لتقوم من جديد، وبصورة أو بأخرى ولكن دائماً بتوظيف الدين في السياسة نوعاً من التوظيف.

كيف يؤدي توظيف الدين في السياسية إلى حروب أهلية؟

سؤال أساسي لا بد من طرحه ولا بد من الوضوح عند الاجابة عنه، ذلك لأن

القول بأن توظيف الدين في السياسة يؤدي إلى حروب أهلية قول يبدو وكأنه يتناقض مع جوهر الدين، أعني طابعه التوحيدي. إن «المنطق» يقتضي أن يؤدي الدين، بما هو عنصر توحيد، إلى إقرار نوع من «الوحدة» في السياسة، الوحدة التي أقل درجاتها منع الاختلاف من الانزلاق إلى حرب أهلية.

الواقع أن الأمر خلاف ذلك. **فالذي يحدث هو أن توظيف الدين في السياسة إنما يلجأ إليه «العقل السياسي» للجماعة عندما لا يكون من مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية/ الاقتصادية تعبيراً سياسياً صريحاً ومطابقاً، لأن ذلك يفضح الطابع المادي الاستغلالي لتلك القضية، أو عندما لا تستطيع تلك الجماعة بسبب ضعف وعيها، نتيجة عدم بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية/ الاقتصادية طرحاً مكشوفاً.** وفي كلتا الحالتين يكتسي توظيف الدين في السياسة طابعاً «طائفياً» أو مذهبياً قوامه استعادة نزاع قديم وبعث الحياة في رموزه ومضامينه الايديولوجية، الشيء الذي لا بد منه لجعل تلك الجماعة تتحول إلى «قبيلة روحية» (وهو شيء ضروري لأن شروط وجودها الاجتماعي لا تجعل منها فئة في مستوى «طبقة اجتماعية»).

ولنا في ما يجري في لبنان خير مثال يوضح ذلك توضيحاً: فالجماعة المارونية توظّف الدين في السياسة، أي تتمسك بالطائفية (التي تعني توزيع المناصب الحكومية وبالتالي المصالح المادية على نفس الأساس الطائفي غير العادل الذي أسست عليه الدولة اللبنانية عند قيامها)، لأنه ليس من مصلحتها طرح قضيتها، وهي الحفاظ على امتيازاتها الاقتصادية، طرحاً سياسياً صريحاً. وبما أن السياسة (السلطة) هي التي تحمي تلك المصالح فإنها تلجأ، لكي تجعل هذه السياسة واقعاً ثابتاً لا يجوز تغييره، تلجأ إلى ربطها بالدين **فتجعل حق الاختلاف في الدين يحتوي احتواء الاختلاف القائم في السياسة (= الفوارق الطبقية).** هذا في جانب، أما في الجانب الآخر فإننا نرى الجماهير الفقيرة في لبنان، وهي المتضررة أكثر من احتكار المارونيين السلطة السياسية والاقتصادية، نراها لا تستطيع طرح هذا «الضرر» الذي يصيبها طرحاً سياسياً مباشراً لأن شروط وجودها الاجتماعي الاقتصادي لم تبلغ المستوى الذي يجعل منها طبقة اجتماعية قادرة على طرح قضيتها كطبقة. وإذا أضفنا إلى ذلك أن خصمها الأساسي (الذي يمارس الاستغلال السياسي الاقتصادي: الماروني) يقدم نفسه كطائفة دينية وليس كطبقة اجتماعية أدركنا كيف أن الوعي بالاستغلال لدى فقراء لبنان ومستضعفيه سيتخذ بدوره شكلاً طائفياً (الشيعة، الدروز، جماهير أهل السنّة) ومن هنا ينزل الصراع بسهولة إلى حرب أهلية طائفية حتى ولو اكتسى في بداية الأمر شكل صراع طبقي.

وليس ما يجري في لبنان سوى نموذج لما يمكن أن يجري في أي بلد آخر يكون فيه توظيف الدين في السياسة حاجة سياسية. والبلدان العربية عموماً مرشحة لأن تعاني من هذه «الحاجة» بصورة أو بأخرى، ولذلك فإن مسؤولية ما يسمّى اليوم بـ «الاتجاه الاسلامي» أو بـ «الأصولية» أو بـ «الاسلام السياسي» مسؤولية عظيمة خطيرة. ذلك لأنه لا شيء أسهل من أن تتحول الدعوة الدينية إلى دعوة مفرِّقة، ويصبح الدين بالتالي عنصر تفريق وتمزيق، بدل أن يبقى عنصر جمع وتوحيد. إن ما يبرر وجود «الاسلام السياسي» اليوم، أعني وجوده التاريخي، هو الاستبداد والظلم اللذان يطبعان سلوك الدولة والنخبة صاحبة السلطة واللذان تعاني منهما (= الاستبداد والظلم) الجماهير الفقيرة وقياداتها الروحية، في البوادي والمدن معاناة مادية ونفسية، الاستبعاد والظلم اللذان لم تنجح التيارات الايديولوجية الحديثة ـ في البلدان العربية ـ في مقاومتهما وفرض البديل الديمقراطي مكانهما. فإذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية وجدنا أن «الاسلام السياسي» يمثّل اليوم صراع «طائفة» ضد «طائفة»: «طائفة» هي، نظرياً على الأقل، الأغلبية الساحقة من الأمة وهم المستضعفون عموماً، وطائفة/ نخبة هي نظرياً وعملياً الجماعة الحاكمة ومن تعلّق بها من المستفيدين. «الطائفة» الأولى هي، أساساً، غير طائفية لأنها تمثّل موضوعياً الأغلبية الساحقة، ومع ذلك فهي مهددة في كل وقت وحين بأن تنقلب إلى ميدان خصب للطائفية: ذلك لأنه من غير الممكن تجنّب الاختلاف في السياسة، الاختلاف الذي يعبّر عن اختلاف المصالح وتناقضها أو عن اختلاف وجهات النظر حول سبل مواجهة الخصم... الخ. ومن هنا ذلك المرض المزمن الذي تعاني منه الجماعات التي توظف الدين في السياسة، مرض الانقسام إلى فرق وشيع يكفّر بعضها بعضاً، الشيء الذي ينسيها خصمها الحقيقي فتنصرف عنه مشغولة بالتمزق الداخلي.

وإذن فـ «الإسلام السياسي» لا يمكن أن ينجح في تحقيق أهدافه التاريخية التي تمنحه الوجود ومبررات هذا الوجود إلا إذا ارتفع بنفسه إلى مستوى هذه الأهداف. إلا إذا طرح مسألة الاستبداد والظلم وما يرتبط بهما أو يترتب عليهما من مسائل، سياسية واجتماعية واقتصادية، طرحاً سياسياً واضحاً وبخطاب سياسي صريح. إلا إذا دخل السياسة من بابها الرسمي المعاصر والواسع. أما اختزال الاسلام كله في مسألة «الحجاب» و «قطع يد السارق» وما أشبه ذلك... فذلك هروب أو عجز عن طرح القضايا السياسية الحقيقية ومواجهة المهام التي تطرحها، وبالتالي انزلاق نحو وضعية «الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً»، نحو الطائفية والحروب الأهلية. حذار إذن من أن تحوّل السياسة الدين إلى عامل تفريق بدل أن يبقى، كما هو في جوهره، عنصر جمع وتوحيد.

الفصل الرابع

مسألة الديمقراطية

أولاً: الديمقراطية كمطلب في الوطن العربي

. . . والثغرة الخطيرة التي تعاني منها «النخبة العصرية» في كثير من البلدان العربية، إن لم يكن في كلها، هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، غيابها في كافة الميادين السياسية والاجتماعية، وأيضاً، ولمَ لا، غيابها في الميادين الروحية الدينية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. وإذن فعندما نقول: «الجميع» يطالب بالديمقراطية فإن كلمة «الجميع» هنا مضلِّلة، لأنها ليست «الجميع» بالفعل، بل «الجميع» بالقوة والإمكان فقط.

لا جدال في أن شعار «الديمقراطية» هو أكثر الشعارات الرائجة اليوم في ساحة «المطالب الشعبية» في الوطن العربي، انها المطلب الذي يحظى اليوم بـ «الاجماع» في كافة الأقطار العربية: فالكل يطالب بها وينادي بضرورتها، وحتى أولئك الذين لا يتحمسون للمطالبة بها أو لا ينتظرون خيراً كثيراً من نتائجها تراهم يساهمون في الاشادة بها أو على الأقل يسكتون ويحجمون عن ابداء رأي مخالف. وإذا أنت سألت عما يقصده الرأي العام العربي بـ «الديمقراطية» اليوم جاء الجواب على صورة قائمة من المطالب السياسية على رأسها حرية الفكر وحرية التعبير وحرية الانتماء السياسي وحرية تشكيل الأحزاب وحرية الانتخاب. . . الخ. وبكلمة قصيرة إن المطلوب اليوم هو نفس ما كان يوصف قبل عقدين من السنين، وفي الساحة العربية عينها، بـ «الديمقراطية البورجوازية»، هذه «الديمقراطية» التي كانت، في جل البلدان العربية خلال الستينيات، موضوعاً للنقد والتشهير، بل للهجاء والسب. . .

ماذا يعني هذا الانقلاب في الرأي؟ هل تغيرت «الديمقراطية» أم أن مشاكل المواطن العربي هي التي تغيرت، أم أن الفكر العربي هو الذي تبدلت نظرته إلى الأشياء؟

لا أعتقد أن شيئاً من ذلك قد حدث. فـ«الديمقراطية» المطلوبة اليوم هي نفسها التي رُفضت بالأمس، ليس على مستوى الشعار وحسب بل على مستوى التطبيق أيضاً: ذلك أن كثيرين، في هذا القطر العربي أو ذاك، لا يخفون حنينهم إلى «أيام زمان» إلى صحافة أوائل الخمسينيات وأحزابها وبرلماناتها ونواديها الثقافية، هذه المؤسسات التي كان كثيرون يرون فيها، أياً كانت قائمة، تجسيماً للتزوير والاستغلال، والتي لا يترددون في القول عنها اليوم إنها كانت أفضل ألف مرة مما هو قائم الآن، في هذا القطر أو ذاك. ومع ذلك فإذا أنت سألت هؤلاء عن «التجربة الديمقراطية» القائمة الآن في هذا القطر العربي أو ذاك تراهم لا يترددون في ابداء تحفظات جمة، وأحياناً يتجاوزون ذلك إلى إبداء أسفهم لكون «المعارضة العتيدة» في هذا البلد قد انساقت مع لعبة الديمقراطية المزورة. أما إذا سألت هذه المعارضة نفسها ـ والواقع أنه لا حاجة إلى مساءلتها إذ يكفي تتبُّع ما تكتبه صحافتها ويقوله قادتها ونوابها في البرلمان وخارجه ـ فإنك ستخرج بنتيجة واحدة هي أن الضغط على الناخبين وتزوير اللوائح والأصوات والتلاعب بإرادة المواطنين قد أصبحت ظاهرة راسخة في الممارسة «الديمقراطية» في الوطن العربي. . . ومع ذلك تبقى «الديمقراطية»، حتى في صورتها تلك، مطلباً لـ«الجميع».

كيف يمكن إذن تحليل هذه الظاهرة، كيف يمكن فهمها؟

لا أعتقد أنه بالإمكان فهم هذه الظاهرة ما لم يتناول التحليل الأطراف المكونة لها، وهي في نظرنا ثلاثة: هناك أولاً هؤلاء الذين يتكلمون عن الديمقراطية: يطالبون بها وينتقدون ما مورس ويمارس منها في الوطن العربي، هؤلاء الذين تشملهم كلمة «الجميع» عندما نقول: «الجميع يطالب اليوم بالديمقراطية». وهناك ثانياً الصورة التي يكوّنونها لأنفسهم عن الديمقراطية بوصفها «الطريق الوحيد للخلاص»، خلاص الواقع العربي الراهن مما يعانيه من آلام وحرمان. وهناك من جهة ثالثة هذا الواقع نفسه، الواقع العربي الراهن.

لنبدأ بالتعرف على الطرف الأول ولنتساءل: من يطالب اليوم، فعلاً، بـ«الديمقراطية» في الوطن العربي؟ أكيد أن الجواب سيكون من النوع التالي: «كل من يقع خارج السلطة، كل من لا يمارس الحكم يطالب بالديمقراطية»، وهو جواب يحمل معه، بصورة صريحة أو ضمنية، التأكيد التالي: «وبما أن أقلية قليلة من المحظوظين

والمتسلطين والانتهازيين. . . الخ هي وحدها التي تستفيد من السلطة فإن الجميع ـ جميع أفراد الشعب ـ يطالب بالديمقراطية».

ولكن هل صحيح أن «الجميع» ـ باستثناء تلك الأقلية ـ يطالب بالديمقراطية، أليس في استعمال كلمة «الجميع» هنا مبالغة، أوَليس الأمر يتعلق بنوع من التعميم معروف، هو التعميم الايديولوجي؟

الحق أن الأمر لكذلك بالفعل، ذلك أن الذين ينادون بالديمقراطية متخذين منها قضية ضرورية وملحّة هم، مع الأسف، فئة صغيرة، هم «أقلية قليلة» من المواطنين العرب: إنهم أفراد تلك الفئة التي تشكّل ما يصح أن نطلق عليه «النخبة العصرية» في الوطن العربي، أعني أولئك الذين يشكّل احتكاكهم مع الغرب الليبرالي، ثقافياً واقتصادياً ولجوءاً سياسياً، عنصراً أساسياً من العناصر المؤسسة لوعيهم السياسي والحضاري. . . نعم من حق هذه «النخبة العصرية» ـ كجميع النخب التي تستحق هذا الاسم ـ إن «تشرّع للمستقبل» وتتكلم باسم «الجميع»، وإلا فقدت هويتها كنخبة. هذا صحيح، ولكن يجب أن لا ننسى أن النخبة لا تتحدد بالجانب الايديولوجي وحده، الجانب الذي يتمثل في كونها «تشرّع للمستقبل» على صعيد الحلم الايديولوجي، بل لا بد من قيام علاقة عضوية بينها وبين المجتمع الذي تنصّب نفسها نخبة له. والثغرة الخطيرة التي تعاني منها «النخبة العصرية» في كثير من البلدان العربية، إن لم يكن في كلها، هي غياب هذه العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، غيابها في كافة الميادين السياسية والاجتماعية والثقافية وأيضاً، ولم لا، غيابها في الميادين الروحية والدينية، وإذن فعندما نقول: «الجميع يطالب بالديمقراطية» فإن كلمة «الجميع» هنا مضلّلة لأنها ليست «الجميع» بالفعل، بل «الجميع» بالقوة والإمكان فقط.

وما نريد تأكيده من خلال هذه الملاحظة هو أن الأغلبية الساحقة من الجماهير العربية، في الأرياف كما في المدن، لا تدخل أو هي لم تدخل بعد في دائرة هذا «الجميع» المطالب بالديمقراطية، بمعنى أنه ليس هناك قنوات، لا قديمة ولا جديدة، تشدها إلى تلك النخبة شداً يجعل منها في يوم من الأيام «الجميع» بالفعل.

هذا جانب، هناك جانب آخر هو ذلك الطرف الذي تتجاهله «النخبة العصرية» مع أنه المتواجد الوحيد تواجداً عضوياً في الساحة الشعبية، في الأرياف كما في المدن، إنه: «النخبة التقليدية» المكوّنة أساساً من أولئك الذين يطلق عليهم تارة اسم «رجال الدين» وتارة اسم «السلفيين» أو «الأصوليين» وما أشبه. هؤلاء يشكّلون بالفعل ـ وليس بالإمكان وحده ـ «نخبة» لأنهم على الصعيد الايديولوجي يشرّعون للمستقبل ولو بالدعوة إلى الرجوع إلى الماضي كما أنهم، على الصعيد الواقعي

المجتمعي يرتبطون ارتباطاً عضوياً بالجماهير الشعبية، أو بإمكانهم أن يجعلوا هذا الارتباط حقيقة واقعية بأقل جهد وفي أقصر مدة. فهل يصح القول إنهم، هم أيضاً، يطالبون بـ «الديمقراطية» باسمهم وباسم أولئك المستعدين لاتّباعهم والسير من ورائهم، وهم كثيرون. نعم هم لا يرفضون «المعنى العام» للديمقراطية ولكنهم يفضّلون، بل يصرّون، على التعبير عنه بـ «الشورى». والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: **هل الديمقراطية هي الشورى، هل يمكن المطابقة بينهما؟** موضوع لا بد من الفصل فيه وإلا بقي الحديث عن الديمقراطية في المجتمع العربي بدون معنى. والفصل في هذه المسألة يعني تحديد الصورة، أو الصور، الذهنية التي تكونها «النخبة» العربية، العصرية منها والتقليدية، عما تسمّيه هذه بـ «الشورى» وما تعنيه تلك بـ «الديمقراطية». إنه الطرف الثاني من الأطراف المحددة للظاهرة التي تحدثنا عنها قبل، وسنعود إلى تحليله في النقطة الثانية.

أما الطرف الثالث الذي تتحدد به نفس الظاهرة، ظاهرة «المناداة» بالديمقراطية في الوطن العربي، أو للوطن العربي، فهو الواقع العربي نفسه. والمسألة التي يجب أن تُطرح في هذا الصدد ليس مدى قابلية الواقع العربي الراهن للديمقراطية ولا مدى قدرة هذه على حل مشاكله، هكذا بصورة عامة مجملة، بل إن المسألة التي يجب أن تُطرح هي بالتحديد: «الوظيفة التاريخية» المطلوب من الديمقراطيةُ أن تؤديها في الوطن العربي وفي هذه المرحلة من تطوره. إن هذا يعني أن مضمون الديمقراطية المطلوبة للوطن العربي يجب أن يبحث عنه لا في معناها ونوع ممارستها عند اليونان أو الرومان أو أوروبا الحديثة أو أمريكا، ولا في معنى الشورى كما طبّقت أو كما كان ينبغي أن تطبّق في الاسلام، بل إن مضمونها يجب أن يتحدّد من خلال الوظيفة التاريخية التي يجب أن تقوم بها في المجتمع العربي الراهن. فكيف ينبغي تحديد هذه الوظيفة؟ ذلك ما سنتناوله ما سنتناوله بعد قليل.

ثانياً: الشورى غير... والديمقراطية غير

... ومن هنا كان الفقه الاسلامي خالياً ـ على كثرة أبوابه ـ من باب بعنوان «باب الشورى». وحتى مباحث المتكلمين والفقهاء في الإمامة والخلافة لا تتناول مسألة «الشورى»، وليس منهم من جعل «الشورى» شرطاً في الخلافة. ذلك أن التصور الفقهي الاسلامي لمسألة الخلافة ينبني على أن الخليفة مسؤول أمام الله وحده وليس أمام من بايعوه طوعاً أو كرهاً، والعقد الذي بينه وبينهم، وهو نظري، ينحصر كله في أن يحكم فيهم بما أنزل الله، وليس في ما أنزل الله ما يوجب عليه التزام العمل برأي الناس، لا عامتهم ولا خاصتهم.

لقد أصبحت كلمة الديمقراطية وكلمة الحرية وكلمة الوحدة وغيرها من الكلمات الاعلام الرائجة في خطابنا العربي المعاصر، أصبحت مثلها مثل كلمة «السماء» لا تحتاج إلى تعريف أو تحديد، وقد كان القدماء من أسلافنا يقولون بشأن الأمور «الواضحة» التي «لا تحتاج» إلى تعريف: «هذا من باب السماء فوقنا». فعلاً، إن معنى «الديمقراطية» في ذهن العربي المطالب بها المنافح من أجلها واضح، ولكن هذا الوضوح لا يتعدى في الغالب وضوح معنى «السماء» في العبارة المذكورة: الديمقراطية بهذا المعنى هي نقيض الظلم تماماً مثلما أن السماء هي نقيض الأرض. ولكن هل يكفي اليوم القول بأن السماء نقيض الأرض أو أنها الجهة التي «فوق»... الخ. كلا، لقد كانت السماء قديماً، وهي اليوم أكثر من أي وقت مضى، عبارة عن عوالم معقدة ومجاهيل دامسة، كلما اكتشف الانسان فيها شيئاً أو تخيّله تراءت أمامه مجاهيل أوسع وأمعن في المجهولية.

وأخشى أن يكون مفهوم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل. ذلك لأن هذا المفهوم يتراءى لخيالنا وتصورنا واضحاً وضوح «السماء فوقنا» ما دمنا نقتصر على اتخاذه شعاراً بديلاً، ما دمنا لا نعمل على تعريفه إلا بالسلب، ما دمنا لا نفهم منه شيئاً أكثر من وضع تنتفي فيه ضروب الاستبداد انتفاء كلياً أو أكثرياً، ولكن ما أن نحاول تحديد معنى هذا المفهوم تحديداً ايجابياً بذكر مقوماته الذاتية وعناصره الأساسية حتى تبدأ المجاهيل تطغى على تلك الصورة الذهنية «الواضحة» الساذجة التي يتحدد بها لدينا هذا المفهوم. وإذا أنت أردت التدقيق في المسألة وبحثت عن «النموذج» الذي يستوحيه المفكرون عندنا ـ ولا أقول مطلق الناس ـ عندما يكتبون المقالات والكتب عن الديمقراطية وجدت هذا المفهوم يتحدد، كغيره من المفاهيم النهضوية في فكرنا الحديث والمعاصر بواسطة منظومتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، ولا واحدة منهما تعبّر عن الواقع العربي الراهن كما هو: المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية، **الأولى تقرأ الديمقراطية في الشورى العربية الاسلامية والثانية تستقي عناصر التحديد فيها مما انتهى إليه التطور بالنضال من أجل الديمقراطية في أوروبا**، هذا النضال الذي استمر فيها أكثر من ثلاثة قرون.

لنحاول إذن استجلاء صورة «الديمقراطية» كما تتحدد في فكرنا العربي المعاصر من خلال هاتين المرجعيتين، ولنبدأ بالمرجعية التراثية.

عندما بدأ العرب في الاحتكاك مع الغرب وفكره الليبرالي، وكان ذلك في القرن الماضي، عمد فريق منهم، وبصورة خاصة أولئك الذين أطلق عليهم في ما بعد اسم «السلفيون»، إلى البحث لكل مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأوروبية عما يوازنه أو يقاربه في الفكر العربي الاسلامي «القديم». وإذا كانوا قد وجدوا، في كثير من

الأحيان، صعوبات عنيدة حالت دونهم ودون النجاح في عملية الموازنة والمقاربة تلك، فإنهم لم يجدوا أية صعوبة، أو على الأقل لم يشعروا بأي تردد، في المطابقة بين مفهوم «الديمقراطية» الأوروبي ومفهوم «الشورى» الاسلامي. ومنذ ذلك الوقت والديمقراطية تعني لدى المفكر الذي يفكر داخل المرجعية التراثية وبواسطة معطياتها وحدها شيئاً واحداً هو: الشورى. وقد تطور الأمر بهذا النوع من الموازنة والمقاربة إلى أن أصبح المفكر السلفي أو الأصولي ـ لا فرق ـ يستنكف من استعمال كلمة «ديمقراطية» معتبراً كلمة «الشورى» أكثر تعبيراً عن المعنى «المقصود».

ولا بد من الاشارة إلى أن هذا الاستنكاف عن استعمال أسماء «اعجمية» والانشداد كلية إلى الأسماء العربية والاسلامية «الأصيلة» يعكس موقفاً ايديولوجياً عاماً يميل أكثر فأكثر إلى تحقيق القطيعة مع المرجعية النهضوية الأوروبية، وهذا شيء نجده عند الجيل الثاني من السلفيين. أما الرواد منهم، كالأفغاني وعبده، فإننا نلمس عندهم رغبة ملحّة في مد الجسور بين المرجعيتين: التراثية العربية الاسلامية والنهضوية الأوروبية. ومن المفيد هنا استحضار هذه الرغبة، الرغبة في مد الجسور بين المرجعيتين لدى السلفيين الرواد، عند البحث في المضمون أو المضامين التي كانوا يعطونها لهذه المفاهيم الاسلامية التي جعلوها موازنة للمفاهيم الأوروبية: لقد عمدوا إلى الموازنة بين الديمقراطية والشورى لا لأنهم كانوا يطابقون بينهما أو يجهلون الفروق التي تباعد بينهما، بل لقد فعلوا ذلك في إطار ممارسة ايديولوجية تستهدف من جهة طمأنة المتشددين المتزمتين من «علماء الدين»، ولربما الحكام أيضاً، طمأنتهم جميعاً بأن المناداة بالديمقراطية لا يعني ادخال بدعة أو بضاعة دخيلة إلى دار الاسلام، إذ الديمقراطية ما هي إلا الاسم الذي يطلقه الغربيون على ما نعبّر عنه نحن بالشورى... وتستهدف هذه الممارسة الايديولوجية من جهة أخرى الارتفاع بمعطيات تراثنا ومقومات حضارتنا إلى مستوى العصر، الشيء الذي يعني أن مشاكلنا تجد حلها في تراثنا الديني والفكري وأن المسألة كلها منحصرة في الكيفية التي ينبغي أن نفهم بها هذا التراث... وتلك آلية معروفة من آليات تأكيد الذات والدفاع عن النفس.

وإذا نحن غضضنا الطرف الآن عن هذا النوع من الممارسة الايديولوجية وبحثنا في ملامح الصورة التي ترتسم في ذهن المفكر داخل المرجعية التراثية عندما يضع الشورى كموازن للديمقراطية وكبديل أفضل لجميع أنواع الحكم، لا نجد لديه سوى نوع من الممارسة للحكم يجسمه سلوك الخليفة عمر بن الخطاب كما ترويه كتب التراث وهو سلوك يجمع بين الاستبداد والعدل. ومن هنا كان الحكم النموذجي والأمثل، من المنظور الذي يتأطر داخل المرجعية التراثية، هو ذلك الذي يمارسه «مستبد عادل». وإذن فالشورى، في مضمونها التراثي العربي الاسلامي، لا تقوم بديلاً عن الاستبداد مطلقاً بل فقط عن نوع من الاستبداد هو ذلك الذي يمارسه الحاكم الظالم: الاستبداد

الذي يترتب عنه ظلم. والحاكم يتفادى الظلم ويتجنبه ـ عندما تكون له رغبة في ذلك أي عندما يهديه الله سواء السبيل ـ باعتماد المشورة أو الشورى التي تعني طلب رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء والعلماء وأكابر القوم قبل الإقدام على أي عمل. **والمشورة أو الشورى بهذا المعنى لا تلزم الحاكم، إنه يستشير، ولكن القرار في نهاية الأمر له وله وحده**: سواء كان القرار عملاً بما أشار به أهل الشورى أو عملاً بخلافه.

ذلك هو مضمون الشورى في المرجعية التراثية. ومن دون شك فإن المفكر داخل هذه المرجعية يستند إلى القرآن، وبالخصوص إلى قوله تعالى: ﴿... وشاورهم في الأمر...﴾[1] وقوله ﴿وأمرهم شورى بينهم...﴾[2]. غير أن المعنى اللغوي لكلمة «شورى»، مثله مثل سياق الآيتين، لا يسمح بـ «استنباط» تصور دقيق ومفصل عن الحكم كما ينبغي أن يكون، من المنظور الاسلامي. ذلك أن «الشورى»، كما تتحدد في المرجعية اللغوية، هي من «شرى» بمعنى أخذ. والمثال الذي تورده المعاجم في شرح هذا المعنى ويعتمده المفسّرون كذلك، هو قول العرب: «شرت العسل: أخذته من مأخذه». ومنه «شاورت فلاناً... أظهرت ما عندي وما عنده من الرأي». **وإذن فالشورى هي أخذ الرأي من مأخذه، أي ممن هو أهل لأن يؤخذ منه**. وأخذ الرأي لا يعني قط وجوب الالتزام به تماماً كما أن «من يؤخذ منهم الرأي» غير معينين ولا محصورين. **وإذن فالشورى ليست فقط غير ملزمة للحاكم بل إن أهلها غير مضبوطين أيضاً وإنما** يجمعهم تعبير «أهل الحل والعقد»، والمقصود بهم كل من له سلطة ما في المجتمع: علمية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية ولكن دون تحديد لا للكم ولا للكيف ولا للجهة ولا للزمن.

هذا عن معنى الشورى كما يتحدد في المرجعية اللغوية، أما سياق الآيتين المذكورتين فهو لا يفيد الأمر بمعنى الوجوب، وهذا ما يتضح من كلام المفسرين. نقرأ عند بعضهم في معنى قوله تعالى: ﴿... فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر...﴾[3]، والخطاب موجّه إلى النبي ﷺ وضمير الجمع يعود على المسلمين، وكانوا قد انهزموا في غزوة «أُحُد»، نقرأ ما يلي: «فاعفُ عنهم: أي ما كان منهم يوم أحد مما يختص بك. واستغفر لهم: فيما يختص بحق الله اتماما للشفقة عليهم. وشاورهم في الأمر: أي في أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي تطييباً لنفوسهم وترويحاً لقلوبهم ورفعاً لأقدارهم...». أما الآية الثانية التي ورد فيها قوله تعالى: ﴿وأمرهم

---

(١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

شورى بينهم﴾ فهي تتحدث عن خصائل «الذين آمنوا» أي جماعة المؤمنين عموماً، وليس عن الحاكم تخصيصاً، مما يعني أن الشورى فضيلة في كل مؤمن: المؤمن يستشير أخاه المؤمن في كل ما ينوي القيام به، ولكن العمل برأي من نستشيره غير واجب. وهكذا فكل ما ينبغي للحاكم هو أن يستشير، أما القرار فيتحمل مسؤوليته وحده وأهل الشورى لا يتحملون مسؤولية خطأ الحاكم حتى ولو كان ما عمله هو نفس ما أشاروا به عليه، وفي المقابل فهو غير مسؤول أمامهم.

ذلك هو المضمون الذي تقدمه لنا المرجعية التراثية عن مفهوم الشورى وهو مفهوم يندرج في دائرة «مكارم الأخلاق» و «محاسن العادات» وليس في دائرة الفروض والواجبات. ولذلك نجد الأصوليين من الفقهاء وغيرهم لا يعتبرون الآيتين مصدراً للتشريع بل يعتبرونهما من الآيات التي تقرر الخلقية الاسلامية والفضيلة الدينية عامة. ومن هنا كان الفقه الاسلامي خالياً ـ على كثرة أبوابه ـ من باب بعنوان «باب الشورى». أما مباحث المتكلمين في الخلافة فهي لا تتناول لا من قريب ولا من بعيد مسألة الشورى. وعلى كل حال فليس من الأصوليين الاسلاميين، فقهاء ومتكلمين، من جعل «الشورى» شرطاً في الخلافة. ذلك أن التصور الفقهي / الاسلامي ينبني على أن الخليفة يكون مسؤولاً أمام الله فقط وليس أمام من بايعوه، سواء كانت مبايعتهم له عن رضى أو عن غير رضى، وبالتالي فهو لا يلتزم بشيء ازاءهم سوى أن يحكم بما أنزل الله، وليس في ما أنزل الله ما يوجب عليه التزام رأي الناس، لا عامتهم ولا خاصتهم، إذ المفروض فيه أن يطبّق فيهم الشرع حسب ما يوصله إليه اجتهاده، ومن هنا اشترطوا في الخليفة: «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام». وهكذا تبقى مسألة الشورى في الاسلام من باب النصيحة، من باب فضائل الحاكم وليست قط من باب الفروض والواجبات. **وإذن فالشورى غير، والديمقراطية غير،** حسب تعبير القدماء. وستتضح هذه الغيرية أكثر بعد تحليل مفهوم الديمقراطية وبيان أبعادها في مرجعيتها الأصل، المرجعية الأوروبية.

ثالثاً: الديمقراطية... الميلاد العسير

... فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم ووخزات الجنين وتقلباته، وأيضاً كل ما يلزم من الحمية والحيطة، وما يتلو ذلك كله من عسر الوضع وأحياناً، ولربما هذه حالنا، ما يتطلبه ذلك من عملية قيصرية... وإذن فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير.

من الثوابت التي حكمت وما زالت تحكم علاقة الفكر العربي النهضوي بالفكر الأوروبي الحديث والمعاصر ان ما يظهر من أفكار ونظريات في أوروبا كنتيجة لمسلسل من التطور قد يمتد قروناً إلى الوراء، يأخذه الفكر النهضوي العربي كمقدمة ينبني عليها تطلعاته وطموحاته النهضوية، وبعبارة أخرى إن ما كان هناك مشروطاً أو معلولاً يؤخذ هنا كشرط وكعلة.

وهكذا فعندما ظهرت نظرية التطور الداروينية وما شُيِّد عليها من نظريات فلسفية واجتماعية في أوروبا كانت تتويجاً ايديولوجياً لها، أخذت النظرية نفسها مع أكاليلها الايديولوجية، هنا في الوطن العربي، وبنيت عليها آراء سياسية واجتماعية قدمت على أنها الأساس «العلمي» الكفيل وحده بتحقيق النهضة والتقدم للعرب. ومثل ذلك الأفكار والنظريات السياسية والاجتماعية التي ظهرت هناك كنتائج لمسيرات ومسلسلات من التطور والنضال والتي أُخذت بدورها هنا كمقدمات وشروط لتحقيق التقدم. من ذلك مسألة «الديمقراطية»: فقد أُخذت هنا في الوطن العربي في وقت من الأوقات، وتؤخذ اليوم كذلك، على أنها الشرط الأول لكل تقدم يمكن أن يحققه العرب على أي صعيد، بينما يعرف الجميع أن الديمقراطية كما تعيشها أوروبا اليوم هي نتيجة سلسلة من التطورات والكفاحات، والحروب أيضاً، عاشتها أوروبا من قبل، ولمدة لا تقلّ عن ثلاثة قرون.

صحيح أننا محكومون، في الظرف الراهن على الأقل ـ وقد طال هذا الظرف حتى أصبح الآن يتجاوز القرن ـ بالفارق بين النهضة الأوروبية وبين نهضتنا، أو ما نريده أن يكون كذلك، وأنه ليس من الضروري ولا حتى من الممكن أن نبدأ من حيث بدأت أوروبا في نهضتها، لا في مجال الفكر ولا في مجال الاجتماع والاقتصاد والتصنيع... الخ بل إن المنطق منطق العقل ومنطق العصر الحاضر ـ وهل يختلفان ـ يفرض علينا أن نلتمس أقصر الطرق إلى اللحاق بالركب الحضاري المعاصر كفاعلين ومنتجين وليس فقط كمنفعلين ومستهلكين. غير أن هذا لا يعفينا قط من الحرص على أن نكون على بيِّنة من الأمر، أمر غيرنا وأمرنا نحن: على معرفة بأصول وفصول ما يظهر هناك، وعلى معرفة كذلك بأصول وفصول ما نحن فيه هنا. ذلك لأن ما هو مطلوب منا ومن كل أمة تريد اللحاق بالركب العالمي المتقدم ليس مجرد النقل والاستنساخ، فهذا لا يفيد فتيلاً، بل لربما يضر ضرراً كبيراً، على الأقل من حيث ما يثيره من ردود أفعال سلبية لدى بعض القوات في الجهة المنقول إليها، بل إن ما هو مطلوب منا، ازاء ما ننقله، سواء تعلق الأمر بالأفكار والنظريات أو بالنظم والمؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا، حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، الشيء الذي بدونه لا يمكن أن تتحول إلى محرّك للتغيير وعامل على التجديد ومؤسس للتقدم.

لننظر إذن على ضوء هذا المطلب إلى قضية الديمقراطية موضوع حديثنا. ولنبادر إلى التأكيد على أننا نؤمن ايماناً، ليس بالعاطفة وحدها بل بالعقل أيضاً، أن الديمقراطية في الوطن العربي، هي اليوم أكثر من أي وقت مضى ضرورة لا من أجل التقدم وحسب بل أيضاً من أجل الحفاظ على الوجود العربي ذاته، مما سنفصل القول فيه في صفحات لاحقة. غير أن هذا الايمان بضرورة الديمقراطية للوطن العربي يجب أن لا يمنعنا من النظر إلى الواقع كما هو، والواقع العربي كما هو، أي كما تشكل تاريخياً، لم يعرف الديمقراطية في أي مرحلة من مراحل تطوره. إنه لم يعش طوال تاريخه المديد نفس الظروف والتطورات التي أفرزت الديمقراطية في أوروبا كفكر وكمؤسسات. بل بالعكس، لقد عاش الوطن العربي، ككل وكأجزاء منذ بداية تاريخه ـ المعروف على الأقل ـ ظروفاً وأوضاعاً خاصة تختلف تماماً عن تلك التي أدت في أوروبا إلى الديمقراطية كنظام فكري وكنظام سياسي واجتماعي.

ذلك أن الديمقراطية قد ارتبطت تاريخياً بتفكك النظام القبلي العشائري وانهيار سلطة رئيس القبيلة، وبالمقابل قيام ظاهرة «المدينة» وظهور فكرة «المواطن»، عند اليونان أولاً ثم عند الرومان بعد ذلك. وعندما ظهرت المسيحية، وقد ظهرت وسط دولة، بل امبراطورية، أخذت بمجرد ما تمكنت بعض التمكن تنازع الامبراطور سلطته فكان ذلك بداية لذلك المسلسل الطويل من الصراع بين الكنيسة والدولة، كل منهما يريد أن يحد من سلطة الآخر ويجعل سلطته هو هي الأعلى. وهذا الصراع من أجل الحد من سلطة صاحب السلطة الأعلى الذي خاضته الدولة والكنيسة ضد بعضهما خاضه الاقطاعيون أيضاً ضد «الاقطاعي الكبير» الذي كان يحكم باسمهم أو على الأقل يمارس السلطة «المطلقة» استناداً إلى ما يوفرونه له من وسائل وأدوات كالمال والمحاربين... الخ. هنا أيضاً كان الصراع متواصلاً من أجل الحد من سلطة الملك أو الامبراطور، وقد أسفر هذا الصراع عن قيام مجالس «تمثيلية» محلية وعامة. وعلى الرغم من أنها لم تكن تُنتخب من طرف جميع السكان، بل كانت تتشكل، إما بالتعيين أو بالوراثة أو بنوع من الانتخاب، من «سراة» القوم من اقطاعيين وغيرهم، فإنها كانت تمارس نوعاً من الحد من سلطة الحاكم، الملك أو الامبراطور، على الأقل في الميدان المالي إذ لم يكن هذا الأخير يستطيع أن يفرض من الضرائب إلا ما توافق عليه تلك المجالس. وهكذا، فحتى في القرون الوسطى، قرون النظام الاقطاعي، كان هناك في أوروبا صراع متواصل، ديني ومدني، ضد استبداد الحاكم بالأمر استبداداً مطلقاً. ولعل مما له دلالة في هذا الصدد ذلك المصطلح السياسي الأوروبي القروسطوي، مصطلح «تيرانيسيد» الذي يعني «هدر دم الحاكم» المستبد استبداداً مطلقاً. لقد كان من الجائز عرفاً، وقد أقر بعض رجال الدين ذلك صراحة، هدر دم الحاكم بأمره، الطاغية المستبد. هذا في القرون الوسطى، أما في العصر الحديث،

وابتداء من القرن السابع عشر، فلقد أخذ الصراع ضد الاستبداد بالسلطة يزداد اتساعاً وعمقاً مع ظهور المدن وتشكّل فئات التجار والصناع كقوة اجتماعية ستصبح في ما بعد الطبقة البورجوازية حاملة لواء النضال من أجل الديمقراطية بمعناها المعاصر: الديمقراطية التي تعني بناء الحكم على الانتخاب الحر ومراقبة الحاكمين، مع الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية... الخ.

هذا في أوروبا، أما في الوطن العربي فلقد سارت الأمور سيراً آخر تماماً. ودون الرجوع إلى ما يُعرف بـ «الاستبداد الشرقي» القديم، في الحضارة المصرية الفرعونية أو في حضارات ما بين النهرين، حيث كان الفرعون أو الملك يتصرف ليس فقط كمستبد مطلق بل أيضاً كإله، فإن الحضارة العربية الاسلامية التي يرتبط بها واقعنا الراهن قد ظل الحكم فيها مطبوعاً بطابع واحد لم يتغير قط، طابع الحكم الفردي، فالحاكم سواء كان خليفة أو ملكاً أو أميراً كان دائماً حاكماً فرداً سواء تولى الحكم عن طريق «الرضى» و «البيعة» ـ وقليلاً ما حصل هذا ـ أم عن طريق القوة والغلبة، وكان هذا هو السائد. وقد ترسخ هذا الواقع في الكيان العربي الفكري والوجداني والديني إلى درجة أصبح معها الحكم الأمثل الصالح هو ذلك الذي يمارسه «مستبد عادل» أي الحاكم الفرد الذي لا يظلم والذي يستشير في الملمات والأمور العظيمة ولكن دون أن يكون ملزماً بأي شيء مما يشار له به. وبعبارة قصيرة **ان التاريخ العربي لم يعرف قط ظاهرة الصراع من أجل الحد من سلطة الحاكم الفرد أو فرض قيود أو رقابة عليه.** إن «القيد» الوحيد الذي كان يمكن أن يخفف من شططه هو الوازع الديني والأخلاقي. ومن هنا كانت الأدبيات السياسية في الاسلام لا تتعدى ذلك النوع المعروف بـ «نصيحة الملوك» **وإذن فالنصح وليس الرقابة ولا الحد من السلطة هو الموضوع الرئيسي في الفكر السياسي في الاسلام.** والحاكم الذي يقبل النصح ويعمل بشيء منه هو الحاكم الأمثل الفاضل. ولكن كم مرة وُجد مثل هذا الحاكم «الفاضل»؟ ألم يضطر الفقهاء في كل عصر إلى الافتاء بجواز تولية «المفضول» على الأفضل. ولكن هل كانوا يستطيعون الافتاء بغير هذا وقد كانوا يتعرّضون دوماً لذلك «الخيار» المعروف: «إما هذا (= القبول)، وإما هذا (= السيف)...». أما «الخروج على الإمام» فقد تجنّبوا الافتاء به بدعوى اتقاء الفتنة. ومن هنا عملوا على تكريس المبدأ التالي: الحاكم الظالم خير من وضع لا حاكم فيه، وهو مبدأ كان من نتائجه ترسيخ روح الاستسلام واتخاذ مبدأ «ليس في الإمكان أبدع مما كان» قاعدة للموقف السياسي.

ما أردناه من التذكير بما تقدم، سواء منه ما يتعلق بتاريخ أوروبا أو ما يخص تاريخنا نحن، هو لفت الانتباه إلى الحقيقة التالية، **وهي أننا عندما نطالب بالديمقراطية**

في الوطن العربي فإنما نطالب في الحقيقة بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلاً. إذن فلا بد من نفس طويل ولا بد من عمل متواصل، وأيضاً لا بد من صبر أيوب. وإذا حدث أن أسفرت تجربة ديمقراطية ما، في هذا البلد العربي أو ذاك، عن غير ما كان يجب أن تسفر عنه، وإذا رافقها أو أعقبها ما هو غير ديمقراطي إطلاقاً أو ما هو عكس الديمقراطية فينبغي أن لا نكفر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته، وأيضاً كل ما يلزم من الحيطة والحمية، ثم ما يتلو ذلك كله من عسر الوضع، وأحياناً ولربما هذه حالنا، ما قد يتطلبه ذلك من عملية قيصرية. وإذن فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير.

رابعاً: الديمقراطية . . . الشرك في الحاكمية البشرية

. . . وإذن فبدون الديمقراطية، أعني بدون «الشرك» في الحاكمية البشرية وبدون التعددية، تعدد الأصوات داخل الحزب والطائفة والعشيرة، بدون ذلك لا نهضة ولا وحدة ولا تقدم.

هناك من الأسئلة ما يبدو أن طرحها من الأمور «الزائدة» التي لا داعي لها، لأن الناس يتخيلون أن الجواب عنها جواب وحيد ومعروف وبديهي، وبالتالي يتصورون أن وضع هذا الجواب «المعروف» موضع السؤال من قبيل التشكيك في ما هو واضح لا لبس فيه كالقيم العليا مثل الخير والاحسان والجمال. . . الخ. من هذا النوع من الأسئلة التي يتجنبها الناس عندنا بصورة عفوية، ولكن بكل اصرار اللاشعور: السؤال الذي يضع الديمقراطية موضع السؤال: نحن «جميعاً» نطالب بالديمقراطية، ونحن «جميعاً» نصفق تأييداً لهذا المطلب، ولكن أن نسأل أنفسنا: «ولماذا الديمقراطية؟» فهذا ما نستشنعه ولا نستسيغه، على الأقل في الظرف الراهن. وإذا حدث أن ألحَّ أحدنا في السؤال وكان منا من يتّسع صدره للجواب عنه فإن الجواب الذي قد «يتفضل به» سيكون في الغالب سؤالاً آخر من نوع الأسئلة الاعتراضية التالية: «ولماذا الحرية؟» «ولماذا الخبز؟»، «ولماذا الهواء؟» «ولماذا الماء؟». . . الخ الشيء الذي يعني أن الديمقراطية هي كالحرية ضرورية للحياة ضرورة الخبز والماء والهواء. . . وهذا صحيح. ولكن فقط كجواب شعري، والجواب الشعري كما نعرف نحن العرب جميعاً ـ بدون تحفظ هذه المرة ـ جواب يتجنّب الحقيقة ويعتمد المجاز. واعتماد المجاز من مزايا الكلام المبين ووجه من وجوه الابداع فيه، ما في ذلك شك. غير أن لكل

مقام مقال، كما يقول البيانيون أنفسهم، ومقام «الديمقراطية» بالنسبة لوضعنا الراهن على الأقل، بل وبالنسبة لكل وضع، هو مقام الحقيقة وليس مقام المجاز.

لنتساءل إذن، ليسائل بعضنا بعضاً، وبكل جد ومسؤولية: لماذا نطالب بالديمقراطية؟ ماذا نريده منها؟

إن طرح هذا السؤال يجب أن يستهدف أبعاد الديمقراطية ونتائجها لا مجرد صياغة تعريف لها. ذلك أنه قد يتوهم أن الهدف من الديمقراطية يتلخص كله في تعريفها وهو «حكم الشعب نفسه بنفسه» أو في أضعف الأحوال «الحكم بإرادة الشعب». وقد يحدث أن نرى ارادة الشعب تشوَّه وتُزوَّر أثناء الانتخابات أو داخل المجالس النيابية نفسها، كما قد نرى هذه المجالس تقرر قوانين تكبل حرية أفراد الشعب أو تثقل كواهلهم بالضرائب، أو من شأنها أن تزيد الفقير فقراً والغني غنى، أو نراها تصادق على معاهدات ترهن سيادة الوطن أو تفرط في حق من حقوقه... الخ. قد يحدث هذا كله باسم الديمقراطية التي نتوهم، كما قلنا، إن حقيقتها والهدف المقصود منها هو الحكم بإرادة الشعب، فتكون النتيجة المحتومة هي الكفر بالديمقراطية ويصبح من الضروري حينئذ صد الناس عنها وطرح شعارات بديلة، غالباً ما تكون براقة بدورها، وشعرية كذلك فلا تحتاج إلى وضعها موضع السؤال. وهذا ما حدث عندنا، مع أواخر الخمسينيات ومعظم الستينيات، حيث كنا نقرأ ونسمع أقوالاً لا تقتصر على التشكيك في الديمقراطية وجدواها وحسب بل تهجوها هجاء. والخزانات والمكاتب العامة في كثير من البلدان العربية ما زالت تحتفظ بالكتب والمطبوعات المليئة قدحاً وهجواً في الديمقراطية وأجهزتها...

نحن لا نشكك في نوايا من قاموا بذلك النوع من رد الفعل، فلقد كانت التجارب الديمقراطية التي عرفتها الأقطار العربية في الأربعينيات وبداية الخمسينيات مخيبة للآمال. ومع ذلك فإن خيبة الأمل إذا كانت تبرر نوعاً من التبرير ما تتسبب فيه من ردود أفعال عنيفة وغير مراقبة فإنها يجب أن تدفع، بالمقابل، إلى مراجعة «الأمل» نفسه، فقد يكون أكبر مما ينبغي، أو قد يكون عبارة عن قصور مشيدة في الهواء أو قد يكون من نوع دفن الرأس في الرمال... فلنراجع إذن هذا «الأمل»، أملنا في الديمقراطية، ولنتساءل من جديد لماذا الديمقراطية؟

لا جدال في أن الهدف المباشر من الديمقراطية هو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحل مشكلة الحكم، وذلك بجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها، خضوعاً منظماً مقنناً تسهر عليه وتجعله فعلياً أجهزة ومؤسسات تُنتخب انتخاباً حراً من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد. وإذا نحن أخذنا هذا الجانب وحده في حده الأدنى، بل وفي أدنى حده الأدنى، وأردنا من الديمقراطية تحقيقه

فإننا نكون في الحقيقة قد طمحنا إلى إحداث انقلاب تاريخي في الوضع العربي بمختلف مظاهره، ليس كما هو الآن وحسب، بل كما كان خلال جميع المراحل التاريخية التي قامت فيها دول وامارات وامبراطوريات. لقد تميّز وضع الدولة في الوطن العربي، في الماضي كما في الحاضر بنفي «الشريك» عن الحاكم، وهذا في حين أن الديمقراطية في جوهرها ليست شيئاً آخر غير «الشرك» في الحكم. إن الايمان بوحدانية الإله هو حجر الأساس في عقيدتنا الدينية، وهذا ما يجب أن نحافظ عليه، ولكن مع الايمان بأن كل شيء بعد الله متعدد ويجب أن يقوم على التعدد، وفي مقدمة ذلك الحاكمية البشرية التي يجب أن نسلب عنها سلباً قاطعاً باتاً صفة الوحدانية. وإذن فما دمنا نحن العرب والمسلمين لا نؤمن بضرورة قيام الشريك في الحكم والسياسة ايماننا بضرورة نفيه في ميدان الألوهية والربوبية فإننا لا نستطيع أن نعطي الديمقراطية معنىً ولا مضمونها أبعاداً فكرية واجتماعية واضحة.

لنسجل إذن ان من جملة مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية احداثه في وطننا العربي، انقلاباً على صعيد الفكر والمعتقد، انقلاباً في الوعي، انقلاباً قوامه الفصل فصلاً تاماً ونهائياً بين الوحدانية في ميدان الألوهية والتعدد والشرك في ميدان الحكم والسياسة: (قد لا يستسيغ بعض القراء استعمال كلمة «الشرك» في هذا المجال نظراً لارتباطها الدلالي بـ «الشرك بالله» ولذلك قد يفضّلون كلمة «المشاركة» أو المساهمة أو ما أشبه... وأعتقد أنه من الضروري التحرر من مثل هذه الحواجز النفسية التي يخلقها مجرد الاقتران بين الكلمات الراجع إلى السيولة اللغوية لا غير، ذلك لأنه بدون التحرر من تأثير السيولة اللغوية فإننا لا نستطيع أن نجد سبيلاً إلى تكسير البنية الذهنية اللاشعورية التي يتم داخلها تعميم عقيدة التوحيد تعميماً غير مشروع يمنعه الدين نفسه ويحرّمه، التعميم الذي يجعل مفعولها ينسحب على مجال السلوك ازاء الحاكم انسحابها على مجال السلوك إزاء الله).

الديمقراطية إذن يجب أن تستهدف تغيير الذهنية، ذهنية الانسان العربي، حتى يصبح قابلاً لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية. والديمقراطية ضرورية أيضاً لتغيير المجتمع العربي، تغييراً يتجه به، هذه المرة، لا من الوحدانية إلى التعدد و«الشرك» كما في مجال الذهنية، بل بالعكس من التعدد إلى الوحدة. والحق أنه إذا كانت «الوحدانية» هي المهيمنة على صعيد الممارسة السياسية في الوطن العربي، فإن التعدد بل و«التشرذم» في بعض الحالات هو الواقع السائد على الصعيد الاجتماعي. ونحن نعني بالتعدد هنا ليس كثرة الكيانات القطرية وحسب بل أيضاً كثرة الطوائف والأقليات والإثنيات داخل القطر الواحد. والديمقراطية بما تعنيه من حرية التفكير والتعبير والتعدد الحزبي هي الإطار الصالح لجعل هذه التعددية تحقق نفسها بصورة ايجابية. ذلك أنه ليس هناك من بديل للطائفية والقبلية والعشائرية غير التعددية

الحزبية التي هي مظهر أساسي من مظاهر الحياة الديمقراطية: إن الأحزاب ـ عندما يتركز وجودها وتتبنى تنظيماتها على اختيارات ايديولوجية واضحة تؤسسها مصالح طبقية، وبدون هذا لا يكون الحزب حزباً ـ تخترق بسهولة الأطر الاجتماعية العضوية الموروثة وتحرك التناقضات الطبقية داخلها فتحدُّ من فعاليتها وهيمنتها، مما يفتح الباب ليس فقط أمام التجانس والاندماج الاجتماعيين وحسب، بل أيضاً أمام الانتقال السلمي للسلطة من النخب الارستقراطية القديمة إلى النخب الشعبية المتنامية: السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية والسلطة العلمية، هذا الانتقال الذي يكمن وراء الأزمة التي يعاني منها المجتمع العربي في الوقت الراهن.

لنسجّل ثانياً، إذن، **ان من مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثه في الوطن العربي انقلاب قوامه إحلال الولاء للفكرة وللاختيار الايديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص**، حياً كان أو ميتاً، شيخاً لقبيلة كان أو رئيساً لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، كل ذلك وصولاً لتحقيق انتقال سليم للسلطة، بمعناها الواسع، من الفئات التي كانت تحكم قديماً وفقدت اليوم ما كان يؤسس امتيازها وأهليتها إلى الفئات الأوسع التي أفرزها التطور الحديث وجعلها مؤهلة كمّاً وكيفاً لتولي الحكم والمسؤولية. **إنه الانقلاب الذي يجعل الوحدة الوطنية، عبر التعددية الحزبية، تعلو على الأطر الاجتماعية القديمة، ويجعل انتقال السلطة وسريانها في جسم المجتمع يسير سيراً طبيعياً مواكباً لما يحدث من تطورات.**

وكما أن الديمقراطية ضرورة وطنية قطرية فهي أيضاً ضرورة قومية عربية. إن الوحدة العربية ـ أي شكل من أشكال الوحدة ـ أصبحت تفرض نفسها في هذا العصر، عصر التكتلات الاقتصادية والسياسية الجهوية والدولية، كضرورة حياتية بالنسبة إلى العرب، أعني كشرط أساسي لبقائهم ووجودهم. **وليس من الممكن اليوم تحقيق الوحدة بطريق آخر غير طريق الديمقراطية**: إن الدولة القطرية في الوطن العربي أصبحت اليوم حقيقة راسخة، إنها أكثر الحقائق العربية الراهنة بروزاً ورسوخاً، وإذن فتجاوز هذه الدولة القطرية لا يمكن أن يتم بالقفز عليها بل لا بد من أن تنطلق عملية التجاوز تلك من داخل الدولة القطرية ذاتها، بواسطة أجهزتها وامكاناتها وأيضاً من خلال حاجاتها، وهذا كله، أعني هذا النوع من التجاوز للدولة القطرية لا يمكن تحقيقه إلا من **خلال الضغط الديمقراطي داخل كل قطر**. وبديهي أن الضغط الديمقراطي لا يمكن أن يمارس مفعوله إلا في وضعية ديمقراطية حقيقية. وإذن يجب أن تتوافر مؤسسات شعبية حرة وأجهزة حكومية تخضع لهذه المؤسسات وتتصرف تحت مراقبتها لكي يمكن أن تمارس القوى الشعبية ضغطها من أجل شق الطريق نحو الوحدة.

تغيير البنية الذهنية العربية، تيسير الاندماج الاجتماعي وانتقال السلطة إلى النخب الجديدة داخل كل قطر عربي، شق الطريق نحو وحدة عربية... ثلاث وظائف تاريخية للديمقراطية في الوطن العربي. وإذن فبدون «الشرك» على صعيد الحاكمية البشرية، وبدون التعددية الحزبية التي تعني تعدد الأحزاب وتعدد الأصوات داخل الحزب الواحد، بدون ذلك لا طريق إلى الوحدة. وبدون حد أدنى من الوحدة العربية الحقيقية النفعية لا نهضة ولا تقدم في الوطن العربي.

خامساً: الديمقراطية... وحق طلب الكلمة

«...» ذلك أن مأساتنا في هذا الوطن العربي الراهن هو أننا لسنا فقط محرومين من الكلمة بل وأيضاً من «حق طلب الكلمة»، الحق الذي بدونه يفقد الانسان هويته كإنسان. ذلك أنه بدون هذا الحق لن يكون «حيواناً ناطقاً»، بل سيكون «حيواناً...»، وبإمكانك أن تملأ النقط بما شئت. ولكن لتعلم أنه بدون وضع كلمة «ناطق» مكانها فإنك لن تحصل على «الانسان»... إذ بدون «النطق» لا تغيير ولا ثورة ولا اصلاح.

قال صاحبي:

«لقد جعلت من «الديمقراطية» في ما كتبت عن قضايا الوطن العربي ومشاكله الحلّ الوحيد الممكن، بل الضروري. لا، لقد جعلت منها خاتماً سحرياً به تحلّ جميع المشاكل التي يعاني منها العرب كأفراد وكشعوب وكأمة: فالوحدة طريقها الديمقراطية ولربما طريقها الوحيد عندك. والاشتراكية أيضاً طريقها الديمقراطية، إن لم يكن الوحيد فهو الذي تختار. ومشكل الطائفية في نظرك، يؤول، إن لم يكن كلياً ففي القسم الأكبر منه، إلى غياب الديمقراطية... كل شيء عندك، كل مشكلة وكل مسألة تجد حلها في الديمقراطية. وإذا ما سألناك: طيب، كيف نحقق هذه الديمقراطية ـ هذا «المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب» ـ فالغالب أنك ستجيب: بالديمقراطية نفسها، أليس كذلك؟».

قلت:

«اعتراضاتك أيها الصاحب اعتراضات وجيهة تماماً، فـ«المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب، مفتاح مزيف لا يملكه إلا اللصوص أو «من هم في معناهم» ممن يدخلون البيوت من غير استئذان، أعني بطريقة غير ديمقراطية». يجب أن نستبعد إذن «المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب» ولنلتمس لكل قفل مفتاحه، ولنحرص على

الدخول إلى البيوت من أبوابها وبعد استئذان، وبدون اقتحام. هذا إذا كان من يسكن البيوت هم أهلها، ولا يمارسون فيها، ولا من خلال تواجدهم داخلها، أي عدوان، سواء على بعضهم أو على جيرانهم... وإلا فالاقتحام، في الحالات الأخرى، حالات الغصب والعدوان، عملية ضرورية لوضع حد للمنكر».

قاطعني صاحبي قائلاً: «ها أنت تتحدث عن الاقتحام، عن ضرورة تغيير المنكر باليد وليس فقط باللسان. نعم قد تقول: هذا يكون في حالات خاصة. ليكن، ولكن أليس الوطن العربي من أقصاه إلى أقصاه يعيش اليوم «حالات خاصة» في كل شيء، وعلى كل صعيد»؟

ثم أضاف قائلاً: «أنت تضعنا في مأزق، بل في خندق جهنّمي وتريدنا أن نختار. تريد منا أن نختار بين عيوب الديمقراطية وعيوب الديكتاتورية. أنت تتكلم هنا بمنطق «أخف الضررين» وكأننا في حال الضرورة والاضطرار... ثم قبل هذا وبعده ألم نجرب الديمقراطية، ديمقراطية الأحزاب والبرلمانات، مشرقاً ومغرباً، ألسنا نشاهد اليوم كيف تشوه وتزوّر ارادة المواطنين هنا وهناك وهنالك؟ ألم تمّيع التعددية الحزبيّة إلى درجة العهارة السياسية، ألم تزيّف لوائح الانتخابات، ألم يتعرّض الناخبون للضغط، ولا أقول في صورة إغراء فقط بل أيضاً في صورة تهديد، بل وتعذيب، نفسي وبدني؟ ثم ألم تنفضح لعبة الديمقراطية في أكثر من بلد عربي، ألم تنته في مكان إلى «قلب الطاولة» وإفساد اللعبة من طرف ذوي القوة والسلطان، وفي مكان إلى «تدجين» الكل نوعاً من التدجين، داخل المجالس «المنتخبة» وخارجها؟... ألم ينته الأمر بواسطة الديمقراطية التي تنادي بها إلى تراجع رهيب في الفكر «الثوري»، في الفكر الوطني، في الفكر التقدمي، في الفكر الاصلاحي؟ ألم تتراجع الديمقراطية كممارسة داخل الأحزاب نفسها، ألم تتحول كثير من الأحزاب، من خلال «الجري وراء الديمقراطية» من أحزاب ثورية إلى أحزاب اصلاحية، ثم أخيراً ولربما ليس آخراً، إلى أحزاب الأمر الواقع، تقبله اليوم وتسكت عنه لتنزلق غداً إلى تكريسه والدفاع عنه؟... أتجهل هذا أم تتجاهله؟».

كان صاحبي يتحدث بحدة وانفعال، ولكن أيضاً، كان يتحدث بصدق. كان يتحدث بمرارة، مرارة التجربة، مرارة الواقع المر الذي يعرض نفسه على الانسان أينما التفت فلا يترك مجالاً للاختيار ولا يسمح حتى بالتقاط الأنفاس. لذلك لم أرد الدخول معه في جدال. ولمَ الجدال وقد تكلّم بصدق عن أشياء الواقع؟ ثم إنني لا أريد أن أضع نفسي في موقع الخصم لما قال، فلست في أعماقي خصماً له، وكيف أكون خصماً لمن يشاهد ما أشاهد ويتألم مما أتألم وأعرف ما يعرف... وزيادة؟».

قلت إذن:

«كل ما قلته صحيح، فما وصفته هو الواقع فعلاً، وأنا لا أختلف معك في شيء منه. بل إن هذا الواقع نفسه كما وصفته هو المقدمات التي أنطلق منها. ولكن الانطلاق من نفس المقدمات لا يؤدي حتماً إلى نفس النتائج، تماماً مثلما أن صحة المقدمات لا تؤدي بالضرورة إلى صحة النتائج، هذا ما يقرره علماء المنطق، وهذا ما بإمكان كل منا أن يختبره بنفسه. فعندما يتعلق الأمر بالميدان البشري، ميدان الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة، فإن النتائج يجب أن لا تخضع للمقدمات وحدها بل يجب أن تكون أيضاً غايات وأهدافاً. وإذن فللوصول إلى نفس النتائج، في الميدان البشري، لا يكفي الانطلاق من مقدمات واحدة بعينها، بل لا بد أيضاً، وهذا أهم، من الاتفاق على أهداف وغايات موحدة واضحة. ثم لا بد كذلك، إن أمكن، من سلوك نفس الطريق أو على الأقل من التأكد من أن حظوظ النجاح أكثر من حظوظ الفشل والضياع».

قال:

«إذن، نحن متفقون على صعيد المقدمات والأهداف: نحن أمام واقع مرير، وهذه مقدمة أو مقدمات، ونحن نريد تغييره إلى الأفضل وأفضل الأفضل. وهذه غاية أو غايات. وإذن فنحن مختلفون في الوسائل. والوسيلة التي تطرحها أي ما تسميه الديمقراطية قد جربناها، فما أعطت إلا ما تعلم وتعرف».

لم أشأ أن أسأل صاحبي عن الوسيلة التي يقترحها هو، لأني لم أشأ أن أصل معه إلى نتيجة مماثلة، وهي أن الوسائل الأخرى لم تُسفر هي الأخرى إلا عما يعلم ويعرف، ولكني فضلت الانطلاق من الواقع كما هو وليس من ممكناته التي ليست حاضرة الآن. قلت لصاحبي إذن:

«يبدو لي أننا لا نختلف حول الوسيلة بقدر ما نختلف حول المقدمات والمنطلقات. أنا أنطلق من الواقع كما هو والتمس سبيلاً إلى تغييره. أما أنت فتنطلق من الواقع كما تريده أن يكون. أنت تنطلق من ممكناته وأنا أنطلق من معطياته. وإذا شئت أن تعاملني معاملة الخصم الايديولوجي فيمكن أن ترميني بـ «الاصلاحية» و «الواقعية» وتصف نفسك بـ «الشورى». ولكن دعنا من هذا التنابز بالألقاب، ولنتفق على أن ما يفصل بيننا هو أنك تطمح إلى تحويل الممكنات إلى معطيات، بينما أنا أريد تحويل المعطيات إلى ممكنات. فعلاً طريقك هو الأقرب. ولكن طريقك هذا لا يكون طريقاً إلا إذا كنت تملك الوسيلة، أما إذا كنت تفتقدها فهو لا طريق. واللاطريق يضع المرء في مأزق خطير: إما الانتحار الفوري، وإما الحلم الجميل، ولكن اليائس، وهو انتحار تدريجي».

قال: «ما العمل في نظرك؟».

قلت: «إن الصراع في الوطن العربي وفي بلدان كثيرة أخرى، هو صراع من أجل السلطة. والطرف الذي يتكلم، بل أقول الذي يحسُّ ويشعر ويتألم، من موقع المحكوم المضطهد المغلوب على أمره يجب أن يبدأ من البداية: من المطالبة بـ «حق طلب الكلمة». ذلك أن مأساتنا في الوطن العربي الراهن هو أننا لسنا فقط محرومين من الكلمة بل وأيضاً من حق طلب الكلمة، الحق الذي بدونه يفقد الإنسان هويته كإنسان. ذلك بأنه بدون هذا الحق لن يكون الانسان «حيواناً ناطقاً» بل سيبقى: «حيواناً...»، وبإمكانك أن تملأ النقط بما شئت. ولكن لتعلم أنه بدون وضع كلمة «ناطق» مكانها فإنك لن تحصل على «الانسان»: إذ بدون «النطق» (= العقل/ الكلمة) لا تغيير ولا ثورة ولا اصلاح».

نظر إلي صاحبي واجماً، ساكتاً، ناطقاً بصمت، فبادرت قائلاً: «أنا لا أريد أن أضعك في موقع المهزوم، فنحن جميعاً مهزومون... ومن موقعي وموقعك، موقع المهزومين أطالب بالديمقراطية، الديمقراطية التي تبدأ من اعتراف الحاكم للمحكوم بأول حق من حقوق الانسان حق «طلب الكلمة». إننا نريد، على الأقل أن نتحدث عن هزيمتنا، عن أسبابها الذاتية والموضوعية، فهل نملك حق الكلمة في هذا الموضوع؟».

قال ونحن نتوادع، قالها صامتاً، قالها بعينيه: «**نعم، نحن لا نملك حق الكلام حول هزيمتنا...**».

وحينما انصرف وأخذ يبتعد أمام ناظري سمعت صوتاً من داخلي يقول: «الكلمة لا تعطى، والحقوق لا تمنح، وإنما تؤخذ، ويجب أن نأخذها. يجبُ أن نفرض الديمقراطية فرضاً... طال الزمن أو قصر، ويجب أن ندفع الثمن... صغر الثمن أو كبر».

سادساً: لا مخرج إلا بقيام كتلة تاريخية

... والمطلوب هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب: المصلحة الموضوعية التي تعبر عنها شعارات الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الأقليات... وحقوق الأغلبية أيضاً.

منذ هزيمة ١٩٦٧ أخذت تتردد، في أنحاء مختلفة من الوطن العربي، أصوات

تنادي بـ «نهاية الايديولوجيات» و «سقوط جميع الشعارات»... الخ. وكان منها من سارع إلى تفسير الهزيمة بالقول: «لقد انهزمنا بسبب ابتعادنا عن أصالتنا وديننا». وواضح أن هذه الأصوات إنما جاءت كردّ فعل ضد ما ساد الخمسينيات والستينيات من «مدّ قومي» و «مد ثوري»، وهما تياران ايديولوجيان كانا يستندان إلى نظريات وشعارات تنتمي إلى الفكر العالمي المعاصر، ويهملان، في الغالب، كل ما ينتمي إلى فكرنا «التقليدي» الذي يتخذ من التراث الاسلامي مرجعيته الوحيدة. لقد حكم رد الفعل ذاك بالفشل والإخفاق على الايديولوجيات القومية والاشتراكية والليبرالية والعلمانية في الوطن العربي. أما البديل الذي يقدمه، بكل اعتزاز، فهو العودة إلى «الأصالة»، إلى «الإسلام» (نضع كلمة «الإسلام» بين قوسين لأن المقصود ليس الدخول في الاسلام مجدداً، لأن أحداً لم يخرج منه، على الأقل صراحة، وإنما المقصود تطبيق المثل الأعلى الاسلامي كما تحدد في القرون الوسطى).

وبسرعة مدهشة انتشر في جميع البلدان العربية ما أصبح يعرف منذ ذلك الوقت، وبالخصوص منذ منتصف السبعينيات، بـ «الصحوة الاسلامية». وكما هو معلوم فلقد كانت «الثورة الايرانية» آنئذ مركز جذب رئيسي لهذه «الصحوة». وكان الشعار الرئيسي الذي كانت، وما زالت، تحمله الحركات الاسلامية المجسمة لهذه «الصحوة» هو: «تطبيق الشريعة الاسلامية». ومعلوم أن شعاراً مثل هذا، يمتد إلى جذور تاريخنا ويستعيد أهم مراحل ازدهاره، علاوة على أنه يلخص المثل الأعلى الثاوي في وجدان الجماهير المسلمة عبر العصور، لهو شعار لا يمكن مواجهته بشعار مضاد ولا حتى بشعار بديل. ومن يستطيع أن يناقش وجوب «تطبيق الشريعة الاسلامية» في بلاد اسلامية تستمد معظم نظم الحكم فيها شرعيتها من الانتماء إلى الاسلام بصورة من الصور؟

لقد مرّ الآن عقد كامل من السنين[٤]، على بلوغ «الصحوة الاسلامية» أوجها، الأوج الذي جسّمه انتصار «الثورة الايرانية» على نظام الشاه وانتشار الشعارات والحركات الاسلامية في جميع أرجاء العالم العربي والاسلامي. لقد شهدت هذه السنوات العشر نوعاً من «الاجماع» على ضرورة «العودة إلى الأصول» إلى «الأصالة»، إلى «التراث». ورفع الناس شعار «الاسلام»، حكاماً ومحكومين، علماء ومثقفين وجماهير. بعضهم فعل ذلك عن قناعة واخلاص، وبعضهم عن نفاق ومداراة، وبعضهم بدافع انتهازي، والبعض الآخر، ولربما هو الأغلبية، جرفه التيار معه جرفاً فهو لا يدري من أين أتى ولا إلى أين هو ذاهب. وهكذا فعلاوة على «اكتساح» تيار

---

(٤) نشرت هذه المقالة عام ١٩٨٨.

«الصحوة الاسلامية» الساحة الايديولوجية، بل والفكرية والوجدانية، برزت في أنحاء مختلفة من العالم العربي مظاهر سلوكية، فردية وجماعية، تجسّم ما يعبّر عنه في الغرب بـ «عودة الديني»، كإقبال الشباب على ارتياد الجوامع وارتداء ما يسمّى بـ «اللباس الاسلامي» من طرف النساء والفتيان وارسال اللحى من طرف الرجال والفتيان... وفي البلدان التي تمكنت فيها حركة «الصحوة الاسلامية» من المشاركة في الحكم، بصورة من الصور، أصدرت قوانين «تطبيق الشريعة»، وبدأت تطبق فعلاً على مستوى «قطع يد السارق» خاصة، كما حدث في السودان...

واليوم.

واليوم لا نشك في أن أحداً يجادل في أن «الصحوة الاسلامية» هذه تعرف تراجعاً[٥]، أو على الأقل ركوداً وانكماشاً، في مختلف الميادين، وفي معظم البلدان العربية، إن لم يكن في جميعها. وقد لا يتردد كثير من الناس اليوم في القول: لقد بدأت «الصحوة الاسلامية» في الانحسار... وبدأت تدخل عنق الزجاجة. ويمكن أن يتكهن المرء فيجازف بالقول إن لسان حال كثير ممن حملوا لواء التيارات الايديولوجية التي كانت لها السيادة على الساحة العربية في الخمسينيات والستينيات يقول لـ «الاسلاميين» اليوم: ها أنتم بدوركم قد فشلتم... وها هي شعاراتكم بدورها قد سقطت أو بدأت تسقط. ولا شك أن المخلصين من هؤلاء وأولئك، وقد يكون هناك من يرى أنه لا ضرورة للفصل بين التيارين والتجربتين هذا الفصل الحاسم، أقول لا شك ان المخلصين سيقولون: لا، بل لقد فشلنا جميعاً... إننا في الهم سواء.

نعم، إننا في الهم سواء لأن الفشل ليس فشل أفراد أو تيار، بل هو فشل تجربة تاريخية لم تتوفر لها أسباب النجاح كاملة ولأن المنتصر من وراء هذا الفشل هو الاستبداد والطغيان والاستغلال الذي يمارس على الشعوب المستضعفة، محلياً ودولياً. إنه لا أحد يستطيع أن يجادل في دور القوى الخارجية، قوى الاستعمار والامبريالية في انحسار «المد القومي» و«المد الثوري» بالأمس. ولا أحد يستطيع أن يجادل كذلك في دور القوى نفسها في ما يشاهد الآن من انحسار «الصحوة الاسلامية». والقوى الاستعمارية والامبريالية نفسها لم تعد تتستر، فهي تدرك أنها المستهدفة أولاً وأخيراً سواء انتصر «المد القومي» و«الثوري» أو انتصر «المد الاسلامي» في البلدان العربية الاسلامية.

هذه حقيقة يجب استحضارها دائماً. ولكن مع ذلك لا بد من استحضار حقيقة

---

(٥) انظر الهامش السابق.

أخرى لربما هي أكثر أهمية، وهي أن القوى الخارجية، حتى ولو كانت في أعتى صور الاستعمار والامبريالية، لا يمكنها وحدها، ولا تستطيع بمفردها، افشال الحركات الداخلية في أي بلد من البلدان، إذ شرط الفشل أن تحمل هذه الحركات في جوفها بذور فشلها وعوامل اخفاقها، **فبدون الاستعداد الداخلي لا تستطيع العوامل الخارجية أن تفعل فعلها في أي شيء.** وفي اعتقادنا أن حركة القومية العربية والتيارات الاشتراكية والليبرالية التي سادت الساحة العربية قبل السبعينيات مثلها مثل حركات «الصحوة الاسلامية» التي سادت نفس الساحة منذ منتصف السبعينيات قد حملت معها، وفي جميع مراحلها، بذور اخفاقها وفشلها، وهي بذور تتمثل في ثغرة خطيرة لازمت الحركة القومية والثورية العربية مثلما تلازم الآن حركة «الصحوة الاسلامية».

وتتمثل هذه الثغرة الخطيرة في أن كلاًّ من الحركتين قد عبّر عن جزء، وجزء واحد فقط، من الواقع وأهمل الجزء الآخر فتجاهله تجاهلاً: الحركة القومية والثورية العربية عبّرت عن تطلعات وفكر قطاع واحد من المجتمع هو قطاع ما يسمّى بـ «النخبة العصرية» وما استطاعت استقطابه في صفوف العمال والطلاب والجماهير المتموجة غير المنظمة، ولكنها في المقابل أهملت إهمالاً ما يسمى بـ «النخبة التقليدية» وما تستقطبه، بالفعل أو بالقوة، من قطاعات عريضة في صفوف الفلاحين وسكان الأرياف عموماً وفقراء المدن والشرائح العريضة من العاطلين وشبه العاطلين وبعبارة قصيرة: «المادة الأولى» التي يتشكّل منها ما كانت تسميه النخبة العصرية بـ «الجماهير الشعبية». أما حركات «الصحوة الاسلامية» فهي بدورها إذ استقطبت بشكل واسع تلك «النخبة التقليدية» نفسها وهذه «المادة الأولى» للجماهير الشعبية، فإنها أهملت، أو لم تستطع، اقناع «النخبة العصرية» ولا الطبقة العاملة ولا غيرها من القوى التي يعبّر عنها في اللغة السياسية المعاصرة بـ «القوى الحية»، القوى المرتبطة بوسائل الانتاج وأدوات الحضارة العصرية ومرافقها، ليس لأن تلك النخبة وهذه القوى تضع نفسها خارج الاسلام بل لأنها لا توافق أصحاب «الصحوة الاسلامية» على نوع التطبيق الذي ينادون به للإسلام والذي يختزل، عن حق أو عن باطل، في لبس نوع من اللباس خاص و «قطع يد السارق» دون مراعاة ظروف الفقر وحالة المجتمع والاستفادة من تطور وسائل الردع... الخ.

هذا الانقسام، بل هذا الانفصام الايديولوجي يعكس بصدق الواقع العربي الراهن: إن في الواقع العربي الراهن بنى اقتصادية واجتماعية وفكرية «حديثة»، تجد تعبيرها الايديولوجي في فكر «النخبة العصرية» وطموحاتها، وإن في الواقع العربي الراهن كذلك بنى اقتصادية واجتماعية وفكرية «تقليدية» تجد هي الأخرى تعبيرها الايديولوجي في فكر «النخبة التقليدية» ومخايلها. **ومن هنا النتيجة الحتمية التالية: إن**

أي حركة تغيير في المجتمع العربي الراهن لا يمكن أن تضمن لنفسها أسباب النجاح، أسبابه الذاتية الداخلية وهي الأساس، إلا إذا انطلقت من الواقع العربي كما هو وأخذت بعين الاعتبار الكامل جميع مكوناته «العصرية» منها و «التقليدية»، النخب منه وعموم الناس، الأقليات منه والأغلبيات، صفوف العمال وصفوف الطلاب، وقبل ذلك وبعده صفوف المساجد. . . صفوف المصلّين.

وواضح أن الانطلاق من هذا الواقع كما وصفناه، والأخذ بكل ما فيه من تعدد وتنوّع ومن ائتلاف واختلاف، سيكون مصطنعاً وهشاً إذا هو اعتمد التوفيق والتلفيق والتحالفات السياسية الظرفية ذات الطابع الانتهازي. . . إن المطلوب هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب، لا بل بين صفوف الأمة، بصورة من الصور: المصلحة الموضوعية التي تعبّر عنها شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والشورى والاشتراكية والعدل وحقوق أهل الحل والعقد وحقوق المستضعفين، وحقوق الأقليات والأغلبيات. ذلك لأن الحق المهضوم في الواقع العربي الراهن هو حقوق كل من يقع خارج جماعة المحظوظين المستفيدين من غياب أصحاب الحق عن مراكز القرار والتنفيذ. إنه بدون قيام مثل هذه الكتلة التاريخية التي عرف التاريخ العربي الاسلامي أشباهاً لها ونظائر، زمن النبوة وزمن الصحابة وفي فترات أخرى لاحقة كثيرة كان آخرها فترة النضال الوطني من أجل الاستقلال التي عاشتها البلاد العربية، وبلاد أخرى كثيرة، كل حسب ظروفه وملابسات وضعيته، بدون قيام كتلة تاريخية من هذا النوع لا يمكن تدشين مرحلة تاريخية جديدة يضمن لها النمو والاستمرار والاستقرار.

الفصل الخامس

المسألة الاجتماعية

أولاً: المسألة الاجتماعية والواقع العربي الراهن

. . . وإذن فليس غريباً أن يعود «المكبوت» حين النضال الوطني من أجل الاستقلال وتحت تأثيره وضغطه، بعد أن «حقّق» هذا النضال هدفه، وبعد أن تراجع المد القومي بفعل عوامل داخلية وخارجية، ليس غريباً أن يعود «المكبوت»، أعني الولاء للعشيرة وللطائفة، ليحتلّ ساحة الوعي، الوعي الفردي والجماعي في معظم الأقطار العربية، وليوجه بالتالي الفكر والممارسة.

لم يكن طرح مسألة الديمقراطية ولا المسألة الاجتماعية، في الوطن العربي، نتيجة عوامل داخلية محض، بل لقد كان للاحتكاك بالغرب وفكره الليبرالي والاشتراكي أثره الكبير في تبلور الوعي بالمسألتين لدى النخبة العصرية في مصر والشام أولاً ثم تعميمه تدريجياً على مثيلاتها في الأقطار العربية الأخرى. وهكذا أخذت تتردد في بعض البلدان العربية، منذ العقود الأولى من هذا القرن، أصداء للأفكار الليبرالية والنظريات الاجتماعية والإشتراكية: بعضها يرتبط بآراء المنادين في أوروبا بـ «الاشتراكية الديمقراطية» بينما يرتبط بعضها بنظرية «الاشتراكية العلمية» وبالخصوص بالتنظيمات الحزبية العالمية الرافعة لشعارها.

وكما يحدث دائماً فالآراء المنقولة من بيئة فكرية واجتماعية إلى بيئة أخرى لا تتمكن بسهولة من استقطاب ما يكفي من الأنصار وتحريك ما يكفي من الحماس كي تتحول إلى «قوة مادية» فاعلة في الأحداث والتاريخ. بل إن ما يحدث في الغالب هو أنها تبقى لمدة من الزمن ـ إذا ما كُتب لها البقاء ـ طافية على السطح منعزلة في بعض

الهوامش. وهذا ما حصل بالفعل للأفكار التي تطرح المسألة الاجتماعية، مسألة الفوارق الطبقية والاستغلال الطبقي، عندما نقلت جوانب منها إلى الوطن العربي في العقود الأولى من هذا القرن، بل وربما إلى نهاية الحرب العالمية الثانية.

وهذه الوضعية، وضعية الطفو على السطح أو العيش على الهامش، التي عرفتها، في الوطن العربي، الآراء والأفكار «المنتزعة» من نظريات الاشتراكيين الديمقراطيين أو من نظرية «الاشتراكية العلمية» لم تكن راجعة إلى تخلّف الوعي الاجتماعي، الوعي بالاستغلال، لدى الجماهير العربية وحسب، ولا بسبب أن القضية الأساس التي كانت تستقطب الوعي لدى الجماهير ونخبتها هي القضية الوطنية، قضية الاستقلال، فقط، بل لا بد من أن نضيف إلى هذين العاملين كون الآراء والنظريات التي كانت تطرح المسألة الاجتماعية في الوطن العربي لم تكن تنطق باسم الواقع الاجتماعي العربي ولا كانت تعبيراً عن خصوصيته، بل كانت تحمل معها كل المضامين والخصوصيات الخاصة بالواقع الأوروبي، وفي أحسن الأحوال كانت تنطق باسم «الممكن» ـ الذي قد يحصل أو لا يحصل في الوطن العربي ـ لا باسم الواقع الحاصل فعلاً.

من ذلك مثلاً الحديث عن البروليتاريا، والبورجوازية، والصراع الطبقي، والبرلمان، والحزب، والثورة... الخ بنفس اللغة وبنفس الأفق والمضامين والاتجاه التي كان يجري بها الحديث عنها في أوروبا. ومن هنا كانت الخلافات سواء على مستوى الأفكار والنظريات أو على مستوى الممارسة العملية، بين الايديولوجيين العرب، امتداداً للخلافات الرائجة في أوروبا. أما الواقع العربي، معطياته وتعقيداته وخصوصياته، فلم تكن موضوع نقاش أو اختلاف، بل لقد بقي، بالنسبة إلى الجميع، واقعاً غفلاً على الرغم من أن «الجميع» إنما كان يعمل من أجل تغييره.

وبكلمة واحدة يمكن القول إن المسألة الاجتماعية في الوطن العربي طُرحت، لا انطلاقاً من معطيات المجتمع العربي ككل، ولا انطلاقاً من خصوصيات الأقطار العربية كلاً على حدة، بل انطلاقاً من استلهام أو استيراد مفاهيم وأفكار تعبّر عن معطيات المجتمع الأوروبي ككل وعن خصوصيات البلد الأوروبي الذي يرتبط به فكر هذا المفكر أو السياسي العربي. **وهكذا كانت النخبة العصرية العربية تشرع للمجتمع العربي لا انطلاقاً من تحليل الواقع العربي بل باعتماد نتائج تحليل واقع آخر، هو واقع هذا القطر الأوروبي أو ذاك. ومن هنا تلك الفجوة، بل الهوة، بين الفكر والواقع، بين النخبة والجماهير، في الوطن العربي.**

لنبرز بعض مظاهر هذه الفجوة.

يمكن أن نسجل كمظهر أول، لا على الترتيب بل على سبيل العدّ فقط، أن

النظريات الأوروبية حول الديمقراطية وحول المسألة الاجتماعية وحول العلاقة بينهما كانت نظريات تؤطرها وضعية تاريخية معينة قوامها جملة أسس وأركان من أهمها ما يلي: وجود الدولة الوطنية القومية، وجود بُنى صناعية حديثة متنامية، وجود طبقة بورجوازية متمسكة بالقيم الليبرالية، قيام طبقة عاملة يتزايد عدد أفرادها ويتعمق وعيها يوماً بعد يوم، وجود أحزاب تؤطر الأفراد وتتقاسم النخب... وفي مقابل هذه المقومات أو المكوّنات الحديثة المتنامية كان هناك، في المجتمعات الأوروبية دائماً، مقومات قديمة تتقلص وتتقهقر ليتضاءل دورها إلى ما يقرب من درجة الصفر، هي مقومات المجتمع الأوروبي في القرون الوسطى: مقوماته الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي من أبرزها ما يلي: تدخّل الكنيسة في الشؤون الدنيوية فضلاً عن الشؤون الروحية، ونظام الاقطاع بمكوناته الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والفكرية، النظام الذي كان يتأطر فيه أفراد المجتمع داخل سلّم من التبعية: تبعية الفلاّح القنّ لسيده المباشر وتبعية هذا السيد لسيد أعلى منه وتبعية السادة الاقطاعيين لسيد أعلى منهم جميعاً هو الملك أو الامبراطور... الخ.

كانت هذه المقومات المتراجعة المتقهقرة الراجعة إلى القرون الوسطى مباشرة من جهة، والمقومات الحديثة المتنامية المؤسسة للعصر الحديث من جهة أخرى، هي الجانب المرئي، الماثل للعيان، من مسلسل التطور الذي عرفته أوروبا والذي أفرز النظريات والأفكار التي أشرنا إليها قبل والتي تطرح المسألة الاجتماعية في أفق تطوري اصلاحي أو في أفق ثوري... ولكن الجانب المرئي، الماثل للعيان، يجب أن لا يخفي عنا الجانب أو الجوانب التي لا تُرى لأنها لم تعد ماثلة للعيان، الجوانب التي يشكّل اختفاؤها شرطاً موضوعياً لقيام الظواهر المرئية سواء منها المتراجعة أو المتنامية.

من الظواهر التي كانت قد اختفت في أوروبا منذ زمن بعيد ظاهرة «القبيلة»: القبيلة بوصفها الاطار الاجتماعي الطبيعي الذي ينشدّ إليه الفرد داخل المجتمع، فيكون له ومن أجله قبل أن يكون لنفسه وللمجتمع. إن اختفاء القبيلة وذوبانها كإطار يستقطب ولاء الأفراد، كان شرطاً ضرورياً لقيام نوع آخر من الولاء، هو التبعية للسيد الاقطاعي أولاً، ثم للحزب أو النقابة بعد ذلك. ومن هنا كانت النظريات السياسية والاجتماعية الأوروبية التي طرحت مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية تتحدث عن نوعين فقط من الجسور التي تربط الفرد بالمجتمع، جسر التبعية الاقطاعية، وجسر الانتماء الحزبي والنقابي. أما الولاء للقبيلة فلم يكن له وجود، وبالتالي لم يكن هناك ما يستدعي الحديث عنه لأنه كان قد صار في خبر كان منذ أمد بعيد.

هناك ظاهرة أخرى كانت قد اختفت في أوروبا، إن لم يكن اختفاءً تاماً كاختفاء القبيلة، فعلى الأقل اختفاء جعل دورها يتقلّص ويتضاءل إلى درجة تقرب من الصفر؛

إنها ظاهرة الطائفية. صحيح أن الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية قد استمر، وفي صورة حادة في بعض الأحيان، ولكن الولاء لهما لم يكن من نوع الولاء للطائفة بل هو ولاء للمذهب... على أن الدين في أوروبا سواء كان كاثوليكياً أو بروتستانتياً، كان قد تقلص دوره السياسي إلى حد كبير، وذلك بعد قيام الدول القومية وتكريس فصل الدين عن الدولة.

هذا عن الوضعية التاريخية التي كانت تؤطر الأفكار والنظريات التي طرحت مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في أوروبا خلال القرن الماضي وأوائل هذا القرن. وبالعكس منها تماماً الوضعية التاريخية التي كان عليها الوطن العربي عندما بدأت تُنقل إليه هذه الأفكار والنظريات والتي ما زال عليها إلى الآن. وهكذا فلا الدولة الوطنية القطرية في الوطن العربي استكملت كل مقوماتها الحديثة ـ دع عنك الدولة القومية الواحدة أو المتحدة ـ ولا البُنى الصناعية الحديثة قد تمَّ غرسها بصورة تضمن لها التجذر والنمو، ولا «الطبقة البورجوازية» طبقة فعلاً وبورجوازية فعلاً، فكراً وممارسة وتقاليد، بل ولا هي وطنية تماماً، بل طفيلية تابعة وهجينة ضيقة الأفق شرهة... والنتيجة أن الطبقة العاملة العربية، التي يفرزها هذا الوضع، لا يمكن أن تكون في مستوى المهام التاريخية التي حددتها الطبقة العاملة الأوروبية لنفسها: إن غياب البنى الصناعية المتنامية جعل حجمها صغيراً، وغياب التقاليد الليبرالية البورجوازية جعل تطور وعيها إلى وعي طبقي حقيقي يتعثر ويجهض. وضعف الطبقة العاملة كمّاً وكيفاً يستتبع ضعف الصراع الاجتماعي وامكانات تطويره... والنتيجة استمرار مقومات المجتمع العربي التقليدية «الثابتة»، المقومات التي ترسخت عبر القرون الماضية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة السياسية أو على مستوى العلاقات الاجتماعية، وبالتالي قيام هوة عميقة بين الفكر العربي الحديث والواقع العربي لا أقول «الحديث» بل أقول: الراهن.

وإذن فليس غريباً أن يعود «المكبوت» حين النضال الوطني من أجل الاستقلال وتحت تأثيره وضغطه، بعد أن حقق هذا النضال هدفه، وبعد أن تراجع المد الوطني والقومي بفعل عوامل داخلية وخارجية... ليس غريباً أن يعود «المكبوت»، أعني الولاء للعشيرة وللطائفة، ليحتل ساحة الوعي، الوعي الفردي والجماعي في معظم الأقطار العربية، وليوجه بالتالي الفكر والممارسة. فهل سيستمر هذا الوضع طويلاً؟

المهم في نظرنا ليس التنبؤ بما سيحدث من موقع التشاؤم أو من موقع التفاؤل. المهم هو العمل على تصحيح الوعي، ليس بالوعظ والارشاد، ليس بصبّ جام الغضب على هذه الجهة أو تلك، بل بالتحليل والنقد: تحليل الوضع العربي ونقد الفكر العربي، بصورة مستمرة متواصلة. فلنواصل إذن عملية «النقد» بالطريقة التي

اخترناها في هذه العجالات، الطريقة التي تعتمد الكشف عن أصول وفصول القضايا المطروحة (أعني جينيالوجياها). وذلك بالتعرف عليها كما تتحدد في المرجعيات التي تتقاسم الفكر العربي المعاصر: المرجعية الأوروبية والمرجعية القرآنية والمرجعية النهضوية والتنموية.

ثانياً: المسألة الاجتماعية في المرجعية الأوروبية

> . . . ما يهمنا من التذكير بجميع المعطيات السابقة هو الاستعانة بها في طرح العلاقة بين الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في الوطن العربي طرحاً منهجياً يتوخى البدء بفهم الظاهرة فهماً موضوعياً بدل البدء بطرح الحلول الجاهزة المستوردة أو المستنسخة. . .

«المسألة الاجتماعية» في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر هي، بصورة رئيسية، مسألة الفقر والغنى، مسألة استغلال الطبقة المالكة لرؤوس الأموال وأدوات الانتاج للطبقات التي لا تملك إلا عرق جبينها. إنها مسألة الفوارق الاجتماعية الراجعة إلى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. والديمقراطية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر هي، في الأصل، إحدى القيم الليبرالية التي نادت بها وناضلت من أجلها الطبقة البورجوازية والطبقات المتوسطة عامة. والديمقراطية في هذا الإطار هي أساساً: الحرية. والحرية في هذا الاطار نفسه تشمل أساساً حرية الملكية، حرية العمل، حرية التجارة، وما يرافق ذلك من المنافسة على الكسب والربح، مما يؤول في نهاية الأمر إلى حرية الاستغلال: استغلال المالكين لوسائل انتاج الذين لا يملكون سوى عضلاتهم أو عرق جبينهم.

من هنا نشأت المشكلة التالية: إن الديمقراطية التي هي ضرورية لتجديد الفكر والاندماج الاجتماعي وبناء وحدة الأمة على أسس سليمة وسلمية وتنظيم الحكم على أساس المشاركة والانتخاب والرقابة. . . إلا أن الديمقراطية، إن كانت تساعد على بناء مجتمع مهيكل هيكلة عصرية قابلة للتطور والتجديد فهي بالمقابل تساعد على تكريس الاستغلال: استغلال الأغنياء للفقراء، استغلال الطبقة المالكة لرؤوس الأموال ووسائل الانتاج للطبقات التي تملك قليلاً أو لا تملك شيئاً. ذلك بأن الديمقراطية في مجتمع ينقسم إلى مالكين وغير مالكين، إلى أغنياء وفقراء لا يمكن أن تكون في خدمة قضية الكادحين، لأن الذين يستطيعون الاستفادة من الديمقراطية وتوظيفها لصالحهم هم الذين يملكون وسائل ممارستها: وسائل التأثير في الرأي العام وكسب الأنصار، ومن جملة هذه الوسائل أجهزة الاعلام والقدرة على القيام بالمناورات «الديمقراطية»

وغير الديمقراطية، على كل صعيد. دع عنك وسائل أخرى كشراء الأصوات والتأثير في العمليات الادارية للانتخابات... الخ.

من هذه الجهة إذن وقع ويقع التشكيك في الديمقراطية الليبرالية، ديمقراطية الانتخابات والبرلمانات... فلم يعد يرى فيها بعض الناس، وخاصة في بعض الأوقات وتحت تأثير بعض التجارب، سوى وسيلة «سلمية» و «قانونية» لتكريس الفوارق الطبقية وترسيخ الاستغلال. وهكذا انقسم الناس في أوروبا، خلال النصف الثاني من القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن، انقسم الناس، أمام هذه الطبيعة المزدوجة للديمقراطية، إلى فريقين:

فريق تمسّك بالوجه الأول للديمقراطية فارتأى أنها، رغم كل عيوبها يمكن أن تخدم قضية الفئات المحرومة، قضية العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص... الخ. وذلك من حيث انها تمكّن الفئات الوسطى وجماهير الشعب من وسائل الضغط على الحاكمين وعلى المالكين لرؤوس الأموال سواء بسواء. ذلك لأن نظام الحكم المبني على التعبير الديمقراطي الحر الذي يسمح برقابة المحكومين على الحاكمين ويوفر فرص استبدالهم بواسطة الانتخابات، لا بد أن يجد فيه الحاكمون أنفسهم مضطرين إلى العمل على كسب رضى الفئات المحرومة التي تشكل أكثر الناخبين، وذلك بتلبية بعض مطالبها والسماح بتحسين بعض الجوانب من وضعيتها. والنتيجة هي أن اطراد مثل هذه العملية سيؤدي إلى تعميق وعي الفئات المحرومة، وبالتالي إلى جعلها تطالب بحقوق أكثر وبوسائل تزداد فعاليتها أكثر فأكثر. وخلاصة هذا الرأي هي أن «الضغط الديمقراطي»، الذي هو عبارة عن «معارك سلمية» لا بد أن يؤدي في نهاية المطاف، وبالتدريج، إلى وضعية تصبح فيها الفئات المحرومة وقد تحسنت وضعيتها بواسطة النضال الديمقراطي وأصبحت قادرة على جعل ممثليها يشاركون في السلطة، أو ينتزعونها كلية، من ممثلي الطبقة المالكة لرؤوس الأموال، الشيء الذي يفتح المجال أمامهم للقيام بإصلاحات جذرية، وبواسطة التأميمات خاصة، اصلاحات تؤدي بالتدريج إلى التخفيف من الفوارق الطبقية إلى أقصى حد ممكن وترسيخ تكافؤ الفرص وتحقيق العدالة الاجتماعية، فتتحول الديمقراطية السياسية الليبرالية إلى ديمقراطية اجتماعية أيضاً. وهذا ما يعبّر عنه في تاريخ الفكر الاشتراكي بـ «اشتراكية الديمقراطية»... الاصلاحية.

غير أن فريقاً آخر من الأوروبيين الذين كانوا على صلة وثيقة بالطبقة العاملة، في المصانع خاصة، قد نظروا إلى المسألة من منظور آخر يعتمد الانطلاق من تحليل الواقع تحليلاً «عملياً»، أي تحليلاً يعتمد المبدأ الذي كان يقوم عليه العلم آنذاك، مبدأ الحتمية الصارم. لقد حلّل هذا الفريق إذن الواقع الاجتماعي الأوروبي بنفس

المنهج الذي يحلل به علماء الفيزياء ظواهر الطبيعة قصد صياغتها في قوانين مطردة صارمة. لقد ارتأى هؤلاء أن ظاهرة الرأسمالية، وهي القائمة على الملكية الفردية لوسائل الانتاج، تتحرك في اتجاه يخضع لقانون خاص من شأنه تكريس وتعميق استغلال الأغنياء للفقراء. وهكذا فالملكيات الكبيرة من طبيعتها مضايقة الملكيات الصغيرة في اتجاه القضاء عليها مما تكون نتيجته انقسام المجتمع، في نهاية المطاف، إلى طبقتين اثنتين لا غير: طبقة تملك ويقلّ عدد أفرادها تحت ضغط المنافسة فلا يبقى إلا المالكون الكبار، وطبقة لا تملك، ويزداد عدد أفرادها باطّراد. وبما أن القانون الأساسي الذي يحكم الرأسمالية هو الجري المتواصل من أجل تحقيق الربح، أكثر ما يمكن من الربح، فإن النتيجة هي أن المالكين لوسائل الانتاج سيسعون إلى تخفيض نفقاتهم إلى أقصى حد ممكن، وبما أنهم سيضطرون إلى الانفاق على المواد الخام والآلات... الخ فإنهم سيعملون على تعويض هذه النفقات بجعل أجور العمال لا تتجاوز الحد الأدنى الضروري ليظلوا قادرين على العمل. وإذن فالاتجاه الحتمي للتطور، في المجتمعات الرأسمالية، هو استغلال العمال بصورة متزايدة مطردة، الشيء الذي يعني إفقارهم بصورة متزايدة مطردة كذلك. وأمام هذا الاتجاه «الحتمي» للتطور ليس هناك إلا طريق واحد للتحرر من هيمنة وسيطرة رأس المال، هو طريق الثورة التي يقوم بها الكادحون بقيادة الطبقة العاملة، وهو طريق «حتمي» كذلك، لأنه تعبير عن قانون الفعل وردّ الفعل، وأيضاً تتويج للتناقض الداخلي الذي ينخر النظام الرأسمالي ذاته: التناقض بين الملكية الفردية لوسائل الانتاج والطابع الجماعي لعملية الانتاج. ومن أجل التعجيل بانفجار هذا التناقض يجب أن تنتظم الطبقة العاملة في نقابات ويجب أن يقوم لها حزب يقود ثورتها. وبما أن المالكين لوسائل الانتاج لن يستسلموا عن رضى وطيب خاطر لسلطة حزب الطبقة العاملة بعد انتصار الثورة، فإنه لا بد من فترة انتقالية تمارس فيها الطبقة العاملة، الصناعية تخصيصاً (= البروليتاريا) ديكتاتوريتها على الرأسماليين والمستغلين... وهذا الطريق هو ما يعبّر عنه في تاريخ الفكر الاشتراكي بطريق «الاشتراكية العلمية».

وإذا نحن أردنا تلخيص موقف الفريقين في كلمات، قلنا: **إن الاشتراكية الديمقراطية تراهن على «الضغط الديمقراطي» لحل المسألة الاجتماعية وفق قانون التطور المتعدد الاتجاهات بينما تؤكد الاشتراكية «العلمية» على ضرورة الصراع الطبقي لحل المسألة نفسها وفق مبدأ الحتمية ذي الاتجاه الواحد.**

كان هذا في أواخر القرن الماضي عندما كانت الرأسمالية الأوروبية تعيش أوج تطورها على خطها الكلاسيكي الذي فيه نشأت وفي اطاره نمت، الخط الذي يتحدد بالعناصر الثلاثة التالية: تركيز القيم الليبرالية وفي مقدمتها الديمقراطية السياسية ديمقراطية الانتخابات وحرية التعبير... الخ، ثم تطور الصناعة واكتساحها ميدان

الانتاج وحلولها في المقام الأول. وأخيراً، وهذه نتيجة لتلك، نمو الطبقة العاملة وازدياد حجمها وتطور وعيها...

غير أن هذه المحدّدات الثلاثة سرعان ما انضافت إليها محددات أخرى من أهمها: التوسع الاستعماري الذي مكّن الرأسمالية الغربية من أسواق جديدة ومن الحصول على المواد الأولية من المستعمرات بثمن رخيص، الشيء الذي مكّن الرأسمالية الأوروبية من تحمّل نفقات تحسين وضعية العمال (الزيادة في الأجور، الخدمات الاجتماعية... الخ) من جهة، ومن التخفيف من التناقض بين الملكية الفردية لوسائل الانتاج والطابع الجماعي لعملية الانتاج، لأن الملكية الفردية أخذت تتطور من ملكية أفراد أو شركات محدودة، إلى ملكية شركات احتكارية واسعة بل ومتعددة الجنسية يتحكم فيها المدراء والخبراء، من جهة ولأن الطابع الجماعي لعملية الانتاج أخذ يتطور هو الآخر من الجماعية اليدوية البشرية إلى النسقية الآلية والأوتوماتية. ولا بد من أن نضيف عاملاً آخر هو استفادة الرأسماليين من تحليلات الاشتراكيين، وتجنبهم الوقوع في ما توقّعه هؤلاء، وذلك بالعمل على ملاءمة النظام الرأسمالي مع التطور... والنتيجة هي ما نشاهده الآن في أوروبا من أنواع «التعايشات» وعمليات التلاؤم المتجددة وعلى مختلف المستويات، مما جعل المسألة الاجتماعية هناك تفقد ذلك الطابع الحاد الذي كان يطبعها في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن.

ولا يهمنا هنا، وليس من اختصاصنا، الحكم على مدى قابلية الوضعية الراهنة وضعية «التعايش» والتلاؤم على الاستمرار طويلاً... ما يهمنا من التذكير بجميع المعطيات السابقة هو الاستعانة بها لطرح العلاقة بين الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في الوطن العربي طرحاً منهجياً يتوخى البدء بفهم الظاهرة فهماً موضوعياً بدل البدء بطرح الحلول الجاهزة المستوردة أو المستنسخة. وهذا الطرح هو ما سنحاول القيام به لاحقاً.

ثالثاً: المسألة الاجتماعية في المرجعية التراثية

«أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتأييده، وحارسه على ماله اعمل فيه بمشيئته وارادته، وأعطيه بإذنه. فقد جعلني الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحني فتحني لاعطائكم وقَسْمِ أرزاقكم، وإن شاء أن يقفلني عليه اقفلني».

«إن ما تراه من الاشتراكية في الغرب وما تتوخاه من المنافع بذلك المذهب في

شكله الحاضر وأسسه وتخبُّط واضعي مبادئه، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية ويجعلها محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع. الاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدها إلا حاسة الانتقام من جور الحكام والأحكام وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء الذين إنما أثروا من وراء كدهم وعملهم وادخروا كنوزاً في الخزائن واستعملوا ثروتهم في السفه وبذلوها في السرف والتبذير والترف على مرأى من منتجها والفاعل العامل في استخراجها من بطون الأرض ومن ترابها. . . أما الاشتراكية في الاسلام فهي ملتحمة مع الدين الاسلامي ملتصقة في خلق أهله منذ أن كانوا أهل بداوة وجاهلية. أول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالاسلام هم أكابر الخلفاء من الصحابة، وأعظم المحرضين على العمل بالاشتراكية كذلك من أكابر الصحابة أيضاً».

كان ذلك هو ردّ فعل أحد رواد النهضة الحديثة في الشرق العربي والاسلامي، جمال الدين الأفغاني، على دعاة الاشتراكية في الغرب وبالتالي على مرددي نفس الدعوة في الشرق. وعلى الرغم من مرور قرن من الزمان على هذا الطرح الذي عالج به جمال الدين الأفغاني المسألة الاجتماعية من داخل المرجعية التراثية فإنه يمكن القول بدون تردد إن أحداً ممن تكلموا ويتكلمون في المسألة الاجتماعية ويصدرون في كلامهم من داخل المرجعية التراثية وحدها لم يتجاوز كلام الأفغاني في هذا الشأن، بل يمكن القول إن نظرة الأفغاني كانت أقوى وأوضح لأنها كانت تصدر عن نظرة تاريخية وليس فقط عن منافحة وتمجيد وتقريظ.

والحق أن ملاحظات الأفغاني التاريخية الاجتماعية تقدم لنا ما سيمكّننا من اكتساب رؤية أوضح لحدود ما يعبّر عنه بعض الكتّاب بـ«الاشتراكية الاسلامية» أو بـ«الاشتراكية في الاسلام» وما يعبّر عنه آخرون بـ«العدالة الاجتماعية في الاسلام». . . حدودها الاجتماعية التاريخية.

ينطلق الأفغاني من ملاحظة تاريخية هامة هي أن «الاشتراكية في الاسلام» ترجع في أساسها الاجتماعي إلى «خلق البداوة» الذي كان عليه العرب في جاهليتهم، يقول: «أما أن الاشتراكية من خلق البداوة فالبرهان عليه ما كان من أهل الثراء منهم ومواساته لأهل قبيلته وعشيرته (. . .) إذ لا أنانية ولا أثرة ولا استطالة على الفقير بخيول مطهمة يستأثر بها ولا بطعام شهي يلتذّ به مع لفيفه ولا ببناء شاهق يسكن فيه، بينما موجد ومسبّب ومهيّىء تلك النعم كلها ذلك العامل الفقير الذي يسكن كوخاً حقيراً نصف أعضائه وأبنائه في خارجه عرضة لصبارة القرّ وأوار الحر لا يملك من القوت خبزاً كافياً ولا من الملبس ما يستر به تمام العورة»، بل بالعكس «إن أعظم مُثْرٍ كان يتساوى في مسكنه ومأكله وملبسه مع أفراد قبيلته وعشيرته، فلا تتحدث نفس ذلك المجموع بأدنى حاسة من الحسد أو داعٍ إلى الانتقام».

وعندما ظهر الاسلام وبدأ ينتشر ويقوى بعد الهجرة إلى المدينة وأذن الله للمسلمين بالجهاد وغزو الكفار ومكّنهم من النصر والغنائم «خاطبهم آمراً ومعلماً ومدافعاً ومبيّناً حقوق المستضعفين من الأمة الذين لم يتمكّنوا من الاشتراك (في الجهاد) ليكون لهم من ذلك الجهاد وتلك المساعي نصيب»، إذ قال: ﴿واعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل. . .﴾[1]. «ثم جاء بموضع آخر من الكتاب مقرّعاً لمن يكنزون الذهب والفضة ثم حبّذ وأثنى على الذين يؤثرون على أنفسهم بالعطاء والاسعاف والإطعام ولو كان بهم خصاصة». وإلى جانب ذلك آخى الرسول بين المهاجرين والأنصار، فجعل الفقير من المهاجرين أخاً للموسر من الأنصار مما حقق نوعاً من التكافل الاجتماعي بين المسلمين في المدينة. ثم جاء القرآن بتحريم الربا والحث على الصدقات وفرض الزكاة. وعندما توفي الرسول ﷺ «كان أكبر صحابته منصباً ـ وهو الخليفة لرسول الله ـ يعمل بسيرة نبيه من الاكتفاء بالقليل من العيش والكفاف منه ومجالسة الفقراء ومشاركتهم بكل معنى الاشتراك في مظاهر الحياة الدنيا ونعيمها».

وعندما كثرت الغنائم والأموال التي كانت تتدفق من الفتح عمد أبو بكر إلى توزيعها على أساس التسوية بين السابقين والمتأخرين في الاسلام باعتبار أن المسلمين سواسية وأن حاجتهم إلى المال والمعاش حاجة واحدة، أما السبق في الاسلام فثوابه عند الله. غير أن عمر بن الخطاب الذي كان له رأي مخالف عمد عندما صار خليفة إلى توزيع المغانم والأموال على المسلمين على أساس السبق في الاسلام. لقد كانت وجهة نظره أنه لا يجوز التسوية بين من قاتل رسول الله ﷺ من الذين أسلموا متأخرين مع من قاتل معه من السابقين الأولين إلى الاسلام، ولذلك رتّب الناس درجات حسب سبقهم إلى الاسلام ووزع أموال الفتح عليهم بناء على ذلك. وقد أسفرت هذه الطريقة في التوزيع عن نتائج أليمة هي، كما يقول سيد قطب: «تضخم ثروات فريق من الناس وتزايد هذا التضخم عاماً بعد عام» وهي «النتائج التي أودت بالتوازن في المجتمع الاسلامي كما أدت في ما بعد إلى الفتنة بما أضيف إليها من تصرّف مروان وإقرار عثمان»[2].

ويصور الأفغاني هذه النتائج «الأليمة» تصويراً آخر أقرب إلى لغة «الاشتراكيين» الأوروبيين الذين كان يرد عليهم، فيقول: «في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرة وسير العمال

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٤١.

(٢) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، ط ٦، ص ٢٢٩.

والأمـراء وذوي القربى من الخليفـة وأرباب الـثروة بصـورة صـار يمكن معهـا الحـدس بوجود طبقة تدعى أمراء وطبقة أشراف وأخرى أهل ثـروة وثراء وبـذخ، وانفصل عن تلك الطبقات طبقة العمال (المأجورين) وأبناء المجاهـدين ومن كان عـلى شاكلتهم من أرباب الحميّة والسـابقة في تـأسيس الملك الاسلامي وفتـوحاتـه ونشر الدعـوة، وصار يعوزها المال الذي يتطلبه طرز الحياة الذي أحدثته الحضارة الاسـلامية، إذ كـانوا مـع كل جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال (= الولاة) ورجال الدولة. وقد فشت العزة والأثرة والاستطالة وتوفرت مهيّئات الـترف في حـاشيـة الأمـراء وأهـل عصبيتهم وفي العـمال (= الـولاة) وبمن استعملوه وولـوه من الأعمال، فنتج عن مجموع تلك المظاهر، التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العـاملين والمستضعفين في المسلمـين، تكوُّن طبقـة أخـذت تتحسس بشيء من الـظلم وتتحفز للمطالبـة بحقهم المكتسب من مورد النص (= القـرآن والحديث) ومن سـيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر». فكانت احتجاجات أبي ذرّ الغفاري على معاوية الذي كان والياً لعثمان على الشام... تلك الاحتجـاجات التي انتهت بنفي أبي ذرّ إلى الربذة، خارج المدينة بأمر من الخليفة عثمان.

واستمر الغنى بين بعض الصحابة يتفاقم ويتفاحش في أواخر عهد عثـمان نتيجة الطريقة التي اتّبعها في توزيع الأموال، وايثاره ذوي القربى من البيت الأموي خاصـة، مما أدى إلى تراكم الثروة في أيدٍ قليلة تراكماً متفاحشاً وصفـه المسعودي المؤرخ المشهـور بقوله: «في أيـام عثمان اقتنى الصحـابة الضيـاع والمال فكـان لعثمان، يـوم قتل، عنـد خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم، وقيمة ضياعـه بوادي القـرى وحنين وغيرهما مـائة ألف دينـار، وخلّف إبلاً وخيـلاً كثيرة. وبلغ الثَّمَنُ الـواحد من مـتروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينـار وخلّف ألف فرس وألف أمـة. وكانت غلة طلحـة من العراق ألف دينار كل يوم ومن ناحية السراة أكثر من ذلك. وكان على مـربط عبد الـرحمان بن عـوف ألف فرس ولـه ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم وبلغ الـربـع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً. وخلّف زيد بن ثابت من الذهب والفضة ما كـان يكسر بـالفؤوس غير مـا خلّف من الأموال والضيـاع، وبنى الزبـير دارة بـالبصرة وبنى أيضاً بمصر والكوفة والاسكندرية وكذلك بنى طلحة دارة بالكوفـة وشيّد دارة بـالمدينـة وبناها بالجص والآجر والساج»... الخ.

ويعلّق سيد قطب، في المرجع المذكور آنفاً، على هذا النص قائـلاً: «وبقدر مـا تكـدّست الثروات وتضخمت في جـانب كان الفقـر والبؤس في الجانب الآخـر حتـماً، وكـانت النقمة والسخط كـذلك، ومـا لبث هـذا كله أن تجمّـع وتضخم لينبعث فتنـة هـائجة، يستغلهـا أعداء الاسـلام، فتودي في النهـاية بعثـمان وتودي معـه بأمن الأمـة الاسلامية وسلامتها، وتسلّمها إلى اضطراب وثـوران لم يخب أواره حتى كان قـد غشي

بدخانه على روح الاسلام وأسلم الأمة إلى مُلك عضوض». المُلك العضوض الذي مارسه الأمويون ـ باستثناء عمر بن عبد العزيز ـ ومارسه من بعدهم العباسيون مبررين تصرفاتهم بأنها صادرة من ارادة الله وقضائه وقدره. وقد صرح الخليفة المنصور العباسي بذلك في خطبة له مشهورة قال فيها: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتأييده، وحارسه على ماله اعمل فيه بمشيئته وارادته وأعطيه بإذنه. فقد جعلني الله عليه قفلاً، إن شاء أن يفتحني فتحني لاعطائكم وقَسْمِ أرزاقكم، وإن شاء أن يقفلني عليه اقفلني».

* * *

تلك كانت أهم المعطيات التي يبنى عليها خطاب من يتكلمون على المسألة الاجتماعية من داخل المرجعية التراثية وحدها، وهي معطيات نعود فنجملها في نقطتين: الأولى أن العدالة الاجتماعية في الاسلام، كما تحققت في عهد النبوة وعهد الخليفتين أبي بكر وعمر، تجد أصلها الاجتماعي في «خلق البداوة» القائم على التكافل بين ذوي القربى وغياب الفروق الاجتماعية الطبقية داخل العشيرة والقبيلة، كما تجد مصدرها التشريعي الديني في الحث على الصدقات وإقرار فريضة الزكاة وفي سيرة النبي ﷺ وسيرة الصحابة على عهد أبي بكر وعمر. أما النقطة الثانية فهي أن تطور المجتمع الاسلامي اقتصادياً وسياسياً قد أدى إلى تراكم الثروات في أيدي جماعة قليلة وقيام «مُلك عضوض» يستعمل الجاه في كسب المال ويوظف المال في الحصول على الجاه ويكرّس بالتالي ظلماً اجتماعياً متفاقماً ومتفاحشاً.

وبعد هذه المعطيات التاريخية التي تمدّنا بها المرجعية التراثية، تبقى الحلول التي يقترحها لحلّ المسألة الاجتماعية من يفكر من داخل هذه المرجعية وحدها... هل هي حلول تاريخية تنطلق من تحليل صحيح للواقع الراهن انطلاقها من التمسك بمبادىء الاسلام وأخلاقيته ومثله العليا، أم أنها قاصرة عن الجمع بين هذين المنطقين. إن ذلك ما سنتطرق إليه لاحقاً.

رابعاً: المسألة الاجتماعية بين «معهود العرب» وواقع عصرنا

... أما المظهر الاجتماعي لـ «الصدقات» كما حثّ عليها الشرع فيمكن فعلاً اخضاعه لـ «المصلحة العامة»، ولكن تقنينه وتطبيقه متروك، في هذه الحالة، للحاكم فهو الذي من حقه أن يستبد برأيه في هذه المسألة، شريطة أن يعدل. ولكن أين هو «المستبد العادل»، وكم من مرة يجود به الزمان، وإذا وجد مرة فمن يضمن أن الذي يأتي بعده سيكون مثله... وإذن فمن غير الحكمة المراهنة عليه.

ما هي الحلول التي يقترحها الكتّاب الاسلاميون المعاصرون للمسألة الاجتماعية: مسألة انقسام المجتمع إلى أغنياء غنيً فاحشاً وفقراء فقراً مدقعاً، مسألة ما يسمّى بالاصطلاح المعاصر: الاستغلال الطبقي؟

ينطلق المفكر الاسلامي، عند التفكير في أية مسألة من المسائل الدينية والاجتماعية، من أصلين اثنين: النصوص الشرعية (القرآن والسنّة)، و«سيرة السلف الصالح»، أولئك الذين كانوا يصدرون في تفكيرهم وأعمالهم عن روح الاسلام التي كانوا متشبعين بها. إن «سيرة السلف» هنا تمثّل شكلاً من أشكال «الاجماع» لعله الشكل الوحيد الذي «تحقق» تاريخياً. أما نظره هو، أعني المفكر الاسلامي، انطلاقاً من هذين الأصلين، فهو «الاجتهاد» بعينه. (ومعلوم أن مصادر التشريع في الاسلام ـ وعند أهل السنّة ـ أربعة: الكتاب والسنّة والاجماع والاجتهاد).

وبخصوص المسألة التي تهمنا هنا، المسألة الاجتماعية، يجد المفكر الاسلامي أمامه عدداً من النصوص وفي مقدمتها آيات من القرآن الكريم تتناول الموضوع من خلال **فريضة الزكاة وكيفية توزيع غنائم الفتوحات، والحث على الصدقات، وتحريم الربا**. وبكثير من الحماس الذي لا نشك في صدقه، ولكن بكثير من التسرع كذلك، ينتهي المفكر الاسلامي المعاصر، بعد كلام طويل أو قصير إلى النتيجة التالية، وهي أنه إذا طبّقت مضامين الآيات التي تتحدث عن هذه الأمور الأربعة تطبيقاً صحيحاً فإن المسألة الاجتماعية ستحلّ نهائياً، بمعنى أن الظلم الاجتماعي والاستغلال الطبقي سينعدمان في المجتمع الاسلامي. ونحن لا نشك في هذه النتيجة بل نرى أن المسلم لا بد أن يصل إليها، بل لا بد أن ينطلق منها، فصلاحية الشريعة الاسلامية ليست نتيجة يتوصل إليها المسلم وحسب بل هي أيضاً جزء من الايمان والعقيدة وبالتالي فهي مقدمة ومنطلق. وإذا وضعها المفكر المسلم موضع النتيجة فلكي يبرهن على صحتها ضد المجادل والمشكك والخصم.

ولكن مع ذلك لا بد أن يُخضع المفكر المسلم فهمه للنصوص الشرعية لضوابط وقواعد حتى لا يخطىء أو ينساق مع رغباته حتى ولو كانت هذه صادقة نبيلة. ومن **جملة الضوابط والقواعد التي قررها السلف من علماء الأصول ضرورة مراعاة «معهود العرب» زمن النبي ﷺ والصحابة**. فالشارع (القرآن والحديث) إنما خاطب العرب بلسانهم وعلى معهودهم: فكما أننا يجب أن نتقيد في فهم النصوص الشرعية بما تحتمله أساليب العربية في التعبير فلا نشتط في التأويل فكذلك يجب أن نراعي في المضمون الذي نعطيه لهذه النصوص معهود العرب في الحياة، أعني مستواهم الفكري وظروفهم الاقتصادية والاجتماعية التي يجب التعامل معها كـ «أسباب النزول» العامة، بالمقارنة مع أسباب النزول الخاصة بكل آية نزلت في حادثة معينة.

وانطلاقاً من هذا المبدأ يمكن القول بصدد ما ورد في شأن الزكاة والغنائم والصدقات والربا ما ملخصه:

إذا نظرنا إلى فريضة الزكاة وجدناها، سواء من حيث الأشياء التي تجب فيها أو من حيث نصابها ومقدارها أو من حيث من يجب توزيعها عليهم، وجدناها **تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها زمن النبي ﷺ**. فهي من جهة تخصّ الأشياء التي كانت تشكل أساس اقتصادهم، وهي من جهة أخرى تراعي مستوى الثروات والممتلكات التي كانت سائدة عندهم، وهو مستوى محدود ومحدود جداً، إذا قيس بما كانت عليه الأمم المجاورة لهم أو ما صاروا عليه هم أنفسهم بعد الفتح. ومن هنا كانت الزكاة وسيلة فعالة لإقرار التكافل الاجتماعي في مجتمع كانت الحياة تقوم فيه، في الغالب، على الكفاف. **وبالتالي فهمي تمسّ الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة**، لأن الثروات الضخمة لم تكن من معهود العرب. وهكذا فإذا نظرنا إلى الزكاة من زاوية معهود العرب وجدناها وسيلة ثابتة ومنظمة لتحقيق التكافل داخل الاطار الاجتماعي الذي كان ينتظم المجتمع العربي على عهد النبوة، الاطار الذي يتحدّد بمفهوم أساسي في ميدان الصدقات عموماً، مفهوم: «**ذوي القربى**». ومن هنا مبدأ «**الصدقة في المقربين أولى**» (يستثنى من المقربين من تجب على الرجل النفقة عليهم كالأولاد الصغار مثلاً) ويلحق بـ«المقربين» من لا قريب له في المكان الذي يوجد فيه، الشيء الذي يجعله «قريباً» للجميع وهو «**ابن السبيل**» كما يلحق بهم من عليه ديون لا يستطيع أداءها وهو «الغارم».

أما إذا نظرنا إلى الزكاة من زاوية غير معهود العرب، أي **إذا طبّقناها على الثروات الضخمة** التي عرفتها العصور التالية لعصر النبوة والخليفتين أبي بكر وعمر، والتي يعرفها عصرنا الحاضر، فإننا سنجدها أشبه ما تكون **بضريبة تنازلية**، بمعنى أن مقدارها الاجمالي يتناقص كلما زادت نسبة الربح. وهكذا فإذا أخذنا المتوسط العام للقدر الواجب في الزكاة وهو خمسة بالمائة أي نصف العشر (ربع العشر في الفضة والذهب... والعشر في الحبوب غير المسقية: البور)، إذا أخذنا هذا المتوسط العام وطبّقناه على ثروة ما، نقدية أو حيوانية أو زراعية، على رأس المال والربح معاً، ثم نظرنا إلى القدر الواجب فيهما واعتبرناه بمثابة ضريبة على الربح وحده، فإننا سنجد أنفسنا أمام ضريبة تنازلية، أي يقلّ مقدارها كلما ارتفع الربح وبقي رأس المال ثابتاً. والمثال التالي يوضح هذا الأمر.

لنفرض رأس مال يساوي أي مبلغ ثابت، وليكن مثلاً ١٠ ملايين وحدة نقدية تمثّل قيمة شيء من الأشياء التي تجب فيها الزكاة، ولنفرض أن الربح الذي ينتجه هذا الرأس المال سنوياً هو ١٠ في المائة: ١٠ في المائة أي ما مبلغه مليون، الشيء الذي

يرفع المبلغ العام الذي تجب فيه الزكاة إلى ١١ مليون وحدة نقدية. أما مقدار ما يجب فيه من الزكاة (بنسبة ٥ بالمائة) فهو ٥٥٠ ألفاً. وإذا اعتبرنا هذا المبلغ يمثّل ضريبة على الربح وحده فإن نسبة الضريبة هذه ستكون ٥٥ بالمائة. وإذا فرضنا الآن أن الربح الذي ينتجه نفس رأس المال يبلغ ٢٠ بالمائة منه فإن واجب الزكاة سيساوي حينئذ ضريبة على الربح مقدارها ٣٠ بالمائة. وأما إذا فرضنا أن نفس رأس المال ينتج ربحاً بنسبة ٣٠ بالمائة فإن واجب الزكاة سيساوي حينئذ ضريبة على الربح مقدارها ٢١,٦٦ بالمائة. وأما إذا كان الربح الذي ينتجه نفس رأس المال هو ٤٠ بالمائة فإن واجب الزكاة سيساوي حينئذ ضريبة على الربح مقدارها ١٧,٥ بالمائة. وأما إذا كان الربح الذي يعطيه نفس رأس المال المذكور يبلغ ١٠٠ بالمائة فإن واجب الزكاة في هذه الحالة سيساوي ضريبة على الربح مقدارها ١٠ بالمائة. وهكذا فالزكاة، وهي تطبَّق على رأس المال والربح معاً، إذا اعتبرت كأنها ضريبة على الربح وحده تكشفت لنا عن ضريبة تنازلية ترتفع قيمتها إذا كان الربح قليلاً وتصغر قيمتها إذا كان الربح كثيراً. والسبب هو أنها لم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة، بل إنما وُضعت على الثروات المتوسطة والمحدودة بهدف التكافل الاجتماعي في وسط يعيش أهله على الفطرة أو ما يقرب منها. ومن هنا فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة. ولو أن الشارع وضعها أول الأمر على أساس الحد من مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة لكانت تفوق في مقدارها الواجب مستوى معهود العرب في معاشهم واقتصادهم واستحال عليهم أداؤها.

هذا عن الزكاة. أما كيفية توزيع غنائم الفتوحات فهو موضوع لا يهمنا هنا لأن زمن الفتوحات انقضى، أو على الأقل نحن اليوم في زمن لا نقوم فيه بالفتح. يبقى إذن الحث على الصدقات وتحريم الربا. أما الحث على الصدقات فهو موضوع له مظهران: مظهر أخلاقي تضامني متروك لضمير الفرد لا يمكن ولا يجوز تقنينه، وبالتالي لا يمكن التعويل عليه في ميدان التشريع لحل المسألة الاجتماعية. أما المظهر الآخر للصدقات كما حث عليها الشرع فهو مظهر اجتماعي، أعني يمكن اخضاعه لمقتضيات مبدأ «مرعاة المصلحة العامة»، ولكن تقنينه وتطبيقه، في هذه الحالة متروك للحاكم، فهو الذي من حقه أن يستبد بالرأي في هذه المسألة فيكون هو «المشرّع» ولكن شريطة أن يعدل. ولكن أين هو «المستبد العادل»؟ وكم من مرة يجود به الزمان؟ وإذا وُجد مرة، كعمر بن الخطاب مثلاً، فمن يضمن أن الذي سيأتي من بعده سيكون مثله عادلاً. لا مناص إذن من التعويل على «أهل الحل والعقد». وأهل الحل والعقد في عصرنا هم نواب الأمة في البرلمان ولكن شريطة أن تكون الانتخابات حرة نزيهة... ورجع الأمر في النهاية إلى الديمقراطية السياسية إذا اخترنا طريق الليبرالية، أو إلى

«ديكتاتورية» الأغلبية الفقيرة على الأقلية الغنية إذا اخترنا طريق الاشتراكية.

تبقى بعد ذلك مسألة تحريم الربا. ولا جدال في أن تحريم الربا وسيلة من وسائل عرقلة الثراء الذي لا يستند إلى عمل وجهد. غير أن تحريم الربا إذا كان يمس أحد الأعمدة التي تقوم عليها الرأسمالية، التي هي في عصرنا مصدر الظلم الاجتماعي والاستغلال الطبقي فهو لا يمس الأعمدة الأخرى وفي مقدمتها ما يشكّل بحق قوام الرأسمالية وعمودها الفقري. أعني ما يسمّى بـ«**فضل القيمة**» أي الربح الذي يحققه صاحب رأس المال على حساب العمال.

نخلص مما تقدم إذن إلى النتائج التالية: الأولى هي أن **الزكاة فريضة دينية** يجب أداؤها في جميع الأحوال حسب شروطها المقررة، وهي في جميع الأحوال تؤدي وظيفتها على نسبة معهود العرب زمن النبوة، نقصد **وظيفة التكافل الاجتماعي ضمن اطار ذوي القربى** خاصة. والنتيجة الثانية هي أن **تحريم الربا لا يمسّ كل مقومات نظام الاستغلال في عصرنا**، أعني النظام الرأسمالي. والنتيجة الثالثة هي أن تطبيق تحريم الربا على الفوائد البنكية مثله مثل أخذ «الصدقات» أو توظيف ضرائب بالصورة التي يتحقق معها العدل الاجتماعي، يتوقف على وجود حاكم «مستبد عادل». وبما أن هذا الأخير لا يمكن المراهنة عليه فإن الأمر يؤول في النهاية إلى أن **المسألة الاجتماعية هي أولاً وأخيراً مسألة الحكم**. بمعنى أن حل المسألة الاجتماعية، مسألة الفقر، تتوقف ولا بد على حل المسألة السياسية، مسألة الحكم. والمسألة السياسية هي على معهودنا وواقع عصرنا مسألة تنظيم الكيفية التي تعطى بها الكلمة للشعب وتجعل مراقبته متواصلة وفعالة.

خامساً: المسألة الاجتماعية و «تأميم الدولة»

> . . . ومهما يكن، فإن السؤال الفاصل في هذه المسألة هو التالي: هل نختار عيوب الديمقراطية أم عيوب الديكتاتورية؟ أما الموازنة بين فضائل الديمقراطية وفضائل الديكتاتورية، ديكتاتورية «الشعب» أو الحزب أو الطبقة أو «المستبد العادل»، فلا قيمة لها إلا على صعيد الحلم الايديولوجي . . .

استعرضنا في الصفحات الأخيرة من هذه الدراسة العناصر الرئيسية في الصورة التي تقدمها عن المسألة الاجتماعية كل من المرجعية الأوروبية والمرجعية العربية النهضوية والمرجعية التراثية. وكما هو الشأن في مسائل أخرى كثيرة فالمرجعية العربية النهضوية، أعني التي تحمل شعار الحداثة والمعاصرة، تستقي تصوراتها وجهاز

مفاهيمها من المرجعية الأوروبية، بينما تحتفظ المرجعية التراثية بتصورات عن الماضي وتحاول توظيفها هي والمفاهيم المؤسسة لها في فهم مشاكل الحاضر وتقديم حلول لها. أما الواقع العربي الراهن، أما خصوصياته ومستجداته فهو لا يشغل من السجال بين أصحاب المرجعيتين بل ولربما من تفكيرهما أيضاً أي حيّز يذكر. وهذا ما يجعل الحلول المقترحة تطفو على السطح على شكل شعارات براقة أو مفاهيم مغلوطة أو تمنيات وآمال.

ودون الدخول في جدال عقيم مع هذه الجهة أو تلك، ودون ادعاء امتلاك «الحل الصحيح» ـ فالحل الصحيح هو ما يفرزه الواقع خلال تطوره الذي يحركه فكر واعٍ وتستحثه ارادات مصممة ـ نرى أنه من الضروري التأكيد على ما أصبح يشكّل اليوم خصوصية المسألة الاجتماعية في الوطن العربي بل وفي العالم الثالث عموماً. صحيح أنه من المجازفة ادعاء وجود خصوصية واحدة تطبع المسألة الاجتماعية في الأقطار العربية جميعها، إذ لكل قطر منها خصوصيته الخاصة التي هي محصلة تفاعل عناصر كثيرة من أهمها نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية السائدة فيه ونوع ارتباطاته مع مراكز الهيمنة العالمية ونوع التجارب التي عرفها وطبيعة المرحلة الانتقالية التي يجتازها... الخ. ولكن مع ذلك يمكن القول إجمالاً إن هذه العناصر جميعها، التي تدخل بشكل أو بآخر ضمن مقومات خصوصية كل قطر عربي على حدة، قد أفرزت في المرحلة الراهنة، مرحلة السبعينيات والنصف الأول من الثمانينيات من هذا القرن، ما يمكن اعتباره المظهر الرئيسي، أو على الأقل البارز، في المسألة الاجتماعية كما تطرح نفسها اليوم في الوطن العربي ككل، نقصد بذلك وجود قطاع عام يضم القطاعات الاستراتيجية في الاقتصاد الوطني تستغله فئة من الوسطاء والموظفين والمقاولين و «رجال الأعمال» في القطاع الخاص، مما يجعله موضوع استغلال من طرف أقلية تشكل فئة «المحظوظين» في المجتمع.

لقد غدا واضحاً الآن في مجموع الأقطار العربية أن الذي يمارس الاستغلال الطبقي أو ما في معناه هو فئة من المقاولين ورجال الأعمال والوسطاء يسخّرون، بصورة من الصور، الدولة وأجهزتها لامتصاص فائض القيمة الذي ينتجه القطاع العام، وبصورة عامة أملاك الدولة. بل إن الأمر يتجاوز، في أحيان كثيرة، مجرد عملية امتصاص فائض القيمة إلى امتصاص و «حلب» الدولة بوصفها «المالك» للقطاعات الانتاجية الأساسية ابتداءً من النفط والمعادن إلى الصناعات الصغيرة. وبما أن الأقطار العربية جميعها تخضع للتبعية لمراكز الهيمنة الامبريالية العالمية فإن الفئة المذكورة تعمق وتنمي استغلالها لممتلكات الدولة بقيامها بدور الوسيط والخادم لمراكز الهيمنة تلك.

هذه الفئة لا تنال الزكاة من ثرواتها ما يضعفها ولا يمكن لـ «الصدقات» أن تخفف أو تقضي على ممارستها للاستغلال. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مفاهيم المرجعية الأوروبية لا تنطبق عليها تمام الانطباق: **إن هذه الفئة لا تشكّل «طبقة بورجوازية»** بالمعنى الأوروبي للكلمة. إنها ليست «طبقة» بالمعنى الدقيق لأنها من جهة غير مستقلة عن أجهزة الدولة ولا منفصلة عنها بل تشكّل امتداداً لها، ولأنها من جهة أخرى لم تتحرر بعد من الانخراط في الأطر الاجتماعية القديمة أطر القبيلة والطائفة و «البلد»... وبالتالي فالعلاقات السائدة بينها ليست وحيدة المستوى كالعلاقات الرأسمالية بل هي علاقات متعددة المستويات تخضع لمراكز جذب مختلفة وأحياناً متنافرة. وهذه الفئة نفسها ليست «بورجوازية» لأنها في حالتها الراهنة ما تزال طفيلية تعيش على الوساطة ومن خلالها، وبالتالي فهي لا تملك مشروعاً مستقبلياً خاصاً بها تعمل من أجله. أضف إلى ذلك، لا أقول عدم تشبّعها، بل أقول فراغ وفاضها من القيم الليبرالية تماماً، بل عدم تمسّكها بأية قيم ثابتة، فهي تارة تتبنى قيم العصرنة والتحديث وتارة تتبنى قيم السلفية و «الأصالة»، ولكن بصورة سطحية فقط مسايرة لما يروج في سوق الشعارات... كل ما تتصف به هذه الفئة من أوصاف «البورجوازية» ـ وبإفراط هذه المرة ـ هو جنوحها إلى حياة الترف والاستمتاع بالملذات.

هناك جانب آخر يجعل من هذه الفئة شيئاً آخر غير «الطبقة البورجوازية» ذلك أن هذه الأخيرة إنما تتحدد اجتماعياً وتاريخياً بوجود طبقة عاملة واقعة تحت استغلالها المباشر، وبالتالي تمركز الصراع في المجتمع بين الطبقتين. وهذا شيء غائب، إن لم يكن كلياً، فبنسبة كبيرة في جل الأقطار العربية: ذلك أنه لما كان القطاع العام وشبه العام في هذه الأقطار هو الذي يضم القسم الأكبر من اليد العاملة المؤهلة ـ سواء على مستوى الوعي أو على مستوى التنظيم ـ يخوض الصراع، **فإن الخصم المباشر الذي تجد هذه «اليد العاملة» نفسها أمامه وجهاً لوجه هو الدولة** لأن هذه الأخيرة هي، كما قلنا، المالكة لوسائل الانتاج، وبكيفية خاصة في القطاعات الاستراتيجية. والدولة في هذه الحالة تقف في وجه اليد العاملة المطالبة بحقوقها، لا كطبقة بل كممثل للمجتمع ولـ «المصلحة الوطنية»... وهي تتدخل بهذه الصورة لحماية وجودها الشيء الذي يعني حماية الاستغلال الذي تمارسه من خلالها الفئة التي نحن بصددها، فئة الوسطاء والمقاولين و «رجال الأعمال» أصحاب القطاع الخاص، هؤلاء الذين يعملون جميعهم على امتصاص الدولة، أعني وسائل الانتاج التي تملكها قانونياً وتسيرها «نظرياً».

إذا نظرنا إلى المسألة الاجتماعية في الوطن العربي من هذا المظهر الذي أبرزناه تبيّن لنا أن الحل، حل مسألة الفقر ومسألة الاستغلال في المجتمع العربي الراهن، يجب أن ينطلق مما عبّر عنه ذات يوم أحد قادة المعارضة في المغرب بـ «تأميم الدولة» يعني بذلك حماية الدولة وممتلكاتها من استغلال هذه الفئة التي تحدثنا عنها وبالتالي فك

ارتباطها، أعني الدولة كمالك لوسائل الانتاج وكسوق أعظم، مع مراكز الهيمنة الامبريالية العالمية. وواضح أن «تأميم الدولة» بهذا المعنى يتطلب انتقال السلطة السياسية فيها من الأيدي التي تمسك بها حالياً لصالح الفئة المذكورة إلى أيدٍ أخرى تعمل لصالح العمال والفئات المحرومة خاصة، في اطار مشروع مستقبلي يجعل تلبية الحاجات الضرورية للجماهير الشعبية على رأس جدول أعماله. وحتى لا تتحول هذه الأيدي الجديدة إلى بيروقراطية مقيتة وبالتالي إلى ديكتاتورية صريحة أو مقنّعة «رجعية» أو «تقدمية؟» يجب أن يكون الحكم خاضعاً لرقابة شعبية حقيقية في اطار من تعدد الأصوات، لأن الصوت الواحد سواء كان على لسان الحزب الواحد أو على لسان «الزعيم البطل» «المستبد العادل» لا شيء يضمن عدم انحرافه ـ فالسلطة مفسدة ـ وفي أحسن الأحوال لا شيء يضمن قيام صوت آخر من بعده يكون على شاكلته ويواصل العمل في ما دشن وبدأ.

نعم هناك تخوّف مشروع، وقد أكدت مشروعيته كثير من التجارب، من أن تعدد الأصوات في اطار ديمقراطية ليبرالية كثيراً ما يؤول في نهاية الأمر إلى صوت واحد هو صوت الطبقة المالكة للوسائل التي تمكّن من ابلاغ الصوت و«تبليغه»، الوسائل التي تستعمل للضغط على الناخبين مادياً ومعنوياً ووسائل التزوير الخفي والمكشوف. هذا صحيح، ولكنه ليس أمراً حتمياً، ذلك لأن التجربة برهنت كذلك وفي مناسبات عديدة على أن الجماهير الشعبية تستطيع، إذا ما توفر لها اطار حزبي منظم تنظيماً ديمقراطياً مع حد أدنى من حرية الحركة والتعبير، أن تفرض ارادتها ولو بصورة نسبية، مهما كانت وسائل الضغط والتزوير قوية و«محنّكة» ومتطورة. أضف إلى ذلك أن الديمقراطية الليبرالية، وفي العالم الثالث خاصة، لا تعني اليوم عدم تدخل الدولة في الاقتصاد ولا ترك القطاع الخاص يتصرف بحرية كاملة. إن ملكية الدولة للقطاعات الاستراتيجية والأساسية وتدخّلها لتوجيه الاقتصاد والتخطيط لـ «التنمية» ظاهرة قائمة، وليس من الممكن أن تتخلى الدولة عن هذا الدور لأن «فئة الوسطاء والمقاولين... الخ» التي تحدثنا عنها لا تقدر على الحلول محل الدولة في هذه الميادين، ولربما لا ترغب في ذلك أيضاً لأنها ميادين لا تدر الربح السريع الذي تجري وراءه هذه الفئة... كل ذلك يضفي على الديمقراطية السياسية في البلدان المتخلفة، عندما تطبَّق مع حد أدنى من الحرية، ما يجعل منها وسيلة يمكن أن توظَّف في التغيير الحقيقي في اتجاه خدمة التنمية الحقيقية، خدمة مصالح أوسع الجماهير الشعبية في الحاضر والمستقبل. من أجل هذا كانت المطالبة بالديمقراطية وكان النضال من أجلها مهمة أساسية وضرورية من مهام القوى الوطنية العاملة من أجل التقدم والتغيير.

سادساً: نحو امكانية قيام «وضعية ماركسية»

وهكذا فعمليات «الخوصصة»، أي تفويت القطاع العام إلى الخواص، الجارية الآن على قدم وساق في جميع أقطار الوطن العربي ستفرز بنقيضها بدون شك. ولن يكون هذا النقيض شيئاً آخر غير قيام الشروط الموضوعية التي تجعل الاضراب مشروعاً والعمل البروليتاري ممكناً بل ميسوراً، فالاضراب في هذه الحالة سيكون ضد خواص وليس ضد الدولة مباشرة، مما سيفسح المجال لإمكانية قيام «وضعية ماركسية».

إما أن تكون الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي قد فشلت في تحقيق أهدافها رغم مرور أزيد من نصف قرن على عمر معظمها، فهذا ما لا يحتاج إلى بيان أو برهان، وإما أن تكون حياتها قد اتسمت خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن بما يشبه «التكلس» والتقوقع، إلا نادراً، مما جعلها تتوقف عن النمو أو لا تنمو إلا لتتراجع، فهذا أيضاً ما يشهد به واقع الحال. ولا يهمنا هنا البحث عن أسباب ذلك: أهي أسباب موضوعية راجعة إلى طبيعة التشكيلة الاجتماعية ونوع الحكم... الخ. أم هي راجعة إلى أسباب ذاتية كالقصور النظري والتبعية الخارجية... الخ، النتيجة واحدة في جميع الأحوال، إنها من وجهة نظر الماركسية نفسها محصلة تفاعل الأسباب الموضوعية والأسباب الذاتية، فهذه لا تفعل إلاّ بتلك، والعكس صحيح.

ولكن الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، كما في العالم الغربي والعالم الثالث عموماً لا تحتكر الماركسية وحدها. وإذن فنحن عندما نتحدث عن مستقبل الماركسية في الوطن العربي لا نعني بذلك مستقبل الأحزاب الشيوعية التقليدية، فهذه كانت وما تزال أحزاباً صغيرة هامشية في الغالب. وهي إذا بقيت على الحال التي كانت عليها فلا شك أنها ستزداد ضموراً ولربما سينتهي الأمر بها فعلاً إلى الشيخوخة التي لا مستقبل لها غير القبر.

نحن نتحدث هنا عن الماركسية كايديولوجيا ونتحدث عن مستقبلها في الوطن العربي حديث «الممكن» وليس حديث «الضروري». وعلى هذا الأساس ندّعي أن الماركسية ستهيمن على الساحة الفكرية وستكون محركاً للصراع الاجتماعي في الوطن العربي مستقبلاً إذا... وإذا... وإذا فمستقبلها الذي نتحدث عنه مشروط. وسنعرض لبعض هذه الشروط في صفحات تالية. أما في هذه الصفحات فسننظر إلى الظروف الموضوعية التي تسود مستقبل الوطن العربي والتي ستجعل هيمنة الماركسية على الساحة فيه أمراً ممكناً.

لنبدأ أولاً بالتساؤل: ما هي الماركسية؟

يمكن المرء أن يقدم للماركسية من التعاريف ما يشاء. ويمكن لكل واحد أن يجادل في أي تعريف كما يشاء، وهذا من طبيعة «التعريف» ذاته. فليس هناك تعريف نهائي لأي شيء. فالتعريف «عقد» يبرمه الباحث بينه وبين نفسه أو يعقده المساجل بينه وبين خصمه. وهو «عقد» ضروري لأنه بدونه لا يمكن التقدم خطوة واحدة، بدون الاتفاق على نوع من التعريف للشيء لا نستطيع الحديث عنه، لا نستطيع «اخراجه» من العدم إلى الوجود ولا الانتقال بحالنا نحن من اللاأدرية والشك إلى المعرفة واليقين. لنتعاقد إذن على هذا التعريف، ولنقل: **الماركسية هي في نفس الوقت نظرية في تفسير الفقر والظلم الاجتماعي في مجتمع رأسمالي أو شبه رأسمالي، وايديولوجيا لتعبئة ضحايا ذلك الفقر والظلم من أجل النضال ضدهما، من أجل وضعية عادلة يستعيدون فيها حقوقهم**. ولا شك أن الذين هم على إلمام بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها الماركسية في أوروبا سيتفقون معي على أن هذا التعريف يعبّر عن جوهر الماركسية، جوهرها التاريخي الموضوعي وليس جوهرها الميتافيزيقي الذي أضيف إليها في ما بعد. وحديثنا هنا يقع على ما هو موضوعي تاريخي وليس على ما هو فلسفي ميتافيزيقي.

وهكذا، وبناء على التعريف الذي قدّمناه نقول: إنه كلما وُجد مجتمع رأسمالي أو شبه رأسمالي مطبوع بالفقر والظلم الاجتماعي الصارخ وجدت الماركسية طريقها إلى قلوب الذين يعانون من الاستغلال في هذا المجتمع ومن ثم إلى مخايلهم فسواعدهم. وهذا لسبب بسيط هو أنه لم تقم بعد نظرية تستطيع منافسة الماركسية في هذا الميدان: ميدان تفسير الفقر والظلم الاجتماعي في المجتمع الرأسمالي أو شبه الرأسمالي وبالتالي تعبئة الكادحين ضد الرأسماليين.

هذا من حيث المبدأ. **والوطن العربي يتجه اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى استيفاء الشروط التي تجعل تحقق هذا المبدأ ممكناً**. بيان ذلك أننا إذا نظرنا إلى التطور الذي عرفته الأقطار العربية، في خطه العام، خلال العقود الأخيرة من تاريخها فإننا سنجد أنها، على اختلاف نظمها وتجاربها، إنما سارت وتسير في اتجاه توفير الشروط لقيام الرأسمالية فيها. نعم لقد اختلفت الطرق، ولكن النتيجة واحدة: هناك أقطار حافظت على البنى الرأسمالية التي غرسها فيها الاستعمار أو عملت هي على استيرادها منه، فعملت على تنميتها واضفاء الطابع «الوطني» عليها. وهناك أقطار عمدت، بالعكس من ذلك، إلى «كسر» البنى الرأسمالية الاستعمارية فأقامت مقامها بنى «اشتراكية» تسيّرها وتتصرف فيها بيروقراطية عسكرية أو ارستقراطية عشائرية. وقد أفرزت هذه الاشتراكية البيروقراطية المتخلفة فئة من الأغنياء و«رجال الأعمال» جديدة

عرفت كيف «تحلب البقرة» ومن أين. ولما شبّت هذه الفئة وأصبحت تشعر أنها غدت قادرة فعلاً على التحول إلى «طبقة رأسمالية» عملت وتعمل على تفويت القطاع العام إلى الخواص، أي إليها هي نفسها. **وهكذا فـ«الاشتراكية» في الوطن العربي لم تعمل في نهاية الأمر إلا على افراز طبقة جديدة من «رجال الأعمال» تعمل الآن من أجل «الاستقلال» عن الدولة بتحويل الدولة/ البقرة إلى دولة لها «بقرة»، والانتقال بالتالي بالمجتمع من «رأسمالية الدولة» إلى دولة «الرأسمالية» و «الليبرالية».**

والنتيجة التي ستترتب على ذلك هي تحرر العمال ـ نسبياً على الأقل ـ من قيدين كانا يمنعانهم من القيام بدورهم كطبقة: القيد الأول هو القمع الايديولوجي الذي كان يمارس عليهم باسم «بناء الاشتراكية» من طرف من نُصّبوا قادة عليهم، والقيد الثاني هو القمع المادي الذي كانت تمارسه الدولة مباشرة عليهم بوصفها «رب العمل» مالكة «القطاع العام» الذي يضم القطاعات الاستراتيجية في الانتاج حيث يكون للاضراب مفعول حقيقي.

وهكذا فعمليات «الخوصصة»، أي تفويت القطاع العام إلى الخواص، الجارية الآن على قدم وساق في جميع أقطار الوطن العربي ستفرز نقيضها بدون شك. ولن يكون هذا النقيض غير قيام الشروط الموضوعية التي تجعل «الاضراب» ممكناً والعمل البروليتاري ميسوراً. إن الاضراب في هذه الحالة سيكون ضد خواص وليس ضد الدولة مباشرة، والقمع سيكون حينئذ قمعاً تمارسه طبقة على طبقة بتوسط الدولة وليس قمعاً تمارسه الدولة نفسها ضد «الخارجين» عليها كما كان الشأن من قبل. وإذا أضفنا إلى ذلك انتشار البطالة واستفحالها، بين صفوف المتعلمين والخريجين، وازدياد الفوارق الطبقية وتفاحشها، أدركنا **فعلاً أن الظروف الموضوعية التي ستسود في الوطن العربي على المستقبل المنظور هي ظروف وضعية يمكن أن تكون فعلاً «وضعية ماركسية»**: وضعية مجتمع رأسمالي متخلف ترسو فوقه دولة تشعر يوماً بعد يوم أنها أصبحت عبئاً على نفسها وتموج تحته جموع من العمال المهضومي الحقوق ومن العاطلين المتعلمين وغير المتعلمين.

ولا أعرف، لحدّ الآن على الأقل، نظرية تقدر على تقديم تفسير موضوعي خلاب لوضع مثل هذا وتستطيع بالتالي أن تعبّىء ضده القوى الفاعلة في التاريخ غير الماركسية. وأشدّد هنا على عبارة **«تعبئة القوى الفاعلة في التاريخ»**، وأعني بها **الطبقة العاملة** التي إذا توقفت عن العمل تزعزع النظام كله. أما القوى الشعبية الأخرى فإنها حتى وإن كانت أكثر عدداً وأشدّ إملاقاً، فهي لم تكن في يوم من الأيام قوى فاعلة في التاريخ، لا قديماً ولا حديثاً. أما «العقيدة» وحدها فهي لا تكفي، إذ لا بد لها من «عصبية» كما يقول ابن خلدون وغيره من أئمة الفكر الاسلامي الذين انتهوا

بنظرية الخلافة إلى القول بـ«الشوكة والغلبة». **والعصبية والشوكة في المجتمع الرأسمالي هما للطبقة العاملة لا لغيرها، خصوصاً عندما يكون ذلك المجتمع في المراحل الدنيا من الرأسمالية.** وإذن فالعقيدة التي تستطيع تحريك السواكن الطبقية في هذا المجتمع أكثر من غيرها، العقيدة التي يمكن أن تتحول فيه إلى فعل تاريخي، هي تلك التي تفسّر وضعية ذلك المجتمع تفسيراً ملموساً معبّئاً. وكما قلت فليس هناك بعد في هذا المجال ما ينافس الماركسية.

سابعاً: تراث يجب الانتظام فيه

. . . إنها وجهات نظر تشكّل تراثاً يجب إحياؤه واستلهامه والانتظام فيه في عملية «اعادة البناء» المطلوبة من الماركسيين العرب.

كل تفكير «ماركسي» جديد في الواقع العربي يجب أن يبدأ من النقد الذاتي. . . والماركسية اللينينية/ الستالينية قد ارتكبت أخطاء قاتلة في حق الواقع العربي وواقع الأمم الشرقية عموماً. والبيانات التالية للذكرى. . .

بدأ الخطأ في وقت مبكر على عهد لينين نفسه عندما انتصرت الثورة البلشفية وصار منطق الدولة فيها يفرض نفسه على منطقها كثورة، بل عادت «المركزية الأوروبية»، أو الاستعلاء الأوروبي، لتوجه سلوك القادة «الأمميين» أنفسهم إزاء شعوب الشرق، شعوب المستعمرات الروسية الشرقية المسلمة خاصة. ففي المؤتمر الأول لشيوعيي آسيا الوسطى المسلمين المنعقد ما بين ٢٤ و٣٠ أيار/ مايو ١٩١٩ صرّح أحد المندوبين الآسيويين شارحاً وضع الثورة في آسيا الوسطى قائلاً: «لقد كنّا مكرهين على معاناة مواقف الازدراء من قبل ممثلي الطبقة المنعّمة القديمة إزاء جماهير السكان الأصليين (وذلك زمن روسيا القيصرية). وهذه المواقف هي نفسها مواقف الشيوعيين الذين ما زالوا محافظين على عقلية المتسلطين وينظرون إلى المسلمين كرعاياهم». وفي مؤتمر باكو سنة ١٩٢٠ «عندما شدّد المندوبون المسلمون على ضرورة تكييف الايديولوجيا الشيوعية مع الظروف الخاصة بالشرق، وعندما ألحوا على الطابع الأساسي الذي تتميّز به الثورات القومية الضامنة الوحيدة لانعتاق الشرق انعتاقاً حقيقياً» جاء جواب القادة «الرفاق الروس» ليؤكد «بوضوح أن حركة تحرير شعوب الشرق تظل قوة ثانية مهمتها دعم الثورة العالمية وليست احتمالاً ثورياً آخر». ومن أجل نقل هذا الجواب إلى «ممارسة ثورية»، إلى جواب عملي، شُنت حملة تطهير واسعة ضد ممثلي أولئك المندوبين المسلمين فاتهموا بالانحراف وعزلوا جميعاً من مناصبهم.

كان من أبرز ضحايا هذا الخطأ التاريخي ذلك الشيوعي التتري الشهير سلطان علييف الذي حوربت أفكاره ولم يبق منها سوى شذرات منها قوله: «الشعوب الاسلامية هي أمم بروليتارية. إن ثمة فرقاً بين الحالة الاقتصادية للبروليتاريا الانكليزية والفرنسية وبروليتاريا مراكش (المغرب) وافغانستان. ومن الممكن الجزم بأن للحركة القومية في البلدان الاسلامية طابع الثورة الاشتراكية». وهكذا فبينما كان ماركس، الذي فكّر في أوروبا ومنها ولأجلها، يرى أن الشعوب التي تستعمرها الدول الأوروبية ستحرّرها البروليتاريا في هذه الدول عندما تنتصر في ثورتها، نجد سلطان علييف يرى عدم امكانية ذلك «لأن في الغرب بروليتاريا هي طبقة اجتماعية من طبقات الأمة، أما في الشرق فالأمم كلها بروليتارية». ومن هنا استنتج علييف «أن تعويض سلطة البورجوازية الغربية بسلطة البروليتاريا الغربية لا يمكن أن يؤدي إلى أي تغيير في علاقات هذه الأخيرة ببلدان الشرق المضطهدة، وذلك لأنها ترث بصورة آلية المواقع القومية للطبقة التي خلفتها. والحل الوحيد بالنسبة إلى الشرق ـ في ما يرى علييف ـ هو أن يتوحد لكي يستطيع أن يبدّل الديكتاتورية التي تمارسها عليه الميتروبولات الغربية بديكتاتورية أمم الشرق البروليتارية على الميتروبولات الغربية». **وهكذا قلب علييف التصور الماركسي التقليدي رأساً على عقب: فليست ديكتاتورية البروليتاريا الغربية هي التي ستحرر شعوب الغرب والشرق، بل إن قوة التحرير الحقيقية، من طغيان الرأسمالية، هي ديكتاتورية الأمم البروليتارية على الميتروبولات الغربية.**

وإضافة إلى هذا الفهم الذي قلب الاستراتيجية الماركسية على الصعيد العالمي اتخذ سلطان علييف موقفاً آخر مخالفاً تماماً للموقف الماركسي التقليدي من الدين. لقد كان يرى «أن الشيوعية لن تنجح في البلاد الاسلامية إلا إذا أخذت بكنوز الثقافة الاسلامية» وكانت بالتالي «شيوعية ذات تلاوين اسلامية»، وأنه إذا كان من الضروري التحالف بين مسلمي الشرق والشيوعية الأوروبية لمقاومة الامبريالية «فإن هذا التحالف لا يجوز أبداً أن يؤدي إلى التخلي عما يشكل حقيقة الشعوب الاسلامية، أي الاسلام». وكان مظفر حنفي، المنظّر الايديولوجي لسلطان علييف، يرى أن الجمع بين الشيوعية والاسلام أمر ممكن وذلك لأن الدين الاسلامي «ليس ديناً طبقياً بل هو دين يعلو على الطبقية والطبقات، دين شمولي. وإذا كان من الممكن أن تأخذ كل طبقة الدين وتنظر إليه من زاوية مصالحها فإن هذه ليست سوى نظرة طبقية وليست النظرة الاسلامية».

وعبّر عن مثل هذا الموقف طان مالاكا الشيوعي الأندونيسي المسلم الذي لم يتردد في التصريح في المؤتمر الرابع للأممية الشيوعية عام ١٩٢٢ باعتقاده في خطأ لينين الذي كان قد دان فكرة «الجامعة الاسلامية» واعتبرها فكرة رجعية. لقد استنكر طان

مالاكا موقف لينين هذا مؤكداً أن للاسلام سلطاناً خاصاً وهائلاً على الوجدان الشعبي في الشرق وأن النضال ضده يوازي معاداة الوجدان الشعبي مؤكداً «أن الاسلام يعيش في قلب النضال القومي، النضال التقدمي المعادي للامبريالية».

هذه المعطيات التاريخية التي استعدناها هنا، والتي دأب الماركسيون العرب على تجاهلها، لا نقصد من ورائها سوى شيء واحد هو التأكيد على أن اعادة بناء الفكر الماركسي في الوطن العربي يتطلب مراجعة جميع المواقف مراجعة جذرية: تغيير زاوية النظر، فبدلاً من النظر إلى العالم من موسكو وبالتالي من داخل المركزية الأوروبية، يجب رؤية الأشياء كما هي في موطنها واعتبارها كأشياء في ذاتها، كما كان يفعل شيوعيو الشرق المسلمون قبل أن يُسكت صوتهم منطق «الدولة السوفياتية»: إن القول بأن ديكتاتورية الأمم الشرقية البروليتارية على الميتروبولات الغربية (مراكز الرأسمالية العالمية) هي وحدها التي بإمكانها أن تحرر الشعوب المضطهدة في الشرق والغرب، من جهة، والنظر إلى الشيوعية من خلال مضمونها الاجتماعي وإلى الاسلام من خلال منظوره الشمولي والقول بضرورة الجمع بينهما في كفاح شعوب الشرق ضد الامبريالية، من جهة ثانية، والتأكيد على ضرورة احترام الوجدان الشعبي الديني والربط بين النضال القومي والنضال التقدمي ضد الامبريالية، من جهة ثالثة... تلك وجهات نظر كانت جريئة حقاً ثورية حقاً تستند بالفعل إلى تحليل ملموس لواقع ملموس. إنها وإن كانت أهميتها اليوم تكمن أساساً في قيمتها التاريخية فهي مع ذلك، بل وبسبب من ذلك، تشكّل تراثاً يجب احياؤه واستلهامه ومن ثم الانتظام فيه نوعاً من الانتظام في عملية اعادة البناء المطلوبة من الماركسيين العرب.

والانتظام في تراث، كيفما كان هذا التراث، لا يعني الانغلاق فيه ولا الوقوف عند معطياته بل يعني تجديده وجعله معاصراً لما جدّ من تطورات. كما أن العودة إلى الساحة تتطلب المعرفة الدقيقة ليس فقط بما يحيط بها ويؤطرها بل أيضاً، وبالدرجة الأولى، بما يشغل الساحة نفسها: بما هو قديم فيها وما زال حياً يمارس سلطته وتأثيره، وما هو جديد فيها ولم يتجذّر بعد بالصورة التي تجعله قادراً على الهيمنة وتأسيس الاتجاه المستقبلي. والماركسية في الفكر العربي لن تصبح عربية فعلاً، قادرة على المساهمة في التغيير من أجل التقدم، إلا إذا برهنت عن قدرتها على تقديم تحليل علمي موضوعي لمعطيات الواقع العربي الراهن، تحليل يطرح جانباً المقولات والقوالب الجاهزة المنتمية إلى عالم «المركزية الأوروبية» ويتبنى لنفسه مفاهيم وتطورات جديدة يستلهمها من الواقع العربي نفسه. إنه بدون ذلك لن يكون ثمة تحليل ملموس لواقع ملموس... لن يكون هناك تفسير ولا تغيير.

وإذا كان ليس من شأننا هنا تقديم «اجتهادات» محددة في الموضوع فإننا نرى

مع ذلك أن أي اجتهاد في تحليل الواقع العربي الراهن، من زاوية ماركسية، لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار الكامل المعطيات الواقعية التالية:

هناك أولاً **الواقع الاقتصادي الاجتماعي**، وهو متعدد الأبعاد: الانقسام إلى بدو وحضر، إلى بنى تقليدية متجذرة وبنى حديثة مغروسة وملصقة على سطح تلك من جهة، والتبعية لمراكز الهيمنة العالمية، الرأسمالية الامبريالية، من جهة أخرى.

وهناك ثانياً **الواقع الفكري الايديولوجي** وهو ليس مجرد انعكاس للقاعدة المادية للمجتمع بل هو، في بعض جوانبه على الأقل، مستقل عن هذه القاعدة وفاعل فيها. ويأتي الاسلام عقيدة وشريعة على رأس مكوّنات هذا الواقع. وإذن فإن أية اجتهادات ماركسية عربية لا تأخذ هذا البعد الراسخ في الواقع العربي بعين الاعتبار الكامل ستكون اجتهادات ناقصة تحمل معها بذور فشلها. وأخذ البعد الاسلامي في الواقع العربي بعين الاعتبار الكامل لا يعني احتدام توابعه العقدية ومظاهره التشريعية فحسب، بل يعني كذلك الانفتاح على مجالات نفوذه المادي والروحي والاستعانة في عملية التعبئة العقدية برموزه ومخايله.

وهناك ثالثاً **الواقع القومي** الذي يجعل من الوطن العربي وطناً واحداً وأمة واحدة. هو وطن واحد على صعيد الجغرافيا والاقتصاد والاستراتيجية، تتكامل موارده المادية والبشرية، وتتوقف التنمية الحقيقية فيه على بلورة هذا التكامل على صعيد الواقع. والوطن العربي تسكنه شعوب تشكل أمة واحدة: جوهرها التنوع والتعدد داخل الوحدة، وطموحها بلورة هذه الوحدة في «ولايات عربية متحدة» تشق الطريق لسكان هذه المنطقة من العالم نحو مستقبل أفضل... أفضل بكل معنى الكلمة.

وهناك رابعاً **الواقع الدولي** الراهن الذي جعل من الوطن العربي اليوم أحد عوالم الجنوب، العالم الذي يقع في قلب الكماشة التي تُكوّن عالم الشمال الذي يمتد من الولايات المتحدة غرباً إلى اليابان شرقاً عبر أوروبا بما فيها روسيا... وإذن فـ **«أممية» الماركسية العربية محكوم عليها أن تكون أممية اسلامية اللون على صعيد العقيدة و «جنوبية» الانتماء والنضال على صعيد العلاقات الدولية العامة.**

إن هذه الواجهات الأربع هي في نظرنا المجالات الأساسية للاجتهاد المطلوب من الماركسية العربية. وهي مجالات ستلتقي فيها حتماً مع التيارات الفكرية العربية الأخرى، الليبرالية والقومية والاسلامية، في ما يفسح المجال لقيام كتلة تاريخية تضم جميع القوى الفاعلة، في الوطن العربي. الكتلة التي بدونها لا يمكن الانتقال من مجرد التفسير إلى رحاب التغيير.

الفصل السادس

المسألة الثقافية

أولاً: تحديدات أولية

. . . وإذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه هو أن «المسألة الثقافية» لم تعد في الظل، لم تعد «تابعاً»، بل إنها، شئنا أم كرهنا تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات. . .

تكتسي «المسألة الثقافية» في عالم اليوم، وفي مختلف الجهات والأقطار، أهمية خاصة: فما من بلد في عالم اليوم إلا ويعاني بصورة ما، وبهذه الدرجة أو تلك، من مظهر أو من عدة مظاهر تدخل كلها في تكوين هذه «المسألة» أو تشكّل أحد تجلياتها، حتى أصبح من الجائز القول إن «المسألة الثقافية» بمعناها الواسع واللامحدود هي اليوم «المحرك» للتاريخ: التاريخ المعاصر، الراهن. أما طبيعة الحركة التي يولّدها هذا «المحرك»، أما اتجاهها ومدى توافقها أو تناقضها مع حركة التاريخ الحقيقية، حركته الكلية العامة، فهذه مسألة أخرى. المهم بالنسبة إلى موضوعنا أن نلاحظ أن لِـ «المسألة الثقافية» في التحركات الاجتماعية والسياسية في جل أقطار عالم اليوم، دوراً بارزاً، بل هي تقدم نفسها، في بعض الأقطار، كفاعل وحيد.

بالفعل تبدو الأمور اليوم، في كثير من جهات العالم، وكأن الأدوار بين «الاجتماعي» و«السياسي» و«الثقافي» قد انقلبت: لقد كان التصور السائد من قبل، على الأقل منذ منتصف القرن الماضي إلى منتصف هذا القرن، أن العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة الرئيسية هي، في الحضارة المعاصرة، علاقة تراتبية على الشكل

التالي: «الاجتماعي» أولاً ثم «السياسي» ثانياً ثم «الثقافي» أخيراً. إن هذا يعني أن علاقة الفعل والانفعال بين هذه المستويات الثلاثة هي، على الرغم من تداخلها وجدليتها، علاقة يتجه التأثير فيها، بصورة اجمالية، من العلاقات الاقتصادية/ الاجتماعية التي تنعكس مباشرة على المستوى السياسي فتحدد شكل العلاقات فيه، لينتهي ـ التأثير ـ إلى المستوى الثقافي حيث يجد في الوعي السياسي والاجتماعي، أي الايديولوجيا، تعبيره النظري الذي يكون على هذه الدرجة أو تلك من المطابقة مع الواقع الاقتصادي الاجتماعي القائم.

صحيح أنه كان هناك دوماً اعتبار ما لـ «الثقافي»: إذ يمنح درجة ما من «الاستقلال النسبي» يجعله غير خاضع خضوعاً ميكانيكياً لتأثير المسألة الاجتماعية والمسألة السياسية، غير أن الأولوية والأهمية كانا دائماً لـ «الاجتماعي» بوصفه «القاعدة» و«المحدد» و«المحرك». وقد سادت هذه النظرة وترسخت حتى أصبحت هي نفسها جزءاً من «الثقافي» تعبّر عن مضمونه العام، مضمونه الايديولوجي خاصة. وهكذا سادت على الساحة الثقافية في أوروبا/ المركز، ثم في الأقطار الأخرى التي تشكل المحيط، ومنذ منتصف القرن الماضي إلى الستينيات من هذا القرن، أقول سادت الشعارات الايديولوجية التي تعبّر عن المسألة الاجتماعية بوصفها «المسألة الأساس»، مسألة المسائل: شعارات الاشتراكية والصراع الطبقي ووحدة البروليتاريا... إلخ.

أما اليوم فلا أحد يستطيع أن ينكر أنه حدث منذ عقد ونيف من السنين أن تراجعت هذه الشعارات ومثيلاتها لفائدة الشعارات التي تطرح «المسألة الثقافية»، أَوْ جانباً من جوانبها، **وأصبح الارتباط**، قولاً وفعلاً وبعنف أحياناً، **بالطائفة والعشيرة والمذهب الديني**، وصار تأكيد الارتباط بهذه العناصر التي تدخل في تكوين «المسألة الثقافية» كما تطرح اليوم، المظهر الرئيسي والبارز في ما يشهده العالم الراهن من تحركات ونزاعات، لا أقول اجتماعية، بل أقول مجتمعية: أي أنها تقع في المجتمع ولكن دون أن تطرح المسألة الاجتماعية طرحاً مباشراً، بل هي تطرح ـ كما قلنا ـ «المسألة الثقافية» وكأنها مسألة المسائل.

هذا «الانقلاب» الذي حدث في مجال العلاقة بين «الاجتماعي» و«الثقافي» والذي يجسّمه تراجع الشعارات المعبّرة عن المسألة الاجتماعية لحساب شعارات «المسألة الثقافية» لم يعد يُنظَرُ إليه اليوم على أنه حدث «عارض» يَمُرُّ سريعاً كما تَمُرُّ «الموضة» بل غداً موضوعاً اجتماعياً ثقافياً وسياسياً يُتحدَّثُ عنه بل ويحلل ويُدرس تحت عناوين من نوع «عودة المكبوت» و«عودة المقدّس»، في العالم الغربي، و«الصحوة الإسلامية» و«المراجع الروحية» في العالم العربي والإسلامي.

نستطيع أن نستمر طويلاً في سرد المظاهر التي تبرز من خلالها أهمية «المسألة

الثقافية»، في عالم اليوم، ولكننا سنكتفي بما ذكرنا لأن ما يهمنا هنا ليس استقصاء تلك المظاهر بل يهمنا فقط اثارة الانتباه ـ إذا كان هناك اليوم من هو في حاجة إلى ذلك ـ إلى الأهمية التي تكتسيها «المسألة الثقافية»، تمهيداً لاقتراح نوع من النظر إلى هذه «المسألة» كما تطرح، بل كما ينبغي أن تطرح، بالنسبة إلى الوطن العربي، خدمة لحاضره ومستقبله، الوطن الذي يمتد جغرافياً وحضارياً، من المحيط إلى الخليج والذي تشكل «الثقافة» أهم مقومات وجوده، إن لم نقل مقومه الأساسي على الاطلاق.

على أننا نريد قبل ذلك أن نؤكد قضية أساسية وهي أننا عندما أشرنا ونشير إلى ما دعوناه بـ «انقلاب»، العلاقة بين «الاجتماعي» و«الثقافي»، أو عندما أبرزنا «تراجع» الشعارات التي تعبّر عن المسألة الاجتماعية، فإننا لا نقلل من أهمية العامل الاقتصادي ـ الاجتماعي ولا من دوره التاريخي الثابت. كل ما قصدناه هو التنبيه إلى ما هو بارز على السطح، سطح الأحداث في عالم اليوم. أما مسألة ما إذا كانت «المسألة الثقافية» تجد عوامل حركتها وقوة تحريكها في ذات نفسها أم أنها ليست إلا المظلة التي ترفع في غياب أو فشل مظلات أخرى، للتعبير عن أنواع من الظلم الاجتماعي وعن احساسات تحركها دوافع تقع في صلب المسألة الاجتماعية، فهذا ما لا نريد الدخول بصدده في جدال عقيم من نوع الجدال الذي يثار حول «أيهما أسبق: الدجاجة أم البيضة؟». إن العلاقة الجدلية، علاقة تبادل التأثير، بين «الاجتماعي» و«الثقافي»، واقع لا ينكره أحَد. ويبقى اتجاه هذه العلاقة الجدلية في فترة من الفترات، وبالتالي الشكل الذي تتخذه والمظلة التي تستظل بها، وهما يختلفان ليس فقط باختلاف العصور والمراحل التاريخية بالنسبة إلى العالم ككل بل تتباين أيضاً بتباين الوضعيات واختلاف الجهات والأقطار. وإذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه اليوم هو أن «المسألة الثقافية» لم تعد في الظل، لم تعد «تابعاً»، بل إنها اليوم ـ شئنا أم كرهنا ـ تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات.

* * *

وبعد، فكيف نعالج «المسألة الثقافية في الوطن العربي» في خصوصيتها؟

لا سبيل إلى ذلك، فيما نعتقد، إلا بالنظر إلى هذه «المسألة» من خلال ما به تتحدد وتتخصص، أعني مفهوم «الوطن العربي»، كماضٍ وحاضر ومستقبل. إن ربط هذه «المسألة» بمفهوم «الوطن العربي»، معناه إبعاد جميع التحديدات الأخرى التي تجد مرجعيتها إما في الوطن العربي ذاته على المستوى القطري، أو في أماكن أخرى من العالم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من تجنّب المتاهات التي قد يوقعنا فيها

مفهوم «الثقافة» إذا نحن أخذناه هكذا بإطلاق وبدون تحديد، أو إذا نحن انْسَقْنا مع تحديدات الأبحاث الانثروبولوجية الغربية التي لا تَسْتَقِي مفاهيمها ولا تصوراتها من دراسة المجتمع العربي، بل من دراسة مجتمعات لا يمكن ولا يجوز وضعها في مستوى واحد مع مستوى المجتمع العربي، سواء في الماضي أو في الحاضر. لا بد إذن من تحديد مفهوم «الثقافة» من داخل «الوطن العربي» ذاته. وإذن فنحن نفكر في «الثقافة» هنا، وبالتالي نتحدث عنها، لا بالمعنى الألماني للكلمة ولا بالمعنى الانثروبولوجي... بل سنفكر فيها ونتحدث عنها بالمعنى «العربي» للكلمة، وهذا المعنى، ولو أنه مولَّد حديث، فهو يتميز بتلك العلاقة العضوية واللغوية الاشتقاقية بين كلمة «ثقافة» وكلمة «مثقف»، وهي علاقة لا نجدها في اللغات الأوروبية حيث تنفصل الكلمة الدالة على «الثقافة» (كولتور) عن الكلمة الدالة على «المثقف» (انتلكتويل) انفصالاً لغوياً تاماً، أعني انهما لا يشتركان في جذر لغوي واحد.

لنتقيد إذن بالمعنى العربي لكلمة «ثقافة» كما تتحدد من خلال علاقتها العضوية مع كلمة «مثقف»، ولنقل إن ما نقصده هنا بـ «الثقافة» هو ما يجعل الإنسان «مثقفاً» بالمعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة. و«المثقف» في المجال التداولي العربي الراهن هو مَنْ مهنته استهلاك «المواد» الفكرية والمساهمة في انتاجها ونشرها. وإذن فـ «المسألة الثقافية في الوطن العربي» هي في مظهرها الأول والمباشر «مسألة» المادة المعرفية المستهلكة وطريقة استهلاكها واعادة انتاجها، إنها إذن مسألة الفكر: الفكر كمحتوى، والفكر كأداة.

على أن هذا النوع من التحديد لـ «المسألة الثقافية في الوطن العربي» سيبقى أشبه بـ «المصادرة على المطلوب» إذا هو لم يبرِّر تبريراً كافياً. ونحن نعتقد أنه يجد تبريره الكافي في «الوظيفة التاريخية» للثقافة في «الوطن العربي» كما سنبيِّن لاحقاً.

ثانياً: الوظيفة التاريخية للثقافة العربية

> ... ذلك أن الثقافة العربية كانت ولا تزال المقوم الأساسي بل الوحيد لعروبة الأقطار العربية، وبالتالي للشخصية العربية والوحدة العربية. ويكفي أن يتساءل المرء: ماذا سيبقى من عروبة العرب أو من دعائم شخصيتهم أو من مقومات وحدتهم إذا نحن سحبنا منها الثقافة العربية؟

عندما نتحدث عن «المسألة الثقافية» فإننا في الغالب نطرح مشكلاً أو مشاكل تخص شعباً معيّناً وتتعلق بالدرجة الأولى بالهوية الوطنية، أو القومية، لهذا الشعب. ذلك لأن مقولة «المسألة الثقافية»، تبقى مقولة فارغة إذا لم تُضَفْ إلى جماعة بشرية

معينة: طائفة، شعب، أمة، حضارة... فـ«المسألة» هي: سؤال يطرح نفسه في صورة مشكلة، والمشكلة لا تكون «مشكلة» إلا إذا كان هناك موضوع تقوم به وذات تشعر بها وتعاني منها. وبما أن الثقافة ظاهرة بشرية، خاصة بالبشر، فإن موضوع المسألة الثقافية، الموضوع الذي تتعلق به، لا بد أن يكون جماعة بشرية، ولا يمكن أن تكون هذه الجماعة البشرية «ذاتاً» تشعر بهذه المشكلة وتعاني منها إلا إذا كانت جماعة محدودة يسودها وعي جماعي منسجم يجعل منها كلاً واحداً، أو على الأقل يجعلها تشعر أنها تشكل هذا الكل الواحد، وذلك مثل الأمة، أو المجموعة الاقليمية (= المجموعة الأوروبية، مثلاً).

إن مثل هذه التحديدات «اللفظية» ضرورية هنا، لأن موضوعنا هو من تلك الموضوعات التي شاعت على الألسن فكثر تداولها إلى درجة أنها فقدت معناها، أو على الأقل لم تعد هناك حدود تؤطر دلالتها وتوجه الذهن إليها وحدها وتصرفه مما هو خارجها وليس منها. فكلمة «ثقافة» هي من الشيوع في مختلف الحقول المعرفية إلى درجة أصبح معها لكل حقل معرفي معنى خاصاً يعطيه لها بالإضافة إلى معناها الشائع الملتبس المائع. أما كلمة «المسألة» فهي من الكلمات التي تستعمل في خطابنا العربي المعاصر استعمالاً عشوائياً، وهذا راجع إلى دلالتها الفضفاضة داخل حقلنا الثقافي نفسه... لا بد إذن من تحديد ما نعنيه بـ«المسألة الثقافية»؛ ونعود فنؤكد أننا نربط معناها بأهم ما به تتحدد هوية مجموعة بشرية تشترك في وعي جماعي واحد، طائفي أو قومي أو اقليمي... وإذن فلا معنى للحديث عن «المسألة الثقافية» بالنسبة إلى الفرد الواحد ولا بالنسبة إلى المجموعة من الأفراد، كثر عددهم أو قل، ما لم يكونوا يشكلون طائفة أو أمة أو ما في معناهما.

وهكذا فنحن عندما نتحدث هنا عن «المسألة الثقافية في الوطن العربي» فإنما نتحدث عن الثقافة العربية في ارتباطها بالوطن العربي، بمعنى أن موضوعنا ليس هذه الثقافة العربية، هكذا باطلاق، أعني بوصفها حقلاً أو حقولاً معرفية وايديولوجية يمكن أن تُدرس وتُحلَّل كما تدرس وتحلَّل مختلف المعارف والعلوم بقطع النظر عن علاقتها بهوية حامليها، بل موضوعنا، بالعكس من ذلك، هو الثقافة العربية كما تتحدد بالاضافة إلى «الوطن العربي»، أي بوصفها مقوماً من مقومات «مفهوم الوطن العربي» نفسه الذي يتطابق مع مفهوم «الأمة العربية» على الرغم من الانفصال اللغوي الاشتقاقي القائم في اللغة العربية بين مفهوم «الوطن» الذي يحيل إلى رابطة مادية جغرافية (الأرض) ومفهوم «الأمة» الذي يحيل إلى رابطة روحية اجتماعية (نسب، جماعة).

«الوطن العربي» رقعة جغرافية فعلاً، محدودة، بحدود طبيعية واضحة:

المحيط، الخليج، البحر الأبيض، الصحراء الكبرى، المحيط الهندي. غير أن ما يجعل من هذه الرقعة «وطناً» ليس هذه الحدود الطبيعية الجغرافية، فكم من بقاع في الكرة الأرضية محدودة بحدود طبيعية مماثلة لا تشكّل وطناً واحداً بل هي مسرح لعدة أوطان (أوروبا الغربية، شبه القارة الهندية... إلخ)، وإنما تكون الرقعة الجغرافية وطناً إذا كانت مسكناً لشعب يعيش على صعيد وعيه «وحدة» أخرى بالإضافة إلى وحدة الأرض، وليس من السهل تعيين هذه «الوحدة الأخرى»، فقد تكون وحدة «عرق» أو الاعتقاد في «وحدة» العرق، وقد تكون وحدة سياسية كما قد تكون وحدة ثقافية... ومن هنا تعدد «المسائل» التي يمكن أن تطرح بالنسبة إلى شعب من الشعوب على مستوى «الهوية»، وهي أساساً ثلاث: المسألة الاثنية والمسألة السياسية والمسألة الثقافية. والوطن العربي، يعاني في الوقت الراهن، كما عانى في فترات من تاريخه وكما تعاني أوطان أخرى، مشاكل على هذه المستويات جميعاً: فالوطن العربي ليس موطناً لجماعة اثنية واحدة بل لجماعات ومجموعات ذات أصول اثنية مختلفة، والوطن العربي ليس أرضاً لدولة واحدة بل تتقاسم رقعته الجغرافية دول ودويلات بعضها يمتد بجذوره إلى الماضي وبعضها لا جذور له... والوطن العربي ليس ميداناً لتطبيق سياسة ثقافية واحدة بل كل دولة فيه لها نظام تعليمها الخاص وبرامجها الخاصة وتوجيهاتها الثقافية والايديولوجية الخاصة.

ولكن، مع هذا الاختلاف المتعدد الأبعاد هناك وحدة، أو على الأقل هناك نزوع دائم إلى الوحدة على هذه المستويات جميعاً: فليس هناك «عِرْق» في الوطن العربي يريد فعلاً الانفصال والخروج عن هذا الوطن، بل كل ما هناك، وهذا شيء طبيعي تماماً، هو المطالبة بحق «الاختلاف» داخل الوحدة وهو الحق الذي يعبّر عنه عادة بـ «حقوق الأقليات»، حقوقها الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهي حقوق يؤول أمرها إلى المسألة السياسية، مسألة الديمقراطية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليس هناك في الوطن العربي دولة قطرية، سواء كانت ذات جذور عميقة أو غير ذات جذور، تعارض أو تستطيع أن تعارض الطموح السائد في أرجاء الوطن العربي قاطبة إلى نوع من الوحدة السياسية، نوع من الدولة العربية الواحدة أو المستجدة، بل بالعكس هناك نظم وحكومات عربية لا تَسْتَمِدُّ مشروعيتها، على الأقل في نظر نفسها، إلا بكونها تعمل و«تناضل» من أجل الوحدة، وهناك نظُم وحكومات عربية أخرى يمكن أن تبلغ بها «الشجاعة» أيَّ مبلغ، ولكنها لا تستطيع المجاهرة بأيّ شكل من أشكال العداء للطموح السائد، الطموح نحو وحدة عربية ما.

كيف نفسر هذه المفارقات: التعدد والاختلاف اللذين يَجْمعهُمَا ويحتويهما نزوع دائم إلى الوحدة والائتلاف.. نزوع عنيد وقائم باستمرار إلى درجة أنه أصبح يشكل -

أو هو يشكّل دائماً ـ عنصراً من عناصر الواقع العربي وتجلّياً من تجلياته؟ وبعبارة أخرى إذا كانت «كل» المعطيات الموضوعية (الاثنية والسياسية والثقافية، دع عنك الاقتصاد) تكرس التعدد والاختلاف في الوطن العربي فمن أين هذا المظهر الوحدوي الدائم فيه، من أين يستمد وجوده واستمراريته وقوّته؟

إذا نحن سبرنا وقسمنا، كما يقول الفقهاء، أي إذا نحن حصرنا وحلّلنا جميع الجوانب التي يحتمل أن تمدنا بالجواب الصحيح فإن الجانب المرشح أكثر من غيره، بل الجانب الذي يفرض نفسه كحامل للجواب الصحيح هو الجانب المعبّر عنه بـ «الثقافة العربية». ذلك لأن الثقافة العربية كانت ولا تزال المقوم الأساسي بل الوحيد لعروبة الأقطار العربية، وبالتالي للشخصية العربية والوحدة العربية. ويكفي أن يتساءل المرء: ماذا سيبقى من عروبة العرب أو من دعائم شخصيتهم أو مقومات وحدتهم إذا نحن سحبنا منها الثقافة العربية؟ إن ما يجمع بين الأقطار العربية بصورة متواصلة، في الماضي كما في الحاضر، ليس السياسة ولا الاقتصاد ولا برامج التربية والتعليم... إلخ. فالاختلاف القائم بين الأقطار العربية، بعضها مع بعض، في هذه المجالات لا يقل عن الاختلاف القائم بين أي قطر منها وبين أية دولة أجنبية. بل إن الارتباط بين الدول العربية، كلاً على حدة وبين بعض الدول الأجنبية في مجالات الاقتصاد والسياسة والتعليم أقوى وأمتن في الوقت الحاضر، من الارتباط القائم بين أية دولة عربية وأخرى في هذه المجالات. وإذن فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا برامج التعليم توحد حالياً بين الأقطار العربية، **وإنما يوحد بينها، بل يفرض الوحدة عليها، عنصر واحد هو الثقافة العربية**. فعلاً، هناك مقومات عديدة وأساسية للوحدة العربية مثل اللغة والدين والماضي المشترك والآمال المشتركة... ولكن هذه جميعاً مجرد عناصر في كل، وليس هذا الكل شيئاً آخر غير الثقافة العربية ذاتها، فالثقافة العربية هي في آن واحد لغة ودين وماضٍ مشترك ومستقبل مأمول، ومن هنا **كانت وظيفتها التاريخية، وظيفتها التوحيدية، هي نفس هويتها، لا بل نفس ماهيتها**.

تلك إذن هي الوظيفة التاريخية للثقافة العربية في الوطن العربي، وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها. والمسألة المطروحة، أعني التي تطرح نفسها باستمرار على الوعي العربي المعاصر هي: كيف العمل على تقوية وتنمية هذه الوظيفة التاريخية للثقافة العربية حتى تستطيع الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام، وعلى كافة المستويات؟ تلك هي المسألة... المسألة الثقافية في الوطن العربي كما تتحدد تاريخياً وايجابياً، وكما سنفكر فيها هنا.

ثالثاً: التخطيط لثقافة الماضي

... التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمرّ عبر التخطيط لثقافة الماضي... ذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي حاضر فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي...

عندما حددنا الوظيفة التاريخية للثقافة العربية بأنها وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها، خلصنا إلى الاستنتاج التالي وهو أن المسألة الثقافية في الوطن العربي، حاضراً، يجب أن تطرح كما تتحدد تاريخياً وإيجابياً، أي بالصيغة التالية: «كيف العمل على تقوية وتنمية هذه الوظيفة التاريخية للثقافة العربية حتى تستطيع الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام وعلى كافة المستويات؟».

واضح أننا لا ندّعي أن الوحدة العربية ستتحقق عملياً من خلال الوظيفة التي يمكن أن تؤديها الثقافة العربية، وإنما ندّعي فقط أنها هي التي ارتفعت ومن شأنها أن ترتفع بـ «الوطن العربي» من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء لـ «الأمة العربية». أما التحقيق الفعلي للوحدة العربية بقيام دولة واحدة أو اتحادية تتطابق سياسياً وقانونياً مع «الأمة العربية» فهذه مسألة أخرى لا تتوقف على الثقافة وحدها بل تتوقف أكثر على عوامل أخرى اقتصادية وسياسية ودولية... إلخ. ومع ذلك، وسواء توافرت هذه العوامل أم لم تتوافر، وسواء تحققت الوحدة المنشودة اليوم أو غداً أم لم تتحقق، فإن الوظيفة التاريخية للثقافة العربية ستبقى، في مظهرها الايجابي الفاعل، هي - كما قلنا - الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام وعلى كافة المستويات. وإذن فنحن نتحرك هنا على مستوى «تقوية النزوع الوحدوي» وليس على مستوى «التحقيق الفعلي للوحدة».

لربما كان هذا التوضيح ضرورياً للحيلولة دون الوقوع في سوء تفاهم كثيراً ما نقع فيه نحن معشر القراء و«المفكرين» العرب، نحن الذين غالباً ما نقرأ المعاني قبل قراءة الألفاظ، فنقرأ في الألفاظ ما ليس فيها وتذهب بنا التأويلات والاعتراضات كل مذهب إلا المذهب الذي تقوم الألفاظ دالة عليه. نحن نتحرك إذن على مستوى «النزوع الوحدوي» ونطرح «المسألة الثقافية في الوطن العربي» على هذا المستوى. وبعبارة أخرى ان القضية التي تشغل اهتمامنا هنا ليست قضية «التحقيق الفعلي

للوحدة» بل فقط قضية «اعادة تأسيس الوعي بالوحدة»، علماً بأن المسألة الثقافية، بل وظيفة الثقافة، ليست إلا واحدة من العوامل التي من شأنها، إذا ما حُرِّكَتْ في اتجاه يخدم هذا الهدف، أن تساعد فعلاً على إعادة التأسيس هذه.

كيف نعالج المسألة إذن في هذا الاتجاه؟

المسألة الثقافية في الوطن العربي، منظوراً إليها من زاوية وظيفتها التاريخية كما حددناها قبل، ليست مسألة حاضر الثقافة العربية وحسب، بل إنها أيضاً مسألة ماضيها ومسألة مستقبلها. ذلك لأن حاضر الثقافة العربية، حاضرها الراهن الآن، هو أشبه ما يكون بـ «وعي شقي» يتقاسمه الماضي والمستقبل: وعي لم يجد سبيله بعد إلى إعادة ترتيب علاقته بالماضي ومن ثم شق طريقه لبناء علاقته بالمستقبل، بل هو يَنُوسُ بين ماضٍ لا يستطيع التحرر منه لأنه لا يمتلكه وبين مستقبل لا يستطيع الارتماء في أحضانه لأنه غير مؤهل له بعد: هو لا يملك من الاستقلال إزاء أحلام ماضيه وغيوم مستقبله ما يمنحه ما يلزم من الحصانة والثقة بالذات. وليس من سبيل لتجاوز هذا «الوعي الشقي» وتصفيته غير سبيل واحدة، في ما نعتقد، هي إعادة ترتيب العلاقة مع الماضي في نفس الوقت الذي نعمل فيه على بناء العلاقة مع المستقبل. ومن هنا ثلاث قضايا أساسية تطرح نفسها كمكونات رئيسية للمسألة الثقافية في الوطن العربي كما حددناها: القضية الأولى تتعلق بـ «التخطيط» لثقافة الماضي، والقضية الثانية تتعلق بتحديد مفهوم «الثقافة القومية» العربية على ضوء معطيات الواقع العربي، والقضية الثالثة تتعلق بـ «التخطيط» لثقافة المستقبل.

لنبدأ بإلقاء بعض الضوء على القضية الأولى.

ربما يبدو من قبيل «التلاعب» بالأفكار القول بأن التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمر عبر التخطيط لثقافة الماضي. غير أن قليلاً من التفكير يضعنا أمام الحقيقة التالية وهي اننا نجد أنفسنا فعلاً، نحن العرب المعاصرين، نفكر في الماضي كلما اتجهنا بانظارنا إلى المستقبل: إن التفكير في مستقبلنا يحيلنا مباشرة إلى التفكير في ماضينا. ذلك أنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لَمْ نجد طريق الماضي. وبعبارة أخرى يبدو أنه لا يمكن العرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا المشاكل التي أورثهم اياها الماضي: إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر. إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي الحديث والمعاصر معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه، ولا أظن أن هناك من يستطيع أن يجادل في أن الماضي يشكل في الوعي العربي الراهن عنصراً محورياً في إشكاليته، ومن السذاجة اغفاله أو الطموح

إلى تحقيق الحداثة بالقفز عليه. وهل نحتاج هنا إلى التذكير بأن كثيراً من العرب يتقاتلون، بل يقتتلون، بدوافع ترجع إلى ذكريات من الماضي، ذكريات الصراع السياسي الذي خلّدته الحرب بين علي ومعاوية؟ وهل نحتاج كذلك إلى بيان أن قولة ذلك الفيلسوف اليوناني الذي قال «الأموات يحكمون الأحياء»، هل نحتاج إلى بيان يؤكد انطباق مضمون هذه القولة علينا نحن العرب المعاصرين، انطباقها على وعينا وطريقة تفكيرنا وأنماط استشرافاتنا؟... لا نحتاج إلى شيء من ذلك خصوصاً والمثل العربي يقول: «تفسير الواضحات من الفاضحات». وإذن يجب البدء بإزالة الضباب عن رؤيتنا للماضي كي تتضح أمامنا معطيات الحاضر ومعالم المستقبل، يجب التخطيط لثقافة الماضي كي نستطيع التخطيط لثقافة المستقبل بوعي صحيح غير شقي.

والتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا، نحتويه بدل أن يحتوينا، إن ذلك وحده هو ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل. ومن هنا تبدو لنا واضحة جلية إحدى المهام الرئيسية التي يجب أن ينجزها «التخطيط لثقافة الماضي»: **إنها إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي**. والحق أن التاريخ الثقافي العربي السائد هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الامكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور. وإذن فنحن ما زلنا سجناء للرؤى والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم فتحكمت في إنتاجهم، مما يجرنا، دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولا بماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته... نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة.

نعم، بدأت تظهر في السنين الأخيرة محاولات يحركها مثل هذا الطموح (ومن جملتها محاولتنا المتواضعة التي ضمّناها عدة مؤلفات) ولكن لا بد من الاعتراف مع ذلك بأننا ما زلنا في أول الطريق. فالأطروحات التي تبشر بها هذه المحاولات ما زالت وستبقى لمدة من الزمن مجرد أطروحات، أوّلاً لأنها بالفعل كذلك وبالتالي فهي محتاجة إلى نقاش يرتفع إلى مستواها ليرتفع بها إلى مستوى أعلى، وثانياً لأن المناخ الثقافي الراهن مناخ مريض ومرتبك: مريض بما لا زال يشده إلى القوالب الجاهزة والمفاهيم غير المبيأة وهي كثيرة، ومرتبك بسبب ما يحاصره من افرازات اللحظة العربية الراهنة المتموجة المضببة.

غير أن هذه الوضعية، وضعية البداية التي تضايقها العوائق من كل جهة، إذا كان من شأنها أن تدفع إلى التشاؤم بالنسبة إلى المستقبل المنظور، فإن من شأنها أيضاً

بوصفها لا البداية الأولى بل بوصفها إحدى البدايات المستأنفة، أن تدفع بالأحلام والطموحات الجامحة التي حملتها البدايات السابقة إلى الوراء لتفسح المجال للعقل ليمارس دوره النقدي الخلاق استعداداً، بل إعداداً، لطفرة نتجاوز بها الوضعية الراهنة ومكوناتها...

رابعاً: في مفهوم «الثقافة القومية» العربية

> ... فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها. وفي إطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم منتجات الثقافات المحلية الشعبية. ولتعميمها لا بد من تعريبها...

في إطار معالجتنا «المسألة الثقافية في الوطن العربي» سبق أن أكدنا على ضرورة الربط بين مفهوم الثقافة القومية وبين الوظيفة التاريخية لهذه الثقافة، وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بـ «الوطن العربي» من مجرد رقعة جغرافية إلى وِعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها. وفي هذا الاطار طرحنا كمهام ضرورية ومستعجلة ثلاث خطوات سياسية... التخطيط لثقافة الماضي، تحديد مفهوم الثقافة القومية، التخطيط لثقافة المستقبل... تحدثنا في صفحات سابقة عن المهمة الأولى وسيكون علينا اليوم أن نقول كلمة عن المهمة الثانية.

لنبدأ أولاً بالتأكيد على مسألة أساسية، بل على اختيار مبدئي يفرض نفسه بحكم الواقع الراهن وبحكم التاريخ أيضاً، وهو أن الوحدة الثقافية على صعيد الوطن العربي لا تعني قط، ولا يمكن أن تعني، فرض نمط ثقافي معيّن على الأنماط الثقافية الأخرى، المتعددة والمتعايشة، عبر تاريخنا المديد، داخل الوطن العربي الكبير. إن التعدد الثقافي في الوطن العربي واقعة سياسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بد من توظيفها بوعي في إغناء واخصاب الثقافة العربية القومية وتطويرها وتوسيع مجالها الحيوي.

هناك على صعيد الوطن العربي، وداخل كثير من أقطاره، كما هو الشأن في أقطار أخرى في العالم، ثقافات «أقوامية»، ثقافات اقليات اثنية أو دينية أو لغوية تعيش مع الثقافة العربية التي تشكّل في كل الأقطار العربية الثقافة القومية الرسمية. والحل لمشكلة التعدد الثقافي الراجع إلى تعدد الأقليات في الوطن العربي لن يكون حلاً قومياً حقاً إلا بتوسيع دائرة الثقافة العربية القومية كيما تضم بين جنباتها الثقافات

الأقوامية تلك. وهذا يتطلب مراجعة مفهوم «الثقافة القومية» العربية. فكيف ينبغي أن تتم هذه المراجعة؟

يميل التصور السائد اليوم للثقافة القومية العربية إلى جعل نقطة بدايتها في العصر الجاهلي. وهذه في نظرنا نقطة بداية ضيقة جداً تحرم الثقافة العربية من مجالها الحيوي التاريخي، بل تقطعها عن جذورها، عن أصولها وفصولها. إن الحياة الفكرية والأدبية في العصر الجاهلي لم تكن سوى مظهر من مظاهر ثقافة أوسع، بل لقد كانت مجرد امتداد خافت باهت لحقل ثقافي واسع وعميق تمتد جذوره إلى السومريين والمصريين القدماء والفينيقيين واليمنيين القدماء والسريانيين وسكان المغرب العربي الامازيغ. وإذا كان العصر الجاهلي العربي قد اكتسى أهمية كبرى في تاريخنا الثقافي «الرسمي» المكتوب فليس ذلك بسبب امكاناته الثقافية الذاتية بل من أجل ما أضفي عليه من أهمية حينما جعله بعض المفسرين الأوائل إطاراً مرجعياً لغوياً لفهم القرآن. على أن العصر الجاهلي لم يكتسب في الحقيقة كل تلك الأهمية التي ظل يحظى بها إلى الآن إلا بفضل ما تم في عصر التدوين، العصر العباسي الأول، من تأسيس شامل للثقافة العربية في كافة المجالات الدينية واللغوية والعلمية والفلسفية. وفي نظرنا، فإن **البداية الفعلية للثقافة القومية العربية، الثقافة العربية الإسلامية، بوصفها المقوم الأساسي للشخصية العربية وللوحدة العربية، كما نتحدث عنها اليوم، انما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي.** ففي عصر التدوين شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها: لقد تم في هذا العصر تقعيد اللغة العربية، أي الارتفاع بها إلى مستوى اللغة القابلة لأن تُتعلّم بأساليب علمية وعملية، الشيء الذي لم يكن يتوفر عليه العصر الجاهلي. وفي عصر التدوين أيضاً أعيد بناء العصر الجاهلي ذاته: أدبه واخباره وأيامه، هذا فضلاً عن تدوين علوم الحديث والتفسير والفقه والتنظير للعقيدة الدينية. وفي عصر التدوين كذلك تم بطريق الترجمة والاقتباس دمج الموروث القديم الضخم، المتعدد المتنوع، الذي خلّفته الثقافات القديمة، البابلية والفينيقية والسريانية والمصرية الاسكندرانية/ اليونانية في الثقافة العربية الإسلامية الواحدة... وبعبارة أخرى لقد أسهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الإسلامي كلها، بثقافاتها وخبراتها وكفاءاتها، في صنع الثقافة العربية التي أصبحت منذ ذلك الوقت الاطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي. وكان من نتيجة هذه الاسهامات المتعددة المتنوعة أن تعددت وتنوعت، داخل الثقافة العربية الإسلامية المذاهب والرؤى والاستشرافات سواء في مجال الدين أو العلم أو الفلسفة، مما كان عامل إغناء وإخصاب للثقافة العربية، ولربما أيضاً أحد عوامل بقائها وخلودها.

وإذن، يمكن القول بصفة عامة إن ما كان قد تبقّى من العناصر الحيّة أو القابلة

للحياة في الثقافات القديمة السابقة على الإسلام قد اندمج بصورة أو بأخرى، خلال عصر التدوين وبعده، في الثقافة العربية الإسلامية، الشيء الذي يعني، ويجب أن يعني، أن الدعوة إلى الارتباط بالفرعونية أو الفينيقية أو الآشورية... إلخ، دعوة أصبحت منذ ذلك الوقت، منذ عصر التدوين، غير ذات موضوع، ولا تحمل أي بعد تاريخي. وإذن، فيجب أن نعي تمام الوعي أن قوة الثقافة العربية وبالتالي مفعولها القومي الوحدوي إنما يرجع إلى ما تم في عصر التدوين وامتداداته، عصر البناء الثقافي العربي العام الذي يجب أن نتخذ منه ليس فقط نقطة بداية للثقافة العربية القومية بل أيضاً اطارها المرجعي العام.

نعم لقد شهد عصر التدوين غلياناً ثقافياً كان من جملة مظاهره ما يعرف تاريخياً بـ «الحركة الشعوبية». غير أن وحدة الثقافة العربية إنما صنعت خلال ذلك الصراع الثقافي الفكري الايديولوجي الذي شهده عصر التدوين والذي كانت من ورائه شروط موضوعية هي جزء من التاريخ العربي الإسلامي، تقع داخله لا خارجه. والمهم في الأحداث عندما تصبح في ذمة التاريخ هو نتائجها وليس دوافعها. ونحن نعرف أن النتيجة الأساسية التي انتهى إليها ذلك الغليان الثقافي الذي شهده العصر العباسي الأول خاصة هو هذه الثقافة العربية الإسلامية الواحدة الموحدة. أما دوافع ذلك الغليان، أقوامية كانت أو طبقية أو سياسية، فقد ماتت مرة واحدة وإلى الأبد بعد أن أدت وظيفتها. فمن الخطأ كل الخطأ، إذن، نَقْلُ مشاكل الماضي إلى الحاضر والانخراط فيها، بوعي أو بدون وعي، حتى ولو كان الهدف هو الدفاع عن «الأصالة القومية». إن الأصالة القومية في الثقافة العربية لا ترجع إلى العصر الجاهلي وحده، ولا إلى ما قبله دون ما بعده، ولا حتى إلى عصر التدوين بمفرده. **إن الأصالة القومية في الوطن العربي، سواء في مجال الثقافة أو في غيره من المجالات، هي تلك التي صنعها ويصنعها العرب كل يوم بل كل ساعة...** فالأصالة ليست كنزاً ولا ركازاً، ليست معطى خاماً ولا قطعة في متحف، بل الأصالة سِمَةٌ تطبع كل عمل فيه خصوصية وابداع. والخصوصية والابداع ليسا وقفاً على فترة معينة، لا في التاريخ العربي ولا في تاريخ أي شعب من الشعوب. وإذا كانت بعض الفترات قد شهدت من الأعمال الابداعية الأصيلة أكثر مما عرف غيرها، فنحن لا نظن أنَّ أَحَداً يجادل في أن عصر التدوين كان الفترة الذهبية في التاريخ الثقافي العربي. فلنستلهم إذن ما تم في هذا العصر من تخطيط شامل للثقافة العربية لتشييد عصر تدوين جديد نقوم فيه بإعادة بناء شاملة للثقافة القومية العربية التي يجب أن تشمل اليوم كما شملت في الماضي كل الثقافات المحلية والشعبية داخل الوطن العربي، مع التفتح التام على الثقافات الأجنبية الأخرى. ومن دون شك، فإن التواصل والمثاقفة في جو من الحرية والديمقراطية سيفسحان المجال للاحتفاظ، بصورة طبيعية جدلية، بالعناصر الحية في

التعددية وتجاوزها في آن واحد لصالح ثقافة قومية واحدة أكثر انصهاراً وخصوبة.

نعم تُطرح حالياً في بعض الأقطار العربية مسألة اللغة، لغة بعض الثقافات المحلية. ونحن نعتقد أن الحل الطبيعي لهذه المشكلة يجب أن يمرّ عبر تعميم التعليم ونشر المعرفة العلمية. إن لغة العلم في الوطن العربي، من الخليج إلى المحيط، لا يمكن أن تكون إلا اللغة العربية ليس فقط لأنها كانت كذلك في الماضي، وهي كذلك إلى حد ما في الحاضر، بل أيضاً لأن أية لهجة داخل الوطن العربي لا تستطيع أن تتحول إلى لغة علمية تطال اللغة العربية، هذا فضلاً عن انتشار هذه الأخيرة واحتلالها مكانة مرموقة بين اللغات الحية في العالم. **فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها. وفي اطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم منتجات الثقافات المحلية الشعبية، ولتعميمها لا بد من تعريبها.** إن الثقافة الشعبية والإثنية في كل قطر عربي يجب أن تكون حاضرة في جميع الأقطار العربية بأصالتها وابداعاتها، وهذا يتطلب بطبيعة الحال تعريبها، **وفي تعريبها تحقيق لها وبالتالي إزالة صفة «الأقوامية» عنها**، الصفة التي ترتبط غالباً بمفهوم الأقلية السلبي الذي يعني الانكماش والتقوقع والتشبث في مراحل دنيا من التطور.

خامساً: التخطيط لثقافة المستقبل

> . . . إن امكانات العالم العربي وقدراته ككل، المادية والفكرية من جهة، والانفتاح مع القابلية الهائلة للتطور اللذين يطبعان الثقافة العربية من جهة أخرى، يجعلان قضية مستقبل هذه الثقافة قضية إرادة قبل كل شيء: إرادة المثقفين أوّلاً وبالذات. . .

. . . التخطيط لثقافة المستقبل، أو لمستقبل الثقافة، هو الآن من القضايا الأساسية التي تحظى باهتمام زائد في كافة أنحاء العالم «المتحضر»، العالم المنخرط بهذه الدرجة أو تلك في مسلسل التطور العلمي والتكنولوجي الذي يطبع الحضارة المعاصرة. ذلك أن هذه الحضارة، حضارة العلم والتكنولوجيا، تختلف عن جميع الحضارات الأخرى، التي عرفها الإنسان منذ ظهوره على الأرض، بخاصية أساسية جديدة هي التوسع والانتشار والنزوع نحو العالمية والهيمنة، والعمل بالتالي على «ضرب» الخصوصيات الثقافية بتفكيك وتغيير أسسها المادية والمعنوية. وليست ثقافات العالم الثالث، ثقافات البلدان المستضعفة في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية، هي وحدها المهددة في خصوصياتها، وبالتالي في كياناتها ذاتها، بل إن التهديد أصبح يطرق بجدّ أبواب ثقافات البلدان «القوية» نفسها بلدان القارة الأوروبية. أما مصدر هذا

التهديد فلم يعد يخفى على أحد: انه حضارة ذلك «البلد» الذي يمتلك اليوم ناصية العلم والتكنولوجيا امتلاكاً ويسخرها تسخيراً في اتجاه التوسع والهيمنة معززاً في ذلك بقوة المال وما يلزم عنها من قوى أخرى. . .

وإذن، فنحن سنقلل من أهمية التخطيط لمستقبل ثقافتنا وضرورته إذا نحن اقتصرنا على النظر إليه من زاوية حاجتنا الملحة إلى الحداثة والتجديد في كل مرافق حياتنا. ذلك لأن حاجتنا، الملحة كذلك، إلى الدفاع عن خصوصيتنا الثقافية ومقاومة الغزو الكاسح الذي يمارسه، على مستوى عالمي، اعلامياً وبالتالي ايديولوجياً وثقافياً، المالكون للعلم والتكنولوجيا المسخرون لهما لهذا الغرض، لا تقلّ عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتكنولوجيا دخول الذوات الفاعلة المستقلة وليس دخول «الموضوعات» المنفعلة المسيرة.

وإذن، فالتخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يأخذ في حسبانه هذين الجانبين معاً وفي آن واحد: نحن في حاجة إلى التحديث، أي إلى الانخراط في عصر العلم والتكنولوجيا كفاعلين مساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى حماية هويتنا القومية وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يُمَارَسُ علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والتكنولوجيا. وليست هاتان الحاجتان الضروريتان متعارضتين كما قد يبدو لأول وهلة، بل بالعكس هما متكاملتان، أو على الأصح متلازمتان تلازم الشرط مع المشروط.

ذلك لأنه من الحقائق البديهية في عالم اليوم أن نجاح أي بلد من البلدان، النامية منها أو التي هي في «طريق» النمو، نجاحها في الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية مشروط أكثر من أي وقت مضى بمدى عمق عملية التحديث الجارية في هذا البلد، عملية الانخراط الواعي، النامي والمتجذر، في عصر العلم والتكنولوجيا. إن القانون الذي يحكم عالم اليوم هو قانون المنافسة، قانون السعي لتقوية نفوذ «الأنا» ومقاومة نفوذ «الآخر» المنافس وإضعاف شخصية «الآخر» المستضعف. والوسيلة في كل ذلك واحدة: اعتماد الامكانات اللامحدودة التي أصبح يوفرها العلم والتكنولوجيا على المستويين المادي والفكري. وهذا ما نلمسه بوضوح في تخطيطات الدول الأوروبية التي يدق في كثير منها ناقوس خطر «الغزو الأمريكي» الاعلامي الثقافي الذي يتهددها في لغتها وسلوك أبنائها وتصوراتهم الجمعية، والذي يوظّف أرقى وسائل العلم والتكنولوجيا ـ ومنها الأقمار الصناعية غداً ـ في اكتساح مختلف الحقول المعرفية والخصوصيات الثقافية على صعيد عالمي. وهكذا لم تعد التخطيطات في هذه البلدان، الأوروبية، تقتصر على الاسقاطات، أي على العمل على تغطية حاجات التطورات المقبلة التي تُحْتَسَبُ انطلاقاً من معطيات الحاضر، بل إنها أخذت الآن تعمل على إعادة

هيكلة المؤسسات الاقتصادية وتحديث المعاهد العلمية والتكنولوجية بالصورة التي تمكّنها من الصمود أمام «الآخر» المكتسح والدخول معه ثانياً في حلبة المنافسة على «الآخرين» المتخلفين عن الركب.

وغني عن البيان القول إننا نحن العرب نقع في زمرة هؤلاء «الآخرين» المتخلفين عن الركب، بل نحن في مقدمة المستهدفين منهم، وبالتالي فنحن معرضون لِغَزْوٍ ثقافي مضاعف: الغزو الكاسح الذي يحدث على مستوى عالمي، والغزو الذي تمارسه علينا الدول الاستعمارية التقليدية. أما الوسائل فهي نفسها: الإعلام بالمعنى الواسع والمتشعب. الاعلام الذي يغزو العقل والخيال والعاطفة والسلوك ناشراً قيماً وأذواقاً وعادات جديدة تهدد الثقافات الوطنية والقومية في أهم مقوماتها ومكامن خصوصيتها.

ليس هذا وحسب، بل هناك إلى جانب هذا الغزو المضاعف، وفي مقابله، قصور مضاعف من طرفنا: قصور على مستوى الحداثة التي نعيشها وقصور على مستوى الفعل والتخطيط اللذين نقوم بهما.

ـ فمن جهة، ما زالت ثقافتنا، مثلها في ذلك مثل جميع مرافق حياتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لم تستوعب بعد استيعاباً فاعلاً أسس الحضارة المعاصرة، أسسها العلمية والتقنية، لا على مستوى الفكر والتفكير ولا على مستوى العمل والتغيير. إننا في هذا المستوى وذاك ما نزال نعيش «صدمة الحداثة» على مستوى الفعل وردّ الفعل اللذين يحركهما التنافر والتناقض وليس التفاعل والتكامل. إن هذا يعني أن ثقافتنا ما زالت محكومة إلى حد بعيد ببناها التقليدية الجامدة وأن هذه الأخيرة لم تترك بعد مكانها لبنى حديثة قادرة على أداء وظيفة البنى القديمة على مستوى الحفاظ على الهوية والخصوصية، وقادرة في نفس الوقت كذلك على استيعاب الجديد، كل جديد، على مستوى العلم والتكنولوجيا استيعاباً ايجابياً فاعلاً.

ـ ومن جهة أخرى، ما زال عملنا بالتخطيط محدوداً وقاصراً: فالتخطيط في الأقطار العربية ـ دع عنك التخطيط المشترك بين هذه الأقطار ـ لا يشمل، إن وجد، مختلف مرافق الحياة في كليتها، بل هو يقتصر على جوانب منها، وفي الغالب دونما فعالية. وهو إلى جانب ذلك تخطيط قاصر لأنه إذ يعتمد أسلوب الاسقاطات، اسقاط معطيات الحاضر على المستقبل، يعمل لا على التغيير والتجديد وإعادة البَنينة... بل تكاد أهدافه تنحصر في إعادة إنتاج الحاضر بما فيه من نقائص ومفارقات: إعادة إنتاج القديم المتخلف والجديد المترهل. هذا في القطاعات التي يشملها هذا النوع من التخطيط. أما القطاعات الأخرى التي لا يعرف التخطيط إليها سبيلاً، وفي مقدمتها قطاع الثقافة، فهي متروكة لسياسة «ترك الحبل على الغارب» حيناً، ومعرَّضة حيناً آخر

لسياسة الضغط والقمع وتسويد الصوت الواحد... هو صوت الجهاز الرسمي، جهاز الدولة.

ويبقى بعد هذا كله السؤال الأساسي والضروري، سؤال: «ما العمل؟».

لنكتفِ هنا، في إطار التماس الجواب عن هذا السؤال، بالتأكيد على الحقائق الثلاث التالية: الأولى هي أن التخطيط للمستقبل جزء من عملية صنع المستقبل. والمستقبل في العالم المعاصر هو للمجموعات المتكتلة المتحدة وليس للطوائف ولا الجماعات ولا للشعوب والأمم المجزأة الضعيفة المستضعفة... والثانية هي أن التخطيط لثقافة المستقبل، وفي الوطن العربي بالذات، لا معنى له ولا شيء يضمن له النجاح، إذا لم يكن جزءاً من التخطيط للثقافة العربية ككل، ثقافة الماضي والحاضر والمستقبل، تخطيطاً يعتمد النظرة العلمية النقدية ويستهدف إعادة ترتيب العلاقات داخل ثقافة الماضي والحاضر في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على بناء علاقات متينة بين خصوصيتنا الثقافية وعمومية عطاءات وأفاعيل العلم والتكنولوجيا... وتبقى الحقيقة الثالثة وهي أن إمكانات الوطن العربي وقدراته ككل، المادية والفكرية من جهة، والانفتاح مع القابلية الهائلة للتطور اللذين يطبعان الثقافة العربية من جهة أخرى، يجعلان قضية مستقبل هذه الثقافة قضية ارادة قبل كل شيء: ارادة المثقفين أولاً وبالذات. وإذن، فمستقبل الثقافة العربية يتوقف أولاً وقبل كل شيء على مدى امتلاك المثقفين لإرادتهم، على مدى استقلالهم ومدى حرصهم بل تفانيهم في الحفاظ لأنفسهم على موقعهم الطبيعي، الموقع الذي يقع خارج السلطة المستبدة وينير الطريق للقوى الشعبية.

سادساً: المعارضة الثقافية... وثقافة المعارضة

> ... وإذا كان لهم أن يغبطوا المغرب في شيء فيجب أن لا ينسوا تضحيات «المعارضة» فيه، السياسية منها والثقافية.. وليعلموا أن ما من شيء يمكن أن تطاله الدولة إلا وللاحتفاظ به ثمن...

يتحدث الناس في المشرق العربي، وكذلك في أقطار أخرى من المغرب العربي بل ولربما خارج الوطن العربي كذلك، عما يسمونه «الازدهار الثقافي في المغرب» المغرب الأقصى المعاصر. ورغم أننا، نحن الذين نعيش في هذا البلد، لا نحس هذه الظاهرة، أو على الأقل لا تلفت انتباهنا بنفس القوة التي تثير بها انتباه جيراننا وإخواننا في الوطن العربي، فإن مَنْ تتاح له منا فرصة زيارة هذا القطر العربي أو ذاك والاحتكاك بالمثقفين فيه نوعاً من الاحتكاك، يلاحظ أن هناك بالفعل في معظم الأقطار

العربية الأخرى، إن لم يكن في جميعها، نوعاً من التراجع أو على الأقل شيئاً من الركود في مجال الفكر والثقافة. هذا الإحساس بالفارق يترجمه إخواننا في المشرق على أنه «ازدهار ثقافي في المغرب»، بينما نرى فيه نحن المغاربة «ركوداً ثقافياً في المشرق»: هم يرون فيه ازدهاراً لأنهم اعتادوا على «غياب» المغرب في الساحة الثقافية العربية، ونحن نرى فيه «ركوداً» بل «تراجعاً» لأننا تعوّدنا أن نتعلم من المشرق، أن نكون تلامذة لمفكريه وأدبائه وفنانيه نستهلك ما ينتجون، وننسج على منوالهم متبعين مقلدين عندما يجرؤ الواحد منا على اقتحام عالم «الإنتاج»... تعوّدنا هذا بالأمس. أما اليوم فنحن نشعر أننا لم نعد نتعلم من المشرق... على الأقل بالقدر الذي كان عليه الحال بالأمس.

كيف نفسر هذه الظاهرة... ما هي أسبابها الحقيقية المباشرة؟

لقد قصدنا قصداً النظر إلى هذه الظاهرة في مظهريها المشرقي والمغربي معاً حتى نحصر، منذ البداية، الأسباب والعوامل ضمن نطاق محدود بحدود ما هو «حاضر» في المغرب ويمكن اعتباره سبباً في «الازدهار» وما هو «غائب» في المشرق، وبلدان المغرب العربي الأخرى، ويمكن اعتباره سبباً في «الركود» أو «التراجع». إن اعتمادنا هنا قاعدة «الحضور والغياب»، في تفسير الظاهرة التي نحن بصددها سيجنبنا بدون شك الخوض في الأسباب والعوامل «البعيدة» أو المشتركة التي قد تفسر ازدهار الثقافة أو ركودها بصورة عامة، ولكن دون أن تفسر خصوصية الظاهرة التي نحن بصددها.

من ذلك مثلاً القول بأن قرب المغرب من أوروبا واتقان كثير من أبنائه لغة أجنبية (الفرنسية)، هو السبب في ما يعرفه من ازدهار ثقافي وما يلاحظ فيه من مواكبة للفكر المعاصر... ولكن هذا التفسير، رغم ما يبدو عليه من وجاهة لأول نظرة، يمكن ردّه بكون بلدان أخرى من المغرب العربي يتوافر فيها هذان العنصران (القرب من أوروبا والمعرفة باللغة الفرنسية) ومع ذلك فهي لا تحظى بما يحظى به المغرب الأقصى اليوم من اعتبار في هذا الميدان، ميدان الثقافة والفكر.

ومن التفسيرات غير المقنعة أيضاً القول بأن الازدهار الثقافي الملاحظ في المغرب حالياً راجع إلى الزيادة الكمّية في عدد المتعلمين فيه، وأن «الكيف» الجديد، أعني الازدهار، راجع إلى ما حصل فيه خلال العقود الأخيرة من تراكم كمّي... هذا النوع من التفسير صحيح بإجمال، ولكنه لا يفسر الوجه الآخر للظاهرة، أعني الركود الثقافي في البلدان العربية الأخرى، مشرقية كانت أو مغربية، لأن الزيادة الكمية في عدد المتعلمين قد حصلت فيها كذلك، ولربما بنسبة أكبر. وإذن فالزيادة الكمية في عدد المتعلمين، مثلها مثل القرب من أوروبا والمعرفة باللغة الأجنبية، ليست سبباً مباشراً في الظاهرة التي نحن بصددها... إنها بالفعل شرط في كل ازدهار ثقافي،

ولكنها شرط غير كافٍ. فلنبحث إذن عن «الشرط الضروري» الذي يجعل الشروط الأخرى فاعلة، والذي قد يكون «حاضراً» في المغرب «غائباً» في غيره من الأقطار العربية.

إذا نحن قسمنا وسبرنا كما يقول الفقهاء، ثم إذا نحن قارنّا بعد ذلك بين عناصر الوضعية الثقافية في المغرب وعناصر الوضعية الثقافية في بلدان عربية أخرى فإننا سنجد أن ما هو حاضر في المغرب وغائب في الأجزاء الأخرى من الوطن العربي هو ما يمكن التعبير عنه بـ«المعارضة الثقافية» وما ينتج عنها من «ثقافة المعارضة». . . في المشرق، وفي بلدان أخرى من المغرب العربي، حصل احتواء الثقافة، فكراً وأدباً وفناً من طرف الدولة وأجهزتها فغدت المنابر الثقافية كلها منابر رسمية، حكومية أو حزبية (تابعة للحزب الوحيد الحاكم) وخلت الساحة الثقافية من منابر مستقلة تقوم بدور المعارضة الثقافية وتنتج ثقافة المعارضة. أما في المغرب الأقصى فلقد ظلت فيه المعارضة الثقافية قائمة منذ أمد طويل، وبالخصوص منذ أن فرضت فرنسا حمايتها عليه وأرادت، باسم هذه الحماية، أن تفرض ثقافتها فيه كثقافة «حية» وحيدة (لغةً وفكراً وأدباً. . .) فكان من جملة مظاهر رد الفعل الوطني قيام ثقافة وطنية عصرية، مضادة للثقافة «الرسمية»، ثقافة دولة الحماية وأجهزتها. وعندما استعاد المغرب استقلاله (١٩٥٦) كان هو البلد الوحيد، من بين البلدان المستقلة حديثاً، الذي لم تَتَسَلَّم فيه الحركة الوطنية التي قادت الكفاح السياسي والمسلح، السلطة كاملة. بل لقد بقيت هذه الحركة تمارس المعارضة باستمرار إما ككتلة وإما كأحزاب وإما كفصائل يسارية تقدمية، وفي جميع الأحوال لم يَخْلُ المغرب من صوت المعارضة، وقد يحدث أن يكون هذا الصوت منتمياً إلى نفس الحزب الذي يشارك في الحكومة بعدد من الوزراء. . . فترسخت هكذا تقاليد المعارضة السياسية والمعارضة الثقافية معاً. وإذا حدث أن غاب صوت المعارضة السياسية، في وقت من الأوقات ولسبب من الأسباب، فإن صوت المعارضة الثقافية كان يبقى حاضراً باستمرار في أوساط الأساتذة والمعلمين والطلاب وكل المثقفين الذين لم يتحولوا إلى «مثقفين عضويين» في أجهزة الحكومة.

في إطار هذه الوضعية، وضعية «المعارضة الثقافية» في المغرب، التي أصبحت تفرض نفسها كواقع معترف به، تَمَّت عملية تحوّل الكم إلى كيف، فكانت النتيجة هذه الظاهرة التي يطلق عليها إخواننا في المشرق اسم «الازدهار الثقافي في المغرب» الظاهرة التي لا يمكن فهمها إلا بتسميتها باسمها الحقيقي: «المعارضة الثقافية». ولا ينبغي هنا فهم كلمة «معارضة» في معناها السياسي الليبرالي، الذي يشير إلى أقلية خارج الحكم تعارض أغلبية تتولى الحكم، كلا. إن «المعارضة» هنا تعني استقلال

أغلبية المثقفين، بل كل المثقفين المنتجين، من باحثين وأدباء وفنانين، استقلالهم عن توجيه الدولة وحرصهم على تجنّب احتوائهم من طرف أجهزتها الاعلامية والثقافية مع ما يلزم عن ذلك من الصمود أمام الاغراءات التي تُلَوِّحُ بها، صراحةً أو ضمناً، هذه الأجهزة، سواء الاغراءات المادية منها أو المعنوية.

وواضح أن هذه الوضعية، وضعية وجود «المعارضة الثقافية»، ما كانت لتتوفر للمغرب لو أن الدولة فيه عمدت بقوة السلطة، سلطة الحكومة أو سلطة الحزب الوحيد، إلى احتواء الثقافة والمثقفين. أما ما جعل الدولة المغربية تقف هذا الموقف، موقف الاحتواء التام للثقافة، فهو نفس ما جعلها تقف موقف عدم الاحتواء التام للسياسة، أن وجود المعارضة في المغرب، المعارضة السياسية والمعارضة الثقافية، جزء من توازناته، جزء من جدلية صيرورة الوضع فيه، الصيرورة التي ألمحنا إلى بعض مظاهرها آنفاً.

ويبقى سبب، أو أسباب، «الركود» الثقافي في غير المغرب من الأقطار العربية.. وهنا لا بد من البحث في وضعية كل قطر على حدة. والمثقفون في كل بلد عربي أدرى بشعاب مدينتهم، وهم مطالَبون بشق الطريق وسط تلك الشعاب مهما كان الثمن... وإذا كان لهم أن يغبطوا المغرب في شيء فيجب أن لا ينسوا تضحيات «المعارضة» فيه، السياسية منها والثقافية، وليعلموا أن ما من شيء يمكن أن تطاله الدولة إلا وللاحتفاظ به ثمن...

سابعاً: المثقفون «التقليديون»

... ويكاد المرء أن يلمس هذه الحقيقة، بل هو يلمسها فعلاً في الصور المتلفزة المنقولة إليه من الضفة والقطاع: فإلى جانب مثقفين «عصريين» تشاهد سيماهم في لباسهم وعلى وجوههم، هناك مثقفون «تقليديون» تعرفهم من خلال خطب الجمعة وفي الشارع من خلال شعار «اللّه أكبر» وأيضاً من خلال مظاهر أخرى.. هؤلاء وأولئك تشاهدهم جميعاً يقودون المظاهرات والمسيرات...

كيف نسمي النضال الذي تخوضه الضفة الغربية وقطاع غزة في فلسطين المحتلة، كيف نصفه، كيف نصنفه؟ ما هي القوى الاجتماعية التي يجب أن يربط بها وما شكل الصراع الذي يحركه؟

إن طرح مثل هذه الأسئلة في هذه الأيام التي نعيش فيها وقائع ذلك النضال بشكل ملموس، من خلال الخبر والصورة، خير ألف مرة من إرجاء طرحها إلى الوقت

الذي تصبح فيه الانتفاضة الفلسطينية جزءاً من تاريخ مضى. إن تحليل الظاهرة عندما تكون ملموسة وموضوع مشاهدة يعقل الفكر ـ يمنعه ـ من «التأويل» الذي يجر إليه بسهولة التمسك بالقوالب النظرية الجاهزة ويحفزه بالتالي على البحث عن قوالب جديدة أو العمل على تطويع القوالب القديمة بالشكل الذي يجعلها تعبر تعبيراً مطابقاً فعلاً لحقيقة الظاهرة موضوع الدرس، موضوع المشاهدة والمعاينة.

والذي يفكر في الظاهرة موضوع حديثنا، وأعني انتفاضة الضفة والقطاع، مُتَقَيِّداً بالمعطيات المشخصة التي تضعها أمامه الأنباء الصحفية والإذاعية والصور المتلفزة، لا بد أنه سيجد نفسه مضطراً للبحث عن قوالب غير تلك التي من نوع «الصراع بين البورجوازية والاقطاع» أو بين «البروليتاريا والبورجوازية» أو من نوع قالب «حركة التحرر الوطني بقيادة الطبقة...» الفلانية، وبالتالي لا بد لمن يريد فهم وتفسير ما يراه أو يسمعه عن «الانتفاضة» من أن يضع جانباً، أو على الأقل بين قوسين، المفاهيم والمقولات التي دَرَجَ الكثير منا نحن «المثقفين» العرب «التقدميين» على استعمالها في إطار سياقات نظرية جاهزة، مثل مفاهيم ومقولات «البورجوازية الصغيرة» و«الاقطاع المبرجز» و«المثالية». و«المادية»... إلى آخر الوصفات الجاهزة، و«المجهزة» أحياناً كثيرة بزيادة الواو والياء بصورة مبررة أو غير مبررة.

غير أن المفاهيم والمقولات عندما لا تكون إجرائية في حالة لا يعني قط طرحها نهائياً، جملة وتفصيلاً.. كما أن الحالات الجديدة لا تستوجب دوماً اختراع مفاهيم ومقولات جديدة بل إن الذي يحصل، سواء في ميدان العلم الطبيعي أو ميدان العلوم الإنسانية، هو أن الفكر عندما يتحرر من سلطة الجاهز من القوالب، وعندما لا يكون هو نفسه فكراً مقولباً جاهزاً، فإنه يستطيع أن يرى ويكتشف في ما هو موجود من المفاهيم والمقولات ما يساعده على فهم الظواهر الجديدة موضوع الدراسة. ذلك لأن الظواهر الجديدة، سواء في ميدان الطبيعة أو في ميدان الحياة البشرية لا تكون، في الغالب، جديدة في جوهرها ومظهرها معاً، بل إن الذي يحصل في الأغلب الأعمّ هو أنها تكتسي مظاهر خاصة وفي نفس الوقت تحتفظ بالمضمون العام، أو هي تكتسب مضامين جديدة خاصة وفي نفس الوقت تحتفظ بالمظهر العام...

وهكذا، فالانتفاضة التي تجري الآن في الضفة والقطاع لا يمكن ربطها بهذه «الطبقة» أو تلك ولا بهذه «الطليعة» أو تلك... وإنما هي عمل جميع القوى الوطنية، متضامنة متراصة، في اطار «كتلة تاريخية». إن مفهوم «الكتلة التاريخية» كما صاغه غرامشي، هو في نظري، أكثر المفاهيم تعبيراً عن حقيقة القوى المناضلة في الضفة والقطاع في إطار الانتفاضة الحالية، انتفاضة النصر. وليست اجرائية هذا المفهوم قائمة فقط في كونه يسمح بإدخال كل القوى المنتفضة، في الحساب، من أطفال

وشباب وكهول وشيوخ، ذكوراً واناثاً، معسورين وميسورين، موظفين وطلاباً ومعلمين... فهذا مظهر خارجي للظاهرة، وليس هو وحده الذي يقصده غرامشي من مقولة «الكتلة التاريخية». إن ما يشكّل جوهر هذه المقولة هو اللحام الذي يربط عناصر الكتلة بعضها إلى بعض، هو القوة المحركة والدافعة للمجموع. وهذا اللحام، وهذه القوة، هم «المثقفون العضويون» بتعبير غرامشي أيضاً، وهم حسب غرامشي كذلك، صنفان: صنف «عصري» هم المثقفون العضويون داخل الفئات «العصرية» من القوى الاجتماعية كالأطُر المثقفة التي تنشر الوعي الطبقي في صفوف العمال مثلاً، وصنف «تقليدي» هم المثقفون العضويون داخل الفئات «التقليدية» من المجتمع، كرجال الدين، مثلاً، الذين لهم سلطة معنوية على الجماهير القروية خارج المدن وداخلها.

ويكاد المرء أن يلمس هذه الحقيقة، بل هو يلمسها فعلاً، في الصور المنقولة إليه من الضفة والقطاع: فإلى جانب مثقفين «عصريين» تشاهد سيماهم في لباسهم وعلى وجوههم هناك مثقفون «تقليديون» تعرفهم من خلال خطب الجمعة وفي الشارع من خلال شعار «الله أكبر»، وأيضاً من خلال مظاهر أخرى كتلك التي يُعرف بها رجال الدين المسيحيون... هؤلاء وأولئك تراهم جميعاً يقودون المظاهرات والمسيرات الشعبية ويحركون أو يؤطرون أو يحمون، أو هذه جميعاً، أطفال الحجارة في تحركاتهم، في كرّهم وفرّهم، هؤلاء الأطفال الذين تجدهم بدورهم يستعيدون في شعاراتهم وتحركاتهم وفرقهم نفس المعطى التاريخي القائم الآن في الضفة والقطاع، المعطى الذي تعبر عنه مقولة «الكتلة التاريخية» أحسن تعبير.

* * *

وبعد، أفليس مفهوم «الكتلة التاريخية» أصدق تعبيراً وأكثر اجرائية من المفاهيم الأخرى التي يتخذ منها البعض منا، نحن المثقفين العرب، أصناماً لفظية نوزع الناس بها توزيعاً، وبدون حساب أو احتساب، إلى «رجعيين» و«تقدميين»، إلى «مثاليين» و«ماديين» وأيضاً إلى «هرطقيين»، إلى غير ذلك من القوالب الجاهزة، وقائمتها طويلة.

نعم، قد يقال ان ما يحدث في الضفة والقطاع حالة خاصة: الشعب الفلسطيني العربي كله من جهة والمحتل الأجنبي الصهيوني من جهة أخرى، وبالتالي فالمعركة واضحة وقيام «الكتلة» ممكن جداً. ولكن الأمر يختلف حينما يكون الصراع داخل قطر لا يحتله الأجنبي، وإنما يحكمه أشخاص من أبناء البلد.

فعلاً، الأمر يختلف.. ولكن اختلاف الشكل لا يعكس بالضرورة اختلافاً في الجوهر. والمسألة الأساسية في مثل هذه الأحوال هي فهم العلاقة القائمة، في لحظة

تاريخية ما، بين شكل أو اشكال الظاهرة من جهة وبين مضمونها أو جوهرها من جهة أخرى. والموقف الذي يفرضه التحليل الملموس للواقع الملموس هو أن نتساءل: **من يحكم البلد من أبناء البلد؟ هل طبقة، أم فئة، أم أفراد... الخ؟ هل الداخل أم الخارج؟ أم مزيج و «تكتل» من هذه العناصر جميعاً؟**

ومهما يكن، فإذا سلّمنا أولاً بأهمية الدور الذي يلعبه المثقف العضوي في كل نضال جماهيري تاريخي، وإذا سلّمنا ثانياً بأن المثقفين «التقليديين» هم المثقفون العضويون في صفوف الجماهير القروية وشبه القروية، وإذا سلّمنا ثالثاً بأن هذه الجماهير، القروية وشبه القروية، هي التي تشكل حالياً القوة المادية الرئيسية في مجتمعنا العربي، إذا سلّمنا بهذا وذاك وذلك أفلا تكون المهمة الفكرية الأولى والأساسية هي العمل على تحقيق «تحالف» تاريخي معهم، ولا أقول «كَسْبَ» هُمْ ولا «غَزْوَ» هُم، كما عبّر غرامشي الذي كان يتحدث من موقع تشكّل فيه الطبقة العاملة والقوى «العصرية» قوة ذات وزن أكبر كثيراً من وزنها في المجتمع العربي المعاصر؟

وأخيراً، إذا كان لا بد من توظيف مقولة أخرى، كثيراً ما ردّدتها الألسن عندنا، فلنقل إن «تحالف العمال والفلاحين» يجب أن يُنظر إليه من خلال الوضع التاريخي الذي تُطرح فيه هذه المقولة. واعتقد أن «تحالف العمال والفلاحين»، في وضع كوضعنا، لن يكون له من معنى إلا إذا كان يعني، أولاً وقبل كل شيء، تحالف صنف المثقفين الذين يحركون العمال ومن في معناهم، أو هم قادرون على تحريكهم، مع صنف المثقفين الذين يحركون، أو القادرون وحدهم على تحريك الفلاحين ومن في معناهم ممن ينتمي بوضعه الاجتماعي أو بوضعه الفكري إلى فئة الفلاحين. إن تحالف المثقفين العضويين «العصريين» من وطنيين وليبراليين وقوميين وماركسيين، مع المثقفين «التقليديين» من أصوليين وسلفيين ووطنيين «اسلاميين» من أجل تعبئة جماهير الشعب وقواه الحية في النضال من أجل التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية هو السبيل الوحيد إلى «تغيير المفكر» في الوطن العربي في كل قطر من أقطاره؛ المفكر السياسي والمفكر الاجتماعي ثم المفكر السلوكي والأخلاقي الذي هو في الغالب نتيجة من نتائج المفكر العام. **الكتلة التاريخية ضرورية للخروج من النفق.**

ثامناً: «حالة العلم» وحقوق الإنسان المعاصر

«حالة العلم» هي السائدة في العالم المعاصر، وستسود في المستقبل بصورة أوسع وأعمق. وإذن فالحصول على مستوى من التعليم الذي يمكّن من العيش في هذه الحالة، من موقع «الذات» وليس من موقع «الموضوع»

وحسب، هو أول حقوق الإنسان المعاصر، الحق الذي يوازي ويوازن الحق في الهواء والغذاء.

انعقدت في ربيع سنة ١٩٩٠، في عمّان ندوة كان موضوعها «مستقبل التعليم في الوطن العربي في أفق سنة ٢٠٠٠»، وهي الندوة الختامية لسلسلة من الندوات واللقاءات امتدت على مدى ثلاث سنوات هُيِّئَت خلالها عدة دراسات، عامة وقطاعية (ساهمتُ فيها باثنتين احداهما حول «السياسات التعليمية بالمغرب العربي» وقد طُبعت في كتاب، والثانية ذات طابع احصائي منوغرافي تخص تطور التعليم في المغرب منذ الاستقلال).

ومع أن الندوة الأخيرة الختامية كانت مخصصة للخلاصات العامة، وبالتالي للقضايا الأساسية، فإنها لم تخرج إلا بالنتائج التي يمكن أن تخرج بها ندوة روعي فيها نوع من «التمثيلية» لأقطار الوطن العربي ككل ولمختلف التيارات والاتجاهات السائدة فيه بما فيها تلك التي تمثل، بصورة أو بأخرى، وجهات نظر حكومية. لقد كان الهاجس الذي حكم الندوة، بل والمشروع بأجمعه، هو عدم الخروج عما يشكل دائرة «الإجماع» العربي، وبالتالي تجنّب مسّ أيّ شيء من شأنه أن يثير ردود فعل سلبية من هذه الجهة أو تلك في الوطن العربي.

وهكذا غاب الكلام الصريح ـ على الأقل على صفحات بيانات الندوة ـ عن بعض القضايا الأساسية التي تطرح نفسها في مجال التعليم في الظرف الراهن، مثل ظاهرة عجز معظم الدول العربية عن تحقيق التمدرس الكامل للاطفال البالغين سن الدراسة (الشيء الذي ادرج ضمنياً ـ وضمنياً فقط ـ في ما أبرزه بيان الندوة من انتشار الأمية في الوطن العربي وتزايد ارتفاع نسبتها فيه). ومثل قضية لغة تدريس العلوم على المستوى الجامعي، وهي قضية الساعة في الوطن العربي، كانت وما تزال موضوعاً للنقاش. والقضية «الحساسة» الوحيدة التي أثارها بيان الندوة ـ بعد أن كانت إحدى الدراسات قد ركزت عليها تركيزاً ـ من موقع التبني هي ما يعبّر عنه بعض المسؤولين الحكوميين العرب، تارة بصراحة وتارة بطرق ملتوية، من «ضرورة» مشاركة أفراد الشعب في تحمُّل نفقات التعليم، الشيء الذي يعني التراجع عن مجانية التعليم. وبعد معارضة من بعض أعضاء الندوة (من المغرب وتونس فقط) لتبني هذا المطلب الحكومي عُدِّلت العبارة الخاصة به بصورة تخفف من ارتباطها المباشر بوجهات النظر الحكومية فجاءنا على شكل تنصيص على «مشاركة المجتمع المدني في تحمُّل أعباء نفقات التعليم».

وبغضّ النظر عمّا يمكن أن يثار من أسئلة حول وجود «المجتمع المدني» في الأقطار العربية في الظرف الراهن وحول ما يمكن أن يكون عليه مجال اختصاصه

وسلطته، فإن ما نريد أن نقرره من وراء الإشارة إلى هذه الندوة ونتائجها هو أن قضية التعليم في الوطن العربي ما زالت كما كانت عبارة عن مشاكل تزداد استفحالاً وتفاقماً، وأن التفكير فيها بالتالي يجب أن يستمر ويتجدد بتطور الأوضاع، أوضاع التعليم والأوضاع العامة، في الوطن العربي وخارجه. وإذا نحن أردنا أن نربط قضية التعليم بقضايا الساعة، ليكون طرحنا لها طرحاً «معاصراً» فإنه لا مناص من النظر إليها من خلال الشعارات المطالبية المرفوعة الآن في وطننا العربي، شعارات: حقوق الإنسان، والديمقراطية، والتنمية.

والواقع أن هناك في الوقت الحاضر ما يدعو إلى التفكير في اعادة تأسيس الوعي بقضية التعليم في إطار هذه المطالب الهامة المعاصرة: **تأسيس الوعي بالتعليم كَحَقٍّ من حقوق الإنسان المعاصر، وتأسيس الوعي بالعملية التعليمية كجزء من الممارسة الديمقراطية ومن أجل ترسيخها، وتأسيس الوعي بدور التعليم في التنمية من منظور أن التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة»**.

لننظر إلى المطلب الأول ولنتساءل كيف يمكن اعادة بناء العلاقة بين مبدأ تعميم التعليم أو إجباريته ـ الذي كانت الحكومات العربية قد اعتمدته في أوائل الاستقلال كأساس لسياستها التعليمية ـ وبين «حقوق الإنسان» المعاصر؟

اعتقد أن الجواب يتوقف على إبراز ما يميز الإنسان «المعاصر» عن إنسان القرون الماضية، وهو كونه يولد ليُلقى به في محيط يغمره العلم ومنتجاته من كل جهة: فبمجرد ما يولد الطفل اليوم يوضع في محيط «العلم» ويؤطر بأدواته ومنتجاته من الرضاعة الصناعية إلى المصاصة البلاستيكية والمساحيق الكيميائية إلى التلقيحات والأدوية... وعندما يبدأ وعيه في التفتح، يكون ذلك في محيط تغمره اللعب المتنوعة التي يقدِّم له العلم والتكنولوجيا أشكالاً منها وألواناً ينسي بعضها بعضاً، حتى إذا انتظمت الرؤية عنده أصبحت مسلسلات الرسوم المتحركة، وأفلام الأطفال عموماً هي المادة الأساسية التي يتشكل منها وعيه ومخياله. لنتابعه بعد ذلك وهو في الشارع والمدرسة والعمل حيث يسود العلم ومنتجاته سيادة تضايق التنفس والهواء... والخلاصة أن الإنسان المعاصر هو إنسان يعيش وضعاً خاصاً يمكن أن نسميه: «حالة العلم».

وعبارة «**حالة العلم**» نستوحيها هنا من عبارة «**حالة الطبيعة**» التي افترضها فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا لتأسيس الوعي لدى شعوبهم بفكرة «حقوق الإنسان»، حقوقهم السياسية خاصة. لقد افترضوا أن الإنسان كان في الأصل يعيش حالة «الطبيعة» والفطرة، وأن المجتمع والدولة قد فرضا عليه أنواعاً من القيود فأصبحا يمارسان عليه أنواعاً من السلطة ضيقت دائرة حقوقه إلى درجة الصفر. ومن

هنا نادى أولئك الفلاسفة بأنه لا بد لكي يتخلص الإنسان من القيود والاغلال الفكرية والمادية التي تشدد الخناق عليه، لا بد من الرجوع به إلى «الحالة الطبيعية»، الحالة التي كان عليها قبل أن يفقد حقوقه، الشيء الذي يعني دعوته إلى الثورة على القيود التي تكبله والسلطات التي تقيد حريته.

وهكذا، ففكرة «حالة الطبيعة» هي الفكرة المركزية التي تأسس عليها في أوروبا الوعي بـ «حقوق الإنسان» بل «حقوق الإنسان والمواطن»: الحقوق الفردية الطبيعية والحقوق السياسية الاجتماعية. ونحن نعتقد أن فكرة «حالة العلم»، وهي تعبّر عن واقع وليست مجرد فرضية خيالية، تصلح لأن توظف لإعادة تأسيس مبدأ تعميم التعليم واجباريته ومجانيته بوصفه يخدم حقا من «حقوق الإنسان المعاصر الأساسية»، على الأقل في بلداننا التي ما زالت فيها فكرة «حقوق الإنسان»، بصورة عامة، في حاجة إلى تأسيس وتبرير وترسيخ. «حالة العلم» هي السائدة في العالم المعاصر وستسود في المستقبل بصورة أوسع وأعمق. وإذن فالحصول على مستوى من التعليم يمكّن من العيش في هذه الحالة من موقع «الذات» الفاعلة وليس من موقع «الموضوع» وحسب هو أول حق من حقوق الإنسان المعاصر، الحق الذي يوازي ويوازن الحق في الهواء والغذاء.

«حالة العلم» السائدة تجعل الحق في التعليم حقاً من حقوق الإنسان المعاصر، الحق الذي يجب أن يتساوى في التمتع به جميع المواطنين، كل حسب استعداداته الذهنية وقدراته الفكرية، لا غير. وهذا المطلب يقودنا مباشرة إلى المطلب الثاني، مطلب الديمقراطية في علاقته بالتعليم، المطلب المعبّر عنه بـ «دمقرطة التعليم» أي جعل جميع مجالاته ومستوياته مفتوحة أمام جميع المواطنين بالتساوي لا فرق بين الفقير والغني، بين ابن البادية وابن المدينة. وإذا كان «الجميع» يسلّم بضرورة هذا المبدأ فيجب أن يسلّم الجميع أيضاً بأن تطبيقه لا يتأتى إلا في إطار مجانية التعليم في جميع مستوياته وتخصصاته. وفي هذا الاطار، وفيه وحده، يكون لعبارة «اشراك المجتمع المدني في تحمّل أعباء نفقات التعليم» مضمون ديمقراطي، وذلك بجعل الأغنياء يدفعون عن الفقراء من خلال ضريبة تصاعدية خاصة هي «ضريبة التعليم» يؤديها أولئك الذين يحصلون على دخل يتجاوز عتبة الضروريات والحاجيات إلى درجات الكماليات والتحسينات.

مجانية التعليم في كافة مستوياته وتخصصاته لا تتنافى إذن مع مساهمة «المجتمع المدني» في نفقاته، عندما تكون المساهمة مبنية على مراعاة مبدأ الديمقراطية الذي يعني في هذا المجال أن يدفع الغني نيابة عن الفقير، لا العكس.

يبقى بعد هذا ربط التعليم بالتنمية، وهو موضوع سنعالجه من زاوية خاصة في الصفحات التالية.

تاسعاً: «التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة»

. . . وهكذا فإذا كانت التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة» فإن التخلف سيكون هو «العلم حين ينفصل عن الثقافة»، أو هو «الثقافة حين لا يؤسسها العلم».

إن أبلغ تعريف للتنمية قرأته وشدّني إليه هو ذلك الذي يعرّفها بأنها «العلم حين يصبح ثقافة». وأهمية هذا التعريف ترجع، في نظرنا، ليس فقط إلى أن المضمون الذي يعطيه للتنمية يعكس واقع التطور واتجاهه في العالم المعاصر، واقع الثورة العلمية التكنولوجية وآفاقها، بل لأنه يعطي كذلك لـ «غياب التنمية»، أو «التخلف»، مضموناً يعبّر هو الآخر أصدق تعبير عن واقع البلدان المسماة «نامية»، بمعنى أنها متخلفة تسعى إلى تحقيق التقدم. وهكذا فإذا كانت التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة» فإن التخلف سيكون هو «العلم حين ينفصل عن الثقافة» أَوْ هُوَ: «الثقافة حين لا يؤسسها العلم».

وإذا نحن دققنا النظر قليلاً في واقع البلدان «النامية» ـ المتخلفة ـ من منظور «التقدم» كما يتحدد اليوم في البلدان المتقدمة حيث يندمج العلم فِعْلاً في الثقافة بمختلف مظاهرها ومستوياتها المادية والمعنوية (التصنيع والتخطيط والتنظيم والعقلانية. . . الخ)، فإننا سنجد فعلاً أن الظاهرة العامة التي تلخّص معطيات التخلف في البلدان «النامية» هي انفصال العلم عن الثقافة: عدم اندماجه في حياة المجتمع المادية والفكرية والروحية.

إن هذا لا يعني أن «العلم» غائب في هذه المجتمعات، بل هو حاضر بدرجة ما وبصورة ما، غير أن حضوره هو من نوع حضور الجسم الغريب في محيط لا يؤسسه ولا يتأسس به، إنه ليس من نوع حضور الجسم الساري في محيطه، الفاعل فيه والمتفاعل معه.

لنأخذ البلدان العربية مثلاً. وسواء اخترنا منها تلك التي تعاني من وضعية اقتصادية متأزمة تسودها البطالة وضعف القدرة الشرائية وتؤرقها الديون الخارجية، أم تلك التي تعيش نوعاً من الرفاه الاقتصادي الاستهلاكي بفضل عائدات النفط، فإننا سنجد في كلتا الحالتين أن «العلم» فيها، سواء كمعارف أو كتقنيات وآلات، يشكل عالماً يختلف تماماً، بل ويتناقض، مع عالم الثقافة السائدة: الثقافة بمعناها الواسع الذي يشمل السلوك والتقاليد والنظام الاجتماعي والسياسي والحياة الفكرية والعقلية السائدة. والنتيجة قيام كيان المجتمع على كتلة من المفارقات والتناقضات: التناقض بين السيارة التي من آخر طراز (مثلاً) وبين سلوك راكبها الذي ما زال يحتفظ في

مظهره ومخبره، بسلوك راكب الفرس أو راكب الجمل المتباهي المتسابق، أو راكب البغلة: العَيْن الوجيه أو العالم العلاّمة. . التناقض بين المكتبة الأنيقة التي تعمرها الكتب المجلدة «الثمينة» ويتوسطها مكتب فخم وأقلام رفيعة وزرابي نفيسة: وبين صاحبها الذي لا يدخلها إلا حين يريد اطلاع زواره عليها وعلى مفاخرها. . . دع عنك المستوى الفكري وطريقة التفكير جانباً.

يمكن أن نستمر في استعراض ألوان وأشكال من المفارقات والتناقضات التي تجسم العلم عن الثقافة في بلداننا. ولكننا سنختصر الموقف بالوقوف عند مثال «خَشِن» في صورته ولكنه عميق في مضمونه. لقد تواتر الخبر تواتراً يمنع تطرق الشك إليه انه عندما حصل بلد عربي ما على استقلاله ورحل المستعمرون تاركين مساكنهم فارغة، ومعظمها شقق في عمارات، بادر المواطنون إلى الاستيلاء على هذه الشقق، وكان كثير منهم من أهل البادية. وبعد أيام من سكناهم فيها تعطلت مجاري المياه في العمارات فتطلب الأمر استدعاء المختصين في علاج مثل هذه المشاكل. وعندما دخلوا الشقق وجدوا عَجَباً. لقد وجدوا تجهيزات الحمامات داخل الشقق مملوءة تراباً ومغروساً فيها النعناع والبصل. . . إلخ.

هذا المثل الذي يُذكر للتندر ـ ولكنه صحيح وخذ مني الخبر اليقين ـ يعكس بشكل مجسم الظاهرة التي نحن بصددها، ظاهرة انفصال العلم عن الثقافة في مجتمعنا: العلم يمثله هنا الحمّام العصري بكل تجهيزاته من حوض الاستحمام إلى حوض الاستنجاء إلى حوض غسل الأيدي. . . إلخ. أما الثقافة فيمثلها هنا التراب والنباتات المغروسة. لقد تغلبت الثقافة هنا على العلم: «الحوض» في ثقافة هؤلاء المواطنين القادمين من البادية، وهم على فطرتهم التي فطروا بها هناك: إنما وظيفته أن يكون مكاناً للغرس، وإذا وجد الماء فقد توافر أهم شرط. أما التراب، وهو موجود بالمجّان، فيمكن احضاره من أي مكان. نحن إذن أمام انفصال مريع بين العلم وثقافته (التجهيزات ووظيفتها) وبين الثقافة (الموجهة للفكر والسلوك) والعلم (حضارته وتقنياته).

وإذا نحن اتخذنا من هذا الحادث «نموذجاً» نقراً على ضوئه علاقة العلم بالثقافة في مجتمعاتنا فإننا سنجد أن واقعنا المادي والفكري هو، في جملته، عبارة عن نسخ متراكمة من هذا النموذج، بعضها خشن بمثل خشونته، وبعضها رقيق رفيع تكسوه مظاهر من التمويه والتزويق. لنأخذ مثالاً آخر، وليكن هذه المرة من ميدان الفكر والايديولوجيا. إن الاحصائيات تشير إلى أن التطرف الديني عندنا يجد رجاله الصامدين في شباب كليات العلوم والمعاهد العلمية العليا أكثر مما يصادفهم في كليات الدراسات الدينية وكليات العلوم الإنسانية الحديثة.

لأن الكليات والمعاهد العلمية عندنا تعطي طلابها العلم بدون ثقافة، ويأتي التطرف الديني ليملأ الفراغ، ليقدم نفسه كثقافة. ونحن عندما نقول إن الكليات والمعاهد العلمية عندنا تقدم العلم بدون ثقافة لطلابها فيجب أن يفهم من ذلك أنها تقدم لهم العلم كـ «قوانين» فقط، وليس كروح علمية تتميز أول ما تتميز بالمرونة والأخذ بالنسبية. والعلم كـ «قوانين» فقط يرسّخ في الذهن الدوغماتية والنظرة الحدية المغلقة والشعور بامتلاك الحقيقة، ومن ثمة القابلية للتعصب والتطرف ورفض الرأي المخالف. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الثقافة التي يحملها معهم طلاب العلوم إلى كلياتهم ومعاهدهم هي تلك التي تلقوها في البيت والمدرسة الابتدائية والإعدادية والمبنية كلها على التلقين والتلقي والوثوقية، أدركنا السبب الذي يجعل الكليات العلمية والمعاهد المتخصصة التقنية مرتعاً للتطرف الديني وما يشابهه. هذا مثال يجسّد هو الآخر انفصال العلم عن الثقافة عندنا: فالعلم في وادٍ ومن وادٍ، والثقافة في وادٍ ومن وادٍ آخر.

في الغرب وفي المجتمعات المصنعة المتقدمة عموماً يسود العلم الذي لا تؤطره قيم ثقافية. أما عندنا في البلدان العربية، وبلدان العالم الثالث عموماً، فتسود الثقافة التي لا تؤطرها قيم علمية. وفي ما يخصنا يمكن القول إنه ما لم نعمل على دمج العلم في ثقافتنا وربط ثقافتنا بالعلم فإننا لن نخطو الخطوة الحقيقية الأولى نحو التنمية. أما الغرب فيمكن القول بصدده ـ وهذا ما ينادي به مفكروه ـ إنه ما لم يعمل على دمج الثقافة الإنسانية في العلم وربط قيمه بها فإنه لن يكتشف قط طريقه نحو حياة إنسانية، حياة تجعل الإنسان القيمة الأولى والأخيرة.

عاشراً: المؤقت الدائم... والدرس المتخلّف

وبالنظر لما ذكرت من بطالة الخريجين وسيطرة صندوق النقد الدولي و... و... وهي أمور لا يذكرها الكتاب المدرسي ولا يشير إليها الأستاذ في درسه، فإن من المظاهر الجديدة للتخلف تخلّف «درس التخلف» في مدارسنا وبالتالي تأخر الأساتذة عن الركب وغفلة أو تغافل المصححين الذين يعتبرون الاجابات التي تردد معطيات «الدرس المتخلف» إجابات صحيحة.

من الأسئلة الشائعة المتكررة في امتحانات شهادة الباكالوريا (الثانوية العامة) في مادة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس سؤال يُطرح بالصيغة التالية: «هل التخلف صفة ذاتية طبيعية في البلدان المسماة متخلفة أم أنه ظاهرة مؤقتة؟». وكما هو واضح

فإن هذا السؤال من الأسئلة التي تحمل معها جوابها والتي يكون الهدف منها، في الأغلب الأعمّ، حمل الطالب على اظهار الجواب المتضمَّن في السؤال، كجواب وحيد ممكن، وابعاد الأجوبة المحتملة الأخرى وبناء خطاب مقالي (استدلالي) في هذا الاتجاه.

ليس من المنتظر إذن أن يجيب التلاميذ بالقول «إن التخلف ظاهرة ذاتية طبيعية في البلدان المسماة متخلفة» وإنما المنتظر، بل المطلوب منهم، أن يبينوا كيف أن «التخلف ظاهرة مؤقتة عابرة»، وأن يحشدوا لنصرة هذا الرأي أكثر ما يمكن من الوقائع والحجج والبراهين مستظهرين أو مستوحين أو ملخصين ما سبق أن تلقوه في المدرسة في الموضوع من أساتذتهم، وما قرأوه في الكتب المدرسية أو في المراجع «الكلاسيكية» في المادة.

والأساتذة في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية، وكذلك الكتب المدرسية والمراجع «الكلاسيكية» لا تقرر من الآراء إلا تلك التي تُعتبر «حقائق علمية»، أعني التي تؤكدها التجربة وتحسم في أمرها أو التي تحظى بالرضى والقبول من جانب الباحثين المختصين. أما النظريات التي هي مجرد نظريات، أعني التي هي مجرد آراء فيها قليل أو كثير من الأخذ والرد، فهي لا تُلقَّن للتلامذة رواد المدارس وإنما تطرح للنقاش على الطلاب رواد الجامعات والمعاهد العليا.

ولما كان الموضوع الذي نحن بصدده قد طُرح على تلامذة الباكالوريا ذات سنة، فإن من المنتظر، كما قلنا، أن يبني الطلاب أجوبتهم على «الحقائق» العلمية التي تلقّوها في الموضوع والتي تنتهي كلها إلى «حقيقة» عامة هي «أن التخلف ليس ظاهرة طبيعية ذاتية في الدول المسماة متخلفة وإنما هي ظاهرة مؤقتة» بمعنى أن البلدان المتخلفة ليس محكوماً عليها بالتخلف إلى الأبد، وإنما هي تجتاز مرحلة دنيا أو متوسطة من مراحل النمو وبالتالي فمن «الصواب» أن تسمّى «البلدان النامية» بدل «المتخلفة».

والحق أن هذه الفكرة قد استقرت في ذهني كـ«حقيقة» علمية منذ أوائل الستينيات، وكنت قد ساهمت في تأليف كتاب في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس لطلاب الباكالوريا المغربية (ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٦) وكان موضوع «التخلف» من نصيبي فكتبت فيه «درساً» في الاتجاه المنوَّه به اعلاه ملخصاً ما كانت تكرسه، يومذاك، بحماس وإصرار أدبيات «التخلف» أعني الكتب والمنشورات التي تعالج «مشكلة التخلف» وقضية التنمية.

كان «الدرس» ـ وما يزال ـ كلاسيكياً في شكله ومضمونه: يبرز مدى تعقيد ظاهرة التخلف ويستعرض عواملها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ويشرح أسبابها لينتهي في الأخير إلى بيان سبل، بل سبيل التنمية.

كتبت هذا «الدرس»، كما قلت في أواسط الستينيات، أي منذ نصف قرن. وبما أن صلتي بالتعليم الثانوي قد انقطعت بعد ذلك بسنة واحدة إذ التحقت بهيئة التدريس في الجامعة متفرغاً إلى موضوعات أخرى من الدراسة والبحث، فقد بقي «الدرس» جامداً حيث كان يعكس تصورات وآراء الستينيات ونسيت تماماً هذا الموضوع وغيره من الموضوعات التي ساهمت بها في الكتاب المذكور إلى أن كان شهر حزيران/ يونيو من تلك السنة حينما طرق باب منزلي شاب يطلب مقابلتي ليتحدث إلي في أمر قال عنه إنه «حيوي» بالنسبة إليه.

استقبلت الطالب واستفسرته عن مراده فقال: سأختصر وأدخل تواً في الموضوع. لقد تقدمت لامتحان الباكالوريا وظهرت النتيجة ولكني لم أنجح. قلت: لماذا؟ وهل تعرفت على المادة التي لم يحالفك فيها التوفيق؟ قال: نعم، مادة الفلسفة. لقد كان نص السؤال كما يلي: «هل التخلف ظاهرة ذاتية طبيعية في البلدان المسماة متخلفة أم أنه ظاهرة مؤقتة»؟ قلت: هذا موضوع «مبتذل» سهل، جوابه معروف، وهو عندكم مطروق في الكتاب المدرسي، والأساتذة عادة يولونه عناية خاصة. قال: هذا صحيح. ولكنني لم اقتصر في اجابتي على ما ورد في درس الأستاذ ولا على ما ذكرتم في كتابكم. وبصراحة يا أستاذ لقد أردت أن «أَتَفَلْسَفَ». قلت: كيف؟ قال: تذكر يا أستاذ أنكم قلتم في كتابكم ـ وأستاذنا أكّد هذا ـ إن من بين أسباب تخلّف البلدان المسماة متخلفة «قلة الأُطر» (الكوادر) فيها. قلت: نعم، صحيح. قال: وقلتم أيضاً وقال الأستاذ إن من شروط التنمية «تكوين الأُطر» في مختلف فنون المعرفة. قلت هذا صحيح. قال «هنا مربط الفرس». قلت: كيف؟ قال: أنا لا أخفي عليك يا أستاذ أنني لم أعُد أُؤمِنُ بصحة هذا الطرح للمسألة. لقد تكونت لديّ من خلال معطيات ملموسة قناعة أخرى. وأنا أستميحك إذا استعملت كلمة فيها شيء من الوقاحة، فإن قصدي سليم. قلت: تفضّل قل. قال: لقد تكونت لديَّ بالتجربة قناعة مؤداها أن درس «التخلف» كما تلقيناه سواء من الأستاذ أو من كتابكم «درس متخلف». قلت: كيف؟ قال: لقد تغيّر الوضع يا أستاذ ولم يعد صحيحاً أن من بين أسباب التخلف: «قلة الأُطر». فإن لي أقارب يحملون شهادات علمية عالية منهم أطباء، ومنهم مهندسون، منهم من تخرّج من جامعاتنا ومنهم من جاء بشهادته من جامعات أوروبا... ومع ذلك فهم وزملاؤهم عاطلون، منهم من قضى سنتين في البحث عن عمل ومنهم من قضى ثلاث سنوات وأكثر، بدون طائل. وقد أثيرت مشكلتهم في الصحف، بل وحتى في «البرلمان» وأصبحت تعرف اليوم باسم «مشكلة بطالة الخريجين»، وهي نفس المشكلة التي تحدثت عنها صحف في بلدان عربية أخرى تحت اسم «هجرة الأدمغة»، قاطعته قائلاً: صحيح، ولكن ما علاقة هذا بسقوطك في امتحان الباكالوريا؟ قال: لقد كتبت جواباً «تفلسفت» فيه قليلاً. أليس من حقي يا

أستاذ أن أتفلسف في مادة الفلسفة؟ قلت وماذا كتبت؟ قال: لقد كتبت، من بين ما كتبت، أن التخلف طال أَمَدُه، وأنه ليس ظاهرة مؤقتة عابرة كما يقال، أو على الأقل لم يعد اليوم كذلك، وان أسبابه ليست هي تلك التي درسناها في المدرسة والتي من جملتها قلة الأطر أو الكوادر بدليل أن كثيراً من البلدان المتخلفة تعاني اليوم من مشكلة بطالة الجامعيين الخريجين من دكاترة وأطباء ومهندسين. ثم أضاف يقول: ثم إني يا أستاذ مداوم على قراءة الصحف والمجلات فأصبحت أعرف شيئاً عن التبعية الجديدة التي يكرسها صندوق النقد الدولي وعن الأموال الهائلة المودعة، بل المرهونة، في بنوك أوروبا وأمريكا، وأصحابها الأسميون من أثرياء العالم الثالث وأغنيائه لا يستطيعون سحبها... وعرفت أن أهم موارد بعض البلدان المتخلفة يتكون من عائدات أجور أبنائها العاملين في الخارج، عرفت هذه الأمور من الصحف والاذاعات وعرفت بطالة الجامعيين من خلال الواقع الذي أعيشه فكتبت هذا كله في اجابتي على سؤال الامتحان.

قلت: هذا جيد جداً.

قال: ولكنني لم أقف عند هذا الحد. لقد وجدت نفسي متردداً محتاراً بخصوص «الخاتمة»؟ هل أقول: «التخلف ظاهرة طبيعية ذاتية في البلدان المسماة متخلفة» أم أقول: «إنه مجرد ظاهرة مؤقتة»؟ وبعد تفكير قررت أن أنتهي إلى الخلاصة التالية: وهي أن التخلف كان يبدو ظاهرة مؤقتة عابرة عندما كان يفسَّر بقلة الأطر وانتشار البطالة بين الأميين والوقوع تحت طائلة بقايا الاستعمار... الخ، أما اليوم فقد انقلبت الأمور وأصبحت كثرة الأطر وبطالة الخريجين من علامات التخلف، كما تطورت رواسب الاستعمار القديمة لتصبح تبعية على مستوى أعمّ وأشمل، أما «قلة رؤوس الأموال» التي كانت من قبل من عوامل التخلف فإن هناك اليوم ما يمكن التعبير عنه بـ «هجرة رؤوس الأموال» لا بل فرارها وافتقاد القدرة على التحكم فيها... إلخ. وحتى لا أجرح كبريائي الكاذب، أنا الذي أعيش في بلد متخلف لجأت إلى عبارة تقرر حلاً وسطاً فكتبت: إن ظاهرة التخلف إذا هي لم تكن بـ «الطبع الذاتي» فهي ليست بـ «المؤقت العابر».. إنها في الواقع الراهن من جنس ثالث: جنس «المؤقت الدائم».

قلت: كل هذا جميل ورائع، وما أظن أن هذا يمكن أن يكون سبباً لرسوبك في الامتحان.

قال: ولكنني أضفت فقرة أخرى لست أدري كيف حصل وكتبتها. لقد ختمت ورقتي بالقول: «وبالنظر لما ذكر من بطالة الجامعيين وسيطرة صندوق النقد الدولي و... و... وهي أمور لا يذكرها الكتاب المدرسي ولا يشير إليها الأستاذ في درسه،

فإن من المظاهر الجديدة للتخلف: تخلّف «درس التخلف» في مدارسنا، وبالتالي تأخُّر الأساتذة عن الركب وغفلة أو تغافل المصححين الذين يعتبرون الاجابات التي تردِّد معطيات «الدرس المتخلف» اجابات صحيحة».

حادي عشر: القرآن والعلوم الكونية

«وهذه الشريعة المباركة أُمية، لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح (...) وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون. والعرب لم تعهد إلاّ ما وصفها الله به من الأمية. فالشريعة إذن أمية».

نسمع بين حين وآخر عن صدور كتاب في موضوع «القرآن والعلوم الكونية» يضاف إلى سلسلة الكتب التي أخذت تظهر بين حين وآخر منذ القرن الماضي والتي كان أشهرها وأعمّها تفسير طنطاوي جوهري. ولا شك أن مقصود هؤلاء المؤلفين مقصود لا تشوبه شائبة إذ يهدفون إلى إبراز شمولية القرآن الكريم ببيان أنه سبق إلى الكشف، أو على الأقل إلى الإشارة، إلى كثير من الحقائق التي لم يستطع العلم الوصول إليها إلا حديثاً، مما يشكّل مظهراً جديداً من مظاهر إعجازه.

ومع نبل هذا المقصد وشرفه فالمسألة في تقديري فيها نظر، وهذه بعض من وجوهه:

ـ أن يقوم علماء الغرب بالكشف عن حقيقة علمية، في الأرض أو في السماء، انطلاقاً من مبادىء فكرية وفرضيات منهجية لا علاقة لها إطلاقاً لا بالقرآن ولا بالدين، أي دين ـ ومنهم من لا يؤمن بالله أو على الأقل لا ينطلق من ايمانه في عملية البحث العلمي ـ أقول أن يكتشف علماء الغرب حقائق علمية ثم يأتي أحدنا، نحن الذين لم نكتشف شيئاً، ويقول: هذا «موجود» عندنا في القرآن الكريم، ثم يعمد إلى تأويل آيات وألفاظ في القرآن بالصورة التي تخدم غرضه وبطريقة لا تخلو في أغلب الأحيان من تعسف، ضارباً صفحاً عن آيات أخرى يخالف ظاهرها ما يريد أن يثبته بالتأويل ـ أعود فأقول أن يفعل أحدنا هذا وأكثر فهذا ما لا يخدم أية قضية من قضايانا، وهذا ما لسنا في حاجة إلى تكلُّفه، بل قد ينقلب الأمر علينا فيسألنا سائل ممن له قضية تناقض قضيتنا قائلاً: «وأين كنتم؟ ولماذا لم تزيلوا الستار عن هذه الحقائق العلمية وهي لديكم في كتابكم كما تزعمون؟»، إلى غير ذلك من الاعتراضات

والاحراجات التي تزرع الشكوك، والتي نحن أصلاً في غنى عنها، لأن قضيتنا أصلاً في غنى عن تأييد أو عدم تأييد «الحقائق» العلمية لكتابنا.

ـ وهذا يقودنا إلى وجه آخر من وجوه النظر في هذه المسألة: ذلك أن الحقائق العلمية، هي دائماً وأبداً، حقائق نسبية، وفي الغالب مؤقتة لأن العلم ينمو ويتجدد ويتجاوز نفسه باستمرار، بحيث ان كل حقيقة يكتشفها هي معرضة أصلاً لأن يتجاوزها اكتشاف علمي آخر يجعل منها نظرية باطلة أو «حقيقة» لم تعد نافعة ولا مفيدة لكون العلم لم يعد في حاجة إليها. وإذن فربط آية من آي الذكر الحكيم بكشف من الكشوف العلمية ينطوي على مجازفة خطيرة، لأنه لا أَحَدَ يضمن أن هذا الكشف العلمي سيظل يشكل بالنسبة إلى العلم والعلماء حقيقة علمية، حتى ولو كان واضحاً وضوح النهار، ذلك لأن العلم لا يحترم وجهة النظر البيانية القائلة: «وهل يحتاج النهار إلى دليل؟». إن الشغل الشاغل للعلم هو إقامة الدليل باستمرار على أن «النهار» هو بالفعل «نهار».

ونتأدى من هنا إلى وجه آخر من وجوه النظر في هذه المسألة: ذلك أن القرآن «بيان للناس». والناس الذين خاطبهم القرآن بلغتهم هم عرب الجزيرة العربية وقد خاطبهم بطريقتهم البيانية وعلى معهودهم وقدرتهم على الفهم والمعرفة، فَلَفتَ نظرهم إلى ظواهر الكون التي تَبِينُ بنفسها لمن تَبَيَّنَ، لفت نظرهم إلى حركة الشمس الظاهرة «التي تجري لمستقر لها» كما تراها العين المجردة، ولفت نظرهم «إلى الأرض كيف سطحت» كما تبدو في شكلها الظاهري للعين المجردة، والتي يراها الإنسان مسطحة سواء كان واقفاً أو راكباً دابة أو سيارة، متجهاً شمالاً أو جنوباً، شرقاً أو غرباً، طال به السفر أو قصر، كما تبدو له الشمس كل يوم وهي «تجري لمستقر لها» وهو مكان غروبها عن عين الناظر حيث تبدو له وكأنها قد استقرت بعد أن غربت... مثل هذا الفهم البياني الذي هو من نوع «وهل يحتاج النهار إلى دليل؟» هو الأنسب، لأنه في متناول الإنسان مهما كانت درجة تطوره الفكري، أنه فهم يقوم على المشاهدة الظاهرية للشيء، وهو يفي بالغرض، في هذا الموضوع، غرض «الاعتبار» والانتقال من المشاهدة إلى طرح السؤال: «من خلق هذا؟».

وإذن، فالمسألة فيها نظر فعلاً، بل إن العمل الذي يقوم به المؤلفون المحدثون في موضوع «القرآن والعلوم الكونية» والذي يعتمد كما قلنا على تأويلات وأحياناً على تحليلات غير ناجحة في الغالب، هو عمل فيه تكلّف كبير ومظنة لإثارة الشكوك. نعم أنا أستثني من ذلك ما قام به طنطاوي جوهري في تفسيره لأن الدافع الأساسي الذي دفعه كان في ما اعتقد دافعاً آخر مختلفاً تماماً ومشروعاً تماماً وكان الوقت في حاجة إليه. لقد كان الرأي السائد آنذاك عند الجمهور وعند كثير من الفقهاء أن الاشتغال بالعلوم

الطبيعية حرام. وهذا رأي كرسه الغزّالي بكتابه «تهافت الفلاسفة». وبما أن «العلم الطبيعي» الذي أفتى الغزّالي بتحريم بعض مسائله هو «العلم» الذي كان يوظفه الباطنية (الاسماعيليون) في إثبات عقائدهم المخالفة لعقائد أهل السنّة، والمبتعدة كثيراً عن منطوق القرآن ومفهومه البياني، وبما أن هذا «العلم» قد ظل هو كل ما يعرفه الفقهاء، فلقد ظلوا ينظرون إلى العلوم الطبيعية الحديثة، بل إلى كل علم لا يدخل في دائرة علوم الدين وعلوم اللغة نظرة ملؤها الحذر والحيطة وبالتالي نَهَوا الناس عن الاشتغال بها. فجاء طنطاوي جوهري ليبينَ أن العلوم الطبيعية الحديثة تختلف في طبيعتها ومقاصدها عما كان يتصوره الفقهاء من كونها قد تجر إلى «الكفر»، وأنها بالعكس من ذلك تشهد بصدق القرآن والقرآن يشهد بصحتها. ومن السهل بعد هذا استنتاج ما كان يرمي إليه طنطاوي وهو أن تعلُّمها واجب ضروري، خصوصاً وهي قد أصبحت سبيلاً لاكتساب القوة والمران. كان هدف طنطاوي جوهري خدمة قضية كانت مطروحة في عصره. وبما أن هذه القضية أصبحت منتهية فمحاولته والمحاولات المماثلة لها قد صارت اليوم غير ذات موضوع.

أما أن يكون المؤلفون المعاصرون يهدفون إلى إثبات أن «العلم» يزكّي القرآن، فهذا ما لسنا في حاجة إليه، ولا كان القرآن في يوم من الأيام في حاجة إليه. إنها عملية ايديولوجية إذا قبلناها وسلّمنا بفائدتها كان علينا أن نقبل توظيفاً ايديولوجياً مماثلاً للقرآن الكريم عرفه التاريخ الإسلامي، وهو التأويل الإسماعيلي. وكما هو معروف فالمذهب الإسماعيلي يقوم كله على تأويل القرآن وفق «الحقائق العلمية» التي كانت سائدة في ذلك العصر (القرون الثالث والرابع والخامس الهجري) «حقائق» الفلسفة الدينية الهرمسية. لقد بنوا عقيدتهم على «حقائق» يحكم العلم اليوم ببطلانها ثم عملوا على تأويل القرآن بالشكل الذي يزكّي تلك الحقائق ثم قلبوا الأمر فقالوا إن مذهبهم هو وحده الصحيح لأنه «يشهد» له القرآن و«العلم» معاً.

وقد ردّ أهل السنّة عليهم ردوداً... منها رد الغزّالي المشار إليه. ولكن هاتيك الردود كانت تستند إلى حجج «كلامية» وتعتمد أساليب المتكلمين، أساليب الجدل، وهي أساليب لا تحسم الموقف وكل ما تستطيع فعله هو إثارة الشكوك أمام الخصم بإفساد حججه. أما الرد الحاسم والقول الفصل، في نظري، فقد جاء في إطار محاولة جريئة ترمي حسب قول صاحبها إلى «تأصيل الأصول» محاولة الفقيه الأصولي أبي اسحاق الشاطبي الأندلسي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ الذي دعا إلى بناء أصول الشريعة على مقاصدها. فالشارع (الله) وضع الشريعة بقصد أن يفهمها الناس الذين خاطبتهم فجعلها على قدر افهامهم. وبما أن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم كانوا أمة أميّة ـ يقول الشاطبي ـ فإن «هذه الشريعة المباركة أميّة لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على

اعتبار المصالح»، أي أن «الشريعة التي بعث بها النبي ﷺ الأمي إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً» هي «على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية» وهو «معنى كونها أمية أي منسوبة إلى الأميين. وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وقع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذن أمية».

ثم يمضي الشاطبي في استعراض علوم العرب في الجاهلية ومنها «علم النجوم وما يختص به من الاهتداء في البر والبحر» و«علم الأنواء وأوقات نزول المطر»... الخ، ليقرر أن العلوم التي يجب أن يُفهم بها القرآن هي هذه العلوم التي كانت لدى العرب والتي خاطبهم القرآن في إطارها فأقرَّ بعضها وأبطل بعضها الآخر (كالكهانة والسحر)... ثم يتعرض للحديث عن أناس «تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كل علم يُذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم (= الرياضيات) والمنطق... وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح» أي إذا نظرنا إليه من منظور مقاصد الشرع وجدناهُ عملاً لا يدخل في إطارها وبالتالي فهو تجاوز على القرآن.

وبعد ألَا يصدق هذا على عمل معاصرينا من مؤلفي الكتب في موضوع «القرآن والعلوم الكونية»؟ سؤال نطرحه للتأمل.

الفصل السابع

المسألة القومية

أولاً: الدولة القطرية أساس الوحدة العربية

. . . وإذن فكل تفكير في الوحدة العربية، اليوم أو غداً، لا ينطلق من واقع الدولة القطريّة العربية الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت، تفكير لم تعد له، إطلاقاً، أية وظيفة ولا أية مهمة.

كيف يعيد القوميون العرب بناء الفكر القومي، كيف ينبغي أن يعملوا على **إعادة تأسيس فكرة الوحدة في الوعي العربي المعاصر**: وَعْي هذا الجيل والأجيال المقبلة؟

سؤال لا نظن أن أحداً ممن ينتمي إلى الفكر القومي العربي نوعاً من الانتماء يجادل في مشروعية طرحه في الظروف الراهنة. إن هذا يعني أن هناك اجماعاً، أو شعوراً عاماً، بأن المشروع الذي بَشّر به، منذ قرن أو يزيد، دعاةُ الوحدة العربية والعاملون من أجلها، أصبح في حاجة إلى تجديد. . إلى إعادة تأسيس.

لماذا هذا الإجماع على ضرورة إعادة تأسيس «الوحدة العربية» في الوعي العربي المعاصر؟

لنتجنب أحكام القيمة ولننظر إلى المشروع القومي الذي «عاش عليه» الوعي العربي طيلة القرن الماضي، لا من خلال مقولتَي «النجاح» و«الفشل»، بل من خلال ما حققه تاريخياً: لا من خلال ما كان يدعو إليه بل من خلال الوظيفة التاريخية التي قام بها. وفي نظرنا فإن المشروع القومي ـ أو «فكرة الوحدة» ـ قد حقق هدفه الموضوعي، التاريخي، مع إعلان استقلال الجزائر عام ١٩٦٢، ويمكن أن نَمُدَّ في عمره

إلى هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧: ذلك لأن الوظيفة التاريخية لفكرة الوحدة العربية كانت، خلال المائة سنة الماضية، هي تحقيق «استقلال الأقطار العربية». وعندما استقلت الجزائر، وعندما اتضح أن العرب أصبحوا عاجزين عن تحرير فلسطين وتمكينها من الاستقلال، بواسطة حرب تخوضها دول عربية قطرية، غدا واضحاً أن فكرة الوحدة، كما كانت تتحقق في الواقع، أصبحت بغير مضمون، الشيء الذي جعل المشروع القومي يبدو وكأنه وقع في مأزق.

لقد وظِّفت فكرة الوحدة في المشرق العربي خلال أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، في النضال من أجل «الاستقلال عن الترك» ووظِّفت بعد ذلك، في المشرق والمغرب معاً في معركة «طرد» المستعمِر وتحقيق «الاستقلال» للأقطار العربية كما صَنَعَتْ خريطتَها الدولُ الاستعمارية. وعندما استقلت مجموعة من الأقطار العربية وتأسست جامعة «الدول العربية»، في أواسط الأربعينيات، أخذت الدولة القطرية العربية تترسخ ككيان مستقل يعمل على تجذير وجوده وتأكيد ذاته. أما المهمة الوحدوية لجامعة الدول العربية فقد أصبحت منحصرة في عقد اتفاقيات للتعاون من جهة وفي مساعدة الأقطار العربية التي لم تكن قد حققت استقلالها: مساعديتها في تحقيق هذا الاستقلال والخروج إلى الوجود بدولها القطرية من جهة أخرى... وكان آخر قطر حققت فيه فكرة الوحدة العربية مهمتها التاريخية تلك، مهمة انشاء الدولة القطرية، هو الجزائر.

وتأتي هزيمة ١٩٦٧ لتسجل نهاية النهاية: لقد كشفت عن أن الدول القطرية العربية التي رَوَّجَتْ لفكرة الوحدة العربية أكثر من غيرها لا تقلّ تمسكاً بكيانها القطري، وبالتالي فهي لا تريد ولا تقبل التضحية بدولتها القطرية من أجل تحرير فلسطين وتحقيق الوحدة... وها هي فلسطين تشق اليوم طريقها نحو الاستقلال، نحو الخروج إلى الوجود بدولتها القطرية، من خلال كفاح تُتوِّجُه اليوم انتفاضة وطنية لا «دخل» للدول القطرية العربية في قيامها. وها هي دول الجامعة العربية المجتمعة في مؤتمر قمة بالجزائر (١٩٨٨) تبحث عن السبل الممكنة لمساعدة انتفاضة الشعب الفلسطيني، انتفاضة الاستقلال. و«السبل الممكنة» في مثل هذه الحالة معروفة في تقاليد جامعة الدول العربية: إنها المساعدات المالية، والعمل في المحافل الدولية... إلخ. وغداً ستظهر الدولة الفلسطينية المستقلة إلى الوجود، وستكون آخر الدول القطرية العربية المشكّلة «جامعة الدول العربية».

وإذن، فكل الأدبيات الوحدوية وكل النضالات والتضحيات التي بذلت من أجل الوحدة خلال المائة سنة الماضية، كل ذلك قد انتهى، لا إلى تحقيق الوحدة العربية، بل إلى تحقيق الشرط الموضوعي لإمكانية قيام وحدة عربية ما. هذا الشرط

الموضوعي هو وجود دول قطرية مستقلة على الأرض العربية. ذلك لأنه كان يستحيل عملياً قيام وحدة عربية أثناء الحكم العثماني وخلال الفترة الاستعمارية. وكان يستحيل عملياً الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة في الوطن العربي، بل كان يستحيل عملياً قيام وحدة بين دول حديثة العهد بالاستقلال، دول كان من الحتم عليها أن تنصرف إلى بناء كيانها وتحقيق ذاتيتها.

لقد تحقق هذا الشرط الموضوعي في المغرب العربي «قانونياً» باستقلال الجزائر عام ١٩٦٢، وتحقق «عَكْسِياً» في المشرق العربي بفشل «القومية العربية» في تحرير فلسطين عام ١٩٦٧ والقبول بالتالي، شيئاً فشيئاً، بالدولة القطرية الفلسطينية (الشيء الذي كان يُعتبر من قبل «إلْحَاداً» في حق القومية العربية). غير أن التحقيق القانوني لهذا الشرط لم يكن كافياً: لقد كان لا بد من فترة تَبْني فيها الجزائر كيانها وتحقق ذاتيتها كدولة لكي تستطيع التفكير في الوحدة. ولذلك فعندما تحدّث الرئيس الجزائري الراحل هواري بومدين ـ ذي الميول العربية والوحدوية المعروفة ـ عن الوحدة طرح شعار «وحدة الشعوب» بدل وحدة الدول، لأنه كان منهمكاً في بناء الدولة الجزائرية. واليوم وقد تَمَّ بناء الدولة القطرية في الجزائر وبدأت هذه الدولة «تَشْبَعُ» من نفسها كما «شبعت» كل من المغرب وتونس وليبيا وموريتانيا من دولها القطرية، اليوم فقط أصبحت فكرة المغرب العربي الموحد ـ نوعاً ما من التوحيد ـ مسألة ممكنة التحقيق موضوعياً. وسيحدث الشيء نفسه في المشرق، بعد سنوات، عندما تقوم الدولة الفلسطينية وتأخذ في «الشّبَع» من نفسها، الشيء الذي قد لا يستغرق مرحلة طويلة، نظراً لطبيعة المنطقة. (هذا إذا لم يتجه حل القضية الفلسطينية اتجاهاً «وحدوياً» من البداية، كقيام دولة اتحادية بين الأردن وفلسطين).

الشرط الموضوعي لتحقيق الوحدة العربية، أيّ نوع من الوحدة، قد توفر الآن في المغرب العربي، وهو على وشك التحقق في المشرق العربي. هذا الشرط هو قِيَامُ الدول القطرية العربية أولاً ودخولها في مرحلة «الشّبَع» من الذات ثانياً. ونحن نقصد بـ «الشبع من الذات» الحاجة إلى تأكيد الذات والدخول في «التاريخ» من جهة، والشعور بالقصور الذاتي والعجز التاريخي من جهة أخرى. الأقطار العربية الآن، كبيرها وصغيرها غنيّها وفقيرها، لم تعد تشعر بالحاجة إلى تأكيد الذات، فذلك ما حققته في العقود الأخيرة، وإنما هي تشعر شعوراً متزايداً بـ «القصور الذاتي»، أعني **قصور الدولة القطرية وعجزها عن مواصلة تحقيق وجودها والحفاظ على استقلالها منفردة**. إن الدولة القطرية العربية في المغرب كما في المشرق أصبحت تعي تماماً أنها أضحت عِبْئاً على نفسها، وانها بدون الدخول في نوع من الوحدة مع أقطار عربية أخرى، أو مع أقطار العربية مجتمعة لا يمكن أن تضمن لنفسها الاستقلال والاستمرار، فضلاً عن الأمْن الغذائي.

نخلص مما تقدم إلى أن الايديولوجيا القومية التي دأبت منذ القرن الماضي على طرح «الوحدة العربية» كبديل لواقع «التجزئة»، والتي اعتبرت بالتالي الدولة القطرية ـ وَبِلُغَتِها هِيَ: «الكيانات القطرية» ـ واقعاً «مزيفاً» يجب التشهير به والعمل على محاربته، **إن الايديولوجيا القومية هذه قد انتهت مهمتها بقيام نقيضها الموضوعي الذي هو الدولة القطرية العربية بوصفها حقيقة دولية وعربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم.** وإذن، فكل تفكير في الوحدة العربية، اليوم وغداً، لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة، هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت، تفكير لم تعد له، اطلاقاً، أية وظيفة ولا أية مهمة.

والتفكير في الوحدة العربية انطلاقاً من الدولة القطرية يتطلب، أولاً وقبل كل شيء، اقرار اختيارات أساسية في قضايا كانت الايديولوجيا القومية السابقة تطرحها طرحاً منخرطاً في حلمها القافز على الدولة القطرية، وبالتالي طرحاً غير موضوعي، غير تاريخي. هذه القضايا هي التالية: قضية الديمقراطية، قضية الزعامة و«الاقليم القاعدة»، قضية شكل الوحدة.

قضايا ثلاث تشكل معالجتها، معالجة موضوعية تاريخية، **المدخل الضروري لإعادة بناء الفكر القومي**: الشرط الذاتي لتحقيق الوحدة.

ثانياً: يجب البدء بدمقرطة الفكرة القومية

قد يقول قائل: إنك بربطك الفكر القومي بالديمقراطية هذا النوع من الربط تنزع منه قوّته الايديولوجية، القوة التي تحقق بها «الايديولوجيا» هيمنتها. وأقول: أنا أعي هذا تماماً، ولكني أفضل الوصول إلى الهيمنة بطريق الديمقراطية لأنها وحدها الطريق التي تجعل منها هيمنة مشروعة أما الطرق الأخرى فهي لا تؤدي في مثل وضعنا العربي الراهن إلا إلى تداول الاستبداد.

لا أكتم القارىء أنني أُحِس، كلما وجهت تفكيري إلى قضية «الديمقراطية» في الوطن العربي، القديم منه والحديث والمعاصر، أُحِسُ وكأنني أريد إقحام عنصر «غريب» في جسمه. غير أن ما يجعلني أقاوم هذا الاحساس، ولا أستسلم له، هو ايماني بأن لا شيء يبرر الحكم بأن هذا الجسم «يرفض» بطبيعته ذلك العنصر «الغريب» عنه: الديمقراطية.

والحق أن الديمقراطية المعاصرة، كما أفرزها تطور أوروبا، هي نتاج ظروف ومعطيات تاريخية لم يعشها وطننا العربي: إن «ديمقراطية» أثينا وروما في «العصر

القديم» كانت مشروطة بنظام العبودية الذي كان قائماً فيهما، فلولا هذا النظام العبودي لما كان هناك ذاك «النظام الديمقراطي». والديمقراطية الغربية الحديثة هي امتداد مباشر لتطور نظام الاقطاع كما عرفته أوروبا. وبما أن الوطن العربي ـ بل العالم غير الأوروبي الغربي عموماً ـ لم يعرف لا النظام العبودي ولا النظام الاقطاعي، بالشكل الذي عرفتهما به أوروبا الغربية، فإنه لم يعرف بالتالي ما كان نتاجاً لهما: أعني الديمقراطية.

غير أن هذه الحقيقة التاريخية ليست قانوناً حتمياً من جنس القوانين الطبيعية التي يَسْري مفعولها في كل زمان.. كلا. إن الحقائق التاريخية هي حقائق زمانية أولاً وقبل كل شيء، فإذا تغير الزمان تغيرت، أو على الأقل أصبحت قابلة لأن تتغير وأصبح من الممكن تاريخياً، بالتالي، ظهور حقائق تاريخية جديدة. وهكذا فإن ما يجعلني آمل في امكانية قيام الديمقراطية في الوطن العربي ـ وغيره من البلدان التي لم تعرفها في تاريخها ـ هو أن الظروف والمعطيات التاريخية التي كانت تقف دوماً عائقاً أمام انبثاق حياة ديمقراطية فيه قد تغيرت أو هي آخذة في التغير والتبدل، وأن الظروف والمعطيات الجديدة التي تحلّ محلها، ظروف ومعطيات الحداثة المادية والفكرية، تَحْمِلُ معها مظاهر من الديمقراطية، صريحة أو ضمنية، مظاهر يمكن أن تتحول إلى تربة صالحة وخصبة لغرس الديمقراطية في جسم المجتمع العربي، كمبدأ يحكم الفكر والسلوك.

وقد يتساءل القارىء وما هذه «الديمقراطية» التي افتقدناها طوال تاريخنا المديد، وما نزال نفتقدها، وما علاقة هذا بالفكر القومي وضرورة تجديده واعادة بنائه؟

وأجيب عن الشق الأول من السؤال بأن أَوْضَحَ تعريف للديمقراطية بالنسبة إلى من يفتقدها هو ذلك الذي يميزها عن شيء أو أشياء يمتلكها. ذلك لأنه لا يمكن أن يدرك حقيقة الديمقراطية إدراكا واضحا مَن تقتصر علاقته معها على مجرد السماع بها، ولا أقول السماع عنها لأن كثيراً منا نحن العرب، إذا كان يسمع بوجود الديمقراطية في مكان ما من العالم فهو لا يسمع عنها ما يكفي لتكوين فكرة واضحة، **لأن السماع عن الديمقراطية يتطلب وجود حد أدنى من الديمقراطية هو حرية السماع والاستماع..** وهذه حرية ليست متوافرة عندنا بما يكفي، ليس بسبب جهل المستمع وحسب بل أيضاً بسبب أنواع من الرقابة مفروضة على السماع والاستماع.. لتعرّف الديمقراطية إذن بضدّها، فبضدّها تتميز الأشياء عندنا، ولنقل إنها: **عكس الاستبداد**.. عكس ممارسة السلطة ممارسة لا تخضع للتراضي الحُر بين أناس أحرار. إنها غياب التسلط والقمع في البيت والشارع والمدرسة والحزب والمجتمع ككل، ومن هنا يمكن تعريفها

تعريفاً ايجابياً بالقول إنها **سلطة الشعب معبَّراً عنها بواسطة مؤسسات ينتخبها انتخاباً حراً**. . ومعلوم أن هذا شيء افتقدناه وما زلنا نفتقده.

أما الشق الثاني من السؤال الآنف الذكر، ويتعلق بعلاقة الفكر القومي العربي بالديمقراطية كما طرحناها فأُجيب عنه جواباً بسيطاً واضحاً كما يلي: الفكر القومي عندنا جزء من الفكر العربي ككل، والفكر العربي مظهر من مظاهر الواقع العربي ككل، هذا الواقع الذي قلنا عنه إنه لم يعرف الديمقراطية ولم يمارسها، والذي عاش ويعيش في ظل الممارسات السلطوية الاستبدادية في كل مجال. **وإذن، فالفكر القومي العربي كان وما يزال واقعاً تحت تأثير غياب الديمقراطية في وطننا العربي، كان وما يزال فكراً غير ديمقراطي مثله في ذلك مثل التيارات الفكرية الأخرى في الساحة العربية.**

ولسنا في حاجة هنا إلى الرجوع إلى الأدبيات القومية العربية للبرهنة على واقع نعرفه جميعاً: يكفي أن نشير إلى التهميش الذي يُعَانيه مطلب الديمقراطية في أدبيات الأحزاب القومية، وإلى الهجوم والتشويه اللذين تعرّضت لهما الديمقراطية في أدبيات ايديولوجيي الأنظمة العسكرية، القومية منها وغير القومية، دَعْ عنك الممارسات اللاديمقراطية داخل هذا الطرف أو ذاك. لسنا في حاجة إلى تفصيل القول حول هذه المظاهر والوقائع المعروفة لدينا، لأننا نتحدث عنها. لنصرف اهتمامنا إذن إلى ما نَسْكُتُ عنه، إلى ما لا نراه، وإذا رأيناه أعرضنا عنه. لنذكّر، بهذه الحقيقة البديهية البسيطة وهي أن أيَّ تيار فكري لا يكون ديمقراطياً إلا إذا اعترف للتيارات الأخرى المخالفة والمضادة له بحقها في الوجود، وبحقها في الدفاع عن نفسها بالوسائل الديمقراطية ذاتها المتاحة للجميع. **إن هذا يعني أن التيار القومي العربي لن يكون ديمقراطياً إلا إذا قبل منذ البداية التعايش ديمقراطياً مع التيارات الأخرى المختلفة معه، وطنية كانت أو اقليمية، دينية كانت أو علمانية.** ذلك لأنه بدون هذا التعايش الديمقراطي الذي يتيح الفرصة للجميع لكسب الأنصار والطموح إلى التحول إلى أغلبية، بدون هذا النوع من التعايش الديمقراطي سيبقى الباب مفتوحاً أمام الهيمنة الاستبدادية. وهكذا سيرزح الناس تحت نظام من **التسلط المتداول**، يتناوب فيه على ممارسة الاستبداد جميع الفئات المتطاحنة.

هناك جانب آخر، ويتعلق هذه المرة بالطريق إلى الوحدة العربية المنشودة. هنا أيضاً لا بد من الانطلاق من البديهية الديمقراطية وهي **الاعتراف لجميع الأقطار العربية بحق مُتَسَاوٍ في هذه الوحدة ما دامت الوحدة لم تتطور إلى مرحلتها الأخيرة مرحلة إلغاء الدولة القطرية**. يجب أن يكون للدولة الصغيرة من الحق في إبداء الرأي مثل ما للدولة الكبيرة. ليس هذا وحسب، بل يجب أن نعترف بأن من حق أي قطر

عربي أن يختار عدم الانخراط في الوحدة. وبعبارة أخرى يجب أن ننظر إلى الوحدة العربية المنشودة على أنها ستكون عبارة عن **عقد مبني على الاختيار الديمقراطي الحر**. الاختيار في الانخراط فيها ولكن دون أن يلزم عن ذلك حرية الانسحاب منها. إن هذه مشكلة يجب أن تعالج بوضوح في دستور الوحدة.

واضح أن قيام الوحدة بهذه الطريقة الديمقراطية **يتطلب أن تكون أنظمة الحكم في الأقطار العربية أنظمة ديمقراطية**. وما دامت الديمقراطية غائبة فإن الطريق إلى الوحدة يجب أن يشق لنفسه دروباً ومسالك داخل النضال من أجل الديمقراطية على صعيد القطر الواحد. غير أن هذا لا يعني تأجيل التفكير في الوحدة أو الدخول فيها إلى ما بعد تحقق الديمقراطية في كافة الأقطار العربية. كلا، إن الوحدة يمكن أن تقوم، بهذا الشكل أو ذاك، بين الأقطار العربية جميعها، أو بين مجموعة أو مجموعات منها، في ظل الأنظمة القائمة، وذلك عن طريق التفاوض والتراضي بينها وبدافع تحقيق أنواع من التكامل والتعاون. وتبقى الديمقراطية مطروحة، تبقى قضية الجماهير والقوى الشعبية سواء في الدولة القطرية أو في «دولة الوحدة»، القضية التي سيتم من خلال النضال من أجلها تصحيح المكاسب الوحدوية وتعميقها. بل إن مثل هذه «الوحدة» التي قد تقوم بين الأقطار العربية في وضعها الراهن قد تفسح المجال لقيام تيار وحدوي واحد يخترق الحدود والفئات. تيار قومي واحد على الصعيد العربي.

قد يقول قائل: انك بِرَبْطِك الفكر القومي بالديمقراطية هذا النوع من الربط تنزع منه طاقته الايديولوجية، الطاقة التي بها يَسْعى إلى تحقيق الهيمنة، بل إنك تسحب من الايديولوجيا ما هو طبيعي فيها وهو النزوع إلى الهيمنة. وأقول: أنا أعِي هذا تماماً. ولكنني أفضل الوصول إلى الهيمنة بالوسائل الديمقراطية. إن ذلك وحده هو ما يجعل منها هيمنة مشروعة. أما الطرق الأخرى فإنها لا تؤدي، في وضعنا العربي، إلا إلى تداول الاستبداد.

وبعد، فقد يلاحظ القارىء أننا لم نعمل في هذه الفقرات، التي أردنا أن نعالج فيها جانباً من جوانب متطلبات اعادة بناء الفكر القومي العربي، إلا على التذكير ببعض البديهيات... والحق أننا لم نفعل أكثر من ذلك، ليس لأننا نبخل على القارىء بما هو أهم، بل لأننا نعتقد أنه ليس هناك ما هو أهم في عملية البناء من العودة إلى البديهيات... إن الحقيقة والصدق والصواب، وكل الأشياء الجميلة التي من هذا النوع، إنما نجدها في ما هو واضح وبسيط، في ما هو بديهي. وطبيعي أن يكون للوضوح والبساطة ثمن: رؤية الحقائق المرة كما هي، الاعتراف الصريح بالأخطاء. إن ذلك هو وحده الطريق القويم لممارسة النقد الذاتي البنّاء، الذي بدونه لا معنى لإعادة البناء.

ثالثاً: «الاقليم القاعدة»: مقولة غير علمية، غير اجرائية

وبعد، فيجب أن ننظر إلى «الوحدة» لا كهدف في ذاتها بل من أجل ما ستشبعه من حاجات وتحققه من منافع وتَسْتَجِيبُ له من ضرورات. فعلى أساس إبراز الحاجات والمنافع والضرورات يجب أن يتأسس كل إقناع أو اقتناع بالوحدة العربية مستقبلاً. إنه بدون هذا ستبقى كما كانت، حلماً ايديولوجياً رومانسياً يبحث له عن مجال للتحقق خارج الحاضر. في أوهام الماضي وأحلام الآتي الذي لا يأتي.

من الأفكار التي راجت في العقدين الأخيرين، وفي إطار «التنظير» للوحدة العربية، فكرة «الاقليم القاعدة»، وهي فكرة تربط امكانية تحقق الوحدة العربية ببروز أحد الأقطار العربية، المؤهلة لذلك، كقطر يدعو للوحدة ويجذب الأقطار العربية الأخرى إليها، فهو المتزعم لفكرة الوحدة و«القاعدة» التي تتأسس عليها (القاعدة هنا بمعنى قاعدة الهرم وليس بمعنى القاعدة النحوية). وهذه الفكرة مستلهمة مما سمّي بـ «التجارب الوحدوية» في بعض البلدان الأوروبية كألمانيا وايطاليا، كما أنها تستعيد بشكل مباشر تجربة الوحدة المصرية ـ السورية حيث برزت مصر بقيادة جمال عبد الناصر كـ «إقليم قاعدة» لوحدة عربية أعَمَّ وأشمل.

إن فكرة «الاقليم القاعدة» هي من الأفكار والمفاهيم والشعارات التي يجب أن يُعَادَ فيها النظر بصراحة وبكيفية جذرية إذا نحن أردنا فعلاً الاتجاه، اتجاهاً عملياً وسلياً، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي بالصورة التي تجعله مواكباً للتطورات التي حصلت والتي ستحصل.

بادىء ذي بدء يجب القول إنه بغضّ النظر عن الفوارق الجوهرية بين الوحدة الايطالية والألمانية وبين الوحدة العربية، وبصرف النظر كذلك عن الملابسات والظروف التي أحاطت بإعلان الوحدة بين مصر وسوريا والملابسات والظروف التي أدت إلى انفصام سوريا عنها، يجب القول إن فكرة «الإقليم القاعدة» تنبني على آلية ابيستيمولوجية (معرفية) خاطئة فاسدة، آلية قياس الوحدة العربية المنشودة على «الوحدة» التي تحققت في هذا القطر أو ذاك، في هذه المنطقة أو تلك. ومَكْمَنُ الخطأ في هذه الآلية المعرفية يعرفه جميع المؤرخين وجميع أولئك الذين لهم علاقة مع فلسفة العلوم ومناهجها. ذلك إنه من المقرر المعروف في علم منهجية التاريخ أن ما يميز الحادثة التاريخية عن الحوادث الطبيعية والاجتماعية هي أنها حادثة فريدة لا تتكرر. إن عملية الوحدة بين قطرين أو أقطار هي حادثة تاريخية فريدة مقيدة بزمانها وظروفها تماماً مثل وفاة ملك أو اعلان حرب. ومثل هذه الحوادث التاريخية تحدث مرة واحدة،

فهي فريدة لا تتكرر: إن وفاة ملك معينّ أو نشوب حرب معيّنة من الحوادث التي لا تحدث إلا مرة واحدة في التاريخ، ولذلك يقال: التاريخ لا يعيد نفسه.

نعم، لا أحد يشك في أن التاريخ مملوءٌ بحوادث متشابهة تحدث في أمكنة وأزمنة مختلفة، ولكن تشابه الحوادث التاريخية ليس من قبيل التشابه الذي يجعل منها أشباهاً ونظائر يمكن قياس بعضها على بعض، كلا. إن لكل حادثة تاريخية ظروفها وملابساتها، أسبابها وفرادتها، وبكلمة واحدة: تاريخيتها. وهكذا فالحوادث «الوحدوية» ـ ولا أقول «التجارب الوحدوية» لأن هذه عبارة غير مستقيمة علمياً، فالوحدة بين قطرين أو أقطار هي حادث تاريخي وليس «تجربة» كالتجارب الفيزيائية والكيميائية والاجتماعية ـ أقول إذن: الحوادث الوحدوية كثيرة ومتعددة على مسار التاريخ، ولكنها جميعاً حوادث فريدة، كل واحدة منها لها ظروفها وملابساتها الخاصة، وليس هناك في هذه الظروف والملابسات ما يمكن اعتباره «ثابتاً» أو قانوناً، بل كل مكوناتها هي عبارة عن «متغيرات» مرتبطة ارتباطاً جوهرياً باللحظة التاريخية. وإذن فالقول بوجود «قانون علمي للتجارب الوحدوية» قول غير علمي: ذلك لأنه إذا كانت الوحدة الايطالية أو الألمانية مثلاً قد تحققت انطلاقاً من اقليم قام بدور «القاعدة» أو القطب الجاذب، فليس معنى ذلك أنه لا بد في كل وحدة من اقليم من هذا النوع، ولا أنه كلما توفر مثل هذا الاقليم في منطقة ما من العالم كانت تلك المنطقة مؤهلة لأن تقوم فيها وحدة بين أقطارها.

وفكرة «الاقليم القاعدة»، فضلاً عن كونها فكرة غير علمية، هي أيضاً غير إجرائية، أعني أنها غير صالحة للتعبئة الايديولوجية في ظل الوضع العربي القائم. إن القول بـ «الاقليم القاعدة»، معناه تصور بناء الوحدة على أساس أن قطراً عربياً واحداً هو المركز والأقطار الأخرى أطراف وتوابع، معناه تقديم الوحدة العربية للأنظمة والشعوب على أنها تعني من الناحية العملية إسناد الرئاسة والزعامة والهيمنة إلى قطر معينّ منذ البداية، أي دون سابق تجربة ولا سابق انتخاب ولا سابق تَراضٍ. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن يفتر حماس الأقطار «غير المؤهلة» لأن تكون اقليماً قاعدياً، بل من المنتظر أن تحارب هذه الأقطار كل دعوة إلى الوحدة التي من هذا النوع، دفاعاً عن كيانها ورفضاً للتبعية. وإذا عرفنا أن كثيراً من الأقطار العربية ـ بل جميعها ـ تَتَعصَّبُ لقطريتها، وأن كثيراً منها قد ترى في الوحدة المؤسسة على «الإقليم القاعدة» ضياعا لشخصيتها ومصالحها ـ أو على الأقل هذا هو رأي أصحاب المصالح في هذه الأقطار ـ إذا عرفنا ذلك تبين لنا أن فكرة الوحدة تحتاج في الظروف الراهنة ـ ولربما في جميع الظروف ـ إلى نوع من «تأليف القلوب». ومن هنا ضرورة تجنب كل ما من شأنه أن يجعل الوحدة تعني في أذهان بعض الأطراف نوعاً ما من الخسارة، بل يجب ابراز المكاسب وبيان طرق تنميتها بواسطة الوحدة ومن خلالها.

ومثل فكرة «الاقليم القاعدة» في فسادها وعدم إجرائيتها، فكرة «الزعيم» أو «القائد». إن ربط مشروع تاريخي ضروري لتقدم الأقطار العربية كمشروع الوحدة بظهور «قائد مُلْهَم» أو «زعيم بطل» معناه **نقل فكرة الوحدة من مجال الواقع إلى مجال الميثولوجيا، مجال الأساطير**. إن فكرة «الزعيم» في هذا المجال لا تختلف في شيء عن فكرة «المهدي المنتظر» التي عاشت عليها «جماهير» القرون الوسطى، الفكرة التي لعبت دوراً سحرياً في حمل الناس على الصبر وانتظار الفرج الذي يأتي ولا يأتي: يأتي لأن نهاية الزمان «قريبة»، ولا يأتي لأن عمر الطغيان مديد.

إن الحلم بـ «الوحدة» التي تتمحور حول «الإقليم القاعدة» ويقودها «الزعيم» حلم ميثولوجي، طوباوي. فأيٌّ من الأقطار المرشحة للوحدة أو الاتحاد، في أي بقعة من العالم، تقبل راضية التخلي عن كيانها وإعلان التبعية أو الاندماج في «الأخ الكبير»: الاقليم القاعدة؟ وأي شعب يقبل (والشعب طبقات وفئات ذات مصالح مختلفة) تسليم زمام أموره لـ «زعيم» يقع خارج حدود بلده؟ إن ذلك إذا حدث فإنما يحدث في ظروف استثنائية. والظروف الاستثنائية لا تشكّل قاعدة.

يجب التخلي إذن عن فكرة «الإقليم القاعدة» والتحرر من حلم «الزعيم البطل» والنظر بدلاً من ذلك إلى **مطلب الوحدة العربية** نظرة موضوعية تتعامل معها **كمشروع عملي تاريخي: عملي بمعنى أنها يجب أن تؤسس على المصلحة والتراضي، وتاريخي بمعنى أن الواقع العربي نفسه أصبح يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد أدنى من التعاون والتنسيق والتكامل** ـ والاندماج إن أمكن ـ بين الأقطار العربية. إن الأقطار العربية لم تعد قادرة اليوم، وربما ستكون أكثر عجزاً غداً، عن توفير الضروري من الأمن، والضروري من الغذاء، والضروري من الشغل، والضروري من التعليم، والصحة... إلخ. فضلاً عن التقدم نحو الأحسن، إلا إذا انخرطت ضمن مجموعة متكاملة متحدة. وبالتالي فالواقع اليومي، الواقع الحياتي، هو الذي يضغط اليوم من أجل الاتجاه نحو الوحدة وليس مجرد الحلم ولا مجرد «الأمل المنشود». وإذن فالتفكير في الوحدة اليوم يجب أن يتجه اتجاهاً عملياً، الاتجاه الذي يبدأ بتحقيق الممكن القريب، ويجعل منه مرحلة من مراحل الطريق نحو الممكن البعيد.

إن بناء التفكير في الوحدة على المصلحة والمنفعة والاستجابة لضرورات الواقع تتطلب إذن الأخذ بهذا الواقع كما هو. والواقع العربي القائم اليوم هو مجموعة من الدول القطرية لكل منها نفس الشخصية القانونية وربما نفس الاعتزاز بهذه الشخصية. وإذن، فالوحدة بينها لن تكون ممكنة عملياً إلا إذا كانت مبنية على نوع من التعاقد الذي تتساوى فيه الأطراف: على التراضي. والعنصر الجوهري المؤسس يجب أن يكون الاقتناع بضرورة الوحدة وبمنفعتها. وواضح أنه في هذه الحالة لا معنى

لـ «الإقليم القاعدة» لأن كل قطر سيكون له من الحقوق وعليه من الواجبات ما للباقي، أو على الأقل ما سيكون موضوع اتفاق وتراض. ولا معنى كذلك لفكرة «الزعيم» لأن الزعيم الوحيد يجب أن يكون صوت الأغلبية في إطار مؤسسات الوحدة، المؤسسات المنتخبة انتخاباً حراً نزيهاً.

وبعد، فيجب أن ننظر إلى «الوحدة» لا كهدف في ذاته بل من أجل ما ستشبعه من حاجات وتحققه من منافع وتستجيب له من ضرورات. فعلى أساس ابراز الحاجات والمنافع والضرورات يجب أن يتأسس كل اقناع أو اقتناع بالوحدة العربية مستقبلاً.. إنه بدون هذا ستبقى، كما كانت، حلماً ايديولوجياً رومانسياً يبحث له عن مجال للتحقق خارج الحاضر: في أوهام الماضي وأحلام الآتي الذي لا يأتي.

رابعاً: الوحدة أشكال ومستويات

لنقل إذن إن شعار «الوحدة العربية الاندماجية الشاملة» شعار ينتمي إلى مرحلة الحلم: حلم الماضي، ولربما حُلم المستقبل أيضاً. أما الواقع العربي الراهن فهو لا يتحمل هذا الشعار، لا يقدر على تَحْمِلِهِ، إن الممكن اليوم هو أشكال من الوحدة يتداخل فيها، ويتكامل، العمل الاقليمي والعمل القومي...

لا بد من الاعتراف ـ في اطار اعادة بناء الفكر القومي العربي ـ بأن الايديولوجيا الوحدوية، التي عاش عليها الوحدويون العرب في العقود الماضية، كانت ايديولوجيا طوباوية، حالمة، إلى أبعد حد. وليس هذا من قبيل القدح فيها، فالنزوع نحو الطوباوية من خصائص الايديولوجيا، خصوصاً عندما تكون الشروط الموضوعية الضرورية لتحقيق مشروعها لم تتوافر بعد. ولكن عندما تبدو في الأفق امكانية تحقيق الشكل العملي من مشروعها ذاك، يغدو من الضروري تصفية الحساب مع الجانب الطوباوي فيها والانصراف انصرافاً كلياً إلى ما يقدمه الواقع من ممكنات.

والجانب الطوباوي الحالم في الايديولوجيا الوحدوية خلال العقود الماضية ـ وخلال الخمسينيات والستينيات بصفة خاصة ـ يتمثل في كونها لم تكن تقبل عن الوحدة الاندماجية الشاملة بديلاً: كانت ترفض الشكل الاتحادي بدعوى أن هذا الشكل لا يحقق الوحدة بل يكرس القطرية، وكانت ترفض قيام أي نوع من «الوحدة» بين الأنظمة العربية القائمة بدعوى أن وحدة من هذا النوع هي وحدة حكومات وأنظمة ضد الشعوب العربية، وكانت ترفض الوحدة الاقليمية كوحدة الهلال الخصيب ووحدة المغرب العربي بدعوى أن من شأن هذه الاتحادات الاقليمية أن تلغي الوحدة العربية الشاملة... إلخ.

قد نتساءل اليوم بتعجب واستغراب كيف حدث أنْ فَكَّرنا وفَكَّر «الزعماء» معنا، أَوْ لَنَا، مِثْلَ هذا التفكير. كيف سلكنا هذا المسلك غير المنطقي الذي يرفض وحدة الهلال الخصيب ووحدة وادي النيل ووحدة المغرب العربي ويرفض الوحدة بين الأنظمة والحكومات... إلخ؟ ورغم أن هذا السؤال يبدو اليوم ثقيلاً تفضّل النفس التملص منه فإنه من الضروري طرحه من أجل تصفية الحساب مع الهواجس التي حجبت إلقاءَهُ في وقته، الهواجس التي منعت المنطق من ممارسة سلطانه يوم كنا نرفض أي شكل آخر للوحدة غير «الوحدة الاندماجية الشاملة» التي تقوم ضد الأنظمة وضد الحاكمين.

قد لا يكون من الضروري التذكير هنا بأن التمويه الايديولوجي لا يصدر عن النية وسبق الاصرار: فالمُتبنِي لفكرة ايديولوجية مموهة يتبناها بصدق وإخلاص غير شاعر بالزيف الذي يطبع وعيه لأنه منغمس في الايديولوجيا، يرى الواقع بذهن حالم وليس بعقل عالم... بيد اننا نفضّل التذكير بهذا حتى لا يُفهم من كلامنا أننا نحاكم النيّات أو أننا نمارس نوعاً من النقد الفادح، كلا. إن كاتب هذه السطور لا يضع نفسه فوق التاريخ، لا يتعالى ولا يتنكر، ولا ينكر أنه وقع هو نفسه تحت وطأة الوعي المزيف، وأنه كان يستصوب الفكرة التي ننقدها هنا يوم كانت تمثّل في نظر الأعم الأغلب من المؤمنين بالوحدة العربية الفكرة السليمة الصائبة الصادقة، فى حين إنه يرى فيها اليوم فكرة غير واقعية قوامُهَا تداخل الطموحات المتنافسة المتنافية داخل الوعي.

بيان ذلك أنه إذا نظرنا إلى الفكر القومي العربي في مرحلة الخمسينيات والستينيات وجدناهُ مليئاً بالطموحات ذات الطابع الإطلاقي الشمولي: فشعار الاستقلال كان شمولياً في مضمونه، ايديولوجياً وجغرافياً، إذ يعني من جهة: الشغل والخبز والتعليم والصحة والعدل والمساواة... إلخ، كما يعني من جهة أخرى حق جميع الأقطار العربية في الاستقلال وبالتالي ضرورة تعاون العرب على تحقيق استقلال الوطن العربي من الخليج إلى المحيط. وقضية فلسطين قضية عربية تخصّ العرب من المحيط إلى الخليج لأنها قضية عدوان صهيوني على جزء من الشعب العربي والأرض العربية، والاشتراكية مطلب عربي شمولي، فالمطلوب هو «اشتراكية عربية»، وليس اشتراكية سورية أو مصرية... والتنمية كذلك مطلوبة لا كواقعة قطرية بل كمطلب قومي... إذن كل الشعارات كانت قومية عربية شمولية، فليس غريباً أن يكون شعار «الوحدة العربية» شعاراً شمولياً بهذا المعنى.

لماذا هذه الشمولية في الشعارات؟ سؤال يطرح طبيعة مرحلة بأكملها، مرحلة من تطور الوعي العربي تشكّل بدورها مظهراً من مظاهر التطور على صعيد الفكر

العالمي، مرحلة المد التحرري الثوري. لقد كانت مرحلة، ولا بد لكل مرحلة من أن تمر. وقد مرت بخيرها وشرها.. ومن دون شك فخيرها كثير، وكثير جداً. ومن جملة الأشياء الخيرة فيها الطابع الطوباوي الذي ميَّز طموح الناس خلالها. إن الطوباوية ليست عيباً كلها بل إن لها جانبها الايجابي وهو رؤية «المستحيل» ممكناً، وكما قيل فـ «المفكر الطوباوي رفيق للمستحيل» رفيق له لأنه يراه ممكناً بل واقعاً حاصلاً، وبذلك يكون رائداً، وهو في الغالب «رائد لا يكذب أهله» وكل ما في الأمر هو أن نبوءته تخبر عن المستقبل البعيد.. لا القريب.

لنقل إذن إن شعار «الوحدة العربية الاندماجية الشاملة»، شعار ينتمي إلى مرحلة الحلم: حلم الماضي، وربما حلم المستقبل أيضاً. أما الواقع العربي الراهن فهو لا يتحمل هذا الشعار، لا يقدر على حمله. إن الممكن اليوم هو أشكال من الوحدة يتداخل فيها ويتكامل، العمل الاقليمي والعمل القومي: إن الوطن العربي اليوم أربعُ مجموعات متميزة مؤهلة لنوع من الوحدة أو الاتحاد: مجموعة الجزيرة والخليج واليمن، مجموعة الهلال الخصيب (العراق وسوريا ولبنان والأردن وفلسطين)، مجموعة وادي النيل والقرن الافريقي (مصر والسودان والصومال وجيبوتي)، ومجموعة بلدان المغرب العربي الخمسة. والعمل الوحدوي داخل هذه المجموعات لا يتعارض مع العمل الوحدوي على الصعيد العربي العام، سواء في صورة تعاون ثنائي أو في صورة تنسيق داخل جامعة الدول العربية.

وإلى جانب هذه الأشكال الممكنة، اليوم، من الوحدة العربية هناك مستويات للوحدة قائمة وأخرى ممكنة. فالوحدة العربية على المستوى الثقافي قائمة بصورة طبيعية من خلال اللغة المشتركة والتراث المشترك والهموم المشتركة، وهناك مجال واسع لتعميق الوحدة على هذا المستوى. ورغم أن المستوى الاقتصادي يبدو وكأنه المستوى الأقل حظاً من مظاهر الوحدة القائمة في الوطن العربي فإن هذا ليس صحيحاً إلا إذا حصرنا الاقتصاد في المبادلات التجارية والمشاريع المشتركة. أما إذا وسّعناه ليشمل «الاعانات» التي تتم في اطار قرارات مؤتمرات القمة أو في إطار العلاقات الثنائية فإننا سنجد أن ريع الأقطار العربية الريعية يستفيد منه بشكل أو بآخر أقطار عربية أخرى، وذلك إلى درجة أن بعضها أصبح دولاً شبه ريعية إذ تتوقف آلية الحياة فيها على ما تتلقاه من إعانات، وأهمها الاعانات العربية. ولو صُبَّ هذا «المال العربي» المتنقل في صورة «اعانات»، لو صُبَّ في قوالب منظمة تنظيماً عقلانياً وفي مشاريع منتجة لنشأ عنه أساس لقاعدة اقتصادية عربية مشتركة.

وبعد، فلم يكن هدفنا تجميل الواقع العربي الراهن أو تبريره، كلا. كل ما نصبو إليه هو أن ينطلق الفكر القومي العربي من معطيات الواقع القائم، من تحليلها

واستثمار ما هو قابل للاستثمار فيها، والعمل على تغيير ما يجب تغييره. إن الوحدة العربية ستبقى مشروعاً للمستقبل لمدى أجيال لأنها ـ حسب ما يبدو الآن على الأقل ـ لن تتحقق كاملة مرة واحدة بل لا بد من أن تمرّ عبر مراحل وأشكال وصيغ. والفكر القومي مطالَب برصد هذه المراحل والصيغ والأشكال والتبشير بها في حينها والدفع بها نحو التحقيق.

فهرس

(أ)

ابن ابو طالب، علي: ٤٨، ٨٨، ٩٠ ـ ٩٢
ابن ابيه، زياد: ٩١
ابن ثابت، زيد: ١٤٧
ابن الخطاب، عمر: ٦٣، ٧٥، ٨٨، ٨٩، ٩٢، ١١٦، ١٤٦ ـ ١٤٨، ١٥٠
ابن عبد العزيز، عمر: ٤٤، ٧٠، ١٤٨
ابن عفان، عثمان: ٧٥، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٤، ١٤٦، ١٤٧
ابن ياسر، عمار: ٩٠
الاحزاب الشيوعية العربية: ١٥٦
الاسلام: ٢٨، ٧٩، ٨١، ٨٢، ١٤٦
ـ باب الاجتهاد: ٥٣ ـ ٥٦، ٦٤، ٦٧، ٨٧
ـ الشريعة: ٦٩، ٧٠، ٧٢ ـ ٧٤، ١٤٩
الاشتراكية: ١٤٤، ١٤٥
الأفغاني، جمال الدين: ٦٨، ١١٦، ١٤٥، ١٤٦
الاقطار العربية: ٩، ٣٥، ٤٤، ٩٧ ـ ٩٩، ١٠١ ـ ١٠٤، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١٢٣، ١٣٠، ١٣١، ١٣٧، ١٤٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٧، ١٧١، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٨، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٤، ٢٠٩
الأمة العربية: ١٣، ٣٣، ٣٥، ٤٣، ٤٥، ٨٠، ٨٧، ٩١ ـ ٩٣، ١٦٩، ١٧٢
الانتفاضة: ١٨٥

(ب)

البستاني، بطرس: ٩٥ ـ ٩٧
بهاء الدين، احمد: ٧٢، ٧٣
بومدين، هواري: ٢٠٥

(ت)

التعليم العربي: ١٨٩، ١٩٠

(ث)

الثقافة العربية: ١٦٨، ١٦٩، ١٧١ ـ ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٨١

(ج)

الجامعة الاسلامية: ١٠٣، ١٦٠
جوهري، طنطاوي: ١٩٧، ١٩٨

(ح)

الحركات الاسلامية المتطرفة: ٥١
الحضارة الاسلامية: ١٨، ٤٥، ٥٤، ١٤٧
الحضارة المعاصرة: ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٦

(خ)

الخطاب العربي الحديث: ٢٤، ٢٥، ٣٢، ٣٩، ١١٥

الخلافة: ٨٤، ٨٥، ٩٢

(د)

دوريات
ـ تغير سورية: ٩٥
الدولة العربية الاسلامية: ٨٢، ٨٦، ٩٠
الدولة القطرية العربية: ٢٠٥، ٢٠٦
الديمقراطية: ١٠٥، ١١١، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٤١، ٢٠٦، ٢٠٧

(ر)

الرازي، فخر الدين: ٥٠، ٥٢

(س)

السلفية: ٤٤، ٤٥
السودان: ٩٩، ١٠١
سوريا: ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٩٩، ١٠٠، ٢١٠، ٢١٥

(ش)

الشاطبي، ابو اسحق: ٤١، ٥٥، ٥٧، ١٩٩
الشورى: ٩٠، ٩١، ٩٣، ١١٤ ـ ١١٨

(ص)

الصحوة الاسلامية: ٣٩، ٤٢، ١٣٠ ـ ١٣٢، ١٦٦
الصديق، ابو بكر: ٧٥، ٨٨، ٩١، ٩٢، ٩٤، ١٤٦ ـ ١٤٨، ١٥٠

(ط)

الطائفية: ٩٩ ـ ١٠٢، ١٠٦، ١٠٨

(ع)

عبد الناصر، جمال: ٢١٠
عبده، محمد: ٦٨، ١١٦
العرب: ١٠، ١٨، ١٩، ٢١ ـ ٢٧، ٣١ ـ ٣٤، ٤١، ٥٤، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٩٧، ١٠٥، ١١٥، ١١٩، ١٢٤ ـ ١٢٦، ١٤٥، ١٧٤، ٢٠٠، ٢٠٤
ـ الطبقة العاملة: ١٤٠
ـ القوميون: ٢٠٣
العروبة: ١٧، ٢٠ ـ ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٤، ١٠٣، ١٠٤
عفلق، ميشال: ٣٣ ـ ٣٥
العقل العربي: ١٠، ٥٦، ٨٨، ٨٩
العلاقة بين الدين والدولة: ٩٥، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠١
العلاقة بين العروبة والاسلام: ١٨، ١٩، ٢١، ٢٤، ٣٠، ٣١، ٣٣
العلمانية: ٣٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٠٢ ـ ١٠٦
عليف، سلطان: ١٦٠

(غ)

غرامشي، انطونيو: ١٨٦
الغزالي، ابو حامد: ١٩٩

(ف)

الفكر الاسلامي: ٥٧، ٨٠، ٨٦، ٩٤، ١١٥، ١٢١
الفكر العربي المعاصر: ١٠، ١١، ١٣، ٢١، ٤٧، ٤٩، ٥٣، ٦٤، ٨٠، ٨١، ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١١٥، ١١٩، ١٤٠، ١٧٢
الفكر القومي العربي: ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣ ـ ٢١٥
فلسطين: ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٦٧، ١٨٤، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٤، ٢١٥

(ق)

قسطنطين الأول: ٩٦
قطب، سيد: ١٤٦
القومية العربية: ٣٤، ١٠٣، ١٠٤، ١٣٢، ٢٠٥

(ك)

كتب
ـ تهافت الفلاسفة: ١٩٩
ـ الموافقات: ٥٧

(ل)

لبنـان: ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠٧، ١٠٨
ـ الديمقراطية: ١٠١
ـ الطائفة المارونية: ١٠١
لينين: ١٥٩ ـ ١٦١

(م)

ماركس، كارل: ١٦٠
الماركسية: ١٥٦ ـ ١٥٩، ١٦١
مالاكا، طان: ١٦٠
مصر: ٩٩، ١٠٠، ١٠٤، ١٣٧، ٢١٠
المنصور، ابو جعفر: ٩٢

(و)

الـوحـدة العـربيـة: ٩٨، ١٠٥، ١٢٥، ١٢٦، ١٧١، ١٧٢، ٢٠٣ ـ ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣ ـ ٢١٦
الوطن العربي: ٩، ١٠، ١٢، ٢٧، ٤٧، ٦٥، ٦٨، ٨١، ٩٥، ٩٨ ـ ١٠٤، ١١٢ ـ ١١٤، ١١٩ ـ ١٢٢، ١٢٤ ـ ١٢٦، ١٢٩، ١٣١، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١، ١٤٤، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦ ـ ١٥٨، ١٦١، ١٦٢، ١٦٧ ـ ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩، ٢٠٥، ٢٠٧

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

● عالم الغد العالم الثالث يتهم
(مدخل إلى الغدية)

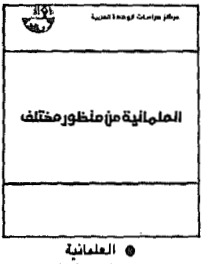
د. محمد عزير الحبابي

(٢٤٤ ص ـ ٦ $)

● الخطاب العربي المعاصر
دراسة تحليلية نقدية

د. محمد عابد الجابري

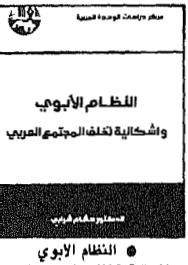
(٢١٨ ص ـ ٥,٥٠ $)



● العلمانية
من منظور مختلف

د. عزيز العظمة

(٣٧٨ ص ـ ٩ $)



● النظام الأبوي
وإشكالية تخلف المجتمع العربي

د. هشام شرابي

(١٨٢ ص ـ ٤,٥٠ $)

● صراع الدولة والقبيلة
في الخليج العربي

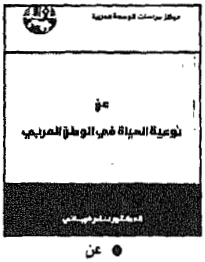
د. محمد جواد رضا

(١٥١ ص ـ ٤ $)

● ظاهرة العنف السياسي
في النظم العربية

د. حسين توفيق ابراهيم

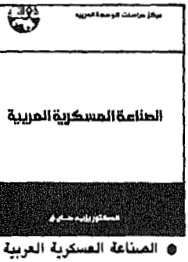
(٤١٠ ص ـ ١٠,٥٠ $)



● عن
نوعية الحياة في الوطن العربي

د. نادر فرجاني

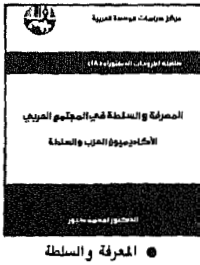
(١٢١ ص ـ ٣ $)



● الصناعة العسكرية العربية

د. يزيد صايغ

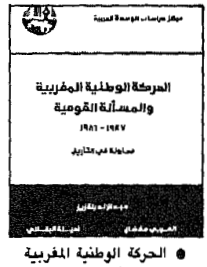
(٤٢٧ ص ـ ١١ $)



● المعرفة والسلطة
في المجتمع العربي
الأكاديميون العرب والسلطة

د. أمحمد صبور

(٢٦٠ ص ـ ٧ $)



● الحركة الوطنية المغربية
والمسالة القومية
(١٩٤٧ ـ ١٩٨٦)

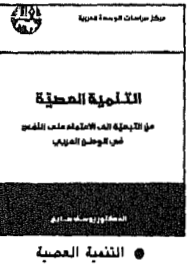
عبد الإله بلقزيز وآخرون

(٢٩٥ ص ـ ٨ $)

● الاستراتيجيات العسكرية
للحروب العربية ـ الإسرائيلية
١٩٤٨ ـ ١٩٨٨

د. هيثم الكيلاني

(٩٨٨ ص ـ ١٥ $)



● التنمية العصبية
من التبعية إلى الاعتماد
على النفس في الوطن العربي

د. يوسف صايغ

(٣١٧ ص ـ ٨ $)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية سادات تاور - شارع ليون - ص.ب: ٦٠٠١-١٣
هاتف: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٦٩١٦٤ - برقياً: "مرعربي"
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي - فاكسميلي: ٨٠٢٢٣٣ - بيروت - لبنان

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
  - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
  - مدخل الى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
  - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
  - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
  - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
  - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
  - العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
  - حوار المشرق والمغرب، (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
  - التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، ١٩٩١.
  - الخطاب العربي المعاصر الطبعة الرابعة ، ١٩٩٢.
  - فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ـ الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ ماراب. فاكسميلي: ٨٦٥٥٤٨

ISBN 978-9953-0-2824-8