

الوعي التاريخي وسؤال الإصلاح في الفكر السياسي العربي المعاصر



محمد الأشهب
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الملخص:

ينصوي مشروع علي أومليل الفكري في خانة الخطابات الناقدة للتراث باعتباره مدخلاً لنقد واقع التخلف السياسي والثقافي والاقتصادي في الوطن العربي، مسوّغه في ذلك استمرار طغيان مكونات الذهنية التراثية الكابحة للحدّاث والتحديث، في المنظومة الثقافية والممارسة السياسية والنشاط الاقتصادي، مضافاً إلى هذا العطب الذاتي الآتي من الماضي، والتحدّي الخارجي ممثلاً في محاولة تحكم وتوجيه القوى الأجنبية لمسار التحديث في الوطن العربي بما يتناسب ومصالحها الاستراتيجية، وبما لا يخلّ بالوضع غير المتكافئ الذي يتسع يوماً بعد يوم بين المتحكم والمتحكم فيه.

كيف قارب علي أومليل مفهومي الديمقراطية وحقوق الإنسان كمدخل أساس لممارسة الكتابة وتحقيق المواطنة؟ وما المسالك المطلوبة في بناء المجتمع والسياسية والمعرفة؟ ما دلالة حدّاث الثقافة والقوة الاقتصادية عند علي أومليل؟

جرى ذلك في الماضي القريب تحت يافطة الاستعمار، ويجري الآن تحت مسمى العولمة، في الأولى كان التدخل سافراً ومفضوحاً وعنيفاً، وفي حاضرنا يجري تحت مسميات يفتقد ظاهرها إلى عنف سابقتها (في نوع من الاعتبار بالتاريخ)، لكنه يتقاطع وإياها في محاولة الإبقاء على المسافة النوعية بين بلدان تريد النهوض وأخرى ترى في هذا النهوض عبر إصلاح الذهنيات، والدمقرطة السياسية والاستقلال الاقتصادي المنتج خطراً على شبكة المصالح والامتيازات التي راكمتها، والأسواق التي احتكرتها، وصار ينظر إليها بصفتها حقاً طبيعياً، لا مكسباً جرى في سياقات تاريخية محددة.

يرتدي عليل أو مليل عباءة المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف والسياسي، والفاعل المدني، بيد أن تعدد العباءات هذا لا يفضي إلى تضارب وتناقض في الغايات والأهداف، وإنما هي مواقع وأدوات معرفية وخلاصات ممارسة عملية، يوظفها بهدف الوصول إلى ترسيخ مفهوميين قريبيين إلى قلبه ونشاطه الفكري والمدني والسياسي بقدر بعدهما عن واقعنا الملموس، إنهما: مفهوما الديمقراطية وحقوق الإنسان.

في منظور علي أو مليل كان تأجيل هذين المطالبين أو رفضهما، من طرف قسم واسع من المثقفين والسياسيين الوطنيين، خطأ فادحاً لا يمكن أن تسوغه دعاوى أولوية مطالب الوحدة والاشتراكية والتحرر. مطلب جرى تهميشه بدعوى تناقض الحرية البورجوازية مع اشتراكية النظام الاجتماعي، وبذريعة الخوف من الفرقة والتشرذم وحفظاً للحمة البيت الداخلي في مواجهة الإمبريالية والصهيونية. والنتيجة إخفاق في تحقيق هذه المبادئ مع زيادة في جرعات الاستبداد وانتهاك حقوق وكرامة الإنسان.

يقول علي أو مليل متحدثاً عن المثقفين الالتزاميين في معرض كلامه عن ضعف السلطة العلمية للمثقف الحامل لقيم الحداثة: «لقد أضاع كتابنا وقتاً طويلاً غيبوا فيه قضية الديمقراطية، أو أغرقوها فيما ليس منها، وأعطوا السبق للمبادئ السابقة (وهي أهداف مشروعة وما زالت قائمة)، إلا أن كتابنا الالتزاميين قد تعلقوا بكل شيء، ما عدا الشيء الذي يضمن ممارسة مهنة الكتابة، أي الديمقراطية التي أساسها الحريات الشخصية والعامة. كان عليهم أن يجعلوا الديمقراطية على رأس جدول نضالهم ليس فقط لأنها المدخل الصحيح للأهداف الوطنية والقومية، بل لأنها الشرط الأساسي لجعل مهنة الكتابة ممكنة»¹.

لقد أخطأ الكاتب العربي الالتزامي في تحديد مشكلته، فلم يكن الالتزام هو قضيته الحقيقية، بل الكتابة نفسها. كيف تكون الكتابة ممكنة؟ وهو سؤال سابق على سؤال الالتزام. أو إذا شئنا الجمع بينهما أمكن القول إن التزامه الأول كان يجب أن يكون للديمقراطية وقوفاً في وجه دولة مستحوذة على كل المجال العام، لتتعدم بموجبه كل حياة سياسية حقيقية، دولة تآكل مجتمعها المدني، وتلغي كل إمكانية للمشاركة، أو هي لا تسمح إلا بهامش محاصر².

1- السلطة الثقافية. ص 25. وانظر كذلك. في شرعية الاختلاف. المركز الثقافي العربي. ط2. 2005. ص ص 137- 143

2- المصدر نفسه ص 27. وسؤال الثقافة. ص ص 61- 60

يعتبر علي أومليل أنّ أرضية المواطنة هي الباسم المبدد لمخاوف الوجدانيين المتوجسين من خطاب التعددية، ذلك أنّه في إطار مفهوم المواطنة لا ينخرم عقد المجتمع إلى طوائف ومذاهب وقبائل وأعراف³ بل يتأسس على مشروع مجتمعي معبر عن مبادئ جامعة، هي مصدر تراضٍ واتفاق. وعلى أرضيتها يجري التنافس والصراع السياسي، وقد أثبتت الوقائع السياسية للدول العربية، منذ الاستقلال إلى يوم الناس هذا، أنّ استبداد السلطة وتغييبها لفكرة المواطنة وتحيزها الديني أو المذهبي، أو العرقي هو العامل الرئيس في ظهور كثير من أشكال الاحتراب والمعارضات التي تحتمي بدورها بهويّات ضيقة، وتنخرط في فعلها السياسي من خلال إحياء أو تقوية مؤسسات تقليدية سابقة عن الدولة الحديثة ومناقسة لها في الآن ذاته، هروباً من كيان يبدو غريباً عن مجتمعه أو عن جزء منه.

إنّ الدولة التي لا تستند إلى معيار المواطنة في التعامل مع مواطنيها ينتهي بها المطاف إلى المساهمة موضوعياً في تفريخ معارضة تستلهم كمحرك سياسي، ذلك العنصر الهويّاتي الذي تراه سبباً في تهميش الدولة لها.

في ضرورة الوعي بتاريخية المفهوم

انشغل الفكر النهضوي بسؤال: لماذا تخلفنا؟ وكيف السبيل إلى اللحاق بالركب (ركب الأمم المتقدمة) مرّة أخرى؟

منهم من رأى معضلتنا في الاستبداد السياسي، وبعضهم رأى مكنم الداء في قيمنا الأخلاقية، والبعض في نظامنا التربوي، وفي خروجنا من مسيرة المعرفة متابعة ومساهمة، وبعضهم رآها في الدولة الجامعة بين الأوتوقراطية والثيوقراطية.

وقد حاولت شريحة واسعة من هذه النخبة الإصلاحية، البحث عن جواز عبور لبعض المفاهيم الحديثة حتى تستقر في تربنا الثقافية والسياسية، تارة تحت دعوى السبق التراثي، وتارة تحت دعوى عدم وجود تناقض بين مفهوم ما، ومقاصد الشريعة وروح الدين، فنّمة عملية مزدوجة، فمن جهة جرى تغليف مفاهيم عصرية وافدة بغلاف وقشرة تراثية، ومن جهة ثانية حملت مفاهيم قديمة حمولات دلالية جديدة، وهي ازدواجية لا تخفى على ملاحظ أنّها تصبّ في المصبّ نفسه - وتشتبك فيما يمكن تسميته بعملية الخلط بين الأزمنة التاريخية، بما هي إنكار لدور الزمن وما جرى فيه من تحولات هائلة على مدار القرون الأربعة السابقة، وإغفال لخصوصية وجدة التغيرات التي انطبعت بها مجتمعات معينة، وأهلتها للدخول في حقبة تاريخية جديدة لا سابق لها ولا مشابه.

3- في شرعية الاختلاف. ص 15. وكذلك. ص ص 140-139

هنا يتدخل علي أولملي بلسان المؤرخ كاشفاً مكن الخلل في هذا النمط من التفكير الذي تعميمه ضرورات الحاضر- القائم على مصارعة وتحدي الآخر، والدفاع عن الذات الجماعية والتعويض عن عقدة النقص أمام سطوة المفاهيم الجديدة المعبرة عن واقع جديد لدى الآخر - تعميمه عن إدراك أو تقبل الاختلاف النوعي بين حقبة الحداثة وما قبلها.⁴

في إطار المقاربة الطولية يضع علي أولملي على بساط المقارنة التاريخية مفاهيم عدة، لتبيان أنّها ليست مترادفات تقف على الأرضية التاريخية نفسها، بل كل واحد منها يحمل في أحشائه عصارة التربة التاريخية التي نما فيها، ومن العسف البحث له عن نظائر وأشباه في حقبة تاريخية أخرى.

من هذه المفاهيم دور المثقف الذي لا نستطيع أن نقول إنّها وجدت دائماً، بل هي عبارة تحيل إلى مفهوم حديث للكاتب، صانع الأفكار ومروجها، وإلى وعي هذا الأخير دوره في التأثير في الواقع باتجاه نحو ما يراه أفضل».

في البحث عن الأفضل، وحول أهمية المثقف في عملية الإصلاح يلتقي أولملي مع الجابري الذي يرى بدوره أنّ المثقف في جوهره ناقد اجتماعي همّه أن يحدد ويحلل، ويساهم من خلال ذلك في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية.⁵

لكن حول حداثة المفهوم أو قدامته يفترق الرجلان، فالجابري يرى أنّ مفهوم المثقف ودوره من المفاهيم القابلة «للربط بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه، تمنحه المشروعية والسلطة في نوع من قياس الأشباه والنظائر مع الاحتفاظ دوماً بالفارق، ولكن لا بوصفه جداراً حديدياً بل بوصفه جسراً ومعبراً»⁶، ومن هنا نظرتة إلى ابن حنبل وابن رشد باعتبارهما مثقفين.

4- سبق لرشيد رضا أن نبّه لهذا الخطأ، خطأ الادعاء في السبق، عندما قال بلسان الناصح: "لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم المقيد بالشورى، أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشره الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فانه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أنّ هذا من الإسلام"، نقلاً عن . رضوان السيد . في سياسات الإسلام المعاصر. منشورات جداول. الطبعة الثانية. 2015. ص 105. يقول في موضع آخر في معرضه نقده للتقليد ودعوته للاستقلال في الاستدلال "فهذه فائدة قد استفدناها من الأوروبيين، ينبغي أن نشكرها ونحمد لأجلها معرفتهم. وليس لمسلم أن ينكر ذلك محتجاً بأنّ القرآن الكريم قد أرشد إلى هدم التقليد، وقام على أساس الاستقلال في الاستدلال. فإنّ هذا وإن كان حقاً يعترف به المنصف من علماء أوروبا، لم يكن هو المنبه في هذا العصر للشرق عامة وللمسلمين خاصة، ودليلنا على هذا أنّ رجال الدين منا ما يزالون في الأكثر أسرى التقليد وأعداء الاستقلال، فيجب أن ننصف من أنفسنا ونشكر لمن نبهنا إلى مصلحتنا"، نقلاً عن فهمي جدعان في أسس التقدم عند مفكري الإسلام. ص 307-306. وبالطبع فإنّ دعوة الشيخ لم تتعدّ نطاق التنبيه إلى قيامه بدراسة مقارنة بين المفاهيم. ولا أظن أنّ الأدوات المعرفية كانت تسعفه للقيام بذلك. فإذا كان زاده من العلوم الشرعية والمعرفة التراثية كبيراً وعميقاً فإنّ عكسه فيما يتعلق بالانفتاح المعرفي على منجزات الغرب في الفلسفة والإنسانيات والاجتماعيات، فضلاً عن أنّه لا ينكر وجود هذه القيم والأفكار الحديثة في النص القرآني، وهنا مكن الخلاف بينه وبين صاحب النظرة التاريخية، التي يجسدها في دراستنا هذه علي أولملي.

5- الجابري، المثقفون في الحضارة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط2. 2000. ص 23

6- المصدر نفسه ص 15

في الوقت الذي يرى فيه أومليل مولوداً مفهوماً حديثاً ناجماً عن التحولات الفكرية والعلمية والسياسية والاقتصادية للقرن الثامن عشر الميلادي، التي أوجدت أفضل تعبير لها في كتاب هذا القرن والقرن الذي يليه، وفي النظرية الماركسية التي ألقت على كاهل المثقف دور التغيير بدل الاكتفاء بالتفسير.

الكاتب عند أومليل هو صاحب معارف جديدة، يكون العلم الحديث مرجعيتها في إثبات الحقائق (وهو الشرط المفقود في حالتي ابن رشد وابن حنبل وغيرهم ممن استظل تحت السقف المعرفي نفسه لمرحلة ما قبل الحداثة)، وذو فكر فلسفي نقدي لم يعد منفصلاً عن العالم، بل يحلل تحليلاً نقدياً بنية المجتمع ونظام السياسة ويعيد بناءهما. وهو قد أصبح يعي قوة الرأي العام ويتحدث عنه ويعول عليه ليدعم به سلطته الفكرية.

لميلاد الكتاب بمفهومه الحديث هناك شرطان:

- وجود قاعدة واسعة للقراء، بفضل انتشار التعليم وتطور وسائل النشر والاتصال.

- وجود قوانين وممارسات وأعراف تضمن حرية الرأي وتبليغه، وهذا ما يفترض وجود رأي عام فعال يمثل سلطة لها قوة الضغط والرقابة الحرة على مؤسسة السلطة، وهذا لا يتأتى إلا في المجتمعات الديمقراطية⁷.

ولا شك أنّ في هذين الشرطين نوعاً من التعجيز يتنافى في نظري وتجارب تاريخية عديدة أنجبت مثقفين في بيئة غير ديمقراطية، ومع هذا استطاعوا الجهر بمواقفهم دون تملق أو مداينة للشعب أو الخاصة، كما أننا لا نسلم للأستاذ علي أومليل بدعواه القائلة بتوفر هذين الشرطين في أوروبا القرن الثامن عشر⁸ ونحن نعلم ما عاناه الكتاب الموسوعيون وفلاسفة الأنوار، فمنهم من مات في السجن ومنهم من نفي وعاش خوف الملاحقة والاعتقال، ومنهم من كتب تحت أسماء مستعارة، وبعضهم كتب دون أن يضع على كتابه لا اسماً حقيقياً ولا مستعاراً، وكثير من هؤلاء لم يحظوا بدعم واحتضان شعبي، ومن أعيد له الاعتبار، كان ذلك بعد وفاته، ولا نغفل أدوار المثقفين الذين عاشوا في ظل أنظمة شمولية، خاصة النازية والستالينية منها، وفي المقابل يجب ألا ننكر أنّ بعضاً من المثقفين أبناء المجتمعات ذات التقاليد الديمقراطية العريقة كانوا أعداء للقيم التي تتبني عليها الديمقراطية والسيادة الشعبية.

في الشرط الخاص بوجود رأي عام يخاطب وهو مالك لسلطة الضغط والتأثير، يلحظ أومليل في تجربتنا التاريخية أنّ الكتاب القدماء وهم يكتبون يكون «المجتمع» بالنسبة إليهم في حكم الغائب، أمّا إذا جرى

7- أومليل. السلطة الثقافية. ص 228. سؤال الثقافة. ص 71-70

8- بل حتى القرن التاسع عشر، غير منكرين طبعاً التقدم الكبير الذي تحقق إذا ما قورن بمراحل سابقة عاشتها أوروبا خاصة في فترات الحروب الدينية والإصلاح الديني وزمن ظهور العلم والفلسفة الحديثين.

الحديث عنه فإنّ هذا الحديث يجري تكييفه مع غايات دينية أو أخلاقية مجردة. وقد كان المجتمع التقليدي يدخل في عالم الصيرورة والإمكان، أي أنّه ليس موضوعاً حقيقياً بالعلم، الذي لا يكون إلا بالثوابت التي تستنبط من مبادئ العقل الكوني المجرد، وهذا ما يفسر غياب المباحث الاجتماعية والسياسية أو هزالتها في الفكر التقليدي، أمّا بالنسبة إلى فلاسفة الأنوار فقد أصبح النقد الاجتماعي والسياسي مهمتهم الأساسية.⁹

لم تكن العامة في اعتبار القدماء (من الكتاب والعلماء) لها حق معترف به في الفعل السياسي والمشاركة في القضايا العامة. وكون الشعب أو الأمة مصدر السلطات لم تكن من المبادئ الحقوقية الدستورية المقررة أو المفكر فيها. فلم تكن هناك ظروف موضوعية لوجود هذه القوة المسماة بالرأي العام، وهي التي تسند الكاتب المهم بالقضايا العامة.

إنّ العامة بالنسبة إلى الكاتب القديم لم تكن هي التي يوجه إليها منتوجه، ليس فقط لغلبة الأميّة (الكتابية) عليها، بل أيضاً لم تكن طرفاً سياسياً معترفاً به.¹⁰ فالمعنى الحديث للكاتب له علاقة ارتباطية بالمعنى الجديد لمفهوم المجتمع لا سبق للأولين إليه، وهو ما استخلص منه بالتبع كون السوسيولوجيا هي علم جديد، وليس تفرداً خلدونياً كما شاع في بعض الكتابات العربية.

ودليله على ذلك أنّ الاتجاه المنهجي للمعرفة العلمية القديمة لم يرَ في المجتمع والسياسة كما سبقت الإشارة، موضوعاً حقيقياً للعلم مجرداً عن المعيارية الدينية والفلسفية والأخلاقية.¹¹

وحتى ابن خلدون الذي لا يخفي أو مليل تميز منهجيته التاريخية من زاوية إبستمولوجية¹²، لم يتجه بعلم عمرانه إلى الموضوع الطبيعي، أي المجتمع، بل اتجه نحو التاريخ (مصححاً الأخبار بناء على مبدأ مطابقة الخبر لأحوال الاجتماع البشري متجاوزاً في ذلك أسلوب الجرح والتعديل)، حيث رأى فيه الميدان الأصلح لكي يطبق عليه علمه المكتشف.¹³

وهو ما يدفع أو مليل إلى القول إنّنا أمام حالة نادرة في تاريخ الفكر العلمي، حالة يسبق فيها التصور موضوعه، وكأننا أمام تصور يبحث له عن موضوع، أمام علم يبحث له عن تطبيق.¹⁴ ينضاف إلى هذا أنّ تصور ابن خلدون للمجتمع الإنساني المتأصل في العالم الطبيعي، لم يفض إلى النتيجة المتوقعة، وهي صور

9- السلطة الثقافية. ص 240

10- ص 246

11- التراث والتجاوز. ص 44

12- حقق ابن خلدون خطوة هامة على مستوى تنظير التاريخ العربي بفصله المنهجي لعلم التاريخ عن العلوم الدينية فصلاً على مستوى النظرية. وذلك برفضه للأسناد منهجاً لهذا العلم. إنّ هذا الفصل على مستوى النظرية إنجاز جديد لم يسبق إليه صاحب المقدمة (...)، لقد رفع تنظير التاريخ إلى مستوى ممارسة التاريخ داخل الثقافة العربية. الخطاب التاريخي. المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة. 2005. ص ص 55-56

13- التراث والتجاوز. ص 65

14- المصدر نفسه. ص 60

نظام اجتماعي وسياسي يستمد شرعيته من قيم إنسانية واجتماعية مثل المصلحة والحق والعدالة كقيم يحدد مضامينها الناس أنفسهم. وهي النتيجة التي توصل إليها كتاب القرن الثامن عشر الميلادي.¹⁵

لم يسفر منطق ابن خلدون الاجتماعي عن تصور جديد لإعادة بناء المجتمع والسياسة، وكأننا أمام منطق لم يخلص إلى نتائجها الطبيعية، فإذا كان الاجتماع الإنساني واقعاً موضوعياً، يؤسس عليه علم له قيمته كعلم وله شرعيته العلمية، فلماذا لم يستعمل هذا العلم الاجتماعي في إصلاح المجتمع نفسه ابتداء من النقد الاجتماعي والسياسي؟ لماذا لم يتصور أنّ خصوصية علمه الجديد، من شأنها تكوين علماء مختصين متميزين عن الفقهاء؟ وأن تكون له سلطة علمية حين يتعلق الأمر بالخطاب عن المجتمع؟ لماذا ظلّ الفقيه وحده يحتكر النقد الاجتماعي والسياسي والدعوة إلى الإصلاح؟¹⁶

في ضوء محدودية الفكر الخلدوني يستخلص أولملي أن علم الاجتماع لم يظهر إلا في تربة المجتمع الأوروبي الحديث، حيث سعى مؤسسوه إلى الإسهام من خلاله في إعادة الاستقرار إلى المجتمع المدني الجديد، على أساس من الضبط العلمي له، وتوفير قيم أخلاقية جديدة (بدل التقليدية) لا يتكرر لها العلم من جهة، وترسخ الروح المدنية لأفراده وفنائه من جهة ثانية.¹⁷

ومع المجتمع الجديد (أي المجتمع الأوروبي الحديث) أصبحت النظرة والمقاربة العلمية نموذجاً ومنبعاً جديداً للعقائد والقيم.¹⁸

محصول القول إنّ مجتمع ابن خلدون التقليدي يختلف نوعياً عن مجتمع كونت وماركس وسبنسر (مجتمع الأنوار، والرأسمالية، والثورة العلمية، والدولة الوطنية ...)، وإنّ علم العمران ليس هو علم الاجتماع الذي يؤشر على تطابق بين التصور والموضوع، في حين هناك فجوة عند ابن خلدون من علم يفترض أن يدرس موضوعاً قائماً في حاضر غير حاضر، وبين سلوك مسلك تتبّع أخبار الماضي.¹⁹

15- ص 75. لا يمنعنا هذا من الإقرار بوجود تراكم مَهْد لهذا الانجاز، نجده في الجدل اللاهوتي حول العلاقة بين الحق الطبيعي والإلهي والوضعي، وهو نقاش جرى داخل الكاثوليكية، وتفاعل معه فيما بعد لاهوتيون من الجيل الأول والجيل الثاني من الإصلاح البروتستانتي، خاصة الكالفيني منه.

16- ص 75، وانظر كذلك ص 80

17- ص 96. وانظر كذلك الخطاب التاريخي . ص 280

18- ص 99/98. دفع تأثير العلم خاصة في القرن 19م إلى بزوغ اتجاهات فكرية تقس العلم وتحاول أن تبني من خلاله ديانات دنيوية بديلة، والمثال الأبرز وضعية كونت، وبعض الاتجاهات الماركسية التي أحلت العقيدة محل المنهج، وغير خافٍ بعض النتائج الكارثية التي أوصل إليها هذا المنزع النقديسي، كما لا يخفى أنّ انهيار الدين التقليدي ترك فراغاً لم تستطع أشكال التدين الحديث أن تملأها، بالعمق والتأثير نفسه.

19- لا يفوت أولملي أن يسجل التقييد الدلالي الذي لحق بمصطلح العمران، فإذا كان معناه عند ابن خلدون هو الاجتماع الإنساني بالجملة، فإنّ الكتاب المحدثين المهووسين بإشكالية النهضة، قد صار المصطلح عندهم دالاً على المجتمع التاريخي الحضاري، متميزاً عن غيره من المجتمعات التي أصابها الخلل فشمّلها الركود والانحطاط. ص 100. بعبارة أوجز وأوضح أصبح المصطلح من منظور مفكري النهضة مرادفاً لمفهومي التقدم والنهوض.

الفقيه الحاضر والفيلسوف الغائب

هل في تراثنا الفلسفي ما يعين المفكرين العرب اليوم على تأسيس فكر سياسي حديث؟

يجيب أومليل بالنفي، ذلك أنّ الفيلسوف الإسلامي في تراثنا لم ينظر للسياسة ولا مارسها بهدف التغيير،

فعلى المستوى النظري بعد مقارنة بين الجهاز المفاهيمي الأفلاطوني ونظيره عند الفارابي مثلاً، يخلص إلى جملة من النتائج منها:

- ليس هناك فكر سياسي تركه لنا فلاسفتنا، فكلّ حديثهم عن المدينة والعلم المدني والرئيس والملك...، هو حديث ميتافيزيقي محض لا علاقة له بالسياسة كعلم أو كنظام، وما يسمّى المدينة الفاضلة عندهم، هو نظام معرفي ميتافيزيقي رأسه ما سمّوه الواحد الأول واجب الوجود، تصدر عنه المعقولات والأفلاك والسموات حتى العالم الأرضي، وذلك عبر وسائط حتى تحفظ لله وحدانيته وتنزيهه. فنحن أمام نظرية في المعرفة موغلة في الميتافيزيقا، ولسنا أمام فكر سياسي.

- اقتدى فلاسفتنا (يقصد الفارابي وابن سينا وابن باجة) بالمدينة الأفلاطونية المثالية، بيد أنّهم فهموها مجردة، وحوّلوا إلى مدينة منتزعة من كلّ إحالاتها السياسية والتاريخية. لا وجود لمفردات سياسية أساسية في كتابات فلاسفتنا القدامى على الرغم من وجودها في مؤلفات الفلاسفة اليونان، التي نقلت إليهم، كالحرية المدنية والسياسية، حرية التعبير، الدستور المكتوب، المواطن...، مع العلم أنّ هذه المفردات الأساسية في الفكر السياسي قد قرؤوها فيما ترجم لهم من كتابات أفلاطون وأرسطو.²⁰

- لم يوظف الفلاسفة الإسلاميون مفهوم الطبيعة مثلاً لنقد الوضع الحاضر، واقتراح نظام سياسي بديل قائم على مبادئ جديدة، كما سيفعل فلاسفة التنوير فيما بعد، بل ظلّ إرجاع الإنسان إلى حالة الطبيعة عند فلاسفة حي بن يقطان مجرد تمرين يتعلق بنظرية المعرفة. كيف يستطيع خواص من الناس أن يتجردوا من أفكار التقليد المحرفة عن أصولها ليدركوا حقائق الأمور؟²¹

أمّا من حيث الانخراط الملموس في الفعل السياسي، فقد كان موقف الانسحاب موقفاً يرجعه أومليل بنظرة الفيلسوف الإسلامي إلى شرط الإصلاح. وهو شرط كامن عندهم في ضرورة ارتقاء المجتمع إلى مستوى الفلسفة، وحيث يستحيل هذا الأمر، فقد ترك الإصلاح للفقيه.

20- افكار مهاجرة. ص 194

21- الإصلاحية العربية. ص ص 45-46

مقابل صمت أو لا مبالاة الفيلسوف وتعالیه فوق السياسة وصناعها والدائرين في فلكها، واستعاضته عن ذلك كله بحديث غريب عن السياسة المدنية وعن المدينة الفاضلة²²، نلحظ حضوراً دائماً للفقيه تجاه السياسي (الرقابة والنصيحة).

وفي الوقت الذي آل الأمر بالفيلسوف في المجتمع الإسلامي إلى أن يبني مدينته داخل ذاته، غير معني بتقديم مشروع لبناء المجتمع، فقد ظلّ الفقيه، حتى وهو يفتقد بدوره لهذا المشروع، محتكراً للسلطة العلمية في غياب منافس جدّي بين أصناف حملة العلم الآخرين، سلطة يبسطها على العامة (عبر الفتوى وفقه النوازل الذي يضمن له استمرارية الوجود في اليومي)، ويفاوض بها الحاكم أو يلزمه بها بحسب الأحوال.²³

لم يكن الفيلسوف إذن لا ناظراً في السياسة ولا محتسباً أو داعية إصلاح في العالم الإسلامي²⁴، أمّا الفقيه فإنّ بضاعته التراثية في الفقه السياسي بقدر ما كانت فاعلة في الماضي بقدر عجزها اليوم - بحكم انتمائها إلى نظام معرفي قطعت معه الحداثة السياسية- على إسعافنا في هذا التأسيس. ومن ثمّ فإنّ مهمة تأسيس الفكر السياسي العربي الحديث هي مهمّة لم تتجز بعد، ودور المثقفين اليوم هو رفع هذا التحدي دون سند من الأقدمين.²⁵

اشتراك اللفظ وتباين القصد

في الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، يعقد أومليل مقارنة بين تمثل الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، لمفهوم الفطرة والطبيعة، وتمثل الفكر الليبرالي للمفهوم ذاته.

في محاولة العودة إلى هذا المفهوم يشترك المفكرون الإسلاميون والمفكرون الليبراليون الأوروبيون، بيد أنّ هذا الاشتراك يجب ألا يخفي علينا اختلاف المقاصد، ومن ثمّ اختلاف النتائج.²⁶

ذلك أنّ مفهوم الطبيعة/الفطرة (كغيره من المفاهيم)، لا يكتسب معنى لذاته، بل بحسب ما يقصد إليه. وهنا سرّ التباين في طبيعة المشروع المجتمعي بين مجتمع يسوسه الأمر الإلهي ومجتمع آخر ينطلق

22- ينفي الجابري فكرة اللامبالاة ويتحدث بدلاً عن ذلك عمّا يسميه بالتعالّي بالسياسة وتسييس المتعالّي. ذلك أنه في غياب شروط موضوعية تتصل باستقلال المجال السياسي، وحرية التعبير، فضل هؤلاء ومعهم بعض الفرق الكلامية كالمعتزلة أن يتكلموا في السياسة، ونقد السلطة، بمفاهيم ظاهرها غير سياسي مغرق في الميتافيزيقا لكن باطنها يحمل نقداً للمجتمع والسلطة خاصة في العصر الأموي. انظر المسألة الثقافية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1. 1994. ص 147. وكذلك نحن والتراث. ط 6. ص ص 77-82

23- السلطة العلمية. ص ص 23-24. التراث والتجاوز. ص 80

24- يتقاطع فهمي جدعان في هذا الطرح مع أومليل لكنه يستثني من ذلك ممن ظلوا قريبين من الحياة العامة الواقعية. السجستاني والتوحيدي، والفارابي إلى حد ما. انظر. أسس التقدم ... ص ص 44-45

25- ص أفكار مهاجرة. ص 197

26- الإصلاحية العربية. ص 34

من اللفظ نفسه، أي الحالة الطبيعية والإنسان الفطري، ليعتبرها ركناً أساساً في نظرية المجتمع المدني، بمؤسساته المستقلة عن الدين، وعلى رأسها الجهاز المراقب والمسير للمجتمع أي الدولة.²⁷

في الفكر العربي الإسلامي، الإسلام هو الفطرة، والإنسان الذي لم تحرف طبيعته لا يمكن أن يكون إلا مسلماً. ورغم الفارق بين الفقهاء القدامى القائلين بتطابق الفطرة مع بدايات البشر الأولى (بدء الخليفة) حيث الإنسان على المحجة البيضاء لا يعتريه انحراف أو تقليد، وبين قول المفكرين المسلمين المحدثين إنَّ الفطرة هي ما قد بلغه الإنسان بعد أن أدرك رشده، أي حين عرف الدين الكامل (نزعة تطورية)²⁸، فإنَّ النتيجة واحدة، الفطرة هي الإسلام، والإسلام (بمعناه العام) هو المطابق الحصري للفطرة.

ومن ثمَّ ارتبط جوهر الإصلاح عند الأوائل والتوالي بالعودة إلى دين الفطرة. ولا يمكن للمجتمع أن يكون هو نفسه مصدر قواعد تنظيمه، ولا تصور لإصلاح حقيقي خارج الدين.²⁹

بينما نجد في حالة الفكر الليبرالي اتفاقاً بين مفكره على طرح المسألة الاجتماعية بالعودة الافتراضية إلى أصل المجتمع أي إلى حالته الطبيعية، والهدف هو السعي إلى تجاوز التراث التاريخي الذي رأوا فيه دعامة المجتمع التقليدي الذي عملوا على هدمه.³⁰

إنَّ محاولة العودة إلى مرحلة الطبيعة ليس القصد منها ضرورة العودة إلى مرحلة حقيقية، مثبتة بوقائع ملموسة وموثقة، بقدر ما هي افتراض إجرائي قصد به تحليل ونقد النظام الاجتماعي الذي آل إلى مصادرة حرية الأفراد والجور في نظام الملكية. ومن هنا دفاعهم عن الإنسان باعتباره مالكاً لحقوق طبيعية، لا يمكن تقييدها بقيود الجنس والدين والموطن، ولا تقبل التفويت.³¹

وبناء عليه صار ردّ مبدأ القانون إلى الطبيعة يعني تحويلاً في معنى المشروعية. فلا الحق الإلهي صالح لإقامة السلطة ولا العرف المتواضع عليه كذلك، إذا نافي ما ينبغي أن تكون عليه طبائع الأشياء.³² إذن مقصد العودة مختلف هنا، عن مقصد العودة في حالة الفكر العربي الإسلامي.

27- الإصلاحية العربية. ص ص 34-35

28- نجد حضور هذه النزعة التطورية عند محمد عبده مثلاً في "رسالة التوحيد". وعند رشيد رضا مثلاً في "الإسلام والنصرانية". انظر في الموضوع نفسه. أسس التقدم عند مفكري الإسلام. فهمي جدعان. دار الشروق. ط. 3. 1988. ص 26

29- المصدر نفسه 39-59-63

30- نفسه. ص 65

31- نفسه. ص ص 66-69

32- نفسه. ص 70

إنَّ المقصد الأول للفكر الليبرالي هو في عمقه سعي إلى تصفية الحساب مع الوعي المسيحي الذي عدَّ الطبيعة الإنسانية هي الشر الذي تأصل في الإنسان منذ خليفته، وكان لا بدَّ له من الخلاص منه، في حين أنَّ الطبيعة بوجه عام (في الفكر الليبرالي) أصبحت منبعاً للحكمة يسترشد بنظامها الإنسان.

والمقصد الثاني، ليست محاولة العودة إلى هذه المرحلة الذهبية (على فرض وجودها)، بل العمل من خلالها استحضارها النظري والفكري على إصلاح المجتمع المدني.³³

لقد استعملت الليبرالية مفهوم الحالة الطبيعية حيث كان يصلح لنقد أوضاع المجتمع القديم، أمَّا بعد أن استقرت المؤسسات الليبرالية، وخاصة مؤسسة الدولة الحديثة، فقد تخطى مفكروها عن هذه الأسطورة السلفية وتعلقوا أكثر بمستقبل يتأكد ازدهاره بالنسبة إلى البورجوازية المنتصرة.³⁴

يستخلص أولملي في نهاية المقارنة أنَّ المفكرين الإسلاميين حاولوا هذا الإرجاع إمَّا لحل إشكال فقهي، وإمَّا كقضية كلامية، وإمَّا للدفاع عن منهج فلسفي في المعرفة. وحاوله مؤسسو الفكر الليبرالي كوسيلة لنقد المجتمع التقليدي ومطلقاته، وإفساح المجال لبناء مجتمع يقوم على التعاقد المتجدد بتجديد الإرادة العامة لأصحابه.³⁵

هجرة الأفكار ومفارقات التأويل

إذا كانت هجرة المفاهيم والأفكار من الغرب إلى الشرق والتداخل بين التراثي والدخيل الحديث أمراً حاصلاً واقعاً، فإنَّ ذلك لا يعفي المثقف نظرياً ومنهجياً من محاولة الفرز والتمييز، إظهاراً لحجم الاختلاف النوعي في أصول ومقاصد المفهوم بين بيئته الأصل وبين ما اعتراه من تحوير جوهري لحظة توطينه في بيئة ثقافية مختلفة.

هذه الملاحظة التي سبق لأولملي أن لَمَح إليها وطبقها على نماذج عدة منذ ما يزيد على الثلاثين سنة، يعود إليها في آخر أعماله بالحس التاريخي اليقظ نفسه، مستحضراً ما عرفه الوطن العربي من تحولات ومستجدات، خاصة في السنوات الخمس الأخيرة، منطلقاً في ذلك من الإشكالات النظرية التالية:

- كيف تتبلور المفاهيم تاريخياً داخل موطنها الأصلي؟

- كيف هاجرت من موطنها الثقافي الأم، وكيف استقبلت في موطن ثقافي مباين؟

33- الإصلاحية. ص 71

34- نفسه 80

35- المصدر نفسه. والخطاب التاريخي. ص 274

- وكيف تمّ تأويلها في بلد الاستقبال؟

- وما الأسباب الكامنة وراء استعمالها لمقاصد غير مقاصدها؟

ليس البشر وحدهم من يهاجر، بل حتى المفاهيم، إمّا تحت الطلب أو تأتي في ركاب الغزو، وهي فارضة نفسها في الحالتين. تتبناها نخب ترى فيها سلاحاً للحاق بالعصر، وتقاومها تيارات أخرى ترى فيها سلاحاً لمسح الهوية والتمكين للمستعمر. ومثلما يتغير البشر بفعل الهجرة، تتغير المفاهيم بدورها في المعنى والمقصد، إذ يعمد المستقبلون إلى تراثهم بحثاً عن النظائر والأشباه، ليس بغرض الترجمة والتقريب فقط، بل وتحت سلطان آلية نفسية ذهنية تروم إثبات الذات الجماعية عبر ادعاء السبق والأفضلية.³⁶

على أنّ أومليل لا ينظر شزراً إلى عملية اقتباس³⁷ المفاهيم وتبنيها، فضلاً عن تعذر تجنب هذه العملية، بشرط أن تساهم في إصلاح الأحوال، أي أنّ معيار المصلحة يصبح هو المحدد في المآل. لكنّ ماهية المصلحة واضحة عند أومليل، إنها بناء دولة ديمقراطية حديثة مؤسسة على الحداثة السياسية والفكرية، تحترم فيها التعددية وحقوق الإنسان، وترتكز على اقتصاد مستقل ومنتج.

لكنّ تحصيل المصلحة لا يتحقق، وليس بالإمكان أن يكون ذريعة تعفي النخبة المثقفة من الاطلاع على أصول هذه الأفكار وحقلها التداولي. وبمقتضى هذا الشرط يكون لزماً التفرقة بين الاستعمال الدعوي السياسي للمفهوم، واستعمال الباحث له، لأنّ المتلقي عند الأول هو الجمهور، بينما الفئة المخاطبة عند الثاني هي الجماعة العلمية، وعليه فإذا ألقى الأول نفسه من معرفة أصل المفاهيم التي يستعملها فإنّ الباحث غير معفى من ذلك، وبخاصة إذا تعلق الأمر بلعبة المترادفات التي كثيراً ما تطلق جزافاً³⁸. إمّا كتجلٍ لعقدة التفوق والسبق، أو ميكانيزم دفاعي في مواجهة عدو متفوق منتصر أو «كترجمة لا واعية من لغة قديمة إلى أخرى

36- أفكار مهاجرة. ص 7-8. سؤال الثقافة. ص 13

37- يميز أومليل، مثل الجابري، بين التأصيل والاقتباس، فالأول دائماً أصعب من الثاني، إذ يكتفي هذا الأخير بأخذ أفكار من الغير بدافع الإعجاب بها من موقع يعتبر الآخر قد تفوق بفضلها. لكنّ هذه الأفكار تكون قد قطعت عند الآخر زماناً وامتزجت بتجربته التاريخية. فالأقتباس يأخذ الفكرة جاهزة مع إغفال التجربة التاريخية (الثقافية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية) التي جهزتها. أما التأصيل فيقتضي معرفة مزدوجة: معرفة بأصول وتطور الأفكار المراد اقتباسها من الغير، وتبنيها لها في ثقافة وتجربة المجتمع الذي يراد تجديده بهذه الأفكار الحديثة. فلا بدّ إذن من معرفة حدود الاقتباس ومقاصد الأفكار ووظائفها. سؤال الثقافة. ص 54

38- أفكار مهاجرة. ص 10

معاصرة، يصنعها القارئ في نطاق معارفه الراهنة»³⁹، فتختفي المسافة الدلالية والتاريخية بين البرلمان وأهل الحل والعقد، وبين الحرية الدينية والاجتهاد، وبين الشورى والديمقراطية⁴⁰.

لم يطرح سؤال الإصلاح في العالم الإسلامي نتاج ديناميكية داخلية، بل لمواجهة خطر استعماري يختلف نوعياً عن كل تجارب الغزو التي عرفتها هذه البلدان قبل عصر الحداثة⁴¹ وأمام هذا الخطر النوعي، تتشابه تجربتنا مع التجربتين الصينية واليابانية، وفي نوع الاستجابة على هذا التحدي وقع التباين والافتراق (عندنا كما عندهم) على ثلاثة ردود:

- اتجاه أول يدعو إلى العودة إلى الموروث وتأويله وفق أغراض الحاضر.

- اتجاه يدعو إلى القطيعة ونسخ الخاص بالإنساني العام، الذي صارت تمثله الحضارة الغربية.

- اتجاه ثالث مثله أغلبية الإصلاحيين الذين دعوا إلى التمكن من أسباب قوة الغرب علوماً وتقانة وتنظيمات، مع تأصيلها ثقافياً⁴².

وإذا كان الذبوع والانتشار قد كتب للاتجاه الأخير بجاذبيته السطحية القادرة على التوليف، فإن ذلك لا يخفي صعوبات جمة اعترضته في محاولة المزج بين الأصل والدخيل، وبين الموروث والوارد.

يضاف إلى هذا أن تشابه الأجوبة من حيث افتراقها على ثلاثة في كلتا التجربتين، لا يمكن أن تغطي على وجود اختلافات جوهرية بينهما فيما يتعلق بمحتوى الهوية، ومدى رسوخ الدولة، وقيادتها للإصلاح، ودور الفكر الاقتصادي في عملية الإصلاح، واختلاف مفهوم الدين عندنا وعندهم، والقرب أو البعد الجغرافي من أوروبا. فعلى المستوى الهوياتي، يسجل أولمليل أن الدين عندنا يحتل مركز هذه الهوية، فلا جرم إذن أن

39- عبد الله العروي. مفهوم العقل. المركز الثقافي العربي. ط3. 2001. ص 263

40- في موقف الفكر الديني من العلاقة بين الشورى والديمقراطية، هناك من يرى في الشورى نقيضاً للديمقراطية، الأولى تحتكم إلى شرع الله، والثانية تحتكم إلى أهواء الشعب، تحت مسمى السيادة الشعبية، حيث يتطابق الحق مع الأغلبية في الوقت الذي لا يرى الإسلام في مفهوم الأكثرية معياراً للأخذ بالرأي، كما يشترط شروطاً في أهل الشورى لا تتوفر في عامة الناس، وهناك موقف من داخل الاتجاه نفسه يرى فيهما مفهومين مترادفين، وموقف ثالث لا يرى بأساً من الأخذ بالجانب الأداتي والتقني في هذا النظام مع التحفظ على الفلسفة التي يقوم عليها. ولا يعنينا في سياق هذه الدراسة الموقف الرافض لهذا النظام الذي يظل منسجماً مع نفسه ولو اغترب عن عصره، ولا الموقف الانتقائي الذي يأخذ القشرة ويترك اللب، وإنما الموقف الذي يجعل منهما لفظين دالين على مفهوم واحد، دون ترو أو تثبت. فالشورى تخضع لمبدأ السيادة الإلهية من حيث أن الاستشارة مقيدة بتعاليم القرآن والسنة، أما الديمقراطية فتقوم على سيادة الشعب وحرية الكاملة في الاختيار دون حدود أو قيود مسبقة، والشورى تدور بين المسلمين، أما الديمقراطية فتدور بين مواطنين أساس مواطنتهم الانتماء إلى الدولة، لا الانتماء إلى الدين، والشورى لم تكن تاريخياً بل ولا حتى في كثير من الأدبيات الفقهية ملزمة لولي الأمر، بل يستشير إن شاء، وهو حر في الأخذ بالمشورة أو تركها، ونادراً ما كانت تخرج الاستشارة عن نطاق أسرة الحاكم أو عصبية صاحبة الشوكة، بينما في النظام الديمقراطي يكون الموقف الشعبي من خلال الاستفتاء أو الانتخاب ملزماً للسلطة التي تضمن عبر تقاليد وتشريعات حماية حريات الأفراد في الاعتقاد والتنظيم والتعبير، كما أن الشورى لم تكن مجسدة في إطار مؤسسات بل ظلت قيمة أخلاقية تدور في فلك المثال، أما الديمقراطية فتتجسد في شكل قوانين ومؤسسات قارة، ذات مهام واضحة، وفي إطار مبدأ توازن السلطات واستقلالها عن بعضها البعض. ومع هذه الفوارق الجوهرية يظل هذا الموقف من الناحية السياسية إيجابياً، وإن كان في حاجة من الناحية النظرية إلى جهد في التأصيل، عبر وعي الفارق وإعطاء دلالات جديدة لهذا المفهوم التراثي.

41- سؤال الثقافة. ص 37

42- أفكار مهاجرة. ص 34

يشغل المكانة نفسها في تصور غالبية الإصلاحيين العرب والمسلمين، بخلاف التجربتين اليابانية والصينية اللتين نجد فيهما الهوية الحضارية أكثر منها دينية، والدين عندهم قيم وأخلاق وتصور للكون أبدي غير قابل للفناء، أكثر مما هو شريعة. إذ لا نجد عندهم كتاباً دينيين يجعلون السياسة فرعاً للشريعة⁴³، ويسعون إلى تنظيم الاقتصاد ونظام البنوك على قواعدها، ولا شريعة عندهم تضع نظاماً للضرائب، والإرث، وشروط تولي الولاية العظمى». أما على مستوى العلاقة بين الدولة والأمة، فيسجل أولمليل أنها علاقة وحدة وتطابق، وهي وحدة ليست وليدة اليوم، بل متجذرة في التاريخ، عكس ما عليه الوضع في العالمين العربي والإسلامي، حيث يتشبث القومي والإسلامي بعدم شرعية هذا التطابق، جاعلاً الأول من وحدة الأمة العربية على قاعدة الدولة القومية الكبرى أفقه، والثاني من وحدة الأمة الإسلامية تحت راية الخلافة الراشدة هدفه البعيد⁴⁴.

أما العامل الاقتصادي، فلم يكن له دور أساسي في حركة الإصلاح العربية والإسلامية مثلما كان دوره في اليابان والصين، حيث غاب التقعيد الاقتصادي والاجتماعي للأفكار عند الترائيين والحدائيين، بينما لاحظنا كيف قادت الدولة الإصلاحية في اليابان عملية بناء اقتصاد قوي، فتكون كارتيل الشركات الكبرى للصناعة والتجارة والتأمين والاتصالات والمواصلات، كما قام التحديث في الصين الماوية على أولوية تغيير البنية الاقتصادية للمجتمع. حتى صار بالإمكان الحديث عن قومية اقتصادية، حيث أضحي البناء الاقتصادي في هذين البلدين أداة لإثبات الهوية القومية، عوض الاكتفاء بالشعارات والغرق في العموميات دون قاعدة اقتصادية صلبة، كما هو الحال عندنا، اللهم إلا في استثناءات عابرة لم يكتب لها الاستمرار⁴⁵.

في معرض المقارنة دائماً، لكنها مقارنة تجري هذه المرة لا بين نموذجين حضاريين، أحدهما نجح في الإصلاح، والآخر فشل فيه، بل مقارنة على المستوى المفهومي، حول دلالة مفهوم التنوير في تربته الأصل، وكيف جرى تمثّل هذا المفهوم من طرف المفكرين العرب.

يسجل أولمليل أنّ أهم خاصية ميزت عصر الأنوار هي النقد، وبخاصة نقد الفكر الديني «نقد المعجزات والطقوس والأسرار والثنولوجيا»، وهو ما لم يكن بمقدور المفكرين الإصلاحيين العرب القيام به، وعلة هذا

43. يضيف محمد أعيف إلى هذا المعطى، معطى آخر ثقافياً وسياسياً فيما يخص الحالة اليابانية تحديداً، وهو أنّ زعماء الإصلاح عندما أقدموا على الأخذ بمبادئ الحضارة الغربية، لم يجدوا أمامهم كهنة أو طبقة من رجال الدين يمكن أن يقفوا في وجههم أو يعترضوا على قراراتهم، بل على العكس من ذلك وجدوا في ديانة الشنتو عوناً على تحقيق دولة مركزية برئاسة إمبراطور يحظى بالتقديس في تلك الديانة. محمد أعيف. أصول التحديث في اليابان. 1568/1868. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2010. ص 583

44. هناك مراجعات في هذا المضمار قام بها بعض القوميين والإسلاميين (مثقفين وتنظيمات) من حيث إعادة الاعتبار لفكرة الدولة الوطنية، والقطع مع التصورات الشوفينية والأسطورية حول مفهوم الأمة واعتبار نظام الخلافة شكلاً تاريخياً في التنظيم السياسي، وجعل الديمقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان على رأس سلم الأولويات والمطالب.

45. أفكار مهاجرة. ص 56-57-58. انظر كذلك سؤال الثقافة. ص 43. يسجل محمد أعيف في أطروحته المتميزة عن أصول التحديث في اليابان خاصية تميز بها اليابانيون عن نظرائهم الصينيين والعرب والمسلمين، وهي عدم شعورهم بالاستعلاء تجاه مكونات ثقافة الغير التي يكونون في حاجة إليها، وهو ما يتناقض وشعور الصينيين والعرب والمسلمين الذين كانوا يرون في أنفسهم أصحاب حضارات عريقة، وينظرون نظرة استعلاء إلى ثقافة الغرب التي اعتبروها غزواً ثقافياً. أصول التحديث في اليابان. ص 23 لقد كان من السهل على العرب كما يقول شارل عيساوي بسبب قربهم من أوروبا وتاريخهم الطويل من العلاقات مع دولها أن يتعرفوا على الثورة العلمية التي حدثت مع عصر النهضة الأوروبية، لكن وبسبب لا مبالاتهم وازدراؤهم للكفار كانوا في نهاية (القرن 18) أقل من اليابانيين معرفة بهذه الثورة. نقلاً عن المصدر نفسه. ص 429. وإذا كان هذا الشعور وتبعاته جزءاً من ماضي الصينيين فإنه مازال إلى حد كبير جزءاً فاعلاً من حاضرنا كعرب ومسلمين.

الاختلاف مردودة أولاً إلى أنّ النقد الأنواري جاء محصلة لتطور نمط التفكير، بفعل ثورات علمية متعاقبة، فكان لا بدّ أن تتصادم العقلانية العلمية والفلسفية لعصر الأنوار بالأسانيد التي يركز عليها الإيمان بالوحي وكتبه المقدسة، وبالمعجزات حين تكون حجة لإثبات الأديان، ومناقضة للتفسير الطبيعي للظواهر.

والعلة الثانية مردّها إلى أنّ الإسلام شكل هويّة جماعية دفاعية لمجتمعاتنا الواقعة تحت الضغط الأجنبي، لذلك فقصارى ما استطاعوه هو محاولة تخليص الدين من الخرافات والوسائط.⁴⁶ وعكس الدين الطبيعي الذي تبناه الأنواريون، فقد دعا الإصلاحيون المسلمون إلى دين الفطرة مطهراً من كل ما تراكم عليه من صنوف التقليد.⁴⁷

ميلاد مفهومي الفرد والشعب

يعود تبلور الفرد كمفهوم مركزي داخل الحداثة الغربية في مناحيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى مميزات عدة أدت إلى تغيير عميق في العقلية، من قبيل إرجاع المسألة الدينية إلى الضمير الفردي، وتأسيس الدولة الوطنية المدنية التي تكون معها مفهوم الفرد المواطن كذات قانونية وأخلاقية، وإقرار الحق في الملكية الخاصة وتقنينه، وجعل العمل سلعة تبادلية في علاقة العمل كقوة إنتاج بالملكية.

إنّ الفرد كقيمة في ذاته وكصاحب حق في حرية المعتقد والتفكير والتعبير، وفي المبادرة الشخصية، وكناخب يدلي بصوته في معزل الاقتراع، لا يمكن لأحد أن يثبت أنّه وجد في كل العصور والمجتمعات، بل هو نتاج للحداثة الديمقراطية.⁴⁸

أمّا مفهوم الشعب فإنّ عراقة على مستوى اللفظ لا تقوم دليلاً على اشتراك معنوي بينه وبين المفهوم الجديد. فكلمة الشعب كما هي متداولة في الفكر السياسي الحديث لا رابط بينها وبين كلمة الشعب القديمة سوى رابطة الاشتراك اللفظي. بينما المعاني على طرفي نقيض، ذلك أنّ الشعب اليوم هو كيان جماعي مرتبط بروابط مشتركة وفاعل سياسي ومصدر للسلطات وصاحب السيادة، بينما الدلالة القديمة لا تحيل سوى على مجموعة قبائل⁴⁹ يشترك السواد الأعظم من أعضائها في سمات قديمة من فقر وجهل وغلظة الطباع وسرعة الهيجان والانقياد إلى الفتنة والفوضى.

46. لا ينبغي الاستنتاج هنا أنّ هذا الاختيار الإصلاحي الذي تجنب نقد الدين كان مجرد تكتيك أملتته الشروط الموضوعية التي تحرك هؤلاء في إطارها، بل هم مؤمنون دينياً، وهذا الإيمان الحقيقي مع الوعي بالتأخر هو الذي جعلهم يزاجون بين السلفية كعودة لنقاء الأصل ضدّاً على أدراج التقاليد الثقافية والسياسية التي اعتبرت أصل الداء، وبين الدفاع عن الاقتباس من الآخر اقتباساً متحكماً فيه.

47. أفكار مهاجرة. ص ص 82-83

48. أفكار مهاجرة. ص ص 127-128. وكذلك ص 145

49. أفكار ص 153. هذا كلام يصح أساساً على الدول التي قامت على بنية اجتماعية قبلية.

بيد أنّ التعريف الحديث لمفهوم الشعب باعتباره فاعلاً سياسياً مالكا للسيادة ومصدراً للسلطة، لا يترتب عنه لزوماً تطابق بين الديمقراطية والشعب، فالقريب بينهما يقتضي عملاً مستمراً، شاقاً وطويلاً لتغيير العقلات من جهة، والنضال السياسي لرفع الشعب السوسيولوجي إلى مستوى المرجعية الديمقراطية بقيمها المتكاملة من جهة أخرى⁵⁰. وهو التحدي الأكبر الذي تواجهه مجتمعاتنا العربية، خاصة من شهد منها حراكاً ثورياً وانتخابات. ما دامت الديمقراطية كمنظومة قيم هي أكبر من أن تختزل في العملية الانتخابية، مهما كانت درجة نزاهتها، إنّها أولاً ثقافة تتأسس على الإيمان بحرية الرأي، والتعبير والاعتقاد والقبول بالتعددية والحق في الاختلاف، والقبول بنتائج الانتخابات لتسهيل تداول السلطة، كما تستلزم انتشار تعليم حديث ينشأ على القيم الديمقراطية، وقاعدة واسعة لاقتصاد حديث ومجتمعاً أساسه المساواة في المواطنة وليس الولاء الديني والطائفي والعشائري.⁵¹

الدولة والأمة: من التناقض إلى المصالحة

لم تولد الدولة العربية الحديثة ولادة طبيعية، باعتبارها نتاج تطور اجتماعي داخلي، بقدر ما فرضت إمّا لمواجهة ضغط أجنبي، أو من قبل قوى أجنبية متدخلة.⁵²

من زاوية تاريخية كانت الأمة متجاوزة لحيز الدولة التقليدية، مؤسسة رابطتها على أساسي الدين واللغة، أمّا ركن الأرض فلم يكن ذا اعتبار. وهي التجربة التي تباينت كما أسلفنا عن تجربة اليابان والصين، فقد تطابقت عندهم منذ البدء وترسخت عبر قرون، الشيء الذي جنّب الياباني والصيني شر تمزق الولاء، وتشظي الانتماء، خاصة عندما يتعذر الجمع والتكامل بين ولائين وانتماءين.

وتباين تجربتنا أيضاً تجربة أوروبا، التي وإن كانت لا تملك عراقية وقدم التجربتين السابقتين باعتبار حداثة الدولة القومية فيها، كأحد النتائج الهامة لعملية الإصلاح الديني وما رافقها من حروب دينية، إلا أنّها أنجزت دون أن تخلف وعياً شقياً حاداً في ذهنية ووجدان المواطن، خاصة بعد أن أصبحت هذه القومية أداة لتجاوز التفكك السياسي داخلياً ومواجهة تهديدات الدول المجاورة، وكل سلطة خارج كيان الدولة، تحت غطاء حفظ السيادة وحماية الاستقلال من كل تدخل أجنبي.

لكن ورغم أهمية الضغط الخارجي في تبلور الدولة القومية، إلا أنّ هذه التجارب القومية، ظلت في أعماها بمنأى عن الظاهرة الاستعمارية كما جرت أطوارها في الشرق. في حين وجد العرب أنفسهم، وفي

50- أفكار مهاجرة. ص 160. سؤال الثقافة. ص 72

51- ص 165

52- الإصلاحية العربية. ص 102

لحظات ثلاث، لحظة الضغط، ولحظة الاستعمار، ثم التبعية، أمام علاقة تناقض بين الدولة والأمة.⁵³ فهناك وعي بأن الدولة مجرد كيان لقيط مشوّه أنشأه قسراً سكّين المستعمر لتمزيق جسد الأمة، وفك عرى الروابط العميقة بين العرب والمسلمين، روابط امتدت لأكثر من عشرة قرون دونما اعتبار للمعطى الجغرافي أو ما يُسمّى اليوم بالحدود. فحدود المسلم والعربي تتطابق مع جغرافية الإسلام والعروبة، تمتد بامتدادها وتنتهي بانتهائها.

لا شك أنّ هذا النمط من التفكير ما زال يلقي بظله على عدد غير يسير من المثقفين والسياسيين ذوي النزوع القومي والإسلامي، دون إغفال تطلع جماهير عريضة من العرب والمسلمين إلى هذا النوع التاريخي من الوحدة باعتبارها النموذج المثالي، كأداة لتقوية الصف، والتحرر من التبعية للأجنبي، سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعسكرياً.

ومما زاد في تعميق هذا الوعي بغرابة هذا الكيان، وعمق من أزمة شرعيته، فشله بعد الاستقلال في تحقيق التنمية الموعودة، في الوقت الذي تزايد فيها رهان المجتمع، على خدماتها فأصبحت مسؤولة عن تحقيق مطالب ما كانت تدخل سابقاً ضمن اختصاصات الدولة التقليدية.

وأمام هذا المأزق الذي تجسّد في استبداد الأنظمة وفسادها، وتغلغل الأجنبي بوسائل جديدة وأكثر مردودية، وتضخم انتظارات المواطنين، كان القمع واحتلال المجال السياسي هو الحل الذي اختارته جواباً عن هذه المعضلات، غير أنّ توالي عقود من الزمن أثبت بالملح أن هذا الحل هو الوسيلة المثلى لتعميق الأزمة، فزادت الهوة بين الدولة والمجتمع، واغترب الفرد عنها أكثر، ولاذ عملياً، (وبعضهم فكرياً وعملياً)، بانتماءات تتجاوزها أو تقع دونها.

وعلى قدر ما أجل هذا الاختيار السلطوي لحظة الانفجار والتشطي، على قدر ما كان هذا الانفجار عنيفاً، بلغ درجة من الوحشية والشراسة غير المسبوكتين في البلدان التي لم تنرّسّخ فيها مؤسسات سياسية حديثة ولم تتكون فيها قاعدة واسعة من النخبة الوطنية ذات التعليم الحديث والحاملة للقيم والمبادئ الديمقراطية.

نقول هذا مع أواميل، لأنّ التجربة بينت أنّ السواد الأعظم من النخب الحديثة منذ فجر الاستقلال، وعلى مدار عقود، لم يكن هواها ديمقراطياً، ولم تراهن على سيادة الشعب ومشاركته الفاعلة لتجاوز الأزمة التي صارت مأزقاً في ما بعد، بل رأت في ذلك مضيعة للوقت، وأنّ الدواء الشافي من هذا التأخر التاريخي الذي ما فتئ يتسع بين العرب والغرب لن يستدرّكه إلا مستبد جريء (عسكري، حزب ثوري ..) يفرض بقرارات فوقية هذه الإصلاحات، في سبيل التغيير الجذري وبأسلوب ثوري، للمجتمع العربي المتخلف في

53- المصدر نفسه، ص 106

زمن مختزل يتحقق فيه ما تحقق عند الغير بحركة ذاتية في زمن غير مضغوط، يقدر أحياناً بثلاثة قرون ويزيد⁵⁴.

والسرّ الكامن وراء هذه المفارقة (حرق المراحل) حسب أومليل هو ذلك البون الشاسع بين أفكار المثقف وما عليه واقعه، فهو من جهة يريد أن تتحقق أفكاره في مدى عمره، ومن جهة ثانية يصطدم بحقيقة أنّ الزمان التاريخي هو عادة أوسع من زمان العمر الفردي، ولكنّ المثقف وهو يستعجل التغيير قد يصاب بياس أو قد يعود إلى مستبد عادل ينقذ البلاد ويصلح الأحوال.⁵⁵

أمّا ورش الديمقراطية فتؤجل إلى ما بعد الإنقاذ، بدعوى تهيب الأراضية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية تارة، أو بدعوى صياغة نموذج للديمقراطية الشعبية يختلف عن الديمقراطية البورجوازية الصورية والشكلية. فلا الإنقاذ تم، ولا الديمقراطية تحققت.

إنّ المفكرين الليبراليين العرب (على قلتهم وضعف قاعدتهم الاجتماعية) ممّن كتبوا وبشروا بأفكار ومبادئ ديمقراطية، لم يخوضوا معارك ديمقراطية كبرى في وجه الأنظمة التي كانت قائمة. بل منهم، ومن أتباعهم (خاصة من رجال الأعمال) من اختزل الليبرالية في حدود الدفاع عن الملكية الخاصة، وحرية المبادرة الاقتصادية، والحريات الفردية على المستوى السلوكي، وإلغاء دولة الرعاية، وتقليص الضرائب على المقاولات، ومرونة التشغيل، وتقوية القطاع العام لفائدتهم (الخصخصة)، وعدالة قزمت إلى قضاء تجاري سريع ونزيه متخصص في قضايا المقاولات والاستثمار. كلّ ذلك كان مفصلاً عن مطلب الديمقراطية والحريات بمفهومها الشامل.

فلا غرابة أن يفتقدوا لأيّ رصيد في مضمار الدفاع عن الحريات المدنية والسياسية، أو لنضال متميز من أجل دولة المؤسسات الديمقراطية، نضالهم هو عادة من أجل تحرير الاقتصاد، أكثر منه نضالاً من أجل تحرير المواطنين.⁵⁶

تواجه الدولة العربية اليوم، إضافة إلى المعضلات التي تراكمت عبر عقود من الزمان تفاعل فيها الداخلي بالخارجي، تواجه خطراً من نوع جديد اسمه العولمة.

54- حتى علي أومليل نفسه كان لسنوات من دعاة هذا الاختيار. يقول في التراث والتجاوز عن مسألة الانفصال عن التراث والتي يظهر فيها تأثيراً واضحاً بأطروحة عبد الله العروي: "هل يتم هذا الانفصال بحركة تاريخية عادية، كأن تقوده طبقة عصرية...؟ كل القرائن الظرفية والتاريخية تدل على استحالة المرور من هذه الطريق، وفي هذه الأحوال فإنّ حظوظ الانفصال لا يمكن أن يوفرها إلا مسلسل ثوري يختصر التاريخ بالثورة فتفصل المجتمع، وفي أن واحد، عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها وعن هياكل المجتمع القديم" ص 20. وفي كلامه الذي ذكر في المتن نستشف نوعاً من النقد الذاتي لما اقتبسناه منه في الهامش، فعوض الثورة أصبح يراهن على الإصلاح التدريجي للعقليات من منظور الزمن الطويل، في نوع من التوازي مع موقفه السياسي من النظام المغربي الذي انتقل من مقولة لا إصلاح لهذا النظام إلا بزواله (في سبعينيات القرن الماضي) إلى مقولة القابلية للإصلاح من داخل المؤسسات وعبر صيرورة (في تسعينيات القرن نفسه).

55- أفكار مهاجرة. ص ص 96 - 101. وسؤال الثقافة. ص ص 14-15

56- سؤال الثقافة. ص ص 46-19 - 47-69

يظهر هذا الخطر خاصة على الدول الهشة منها، (شأنها في ذلك شأن بلدان هشة في بقاع أخرى من الأرض مع حفظ الخصوصيات) من وجهين:

- وجه أول يرى في الدولة مؤسسة تاريخية مصيرها التجاوز نحو انتماء كوكبي تنتفي معه الحدود والانتماءات القومية التقليدية الضيقة، لكن تحت هذا الزعم تجري عملية تفكيك الدول الهشة إلى دويلات أكثر هشاشة من طرف دول أخرى تبشر بهذه الرسائل خارجياً، مقابل تمسكها المتزايد بقوميتها وتميزها وتمايزها الهوياتي، وكأن نهاية الدولة لا يقصد بها سوى نهاية الدول الضعيفة.

- ووجه آخر للعلومة، هو إحياء الهويات الصغيرة، الطائفية والثقافية والإثنية⁵⁷. وكأن تجاوز الدولة أصبح مرادفاً للعودة إلى أشكال في الانتماء والاجتماع والتنظيم تعود إلى ما قبل الدولة الحديثة.

وهي مفارقة ولا شك، إذ في الوقت الذي يجري الحديث عن المواطن العالمي، نرى في الواقع تفكك دول لا لصالح هذه المواطنة العالمية، بل لصالح هويات أشد ضيقاً من القومية، كان من محاسن الدولة الوطنية أن جاءت لتجاوزها، وإن تفاوتت نسب النجاح والإخفاق بين تجربة وأخرى.

ومن هنا يدعو أولمليل إلى ضرورة تعزيز الدولة ككيان تعاقدى جامع بين الأطراف المكونة لها⁵⁸، وهذا هو المنطلق الصحيح لتكوين كتل عربي في عصر التكتلات والاتحادات⁵⁹، تكتل يمكن أن يصبح اتحاداً، إذا ما توفرت الإرادة والتشخيص العقلاني والبرامج الواقعية والطموحة عند أهل القرار السياسي.

أين يختلف هذا الموقف عن المنظور القومي التقليدي؟

- يختلف من حيث دعوته إلى تقوية الدولة لا إضعافها والنظر إليها كجسم غريب لقيط يعوق الوحدة، لأن تقوية هذه الدولة على أسس ديمقراطية هو شرط بناء التكتلات والاتحادات.

- إنه منظور يضع المسألة الديمقراطية على رأس الأولويات. لقد صار واجب الوقت ومبدأ الاعتبار بالتاريخ يفرض الديمقراطية (كمنظومة) باعتبارها الشرط الأساس لكل إنقاذ وإقلاع وتقوية للدولة وحفظ لحقوق المواطن وكرامته، إنه شرط لا يقبل التأجيل أو الفصل عن كل إصلاح وتنمية، لأنه جوهرهما.

57- المصدر نفسه. ص 81

58- نفسه. ص 83

59- إن تجاوز الدولة الوطنية لا يأخذ شرعيته من أن هذه الدولة مصنوعة أو تجافي حق الأمة في وحدة قومية وإنما يأخذ شرعيته من كونها لا تستطيع بإمكاناتها الذاتية المحدودة أن تجيب عن معضلات الأمن والتنمية والتقدم، وأنه لا حل أمامها إلا في أشكال جديدة من الاندماج الاقليمي، في عصر التكتلات الكبرى والتحديات الخطيرة التي أطلقها زحف العولمة على العالم، وفي قلبها تحدي الإطاحة بالحدود والأوطان وإلحاق اقتصادات العالم بالمراكز الرأسمالية الغربية إلحاق أناب، اندماج يوفر لها إمكانية التغلب على مشكلات التطور والمستقبل في ميادين التنمية الاقتصادية والعلمية والتقنية والأمن القومي وضرورات البقاء. انظر عبد الإله بلقزيز. نقد الفكر القومي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2010. ص 178. وانظر كذلك المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2010. ص ص 59-60

- إنه منظور يحدّ من غلواء الطوبى التي تبشر بدولة عربية جامعة، فما هو في حدود الممكن والمعقول هو التّأصيل الواعي من طرف المثقفين لتجارب الاتحادات والتكتلات التي نجحت في المزاوجة بين الانتماء الدولي، والانتماء إلى تكتل أو اتحاد، دون الحاجة إلى التضحية بهويّة نافعة، أو تقوقع ترابي في عصر يتكلم بلغة التكتلات والاتحادات الكبرى.

الثقافة العربية وتحدي البقاء

في زمن أصبحت الثقافة فيه بضاعة معولمة، تتحكم في إنتاجها وتسويقها من الشمال إلى الجنوب شركات عملاقة⁶⁰ يتجاوز رأسمال بعضها مجموع الناتج الداخلي الخام لعدة بلدان من الجنوب مجتمعة، وفي لحظة نشهد فيها انقراض عشرات الثقافات ومئات اللغات، وكأنّها ضحية انتخاب ثقافي، يطرح التساؤل جدياً عن مدى قدرة الثقافة العربية على رفع تحدي البقاء، بقاء فاعل يضيف إلى الحضارة الإنسانية مساهمة نوعية، بدل أن يكتفي المنافحون عنها بثقافة الرفض، والتحذير من التغريب، والغزو الفكري والاستلاب الحضاري، في نوع من التمسك المرضي بخصوصية لا تنفع أهلها ولا غيرها في زمن التبادل والتفاعل.⁶¹

ذلك أنّ رفض ثقافة الآخر لا يشكل في حد ذاته ثقافة تدعو إلى الاعتزاز والانتماء، تعطينا من مهمة نقد التراث، وإعادة قراءة القيم الموروثة في أفق إعطائها مدلولات ومقاصد لم تكن لها من قبل⁶² بغاية جعلها جزءاً طبيعياً من حاضرنّا المعاصر. ولا تعطينا من التعامل النقدي كذلك مع الوافد إلينا من ثقافة الآخر. فهو نقد مزدوج يخرجنا من شرنقة تقديس التراث أو تقديس الغرب، أو التساهل مع أحدهما على حساب النقد الحاد للآخر⁶³، ولأنّ نقد مزدوج فلا يمكن لأحد أطرافه أن يحلّ محلّ الآخر، وإلا كان المحصول سقوطاً في آفة التقليد واجترار الماضي، أو تقليد الآخر المبدع في الحاضر بشكل يجعله دائماً صاحب المبادرة والسبق، وما علينا سوى أن نكتفي بمعاصرته زمنياً دون أن ندخل حلبة العصر حيث يصنع التاريخ.

لكي تجابه الثقافة تحدي عصر معولم وتقدم مساهمة أصيلة في تفاعل مع الثقافات الكبرى خاصة المهيمنة منها، يجب أن تكون ثقافة حديثة، غير أنّ الحداثة لا تعني بالضرورة التغريب، بل أن تكون ثقافة تصاغ بمنطق العصر، وأن تتخذ موقع النديّة قياساً إلى الثقافات المعاصرة المتقدمة، حتى يكون الحوار

60- سؤال الثقافة ص 6

61- الملاحظ أنّ غلاة الإسلاميين يلتقون عند أولملي مع أولئك الذين يتشدّدون في الدفاع عن هويّة الغرب، فالهويّة التي يدافع عنها هؤلاء وأولئك هوية مغلقة متوحشة تكرس العدوانية أداة لحفظ الاستثناء وحماية الخصوصية، فلا غرابة أنّ صراع الحضارات لا يقول به فقط كتاب غربيون، بل وحاملو الفكر الديني المتطرف عندنا يؤيدون هذا القول أيضاً ويمارسونه.

62- المصدر نفسه ص 53

63- سبق لعبد الله العروي في الإيديولوجيا العربية المعاصرة أن أشار إلى هذا الخلل في فكر علّال الفاسي وبعض المستشرقين، حيث يقول: «ازدواجية واضحة في كل ما كتبه علّال الفاسي. يدرك مجتمعه الإسلامي من منظور ديني وينقد الغرب من منظور ليبرالي. ينتقد بدون هوادة الغير، ويتساهل مع نفسه وثقافته، تماماً كما يفعل أرنست رينان وغولديهر كلما تحدثا عن الإسلام» ص 66. وإليه يضيف أولملي نظرة الليبراليين العرب إلى الغرب، حيث لا يرون فيه سوى وجه واحد هو الوجه المضني، الحر، العقلاني، التنويري، الديمقراطي، المتقدم. سؤال الثقافة ص 23

والتفاعل معها ممكنين. لا خيار أمامها سوى أن تكسب رهان التحديث، فتسلك طريقها الخاص إلى الحادثة، وهي تعني أن تكسب قيمة تبادلية في سوق الثقافة في عالم اليوم.⁶⁴

أما من يريد الحفاظ على الثقافة العربية أسيرة مباني ومعاني الماضي، فهو يحكم عليها - ومهما حسنت النيات - بالبقاء، لكن كثافة محلية تخص قومها الذين حتى لو اعتدوا بها فإن هذا الاعتداد لا يجنبها الانعزال والمحلية، بل وما هو أدهى أن تختزل إلى فولكلور⁶⁵، يعرض للزينة، وجذب السياح الباحثين عن العجيب والغريب والذي يذكرهم بماضيهم الذي لا يأسفون على مضيه، أو يجدون فيها تأكيداً لتلك التمثلات النمطية عن الشرق وأهله الغارقين في الجمود والخمول والتقليد والسذاجة. وهي نظرة لا تعوزها تنظيرات أنثروبولوجية ترسخ (باسم الموضوعية والحياد القيمي والنظرة الوضعية الباردة) هذا التفاوت باعتباره تنوعاً خلاقاً، يصبح معه التخلف اختلافاً تتساوى بموجبه الثقافات.

لكنّ أومليل يضيف إلى الشرط السابق (أي حادثة الثقافة) شرطاً آخر لكي تصبح لثقافتنا قيمة تبادلية في سوق الثقافة، وهو شرط القوة الاقتصادية والسياسية، وهو شرط غير متوفر الآن.⁶⁶

إنّ امتلاك ثقافة حديثة شرط ضروري لكنه غير كافٍ، فلا ننتظر من ثقافتنا العربية إذا ما كسبت رهان التحديث أن تفرض نفسها كندٍ للثقافات المهيمنة، بقوة دفع ذاتية دون رافد سياسي واقتصادي.

إنّ المتأمل اليوم في أحوال الثقافات الفارضة لنفسها في سوق التداول الثقافي يكتشف أنّ وراءها أنظمة سياسية ديمقراطية تدعمها وتوفر لها الغطاء السياسي للانتشار عبر منظمات وهيئات مدنية وقنوات ومعارض ودور نشر ذات صبغة دولية، وهي ترصد من أجل ذلك ميزانيات ضخمة لتضمن حضورها وحفاظها على قلاعها التقليدية، وتمكنها من مزيد من التمدد الثقافي في بلدان أخرى وعلى حساب ثقافتها الخاصة التي تفتقد شرط المنافسة الذاتية (غياب التحديث) والشرط الموضوعي المتعلق بغياب المسألة الثقافية كهم لدى أصحاب القرار ولا مبالاة المؤسسات الاقتصادية والشركات بالسلعة الثقافية، والاكتفاء بالاستثمار في القطاعات الاقتصادية التقليدية، خاصة الريعية المحلية منها، ذات الربح المضمون في أمد قصير. صحيح أنّ الثقافة عندما تلبس جوهرياً لباس الحادثة تصبح أداة فاعلة في التنمية، لكنها في حاجة ماسة إلى شروط مواكبة ومشجعة داخل المجالين السياسي والاقتصادي. وحتى في حضور هذين الشرطين ينبغي لإدراك مرحلة الندية، ومواجهة تحكم الشركات الغربية في شبكات إنتاج وتوزيع المنتج الثقافي،

64- سؤال الثقافة ص ص 76-89. انظر الطرح نفسه عند ناصيف نصار في المسالك والإشارات. دار الطليعة. ط1. 2011. ص 7

65- يتقاطع أومليل في هذا الطرح مع منظور عبد الله العروي من حيث رفضه لشكلانية بعض الاتجاهات الأنثروبولوجية، التي ترفض التمييز بين التعبير والمضمون، كما ترفض المفاضلة بين المضامين الثقافية ومستويات التعبير، وطرح قضية الغاية والهدف من الثقافة. لكنّ أومليل لا يتشدد في نظرته إلى الثقافة الشعبية الشفهية، كما تشدد العروي، وإن لأسباب مفهومة وقتها. انظر كتابه العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة. ط3. 1980. ص 90-92

66- سؤال الثقافة، ص 76

سنّ سياسة للتضامن وللتنمية المتكاملة بين الدول والأمم حتى يصبح تفاعل الثقافات وحوارها المستمر، واغتلاؤها المتبادل ممكناً.⁶⁷

خاتمة

من الدروس التي يقدّمها تاريخنا السياسي القريب الذي يعود إلى لحظة الاستقلال وما تلتها من أحداث، أنّ أيّ تغيير عميق يشي بإصلاح جوهري ذي ركائز صلبة، قادر على أن يثبت في وجه الأهواء والأمزجة والتقلبات والأزمات العابرة، كل تغيير من هذا النوع لا يمكن أن يخضع لعقلية استعجالية، وإلا أفضى إلى نقيضه. لكن شرط ألا يكون الانخراط في زمن الإصلاح الطويل الذي تستغرقه تربية الذهنيات وترسيخ المؤسسات وفق مبادئ وقيم جديدة، مسوّغاً للتكاسل والتحايل على الإصلاح وإفراغه من مضمونه بتطوير أساليب جديدة تحرفه عن مساره الطبيعي، أو اليأس من كلّ إصلاح أو المراهنة في المقابل على حرق المراحل بطرق غير ديمقراطية، ثبت أنّها لا تغير من الوضع سوى قشرته الخارجية، فيما يستمرّ طاعون الاستبداد والتسلط (في كلّ أرجاء الوطن العربي وبأشكال متقاربة رغم اختلاف بنيات المجتمعات العربية) في عمله المدمر للسياسة والاقتصاد والأخلاق والثقافة والقطاعات الاجتماعية الحيوية.

هو مسار طويل، لا شكّ في ذلك، يحتاج إلى نخبة ثقافية وسياسية، تجمع بين الالتزام الديمقراطي والجدية في العمل، والصبر في انتظار حصاد الزرع. هي منزلة شديدة الدقة تتمايز عن زمرة اليائسين المستقيلين الذين فضلوا العزلة الصوفية والخلاص الفردي، والمغامرين ذوي النزعة الإرادية التي تضرب صفحاً عن كلّ تشخيص عقلائي بارد للواقع، وشروطه الموضوعية، فيفسدون من حيث يودون الإصلاح. إنهم يودون اختزال الزمن، فإذا بهم في نفق مسدود لا يعرفون متى ينتهي، يظنون أنّ الزمن طوع أيديهم بلا قيد أو شرط، فإذا بهم يفقدون السيطرة على الزمن والمصير، منهم من طيب خاطره أمام هول المأزق بحسن النوايا وسلامة القصد من كلّ غرض ذاتي، وثلة من هؤلاء (أكانوا سياسيين أو مثقفين) تجاوزوا التبرير إلى القيام بنقد ذاتي حقيقي، طلقوا بموجبه الطريق الاستعجالي الفوقي، واستبدلوا التغيير المتراكم في إطار الزمن الطويل، بالتغيير الحداثي في الزمن القصير، حيث فهموا أنّ زمن السياسة هو غير زمن الثقافة.

يقتضي الاختيار الديمقراطي عقلية جديدة، لا يتنازل بموجبها المثقف والسياسي المهمومان بقضايا وطنهما الصغير والكبير عن الأهداف الوطنية والقومية الكبرى (الاستقلال الاقتصادي، الوحدة، الأصالة...) شرط ألا تتناقض هذه الغايات مع القيم والمبادئ الديمقراطية.

لم يعد ممكناً - اعتباراً لخطورة الكلفة السياسية والاقتصادية والثقافية - تحت أيّ دعوى مهما كان سموها إفراغ الديمقراطية من مبادئها وقيمتها واختزالها إلى مجرد أداة أو تقنية منزوعة من نظامها القيمي،

67- سؤال الثقافة. ص 92

ممّا يسمح بوعي أو بدونه، بعودة الخطابات الإيديولوجية نفسها وآليات التفكير القديمة، المغرقة في العقيدة والحرفية والدوغمائية والمانوية. ولا عبرة في ذلك بتناقض الأفكار بين هذا الاتجاه وذاك، مادامت هي في بنيتها العميقة نتاج تشابه مطلق في التفكير.

في المقابل يشكل انتصار الاختيار الديمقراطي في صفوف النخبة والمجتمع أساس تبلور أرضية جديدة للانتماء عنوانها الكبير هو المواطنة، دون أن يعني ذلك بالضرورة قطعاً مع الأشكال التقليدية للانتماء، شرط ألا تعلو هذه الأخيرة على المبدأ الأول أو تنافسه أو تكون بديلاً عنه.

إنّ مبدأ المواطنة القائم على المساواة في الحقوق والواجبات بين أبناء الوطن دون أي اعتبار إلا اعتبار الولاء للوطن، يمنع أي انقسام بين هؤلاء إلى أغلبية وأقلية على أساس طائفي، ويتعارض بالمطلق مع «منطق التوازن الطائفي من حيث أنّه توازن بين قوى غير ديمقراطية»⁶⁸، تعلي من مكانة الانتماء الضيق للطائفة على حساب رحابة الانتماء إلى الوطن، كما تقتل فردية الإنسان وتجعله أسير وشائج وراثية تحدّ من قدرته على الاختيار، فعوض الترحيح بين البرامج الاقتصادية والسياسية (يمين، يسار، يمين وسط، يسار وسط ..) يجد اختياره الوحيد بين أن يكون من هذه الطائفة أو تلك ...، فضلاً على أنّ هذا التوازن هو توازن هش، يهدد في كلّ لحظة بإحداث شروخ عمودية في بنية الدولة، ودفعها بين مخالب الحرب الأهلية، وتطاول القوى الأجنبية.

إنّ المواطنة لا تقضي فقط إلى توسيع دائرة الاختيار لدى الفرد، الذي يختار بين البدائل والبرامج السياسية المطروحة وفق تبريرات وحجج معقولة، بل وتخلق تمايزاً حاسماً بين الدولة والمجتمع، ومن ثم تمايزاً بين الدولة والسلطة.

لقد أبانت ثورات الربيع العربي أنّ غياب هذا الفارق النوعي بين المفهومين، في الممارسة السياسية لبعض الأنظمة السلطوية الحاكمة (وحتى لدى قسم من المعارضة غير الديمقراطية)، وخطها الواعي والمأسس بين الثابت (الدولة) والمتغير (النظام الحاكم)، أفرز في بعض هذه الدول معطيات أشرت على الانتقال السريع من وهج الثورة إلى دوامة الحرب الأهلية. فالشخصنة المفرطة، وغياب أو ضعف مؤسسات بيروقراطية عقلانية (بالمعنى الفيبيري) وضعف أو انعدام تقاليد حزبية وجمعية، مقابل تماهي فئة أو طائفة أو قبيلة معينة مع السلطة القائمة، هي من الشروط المثالية التي تنتج الحروب الأهلية بدلاً عن الثورات.

نتيجة عقود من السلطوية وتحت تأثير مفعول العادة والدعاية صار من البدهيات السياسية اختزال الدولة في النظام الحاكم، تهتّر باهتزازة، وتتصدّع بتصدعه؛ بل تصبح الثورة على النظام شكلاً آخر من انقسام الدولة والكيان. ولعلّ مآل الحراك السياسي العربي الأخير، وأثره على بنية الدولة في بعض بلدان

68- عزمي بشارة. في المسألة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2007. ص 236

الوطن العربي، خير دليل على صحة هذا القول، إذ صنفت بعضها في عداد الدول الفاشلة بعد فقدانها للقدرة على السيطرة الفعلية على أراضيها، وفقدان احتكارها لحق استخدام العنف المشروع على أراضيها، وفقدان شرعية اتخاذ القرارات العامة وتنفيذها، إضافة إلى عجزها عن توفير الحد المقبول من الخدمات العامة، ثم عجزها عن التفاعل مع الدول الأخرى كعضو فاعل في الهيئات والمنظمات الدولية الكبرى.

«يمكن أن نوجز الفارق بين الدولة والسلطة في العبارة الآتية: إنّ الدولة كيان سياسي مؤسّساتي، مجرد ومتعال، لشعب أو أمة غايتها التعبير عن ماهية وسيادة ومصالح تلك الأمة بمختلف شرائحها ومكوناتها. تضع ثوابتها واستراتيجياتها العليا بإجماع، ولا تستبدل إلا بإجماع. أمّا السلطة فهي تعبير عن توازن سياسي لا عن إجماع، وعن برنامج من جملة برامج مطروحة للاختيار، تتنافس في منافسة سياسية انتخابية، قبل أن يحسم الاقتراع بينها لصالح واحد منها؛ ولذلك، طالما أنّ السلطة تعبير عن تباين الرأي، وتنافس المصالح، تبقى عرضة للتغير بتغير ميزان القوى الذي يصنعها».⁶⁹

إنّ التمايز بين السلطة والدولة هو شرط وجود فضاء عمومي يسمح بالخروج عن السلطة ونقدها مع البقاء في إطار الدولة.

إنّ هذا الخروج القائم على المعارضة السلمية التي تتمتع بحقها في التعبير والتنظيم والتأطير، وتصارع السلطة سياسياً وإيديولوجياً، في إطار الوحدة الوطنية هو أحد المعالم المميزة للاختيار الديمقراطي، حيث يأخذ الخروج معنى مختلفاً تماماً عما ألفناه في ثقافتنا التراثية، إذ اقترن بالعنف والتكفير المتبادل، وهو تراث ما زال له امتداد وحضور في ثقافتنا السياسية وبوجه أخص في البلدان التي تحتكر فيها السلطة المتغولة أمنياً كلّ المجال السياسي، ولا تسمح بأيّ نشوز حقيقي عن خطابها وسياساتها الرسمية، وإلا نُعت أصحابها بالخروج عن الملة، والخيانة للوطن، والعمالة للقوى الإمبريالية، وتهديد الأمن العام، الخروج عن الجماعة، الخروج على ولي الأمر الشرعي، التحالف الموضوعي مع العدو، الخروج عن الدولة ...، وغيرها من التهم التي يتزاج فيها القديم الذي يمتح من الإرث السلطاني، مع الجديد الذي يمتح من إيديولوجيات شمولية.

على أرضية ديمقراطية يصبح الخروج عن السلطة هو القاعدة، حيث يجد أساسه في رسوخ ممأسس لمبدأ شرعية الاختلاف، وحيث يصير هذا المبدأ شرطاً لحيوية الحياة السياسية، يتاح بمقتضاه لكلّ فاعل سياسي سلمي أن يطرح حججه ومسوغاته في مقاربة قضية أو جواباً عن إشكالية ما، وهو التقليد الذي ينعكس إيجاباً على الثقافة السياسية للمواطن، لأنّ النقاش العام والمفتوح يصبح وسيلة تربوية وفكرية لإغناء الشخصية، وتعويدها على النظر إلى الموضوع الواحد من زوايا ومنظورات مختلفة، واقتناعها بإحدى

69- لتفاصيل أكثر حول أوجه الاختلاف بين المفهومين، يمكن العودة إلى: إبراهيم، سعد الدين، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، المستقبل العربي، العدد 62، 1984م. وبلقزيز، عبد الإله، الدولة والسلطة والشرعية، منتدى المعارف، ط1، 2013م. ص 12. وص ص 25-26

وجهات النظر هذه لا يجعل من اقتناع الغير بغيرها رديفاً للخيانة والهرطقة، بل وجهة نظر لصاحبها مبرراته المرجحة، وإن كانت مرجوحة عند غيره.

لعل الفكر السياسي لـ «علي أومليل» يشكل أحد المساهمات الفكرية العربية الهامة في سبيل بناء مجتمع جديد ودولة حديثة ديمقراطية، في الوطن العربي، تحفظ كرامة المواطن وحقوقه، وتستجيب لتحديات التنمية الاقتصادية والعلمية في عالم لا يرحم ولا يعذر من الدول من كان في عزلة أو ضعف، تخلف به عن الركب.

بيبلوغرافيا:

- رضوان السيد. سياسات الإسلام المعاصر. جداول. ط2. 2015
- عبد الإله بلقزيز. الدولة والسلطة والشرعية. منتدى المعارف. ط1. 2013
- عبد الإله بلقزيز. نقد الفكر القومي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2010
- عبد الله العروي. الإيدولوجيا العربية المعاصرة. المركز الثقافي العربي. د.ت.
- عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة. ط3. 1980
- عبد الله العروي. مفهوم العقل. المركز الثقافي العربي. ط3. 2001
- عزمي بشارة. في المسألة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007
- علي أومليل: الخطاب التاريخي. المركز الثقافي العربي. ط4. 2005
- علي أومليل: أفكار مهاجرة. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2013
- علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. المركز الثقافي العربي. ط1. 1985
- علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط2. 1998
- علي أومليل: سؤال الثقافة. المركز الثقافي العربي. ط2. 2011
- علي أومليل: في التراث والتجاوز. المركز الثقافي العربي. ط1. 1990
- علي أومليل: في شرعية الاختلاف. المركز الثقافي العربي. ط2. 2005
- فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام. دار الشروق. ط3. 1988
- المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط2. 2000
- محمد أعفیف. أصول التحديث في اليابان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010
- محمد عابد الجابري. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. ط6. 1993
- المسألة الثقافية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 1994
- المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2010
- منصف المرزوقي. عن أي ديمقراطية نتحدثون؟ دار النشر المتوسطية. ط1. 2012
- ناصيف نصار. المسالك والإشارات. دار الطليعة. ط1. 2011

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com