

قراءة في الخطاب العربي عن الأزمة

ماهر الشريف

كيف يقارب الفكر العربي المعاصر الأزمة الشاملة التي تواجهها المجتمعات العربية؟ ما هو تصوره لطبيعتها وأسبابها؟ عن هذين السؤالين، سأحاول، في هذه «القراءة»، الاجتهاد في الإجابة، بالإستناد إلى عدد من الدراسات والأبحاث التي تصدت، في السنوات الأخيرة، لهذا الموضوع^(١). وتجدد الإشارة، بداية، إلى أن ما أسماه فهمي جدعان بـ «أزمة الأفاق المسدودة» التي تواجهها المجتمعات العربية، مع بدء دخول العالم الألفية الثالثة، صارت تعكس نفسها، بصورة لا سابق لها، على النتاجات الفكرية العربية، بحيث لم يتردد استخدام مصطلح الأزمة «في أية حقبة كما تردد، ولا يزال، منذ بداية العقد التاسع من هذا القرن العشرين»، وهو ما يعكس «الحالة النفسية الصعبة التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم، كما يعكس التخبط الذي يسم رؤية المراقبين العرب والأجانب للأوضاع العربية وحيورتهم في فهم ما يحدث فيها من اختلاجات وتقلبات واضطرابات فجائية، وأحياناً لا عقلانية»، بالإضافة إلى «مشاعر الإخفاق التي تسيطر على قطاعات الرأي العام المحلي، وحتى العالمي، في ما يتعلق بالواقع العربي»^(٢).

ويرى المفكر القومي المخضرم قسطنطين زريق أن الشك والارتياب السلبيين «بدءاً من إنكار الأمل إلى اليأس من العمل» يغطيان الساحة العربية كلها، ويقر بأن «النظرة التشاؤمية» قد اكتسحت سائر الفرقاء العرب، وأن خطورتها قد اشتدت «بغزوها عقول الأجيال الناشئة ونفوسهم، حتى غدا الكثيرون من هؤلاء يشكّون بالهوية العربية وبقدرة العرب على أن يحققوا آمالهم.. وأن يتقدموا في طرق العزة والكرامة»^(٣).

ولكن كيف وصل العرب إلى هذه الحال؟ وأين يكمن الخلل؟ عند تحديد أسباب الأزمة وطبيعتها، برزت، في إطار الكتابات العربية، اتجاهات رئيسية ثلاثة: ركز الأول منها على الدولة، والثاني على المجتمع، بينما ركز الثالث على الثقافة والفكر.

وكانت إشكالية الدولة قد تحولت، في السنوات الأخيرة إلى إحدى أبرز الإشكاليات في حقل الفكر العربي المعاصر، ولا سيما بعد أن تأكد عجز الدولة العربية المعاصرة عن إنجاز الأهداف التي طرحتها على نفسها، وتزايد التشكيك بـ «شرعيتها» بالتوازي مع صعود الإسلام السياسي، بالإضافة إلى التحديات التي فرضتها عليها ظاهرة العولمة المكتسحة. ورغم وجود اتفاق بين الباحثين، الذين تصدوا لمعالجة هذه الإشكالية، على تحميل الدولة مسؤولية رئيسية عن الأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية اليوم، إلا أن المنطلقات التي انطلقوا منها، والمناهج والنماذج التحليلية التي اعتمدها، والنتائج التي توصلوا إليها قد تباينت كثيراً في ما بينها. وعليه، فقد انبثقت من داخل الاتجاه الأول مقاربات عديدة عالجت إشكالية الدولة من زاوية «انفصالها عن المجتمع»، أو من زاوية «قطريتها» وانفصالها عن «الأمة»، أو من زاوية طابعها «التسلطي»، أو من زاوية توجيهها نحو «التمشّيح»، أو من زاوية تراجعها عن الاضطلاع بدورها في عملية الضبط الاجتماعي.

فالدولة العربية، في نظر أحد الباحثين العرب، هي دولة «النخبة»، وليست دولة المجتمع، وهي دولة «الخارج» ضد «الداخل»؛ أما الافتراق بينها وبين المجتمع فيرجع، في رأيه، إلى مطلع القرن التاسع عشر وذلك عندما أقام محمد علي دولته في مصر وأقدم على «ارتكاب مذبحه القلعة وسحق المماليك بين جدرانها ثم قام بتعطيل دور العلماء والأئمة في الحياة السياسية للبلد بهدف إنشاء مركزية إدارية على نمط الغرب»^(٤). وإذا كان الحنين إلى الماضي التقليدي على حساب الحداثة يبدو وكأنه يغلف مثل هذا المقاربات «الثقافية»، التي ترى أن «النخبة العربية التقليدية» ظلت «محافظة على دورها في التعبير عن حركة المجتمع وحاجاته والقيام بالوساطة بين هذا المجتمع والدولة»، وذلك

خلافاً لـ «الخبئة» القائمة اليوم التي تخلت عن المجتمع وصارت تعاديه «بحجة تخلفه»، فإن القفز عن حقائق الواقع العربي السائر في اتجاه ترسيخ الكيانات القطرية، من جهة، والبقاء في إطار الفكر القومي التقليدي الذي لا يرى سوى شكل واحد لتحقيق الوحدة العربية هو شكل الدولة القومية الواحدة، من جهة ثانية، يميزان، غالباً، المقاربات التي ترى في الأزمة العربية تعبيراً عن «مأزق» الدولة القطرية التي لم تحقق، كما يرى باحث آخر «تنمية حقيقية ولا استطاعت أن تحطم قيود التبعية الاقتصادية أو السياسية، وتخلت في نفس الوقت عن وعودها وشعاراتها بالتحريير والمواجهة المستمرة لاسرائيل»، مؤكداً أن هذه الدولة «هي القاعدة للهزيمة» وأن «مأزقها» هو «أنها تفقد شرعيتها ما لم تعمل على إلغاء نفسها»^(٥).

وفي الواقع، فقد كان جورج طرابيشي من أوائل الباحثين الذين تصدوا، ومنذ مطلع الثمانينات، لإشكالية الدولة القطرية العربية، وأبرز في إطار تأكيده توجهها نحو «التقومن»، نقاط ضعفها؛ فقدّر، بداية، أن الخطير في الأمر، في هذا الزمن القطري، ليس تراجع فكرة الوحدة العربية بحد ذاته، حيث أن مثل هذا التراجع قد يكون مؤقتاً، وإنما تراجع فكرة القومية بالذات باعتبارها قوة تدخل كبرى للجماهير والشعوب في التاريخ، ورأى أن خطر قومية الكيانات القطرية يطرح على بساط البحث، من جديد، نظرية عوامل الأمة ومقوماتها. إلا أن طرابيشي كان، ومنذ ذلك الحين، أكثر واقعية في التعامل مع مستقبل الدولة القطرية العربية ومع الحاجة إلى دورها؛ فاعتبر أنه ليس بوسع أحد أن يطالب هذه الدولة بتجميد تطورها إلى حين اندماجها في الدولة القومية، ذلك «أن تطوّر الدولة وتدخل الدولة كمبدأ موحد ضرورة تفرض نفسها بمزيد من الإلحاح إذا كان المجتمع المدني لا يزال في طور من الانقسامات العشائرية والطائفية والإثنية، نظير ذلك المجتمع الذي ورثته الدولة القطرية عن الحكم العثماني والحكم الكولونيالي»^(٦).

وفي ظني، فقد بات على الفكر القومي العربي أن يبحث عن مداخل وطرق للوحدة تحترم خصوصيات الدولة القطرية، وتراعي مصالحها، وأن يُبرز، في الوقت نفسه، حقيقة أن هذه الدولة لن تكون قادرة، بالاعتماد على قدراتها الذاتية وحدها، على إيجاد حلول للمشكلات الكبيرة التي تواجهها، الأمر الذي يجعل مستقبلها مرهوناً بمستقبل النظام القومي العربي ككل.

ويقارب برهان غليون، في كتابه: «المحنة العربية: الدولة ضد الأمة»، إشكالية الدولة العربية بالاستناد إلى مفهوم «الدولة التحديثية»، بوصفها دولة «المركزية الشديدة» و«السلطة المطلقة» التي تنبع هويتها من مفهوم «بيروقراطية الدولة التاريخية»، وعبر التمييز الذي يقيمه ما بين التحديث والحداثة، من جانب، وتاريخ الدولة وتاريخ المجتمع،

من جانب آخر. وإذ ينطلق من أن «الأزمة العامة»، التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم، تكاد «تتركز كلياً على الدولة»، فهو يرفض تصورين سائدين عن طبيعة هذه الأزمة وأسبابها، الأول يُبرز مقاومة النظم والبنى القيمية والثقافية القديمة لعملية التحديث، بينما يشدد الثاني على دور التخلي عن الهوية الثقافية وتوسع دائرة الاستلاب وتبعيه النُخب الحديثة. ويرى غليون، خلافاً لهذين التصورين، أن الإخفاق الشامل الذي منيت به حركات «المقاومة الوطنية الإسلامية»، في القرن الثامن عشر، تسبب في التوجه إلى الدولة «كمركز للعمل والتراكم الوطني» بعد الجماعة «الدينية» أو «المدنية»، إلا أن الدولة التي «لم تنشأ هنا في حُجر الأمة وتعبيراً عنها» وإنما نشأت «من أنقاضها وفي مواجهتها»، لم تنجح في التحول إلى «دولة أمة»، بحيث أخفقت في أن تضمن «المطابقة العملية» بين الهوية الثقافية والهوية السياسية، من جهة، وفي أن تكون «دولة مؤسسات»، من جهة ثانية. أما السبب الرئيسي لهذا الإخفاق المزدوج فيعود، في تصوره إلى مفهوم ومضمون «الدولة التحديثية»، التي «فرضت» نفسها على المجتمع وانضافت إليه «كشيء خارج عنه»، فطرحت على نفسها، وبهدف استدراك التأخر التاريخي للمجتمع وتحقيق اندماجه في الحضارة والتاريخ، مهمة إدخال عناصر الحداثة إليه، لكنها قادت، باسم التقدم والعقلانية والحرية والوطنية، إلى عكس أهدافها، إلى نوع خاص من الحداثة هو «ما تحت الحداثة أو حثالة الحداثة». ورغم أن أزمة هذه الدولة «التحديثية» صارت تبرز بوضوح اليوم، حيث باتت الدولة تشكل «مجتمعاً نقيضاً للمجتمع، قائماً بذاته في وجه المجتمع»، إلا أن جذور الأزمة تمتد عميقاً، كما يتصور غليون، في ظروف نشأة هذه الدولة وبنية القوى التي قامت عليها وعقيدة «التقدم التاريخي» التي تبنتها، وذلك منذ أن دشّن نموذجها في جنوب المتوسط محمد علي في مصر، ومد فيه وعزز نظام أتاتورك في تركيا.

ولتركية تصوره هذا، يقيم صاحب كتاب «المحنة العربية»، إلى جانب التمييز ما بين «تاريخ الدولة» و«تاريخ المجتمع»، تمييزاً آخر موازياً داخل الدولة نفسها بين ما يسميه بـ «البنية الأساسية» (الثابتة نسبياً) للدولة، من حيث هي جهاز بيروقراطي حديث «يضع لنفسه غاية تحديث المجتمع» وبين «القوة الفاعلة» (المتحولة) للدولة، من حيث هي «قوة اجتماعية سياسية حاكمة متبدلة»، إلا أن هذا التمييز الجديد لم يساهم، في ظني، في إزالة الالتباس عن تصور يقوم على رؤية «طبيعية» ثابتة في بنية الدولة «التحديثية»، منذ عهد محمد علي إلى دولة ما بعد الاستقلال، وذلك على الرغم من الإختلاف العميق في الطبيعة، الاجتماعية والسياسية، للفئات التي تسنمت سدة الحكم فيها، وفي طبيعة المشاريع التحديثية التي طرحتها تلك الفئات. ويبدو لي بأن الباحث

نفسه يشير، وإن بصورة ضمنية، إلى التحول الأكيد الذي طرأ على بنية الدولة العربية الحديثة عبر ما يزيد عن قرن ونصف من عمرها، عندما يذكر بأن الاستقلال قد شكّل «منعطفاً» على طريق بناء هذه الدولة «التحديثية»، وأن قاعدتها التاريخية تمثلت «في دخول ملايين الناس إلى الحياة السياسية والوطنية دفعة واحدة». أما بخصوص إخفاق الدولة «التحديثية» العربية في ضمان «المطابقة العملية» بين الهوية السياسية والهوية الثقافية، فإن الباحث يعترف بأن العرب لا يشكلون في نمط وجودهم الراهن «أمة» حسب الاستخدام الأوروبي الكلاسيكي لهذه الكلمة، بمعنى أنهم لا يعيشون في إطار دولة - أمة، إلا أنه يرى بأن هناك، وبالرغم من ذلك، وجوداً لـ «أمة - جماعة» تؤكد نفسها إلى جانب الدولة أو ضد الدولة، أي هناك، كما يكتب، «قومية عربية بمعنى قرابة روحية وثقافية وسياسية وتاريخية»؛ فهل يكفي وجود مثل هذه القرابة كي ينشأ لدى «الجماعة» حافز للإرتباط السياسي في ما بينها، وكي نحمل الدولة «التحديثية» وحدها مسؤولية الإخفاق في تحقيق «المطابقة» بين الهوية الثقافية والهوية السياسية؟ وماذا عن أشكال التضامن التقليدية، الطائفية أو المناطقية، السائدة في صفوف «الجماعة» ودورها في تغليب المصالح الجزئية على المصلحة العامة؟.

إن النظر إلى الدولة العربية الحديثة بوصفها «ثمرة للحدثة المزيفة والمفسدة» منذ نشأتها، قد أدى إلى خلط النتائج بالمقدمات، وإلى القفز عن سيرورة التحول التاريخي التي أفضت، من جهة، إلى تغليب التحديث البرّاني، أو ما يسميه برهان غليون بـ «حدثة الحدثة»، على الحدثة الحقيقية، ومن جهة ثانية، إلى إبراز أزمة الدولة المتمثلة اليوم في تآكل شرعيتها.

وتندرج دراسة خلدون حسن النقيب، القائمة على مفهوم «الدولة التسلطية»^(٧)، في إطار الدراسات نفسها التي ترى في السلطة مجالاً تحتكره الدولة وحدها، متغافلة بذلك عن حقيقة السلطة التي يحوزها المجتمع والتي قد تتخذ هي أيضاً، في ظروف معينة طابعاً «تسلطياً». غير أن النقيب، وخلافاً لبرهان غليون، يركز دراسته على المرحلة التي بدأت مع الانقلابات العسكرية وأعقبت فشل التجربة الليبرالية. فضعف البرجوازيات الوطنية حول المسؤولية إلى الدولة التي استندت إلى تحالف مثل حكم الطبقة الوسطى وتشكّل «من العسكر والقوميين والعقائديين والتكنوقراط»، ووجد شرعيته في تحقيق الاستقلال وتبني الأيديولوجيا القومية. أما الدور التاريخي الذي اضطلعت به هذه الدولة «التسلطية» فقد انطوى، في نظره، على مفارقة، حيث أن تدخلها الواسع في الإقتصاد والمجتمع أملتته ضرورات التنمية وضرورة حماية موارد المجتمع من الإستباحة الامبريالية. إلا أنه كلما ازداد تدخلها في الإقتصاد والمجتمع ازداد تسلطها، خاصة في ظل

غياب الضمانات الدستورية والرقابة الشعبية. ويقف الباحث موقفاً نقدياً من كل السياسات التي اتبعتها هذه الدولة في الميدانين الاجتماعي والثقافي، فيعتبر أن إقامة القطاع العام كان يهدف إلى تصفية الطبقة المالكة القديمة وضمان سيطرة الدولة الكاملة على المجتمع، في حين أن الإصلاح الزراعي جعل الدولة تمارس «استغلالاً مضاعفاً» على الفلاحين بسبب احتكارها تسعير المنتوجات الزراعية. وفي الميدان الثقافي، أدت «الثقافة الجماهيرية»، التي سادت بعد انتشار التعليم المجاني المنظم وانتشار الكتاب وتعاظم تأثير وسائل الإعلام، إلى «طغيان الاستهلاك المتعي على القيم الاجتماعية الأصيلة التي كانت سائدة في الماضي، وخلقت نوعاً غريباً من الثقافة هي الثقافة الاستهلاكية». ويخلص إلى أن هذه الدولة «التسلطية» قد حققت «نموً بلا تنمية»، ولم تؤد إلى الإشتراكية، وأنها، في سعيها إلى احتكار مصادر القوة والسلطة في المجتمع، قامت بتصفية المعارضة وتنظيماتها وأخضعت المؤسسات الاجتماعية لخدمة الدولة، فقضت بذلك، بوعي أو من دون وعي، على الأسس المادية لمؤسسات المجتمع المدني متيحة «المجال لعودة التنظيمات المتخلفة ما قبل الرأسمالية، كالقبلية والطائفية والإقليمية، للظهور كتتنظيمات بديلة، أي كشبكة جديدة للعلاقات الاجتماعية».

ولا يفلح خلدون حسن النقيب، هو أيضاً، في التحرر من قيود نموذج التحليلي؛ فهو إذ ينطلق من موقف «عدائي» مسبق من نموذج الدولة الوطنية، التي كانت الدولة الناصرية تجسيدها الأبرز، يبخس ما حققته هذه الدولة من إنجازات ويناقض نفسه عندما يرى في نظامها الاقتصادي نظاماً «خاصاً» هو «رأسمالية الدولة التابعة»، في حين يربط تدخلها الواسع في الإقتصاد والمجتمع بضرورات التنمية والحوؤل دون سيطرة الإمبريالية على موارد البلاد، لينتهي إلى القفز عن التحول الذي شهدته هذه الدولة عبر تطورها، والذي أدى، نتيجة عوامل عديدة داخلية وخارجية، إلى تحللها وإبراز جوانبها السلبية. وخلافاً لهذا الموقف المحكوم بفكرة مسبقة، يحاول الإقتصادي التونسي حكيم بن حمودة الوقوف عند خلفية الأزمة العميقة التي صار يواجهها العالم العربي منذ منتصف الثمانينات، وتحليل الإنعكاسات التي تركتها على الدولة وعلى دورها في مجال التنمية والضبط الاجتماعي، ولا سيما في ضوء تطبيق برامج التصحيح الهيكلي، التي فرضتها على معظم بلدان «العالم الثالث» المؤسسات النقدية الدولية، والتي فاقمت من مشكلة البطالة، وأدت إلى انخفاض قيمة الأجور الفعلية، ووسعت مساحات الفقر، وكذلك في ضوء ظاهرة العولمة الرامية إلى تجريد الدولة من عدد من سلطاتها⁽⁸⁾.

وبداية يرفض بن حمودة الخطاب الاستشراقي الذي يزعم بأن هذه الأزمة هي النتيجة المنطقية لفشل «الطريق الغربي للحدثة»، الذي سارت عليه النخب العربية، واصطدامه

بسكان متطبعين ثقافياً بالتراث النابع من «الهوية الإسلامية». وبالاستناد إلى منهج في التحليل يقوم على إبراز أهمية تمفصل الحيز الإقتصادي والحيز السياسي في العالم العربي، يرسم الإقتصادي التونسي اللوحة التالية: كان النضال المناهض للاستعمار هو المصدر الأول لإضفاء الشرعية على السلطات التي ظهرت في مرحلة الاستقلال، وتعزز هذا المصدر سريعاً بقدرة ديناميات النمو على ضمان الاندماج الاجتماعي ورفع مستوى معيشة السكان. وتميزت عملية الضبط الاجتماعي التي اضطلعت بها الدولة بتدخل هذه الأخيرة النشط في ميدان إعادة توزيع المداخل، وذلك بتحملها جزءاً من تكلفة إعادة إنتاج قوة العمل عبر دعمها أسعار بعض المنتجات الأساسية وتقديمها إعانة مالية، من خلال المشروعات العامة، إلى بعض الخدمات والمنتجات الاستراتيجية كالماء والكهرباء والنقل الجماعي والدواء. ومن جهة أخرى، نجحت دينامية النمو، التي تخلقت في السبعينات، في امتصاص النخب الجديدة التي انبثقت عن نظام التعليم الحديث وضمنت ارتقاء اجتماعياً سريعاً لها. وبذلك استطاعت الدولة أن تبني شرعيتها، وأن تضمن انحياز المجتمع إلى منطقتها، إلا أن هذا الانحياز كان في الواقع على قاعدة تقسيم للأدوار، تنازل فيه المجتمع للدولة عن الحيز السياسي في مقابل قيامها بضمان الإرتقاء الإقتصادي والاجتماعي له. غير أن انقطاع دينامية النمو وتداعي طرائق الضبط الاجتماعي، منذ مطلع الثمانينات، نتيجة لانخفاض عائدات الإقتصاديات العربية المباشرة وغير المباشرة، تسببا في تراجع القدرة الإستثمارية وتزايد البطالة وانخفاض الإستهلاك وتنامي ظاهرة التهميش، وفي بروز أزمة عميقة، اقتصادية واجتماعية وسياسية، قبعت في خلفية أزمة الشرعية التي صارت تواجهها الدولة الحديثة في العالم العربي، والتي كان من مظاهرها تصاعد احتجاج المجتمع على احتكار الدولة للحيز السياسي. وهو احتجاج لا يقتصر، في رأي بن حمودة، على الحركات السلفية، بل يشمل كذلك المنظمات والأحزاب والجمعيات التي تنتمي إلى عالم الحداثة في إطار ما يسمى بالمجتمع المدني، والتي تعبر عن احتجاجها على الدولة في الفضاء السياسي الديمقراطي.

ولا يبتعد عزيز العظمة عن اشكالية الدولة ذاتها، رغم أن مقاربتة تتركز على العلمانية ومحوريتها في تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن. غير أن صاحب كتاب: «العلمانية من منظور مختلف»⁽⁹⁾ يظهر وكأنه يسبح ضد التيار عندما يشدد على ضرورة مغادرة اشكالية التطابق أو التناذب بين الدولة والمجتمع، وينطلق من موقف مفاده أن الدولة العربية الحديثة كانت رافعة شعار التحول الإجتماعي والثقافي والعقلي والقانوني - على جزئيته وعدم اكتماله - في القرنين الأخيرين، وأنها ما زالت في الكثير من فاعليتها أكثر تقدماً من عموم المجتمع. ويقيم العظمة، بداية، تمييزاً بين ما يسميه بـ «الدولة

التنظيماتية»، التي نشأت بفضل التنظيمات العثمانية وتواصلت مع الدولة الليبرالية وبعدها الدولة الوطنية الثورية، وبين ما يسميه بـ«الدولة الاستتباعية»، دولة الإثنيات والطوائف الثابتة، معتبراً أن الدولة الأولى قد أزاحت العقلية الدينية عن محاوريتها الثقافية، وسعت، في إطار عملية تاريخية عالمية عنوانها الحداثة، إلى جعل الثقافة والتربية أموراً آيلة إلى مجال «العموم الدولاني السياسي»، وليس إلى المجال الخاص المدني أو ما قبل المدني الذي «وسم جل ثقافات ما قبل الحداثة». وكان هدف هذه الدولة، من وراء محاولتها اختراق المجتمع، أن تخلق «مجتمع الدولة» بوصفه مجتمعاً مكوناً من أفراد وليس من جماعات تستتبعها الدولة. واستعانت الدولة، في مسعاها هذا، بفئة «تامة الجدة من صانعي وموزعي الثقافة» أسهمت في إنتاج «ثقافة دولة حداثية». وفي إطار هذه الثقافة باتت العلمانية «واقعاً تاريخياً» لا انفكك عنه في دنيا العرب، وصارت تتكرس، كما حاول أن يبين العظمة، أماراتها الفعلية الكثيرة.

غير أن محاولة الإختراق الثقافي للمجتمعات العربية جوبهت منذ البداية - كما يؤكد الباحث نفسه - بمقاومة شديدة تصدرتها المؤسسة الدينية القانونية التي كان لها في الماضي السيطرة التربوية، وفرضت هذه المقاومة على الدولة الوطنية العربية، التي نمت في ظروف قاهرة من الحصار المحلي والعربي وواجهت أيديولوجيا إسلامية «مناقضة للقومية العربية» أو ما يسميه بـ«حلف بغداد ثقافي»، فرضت عليها، في إطار استراتيجيتها الدفاعية ولا سيما بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، أن تنجح إلى «محاباة الرجعية الإجتماعية والدينية» من خلال اللجوء إلى الإكثار من «تداول العبارات والمفاهيم الدينية في المجال العام»، وبث «ثقافة غيبية» في أجهزة الإعلام وفي النظام التربوي. وتضافر هذا التحول، في السبعينات والثمانينات، مع التوسع السريع لأجهزة التربية والثقافية والإعلامية التي خضعت لسيطرة «الإسلامي النفطي» ومع تنامي العداء وخصوصاً في مصر، للشيعوية والقيام بتشجيع الحركات الأصولية أملاً في القضاء على النفوذ اليساري. وبذلك كله انتقلنا، وكما يقدر العظمة، إلى ما يسميه بـ«حقبة التمشيح الدولاني»، التي صارت الدولة الوطنية «العلمانية» فيها «تستنكف عن الإضطلاع بمسؤولياتها تجاه محاولات إقامة سلطات موازية وتنزع إلى التظاهر بدرجات متفاوتة من التمشيح». وهكذا، وقرت الدولة الوطنية بنفسها بعضاً من الشروط الأيديولوجية والثقافية المناهضة لها و«المعاندة لموقفها التاريخي التنويري الأول الذي بني على أساس قرن من التحول الإجتماعي والثقافي الأكيد»، الأمر الذي وضع مجتمعاتنا أمام أزمت شديدة^(١٠).

وبغض النظر عن مغالاة عزيز العظمة في تقدير مدى الشوط الذي قطعه مجتمعاتنا

العربية على طريق حادثة لم تفلح في ترسيخ قيمها، وبغض النظر، كذلك، عن الطابع السجالي الذي طغى على مقاربتة للعلمانية، وجعله يتعامل معه بوصفها «عقيدة» من العقائد وليست، في الأساس، منهجاً لتنظيم الإجتماع البشري على أساس قبول واحترام «شرعية الاختلاف» (وهو ما تجلّى في موقفه المتحفظ من رجال الإصلاح الديني وعلى رأسهم الإمام محمد عبده، الذين روجوا لمضامين العلمانية حتى وإن لم يستخدموا اللفظة بحدّ ذاتها، وافترقوا بذلك عن المعبرين عن الإسلام السياسي)؛ بغض النظر عن ذلك، فإن العظمة قد بيّن بجلاء، كما يبدو لي، مسؤولية الدولة الوطنية العربية عن النكوص الإجتماعي الذي صارت تشهده مجتمعاتنا في العقدين الأخيرين.

هذا عن الإتجاه الأول الذي قارب الأزمة من خلال تركيزه على اشكالية الدولة، أما الإتجاه الثاني الذي ركز على المجتمع فقد برزت في إطاره مقاربتان رئيسيتان: الأولى بحثت عن أسباب الأزمة في بنية المجتمع العربي، والثانية بحثت عنها في العلل المزمنة التي عانى ويعاني منها هذا المجتمع، على المستوى الحضاري، وفي التغيّر الذي طرأ على نظام القيم السائدة فيه.

وتمثّل دراسة المفكر الفلسطيني هشام شرابي عن «النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي»^(١١) نموذجاً عن المقاربة الأولى. و«الأبوية» التي تقوم عليها هذه الدراسة، بمعنى هيمنة الأب (البطريك)، هي «سمة العلاقة الإجتماعية المركزية للتشكل الإجتماعي السابق على الرأسمالية»، وتشير بالتالي إلى مجتمع «ذكوري» تقليدي وسابق على الحادثة، تعاني المرأة فيه أبشع أنواع الاضطهاد. وفي نظر شرابي، فإن ما جرى في المئة سنة الأخيرة من الحياة العربية، التي سادتها «الأبوية»، أفضى إلى «تحديث» القديم دون تغييره جذرياً وإلى انبثاق ما يسميه بـ«النظام الأبوي المستحدث» البعيد، نتيجة ما يعانیه من «انفصام حضاري»، عن الحادثة الحقيقية والتراث الحقيقي. وتمثل الدولة في هذا النظام نسخة «محدثة» عن السلطنة الأبوية التقليدية، وجهازها الفاعل هو الجهاز القمعي، أما المؤسسات الأولية، كالعائلة والقبيلة والطائفة، التي يلجأ إليها المرء ليحمي نفسه من السلطة القمعية فهي تتكشف عن أشكال مماثلة من التسلط والقمع.

ولتبيان حيثيات تبلور هذا النظام، يلجأ شرابي إلى مفهومين رئيسيين هما التحديث والتبعية. فالتحديث الذي نتج عن الإحتكاك بالحادثة الأوروبية يشير إلى توفر «عامل خارجي» يؤثر في تطور داخلي فيدفعه إلى التحول، لكن بما يشوه تطوره الذاتي. أما التبعية فهي العلاقة التي نجمت عن سيطرة أوروبا الحديثة على العالم العربي، حيث

أن الرأسمالية الأوروبية التي تغلغت في البلدان العربية أدت إلى نشوء رأسمالية «تبعية ومزيفة»، وحالت دون ظهور طبقة برجوازية «ناضجة» وطبقة عاملة «أصيلة». وعليه، فإن «النظام الأبوي المستحدث» كان، في نظره، حصيلة «اقتران الإمبريالية بالأبوية». وبعد أن يحدد شرابي المراحل الثلاث التي مرّ بها هذا النظام: المرحلة العثمانية، ومرحلة الهيمنة السياسية الغربية ومرحلة ما بعد الاستقلال، يتوقف عند الإنعكاسات التي تركها «التحديث التابع» على الحقل الثقافي ودوره في ضمان سيادة «خطاب الأبوية المستحدثة» الذي عرف عبر تطوره أنماطاً عديدة، إصلاحية إسلامية وليبرالية علمانية وقومية واشتراكية، وروجه فئات مختلفة من المثقفين، إلا أنه بقي عاجزاً عن تحقيق «انقطاع ثقافي» وعن تجاوز «البنى الفكرية والإجتماعية المتوارثة»، وبالتالي عن استيعاب «الطبيعة الحقيقية لمفهوم الحداثة»، وظل متمسكاً بسمات مشتركة، من أبرزها الطوباوية والمحافظة والتوكيدية وغلبة الأيديولوجي على النقدي فيه. وينظر شرابي إلى المرحلة الثالثة، أي مرحلة ما بعد الإستقلال، بوصفها المرحلة التي اكتمل فيها تبلور هذا النظام وتفاقت فيها أزمته، وذلك مع بروز طبقة إجتماعية «هجيئة» هي «البرجوازية الصغيرة الأبوية المستحدثة»، التي أدى وصولها إلى السلطة إلى «إنهاء» الحياة السياسية العامة، بمعنى أفول الحرية السياسية والتعددية الحزبية، بحيث ارتد المجتمع، في ظل هيمنتها، إلى ما يشبه «السلطنات القديمة» وتحوّل إلى «مجتمع جماهيري» يغيب عنه أي «تمايز طبقي واضح»، أو أي «وعي طبقي راسخ»، وصار يجذب أكثر فأكثر نحو «المادية الغربية والرأسمالية الاستهلاكية»، وباتت المصالح الشخصية تحتل مكان الصدارة، في الثقافة السائدة فيه، على حساب المصالح العامة.

ويتضح من هذا العرض - الذي يبقى، كالذي سبقه، مبتوراً وتخطيطياً إلى حدّ ما - أنه إذا كان عزيز العظمة يغالي في تقدير مدى اندراج دنيا العرب في التاريخ العالمي وحدثته وعلمايته، فإن هشام شرابي، ولكونه يتعامل مع مفهوم «النظام الأبوي المستحدث» كبنية قائمة بذاتها ومتجانسة (حتى وإن مرّ تطورها بمراحل ثلاث)، ينتقص، بل ينكر وجود أي شكل من أشكال هذا الإندراج. صحيح أنه محقّ في التأكيد على غلبة التحديث البرّاني، إلا أن هذا لا يعني أن الحداثة لم يكن لها أي تاريخ في حياتنا العربية. فعلى سبيل المثال، لا يزكي التحليل التاريخي الملموس لتطور الفكر العربي الحديث والمعاصر مسعى شرابي إلى إدراج هذا الفكر في بنية واحدة هي «خطاب الأبوية المستحدثة»؛ فالفكر العربي الذي عُرف باسم فكر النهضة، والذي ساد قبل بروز وتبلور المنظومات الأيديولوجية المنغلقة على نفسها اعتباراً من مطلع عشرينات هذا القرن، لم يكن فكراً «توكيدياً» ولا غلب الطابع الأيديولوجي على النقدي فيه. وخلافاً لما يراه شرابي، أحدث

هذا الفكر النهضوي، الذي حملته وروجه فئة من المثقفين الحديثين، انقطاعاً ثقافياً حقيقياً، وأطلق الشرارات الأولى لثورة ثقافية حديثة، حتى في مجال فهم الدين، لم تجد في ما بعد من يؤججها ويعمقها، الأمر الذي وقر شروط النكوص عنها.

وتندرج المقاربة الثانية، التي تبحث في علل المجتمع، على المستوى الحضاري، ونظام القيم السائد فيه، في حقل دراسات كان قسطنطين زريق من المبادرين إلى افتتاحه. وفي مؤلفه الأخير، الذي حمل عنوان: «ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربية الطالعة»، يتابع المفكر القومي - الذي بات قاب قوسين أو أدنى، كما يبدو من كتابه هذا، من أن يفقد إيمانه بالعروبة - يتابع في المنحى ذاته، مؤكداً أن تخلف المجتمعات العربية، على المستوى الحضاري، هو «مصدر» جميع العلل الذاتية التي تعاني منها هذه المجتمعات وهو «العامل الرئيسي والمقرر» لفهم الأوضاع السيئة التي تطغى في هذه الأيام على الحياة العربية. ويلتقي فهمي جدعان مع قسطنطين زريق في التأكيد على أن «العطب العميق» الذي اعترى كينونة العالم العربي، في العصور الأخيرة، لم يكن نتيجة التدخل الخارجي وحده وفي الأساس، إلا أن صاحب كتاب «الطريق إلى المستقبل»^(١٧)، وخلافاً لزريق الذي يربط التخلف بغياب العقلانية، لا يرى في العقلانية سوى مبدأ موجه من بين مبادئ عدة، رافضاً دعوى بعض الكتاب والمفكرين العرب الزاعمة بأن ما أصاب عالم العرب من نكسات أو إخفاقات «يرتد أولاً إلى واقعة طرد العقل من المدينة العربية». فالبحث عن أسباب هذه النكسات والإخفاقات يجب أن يتركز أولاً، كما يرى فهمي جدعان، على «قيم الفعل» التي توجه أحوال الفرد الذاتية وأحوال المجتمع المشخصة، ولا سيما بعد أن غزت «النزعة الذرائعية البرغماتية» جميع مناشط الحياة العربية وقطاعاتها، محدثة اضطرابات عميقة في نظام القيم الذي صارت تختلط فيه «قيم ما قبل الحداثة» مع «قيم الحداثة» و«قيم ما بعد الحداثة»، الأمر الذي أدى إلى إنتاج بشر هاجسهم الرئيسي «قيمة ضارية»، تُسمى «الليبرالية الفجة»، وتقوم على أساس فردانية ذاتية تنشد الخير الخاص لأصحابها، وتجعل غايات أساسية لها معايير النجاح والمنفعة والمال والسلطة. وبالاستناد إلى مفهوم «التواصل»، بوصفه التعبير عن «علاقة مباشرة بالآخرين» تتسم بطبيعة «إنسانية وعاطفية»، وتشكل «الأساس الجوهرى العميق»، الذي يسند الوجود المادي والحياة الروحية للإنسان، يرى جدعان أن انتشار ما يسميه بحالة «التدافع الشرس غير الرحيم» في مفاصل المجتمع والدولة وفي حياة الأفراد، كان نتيجة غياب أو انخفاض درجة التواصل بين الناس. فالعلاقات التواصلية بين عوالم العرب الخاصة هي اليوم، في نظره، في أدنى مراتبها، من حيث القوة والعمق والتشابك، والعلائق التواصلية في المجتمعات العربية تقوم اليوم على «العداء» أو «الحسد» أو «إيثار العزلة»،

وذلك لأن النظم الإجتماعية السياسية المهيمنة على مصائرها هي نظم «كلانية» أو «شمولية» أو «اجتزائية مغلقة» تعمل في خدمة أجزاء معينة من المجتمع وتخصها وحدها بالإمتيازات؛ أما «النظام الأبوي»، الذي يحكم العائلة العربية، فهو، بما يستند إليه من «سلطة قمعية متفردة»، نظام مضاد للعلائق التواصلية الإنسانية والعاطفية.

ويبدو لي بأن التوجه نحو التركيز على الدور الذي يلعبه «فساد» الأخلاق والقيم السائدة في المجتمع هو توجه محمود وضروري، يمكن إدراجه ضمن تراث إصلاحى عريق خلفه عدد من مفكري عصر النهضة، ومنهم فرح أنطون الذي نظر إلى فساد الأخلاق بوصفه «العدو الداخلي» للأمة، الذي يتجاوز خطره أحياناً خطر «العدو الخارجي» المتمثل بالاستعمار. غير أن هذا التوجه، كي يكون فاعلاً، عليه أن يبتعد، قدر الإمكان، عن التجريد، وأن لا يكتفي بوضع اليد على مظاهر الفساد في القيم والأخلاق، بل أن يبحث كذلك عن الشروط والعوامل، الإقتصادية والإجتماعية والسياسية، التي ولدتها. وفي هذا السياق، ورغم أهمية كتاب فهمي جدعان، إلا أن مفهوم «التواصل» الذي لجأ إليه لتحليل الواقع العربي وأزمته يظل قاصراً وحده، في تصوري، عن الإحاطة بمشكلات هذا الواقع، ليس لأنه مفهوم يرجع إلى فيلسوف غربي هو يورغن هابرماس، صاحب كتاب «نظرية فعل التواصل»، وإنما لكونه مفهوماً استخدم، وشاع استخدامه كثيراً في السنوات الأخيرة، لتحليل واقع مجتمعات رأسمالية متطورة قطعت شوطاً كبيراً على طريق الحداثة، وقيل أنها انتقلت إلى مرحلة «ما بعد الحداثة». وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفاهيم مثل «التواصل» و«الفعل التواصلى» و«الديمقراطية التواصلية» قد شاعت مؤخراً في خطاب اشتراكي غربي جديد، يطمح أصحابه، عبر تجاوز نماذج الاشتراكية التي انهارت، إلى رسم ملامح اندماج اجتماعي، من نمط مختلف، يتعارض مع منطق وعقلانية السوق الرأسمالية، من جهة، والدولة البيروقراطية، من جهة ثانية^(١٣).

ولا يخرج كتاب جلال أمين: «ماذا حدث للمصريين؟ تطور المجتمع المصري في نصف قرن ١٩٤٥ - ١٩٩٥»^(١٤) عن إطار الدراسات التي تركز على التغيير الذي طرأ على نظام القيم السائد في المجتمعات العربية، إلا أن مؤلفه يحاول أن يغوص في عمق الواقع باحثاً عن الأسباب الإجتماعية والإقتصادية لهذا التغيير؛ فيستند، في تحليله أزمة الإقتصاد والمجتمع في مصر، إلى مفهوم «الحراك الاجتماعي» كتعبير عن «صعود» طبقات وشرائح إجتماعية، كانت طوال النصف الأول من هذا القرن تنتسب إلى الدرجات الدنيا في السلم الاجتماعي، في مقابل «انحدار» طبقات وشرائح اجتماعية كانت تجلس في أعلى السلم الإجتماعي. وعلى أساس هذا المفهوم، يطرح الكاتب فرضية مفادها أن «الانقلاب في البناء الطبقي» للمجتمع المصري، والذي نجم عن «التحول الخطير» في طبيعة ومعدل الحراك

الإجتماعي فيه، قد ترك «آثاراً بعيدة الغور في السلوك الإقتصادي والإجتماعي وفي المناخ الثقافي والسياسي العام». أما عوامل ظاهرة الحراك الإجتماعي هذه، فهي ترجع، في صورته، إلى ما قبل ثورة ١٩٥٢، حيث كان التوسع في التعليم أهم عوامل «تفكك الحواجز الفاصلة بين الطبقات». ثم جاءت الحقبة الناصرية فدفعت بمعدل الحراك الإجتماعي إلى «مستويات غير مسبوقة»، بفضل قوانين الإصلاح الزراعي وإجراءات التأميم وسياسات التنمية ومدّ مجانية التعليم إلى الدراسة الجامعية، ونمو المؤسسة العسكرية وبيروقراطية الدولة، والتزام الدولة بتعيين جميع الخريجين. وفي السبعينات والثمانينات تسارعت وتيرة معدل هذا الحراك - رغم «أن بعض عوامله التي مارست أثرها بقوة في الستينات قد ضعف نبضها» - وذلك بفضل عاملين رئيسيين هما: الهجرة إلى دول النفط، التي قدمت «منفذاً للصعود الإجتماعي» أمام فئات واسعة من الشعب المصري، والإرتفاع الكبير في معدل التضخم، الذي أفادت منه، إلى جانب فئات ملاك العقارات وأرباب الصناعة والمشتغلين في تجارة التصدير والاستيراد، «طوائف واسعة من الحرفيين وعمال البناء والعمال الزراعيين الذين أفادوا من ندرة العمل الناجمة عن الهجرة». وبنتيجة هذا الحراك الإجتماعي، الذي شهدته المجتمع المصري على مدى نصف قرن، شاع، كما يستخلص جلال أمين، «الاستهلاك المظهري أو الترفي»، واتجه الاستثمار إلى فروع «غير منتجة أو قليلة الإنتاجية»، وانخفض تقييم المجتمع لما يسمى بـ«فضائل الأخلاق»، في مقابل شيوع قيم «الشطارة والسرعة والقدرة على انتهاز الفرص والتكيف مع الظروف»، ومالت روابط الأسرة إلى «التفكك»، واقترن ذبوع عادات تقليدية مرتبطة بالتراث بذبوع عادات غربية مناقضة تماماً للتراث، بحيث اختلط «التغريب» بعادات ريفية، وصار «يتصل بالمظاهر الخارجية أكثر من اتصاله بالقيم والعقائد، ويتعلق بسلع الاستهلاك أكثر مما يتعلق بأنماط التفكير»، وهبط مستوى الآداب والفنون، وصارت تدخل على اللغة كلمات وعبارات جديدة «تعبر عن القيم الجديدة المرتبطة بالتغير الإجتماعي السريع»، وأخذت تشيع تفسيرات للدين «أقل عقلانية مما كان شائعاً بين الطبقات الأكثر حظاً من الثقافة والتعليم»، وباتت ظواهر «السكوت» أو «السلبية» أو «اللامبالاة»، السائدة في صفوف شرائح واسعة من الطبقات «الدنيا الصاعدة»، تمد الاتجاه الرامي إلى تعميق تبعية البلاد السياسية «بقوة لا يمكن الاستهانة بها».

أما الاتجاه الثالث الذي برز في إطار الخطاب العربي عن الأزمة، وأسبابها وطبيعتها، فقد ركز على حقل الفكر والثقافة. ويمكننا أن نجد في مؤلف محمد جابر الأنصاري عن «الفكر العربي وصراع الأضداد»^(١٥) نموذجاً على هذا الاتجاه؛ وفيه يسعى المؤلف،

الحريص، كما يبدو، على «أصالة» المنهج وعلى تفسير الفكر العربي تفسيراً يكون أقرب إلى طبيعة هذا الفكر من «التفسيرات الأيديولوجية والخارجية التي تم إخضاعه لها»، إلى إثبات فرضية مفادها أن حالة «اللاحسم الحضاري» التي تميّز الحياة العربية المعاصرة ترجع إلى سيطرة ما يسميه بـ «التوفيقية المحدثّة»، بوصفها «أيديولوجية اللاحسم»، على الفكر العربي. ويعرّف الأنصاري «التوفيقية» بأنها نزعة تعتمد في توليفتها إلى التقريب بين أصدقاء، بتجاوز عوامل الصراع فيما بينها ثم البحث عن مواضع الاتفاق. ويعتبر أن هذه النزعة «العقلانية المعتدلة» ليست جديدة على الفكر العربي، بل مثلت واحداً من أنماط ثلاثة شهدها الفكر الإسلامي القديم، إلى جانب «السلفية»، المتمسكة بالمعنى الظاهري للنص، و«الرفضية»، التي اتخذت طابعاً سرياً «عرفانياً دهرياً». وبعد أن كانت هذه «التوفيقية» قد اختلفت من على المسرح الثقافي، بعد «ردة» الغزالي ضد نزعتها العقلية، عادت إلى الظهور مع بدء الاحتكاك بالغرب في العصر الحديث على يد الإمام محمد عبده ومدرسته، ثم وجدت ارتباطها من جديد في الاتجاه «القومي الروحي» المعاصر، ولا سيما في الناصرية، حيث أن هذا الإتجاه في تياره الغالب جرى، وكما يرى المؤلف، مجرى «التوفيقية الإسلامية الإصلاحية»، وإن اختلفت بينهما المصطلحات وأشكال التعبير. وفي نظره، فإن «غلبة» الإتجاه «التوفيقية» على الفكر العربي الثوري المعاصر هو الذي حال دون نجاح هذا الفكر في تحقيق «ثورة مكتملة حاسمة»؛ فالطبقة «الشعبية» التي صارت تتنامى مع بداية الثلاثينات، ومثلتها البرجوازية الصغيرة، حملت، بحكم وعيها الثقافي، شيئاً من «روح العصر والحداثة»، لكنها ارتبطت من ناحية أخرى، وبحكم جذورها المكونة، بـ «عراقة تراثها القومي والديني»، الأمر الذي جعلها تلجأ إلى «التوفيق» بين الثنائيات: بين المعاصرة والتراث، وبين الثورة والمحافظة، وبين الشيوعية والرأسمالية. والاتجاه القومي، الذي ولد في صفوف هذه الطبقة، تميّز بفكره «التوفيقية» ونزوعه إلى «وقف صراع الأصدقاء» في المجتمع عبر تقديم «حل وسط» يمنع انشطاره. ويتوقف الأنصاري مطولاً، في هذا السياق، أمام الظاهرة الناصرية التي جاءت، كما يقدر، «استجابة توفيقية» للرد على تحدي الإنشطار، وتعبيراً عن «عزوف مجتمعات الشرق العربي - أو ربما قصورها حتى الآن - عن مواجهة قضية الاختيار الجذري الحاسم بين أسس حضارتها الموروثة وبين المستلزمات التحديثية الجوهرية غير القابلة للتجزئة أو الاقتباس الانتقائي». وعليه، فقد ظل جمال عبد الناصر يعاني من «الأزدواجية والتأرجح» بين الراديكالية والمحافظة حتى المرحلة الأخيرة من حكمه، حيث صار يتخلق، اعتباراً من عام ١٩٦٤، «جنين جدلي» كان يؤشر إلى إمكانية الحسم، وهو الجنين الذي قتلته في مهده حرب حزيران ١٩٦٧ التي وجهت ضربة قاصمة إلى الناصرية، وهي «على

وشك أن تخرج عن وسطيتها وتتحول إلى ما يشبه الثورة الجذرية». وفي ظروف الهزيمة، والرحيل المفاجيء لعبد الناصر، سرعان ما استعاد عنصر المحافظة، في الظاهرة الناصرية، قوته وجذب محور المعادلة إلى جانبه كما ظهر في «دولة العلم والإيمان» التي تولاهما أنور السادات.

ويخلص الأنصاري إلى أن العرب المعاصرين، المنقسمين إلى «ماضويين» واقعين تحت وطأة التراث أو علمانيين «واقعين تحت تأثير الغرب» أو «توفيقيين»، يعانون من «شلل داخلي» يلعب دوراً لا يستهان به في الحيلولة دون توصلهم، منذ عصر النهضة، إلى «أي حسم حضاري ثابت ونهائي»، معتبراً أن «التوفيقية المحدثه» تواجه اليوم أزمة تتمثل في محاولتها التقريب بين عنصرين متباينين، تاريخياً وحضارياً، ولم تعد لهما «أصالة»، بحيث غدا الأمر توفيقاً بين «حدثة مجتزأة»، من ناحية، و«تراث مجروح الأصالة»، من ناحية أخرى.

ورغم أهمية التوجه للبحث عن أسباب الأزمة في حقل الفكر والثقافة العربيين - وهو توجه كان قد جرى إغفاله طويلاً - إلا أن من غير المعقول تفسير الواقع بالفكر وحده كما يفعل محمد جابر الأنصاري، والذي يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يفترض بأن هناك في الفكر العربي، منذ زمن المعتزلة وحتى يومنا هذا، «جوهرًا ثابتًا»، عصياً على التحول التاريخي، هو الجوهر «التوفيقي». وكان الباحث نفسه، الذي يعتمد منهجاً يقوم على إسقاط الماضي على الحاضر، قد افترض في دراسة سابقة له أن الأزمات السياسية المتلاحقة التي يعانيها العرب ليست وليدة الحاضر وحده بل ترجع إلى ماض بعيد تداخلت فيه «عوامل الجغرافيا والتاريخ والتركيبية المجتمعية العامة المتوارثة»^(٩).

وأود، في الختام، التوقف عند مراجعة محمد عابد الجابري النقدية لـ «المشروع النهضوي العربي»^(١٧)، والتي بدت وكأنها تحيي نمطاً من الدراسات اعتاد إرجاع الإخفاق والأزمة العربيين إلى عوامل خارجية في المقام الأول. ففي مراجعته تلك، يرجع الجابري «تعثر» المشروع النهضوي العربي في تحقيق مطمحه العام المتمثل في «الوحدة والتقدم»، وما أصاب التحديث والحدثة من «انتكاسات» في الوطن العربي، لا «إلى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي»، وإنما، وفي الأساس، إلى الدور «التخريبي» الذي قام به «الوجه الآخر» للحدثة الأوروبية من خلال بعدهم اللذين يحكمان هذا الوجه وهما «التوسع الاستعماري والتنافس الأوروبي»، بالإضافة إلى دور المشروع الصهيوني بوصفه مشروعاً «نشأ وتبلور داخل الحدثة الغربية كواحد من عناصر وجهها الآخر»، ومشروع الاشتراكية العالمية، الذي صدر من داخل «المركزية الأوروبية» وبقي، هو الآخر،

«يتجاهل ويضايق المشروع النهضوي العربي إلى منتصف الخمسينات من هذا القرن». ويتوقف الجابري عند الآثار التي نجمت عن وجود «مسافة تاريخية حضارية» بين المشروع النهضوي العربي، من جهة، ومشروع الحداثة الأوروبية، من جهة ثانية، رغم تزامنها؛ فيعتبر أن تعامل المشروع الأول مع «حداثة» تجاوزت «الأنوار» تسبب في أنه لا الفكر العربي ولا الأوضاع الاجتماعية العربية ولا وضع العالم العربي الإسلامي كله، «كان قادراً على تقبل واستيعاب شعارات الحداثة الأوروبية بمضامينها الحقيقية»، بحيث أفضت عمليات التحديث، التي شهدها الوطن العربي في المرحلة التي غرس فيها الاستعمار الأوروبي «بنى الحداثة الأوروبية الموجهة لخدمة الاستعمار»، أفضت إلى بروز «انشطار ثقافي» بين نخبة تتخذ الثقافة الأوروبية المعاصرة مرجعية لها، ونخبة تتمسك بالمرجعية الثقافية العربية الإسلامية. ولم تعمل دولة الاستقلال، التي ورثت هذا النموذج «التحديثي الاستعماري»، إلا على تنمية الانشطار الثقافي، وتكريس وجود القطاعين «التقليدي» و«العصري»، اللذين أخذوا يعيدان إنتاج نفس المواقف من قضية النهضة «بشكل أسوأ وأكثر خطورة مما كان عليه الأمر في القرن الماضي». وفي السنوات الأخيرة، تزايدت خطورة هذا «الانشطار الثقافي»، كما يرى، مع بروز نظام «الاندماج» و«العولمة»، الذي صار يشد إليه «القطاع العصري والنخبة العصرية»، مكرساً «تبعيتهما النهائية لنظام الهيمنة العالمي»، بينما يبقى «القطاع التقليدي والنخبة المرتبطة به محاصرين مقموعين»، ليأتي رد الفعل منهما في أعنف الصور «اللاعقلانية»، صورة «التكفير والهجرة».

وفي الواقع، فإن محمد عابد الجابري، بإرجاعه مسؤولية «تعثر» النهضة العربية إلى عوامل خارجية، في الأساس، قد أربك سلفاً مراجعته النقدية، التي طمحت إلى أن تكون «ممارسة معرفية في الماضي من أجل المستقبل» قائمة على «نقد الذات». وهو بإدراجه مشروع الاشتراكية العالمية، في عداد المشاريع «الخارجية» التي أعاققت المشروع النهضوي العربي وأضرته، قد ابتعد كثيراً عن الموضوعية التاريخية. كما أنه بإصراره على تأكيد الطابع «الأوروبي» للحداثة، قد قفز عن واقع تحوّل هذه الحداثة من وليد أوروبي - ساهمت «الرشدية اللاتينية» مساهمة فعّالة على مدى ما يقرب من ثلاثة قرون في تمهيد الطريق أمام ولادته - إلى مشروع إنساني بات منفتحاً، من الناحية الموضوعية، على إضافات واغناءات غير أوروبية، بحيث لم يعد من المنطقي الزعم بأنه كان للحداثة، عند بروز المشروع النهضوي العربي في نهاية القرن الماضي، وجهان؛ فالذي كان له وجهان، وقتئذٍ، هو أوروبا التي تنكرت، بوجهها الآخر الاستعماري، للمضمون الإنساني في حداثتها؛ وهذه الحقيقة لم تكن غائبة، في الواقع، عن معظم مفكري عصر النهضة

الذين طمحو إلى تقديم إضافتهم العربية في حقل الحداثة، ونجحوا، فعلاً، في زرع غراس حداثية كثيرة لم يُكتب لها أن تستكمل نموها كي تثمر، لأسباب داخلية، في الأساس، وكذلك خارجية؛ كما أنها ليست غائبة كذلك عن ورثة أولئك المفكرين النهضويين الذين أدركوا - بعضهم بصورة متأخرة - الحاجة إلى نفخ روح جديدة، متجاوبة مع العصر، في تلك الغراس بما يضمن، في نهاية المطاف، تفتح ثمار الحداثة في مجتمعاتنا.

أما الارتباك في هذه «المراجعة النقدية» فقد تجلّى في بروز قدر من التناقض فيها، وذلك عندما وضعها صاحبها على سكة أخرى من البحث، مستخلصاً بأن هناك ظاهرتين - لم يكن لـ «الخارج» أي دور في توليدهما - أعاقنا تحقيق هدفنا «الوحدة والتقدم»، وهما ظاهرة عدم حسم مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، من جانب، وظاهرة الانفصال بين السياسة والأيدولوجيا، من جانب آخر. ففيما يتعلق بالظاهرة الأولى، اعتبر الجابري أن حركة الإصلاح الديني الحديث، التي أطلقها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، لم تفلح في بلورة مشروع نهضوي تتجاوز به الإشكالية التي تطرحها في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، «منذ اندلاع النزاع بين علي ومعاوية»، العلاقة بين الدين والسياسة. أما في ما يتعلق بظاهرة الانفصال بين السياسة والأيدولوجيا، فهو أرجعها إلى عوامل عدة، من بينها إغراق أيدولوجيا الوحدة والتقدم «في الحلم» وعدم انطلاقها من تحليل الواقع العربي، وإغفالها هذا الواقع والتراث الذي يسنده، بالإضافة إلى عامل هو «الأهم»، يتمثل بـ «غياب الديمقراطية» في دولة الاستقلال؛ وكتب: «وإذا نحن بحثنا عن أسباب فشل مشاريع الوحدة العربية.. وجدنا أن السبب الرئيسي يكمن في كونها مشاريع واتفاقيات أملتها عوامل ظرفية يشوبها كثير من الانتهازية، مشاريع تقفز على الواقع وتشرع للإرادة الشعبية من أعلى» (ص ١٤١).

دمشق

الهوامش:

- ١ - تشكّل هذه المادة القسم الأول من بحث مطول، سيعتزل قسمه الثاني على «الطول» و«المخارج» التي يتصورها ويقترحها الخطاب العربي لتجاوز الأزمة.
- ٢ - أنظر: غليون، د. برهان: «المحنة العربية. الدولة ضد الأمة»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، تشرين الثاني ١٩٩٤ (الطبعة الثانية)، ص ٢٠٩.
- ٣ - في كتابه الأخير: «ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربية الطالعة»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، كانون الثاني ١٩٩٨، ص ١٠.
- ٤ - أنظر: نويهض، وليد: «إشكالية الدولة العربية المعاصرة: الانفصال عن المجتمع»، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد

- الرابع عشر، شتاء العام ١٩٩٢، ص ٢٠٣ - ٢١٥.
- ٥ - أنظر: شلق، الفضل: «الأمة والدولة والنخبة»، في المصدر السابق، ص ٥ - ١٤.
- ٦ - أنظر: طرابيشي، جورج: «الدولة القطرية والنظرية القومية»، بيروت، دار الطليعة، شباط ١٩٨٢.
- ٧ - أنظر كتابه: «الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
- ٨ - أنظر:
- Ben Hammouda, Hakim: "Ajustement, Mondialisation et crise de l'Etat dans le Monde arabe", Alternative Sud, vol.II(1995)2, Paris, L'Harmattan, pp. 95-123.
- ٩ - صدر في بيروت، في عام ١٩٩٢، عن مركز دراسات الوحدة العربية.
- ١٠ - أنظر كذلك كتابه: «دنيا الدين في حاضر العرب»، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦.
- ١١ - صدر هذا الكتاب في بيروت، في كانون الثاني ١٩٩٢، عن مركز دراسات الوحدة العربية.
- ١٢ - أنظر: «الطريق إلى المستقبل. أفكارٌ - قوىٌ للأزمة العربية المنظورة»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.
- ١٣ - أنظر على سبيل المثال:
- Sintomer, Yves: "Le socialisme entre pouvoir et démocratie communicationnelle", in L'idée du socialisme a-t-elle un avenir?, Actuel Marx Confrontation, Paris, Puf 1992, pp.67-83.
- ١٤ - صدر في سلسلة «كتاب الهلال»، القاهرة، العدد ٥٦٥، يناير (كانون الثاني) ١٩٩٨.
- ١٥ - صدر في بيروت، في عام ١٩٩٦، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ١٦ - أنظر: «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية. مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.
- ١٧ - أنظر: «المشروع النهضوي العربي. مراجعة نقدية»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، كانون الأول ١٩٩٦.