

قراءة في الخطاب العربي عن الأزمة (٢)

ماهر الشريف

في القسم الأول من هذا البحث^(١) الذي نشر في مجلة الكرمل، حاولنا أن نتعرف، بالإستناد إلى عدد من الكتابات التي ظهرت خلال عقد التسعينات هذا، على كيفية مقارنة الفكر العربي المعاصر لطبيعة الأزمة الشاملة التي تواجهها المجتمعات العربية، وللأسباب التي تسببت بها، حيث تبين لنا أن الخطاب العربي عن هذه الأزمة قد توزع على اتجاهات رئيسة ثلاثة، ركّز الأول منها على الدولة، وركّز الثاني على المجتمع، بينما ركّز الثالث على الفكر والثقافة. وكان من الطبيعي أن تبقى الزاوية التي قارب منها كل اتجاه من هذه الإتجاهات الثلاثة موضوعه هي التي حكمت بحثه عن المخارج والحلول. غير أنه يُلاحظ، بداية، بأن المفكر العربي، الباحث عن هذه المخارج والحلول، لم يعد في الغالب، واثقاً، كل الثقة، في ضوء الأوضاع العربية السائدة اليوم، من قدرة العرب على تجاوز هذه الأزمة، بل يبدو وكأنه يتعامل مع إمكانية الخروج من هذه الأزمة بوصفها احتمالاً من الاحتمالات، ينبغي العمل مع ذلك، وعلى الرغم من كل الظروف الصعبة، من أجل تأمين غلبته. فالمفكر القومي المخضرم قسطنطين زريق يتساءل في حديثه «إلى الأجيال العربية الطالعة»: «هل ثمة جدوى من العمل في سبيل قضايا يبدو أنها فاشلة

حتماً، وهل ثمة بديل ثابت وواضح للإحباط والهروب؟»، إلا أنه لا يجد مفرأً، على الرغم من ذلك، من حث المعنيين بالمستقبل العربي على تحري «إمكانات» الأمل الحافز و«احتمالات» العمل المجدي^(٢). أما فهمي جدعان فيعتبر، في كتابه «الطريق إلى المستقبل»، أن الأمل الفسيح والرجاء الواثق «أمران غير مسوّغين بإطلاق»، وذلك لسبب بسيط هو «أن واقع الأحوال الذي نحيا لا يسوّغ قليلاً أو كثيراً مثل هذا الأمل الفسيح والرجاء الواثق»؛ ومع ذلك، فهو يرى بأن «نداء الواقع» و«قوة الدافع» يفرضان على العرب أن يكونوا «مسكونين بالأمل متحركين بالرجاء»^(٣). غير أن محمد عابد الجابري يتميز، عن غيره من المفكرين الذين بحثوا، في السنوات الأخيرة، في الأزمة العربية، بدعوته الصريحة، في مراجعته النقدية لـ «المشروع النهضوي العربي»، إلى التخلص من «الإحباط» ومن «أيدولوجية الإحباط»، التي يرى فيها «أيدولوجية التنظير للهزيمة والسقوط»؛ فالمقارنة بين واقع العرب في بداية هذا القرن أو بين حالهم في الخمسينات والستينات، وبين واقعهم اليوم، تبين - كما يؤكد - «أن درجات من التقدم تحققت على صعيد العمران والصحة والتعليم والوعي»، وأن ظروفهم الراهنة هي، بكل المقاييس، «أهون وأفضل من ظروف رواد النهضة». وعليه، فالموقف السليم، في نظره، هو الموقف الذي ينظر إلى الأمور «نظرة نسبية تاريخية» ويفكر في العرب من زاوية «الإرادة في التغيير»، وفي «تشبيد المستقبل العربي»، لا انطلاقاً من المعطيات التي يتشكل منها الواقع العربي الراهن^(٤).

ولكن إذا كان على الإنسان العربي أن يتخلى عن أيدولوجيا الإحباط وأن يبقى متشبثاً بالأمل في إحداث التغيير، فمن هي القوى الفاعلة اليوم على مسرح الأحداث السياسي، والمؤهلة لتحمل مسؤولية إنجاز هذه المهمة؟.

فالقوى القومية والإشتراكية هي اليوم، بعد أن وصلت مشاريعها التغييرية إلى طريق مسدود، في أزمة، تمثل مظهراً من مظاهر الأزمة العربية العامة وأزمة السياسة والعمل السياسي على وجه التحديد، ولن يكون في وسعها، قبل أن تقوم بإعادة تكوين نفسها وتجديد برامجها، الإضطلاع بهذه المهمة. وهذا ما يؤكد عليه قسطنطين زريق، الذي يرى أن معظم فئات «الملترمين» قد تفرقت وتبعثرت بسبب الضغوط الخارجية والتحويلات الداخلية، حيث لم يعد الإتجاه القومي، حتى عند المحافظين عليه، «مبعث أمل وطيء بالمستقبل وثقة حازمة بقدرة «الأمة» العربية على الفوز بالتحريير والازدهار والابداع» (وهنا يعترف زريق أنه كان في الماضي يتكلم ويكتب عن «الأمة العربية»، إلا أنه صار الآن يتجنب هذه التسمية لبعدها عن الواقع المعيش، ويؤثر عليها «المجتمع» أو

«المجتمعات» العربية، مع اعتقاده بأن هذه المجتمعات تملك من العناصر ما يؤهلها لأن تتحول إلى أمة موحدة ذات قومية شاملة). أما الشيوعيون واليساريون، فهم مثل الوطنيين والقوميين - كما يضيف - في التشتت والضياع، «بل أوغل منهم، حيث تحالفت قوى خارجية وداخلية على محاربتهم وقمعهم»، كما أخطأ الشيوعيون أنفسهم في «ارتباطهم الرسمي بالنظام السوفياتي وإحجامهم عن التوجه القومي أو تباطؤهم في اقتباسه، بالإضافة إلى تفرقهم وانقساماتهم»، وتقلص أيضاً نفوذ غيرهم من اليساريين. ونتيجة «طول المعاناة من هجمات الخارج وعلل الداخل وعجز الحركات القومية واليسارية إزاءها»، كان من الطبيعي - كما يستخلص زريق - أن تأخذ الحركات الأصولية الدينية في النمو، على اعتبار أنه «ليس مثل المرجعية الدينية ملجأ للعقول المضطربة والنفوس الزائغة يمدها بعقائد مطلقة ثابتة يحررها من عقد البلبلة واليأس»⁽⁵⁾. ويتوقف سمير أمين في كتابه: «في مواجهة أزمة عصرنا»⁽⁶⁾، بشكل خاص، عند الأزمة التي يواجهها اليسار العربي، فيعتبر أن تبلور السمات الجديدة للنظام العالمي قد أدى «إلى تآكل تدريجي لوسائل نضال اليسار التقليدي»، كما ظهرت نقاط ضعف واضحة في النظرية الماركسية، تمتلّت، بوجه خاص، في نقاط ضعف تحليل المادية التاريخية، وهو تحليل ركّز على الوجه الإقتصادي للمشكلة الإجتماعية على حساب الأوجه الأخرى، وخاصة نظرية السلطة وفعل العوامل الثقافية، ومنها العقائد الدينية». ومن ناحية أخرى، تجلّى القصور في نظرات اليسار في الدور الذي لعبه في إشاعة أو هام «التنمية» في إطار مشروع «بورجوازي وطني يرمي إلى تكملة الإستقلال السياسي بالتحديث المجتمعي والتصنيع الإقتصادي»، وهو ما جعله يتحوّل إلى «ذيل» لنظم الحكم الوطنية، متنازلاً بذلك عن «موقفه التقليدي كممثل للطبقات الشعبية والمدافع عن مصالحها إزاء الحكم ليصبح جناحاً من النظام نفسه». ويخلص المفكر الماركسي إلى أن هناك علاقة وثيقة بين قصور اليسار في نقده المشروع السوفيتي وبين قصوره الموازي في نقد المشروع البرجوازي الوطني في بلداننا العربية؛ ومصدر هذا القصور هو هو في الحالتين «أي طابع اليسار الذي لم يتجاوز حدود النظرة البورجوازية الوطنية».

كيف يُنظر إلى جماعات الإسلام السياسي اليوم؟

ويتفق الباحثون والمفكرون العرب، عموماً، على أن الأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية، والتي تفاقمت كثيراً في السنوات الأخيرة، هي التي هيأت الأرضية الملائمة لبروز

الحركات الإسلامية السياسية، بهذا الزخم، على مسرح الأحداث السياسي في العالم العربي، إلا أن كل واحد منهم، ووفقاً للنموذج التحليلي الذي اعتمده، يعطي تفسيره الخاص لهذه الظاهرة ولما تحمله من أبعاد.

فبرهان غليون، الذي يتبنى، في كتابه «المحنة العربية، الدولة ضد الأمة»، نموذجاً تحليلياً قائماً على قاعدة الانفصال بين الدولة «التحديثية» والمجتمع، يرى بأن ما يميّز الإسلامية السياسية المعاصرة عن الإسلامية الإصلاحية، التي كانت تجعل من اصلاح المجتمع، كدين وأخلاق وتعليم وأدب، محور اهتمامها، هو موقفها من السلطة وإيمانها بأن إصلاح المجتمع يمر عبر إصلاح الدولة، وأن تطبيق الشريعة، كقانون دولة، هو جوهر الإصلاح السياسي. أما «جاذبية» الخطاب الذي تروّجه هذه الإسلامية السياسية المعاصرة فيرجعها الباحث إلى «حقيقة أن استمرار إسناد قيم الحداثة والتجديد والتقدم على مرجعية عربية قد قطعها عن الجسم الكبير للأمة والمجتمع، وجعل منها ما يشبه الاسم التجاري الخاص ببعض النخب المتغربة»؛ وبهجومها على هذه الحداثة، تحاول نخب الأجيال الجديدة، التي حُرمت من المشاركة أو الإندماج في نظام التحديث ولم ترَ منه إلا شروط تحقيقه القمعية، تحاول «أن تنحّي النخب التقليدية عن مواقع السيطرة»^(٧).

غير أن عزيز العظمة، الذي يتبنى نموذجاً تحليلياً قائماً على رفض فكرة الانفصال بين الدولة العربية الحديثة والمجتمع، فهو - رغم تحميله هذه الدولة مسؤولية توفير الشروط التي سمحت بتنامي جماعات الإسلام السياسي - يرد الأمر ليس إلى «تحديث» أو «حداثة» هذه الدولة، ومرجعيتها «الغربية»، وإنما إلى ما يسميه بظاهرة «تمشيح» الدولة الوطنية، التي حاربت هذه الجماعات «أمنياً» ورعتها في «أنظمة الإعلام والتربية»، وكذلك إلى تنامي نفوذ وتأثير «الإسلام النفطي» ولا سيما في ميدان الإعلام والتربية^(٨). أما فهمي جدعان، الذي تندرج مقارنته للأزمة العربية في حقل دراسات تبحث في علل المجتمع على المستوى الحضاري وتتوقف عند التغير الذي طرأ على نظام القيم السائد فيه، فيربط بروز الحركة الأصولية الإسلامية بـ «أزمة الآفاق المسدود» التي تواجهها المجتمعات العربية، في ظل غزو «النزعة الذرائعية البرغماتية» جميع مناشط الحياة العربية وقطاعاتها وانتشار حالة «التدافع الشرس غير الرحيم في مفاصل المجتمع والدولة وفي حياة الأفراد»؛ إلا أنه يقرر بأن الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة ليست «ردة فعل» بإزاء الاخفاق العربي الشامل بقدر ما هي «تعبير مستمر عن تطلعات قديمة متجددة لاحتياز عالم روحي وأرضي لا تعبت فيه قوى الفساد الضاربة في نشدان الدنيا

وجبروتها وغلبتها». أما الأزمة العربية الراهنة، فقد هيأت لهذه الحركة «دواعي القوة والجاذبية ومسوغات الدعوى بأن تكون البديل الطبيعي لتلك القوى (الوطنية والقومية والاشتراكية) التي كانت وراء الإخفاق والهزائم». فهذا الإخفاق العربي هو الذي شجع إذن، في تصوره، الحركات السياسية الإسلامية «على الخطو السريع في طريق العمل الصدامي، وفي الدعوة إلى بديل راديكالي للأوضاع القائمة وللهيمنة الغربية ولقيم الحداثة، يتمثل في الإسلام نفسه»^(٩).

ويعتقد محمد عابد الجابري، الذي يقيم نموذج التحليلي على أساس وجود «انشطار ثقافي» في المجتمعات العربية، أن الإسلام السياسي لا يمثل ظاهرة جديدة على الحياة العربية، بل هو يرجع إلى محاولة جمال الدين الأفغاني في القرن الماضي توظيف الدين في السياسة. وفي نظره، فإن الجماعات الإسلامية الناشطة اليوم تقوم على قاعدة هذا «الانشطار العمودي» الذي تعاني منه المجتمعات العربية في الحقل الثقافي، وقوامه وجود ثقافتين مختلفتين ونخبتين متدافعتين، واحدة تتخذ الثقافة الأوروبية المعاصرة مرجعية لها، والأخرى تتمسك بالمرجعية الثقافية العربية الإسلامية^(١٠).

وفي الواقع، فإن عودة جماعات الإسلام السياسي منذ النصف الثاني من السبعينات، بزخم كبير، إلى مسرح الأحداث السياسي في العالم العربي - بعد أن كانت قد انكفأت على نفسها في زمن المد القومي والاشتراكي في الخمسينات والستينات - كان نتيجة تضافر مجموعة من العوامل السياسية والإقتصادية والإجتماعية والفكرية، التي لا يمكن أن يحيط بها نموذج تحليلي واحد. ومن بين هذه العوامل، التي تتجاهلها المقاربات الثقافية في الغالب، سيادة الإستبداد وافتقاد الحريات، وتعثّر مشاريع التنمية، وتنامي الإستقطاب الإجتماعي، وانتشار الفساد، وتوسع مساحات الفقر وتفاقم البطالة وتراجع فرص العمل، ولا سيما بين صفوف الشباب والخريجين الجدد وبين المهاجرين الريفيين إلى المدن، وتنامي الشعور بالإحباط خصوصاً في ظل أزمة الأيديولوجيات التغييرية القومية والاشتراكية. ومهما يكن، لا بدّ من القول، تعقيباً على الأفكار التي عرضناها أعلاه، إن الإسلام السياسي المعاصر، الذي برز في مطلع ثلاثينات هذا القرن مع تشكّل جماعة الإخوان المسلمين، لا يمثل أبداً، وخلافاً لما يراه محمد عابد الجابري، امتداداً لتيار الإصلاح الديني الذي أطلقه الأفغاني في النصف الثاني من القرن الماضي، وواصله، من بعده، الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا في المرحلة الأولى من حياته التي ظل فيها متأثراً بأفكار أستاذه الإمام، بل يعبر - أي هذا الإسلام السياسي المعاصر - في منطلقاته وتوجهاته وأهدافه عن قطيعة مع تيار الإصلاح الديني. صحيح أن «السيد» جمال الدين

قد أراد توظيف الدين في السياسة - وهو التوجه الذي تخلى عنه عبده فيما بعد -، إلا أن عملية التوظيف هذه اضطلع بها مصلح أعاد وصل العلاقة التي كانت قد انقطعت بين الإسلام والفلسفة، وأعلى من شأن العقل، وتبنى مبدأ تأويل النص الديني بما ينسجم مع المصلحة ومع طبيعة العصر، وانفتح على الثقافة الإنسانية وأفكار التنوير الأوروبي، وأقر بشرعية الاختلاف؛ أي أنه التزم منهجاً مختلفاً كلياً عن المنهج الذي تتبناه جماعات الإسلام السياسي، أو، بالأحرى، معظمها. ولأن هذه الجماعات قد قطعت مع كل التراث العقلاني والمنفتح الذي راكمه الإصلاح الديني خلال حضوره القصير كتيار على ساحة الفكر والفعل العربيين، يصبح من الصعب قبول الرأي الذي عرضه فهمي جدعان والزاعم بأن جماعات الإسلام السياسي جاءت لتعبر اليوم عن «تطلعات قديمة متجددة لاحتياز عالم روحي وأرضي لا تعبت فيه قوى الفساد الضاربة في نشدان الدنيا!» فهذه الجماعات لا تروم، في الواقع، سوى الوصول إلى السلطة، وهي مستعدة من أجل ذلك، وكما بينت التجربة، أن تلجأ إلى أساليب غريبة كلياً عن المسحة الروحانية الأخلاقية التي أراد جدعان أن يضيفها عليها. ومع أن قطاعاً واسعاً من جمهور هذه الجماعات يتكون بصفة خاصة من الشباب المدينيين «المثاليين» الذين «يشعرون بالاعتراب ليس فقط بسبب ضالة وسائلهم المعيشية، بل أيضاً بسبب الصور الصارخة من الفساد والتحلل المنتشرة حولهم بفعل رأسمالية تابعة طفيلية»^(١١)، إلا أن الزعم بأن جماعات الإسلام السياسي قد ظهرت بوصفها تعبيراً عن رفض نظام الدولة «التحديثي» و«تغرّب» النخب وتشرب المجتمع بالقيم «الأجنبية»، لا يستقيم مع حقيقة اعتماد هذه الجماعات نفسها على قوالب أيديولوجية كونية حديثة، ولا مع واقع أنه «لو نزعنا عن الخطاب الإسلامي السياسي جهازه الرمزي التراثي السلفي ويوتوبيا السلف التي يستلهمها لألفيناه القرين الأيديولوجي لكل الحركات الشعبوية... ولرأينا فيه قرين حركات قومية يمينية شتى، وخصوصاً الحركات القومية المحاصرة والطرفية»^(١٢). وإذا كان الطابع الاستبدادي للدولة، وفشلها في ميدان التنمية وتعمق تبعيتها للخارج، قد أدى إلى بروز الإحتجاج داخل المجتمع على سياساتها، فمن الواضح بأن هذا الإحتجاج لا يقتصر اليوم، وخلافاً لما يوحي به برهان غليون، على الحركات والجماعات الإسلامية بل يتعداها ليشمل منظمات وهيئات اجتماعية ومهنية وأحزاباً علمانية، تندرج ضمن ما يسمى بـ «المجتمع المدني»، وتعتبر، رغم صعوبة ظروفها وضالة امكاناتها، عن احتجاجها على الدولة في الفضاء السياسي الديمقراطي، داعيةً إلى مواصلة مشروع الحداثة وتعميقه في اتجاه تعزيز العقلانية وضمان الحريات واحترام حقوق المواطنين وفصل الدين عن الدولة. وهذا النوع

من الإحتجاج لا يمس الدولة في حدّ ذاتها، وإنما يوجّه ضد احتكار فئات معينة للحيز السياسي، وبحيث يساهم إنهاء هذا الاحتكار في إعادة الاعتبار للسياسة وتنشيط العمل السياسي^(١٣).

ومهما يكن، وبغض النظر عن التباين الظاهر في الموقف من العوامل التي ساعدت على تنامي حجم ودور جماعات الإسلام السياسي، يظهر، بين الباحثين والمفكرين العرب، ما يشبه الإجماع على أن هذه الجماعات لا تقدم حلولاً واقعية للأزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية.

فبرهان غليون، الذي يقدر بأن ظهور هذه الجماعات قد ساهم في تنشيط الحياة السياسية العربية (علماً بأن الواقع يبيّن - إذا ما استثنينا الدينامية السياسية التي يولدها نشاط بعض القوى الإسلامية المشاركة في الكفاح ضد الاحتلال - أن أزمة السياسة العربية قد تفاقمت بظهورها)، يعتقد، مع ذلك، أنه من المبكر الحكم على مستقبل تيار الأصولية الإسلامية، وعلى ما إذا كان قادراً على التحوّل إلى «عقيدة جماهيرية مهيمنة»، على اعتبار أنه ما يزال أمامه عقبات كثيرة يلزمه تجاوزها بصورة إيجابية، في مقدمها «النجاح في بلورة مفهوم الديمقراطية الإسلامية، وصوغ استراتيجيات مقنعة وناجعة للتنمية، وإبداع سياسات عقلانية أو واقعية، إقليمية عربية ودولية، تأخذ بالإعتبار ميزان القوى وتتعامل معه من منطق الإستراتيجية العالمية»^(١٤). بينما يرى هشام شرابي، الذي يربط في كتابه «النظام الأبوي وإشكالية التخلف العربي» ظاهرة التخلف باستمرار سيادة «النظام الأبوي» في المجتمعات العربية، أن الأصولية الإسلامية لن تقوى على توفير علاج ناجح للفوضى التي تتحكم بالمجتمعات العربية «الأبوية»، وذلك لأنها «مثالية»، ستكون حلولها بالضرورة «سلطوية ومرتكزة إلى عقيدة وسبل جبرية مطلقة». وهي وإن بدت على أنها قوة «محررة»، إلا أنها «في صميمها قمعية حتماً»، وستلجأ إلى «فرض نظام أبوي سلطوي يقوم على أيديولوجيا غيبية دينية»، جازماً بأنه متى تسلم الأصوليون زمام السلطة، فإنه سوف «تستثنى أية إمكانية لقيام أي نوع من النقاش أو الحوار الديمقراطي»^(١٥). وتنبع أهمية هذا الموقف، الذي توصل إليه شرابي، من حقيقة كون المفكر الفلسطيني قد اعتقد في وقت من الأوقات - كما يذكر في مقدمة كتابه - أن الثورة الأصولية قد تؤدي، عند انفجارها، إلى الإطاحة بالبنية الأبوية القائمة وتساهم، بتفكيكها بنى «المجتمع الأبوي المستحدث» في تحقيق إمكانات الحداثة، إلا أنه أدرك سريعاً أن هذه الإمكانية لا أساس لها حيث من المرجح أن «يبقى جوهر المجتمع على ما هو عليه، ولا يتغيّر إلا المظهر واللغة»^(١٦)، بل من الممكن أن يؤدي انتصار الأصولية إلى

إحداث تحول معاكس يتمثل في «العودة إلى الأبوية التقليدية»^(١٧).

وكما يؤكد حكيم بن حمودة فإن الجماعات الإسلامية، المنخرطة في السجال السياسي، تحولت اليوم إلى حركات سياسية خالصة، بحيث صار من المشروع مساءلتها عن برامجها وعن قدرة مقترحاتها على تقديم حلول مقنعة للأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية؛ فهذه الجماعات تبدو قوة احتجاج سلبية من دون أن تكون قادرة على بلورة مشروع مجتمعي بديل. ويتفق سمير أمين مع هذا الرأي، فيعتبر أن حركات الإسلام السياسي، تجسد اليوم اتجاه رفض سلبي «لا يقدم بديلاً إيجابياً على مستوى تحديات العالمية»، حيث يقوم المشروع الذي تتبناه «على ثلاثة أعمدة، هي أولاً: إلغاء الديمقراطية، التي لم تتجاوز إلى الآن [في البلدان العربية] حدود الديمقراطية الليبرالية المزعومة المقصرة والمربطة بالكومبرادورية الفاسدة، وثانياً: إحلال خطاب أيديولوجي شمولي محلها [ينتهي إلى] خضوع شكلي لطقوس «دينية» لا غير، وثالثاً: قبول الإنفتاح الكومبرادوري الشامل على الصعيد الاقتصادي»^(١٨).

غير أن سيادة ما يشبه الإجماع على أن جماعات الإسلام السياسي لا تملك حلولاً واقعية للأزمة لا يعني وجود اتفاق بين هؤلاء الباحثين والمفكرين، حول كيفية التعامل مع هذه الجماعات التي دخلت، غالباً، في مواجهة مفتوحة مع الدولة، دفعت هذه الأخيرة، في بعض الحالات، إلى اللجوء إلى أقسى وسائل القمع للرد على تنامي دور ونفوذ الجماعات الإسلامية.

فهناك من يرى أن المصلحة العربية تقتضي وضع حد للمواجهة المفتوحة الدائرة بين هذه الجماعات والدولة من خلال إخراج الدين من حالة «الأزمة» واسترداد «حالة اليسر والرحمة»، التي تميزه عادة، وكذلك من خلال العمل على تبديل «سحنة» الدولة العربية لتصبح دولة حديثة حقاً «تأتمر بقيم الحرية والعدالة والمساواة والقانون»، والتعويل، بعد ذلك، على «الإرادة الحرة للأغلبية التمثيلية» في تحديد الإختيار التاريخي المسؤول للصيغة الدينية - السياسية للمجتمع أو الأمة^(١٩). وفي المقابل، فإن هناك من يشدد على ضرورة رفض التعامل والحوار مع هذه الجماعات، وذلك بغض النظر عن الاختلافات القائمة بينها، معتبراً أن التطرف والإعتدال، في إطار الأصولية، يلتقيان في سياقاتهما الثقافية والإجتماعية، وهما «يتصافران كنتناغم آلات الأوركسترا الواحدة»، كما أن بين «السياسيين» من الإسلاميين وبين «الحركيين» منهم رابطاً أساسياً، هو هدف إقامة سلطة إسلامية، وبرنامج إجتماعي مشترك^(٢٠). بينما هناك من يرى في «النخبة العلمانية» طرفاً مشاركاً في تحمّل مسؤولية تأجيج «النزاع الأهلي» الذي تشهده المجتمعات العربية

حالياً، مقدراً أن الأصولية الإسلامية قد وجدت أخيراً جوابها في «أصولية معادية للإسلام»، صارت تشكل قاعدة للتجمع والالتقاء بين أطراف نخبة حديثة تتشكل من «الشيوعيين والقوميين والليبراليين»، وتمثل «أقلية سياسية واجتماعية مهددة وخائفة»، تلجأ إلى المصادقة على منطق «العنف والقمع الشامل» الذي تمارسه السلطة تجاه الإسلاميين، فتضحى، بعملها هذا، بشرعية الحداثة ذاتها وتساهم في تدمير مصداقية الديمقراطية^(٢١). ويعبّر سمير أمين عن موقف متميز تجاه هذا الموضوع؛ فهو، إذ ينطلق من أن التعارض بين نظم الحكم «الكومبرادورية» وبين الحركة الإسلامية هو في الواقع «تعارض جزئي خفيف، لا يعدو أن يكون سباقاً على الحكم دون نية في تغيير جوهر السياسة المتبعة»، يرى أن تحالف اليسار العربي مع أنظمة الحكم، أو مع المعارضة الإسلامية، لن يكون له سوى نتيجة واحدة، وهي تأجيل إعادة تكوين هذا اليسار وعرقله عملية بناء القوى الشعبية القادرة على الإضطلاع بمهمات التغيير. ففي نظر المفكر الماركسي، سيؤدي تحالف اليسار مع نظم الحكم القائمة إلى إضعاف مصداقيته في وقت تبدو فيه هذه النظم نفسها «غير قادرة على، ولا راغبة في «تصفية» الإسلام السياسي، بل تنوي «استيعابه» من خلال المزايدة الخطابية على الأرضية نفسها، والتنازلات التي تفتح أبواب الحكم للرجعية باسم الدين». أما بخصوص احتمال تحالف اليسار مع جماعات الإسلام السياسي، فإن سمير أمين، إذ لا ينفى حقيقة أن الإسلام السياسي هو غير متجانس، بل ينقسم إلى جناح «يميني سافر كومبرادوري الطابع مدعوم من نظم الخليج» وجناح «يساري» يعبئ في صفوفه شباباً ثائراً، فهو لا يرى تناقضاً موضوعياً حقيقياً بين هذين التيارين، بل «تقسيماً للعمل بينهما، ولو دون وعي من قبل الشباب الثائر.. فالأيدولوجيا هي هي لدى الطرفين، أي إلغاء الديمقراطية وإقامة نظام شمولي باسم الدين والإنتحاح الإقتصادي الرخيص»^(٢٢).

أين تكمن الطريق إلى المستقبل؟

ولكن إذا لم تكن جماعات الإسلام السياسي مهياة للعب دور «المنقذ»، وإذا كانت برامج ومشاريع القوميين والاشتراكيين التغييرية قد وصلت إلى طريق مسدود، فأين تكمن، إذن، الطريق إلى مستقبل عربي أفضل؟.

في الإجابة عن هذا السؤال، من الممكن أن نرصد، ووفقاً للنماذج التحليلية التي اعتمدت لدى تحديد طبيعة الأزمة وأسبابها، طرقاً عديدة مقترحة، لتجاوز هذه الأزمة، كطريق النهوض الحضاري، وطريق إنهاء القطيعة بين الدولة والمجتمع، وطريق القضاء على

«النظام الأبوي»، وطريق تكريس العلمانية وفصل الدين عن الدولة، وطريق إعادة بناء اليسار وإحياء مشروعه التغييري. ورغم تعدد هذه الطرق، إلا أنه يُلاحظ عموماً، في الكتابات الفكرية العربية التي تصدت في السنوات الأخيرة لمسألة الخروج من الأزمة، توجه للعودة إلى مفهوم الإصلاح، والتخلي تالياً عن مفهوم الثورة، ودعوة إلى إعادة النظر في الموقف من السلطة، والتعامل مع عملية التغيير بوصفها عملية طويلة النفس، ستمر حتماً بمراحل متعددة قبل أن تصل إلى غاياتها. كما يُلاحظ بروز تركيز خاص على الديمقراطية، بوصفها أحد أبرز «مفاتيح» حل مشكلات الواقع العربي، ومحاولات للبحث عن طرق ومضامين جديدة للوحدة، وتأكيد على الدور الرئيسي الذي يمكن للمثقفين العرب الاضطلاع به، راهناً، ضمن المساعي المبذولة للخروج من الأزمة.

فقسطنطين زريق، الذي أخذ على العرب عدم وعيهم حقيقة أن الوطنية والقومية ترتبان عليهم، إلى جانب نيل الاستقلال وإنشاء الدولة الوطنية، «إقامة الحكم الصالح ورفع مستوى الجماهير» - وهذا الهدف المزدوج هو في صميمه «هدف أخلاقي» -، يرى بأن طريق العرب للخروج من الأزمة يمر عبر «تنمية القدرة الذاتية العربية ومضمونها الحضاري»، وهو ما يتطلب تغييراً أساسياً وجذرياً، في المجتمعات العربية، على مستوى الفكر والسلوك. فالعرب لن ينجحوا، في تقديره، في تجميع أسباب التحرر والتقدم، إلا بالاستناد إلى قدرتين أساسيتين مترابطتين هما: العقلانية، التي تركز إلى الموضوعية والخضوع للنقد، والخلقية، التي تقوم على مبدأ أولي هو الإهتمام بالآخر فوق وقبل الإهتمام بالذات^(٢٣). أما الوسيلة الرئيسية لإنماء العقلانية الخلقية فهي التربية الإصلاحية، التي تتعدى المدرسة ولا تقتصر على مرحلة محدودة من مراحل الحياة. وفي نظر المفكر القومي، فإن الإصلاح «الذي يؤكد على العنصر الإنساني وأهمية الدور الذي يؤديه الفرد»، لا ينتظر قيام حكومات ومؤسسات «صالحة»، ولا يصلح عذراً للتباطؤ الأفراد المؤهلين، أو الجماعات المؤهلة، للقيام بمسؤوليتهم فيه، إذ هو «مفتوح لكل إنسان مؤهل، حتى لو اقتصر على إصلاح نفسه»^(٢٤). ومن هذا المنطلق لا يعود العمل «التحرري التحضري» في حاجة إلى انتظار «اكتمال خطة معينة» أو انتظار «أن يفوز بالسلطة فريق أو حزب أو قائد أعلى للقيام بالواجب»؛ فواجب كل مواطن يكون «في متناول يده أينما يكون»، ويكفيه أن «يظل ثابتاً في خندقه، مكافحاً أشكال الفساد الساري فيه وفي غيره، وعاملاً في تحرير نفسه ومن يستطيع من أبناء مجتمعه»^(٢٥).

ويتفق فهمي جدعان مع قسطنطين زريق على إبراز أهمية الجانب الأخلاقي، فيرى أن كل القرائن تشير إلى أن «السياسي»، برغم أهميته القصوى، قد «جار جوراً عظيماً على

الإجتماعي والأخلاقي حتى كاد أن يغيبهما تماماً»، مؤكداً بأن الفعل المطلوب اليوم ليس هو «الفعل السياسي السوي وحده»، وإنما هو أيضاً، وربما قبل ذلك، «الفعل الإجتماعي والأخلاقي» وأن الفعل، في هذا الاتجاه، ليس منوطاً بالإرادة الفردية فحسب، وإنما أيضاً بإرادة الدولة «النزيهة» التي «تستمد سلطتها من الإرادة الحرة لمواطنيها» وتدير شؤون رعيته «وفقاً لمبادئ العدالة والحرية والكرامة»؛ وعندما يعي العرب دلالة هذه القيم يكونون قد وضعوا أقدامهم على «الطريق السوية»^(٢٦).

وفي الواقع، فإن الدعوة إلى انتهاج طريق «الإصلاح الأخلاقي» ليست جديدة، بل هي ترجع إلى عقود عديدة ماضية، حتى أن نهضوياً مثل أمين الريحاني كان قد طرح، منذ نهاية عشرينات هذا القرن، في دعوته إلى «إصلاح الأمة» (١٩٢٨)، أفكاراً مماثلة للأفكار التي يتبناها قسطنطين زريق اليوم، معتبراً - أي الريحاني - أن الثورة الأدبية يجب أن تسبق الثورة السياسية، وأن الثورة الأخلاقية والروحية ينبغي أن تتحقق قبل الثورة الإجتماعية، وأن المصلح الحقيقي هو الذي يصلح نفسه أولاً، وأن العلم لن يفيد ما لم يرتبط بالتربية الحقة والتهديب الراقى. وعليه، يصبح من المشروع أن نتساءل: لماذا لم يتحقق إلى الآن مثل هذا الإصلاح الأخلاقي؟ هل يعود ذلك إلى أن السياسي قد جار على الأخلاقي وغيبه، كما يظن فهمي جدعان؟ أم أن عطب منظومة القيم الأخلاقية قد تعمق بفعل تفاقم أزمة السياسة والعمل السياسي في بلداننا؟.

أما ممثلو الاتجاه الذي ينطلق من فكرة القطيعة القائمة بين الدولة والمجتمع، فيرون المخرج في إنهاء هذه القطيعة، حيث يعتبر برهان غليون أنه لا يمكن لمسار التحديث والإندراج في الحضارة أن يستقر وينطلق إلا عندما تنجح المجتمعات العربية في السيطرة الحقيقية على الدولة، أي في القضاء على «الطابع الإستلابي» لها وتطوير وظيفتها «كأداة شرعية، من جهة، وعاملة على تجسيد وتنظيم الإرادة الجماعية، من جهة ثانية»، وهو ما لن يتحقق، في تقديره، إلا بعد «منع احتكار السلطة والثروة، المادية والثقافية»، من قبل فئة أو فريق أو طائفة إجتماعية، وبناء النظام الذي يتيح «أكثر ما يمكن من الحراك الإجتماعي وتداول السلطة الاقتصادية والسياسية والرمزية»، وما ينجم عن ذلك من آثار على مستوى تحقيق المشاركة الشعبية وضمان تكافؤ الفرص بين أفراد الأمة^(٢٧). ويرى خلدون حسن النقيب، من جانبه، أن الخيار الحقيقي، كخطوة أولى، لا يكمن في تقوية الدولة أو إضعافها بقدر ما يكمن في «منعها من التحول إلى شريك في استباحة الإمبريالية مصالح السكان وموارد المجتمع»، داعياً إلى العودة إلى الجماعة وأساليب التعبير «الجمعية» على حساب تدخل الدولة المركزية وتقنينها الهائل لوسائل

التعبير الثقافي^(٢٨).

وإذا كان النجاح في إقامة دول ديمقراطية يمثل أحد أبرز التحديات المطروحة على العرب في الألفية الثالثة - وهو ما سنتطرق إليه بالتفصيل لاحقاً - إلا أنه لا بدّ من التنبّه إلى مخاطر المساعي الرامية، بحجة تفعيل دور المجتمع، إلى إضعاف دور الدولة في بلداننا والانتقاص من سيادتها وتحريرها من بعض وظائفها، ولا سيما في ميدان التنمية والضبط الاجتماعي.

بينما يؤكد هشام شرابي، والذي يرى المخرج في القضاء على «الأبوية» بوصفها سمة المجتمعات المتخلفة، أن التغلب على النظام الأبوي المستحدث، واستبداله بمجتمع حديث يمران عبر تغيير جذري لن يحصل «بضربة عصا سحرية»، بل يتحقق عبر مراحل، معتبراً أن الثورة «الحقيقية»، في العصر الجديد، هي «ثورة النفس الطويل»، وأن ربط التحرر بعملية الإستيلاء على السلطة، عبر الثورة «التقليدية»، لم يعد ضرورياً، وذلك لأن السلطة «لا توجد في أشكالها المرئية والتقليدية فحسب، بل إنها قائمة ضمناً ومنتشرة في شبكة علاقات تمحي فيها الفاعلية الذاتية، وتتجسد في أنماط فكرية وممارسات اجتماعية محددة». ومن هذا المنظور، لا يعود التحرير، أي «التحول الديمقراطي»، عملية تحدث دفعة واحدة، بل يكون محصلة سياق طويل من التبدل والتغيير في مجالات ثلاثة: في البنية التحتية المادية، وفي المؤسسات الاجتماعية، ولا سيما في تركيب الأسرة الأبوية، وفي الممارسة السياسية^(٢٩). ويشدّد شرابي على ضرورة العمل من أجل تغيير العلاقة بين الدولة ومواطنيها «من علاقة تركز إلى القمع إلى علاقة تنهض على الشرع والقانون»، معتبراً أن تبني مضامين قانونية تنبذ العنف، وتطمح إلى إجراء حوار سياسي مع السلطة، هو «الوسيلة الفعالة في هذه المرحلة للحدّ من استبداد السلطة وأنسنة العلاقات الاجتماعية، وضمان الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعلى رأسها قضية تحرير المرأة». وأن هذا يمكن أن يتحقق عبر تبني أسلوب «العصيان المدني» بالإستناد إلى أشكال عدة من التنظيم القائم على الأفراد المستقلين والنقابات والأحزاب السياسية. ويولي المفكر الفلسطيني، في هذا السياق، أهمية خاصة للدور الذي يمكن أن تضطلع به الحركة النسائية في النضال ضد «النظام الأبوي المستحدث»، بوصفها «الأكثر ثورية من حيث الطاقة الكامنة فيها» بين منظمات المجتمع المدني، مع تقديره، في الوقت نفسه، بأن تحرير طاقات المرأة العربية «لا يمكن تصوّره ما لم يتغيّر وعي الرجال جذرياً حول قضية المرأة»^(٣٠).

ويبدو أن شرابي، الذي يذهب إلى حد توقع أن تكون الحركة النسائية «الفتيل» الذي

يشعل المجتمع «الأبوي المستحدث»، يُحل التمنيات محل وقائع الحياة العنيدة، والتي تبين بأن الدور الذي اضطلعت به الحركة النسائية العربية في النصف الأول من هذا القرن، في إطار النضال من أجل الإستقلال ومن أجل تمتعها بحقوقها وحرياتها، قد تراجع كثيراً اليوم، بل يمكن القول إن وعي المرأة العربية بقضيتها بات أضعف حالياً مما كان عليه في الستينات والسبعينات، وذلك على الرغم من الزيادة التي طرأت على عدد المنظمات المهتمة بقضايا المرأة. وفي ظني، فإن هذا التراجع، على مستوى الوعي والفاعلية، يرجع، هو أيضاً، الى تفاقم أزمة السياسة والعمل السياسي العربيين، وما يرافقها من توجه إلى إبعاد المنظمات والجمعيات النسائية عن حقل السياسة.

وبخصوص القضية ذاتها، يرى عزيز العظمة أن الإحجام عن دفع القضية النسائية إلى منتهاها المطلوب، وتأجيل تعديل قوانين الأحوال الشخصية بوجه خاص، كان وما زال عنصراً بالغ الأهمية في ضرب عملية الحداثة، معتبراً بأن «همود» التحديثيين العرب في ما يختص بإحياء المجتمع، وإحياء نصفه، كان من الأمور التي ساهمت في إيجاد خلاء فكري ملأته الدعوات النكوصية. ومن هنا فإن أي نهوض بالمجتمعات العربية يجب أن يستند إلى نهوض اجتماعي شامل تشكل قضية المرأة ركناً أساسياً فيه^(٣١). وهذا لن يكون ممكناً، في تصوره، إلا على قاعدة الإستمرار فيما استقرت عليه الحياة العربية العامة من «انفصال فعلي» بين الدولة والدين وبين القانون والدين وبين الثقافة والدين، ورفض كل أشكال المساومة على «علمانية» الحياة العربية، التي باتت، بالرغم «من عدم اكتمالها» واقعاً تاريخياً «لا انفكاك عنه»، خصوصاً بعد أن «اندرج العرب، طوعاً أو قسراً في العالمية»، وأصبحوا «جزءاً من مشروع تاريخي كوني يتجاوز حدود الغرب». فالحداثة قد توطدت لدى العرب، كما يرى، وتأصلت في مجالات الفكر والمؤسسات والأيدولوجيا وقطاعات بالغة الأهمية من المجتمع، بحيث لم يعد هناك ما يبرر محاولات إدغام المستقبل في الماضي، أو محاولة ترجمة مبادئ سياسية ليبرالية معاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف، كما لم يعد هناك مبرر للمحاولات الرامية إلى تمرير الحداثة «بلغة أخرى تراثية إسلامية»، كمحاولة «ترجمة الديمقراطية بالشورى»، والتي لا مأل لها «إلا تغليب الرمز الإسلامي على واقع الممارسة الديمقراطية»^(٣٢).

وكما سبقت الإشارة في القسم الأول من هذا البحث، فإن العظمة يغالي في تقدير الشوط الذي قطعتة مجتمعاتنا على طريق حداثة لم تفلح تماماً في زرع وترسيخ مكتسباتها، وفي مقدمها العلمانية - بمفهومها الواسع، الذي لا يقتصر على مبدأ فصل الدين عن الدولة واعتبار الشعب مصدر السلطة، بل يشتمل على مبادئ أخرى مهمة مثل ضمان حرية

التفكير واستقلالية الإرادة والإقرار بشرعية الاختلاف... الخ - والتي لم تعان من حصار الدولة الوطنية ومن رفض القوى والمؤسسات التقليدية فحسب، بل عانت كذلك من التباس علاقة العلمانيين العرب أنفسهم بها ومن قصور نظرتهم إليها، الأمر الذي يجعل من تجاوز ذلك الإلتباس وذاك القصور مدخلاً للسعي من أجل أن تكون هذه العلمانية، بالفعل، واقعاً لا انفكاك عنه.

ومهما يكن، فقد كان المفكر التونسي هشام جعيط قد أشار، منذ مطلع الثمانينات، إلى أن المجتمع العربي تطوّر في اتجاه العلمانية بـ «خطوات عملاقة»، وإن «غير متكافئة»، إلا أنه لاحظ، وخلافاً لعزيم العظمة، أن قضية هيمنة الدين على الدولة وعلى المؤسسات القضائية والأخلاق الاجتماعية، بقيت، مع ذلك، قضية مطروحة، ولا سيما في ظل وجود تقاليد ارتبطت بالدين وهي «توثق الإنسان وتشل كل اندفاع له إلى حياة حرة»^(٣٣). ومن هنا فهو اعتبر أن «المهمة العاجلة» تتمثل في تخليص المجتمع من سيطرة الدين، أو بالأحرى من «المحتوى المؤسساتي الإسلامي المرتبط بعصر مضي»، وتحديد علمانية «جديدة في أسلوبها» و «غير معادية للإسلام»، تقوم على قاعدة الفصل الجذري بين التشريع الديني، من جهة، والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية الممارسة، من جهة ثانية، مع الإعراف «بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية»^(٣٤). واندرج موقف جعيط هذا من علاقة الدين بالدولة والتشريع في إطار موقفه العام من الحداثة، إذ أكد المفكر التونسي ضرورة غرس الحداثة في مجتمعنا «دون أن نفقد تقاليده العربية الإسلامية»، داعياً إلى تجاوز المفاضلة بين الإسلام والتغريب، وبين التقليد والحداثة، على اعتبار أن الحداثة أصبحت، هي ذاتها، «مغرببة بالنسبة لوطنها الأصلي وتمادت تنتشر على الصعيد العالمي». وعليه، يصبح من واجب العرب أن يسعوا إلى «إدراك الحداثة في بعدها العالمي وإدماجها وامتلاكها لمصلحتهم»^(٣٥)، وأن يسهموا في إثرائها والتعبير عنها بلغة خصوصيتهم.

وإذ ينطلق سمير أمين من أن المرحلة الراهنة، التي تجتازها بلداننا العربية، ليست مرحلة «المنافسة من أجل الإستيلاء على الحكم»، وذلك في غياب قوة اجتماعية شعبية تستطيع «أن تفرض نفسها على القوى الأخرى الداخلية سواء كانت تتجلى في نظم الحكم أم في بديل الإسلام السياسي وهما وجهان للعملة نفسها»، فهو يرى أن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة، تتمثل في العمل على إعادة تكوين اليسار العربي وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة «من تحديد

الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي المطروح كهدف تاريخي، وتحديد المراحل الإستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب... والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في إنجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم أخيراً بناء قواعد العمل المناسبة»^(٣٦). وعند تحديده سمات هذا المشروع المجتمعي المستقبلي، الذي لا يمكن أن يحمل سوى اسم «الإشترابية»، ينطلق أمين من حقيقة أن الرأسمالية قد أنتجت عالمية، «مبتورة ومشوهة»، لكن رفضها سيعني «الخروج من التاريخ»، بحيث تصبح الإمكانية الوحيدة القائمة هي العمل على بلورة مشروع يعمل على تكملة ما بدأت الرأسمالية في تحقيقه في أفق الوصول إلى تجاوزها، مع تركيز النقد بوجه خاص، من زاوية مستقبلية، على مظهرين رئيسين من مظاهرها هما الإستلاب السلعي والإستقطاب العالمي، بحيث تقام مبادئ المشروع الإشتراكي المستقبلي وقيمه «على ما حققته الرأسمالية ليس في المجال المادي فقط، بل أيضاً في المجالات الأخرى، التي تشمل مفاهيم حديثة مثل مفهوم الحرية الفردية والديمقراطية السياسية» مع السعي، في الوقت نفسه، إلى تطوير هذه المفاهيم وإعطائها «مضمونات أغنى وأقوى وأشمل»^(٣٧).

هل تشكّل الديمقراطية مفتاحاً لحل مشكلات الواقع العربي؟

وفي الواقع، فإن الباحثين والمفكرين العرب، الذين تصدوا للبحث عن سبل الخروج من الأزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية، يتفقون على إبراز أهمية الديمقراطية، ويجمعون تقريباً على تلمس التحولات الديمقراطية التي صارت تشهدها، في السنوات الأخيرة، بعض هذه المجتمعات العربية. إلا أنهم يتباينون فيما بينهم عند تقييم آفاق هذه التحولات ومستقبلها والمعوقات التي تقف في وجهها، كما يختلفون حول «طبيعة» الديمقراطية المطلوبة، وما إذا كان عليها أن تتسم بسمات «عربية» خاصة أم لا، وما إذا كان عليها أن تكون «انتقائية» أم «شاملة».

يتوقف برهان غليون عند ظاهرة بروز مطالب الديمقراطية وقضاياها في المجتمعات العربية في السنوات الأخيرة، لكنه يلحظ أن التوجه الديمقراطي لا يزال «هشاً جداً» لسببين: الأول هو أن الديمقراطية «لا تزال شكلية جداً» ومطابقة، في معظم الأحيان، مفهوم الليبرالية الاقتصادية المنفلتة، بل إنها تبدو بمثابة تكيّف مع الظروف الاقتصادية العالمية الجديدة وبالتالي «مفروضة من الخارج»، والثاني هو أن الشروط الموضوعية، المادية والتنظيمية والعقائدية، تجعل المسار الديمقراطي صعباً ومليئاً بالمخاطر^(٣٨). وكان

خلدون حسن النقيب قد اعتبر منذ مطلع التسعينات، في كتابه عن «الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر»، أن «الأزمة البنائية المزمنة» التي تواجهها هذه الدولة، في مرحلة من مراحل تطورها، تولّد تحوُّلاً نحو الديمقراطية، إلا أنه قدّر، وبالإستناد إلى تجربة الدولة الناصرية، أن هذا التحوُّل، الذي جرى في عهد الرئيس الراحل أنور السادات لم ينقل مصر من «التسلطية الناصرية» إلى «الديمقراطية الإنفتاحية»، وإنما نقلها إلى «نموذج فرعي آخر» من «التسلطية» يُطلق عليه اسم «الديمقراطية بحد السيف»، وذلك من خلال سياسات «ترضية» لم تغبّر كثيراً من الأُسس التي يقوم عليها احتكار النخبة الحاكمة لمصادر القوة والثروة في المجتمع، والمتمثلة في الإستيلاء على الدولة، والإستيلاء على النظام السياسي والنظام الإقتصادي، والسيطرة على النقابات واستعمال وسائل الإعلام للتلاعب الغوغائي بالجمهور^(٣٩).

أما عزيز العظمة، الذي يقدر بأن أي انفتاح سياسي ديمقراطي في بلداننا العربية، مهما كان شكله وحجمه، هو «عنصر إيجابي»، يجب النظر إليه بواقعية وعقلانية، فهو يقسم الخطاب الديمقراطي الراهن إلى ثلاثة أنواع أيديولوجية: الأول هو خطاب الدولة، الذي يعبر عن عملية سياسية «انفتاحية» جاءت نتيجة «ضغوط خارجية» من جهة، و«احتباسات واختناقات اجتماعية واقتصادية»، من جهة ثانية، وهو خطاب يستند إلى مفهوم «إداروي» للمشاركة السياسية وإلى ضرب من «التطورية التكنوقراطية» التي تقول بتهيئة المجتمع لقبول التعددية السياسية وممارستها بمسؤولية، لكنها تعني عملياً «امتناع التداول الفعلي للسلطة»؛ أما الخطاب الثاني فهو خطاب بعض المثقفين، الذي ينتقد الدولة «التسلطية» والديمقراطية «غير الكاملة» المتمثلة في خطاب الدولة، ويرفض الإنفراج السياسي، مقيماً فصلاً بين الدولة والمجتمع، فيتسم بقدر غالب من عدم الفاعلية السياسية؛ والخطاب الثالث هو خطاب الإسلاميين، وهو خطاب «ظرفي سياسي وذو مأل شعبي أيديولوجي» قائم على «استبداد الأكترية العددية الظرفية» وعلى مفهوم «توتاليتاري استفتائي للديمقراطية»^(٤٠).

ويعرّب جورج طرابيشي في كتابه «في ثقافة الديمقراطية»^(٤١)، وتعليقاً على هذا الإهتمام المتزايد بقضية الديمقراطية، عن تخوّفه من أن يؤدي التوجه الديمقراطي المتنامي، لا سيما بين المثقفين العرب، إلى تحويل الديمقراطية إلى «أيديولوجيا خلاصية جديدة»، معتبراً أن «الاكتشاف» المتأخر لـ «فضيلة» الديمقراطية، من قبل شريحة واسعة من الإنتلجنسيا العربية، يجعل هذه الديمقراطية مهددة بأن تتحوّل إلى «أيديولوجيا ديمقراطية بديلة» عن الأيديولوجيا الثورية أو القومية «الأفلة شمسها».

وبغض النظر عن هذا التخوف، يُلاحظ بأن الخطاب العربي عن الأزمة يتوقف، في الحقيقة، عند تطرقه إلى آفاق وإمكانات توطن الديمقراطية في البلدان العربية، عند المعوقات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والأيدولوجية، التي يتصور بأنها تعترض ذلك. ففي نظر بعض أصحاب هذا الخطاب يستلزم التحول نحو الديمقراطية مناخاً من السلم والدعة والنمو الإقتصادي، لن يتوفر قبل إيجاد حل نهائي للصراع العربي الإسرائيلي، الذي وفر استمراره ذريعة للأنظمة العربية لإجراء قضية الديمقراطية.

بينما يرى البعض الآخر في ظاهرة غياب الديمقراطية على مستوى الأيدولوجيات العربية، بمختلف اتجاهاتها، أحد أبرز معوقات توطين الديمقراطية عربياً؛ فمنذ بدء اليقظة، يجنح الفكر القومي - كما يرى محمد عابد الجابري - إلى تأجيل الديمقراطية، أولاً من أجل الإستقلال، وثانياً من أجل الوحدة، وأخيراً لتحقيق الاشتراكية؛ أما التيار الماركسي الشيوعي فهو ينظر إلى الديمقراطية بوصفها الوسيلة التي تستعملها البرجوازية لفرض سيطرتها؛ في حين أن الموقف الحدائي الليبرالي لا يتحمل الديمقراطية إذا كانت تعني «حكم الأغلبية» لأنه يدرك أن الأغلبية ليست له بل هي للطرف السلفي؛ وموقف هذا الأخير هو رفض «الديمقراطية الغربية» لأنها تقوم على آليات حديثة لا يحسن استخدامها، ولأنه يعتبر أن مصدر السلطات ليس الشعب بل هو الله. وذلك كله هو ما جعل شعار الديمقراطية، كما يستخلص المفكر المغربي، يُرفع، في الغالب، ضد الحكم السائد وليس من أجل حل مشكلة الحكم^(٤٢). وهناك من يرى أن العقبة الرئيسة في وجه توطين الديمقراطية في بلداننا تتمثل في «هشاشة» أو «هلامية» القوى الإجتماعية، التي يمكن أن ترتكز عليها مسيرة الديمقراطية. أما جورج طرابيشي، الذي يشير إلى معوقات من مثل وجود ١١٠ ملايين أمة في البلدان العربية، إلى جانب مشكلة الفقر وعدم الفصل بين السياسة والدين، فهو يتوقف، بوجه خاص، أمام ظاهرة غياب الثقافة الديمقراطية، حيث تقيم الأنظمة العربية العثرات أمام الآلية الديمقراطية، بينما تقيم المجتمعات العربية العثرات أمام الثقافة الديمقراطية؛ «فالأنظمة لا تتحمل انتخاباً حرّاً والمجتمعات لا تتحمل رأياً حرّاً.. بل نحن، حتى كمتقفين، نريد الديمقراطية في السياسة ولا نريدها في الفكر ولا على الأخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية»^(٤٣).

غير أن الأمر الأهم، بهذا الخصوص، هو عدم وجود اتفاق حتى بين صفوف المفكرين والباحثين العرب، حول طبيعة الديمقراطية المنشودة، وعدم توافر إجماع على مدى شموليتها. فما زال هناك من يرفض، عبر الخلط الذي يقيمه بين الحداثة و«التغريب»، الإقرار بأن النظام الديمقراطي هو «نظام المجتمع الحديث» القائم على مبادئ عامة تتمثل

في الدستور، وحرية الرأي والتعبير، والتعددية السياسية، والنظام التمثيلي، أي أن النظام الديمقراطي هو «منظومة شاملة تؤخذ في كليتها أو تترك»، وهو نظام «يملك من شروط الشمول والكونية ما يوفر له إمكانية الانطباق على المجتمع العربي»^(٤٤). ومن جهة أخرى، فإن تنامي حضور جماعات الإسلام السياسي في الشارع العربي طرح السؤال عما إذا كانت حرية النشاط السياسي ستباح لهذه الجماعات أم لا؟. فهناك من يعتقد بأن الديمقراطية تكون شاملة أو لا تكون، الأمر الذي يوجب إباحة حرية عمل الجماعات الإسلامية، والرهان على «وعي» المواطن العربي وقدرته على الوقوف في وجه كل محاولات النكوص عن الإختيار الديمقراطي، بينما يعتقد البعض الآخر أن هذه الجماعات ترفض، من حيث المبدأ، الديمقراطية لأنها «تعني حكم الشعب بينما الحاكمة لله وحده»، وإذا ما قبلتها فهي تقبلها «تكتيكياً»، بوصفها آلية للوصول إلى السلطة «مع التصميم المسبق» على تعليق هذه الآلية لمنع تداول السلطة لاحقاً. وفي هذا السياق، يؤكد عزيز العظمة، وبصورة لا لبس فيها، ضرورة استبعاد التنظيمات السياسية القائمة على أسس دينية من حقل العمل السياسي، معتبراً أن الإختيار الديمقراطي ينبغي أن يكون «انتقائياً»، لأن الديمقراطية، في كل مكان وفي كل عصر، قامت نتيجة «اختيارات انتقائية» لكونها نتيجة صراعات سياسية^(٤٥).

ويحاول جورج طرابيشي أن يجيب عن السؤال المطروح أعلاه إجابة مركبة، حيث يؤكد أنه لئن اختارت غالبية الشعب، بعد وصول الإسلاميين بالآلية الديمقراطية إلى السلطة، أن تلغي الديمقراطية فليس لأحد أن يماري في الشرعية الديمقراطية لهذا الإختيار؛ لكن الديمقراطية هي - كما يتابع - عقد، والتزام جميع الأطراف بشروط العقد شرط لقيامه، والعقد الديمقراطي لا يقبل زعلاً أو تدليساً. وإذ يرفض طرابيشي إعطاء براءة نية للحركات الأصولية، فهو يرفض، في الوقت ذاته، إعطاء براءة ذمة للأنظمة «الاستبدادية»، حيث أن الطرفين كليهما يقفان «خارج نطاق العقد الديمقراطي»، معتبراً أن الأمر المهم اليوم هو تهيئة الشروط، المادية والفكرية، لقيام هذا العقد مستقبلاً. فالمجتمعات العربية غير مهياة بعد، في نظره، لتحمل جرعة الديمقراطية كاملة، وهو ما يطرح فكرة «النصاب الديمقراطي»، بوصفها «ضرورة مرحلية» على طريق توطين الديمقراطية، بحيث يتم ربط الديمقراطية «نصابياً» بالتعليم فيتوسع حق الإنتخاب ويعم طرداً مع تعميم التعليم، لأنه من غير المنطق أن نتصور إمكانية نمو زهرة الديمقراطية، وبالأولى بذرتها، في تربة الأمية أو نصف الأمية (٤٦). ويرى الباحث نفسه أن من بين العوامل التي ستساعد على توطين الديمقراطية انتقال المثقفين العرب من

«أيديولوجيا» الديمقراطية إلى «ابستمولوجيا» الديمقراطية وذلك بهدف التأسيس النظري لمفهومها، وممارسة التربية الديمقراطية عبر تعميم الثقافة الديمقراطية. ومن الواضح بأن هناك، في إطار النقاش العربي الدائر حول الديمقراطية، مبالغة في التركيز على العوامل التي يُعتقد بأنها تعوق توطينها عربياً، وذلك على حساب البحث عن السبل الكفيلة بتطوير النضال الديمقراطي القادر وحده على بنائها. فالقول إن الدول العربية ليست مؤهلة بعد لأن تكون ديمقراطية، أو أن لها خصوصيتها التي لا تتفق مع الديمقراطية، أو أنها تعاني من مشكلة الأمية أو غيرها من المشكلات، لا يستقيم مع واقع وجود دول، كالهند مثلاً، نجحت في مراكمة تجربة ديمقراطية غنية، وذلك على الرغم من نسبة الأمية العالية المتفشية بين سكانها ومن العلاقات الاجتماعية المتخلفة السائدة فيها. وكما ورد في استخلاصات الحلقة النقاشية حول موضوع التنمية السياسية التي عُقدت على هامش المؤتمر الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية (بيروت، ٢٨ - ٢٩ أيار ١٩٩٨)، فإن كافة المشكلات، التي يفترض التفكير السائد أنها تعوق التطور الديمقراطي، لن يكون في الإمكان حلها إلا بالاستناد إلى الديمقراطية وآلياتها. فالتحدي المطروح اليوم هو النجاح في إشاعة مناخ ديمقراطي داخل البلدان العربية، والنضال بصورة حثيثة، من أجل انتزاع وفرض المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية، بغض النظر عن التباين بين نماذجها المختلفة، وفي مقدمة هذه المبادئ إقرار التعددية السياسية الحقيقية، وإباحة الحريات الفردية والعامّة، ولا سيما حرية التعبير والتنظيم والاجتماع، وإجراء الانتخابات الحرة التي تفتح الباب أمام تداول حقيقي للسلطة^(٤٧). أما جماعات الإسلام السياسي فينبغي عليها، في ظني، إن أرادت أن تكون طرفاً مشاركاً في العملية الديمقراطية، أن تقبل، بصورة لا لبس فيها، هذه المبادئ التي ينظمها، في الواقع، مبدأ عام واحد هو الإقرار بشرعية الاختلاف، وهو مبدأ ليس غريباً على الإسلام بل شكّل القاعدة التي قام عليها تيار الإصلاح الديني الإسلامي. فالإقرار بهذا المبدأ العام، الذي يعني، فيما يعنيه، احترام الرأي الآخر والتعددية في المجتمع ومنع احتكار التحدث باسم الإسلام من قبل أي طرف كان ورفض ادعاء أي جهة امتلاكها «الحقيقة» ونبذ اللجوء إلى العنف في حل الخلافات السياسية، يجب أن يمثّل شرطاً للإعتراف بالشرعية الديمقراطية لجماعات الإسلام السياسي، والتي سيكون عليها أن تدرج بوضوح هذا المبدأ، بما يعنيه، في برامجها، وأن تروّج له في إعلامها وأن تقيم علاقاتها على أساسه مع أطراف العملية الديمقراطية الأخرى. و فقط عند توفّر هذا الشرط، ستتحول هذه الجماعات إلى ما يشبه أحزاب الديمقراطية المسيحية التي تشكّل اليوم مكوناً رئيساً من مكونات الفضاء

السياسي الأوروبي، وربما تنهياً بذلك الفرصة كي يبرز ويتنامى، بين صفوفها، اتجاه مماثل لاتجاه «لاهوت التحرير» الذي يعرفه عدد من بلدان أمريكا اللاتينية. غير أن تبلور احتمال كهذا، وصولاً إلى انتزاع وتكريس المبادئ الديمقراطية في الحياة العربية، لن يكون ممكناً إلا على قاعدة إنهاء الإستقطاب القائم اليوم بين السلطات العربية من جهة، وجماعات الإسلام السياسي، من جهة ثانية، وذلك عبر تكوّن قطب ثالث، مستقل تماماً عن هذين القطبين، يساهم في تنشيط العمل السياسي العربي؛ فالوطن العربي، وكما يكتب سمير أمين، لن يخرج من أزمتة «إلا إذا تكوّن قطب ثالث قوي، موجود فعلاً في الساحة، مستقل تماماً عن قطب الحكم وعن قطب المعارضة [ممثلة] بالإسلام السياسي»، معتبراً أن إعادة تكوين اليسار وإعادة بناء القوى الشعبية، وإحياء مجتمع مدني صحيح على هذا الأساس، يمثل اليوم «أهم الأهداف المرورية» و «ركناً أساسياً في عودة الوطن العربي إلى مسرح التاريخ واستعادته طابع الفاعل على هذا المسرح»^(٤٨).

رؤية جديدة للوحدة العربية

لم يكن تراجع حركة الوحدة العربية، وما صاحبه من انحسار للشعور القومي بالانتماء إلى أمة واحدة، مظهرأ رئيساً من مظاهر الأزمة العربية العامة فحسب، بل كان، في الأصل، عاملاً من العوامل التي تسببت بها. ومع أن الخروج من هذه الأزمة لن يكون ممكناً إلا على قاعدة إحياء هذا الشعور بالانتماء القومي وتفعيل العمل العربي المشترك، إلا أن المستجدات، التي طرأت على الصعيدين العربي والعالمي، تفرض ضرورة التخلي عن التصورات القومية التقليدية، والبحث عن أشكال جديدة للاتحاد والتضامن العربيين. وهذه الحقيقة صار يدررها، في الواقع، عدد متزايد من الباحثين والمفكرين المعنيين بالمستقبل العربي.

ففهمي جدعان يرى أن مفهوم «العالم العربي الموحد» قد أصيب إصابة بالغة في السنوات الأخيرة، حيث أن تراجع «قوى التواصل والاندماج» فيه، أدى، وبشكل طبيعي، إلى اشتداد «النزعات الفردية» وتنامي «القطائع العشائرية والقبلية التي لا تكثر بمفاهيم الشعب والأمة والوطن». وهو يتوقع بأن مستقبل هذا «العالم العربي»، سيكون، خصوصاً وهو يُغذ السير في طريق «المصالحة التاريخية الكبرى مع الدولة اليهودية في ظروف غير مواتية». محفوفاً بقدر «غير محدود من المخاطر الاقتصادية والسياسية والثقافية»^(٤٩). وإذ يؤكد جدعان ضرورة العمل على تطوير العلاقات التواصلية بين

العرب، إلا أنه يعتبر بأننا سنكون، واهمين كل الوهم «إن نحن ظللنا متعلقين، تعلقاً مطلقاً، بالمفهوم التقليدي للقومية العربية وللأمة العربية الواحدة»^(٥٠). أما برهان غليون، الذي يميّز ما بين مفهوم «الأمة - الجماعة» ومفهوم «الأمة - الدولة» ويعتبر أن القومية العربية تتجسد اليوم في «قربة روحية وثقافية وسياسية وتاريخية»، فهو يدعو القوميين العرب إلى تجاوز «فكرة الدولة - الأمة التقليدية» والانتقال إلى «فكرة الجماعة الحضارية»، وإلى نسيان نموذج الأمم التي كرستها الأدبيات القومية للقرن التاسع عشر والتفكير من منظور التحولات العميقة التي تطرأ على السياسة والدولة والنظام الدولي معاً. ومن منظور هذه التحولات بالذات، يرى غليون أن مسألة التجمع الإقليمي، في شكل «اتحاد عربي فدرالي كبير»، صارت تطرح نفسها بحدّة على جدول الأعمال العربي، باعتباره - أي هذا الاتحاد العربي - أحد الشروط الأساسية للتنمية المستقلة والثابتة. فتنحيز الإرادة الإبداعية والإنتاجية للشعوب والأمم لم يعد ممكناً في عالم اليوم، حسب اعتقاده، إلا على قاعدة بناء المجموعات الإقليمية الكبرى القادرة على تعديل ميزان القوى والإستراتيجية العالمية بصورة جذرية. كما أن النجاح في مشروع التحديث يتطلب اليوم قوى وإمكانات سياسية واجتماعية واقتصادية لا يمكن الحصول عليها من دون العمل المنظم على بناء إطار تعاون إقليمي واسع^(٥١).

وبالاستناد إلى المنطق التاريخي في التعامل مع الظواهر الاجتماعية، يُبرز عبد الله العروبي أهمية المضمون الحضاري للجماعة العربية في الظرف الراهن، حيث ينطلق من أن مفهوم الأمة هو مفهوم تاريخي يتعارض مع التصوّر الذي يرى في الأمة «وجوداً جوهرياً يتعالى على الزمن»، ليصل إلى التأكيد على أن إعادة بناء الأمة العربية من جديد، وتوظيف ما كان في الماضي، لا يمكن أن يتم إلا على «أسس جديدة تراعي التاريخ واللغة والثقافة»، على اعتبار أن مفهوم الأمة العربية لا يمكن أن يكون له اليوم، وبعد أن ضاعت فرصة بناء هذه الأمة بالمعنى السياسي، سوى «مضمون لغوي وثقافي وتاريخي» وهو مضمون لا يتناقض مع مفهوم الدولة القطرية، بل يتضافر معه ويستلزمه، كما أنه لا يتناقض مع الجماعات الجهوية العربية. إلا أن المفكر المغربي، إذ يلحظ أن ما يواجه العرب اليوم هو احتمال تبلور «أمة أوروبية»، مستندة أساساً إلى «الاقتصاد والثقافة والمرجعية الديمقراطية»، يعتبر، استناداً إلى المنطق التاريخي ذاته، أن «انعدام وجود دولة عربية [واحدة] الآن لا يعني تجنب التفكير في ضرورة إنشائها من جديد واعتماداً على معطيات قائمة حالياً»^(٥٢).

وإذ بات هناك اليوم ما يشبه الإجماع، بين الباحثين والمفكرين العرب، على ضرورة

الإطلاق من حقيقة الدولة القطرية وترسخها عند البحث في مشاريع الاتحاد العربي، فقد تعاضمت في المقابل، في الآونة الأخيرة، القناعة بين صفوف هؤلاء الباحثين والمفكرين، بأن التحدي الأكبر الذي يواجهه منطق هذه الدولة راهناً لم يعد يصدر عن «الجماعات والدول التي تدعو إلى الوحدة العربية»، وإنما عن الإنعكاسات السلبية لظاهرة العولمة المكتسحة. صحيح أن هناك من توقع، متسرعاً بعض الشيء «أن تشهد نهاية القرن العشرين نهاية الدولة / الأمة ودخول الفكرة القومية ضمن لائحة أفكار الماضي ومفاهيمه»^(٥٣)، إلا أن الرأي الغالب هو أن العولمة، ورغم التأثير السلبي الذي تتركه على سيادة الدول من الناحيتين السياسية والاقتصادية، لا تضع وجود الدولة القومية في موضع الشك؛ فهذه الدولة لا تزال الحلقة الأساسية في النظام الدولي، بوصفها «المرساة الأساسية لهوية الفرد والجماعة على السواء»^(٥٤).

ومن دون شك، فإن التحديات التي تطرحها العولمة على الدولة القطرية العربية تعزز مشروعية التوجه المطلوب نحو تعزيز التضامن والعمل العربي المشترك، وصولاً إلى شكل من أشكال الإتحاد العربي؛ وهو توجهٌ تزداد حاجته اليوم للتوصل إلى حلٍّ دائمٍ وشاملٍ للصراع العربي - الإسرائيلي لا يكون على حساب المصالح العربية. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن الوصول إلى ذلك في ظل الأوضاع العربية القائمة والمتميزة بالتشتت والانقسام؟.

في الردّ عن هذا السؤال، تبرز من جديد قضية الديمقراطية، على اعتبار أن هناك علاقة وثيقة بين الإندماج الإقليمي وبين طابع النظم السياسية في الدول المساهمة في هذه العملية؛ فالتكتلات «التي أقامت دول اتسمت نظمها بطابع الحكم المطلق لم تتمكن من الإستمرار في العصر الراهن»^(٥٥). وإلى جانب إبراز هذا الشرط الديمقراطي، طُرح، في إطار النقاش الدائر حول هذا الموضوع، مقترحان رئيسان، لا يتناقضان في الواقع؛ يشدّد الأول منهما على ضرورة تعزيز منظومة العمل العربي المشترك الراهنة، وعلى رأسها جامعة الدول العربية، التي عليها أن تتخلص من القيود التي تكبلها، من خلال تعديل ميثاقها في الأساس ومنحها سلطات قومية أوسع؛ بينما يدعو الثاني إلى انتهاج «الطريق الإقتصادي» نحو الإتحاد العربي عبر إحياء مشروع إنشاء السوق العربية المشتركة، الذي أقر منذ العام ١٩٦٤، بحيث تكون منطقة التجارة العربية الحرة، التي تمّ الشروع في إقامتها، أولى خطواتها، وصولاً إلى إقامة كتلة اقتصادي عربي تكاملي^(٥٦).

ودون الخوض في النقاش التفصيلي لهذين المقترحين، يظهر لي أن تحقق أي منهما سيبقى رهوناً بتوافر إرادة سياسية حازمة، لم تمتلكها السلطات الحاكمة العربية إلا

في فترات النهوض الشعبي. فعلى سبيل المثال، أظهرت تجربة العمل الاقتصادي العربي المشترك، خلال أربعة عقود، أن توجه الحكام العرب نحو هذا العمل كان يتم في الفترات التي تشهد نهوضاً شعبياً واسعاً وتصاعداً في المد القومي وانتعاشاً للتضامن العربي. كما أظهرت تلك التجربة أن العوامل السياسية لعبت دوراً أكثر أهمية، من العوامل الاقتصادية، في إفساح مشاريع العمل الاقتصادي العربي المشترك، التي تم الاتفاق على تحقيقها. فالعائق الأول الذي اعترض تلك المشاريع تمثل في افتقاد الإرادة السياسية، لدى الحكام العرب، لإنجاحها؛ أما العوائق الأخرى، مثل تعمق تبعية الدول العربية للخارج، وانصياع معظمها لشروط المؤسسات النقدية والمالية الدولية، وعدم استعداد أنظمتها للتنازل عن جزء من سيادتها الوطنية لصالح العمل العربي المشترك، فقد نبعت كلها من السياسة، الأمر الذي يعني بأن نجاح مشاريع العمل الاقتصادي العربي المشترك المطروحة اليوم، سيبقى متوقفاً على إحداث حالة من النهوض الشعبي العام في المنطقة، على قاعدة إعادة الإعتبار للسياسة وتنشيط العمل السياسي.

ما هو الدور المنتظر من المثقف العربي، وهل يمكن عقد الأمل عليه؟

ويعقد عدد متزايد من الباحثين والمفكرين الأمل على الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقف العربي، في هذه المرحلة، في تمهيد طريق الخروج من الأزمة العربية العامة، وذلك على الرغم من القطيعة القائمة بين المثقفين العرب، من جهة، ومراكز صنع القرار العربي، من جهة ثانية.

فانطلاقاً من قناعته بأن الحاجة الأولية للمجتمعات العربية هي توليد «الوسيلة العقلانية - الخلقية» التي تسمح بتحرير هذه المجتمعات، يولي المفكر القومي قسطنطين زريق أهمية خاصة للدور «الفردي» و«الواجب» الذي ينبغي على المثقفين العرب الاضطلاع به في هذا الميدان. غير أنه يرى بأن الخطوة الأولى على هذه الطريق، ونظراً إلى أن شؤون الثقافة قد هبطت اليوم «إلى دركات من الإنعدام والانحراف»، تتمثل في «إثارة حس المثقفين بمسؤوليتهم الأولية في هذا المضمار ومطالبتهم بأن يكونوا أمناء على مهمتهم الأصلية في احترام الحقيقة ونقد الذات والسلوك وفق المبادئ الخلقية التي تنطوي الثقافة الحيّة الصحيحة عليها». وعندها، سيكون في وسع المثقفين، المنغمسين في شؤون مجتمعاتهم العمل «مع غيرهم من المواطنين» في مداواة العلل وتحقيق الآمال والتطلعات⁽⁵⁷⁾. وفي الإتجاه نفسه، يعتقد المفكر الماركسي محمود أمين العالم، ودون

الإنتقاص من دور الأحزاب السياسية ودور الدولة الوطنية، أن نجاح «الفعل الجماعي للقوى المنتجة والمبدعة العربية»، يبقى «مرهوناً»، كنقطة بداية، بوحي المفكرين والمتقنين العرب بفداحة الواقع العربي «المتردّي تخلفاً وتبعية وتفككاً قومياً» وبتملكهم الإرادة «لتجاوز هذا الواقع»، وتخليهم عن «النخبوية المتعالية» وتحررهم من «وهم التوجّه إلى مراكز السلطة كوسيلة وحيدة للتغيير»، وإدراكهم بأنهم يمثلون «سلطة أخلاقية وثقافية عليا تحمّلهم مسؤولية تاريخية كبرى أمام شعوبهم». ويدعو العالم إلى تشكيل برلمان للمثقفين العرب يساهم «في صياغة عقد اجتماعي قومي جديد يكون مرجعيتنا القومية في المرحلة الراهنة»، وفي وضع «مشروع تنموي انتاجي عقلائي علمي ديمقراطي»، على أن تشارك مختلف القوى المنتجة والمبدعة العربية «في مناقشته وإغنائه والسعي من أجل تبنيه»^(٥٨). ويعتبر هشام شرابي، من جانبه، أن «النقد الفعال»، الذي يمارسه اليوم من يسميهم بـ «النقاد الجدد»، مثل عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وصادق جلال العظم وعبد الكبير الخطيبي وغيرهم، يلعب دوراً «مركزياً» في عملية الإطاحة بالخطاب «الأبوي المستحدث» ونظامه الاجتماعي والسياسي، الذي يحول دون تقدم المجتمعات العربية؛ فخطاب هذه «الحركة النقدية الجذرية» يتجه، كما يرى، إلى «خلق لغة وتعايير جديدة»، ويهدف «إلى زعزعة الفكر العقائدي بكافة أنماطه وإشاعة أجواء الحوار الخلاق»، كما يلجأ، وإن بصورة تجريبية، إلى «رفع غطاء الشرعية عن المقومات النظرية للسلطة اللاهوتية والنفوذ السياسي». وباعتماده قراءة «جديدة ومستقلة للتاريخ والمجتمع بمنهج عقلائي»، تختلف «نوعياً» عن كل القراءات التي برزت منذ بدء النهضة، يمثل خطاب هؤلاء «النقاد الجدد»، في نظره، تحدياً عنيداً «هو الأول من نوعه لوحدة الخطاب الأبوي المستحدث وأسس منطلقاته»، و«مرحلة أولى من الوعي الذاتي المستقل»^(٥٩).

وينطوي هذا التمييز الذي يقيمه شرابي بين «النقاد الجدد» وبين غيرهم من المثقفين العرب على إقرار بالإنقسام القائم في الساحة الثقافية العربية، حيث لم يشكّل المثقفون في الماضي، ولا يشكّلون اليوم، جسماً متجانساً من الناحيتين الفكرية والمهنية، ناهيك عن أن الأزمة العامة، التي تفاقمت في العقدين الأخيرين، قد طاوتهم كما طاوت غيرهم من فئات المجتمعات العربية. ولهذا السبب نجد أن الباحثين، الذين تصدوا لدراسة هذه الأزمة، حتى وإن اتفقوا على تأكيد أهمية العمل الثقافي في هذه المرحلة من مراحل التاريخ العربي، إلا أنهم يتباينون في ما بينهم عند تقييمهم الاتجاهات السائدة اليوم في صفوف المثقفين العرب. فعزيز العظمة، الذي يربط نمو الحداثة الفكرية – والعلمانية مكوّن رئيسي

من مكوناتها - وانتشارها في كل نواحي الحياة العربية، على امتداد القرن العشرين، بولادة فئة جديدة تماماً من «صانعي وموزعي الثقافة»، يلحظ بأن الأزمات التي صارت تواجهها المجتمعات العربية، وارتفاع أصداء الإسلام السياسي، وتأثيرات الإسلام النفطي وتوجه الدولة الوطنية نحو «التمشيخ»؛ أن ذلك كله ولد ظاهرة «ارتهان» عدد من المثقفين العلمانيين بالمواقف الإسلامية وتماديهم في «التدروش الأيديولوجي» باسم الأصالة، ودفع، في المقابل، إلى بروز «علمانية مناضلة»، بين صفوف عدد آخر من المثقفين، ليس بروزها إلا «تعبيراً عن حجم الهجمة القائمة على الواقع العلماني لوطنا العربي وإمكانات مستقبله الديمقراطي»^(٦١). أما فهمي جدعان، الذي ينظر إلى الجهد الفكري الذي يبذله بوصفه عملاً «تنويرياً»، يسهم، من خلال «الوعي الجديد» الذي يولده في «إحداث توجهات جديدة في النظر وفي الفعل عند القوى الثقافية والاجتماعية والسياسية في العالم العربي»، فهو يقيم تمييزاً ما بين المثقف «الحقيقي» والمثقف «المزيف»، معتبراً أن الأول، الذي يتعين التعويل عليه بعد اليوم، ليس هو «الأيديولوجي»، وليس هو «السياسي المثقف»، وكذلك ليس هو «الأكاديمي»، بل هو المفكر «الحر المتعالي النزيه»، ناقد الفعل، الفاحص للقيم، والموجه إلى الجوهر من منها. فهذا المفكر هو وحده الذي يستطيع، في نظره، ولا سيما إذا ما تسلح «بأدوات العلم والنظر والخبرة العالية»، أن يؤدي رسالة «مراجعة القيم ونقدها وتحليلها، والإبانة عن الوجوه الضارة أو النافعة فيها»، وذلك لكي يكون الفعل «سديداً» والضمير «نزياً»^(٦٢).

وإذا كان فهمي جدعان يدعو صراحة إلى «تحرير» المثقفين العرب من السياسة والأيديولوجيا كي يكونوا قادرين على الإضطلاع بدورهم، فإن علي حرب يذهب، بالإعتماد على «منهجه التفكيكي»، إلى أبعد من ذلك، من خلال تشكيكه في جدوى هذا الدور أصلاً وترويجيه، بهذا الشكل أم ذاك، لفكرة «نهاية» المثقف. فالمثقف العربي الحديث، في نظره، «لم يشارك في صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماعي أو في التأثير في الدينامية الاجتماعية والسيروية التاريخية»، بل مارس «الوصاية على القيم والولاية على الناس بإعطاء نفسه الحق في تعيين ما هو حقيقي ومشروع وصالح»، وتصرف باعتبارها «متعهد الحرية» و«وكيل الثورة» و«أمين الوحدة»، وهو ما أفضى إلى جعل هذا المثقف «أشبه بالمحاصر» اليوم، ليس بسبب محاصرة الأنظمة له، ولا بسبب حملات الحركات الأصولية عليه، وإنما، وفي الأساس، بسبب «نرجسيته وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفائي»، معتبراً - أي حرب - بأن من «يغرق في أوهامه» لا بد وأن «ينفي نفسه عن العالم»^(٦٣).

ومع أن مثل هذه المواقف قد تكون مفهومة في ضوء خيبة الأمل التي يعبر عنها اليوم قطاع واسع من المثقفين العرب تجاه سياسات، تميّزت بقصر نظرها، وممارسات حزبية، أنكرت الإستقلالية المعرفية للثقافة وحاملها، إلا أن إبعاد المثقف العربي عن السياسة بوجه عام، وبغض النظر عن طبيعتها، لا يتفق مع الدعوة الموجهة إليه للاضطلاع بدور ريادي في تمهيد طريق الخروج من الأزمة العربية الشاملة. فما هي «أزمة الآفاق المسدودة»، التي يتحدث عنها فهمي جدعان على سبيل المثال، إن لم تكن، في أحد أبرز تجلياتها، أزمة انسداد الآفاق أمام السياسة العربية، التي انفضّ الناس عنها وفقدوا اهتمامهم بمصيرها ومستقبلها؟.

إن كان الأمر كذلك، فالمثقف العربي «الحقيقي» هو ذلك الذي يساهم بقسطه في العمل من أجل إخراج السياسة العربية من أزمتها، وذلك، أولاً، من خلال إعادة وصل ما انقطع في علاقاته هو بالسياسة، وذلك على أسس جديدة تحفظ له الإستقلالية المعرفية والروح النقدية؛ ومن خلال مشاركته، ثانياً، في إحياء وتجديد الأيديولوجيات التحررية التي لا يعني وصول المشاريع التغييرية التي حملتها إلى طريق مسدود، أنها قد سقطت (فهذه الأيديولوجيات، وخلافاً للرأي الذي يحاول البعض ترويجه، لا تموت، حتى وإن ضعف تأثيرها في مرحلة من المراحل، بل تبقى حية طالما بقي الإنسان متمسكاً بالقيم التي تنطوي عليها)؛ وعبر نضاله الحازم، ثالثاً، من أجل الديمقراطية بوصفها «وسيلة للحكم، ونظاماً للمجتمع وطريقة في الحياة»^(٦٣)؛ واعتماده، رابعاً، المنطق التاريخي في تحليل الأحداث وفي النظر إلى الأمور، باعتباره المنطق المفضي إلى «السياسة الناجعة أو إلى السياسة المعقولة»، وتخليه، تالياً، عن العقلانية المجردة «الكلامية» لصالح عقلانية عملية «يتم ترجمتها في علاقات الإنسان الاجتماعية، وتتعلق بالحياة الاجتماعية وبالاقتصاد»^(٦٤).

دمشق

هوامش:

- (١) انظر مجلة «الكرمل»، رام الله - عمان، العدد ٦٠، صيف العام ١٩٩٩، ص ٥٠ - ٦٥.
 - (٢) زريق، قسطنطين: ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربية الطالعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص ٩٥.
 - (٣) جدعان، فهمي: الطريق إلى المستقبل، أفكار - قوى للأزمة العربية المنظورة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، ص ٤٤٤.
 - (٤) الجابري، د. محمد عابد: المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ١٦٤.
 - (٥) زريق، ما العمل؟، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢ و ص ٤٧ - ٥٠.
 - (٦) أمين، د. سمير: في مواجهة أزمة عصرنا، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٧، ص ٢٦٧ - ٢٧٢.
 - (٧) غليون، د. برهان: المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤ (الطبعة الثانية)، ص ٢٥٧.
 - (٨) في كتابه: العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢؛ ودنيا الدين في حاضر العرب، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦.
 - (٩) جدعان، الطريق إلى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢ - ٢١٣.
 - (١٠) الجابري، المشروع النهضوي العربي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤ - ٧٥.
 - (١١) منصور، د. فوزي: خروج العرب من التاريخ، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩١، ص ١٨٧ - ١٨٩.
 - (١٢) العظمة، عزيز: دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٧٥.
 - (١٣) 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.
- (١٤) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠.
 - (١٥) شرابي، د. هشام: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٢٨ - ٢٩.
 - (١٦) المصدر السابق، ص ١٦٩.
 - (١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥ - ١٦٦.
 - (١٨) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٤.
 - (١٩) جدعان، الطريق إلى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ و ص ٢٧٥.
 - (٢٠) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، المصدر المذكور، ص ٨٨.
 - (٢١) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠ و ص ٢٦٢ - ٢٦٣.
 - (٢٢) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٤ - ٢٨٦.
 - (٢٣) زريق، ما العمل؟ مصدر سبق ذكره، ص ٧٤ - ٧٥.
 - (٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.
 - (٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

- (٢٦) جدعان، الطريق إلى المستقبل، المصدر المذكور، ص ٤٤٨ - ٤٥٠.
- (٢٧) غليون، المحنة العربية، المصدر المذكور، ص ٣٠١ و ص ٢٦٩.
- (٢٨) النقيب، د. خلدون حسن: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر. دراسة بنائية مقارنة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص ١٧١.
- (٢٩) شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٥.
- (٣١) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٠.
- (٣٢) العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص ١١ و ٣٣٩.
- (٣٣) جعيط، د. هشام: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠ (الطبعة الثانية)، ص ١١.
- (٣٤) المصدر السابق، ص ١١١ - ١١٢.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٣٦) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٤.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.
- (٣٨) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (٣٩) النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.
- (٤٠) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩ - ٩١.
- (٤١) صدر في بيروت، عن دار الطليعة، في تموز ١٩٩٨.
- (٤٢) الجابري، المشروع النهضوي العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٤٣) طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٧ - ١٨.
- (٤٤) بلقزوين، د. عبد الإله: «نحن والديمقراطية الغربية»، «الطريق»، بيروت، العدد الرابع، تموز - آب ١٩٩٨، ص ٤ - ١٢.
- (٤٥) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨ - ١٨٩.
- (٤٦) طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٥ - ١٦ و ص ٢٥.
- (٤٧) انظر «نحو مشروع للنهضة العربية في القرن الحادي والعشرين»، «الرسالة»، دمشق، العدد الثامن، تموز ١٩٩٨، ص ٢٤.
- (٤٨) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٥.
- (٤٩) جدعان، الطريق إلى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٨ - ٤٤٠.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٢.
- (٥١) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.
- (٥٢) في حوار مع «الحياة»، لندن، ٢٦ أيار ١٩٩٩، ص ٢٠.
- (٥٣) الجابري، المشروع النهضوي العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٥.
- (٥٤) انظر تعليق فؤاد بطرس حول هذا الموضوع في «النهار»، بيروت، ١٠/٣/١٩٩٩.
- (٥٥) انظر ورقة العمل التي قدمها د. رعيد الصلح إلى حلقة النقاش التي نظها المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

- حول «تفعيل جامعة الدول العربية» (القاهرة، ١١ - ١٢ تشرين الأول ١٩٩٧).
- (٥٦) انظر بهذا الخصوص: كامل، د. عمر عبد الله: «التكامل الاقتصادي العربي ضرورة ملحة في الوقت الحالي»، ندوة مستقبل الوطن العربي ودور جامعة الدول العربية، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، أبو ظبي ٢ - ٤ تشرين الثاني ١٩٩٧.
- (٥٧) زريق، ما العمل؟ مصدر سبق ذكره، ص ٩٢ - ٩٤.
- (٥٨) انظر: العالم، محمود: «إمكانات الانتقال إلى نهضة ثالثة في الحياة العربية المعاصرة»، «النهج»، دمشق، العدد ٥٠ (١٤)، ربيع ١٩٩٨، ص ١٤٢ - ١٥٣.
- (٥٩) شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧ و ص ١٣٨ - ١٣٩، و ص ١٧١ - ١٧٢.
- (٦٠) العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٩.
- (٦١) جدعان، الطريق إلى المستقبل، ص ٩ - ١١ و ص ١٠٠ - ١١٠.
- (٦٢) انظر: حرب، علي: أوهام النخبة أو نقد المثقف، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- (٦٣) انظر: أومليل، د. علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦، ص ٢٦.
- (٦٤) العروي، حوار مع صحيفة «الحياة»، ٢٦ / ٥ / ٩٩، مصدر سبق ذكره.