

# بِرْهَان غُلَامِيْون

# الْوَعِي الْـذَّاتِي

الـَّوْعِي الـَّذَاتِي

# حقوق الطبع محفوظة

المؤسسة العربية  
لدراسات والتوزير

للكتاب الرئيسي:

العنوان: ساقية الحسين، بناية  
سبعين الكاردينال، من ب، ٥٤٦٠،  
العنوان الـ: موكب، ٨٧٩٠/١،  
電話: ٤٦٧ LE/DIRKAY

التوزيع في الأردن:

دار الفارس للنشر والتوزيع: عـ٢٣  
من ب، ١١٥٧، هـ٢٣، ٦٥٤٣٤، فـ٢٩  
٩٢٩٧ - تلـكـنـ ٦٨٥٥١

الطبعة الثانية

١٩٩٢

بِرْهَانِ غَلَيْونَ  
الْكَوْعِيُّ الْـسَّـذـاـتـيـ



## مقدمة

انتهى عهد التمخضات الكبرى في العالم العربي دون أن يأتي عصر الانجازات . والطموحات العظيمة التي ميزت الحقبة التي بدأت مع عصر التوسيع الغربي الرأسمالي في الشرق العربي وصيغتها بطابع متفجر وأحياناً ثوري ، هذه الطموحات قد أحبطت جميعاً ولا يبدو ان الحقبة القادمة ، نظراً لطبيعة بني التبعية التي تخلقها علاقات تقسيم العمل الدولي الراهنة في بلدان المحيط ، قادرة على خلق تربة خصبة صالحة لاعادة بناء القوى الاجتماعية التي حللت لفترة طويلة من تاريخ العرب الحديث مثل هذه الطموحات .

ويزداد الشعور اليوم بالاخفاق بقدر ما تنقص القدرة العقلية والنظرية على الاحتاطة به وفهمه وتفسيره وتحديد عوامل معالجته والخروج منه : فأحد أشكال هذا الاجراق الرئيسية هو أيضاً إخفاق النظرية التي وضعت أساس بنائه ومهدت له : لا هذا التيار النظري ، الليبرالي أو الاشتراكي ، أو ذاك ، ولكن مجموع نظام إنتاج وتوصيل المعرف الذي ساد الحقبة العربية الماضية وعبر عنها في الوقت ذاته . وأزمة الفكر العربي لا تثير اليأس والشك بالمستقبل العربي فقط ولكنها تدفع أكثر من ذلك الى انسداد كل أفق جديد يمكن امام الخروج من الأزمة العميقية التي تمس معاً نظام الاتصال المادي والسلطة السياسية كهما تمس الاستقرار الروحي والنفسي لمجتمع فقد كل عناصر توازنه . يستمر الفكر العربي إذن مأخوذاً بأزمته في خوض المعارك القديمة التي حسمت وتجاوزتها الوقت فيبدو خارج التاريخ . ويشابر على

الخوض في نزاعاته القديمة التي تعكس رغبة عميقة في إنكار الأخفاق التاريخي وتطمين الكرامة الذاتية المهددة بالفقدان ، فيصبح بذلك فكر تبرير الماضي القريب وتحسين وتزيين صورته السوداء وفكر إلقاء المسؤولية على الآخر وتبثة الذمة والاتهام والتهرب من الاعتراف والنقد الذاتي ، ويدفع كل ذلك إلى الامعان في الخطأ والتشدد والتعصب والانغلاق والتطرف الكاذب والادعاء .

منذ عصر اليقظة الأولى شخص الكواكبي بتفصيل أمراض العرب والمسلمين : التأخر الاقتصادي ، التدخل الاجنبي ، التمسك بالخرافات بدل الدين الأصيل ، الضعف ، الاستبداد السياسي فقدان الروح النقدية والعلمية . أي باختصار ما نسميه اليوم بالتخلف الاقتصادي والديكتاتورية والخلف الثقافي والعلمي . ومنذ ذلك الوقت لم يكن لقيادة اجتماعية (لطبقة أو فئة أو نخبة ) أن تناول شيئاً من الهيبة والهيمنة والاستقرار في الحكم إذا لم يكن بمقدورها أن تطرح بشكل أو بآخر حلاً للخروج من هذه الحالة الشاذة التي تتبلور وتتجسد أخطارها في نقطة واحدة تظل حجر المحك لكل الممارسات ومعيار نجاحها : الخلاص من السيطرة الأجنبية وصيانة الهوية القومية المهددة . فعندما تفقد دولة أو أمة أو جماعة توازنها الداخلي ، كما حدث مع العرب والمسلمين في مطلع القرن التاسع عشر ، يظهر الخوف من السيطرة الأجنبية كخطر أول محقق ، ويصبح تأمين النضال ضد خطر السيطرة الذي يشكل حركة رد فعل طبيعية بقصد الدفاع عن النفس وحفظ كيان وهوية الجماعة ، هو المعيار والباعث لكل الخيارات والاصلاحات الاجتماعية . وعندما يصبح الوعي بالخطر عاماً يحكم هو ذاته حركة الاصلاح الاقتصادي والسياسي . هكذا اقترح الجيل الأول ضرورات ثلاث : تخليص الفكر الإسلامي اي العقيدة الشعبية السائدة من العناصر والشوائب التي لحقت بها مع القرون والتي أصبحت تعرقل وعي الناس بالخطر وفهمهم للظروف الجديدة كما تعرقل قدرتهم على الابداع والتكيف مع الوضع العالمي ، وثانياً تحقيق ديمقراطية سياسية كاملة او نسبية (عندما لا يكون المجتمع قد نضج بعد لها ) تتبع إمكانية قيام مراقبة معينة على

نزوالت حاكم أفسدته السلطة المطلقة فتخرج بذلك مصير التحكم بمجرى أمور الأمة من أيدي فتة محدودة فاسدة لتضعها في أيدي فئات أوسع تضمن إيجاد قاعدة عريضة لصياغة الخيارات السياسية التي تهم مصير الأمة في فترة من أصعب فتراتها التاريخية وأعقدتها . وثالثاً القيام بجهود استثنائي لردم هوة التأخر التقني والصناعي وتحسين الجهاز الانتاجي لضمان توازن الحياة المادية وحسن سير الاقتصاد . وكان يبدو للجميع أن تحقيق مثل هذه الاصلاحات كفيل بأن يعيد للأمة حيوتها ويقوى موقفها أمام الغزو الخارجي بحيث يمكنها من أن تقف على رجليها من جديد قبل أن يفوتو الأوان . لكن لم يفكر أي من مصلحي النهضة بالسياسة المؤدية الى تحقيق هذه الأهداف ، وما اذا كانت هناك سياسات مختلفة للتحرر العقلي والفكري وللتقدم الاقتصادي والتحرر السياسي . فقد كانت التجربة الغربية تقدم نفسها كمثال كامل وناجز وكتمودج يحتجزى به : التحرر العقلي يتطلب بناء المدارس العلمانية أو الوطنية والتحرر السياسي يتطلب تطبيق الدستور وتكون جمعية تأسيسية أما التنمية الاقتصادية ففترض تشيد المصانع والمنشآت الاقتصادية . ولم يفكر أحد في نوعية المدارس التي يجب بناؤها ولا بنوعية الدستور الذي يجب أن يصاغ وبصوت عليه ولا بنوعية الصناعة التي من الضروري إحداثها . بل عكس ذلك ، كان السائد هو الاستفادة أكثر ما يمكن من التقدم الأوروبي في ميدان التربية كما في ميدان السياسة أو التقنية ؛ و اختيار آخر ما توصل اليه العلم والتقنية والحكم . وسيظهر تبني النظام السياسي المستند الى سلطة الحزب الواحد أيضاً فيها بعد كتبين لآخر مكتشفات النظرية السياسية الغربية وأكملها : النظرية الاشتراكية .

لم يكن هناك إذن أية سياسة متكاملة متميزة . كان كل ما يساهم في زيادة عدد المدارس مفيداً بغض النظر عما تتجه هذه المدارس ، وكل ما يساهم في تقوية الدولة الحديثة يجب الأخذ به بغض النظر عن انعكاسات هذا التحديث على تكوين الأمة وتوازن المجتمع ، وكل ما يعمل على زيادة المصانع والصناعة نتشبث به بغض النظر عما تحدثه هذه الصناعة من أثر على

غو الانتاج القومي أو التكامل الاقتصادي الداخلي ؛ إذ لا بد أن يقود الانتشار الواسع للمدارس الى خلق جيل متحرر من الماضي ومتسبع بالعلوم العصرية والروح الوطنية العلمانية بدل الروح الدينية التي يحتكر الدفاع عنها جيل الآباء . ولا بد أن تعمل الدولة الحديثة على تقوية الروابط القومية فقضى على الانقسامات الدينية والطائفية والعشائرية كما تحقق المساواة أمام القانون بين المواطنين ، ولا بد للصناعة من أن تزيد من الثروة وأن تساعد بذلك على التخلص من الفقر والتفاوت الحاد بين الطبقات . وهو فعلًا ما تم في الغرب . والعرب كغيرهم من الأمم التي فاجأتها الثورة الصناعية لم يخطئوا في استقراء دروس التقدم الأوروبي ، ولكن لأنهم بصموده كأحسن ما يكون البضم أغفلوا جوهره الأساسي : عنصره التاريخي . يزداد الندب على العلم والعقلية العلمية بقدر ما يزداد تخلي المجتمع عن الدين وسيادة العقلية الفردية العصرية على سلوك الناس . ويعظم اللجوء إلى الاستبداد ، والتفتت والانقسام السياسي بقدر ذوبان اللحمة الجماعية التقليدية للمجتمع وظهور التكوينات الطبقية الحديثة المستندة إلى تقسيم العمل الجديد الصناعي ، وتبدو الدول اليوم أكثر هشاشة وضعفًا من أية حقبة ماضية وأبعد من أي وقت آخر عن رعاية سلطة مستندة إلى قاعدة دستورية أو قانون غير قانون العنف الذي هو أقدم قانون اجتماعي في التاريخ . وتتفاقم مشكلة الفقر كماً ونوعاً وتكثر الفئات المدفوعة إلى المراجعة بقدر ما يزداد الانتاج والانتاجية ونصيب الصناعة في الدخل القومي . وبدل أن يسير تطبيق نموذج التطوير العصري الصناعي الغربي كما حدث في أوروبا فعلاً إلى تأسيس توازن اجتماعي جديد يستند إلى التوسيع التعليمي والتحرر السياسي والتقليل من الفوارق بين الطبقات وحل مشكلة الفقر ، قاد هنا بالعكس إلى تحطيم كل توازن ممكن حيث لاوعي ولا سياسة ولا اقتصاد .

منذ الأربعينيات من القرن الماضي جاءت « التنظيمات » العثمانية كمحاولة لفتح الطريق أمام تطور من نوع جديد يتعارض مع النظام السائد حتى ذلك الوقت ، والذي كان قد فقد كل إمكانية للاستمرار . فتحرير التجارة وتشييد الملكيات الكبرى الفردية للأرض كان من المتوقع أن يحسن

نظام استغلال الأرض وريعية الزراعة بشكل عام . وكانت إعادة تنظيم العلاقات القانونية وعلاقات الملكية بقدر ما تخلق طبقة عريضة مشاركة في السلطة ومستقلة نسبياً عن السلطان ، أي ليست طبقة من محضلي الضرائب والميراث فقط ، تهدف أيضاً إلى خلق توازن سياسي جديد يتميز بتوسيع قاعدة السلطة . وهذا ما ستجيب عليه الحركة الدستورية القوية التي لن تتأخر في الظهور . أما في مصر فقد وصلت محاولة محمد علي التي انطلقت من إعادة إحياء وتقوية دور الدولة وتحطيم الأرستقراطية التقليدية وتدعم السلطة المركزية إلى التالية ذاتها بعد أن بدت للوهلة الأولى سياسة ناجحة لتحقيق نوع من التراكم والتقدم الاقتصادي . فهنا أيضاً عادت الطبقة البروتوكولية بقوة إلى السلطة لتشتت أن طريق التكيف والاندماج في النظام العالمي السائد ، نظام حرية التجارة والملكية ، لا مهرب منه . وكان التطور الطبيعي للحركة الاجتماعية يفترض التطور نحو اللامركزية ثم نحو تقسيم الإمبراطورية بقدر ما يضعف الأساس الديني للسلطة العثمانية لصالح تكوين مشروعية سياسية دستورية ومادية مستندة إلى الاعتراف بصالح الطبقات المحلية في الأقاليم وإلى احترامها على حساب مصلحة السلطان والسلطة المركزية . وقد ساهمت الطبقات في الأقاليم المختلفة للإمبراطورية في الصراع القائم ضد الاحتلال الأجنبي بعد أن أمنت استقلالها عن الإمبراطورية ، لكنها ما لبثت حتى كيفت مصالحها مع السلطة المركزية الجديدة في لندن وباريس . ولن تنمو حركة الاستقلال الجديدة عن الاستعمار الغربي إلا بتكون طبقة جديدة وسطى من أصحاب المهن الحرة وال المتعلمين والصحفيين والأدباء والتجار الصغار التي كان موجود الاستعماري يجد من إمكانيات ترقيتها الاجتماعي والسياسي بقدر ما يدعم ، من أجل الحفاظ على موقعه ، الطبقة التقليدية المتحالفه معه . وبذلك لم يعد من الممكن القبول بصيغة العلاقة القائمة مع السلطات الأجنبية وباتفاقيات التسوية التي تضمن نوعاً من السلطة المحلية وتحفظ للمحتل حقه في قول الكلمة الأخيرة . الصيغة الوحيدة التي يمكن القبول بها منذ الآن هي الاستقلال السياسي نفسه ، أي رفض الوصاية الأجنبية الذي لم يكن يتضمن إلا معنى واحداً : الاعتراف بحق الفئات الجديدة

الوسطى الصاعدة ومصالحها السياسية والمادية التي ظلت تنكرها عليها الصيغة القديمة بقصد الحفاظ على توازن النظام وعدم تعريضه للهزات . وستظهر هذه الطبقة الوسطى فيما بعد باعتبارها القوة الأكثر غزواً وتوسعاً وهيمنة في المجتمع . فكل تحديث للنظام ، للدولة وللاقتصاد ، يوسع من قاعدتها الاجتماعية ويرفردها بقادمين جدد : خريجي المدارس والجامعات ، المهندسين والضباط والأداريين والتجار والمثقفين الجدد إلخ . . . أما عالم الملكية العقارية والحرفة والمشيخة التقليدي فلن يكفي عن التدهور والانكماش . سينطوي الاستقلال السياسي في ذاته إذن ، وبقدر ما سيسمح بتوسيع دائرة التحديث وتسريع خطواته ، على عوامل التصفيية السياسية للطبقة التقليدية التي قادت حركة الاستقلال عن السلطة كما انطوت الاصدارات المتضمنة في ( التنظيمات ) على تصفيية السلطة المطلقة والسلطنة لصالح الطبقة الجديدة الناشئة في المركز التركي كما في بعض الأقاليم .

سيبدأ عصر الاستقلال الجديد أيضاً بإصلاحات : بناء الدولة الحديثة والجيش والإدارة والتعليم . وسيدفع أيضاً ثمنها عندما ستنتقم الحداة من التقليد والعلم من الجهل والقوة من الضعف والنظام من الفوضى . وستبدأ المعارك الجديدة أيضاً هنا كما في مرحلة الاستقلال عن الامبراطورية العثمانية بحفلة من الألعاب الناريه : القومية المشرعة ضد الخيانة ، والوحدة المطروحة أمام الانكفاء الإقليمي ، والحرية ضد الاستبداد ، والاشتراكية ضد الفقر . لكن جوهر المشروع الجديد شيء آخر كلياً . إنه ببساطة تأمين أوضاع ثابتة ومكانة مرمودة اقتصادية وسياسية للفئات الجديدة الوسطى . والطريق الى ذلك هو توسيع النظام الحديث العصري : تطوير العلاقات البضاعية بدل العلاقات التقليدية السائدة في الزراعة ( وتأمين أو توزيع الملكيات الكبرى القديمة يهدف أساساً الى تأمين مورد جديد للتنمية الصناعية ) وتحديث الدولة أكثر من قبل لقوى السلطة المركزية تجاه السلطات المحلية المختلفة واحتلال موقع جديدة ايديولوجية ضد الفكر التقليدي . أي باختصار محاصرة المجتمع التقليدي القديم

وتطوير الأسس العصرية للمجتمع الحديث . لكن حجر الزاوية في كل السياسة الجديدة وافتتاح تقدمها ومعيار نجاحها يبقى دون شك التنمية الصناعية . فعل نمو الصناعة يتوقف كل المشروع الجديد التحديسي وإذا فشلت هذه الصناعة او ظهرت عاجزة عن تلبية متطلبات النمو في القطاعات الأخرى أو عجزت عن مسايرة التحديس السريع للدولة وللبنينة العقلية فتحت الباب من جديد أمام الانقلاب وانهيار النظام . وسيكون اول الثوريين هم أولئك الذين تفتحت عيونهم على الحضارة الحديثة ولم يروا منها على الصعيد المادي والسياسي إلا المؤسسة والاستبداد .

هذا هو المشروع العربي لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية : المراهنة على تطوير سريع للعلاقات البضاعية لدفع عملية التصنيع . وكل التوازنات العربية السياسية والفكرية كانت ترتبط بهذا المشروع الاقتصادي : قبول الاستبداد ، إلغاء الأحزاب وحرية التنظيم السياسي والحربيات النقابية الأخرى والسكوت عن انتهاك حرية التعبير والتمايز الفكري وتعدد المذاهب والأفكار ، وتحويل الحياة الفكرية إلى ميدان دعاية محضة لفكرة واحدة وتدمير الروح النقدية ، أي القبول باختصار بالقمع الفكري . وقد ارتبطت بهذا المشروع سياسات معينة أخذت تتحكر لنفسها شرعية السياسة القومية وطرح نفسها باعتبارها الطريق الوحيدة للخلاص الوطني .

ارتبطة السياسة التصنيعية بتأكيد ملكية الدولة وسلطتها على مصادر الثروة والمؤسسات الانتاجية الرئيسية في البلاد . وفي الميدان السياسي ارتبطت فكرة التحرر القومي بالنضال ضد الغرب الرأسمالي وبالتحالف مع الاتحاد السوفييتي والكتلة الشرقية وتكوين المحاور المعادية للأنظمة العربية المحافظة التي لم تدخل المرحلة السياسية الجديدة . أما على الصعيد الفكري فقد ارتبطت سياسة تحقيق الدعوة القومية بسياسة إحياء التراث العربي وتعريب المؤسسات الحكومية والتعليمية وإعطاء اللغة العربية المكانة الأولى تجاه اللغات الأجنبية السائدة . وبشكل عام تركز النشاط الفكري على توسيع قاعدة التعليم الرسمي « العلماني » مقابل التعليم الديني الذي بقي يسود الحقبة الماضية حتى أواخر الحرب العالمية الثانية .

ظهرت الأزمة بعد أقل من عقدين من التطور الجديد ، فحركة التصنيع ظلت بطيئة جداً لأسباب بنوية ترجع إلى طبيعة الصناعة والتقنيات المقلولة والمستوردة . ولأسباب اجتماعية ترتبط بطبيعة الطبقة التي استند إليها التصنيع وإلى مطاعها الحقيقة وتطوراتها وتكونها السياسي شبه المشاوري والفكري الآلي والنقل المقلد ، كما لأسباب عامة أخرى نجمت عن مقاومة البنيات القديمة الاجتماعية والثقافية لمشروع جديد يبدأ منذ البدء كمحاولة لعزل وتحييد الأغليبية عن الحياة السياسية والثقافية وتصفية حرياتها الأولية التي لم تكن تتمتع بها بعد الاستقلال حتى أجبرت على التخلص منها . ومع تدهور وتبخر التصنيع بدأ التوازن العام للنظام يهتز ويبدأ يظهر انسداد الطريق بوجه السياسات المختلفة المرتبطة به ، وستحاول الفئات الحاكمة في المرحلة الأولى للأزمة أن تدارك الانهيار الكامل بالتخلص التدريجي عن السياسات التي كانت تقود خطواتها لحفظ الحد الأدنى من التوازن : الانفتاح الاقتصادي ، المشاركة السياسية في الحكم لفئات ظلت حتى ذلك الوقت في صف معارضه كامنة ، ثم وضع حد للتتوسيع التعليمي والعلمانية لصالح العودة إلى سياسة ثقافية جديدة تستند إلى استخدام الدين أو بشكل عام الانفتاح عليه . وقد ساعدت الحقن المالية التي زاد من أهميتها وحكمها ارتفاع أسعار النفط على خلق نوع من التوازن الجديد الشديد القلق والهشاشة بسبب ارتباطه بالتدخلات السياسية على الصعيد العربي وال العالمي . لكن الاتجاه العام نحو تدهور وانهيار هذا التوازن ما زال مستمراً ويقود أكثر فأكثر إلى وضع كل المسيرات الفكرية التي قادت المرحلة السابقة ووجهت السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية موضوع الشك والسؤال .

فعلى الصعيد الاقتصادي جاء التصنيع . حتى بعد مرحلة التصحيف هزيلأً وفي أحيان كثيرة غير متوج وضعيف المردود . وبقدر ذلك جاء أيضاً بالضرورة خاصحاً لعلاقات التقسيم الدولي للعمل ومتعارضًا مع أوليات مبادئ الاستثمار الرأسمالي المتوج . ويدل أن يجذب رؤوس الأموال المحلية والعالمية أصبح يشكل بالوعة نتالم بدون توقف الأموال وساعات العمل

والخبرات دون أن يقدم أية نتائج اقتصادية فعلية على صعيد إزالة الفقر أو ردم الهوة التي تفصل بين المداخل الفردية وتدمير أساس وحدة الجماعة القومية ذاتها . وبقي الاستيراد أقل كلفة للمجتمع بشكل عام من الانتاج المحلي . وهكذا تحول المشروع الرأسمالي أو تعميم العلاقات البضاعية إلى مشروع ميركتيلي محض ابتلع دينامية القطاع الصناعي المتوجه وقضى عليه . وهذه الوضعية تلغى إمكانيات كل تطور اقتصادي ممكن حتى لو ان الصناعات الجديدة ساهمت بتوفير بعض فرص العمل المحلية . ولا يعود الاخفاق الصناعي إلى أسباب لا مهرب منها : الضعف الداخلي في الموارد أو في الرساميل والخبرات أو للضغط الخارجي للدول المصنعة التي ترفض نقل الصناعات إلى البلدان التابعة ، فكل ذلك تحدده الخبرات الاقتصادية ذاتها ، أي الأولويات التي تعطى للزراعة أو للصناعة ، وضمن ذلك الأولويات التي تعطى لهذا القطاع الزراعي أو الصناعي التصديرية أو المحلي أو غيرها ، ثم إلى الخيارات التقنية والتكنولوجية التي تحدد خطة وصورة ووتيرة نمو هذا القطاع أو ذاك . ويرتبط كل ذلك بالأهداف الأولى التي تعطى للتنمية الاقتصادية ككل : رفع الانتاج والانتاجية أم تأمين سد الحاجات الأساسية للسكان . وليس من الصحيح أن زيادة الانتاج يقود بذاته إلى رفع القدرة على تأمين الحاجات المادية الأساسية لأغلبية السكان ، فمن الممكن ، وهذا ما حدث فعلاً هنا في إطار نظام سياسي يحد من الاشراف الشعبي ويعن المراقبة والنقد وحق الاضراب والمعارضة النقابية ، أن يوجه مفعول زيادة الانتاج إلى تحسين نمط الاستهلاك الخاص بالفئة القليلة المسيطرة التي لا بد أن تطمح إلى مجارة نمط الاستهلاك السائد عالمياً والسريع النمو . وهكذا تحدد الأهداف الموضوعة ضمناً أو علناً للتنمية الاقتصادية طبيعة الصناعة المنشآة وتعين وبالتالي آفاق نموها وتوقفها معًا في الوقت الذي تكون فيه استجابة لتلبية أهداف الفئات الاجتماعية المسيطرة . وهذا ما يفسر أيضاً انعكاسات هذا النمو الصناعي على توزيع الدخل . فازدياد الدخل القومي بشكل عام لم يعمل على تحسين ظروف معيشة السكان بالتساوي ولكنه عمل عكس ذلك على دهوره ظروف معيشة

الأغلبية من المتجمين في الوقت الذي أخذ فيه مركز الثروات شكلاً لم تكن تعرفه البلاد العربية من قبل .

وقد أدركت الدولة ذاتها خطورة هذا الوضع لأنه بدأ يهدد بالانفجار ( والتهديد بالانفجار يمثل هنا الشكل الوحيد الممكن للنضال الاجتماعي وإجبار السلطات على القيام ببعض التنازلات لدى غياب أي شكل آخر شرعي سياسي أو قانوني لتسويه التناقضات الاجتماعية ) فأخذت تقدم من فترة لأخرى اهبات الرئاسية السنوية للعمال أو المستهلكين بشكل عام . لكن السياسة الجديدة التي جئت إليها والتي تتلخص في التخلص عن آية سياسة أو خطة اقتصادية ، ثم الافتتاح على السوق الدولية ، بدل أن تحل مشاكل الأزمة والانسداد الاقتصاديين ، لم تعمل إلا على تعقيدهما ومقامتها . يبدو الاحتفاق الاقتصادي رهياً إذا نظرنا إلى حجم الانتاج الصناعي فيه وهو لم يتجاوز في معظم البلدان العربية 20 % بالمقارنة مع حجم الانتاج الزراعي المتدهور رغم أنه يشغل حتى الآن في أغلب هذه البلدان أكثر من 50 % من السكان . وبغض النظر عن نوعية الانتاج الصناعي الذي تطور على حساب التأثير الزراعي يبدو القطاع الصناعي في أزمة دائمة وفي خطر الانهيار السريع في كل لحظة تكشف فيها الحكومة عن دعمه مالياً بالرساميل المتراكمة في القطاعات الأخرى الزراعية او المنجمية او النفطية . ويبدو سوء الوضع أكثر من ذلك إذا نظرنا إلى سوء الادارة ومشاكل ضبط التقنية والاعتماد الدائم على الخبرة الأجنبية وضعف التأهيل المهني وتركيب القوة العاملة . وتسوء الحالة أكثر اذا أردنا أن نشير الى تدهور الخدمات الاجتماعية وظروف المعيشة ليس في الريف فقط ولكن في المدينة أيضاً مع انحطاط الوسط العمراني والبيئة ونمو الاحياء القصديرية التي لم تكن تعرفها المدن العربية من قبل ، ونمو مشكلات السكن والتموين والمواصلات إلخ ... ويعكس الاتجاه الحاد الى العجز في الميزان التجاري ، الناجم هو ذاته عن تطور مستوردات الفئات العليا التي تضاعفت أكثر من مرة نتيجة تراكم وتركيز الثروة ، ميل الاستثمارات الى الركود ويقود إليه . أما المساعدات المالية الخارجية المتزايدة فهي لا تقوم إلا بتغطية الأزمة وتقويه

العجز وتعزيز الاتجاه السائد الى التبذير وتركيز الثروات وسوء الادارة وزيادة الاستيراد . يبدو المشروع الاقتصادي بكليته مشروعًا فاشلاً . فقد عملت الصناعة الجديدة ، بدل تنمية القوى المتجهة المحلية على تدمير القطاع الأساسي الذي كان يستر فقر الملايين من المتجهين الحرفيين وال فلاحين بقوه البشرية الخبرة وبوسائل انتاجه على السواء . في الوقت الذي لم يستطع فيه لأن يعيش هذه القوى ولا أن يجد لها فرص العمل الثابت والمنتبع . وبدل أن يقود التصنيع الى بناء اقتصاد متكامل ، أدى بالعكس الى تفكك كل قاعدة الاقتصادية . وبدل أن يضمن الاستقلال الاقتصادي شرط الاستقلال السياسي ، ويحرر البلاد من التبعية للخارج لم يعمل إلا على زيادة الاعتماد على الآخر ؛ في التمويل وفي استيراد الآلات والمعدات والتكنيات وفي اللجوء إلى الخبرة الأجنبية واليد العاملة الأجنبية أيضاً لأن التقنيات العالمية التي نظمح إلى استيرادها اليوم لتنافس البلدان المصنعة في السوق الخارجية لا تستطيع ان تعتمد على يد عاملة محلية راكدة ، ضعيفة التكوين وفاقدة لروح المبادرة والتكيف مع الآلة المعقدة .

و« التعاون » الذي بدأ كمرحلة مؤقتة لا بد منها كي تضيع الخبرات المحلية ، بدل ان يتناقص وتتناقص معه الخبرات الأجنبية التي يقدمها ، لا يكف عن التزايد مع تطور القطاع الصناعي وتعقدة . ويفكي لادراك ذلك ان نلقي نظرة على تطور عدد ما يسمى بالتعاونين الأجانب في البلاد العربية . وهكذا جاءت الخيارات التصنيعية التي أرادت أن تكون خيارات قومية تماماً ، بنتائج معاكسة للأهداف التي وضعت من أجلها أو ظن أنها وضعت من أجلها : التحرر الاقتصادي .

وما كان من الممكن أن يحصل هذا الاخفاق الاقتصادي دون أن يجر معه أيضاً اخفاقاً سياسياً وتراجعاً عن السياسة القديمة الجديدة وانفجاراً للاستقرار النسبي الذي ميز الحقبة الماضية . فالجمهوريات التي قامت تحت شعار النضال ضد الامبرالية والسلط المخارجي ومن أجل السيادة القومية والوحدة والتحرر من الاستبداد مستعدة أن تدفع اليوم من كرامتها

الشخصية وكرامة شعوبها كي ترسل البلدان الغربية رسائلها وتقيم قواعدها العسكرية وتستخدم ما شاءت من الرجال والعتاد والأرض ووسائل الاعلام لتمكن لنفوذها وتضمنه . وتبعد الوحدة العربية اليوم كحلم ووهم قديم بعد أن كان شعارها يحرك ويثير حماسة جماهير لا حصر لها من أقصى المغرب العربي إلى أقصى المشرق . وبدل أن يؤدي زوال الصراع العقائدي بين التقديمية والرجعية التي حققته حرب تشرين - أكتوبر إلى تخفيف التزاعات بين البلدان العربية بروز كوسيلة جديدة للانكفاء الإقليمي وتنمية الروح القومية المحلية وتغذية الصراعات المختلفة على الحدود لнейل مكاسب جزئية على حساب شعوب عربية أخرى ، أو حل تفاقم الأزمة السياسية الداخلية وضبط أنفاس الجمهور المتحفز في الداخل . وبقدر فقدان السلطة لمبرر وجودها القومي جاءت في العديد من البلدان إلى الاستنجاد بالدعم الخارجي وإلى طلب التأييد الديني والطائفي ، فقسمت البلد الواحد إلى بلدان يتحفز كل منها الفرصة ليستقل بأمور دينه ودنياه . ولأنها أضاعت كل مشروعية جعلت من العنف والقمع مبدأ وأساس استقرارها الشرعي . وخلقت في البلاد جواً خانقاً من اليأس والقنوط والتخلّي عن المسؤولية وحب الهجرة والهرب والتخلّي عن الوطن والشعور بعدم الانتهاء .

وعلى الصعيد الثقافي أدى انهيار القناعات الأولى القومية والاجتماعية إلى التسيب العام وسيطرة ثقافة التغريب البائس والرث والشكلي التي ليس لها من الغرب إلا المظاهر ، ثقافة الاشباع الفردي الرخيص والوهبي للرغبات المكتبوتة المادية والجنسية والروحية . وأدى انهيار المثال القومي والوطني إلى نمو الشعور الضيق والمفتون بنفسه في الانتهاء إلى العائلة أو العشيرة أو الطائفة أو الأقليم . واستبدلت الآداب بترهات فلكلورية سطحية صيغت لترضي السائح الأجنبي قبل أن ترضي النخبة المحلية شبه المغربية . وحل محل اللغة العربية والطموح إلى تطويرها لتصبح في مصاف اللغات الحية المتطورة ، الاستخدام الرديء للغة الأجنبية المكسرة والافتتان البخس بعاميات يضيق الشعب نفسه من اضطراره إلى استخدامها . واستبدل مشروع بناء حضارة عربية متوجهة بالطموح إلى تغيير التخلف العربي وعرضه في واجهات

المكاتب الغربية كأوسمة الاعتراف بالانساب عن حق للثقافة الغربية « وللحضارة » ووسيلة لجذب السائرين الباحثين عن مشاعر جديدة ومعاناة جديدة في أرض الفطرة والتوجه الجميل . وتحول نقد الرجعية والغبية إلى تحرير كل نقد فأصبح الاعلام والصحافة مراسيم سلطانية وبيانات حكومية .

لقد انهار عالم كامل من الواقع والأحلاف والمسبقات والمفاهيم والمبادئ والأوهام . ولن يمكن الخروج الآن من هذه النكبة إلا بمراجعة فكرية جذرية للخطط والسياسات والمثل والعقائد والأفكار التي بلورت هذا الاحراق وقدرت إليه . ولا يمكن لممارسة جديدة أن تنشأ اليوم ما لم تستوعب دروس الماضي . ولن يتمكن النقد من القيام بدوره وتحديد أسباب الاحراق وظروفه ما لم يضع أيضاً نصب عينيه هدف تحقيق حركة جديدة وممارسة جديدة . وهذا يتطلب التزاماً أولياً بمبادئه ومثل لا يمكن أن يتتجنب الانطلاق منها أي نقد جذري . الدولة ، الأمة ، الاشتراكية ، الطبقة ، الديمقراطية ، الشعب ، الاقتصاد ، التعليم ... إلخ كل ذلك ليس من البديهيات وليس من المسائل المعطاة مسبقاً أو المحسومة نهائياً . يخلق التاريخ باستمرار وقائع جديدة ويعطي للمفاهيم ذاتها معانٍ جديدة وللحركة آفاقاً جديدة أيضاً ويقتضي في كل منعطف تاريخي إذن مراجعة جديدة للأفكار والمارسات . والعالم العربي اليوم لا علاقة له بالعالم العربي منذ عشرين أو ثلاثين سنة وهو يحتفظ في الوقت ذاته بواقع عميقة ، بشكلات وتناقضات جوهرية لم تتغير أو لم تجد حلّاً بعد . ويقتضي فهم الواقع الجديد التخلص عن الموقف السهل في المماطلة السريعة بين هذا الواقع الحاضر وبين الواقع الغربي أو الشرقي ، وبين ما كان عليه منذ مائة أو خمسين أو عشرين عاماً ، واختبار المفاهيم والمبادئ على ضوء التحولات والتغيرات الجديدة وتبدل الفرضيات .

ومن السهل الوصول إلى قناعة بأئحة وسطحة ترضي النفس عن طريق التلويع بالمسبقات التقليدية ورمي المسؤولية على الامبراليية العالمية والصهيونية أو على هذا الفريق الخصم النظري أو ذاك . ومن السهل اتهام

طبقة أو فئة اجتماعية أو نظام حكم أو جناح أو شخص معين بمسؤولية الأخفاق . عندئذ تكون قد أخطأنا إدراك عمق واتساع الأزمة الراهنة التي يعيشها العالم العربي . يجب العودة إلى أبعد ، إلى النظام العام الاجتماعي الذي تضمن وأنتاج هذه الطبقة أو تلك وهذا التيار أو ذاك وهذه النظرية أو تلك . يجب الذهاب إلى ما وراء المظاهر لفهم إخفاق الفئة السائدة والمعارضة معاً والنظام القديم والجديد على السواء . عندئذ فقط يمكننا أن نلمس ربما مكمن العطب وأساسه وآلية عمله واستمراره وندرك جوهر الأخفاق الذي يجعلنا نعود إلى نقطة البداية في كل مرة نحاول فيها الخروج من الحلقة المفرغة وإلى طرح الأسئلة ذاتها وتزداد الإجابات ذاتها حول فشلنا وذلك منذ تجربة محمد علي على الأقل . من هنا ينبغي أن تتطرق مراجعة الفكر العربي لنفسه ، وإلى هذه الأوضاع لا بد له أن ينظر وهو يقوم بهذه المراجعة .

لقد جمعنا في هذا الكتاب مقالات متعددة ظهرت في المجالات العربية والأجنبية بين أعوام 1977 و 1986 ، يربط بينها هدف واحد وموضوع واحد : مراجعة الوعي العربي نفسه في ميدان محمد هو ميدان الثقافة . ولكن نقد الثقافة ، كما سيظهر من خلال هذه الأبحاث ، لا يشكل إلا لحظة من لحظات النقد الاجتماعي ولا يتحقق إلا به . إنه يضطر دائمًا إلى أن يفتح إشكاليات ويشير إلى مشاكل لن تجد إجاباتها إلا في تحليقات سياسية واجتماعية آمل أن تناح لنا فرصة نشرها في أقرب وقت .

باريس / يوليو / 1986

## **الفصل الأول**

# **القطيعة التاريخية : تبدل رؤية العالم**



كل تغيير عظيم ، يفترض ويتضمن قطيعة تاريخية ، أي تصوراً جديداً للتاريخ ، ويقود إليه ، وكل نقد عميق وجذري يتحول بالضرورة أيضاً إلى إعادة صياغة مفهوم التاريخ .

وإذا كان التاريخ - كما يعرفه ابن خلدون بحق - هو خبر عن حدث ، فالحدث الأكبر هو الكون ذاته ، بما في ذلك نشوء وتكون المجتمع الإنساني . وكل حديث عن تكون هذا الكون هو صياغة للخبر ، أي تاريخ وتنظيم للتاريخ ، لذلك أيضاً ، كل العلوم تطبع إلى أن تصب ، وهي تصب فعلاً ، في علم التاريخ ، العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية .

ومجموع العلوم والعقائد التي تسود في حقبة معينة ، تغطي وتبرر معاً ، الساحة التاريخية التي يكونها جيل أو مجتمع ما ويعيش فيها ، أي أبعاد الكون الذي يعيش فيه ، ماضيه وحاضره ومستقبله ، وامتداده وتقوقه في الوقت ذاته ، أي أفق حضارته .

وتتميز الحقب الاجتماعية المتقلبة أساساً بتفكك وتحلل هذا التصور التاريخي حيث يفقد المجتمع والفرد فيه ، كل الاحداثيات المكانية والزمانية ، ويعجز عن أن يحدد مكانه فعلاً في التاريخ ، كما يعجز عن تحديد ما يريده وما يتطلبه وما يشرط أفعاله ، ويفقد من ثم الرؤية والمبادرة معاً . وهذا تميز فترات الانحطاط بفقدان الحدس والحس التاريخيين ، والاستسلام للد الواقع وردود الأفعال المحضة المباشرة المستحثة من الخارج أو

الداخل ، المادية منها والمعنوية . وقد أبرزت الأساطير القديمة أيضاً ضياع بعض الشعوب التاريخي والجغرافي بسبب فقدان الإيان والعقيدة . فالوظيفة الأساسية لكل عقيدة هي أن تصوغ للجماعة تصوراً عن التاريخ ، هذا التصور الذي يشرط ويحدد في نهاية المطاف مجموعة نشاطاتها وأفعالها و اختياراتها الكبرى .

هذا المعنى للتاريخ باعتباره مجموعة احداثيات تعين مكان ومكانة جماعة ما ، هو الذي يهمنا هنا ، وهو الذي يكمن وراء العقيدة ، كما يمكن وراء علم التاريخ الوضعي ذاته ، أي العلم الذي يسجل وقائع التاريخ ويتحقق من صحة هذه الواقع . فالتاريخ - كمعنى - يحدد أفق ممارسة وحياة الجماعة ، بينما يعمل التاريخ ، كمبني وكعلم وقائعي على بلورة وتجسيم وهذا المعنى في طريقة صياغته للواقعية التاريخية ، أي في طريقة ربطه الماضي بالحاضر بالمستقبل ، وشمل بمجموع الواقع المتفرقة في واقعة واحدة تعطي وحدتها ذاتها المعنى التاريخي .

وإذا كان علم التاريخ يتضمن وجهات نظر مختلفة ، وله مناهج مختلفة منذ أن كان علم تسجيل وسرد وقائع ، إلى أن أصبح اليوم علم إعادة تركيب وبناء الوحدة التاريخية لهذه الواقع أو لحقبة معينة أو لحدث معين والكشف عن مضمونها ومعناها . وإذا كان هناك من يقول بعلم تاريخي استراكي أو رأسمالي يؤكّد على الممارسة الشعبية أو بالعكس على الممارسة الخاصة بالفترة المسيطرة ، فإن التاريخ الشامل لم يعط حتى اليوم ، إلا نوعين من التصورات التاريخية الكبرى : - التصور الدوري الحضاري الذي ساد الحقبة التقليدية والواسطة ، والتصور التعاقبي المستقيم والتطورى الذي نشأ مع العصر الحديث .

## 1 - من الذاتية إلى الموضوعية : مفهومان للطبيعة والأنسان :

أحسن من عبر عن التصور الأول من الكلاسيكين هو ابن خلدون (1332-1406) . وابن خلدون ليس أول من ربط مفهوم التاريخ بالدورة

الاجتماعية ، فالآديان بمجملها جاءت بتصور للتاريخ يوازي تطور  
وصيروة الجماعة البشرية : من الجهل والتلوّح ، إلى الازدهار والنمو  
والعدل ، إلى الموت ثم البعث

يبدو التاريخ الانساني هنا ، صورة طبق الأصل عن قصة خروج آدم  
من الجنة ثم عودته إليها ، وما التاريخ إلا هذه الدورة الطويلة التي تبدأ مع  
الانفصال عن الخالق لتنهي بلقائه . لكن ابن خلدون هو أول من أنسد  
هذه الدورية التاريخية إلى قانون وضعى ، قانون تكون وتحلل العصبيات  
الاجتماعية الذي يمكن وراء انبات الدول والممالك وازدهار العمران  
والحضارة ثم زوالها وتبعثرها وفنائها .

والتاريخ الدوري يفترض دائمًا استمرار حالي البدائية والمدنية ،  
والانتقال من الواحدة إلى الأخرى . وفي هذا التفاعل بين عالم البداوة  
القاسي وعالم الحضارة والعمaran والاستهلاك يظهر تغير التاريخ ، لكن في  
فناء العصبية ينهر أيضًا العمran .

وسيستمر هذا التصور التاريخي لدى مفكرين غربين متأخرین مثل  
هويز في إنكلترا (1588-1679) ، وسيتابع اشبنجلر في كتابه سقوط الغرب ،  
ثم أرنولد تويني فيما بعد السير في هذا الطريق ، وإن كان اشبنجلر قد  
أعطى لهذا التصور صورة عضوانية شبه بيولوجية تعبر عن فورة الحياة ثم  
تموضعها ثم تکلسها ، بينما رکز تويني على عامل التحدى والاستجابة الذي  
هو في النهاية ثمرة تطور الأشكال والمفاهيم القومية الحديثة ، وبروز النزعة  
القومية منذ القرن الثامن عشر .

وينطوي هذا التصور على فكرة جوهيرية هي أن التاريخ يتكون من  
تواتر الجماعات المختلفة ، وإن تاريخ كل جماعة هو تاريخ تطورها  
وازدهارها وتدهورها . أي باختصار : هو تاريخ هذه الدورة الحضارية التي  
تحفي تكون الأمم والدول والقوميات والتجديفات التقنية وقد تكون هذه  
الدورة دينية أو وضعية حسب القانون الذي تعتبره الجماعة أساس تكوتها .  
فالتاريخ مرتبط هنا بإلتحام الجماعة فيما بينها أو بتبعثرها وانهيار وحدتها .

ويعكس هذا التصور نمطاً خاصاً من العلاقات بين الذات والموضوع وبين الانسان والطبيعة ، ويدل على استمرار تعلق الانسان بوتيرة حياة الطبيعة . وحياة المجتمع ذاتها مرتبطة هنا بوتيرة الدورة الزراعية أو النظام الزراعي الذي يتوقف تطوره على تحقيق الادارة المركزية ويتدحرج بتدهورها .

يبدو التاريخ إذن هنا ، كمجموعه من الحلقات التاريخية التي تتواءر واحدتها بعد الأخرى مع توادر الدول والمالك ، ويبدو لهذا السبب أيضاً توافراً للتاريخ السياسي بالدرجة الأولى ، أي للتنظيم الاجتماعي ولتأكيد الشريعة والقانون . لا يوجد هنا تطور موضوعي بمعنى الكلمة ولكن تقدم من الجهل والغوضى وانعدام القوانين إلى النور والعلم والنظام ، من فقدان القيم الإنسانية إلى تطور هذه القيم وثبتتها . ولا يتتطور التاريخ إلا بظهور قيم جديدة سليمة ؛ أو بالأحرى بسيطرة عالم القيم والمثل ( الدينية أو الوضعية العصبية ) على عالم الارضاء المباشر للحاجات المادية أي لا يتتطور إلا بالتقدم الأخلاقي .

ولا تظهر الحضارة وتزدهر إلا بهذا الخصوص الدائم من قبل الفرد للجماعة ؛ ومن قبل الجماعة للمبادئ والمثل الأخلاقية أي للحوافر المعنوية في لغتنا الراهنة . يظهر التاريخ إذن هنا كتاريخ لننمو وازدهار القيم ، أي كتاريخ للذات وللإنسان الذي تمحور حوله الحقيقة الكلية والكونية ، بما في ذلك الطبيعة التي خلقت لتكون في خدمته . والتناقض المحرك لهذا التاريخ هو صراع الذوات الإنسانية فيما بينها ، هذا الصراع الذي يتطلب ، ويجدد حلمه في انحلال الذوات جميعاً في الذات العليا الإلهية أو المؤلهة التي تصبح بذلك السندي الأول لاستقرار وثبت القيم جميعاً .

يكمن معنى التاريخ هنا إذن ، في العلاقة التي يجب تحديدها وتعويضها بين الذوات الإنسانية ، ولا يلعب الصراع بين الإنسان والطبيعة الذي سيأخذ الأهمية الأولى فيها بعد ، أي دور في تكوين مفهوم التاريخ .

فالوفرة المادية هنا ذات منشاً طبيعياً ، وسيطرة فرد على آخر أو مجموعة على أخرى هي التي تبذر النزاع وتزعزع الاستقرار الاجتماعي ،

بينما سيبدو في النظام الصناعي القادم كما لو أن شرط الاستقرار والتوازن الاجتماعي والتوزيع العادل هو قهر الطبيعة وتطوير الانتاج ووسائله ، وتطوير الانتاجية وأنواع المنتجات نفسها التي ستزداد تنوعاً مع ازيداد تنوع الصناعة . وتبدو الطبيعة ذاتها إذن في المجتمع الزراعي نهائية وناجزة ؛ مكتفية بنفسها كما لو كانت آية ورمزاً للذات العليا ومظهراً لها .

المضمون العقدي لهذا التصور ، يبرز في فكرة الحياة الفانية . فالكون نفسه مؤقت يتضرر الفنان تماماً ؛ كالكائن الفرد الذي يتضرر اليوم الأخير ، وليس للحياة المادية وللمادة أي معنى في ذاتها ولا تعود إلى أيام قناعة أو رضاء داخلي نهائي ، ومبررها الوحيد الروح التي تخالدها أو القيم التي توجه استعمالها . والقناعة المادية تجد تعويضها في العطش الدائم للتعالي وللاتحاد بعالم القيم ، وفي البحث الدائب عن المعنى الذي ستفيض الصوفية الشرقية في التعبير عنه .

وهكذا يحدد هذا التصور التاريخي أيضاً إطار تصور الفرد لمكانته ووظيفته في الدنيا ولمعنى حياته : أي للعقيدة المثالية التي ميزت الحقب الماضية . وعليه تستند المعايير التي تسمح للمرء بأن يحدد متطلباته وحاجاته ، ومكانة الحاجيات من الكماليات والمصالح المادية من المنافع المعنوية ، كما يحدد وسيلة تعامل الأفراد فيما بينهم ، ووتيرة العمل والانتاج ، ووتيرة اللهو والتسلية في عالم تسيطر عليه تلبية الحاجيات الأساسية بالدرجة الأولى وهو قليل الحساسية للكمال . وفي تحديده لنمط السلوك هذا يحدد أيضاً أشكال القناعة والرضى المادية والنفسية ، ونمط تحقق السعادة الذي يظهر أساساً في التحققات المعنوية .

يصبح هذا التصور العام التاريخي الذي يقود ويوجه من بعيد سلوك الفرد والجماعة معاً ؛ قاعدة استقرار واندماج الجماعة ومعيارها في الوقت ذاته ؛ بقدر ما يستجيب إلى واقع التطور التقني ويتلاءم معه . فإذا انهار هذا التصور وانهار النظام الأخلاقي المستند إلى الحوافر المعنوية الذي ينبع منه ، دون ان تسبقه طفرة في تطور قدرات المجتمع الانتاجية ، أي طفرة في تطور

التقنيات ، تسمح بتجاوز المجتمع الزراعي ، فقد المجتمع توازنه والصعيد الموحد له ، وحصلنا عندئذ على جماعات غير مستقرة تتنازع البقاء فيما بينها وتتدحرج نحو الهمجية الحقيقة . وهذا ما ميز مثلاً القرون الوسطى الأوروبيّة عن القرون الوسطى العربية ، رغم أن التقنيات لم تكن متقدمة هنا بصورة نوعية عن التقنيات الأوروبيّة الوسيطة ، وإن كان الاستقرار الاجتماعي قد سمح في المنطقة الإسلاميّة بتوسيع أشمل لقاعدة الانتاج الزراعي والحرفي ، نتيجة تعميم المكتشفات العلمية والتقنيات الموجودة والاستفادة منها على أوسع نطاق بوجود الدولة المركزية .

هذا الحدس التاريخي هو دون شك التعبير عن تاريخ حقيقي ؛ تاريخ تكون المجتمعات الزراعية الدولة ، ونشوء الحضارة في مناطق مختلفة ، مع نشوء الدولة المركزية والتنظيم الحكومي والإداري والقانوني . ويبدو التاريخ هنا فعلاً كحركة تناوب الدول المتعددة والممالك والسلطانات ، هذه الدول التي هي القاعدة الخامسة لظهور استقرار جماعي ثابت ونشوء حضارة .

مقابل هذا المفهوم الاجتماعي للزمن ، والتصور الساكن للتاريخ ، سيقود الصراع الاجتماعي والقومي في الغرب إلى ابتكار مفهوم جديد أو حدس جديد ، سيفجر كل أطر المعرفة القديمة وكل مفاهيمها . إنه حدس التطور . كل شيء منذ الآن لن يكون له معنى إلا من خلال الحركة الداخلية والخارجية التي تنقله من حالة إلى أخرى بما في ذلك الكون الذي نعيش فيه . كل شيء قابل إذن للتغيير والتحول ، وأيضاً فيها بعد ، لماذا لا ، للتغيير والتحويل ، والذرة هي آخر مثال على ذلك .

ويفترض التطور مفهومين آخرين : وجود الموضوع المستقل عن الإنسان ، أي من الوعي به والقابل إذن للتحول والتحويل . والثاني مفهوم القوانين ، أي المبادئ التي يتطور بموجبها هذا الموضوع . هكذا سيسقبل التاريخ عن الذات الفاعلة ، ليصبح تاريخاً موضوعياً وتاريخاً للموضوع ، وللتصبح بذلك أيضاً عملاً وضعيّاً بمعنى الكلمة ، إذ حتى موضوع الانسان

ذاته يتحول الى علاقة موضوعية اجتماعية ويفقد صورته القديمة الأخلاقية والذاتية .

في هذا المفهوم الموضوعي للزمن التاريخي سيفقد الانسان مكانته كمركز للعالم ، كما ست فقد الأرض أيضاً مكانتها كمركز للكون ، وسيهزم هذا بعنف الهرم الاجتماعي التقليدي والعقل والايام القديمـين . وسيتفجر معنى الطبيعة القديمة الساكنة لتصبح مفهوماً مجرداً من العلاقات المعقّدة الحيوية والعضوية حيث يشكل الانسان أحد مظاهرها الجزئية البسيطة . ولن يكون تاريخ المجتمع البشري والمجتمع ذاته إلا إحدى حلقات التاريخ الكوني العام : تاريخ تكون الحياة على سطح الأرض وبقاء الأصلـح . ست فقد الذات كل اعتبار علوي ومتـعال ، وستصبح مظهراً أو إحدى ظواهرـات الموضوع ، ولن تجد معنى لتاريخـها إلا في تطور تاريخ الموضوع ذاته : أي في تطور الطبيعة الأولى ثم الطبيعة الثانية : الآلة والتقنية .

وكل التنظيم الاجتماعي الذي يرد على صراع الذوات الإنسانية ، بما في ذلك الأخلاق والقيم الإنسانية ، سيخضع في تفسيره منذ اليوم الى تحليل الصراع بين الإنسان والطبيعة ، هذا الصراع الذي سيطرـرـ معـاًـ الإنسان من حالـتهـ الحـيـوانـيةـ إـلـىـ حـالـتـهـ الـراهـنةـ ،ـ كـماـ سـيـطـرـ الطـبـيـعـةـ وـيـقـلـهـاـ مـنـ حـالـتـهـ العـدـوـانـيـةـ وـالـخـامـ إـلـىـ حـالـتـهـ الـعـمـلـيـةـ وـالـمـفـيـدـةـ ،ـ وـيـحـوـلـهـاـ إـلـىـ تقـنـيـةـ وـآلـةـ هـيـ اـمـتـادـ وـإـخـضـاعـ لـلـطـبـيـعـةـ .ـ وـالـعـمـلـ ذاتـهـ سـيـكـونـ تحـوـيلـ الطـبـيـعـةـ وـالـسـيـطـرـةـ عـلـيـهـاـ وـسـيـكـونـ تحـوـيلـ الطـبـيـعـةـ هـذـاـ أـيـ الـعـمـلـ كـمـ لـخـصـ انـجـلـزـ ذـلـكـ أـحـسـنـ تـلـخـيـصـ فـيـ كـتـابـهـ (ـدـورـ الـعـمـلـ فـيـ تحـوـيلـ الـقـرـدـ إـلـىـ إـنـسـانـ)ـ وـسـيـلـةـ تحـوـيلـ الذـاتـ نـفـسـهـاـ .ـ وـهـذـاـ سـتـمـ اـنـسـنـةـ الطـبـيـعـةـ بـتـحـوـيلـهـاـ إـلـىـ آـلـةـ مـطـيـعـةـ كـمـ سـتـمـ مـوضـعـةـ اـنـسـانـ ،ـ أـيـ تحـوـيلـ الذـاتـ القـدـيـمـةـ الـمـرـتـبـةـ مـبـاـشـرـةـ أوـ بـوـاسـطـةـ بـالـمـتـعـالـيـ ،ـ إـلـىـ مجـتمـعـ مـوـضـوعـيـ يـتـطـوـرـ حـسـبـ قـوـانـينـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ اـرـادـةـ الـأـفـرـادـ الـذـينـ يـكـونـونـهـ وـيـعـيـشـونـ فـيـهـ .ـ

وهـذاـ التـطـوـرـ بـالـضـرـورةـ مـسـتـمـرـ ؟ـ لـيـسـ لـهـ بـدـاـيـةـ وـلـاـ نـهـاـيـةـ .ـ وـلـاـ شـكـ فيـ أـنـ فـكـرـةـ التـطـوـرـ هـذـهـ هـيـ الـكـشـفـ الـأـعـظـمـ لـلـعـصـرـ الـحـدـيثـ ،ـ وـهـيـ الـمـفـهـومـ

المحرك لكل العقائد والأفكار الراهنة ، وأساس افتتان العالم الثالث بالفكر الحديث الغربي . في هذا التطور المستمر يبدو التاريخ ذاته كحركة موضوعية مستقلة عما يجري في هذا المجتمع أو ذاك ، وعما يجري على صعيد التنظيم الاجتماعي أو الأخلاقي أو المعياري ، وعما يمس تطور الذات وعلاقتها فيما بينها . بل إن تطور الذات ، أي الفرد الانساني ما هو إلا عرض ومظهر لتطور التاريخ اللامتناهي . وهكذا سينفتح وفجأة أمام التاريخ أفق و مجال لا حد لها ، من تاريخ تكون الكون والأرض إلى تاريخ تكون الحياة العضوية وتطورها ، إلى تكون العقل الانساني الذي سيصبح هو ذاته انعكاساً لتطور المادة ، ويفقد صبغته القدسية الإلهية السابقة ، إلى التاريخ الاجتماعي والاقتصادي . ولن تظهر القيم والقوانين والشائعات كمنحة إلهية لتنظيم المجتمع ، وكأساس لهذا التنظيم ؛ ولكن ستبدو عكس ذلك تابعة لتطور المجتمع الذي يفسر هو ذاته بتطور عوامل موضوعية ومادية من التقنيات إلى القوى المنتجة .

وسيصبح التاريخ مقدمة ضرورية لفهم ودراسة كل حالة ، وكل بنية اجتماعية . وما نراه من تعاقب الحضارات لم يعد إلا التجسيد لحركة التاريخ العليا التي تبلور وتتمظهر في تطور الأساليب والوسائل التقنية . وسيدفع ماركس بهذا التصور إلى حده الأقصى ، حيث سيصبح التطور التاريخي مستقلاً أيضاً عن الذات والأفكار معاً .

وهكذا سيتحول التاريخ أيضاً بقدر تحوله إلى موضوع وإلى علاقة موضوعية تتجاوز الفرد والذات إلى علم . وسيجعل «التوصير» من هذا العلم في القرن العشرين المكب النظري الأساسي لماركس . وسترتبط بهذا التصور الموضوعي والمستقيم للتاريخ جملة من العقائد والمفاهيم والقيم ، وستبلور أخلاق تاريخية بمعنى الكلمة فيظهر كل ما يتماشى مع التاريخ أو مع العلم بشكل عام تقدماً وإنجليزاً وخيراً ، وكل ما عدا ذلك ضد التاريخ ، سلبياً وشريراً . وهكذا تم استبدال المفهوم الإلهي الأول الذي كان سند الأخلاق التقليدية بمفهوم التاريخ الذي أصبح هو ذاته أول سند للأخلاق الجديدة .

ومثلياً كان التقرب من الله وقتل الشريعة والمثل الدينية ، هو أساس خروج الفرد والجماعة من الوحشية والجاهلية الى المدنية والحضارة ، أي حسب تعبير اليوم أساس التقدم التاريخي القديم الشرقي الذي سيبدو كما يقول انجلز (1820-1895) كتاريخ للأديان ؛ فإن التوافق مع حركة التاريخ الموضوعية المستمرة سيصبح أساس العقيدة العصرية وجوهرها .

وكما قامت العقيدة التقليدية على الموازاة بين التطور الأخلاقي والتقدم ، ستقوم العقيدة الجديدة لدى أوغست كونت (1798-1857) كما لدى ماركس (1818-1883) على الموازاة بين التطور التاريخي والتقدم . وسيكون التوحيد بين هذين المفهومين وخلطهما ، كما لو كانا شيئاً واحداً ، جوهر الايديولوجية الموجهة لكل النظام الحديث العصري . ويصبح معيار التقدم إذن النجاح التاريخي ، والفاعلية ، والانتاج ؛ والثورة هي أقصى ما تقدّم إليه عقيدة التقدم هذه .

وإذا كانت فكرة التطور مستندة الى نظرية محققة ولو نسبياً ، أي الى فرضية إجرائية علمية مدعاة ، فإن فكرة التقدم هي فكرة أخلاقية وايديولوجية محضة . فالتطور يمس الأشياء والموضوع بشكل عام في استقلاله عن الذات ، أما التقدم فيتعلق مباشرة بالذات وبالمعايير الأخلاقية الاجتماعية . وتكمّن الحركة الايديولوجية هنا بسحب فكرة التقدم على التطور ، وإظهار كل تطور كتقدم بحد ذاته . وإذا تبدو حاملة لنفي الأخلاق لا تقوم هذه الحركة في الواقع إلا بصياغة إطار جديد لأخلاقيات جديدة ومادية ، يمكن أن تتحول بسهولة أيضاً إلى إنسانية كما أظهر ذلك بوير في كتابه المجتمع المفتوح (1945) . وهكذا سيقول ماركس فيما بعد : إن الاضافة الكبرى التي حملها إلى نظرية الاشتراكية ، ونظرية صراع الطبقات التي كانت موجودة من قبل ، هي الكشف عن الحتمية العلمية التاريخية التي تقود الى الاشتراكية - التي بقيت مع الاشتراكية الطوباوية - مجرد نزعة انسانية مرتكزة على الشفقة وحب الخير والعدالة تجاه الفقراء .

سيظهر التاريخ « الماركسي » كيف أن السير نحو العدالة

الاجتماعية ، لا يرتبط بالمفاهيم الدينية أو الخلقية ، ولا بالعاطفة لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك ، ولكنه النتيجة الحتمية لتطور حركة التاريخ ذاتها ، ولتطور الرأسمالية التي كانت هي أيضاً النتيجة الحتمية لتطور تناقضات النظام الاقتصادي القديم . ولا يمكن أن يقف في وجه هذا التطور الفرد أو الأفكار التي تسيطر على هذه الجماعة أو تلك . ولهذا لن تكون الثورة في النهاية إلا العربة التي تنقل التاريخ من محطة إلى أخرى ، ولا يفيد الفكر الثوري ( العلمي ) والمادي إلا في التعجيل بالانتقال التاريخي .

لقد شهد الغرب منذ بداية خروجه من القرون الوسطى - وبسبب إخفاقه في تحقيق استقرار اجتماعي ثابت وطويل المدى مستند هو ذاته على استقرار نفسي وروحي عميق - بروز إمكانية جديدة للتسوية بين الذات والموضوع ، بين الإنسان والطبيعة تمهد لقيام نمط جديد من التعايش والتنظيم الاجتماعي . ومن العادوة العميقية التي نشأت في الغرب الوسيط بين الإنسان الطامح للتحرر وبين الإلهي الذي تبلور كوسيلة للقسر والكبت الذاتي والهيمنة والسلطة الزمنية ، ظهرت الإنسانيات كفرع مستقل عن اللاهوت أولاً ، ثم كإطار لإعادة تنظيم الطبيعة والاندماج بها ثانياً . بينما بقي الدين في الشرق يتمتع بسلطة تنظيمية اجتماعية ، تجعله مكملاً للإنسان لا مناقضاً له . وبقيت إرادة الإنسان مستلهمة لارادة الله وامتداداً لها ، ولم ينشأ هنا إذن لا إنسانيات ولا إلهيات لاهوتية بمعنى الكلمة .

كانت الشريعة تلعب كعامل توازن بين المصالح المختلفة ، وتسمح إذن بقيام نوع من التسوية الاجتماعية تتجاوز التركيز المحسن على العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وتتضمن في ذاتها بذرة الثورة على الظلم والطغيان ، وتحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية ، وتعتبر نفسها مسؤولة عن تحقيق هذه العدالة . ويتجسد ذلك على المستوى الفردي أيضاً في التوازن الذي تقيمه بين ارضاء الحاجات المعنوية والمادية ، بين الروح والجسد دون أن تنكر طرفاً على حساب الطرف الآخر .

أخذت الردة ضد السلطة الدينية في الغرب بالضرورة شكل ردة ضد

كل ما هو غير عقلاً ، وكل ما هو غير مادي . وارتبطت الإنسنة بعودة مكثفة وعنفية لتقديس الموضوع وتقديس الملموس . وكان التحرر العقلي يعني أساساً تخلص الناس من سلطة الكنيسة ، وكل المعيقات الذاتية ، وأشكال القمع الروحي الداخلية التي ارتبطت بها . وبذا كما لو ان العقل هو الخصم الحقيقي لكل حدس أو وحي أو اعتقاد مسبق ، وهو الشيء الوحيد الذي يستحق التقديس ، والذي يمكن أن يكون أساساً لتنظيم العلاقات الاجتماعية وتنظيم وفهم الطبيعة على حد سواء ، وكل تقدم للعقل يعني في ذاته تقدماً للإنسان وللتاريخ . يعني العقل الكشف عن منطق تحول وتكون الأشياء والطبيعة ، أي عن القوانين التي تحكم الأشياء في الأشياء ذاتها لا في صعيد آخر متميز لا يستطيع أن يفك ألغازه إلا المالكون لغة الألغاز والرموز . سيصبح العقل المسلم الأولي والمعلم الأول الذي لا يفسر بذاته ، ولكنه هو الذي يفسر الأشياء الأخرى وصيروتها .

وقد قاد البحث عن منطق الطبيعة والظواهر الاجتماعية ، أي في الحقيقة عقلتها إلى تطور مفهوم جديد للعلم يرتكز على صياغة القوانين التي تحكم كل ظاهرة ، هذه الصياغة التي لبست شكل الكشوفات العلمية ولم تكن في الحقيقة إلا إضفاء العقلانية ، أي الاستقلال الذاتي للموضوع وتطوره وصيروته التاريخيين على الظواهر المدرستة .

وقد حدد مونتسكيو (1689-1755) منذ بداية القرن الثامن عشر معنى القوانين باعتبارها العلاقات الضرورية المستمدّة من طبيعة الأشياء . وهذه الضرورة هي في الحقيقة المستند الأساسي للعقل ، ووسيلة فصل الطبيعة ، ومن بعد الإنسان عن اللاهوت ، والدخول في العصر الجديد .

وقد أكدت أدبيات النهضة الأوروبية على أن تقدم معرفة الإنسان بالطبيعة ، أي بالقوانين ، كانت مصحوبة بتحرر عقله تدريجياً من التصورات والمفاهيم الغيبية ، والانتقال من افتراض وجود كائنات تحدث الظواهر الطبيعية إلى افتراض فرضيات يمكن تحقيقها والتحقق منها

بالتجربة واللاحظة البسيطة ، أي بالبداهة التي لا يعجز عنها أي إنسان .

وكان من الطبيعي أن تعمم القواعد التي طبقت على الظواهر المختلفة الطبيعية والاجتماعية على الظاهرة الكبرى الشاملة : أي التاريخ . وكوندورسيه (1743-1794) هو خير من عبر عن هذا التصور العقلاني التقديمي للتاريخ ، حين قال بإمكانية وجود علم يستشرف المستقبل ويتوقه ، ويستطيع لذلك أن يجعل بسير التاريخ ووجهه . وكما يقول : إن المرء يؤكد باللحظة التاريخية أن التقدم أمر حتمي وعملية مستمرة . وسيتلازم التصور الجديد للتاريخ إذن بفكترين جوهريتين : التقدم والعقلانية . وهكذا سيمكن للتاريخ أن يصبح أيضاً - وبشكل أساسي - تاريخ الإنسان العاقل ، وتاريخ تطور العقل . ولا شك في أن هيجل تاريخ العقل الذي سيجسد ، أكثر من أي فيلسوف غربي آخر ، هذا التصور الجديد الذي يربط بين التطور والتقدم ، أي يظهر التاريخ كعقلانية محضة حيث يتتحول إلى عقلانية مطلقة ، ويتحول العقل إلى تاريخية شاملة . وستمثل فلسفة هيجل قمة وسف الثقافة الغربية الحديثة المدفوعة إلى حدودها القصوى . وسيبقى هيجل - عن حق - المرجع الأول والمصدر الأساسي لكل التيات الفكرية الحديثة : للنزعة الإنسانية التي ستتابع مسيرة عصر الأنوار ، وللتزعة الموضوعية الشمولية التي ستسيطر على الحقبة الراهنة ، المادية منها والتكنوقراطية .

وليس من قبيل الصدفة أن النزعة العقلانية العربية الجديدة تكتشف هيجل من جديد ، وفي العنصرين الأساسيين لفلسفته : الوعي والتاريخ . فلا شك في أن العناصر الكبرى لايديولوجية وثقافة العصر الحديث تجد في فلسفة هيجل شكل إلتقائها واجتماعها الأعلى ، وتركيبها الأغنى ، والأكثر اتساقاً وانسجاماً داخلياً .

وهذه العقلانية التاريخية هي التي ستتحمل الحضارة الغربية وتقودها حتى الوقت الراهن ، بغض النظر عن تنوعاتها المختلفة ، والتي غالباً ما تتعلق بتعديل في فهم التاريخ أو العقل دون أن تمس جوهر الربط بين العقل

وال تاريخ ، بين تقدمية التاريخ وتطورية الواقع .

وسيوجه دارون (1809-1882) بنقله التصور التاريخي الجديد إلى العلم ضربة قوية إلى صميم التصور التقليدي وقلعته الحصينة : أي نشوء الإنسان ذاته الذي خلقه الله على صورته . لقد حطم دارون ، الذي سيصبح نقطة انعطاف في تطور المفهوم المادي والتاريخي الغربي ، التصور السكوني والآلي الذي كان نيوتن (1642-1727) قد كرسه في ميدان علم الطبيعة . ولن يقصر العلم نشاطه على دراسة العلاقات الثابتة ، ولكنه سينظر للموضوع منذ الآن من وجهة تطوره وتحوله . وسيأتي اسبنسر (1820-1903) ليعمم هذا التصور في ميدان الاجتماعيات . أما رسل (1872-1970) فسيطمح بأن يدفع العقلانية إلى حدتها الأقصى ، حيث يمكن للسلوك البشري ذاته أن يصاغ بلغة رياضية . فالقوانين الدقيقة تتطلب لغة دقيقة ، وبهذا تكون العقلانية التاريخية قد اكتملت . وقد عم اكتشاف القوانين كل الميادين . وشهد القرن الثامن عشر والتاسع عشر صياغة القوانين الاقتصادية على يد آدم سميث (1723-1790) ، والسكانية على يد مالتوس (1766-1834) ، والتجارية على يد بورك . لكن ماركس (1818-1883) هو الذي سيصوغ للتاريخ البشري ، تاريخ الصراع الطبقي ، قانونه الموضوعي الذي لا يتأثر بما يعتقد به الأفراد أو بأفكارهم عن أنفسهم : قانون التناقض بين القوى المتنجة وعلاقات الانتاج ، وكلاهما علاقة موضوعية .

من تطور مجموعة هذه المفاهيم نشأت فكرة علم التاريخ الذي يتم بالحركة العامة وبالصيورة ويعطي القدرة على التنبؤ بسبب اعتماده على القوانين الثابتة والموضوعية ، ويسمح بحذف ذاتية الباحث ومبنياته النظرية .

لقد عملت النهضة الأوروبية إذن على بناء مفهوم للتاريخ يدور حول مركزية الموضوع في الكون وأسبقية العقل ، وعملت على استبدال الخصوص للوحي أو النص بالخصوص للقوانين . وهكذا بدللت من بنية المجتمع ،

وتراطب الطبقات ، وطبيعة السلطة ، والقسر الاجتماعي دون أن تلغى أي منها . أي خلقت تشكيلة اجتماعية جديدة مستقرة ، وشخصية إنسانية جديدة أيضاً بقيمها وتوجهاتها وحاجاتها وميولها وأحلامها وأمامها .

هل يعكس هذا التصور الجديد للتاريخ حقيقة موضوعية ، أم مرحلة من مراحل تطور الفهم الإنساني للكون الذي يعيش فيه ، أم مرحلة من مراحل تطور المجتمع الغربي ذاته ؟ هل هذا التصور هو وليد الصراعات الاجتماعية والفكرية التي كانت تختبر في أوروبا القرون الوسطى ، أم هو التعبير العام عن تطور العقل والمنطق والعلم ؟ بعض النظر عن المجتمع الذي نشأ فيه ، والحقيقة التاريخية التي حللت به ؟ لا يستطيع هذا التصور التاريخي أن يخون نفسه ، ويفترض أنه الحقيقة المطلقة المستقلة عن كل تاريخ ، سواء كان ذلك التاريخ العام لتطور النوع البشري ، أو التاريخ الخاص لتطور المجتمع الغربي .

ولا شك في أن في هذا التصور عناصر تستمد أهميتها من استجابتها لحاجات استقرار الجماعة الغربية وتكونها في أمم مستقلة ، وما تعطيه هذا المجتمع من وسائل الحماية والدفاع الذائي والتفوق أيضاً على الأمم الأخرى . وهو يمكن أن يتجاوز بهذا كونه تعبيراً عن هذه الطبقة أو تلك ، ليصبح إطار ثقافة وحضارة عامة .

وفي هذا التصور ذاته ، يجب البحث عن أسس التمحورية الأوروبية حول الذات ، تفسيرها وتحليلها لتاريخ الشعوب الأخرى من وجهة نظر تاريخها الخاص ، إن كان ذلك فيما يتعلق بفهم ظواهر مثل : الدين ، أو القومية ، أو المادة ، أو المجتمع . وإن شئنا أم أبينا فإن مفاهيمنا الراهنة في العلوم المختلفة مستمدة من هذا الإطار الأيديولوجي العام ، وهي تكون إحدى الأسس الكبرى للاغتراب التاريخي ، أي لسوء فهمنا لتاريخنا . وتعتيم هذه المفاهيم على مستوى الكورة الأرضية هو جزء من توازن النظام الفكري العالمي الذي يوجه الشعوب التابعة إلى إعادة انتاج الواقع الغربي

والاقتداء بالغرب : أي في الحقيقة إلى غلق كل أفق تاريخي جديد ، ومن ثم صيانة النظام الراهن .

ففي هذا التقديس الديني لفكرة التطور ؛ تكمن بذرة الخطيئة الأصلية التي أورثها الغرب للشرق . فلأننا لم نتطور كما في الغرب أو لأننا لا نتطور اليوم كالغرب ، ثم إلى الشعور بأن تاريخنا كله خطيئة ، ووجودنا خطيئة ، ومستقبلنا محكوم عليه أيضاً بالاعدام . وبما أن التقدم يعني التطور ، والتطور يعني الانتقال من مرحلة القرون الوسطى إلى المرحلة الحديثة الحتمية التاريخية ، لن يبقى لنا إلا استثناءات الايديولوجية والقيم وال حاجات المادية ، وإخضاعها للذات وللإنسان ، وتمريرهما لصالح الموضوعات المصطنعة ، موضوعات الاستهلاك والتقنية ، تماماً كما حطمت الثقافة الحديثة الطبيعة ومزقتها وشattered شملها ، بتحويلها إلى مواضع خاصة مباشرة لحاجات الإنسان المصطنعة لا الأساسية .

لكن في الواقع هل كان من الممكن بناء المجتمع الصناعي المستند أساساً على تعميم قيم الاستهلاك المادية ، إلا بتعميم هذا الوعد الدائم بالجنة الأرضية بدل الجنة السماوية : التقدم التقني القادر أن يحمل في المستقبل كل قضايا البؤس وال الحاجة والموت والمرض والضعف .

وهكذا أمكن أيضاً المرور سلام من مرحلة العواصف التي بقيت حتى القرن التاسع عشر ، أي خلال فترة التصنيع ، تردد بين الماجاعة ، وتشغيل الأطفال ، واستعمار البلدان الأجنبية ، وبين خطر الحرب الأهلية . وكل ذلك كان من الصعب تبريره وقبوله بدون ايديولوجية التقدم الحتمي والضرورة التاريخية ، وتصفية منظومة القيم القناعية السلفية .

## 2 - حدود المفهوم الوضعي للتاريخ :

وفي هذا المناخ العام ، للعقلانية التاريخية ، ستولد وتنمو وتفاعل التيارات الفكرية المختلفة : الليبرالية والاشتراكية . وهذا الاطار العام يظل المرجع الأساسي للجماعة ومنبع معاييرها بغض النظر عن اختلاف الآراء .

والى هذا التصور التاريخي للحرية التي يقود - ويجب أن يقود إليها التاريخ حتى - يحتمكم الجميع . وسيكون للفكر المعارض تأثير مساوٍ في تطور الغرب والثقافة الغربية لتأثير الفكر السائد ، وذلك بالرغم من عدم استلامه السلطة وتحقيقه برناجه الاجتماعي .

فالماركسيّة تفترض بذاتها كونها الحارس لمجموعة القيم العقلانية التاريخية التي انبعثت من الشورة الديمقراتية البورجوازية ، والتي تجنب البورجوازية إلى التخلّي عنها مع الزمن أو إلى خيانتها . فهي الحريصة على احترام فصل الدين عن الدولة ، واستمرار التحرر العقلي ، وتطور الديمقراتية التي أطلقتها البورجوازية ، وإكمالها بديمقراطية اجتماعية ، وترشيد العملية الانتاجية من أجل زيادة الانتاج والانتاجية ، وتوسيع قاعدة المجتمع الاستهلاكي . أي إجراءاته غير العملية . وستعمل أيضاً على تثبيت التصور الراهن بتأكيدها الدائم على إمكانية تحقيق الجنة الأرضية الموعودة مع تطور التقنية . وبهذا المعنى هي تدعم التصور الشامل للنظام الراهن أكثر مما تقود إلى القضاء عليه .

وهذا الدور الكبير الذي ستلعبه الماركسيّة في الغرب كفكر معارض ، وكاعتراض ضد الفكر ، سيحول الماركسيّة إلى فكر نقي ، وسيبلور كل النقد الجذري في الغرب حوالها ويعنيها . بينما ستتحول هي ذاتها في الشرق وفي مناخ عقلاني من نمط مختلف ويسرعة إلى مذهبية اعتقادية تطبع - على أيدي نخبة مغربة ضئيلة العدد ومعزولة - إلى أن تقوم بالوظيفة ذاتها التي قام بها الفكر التحرري العقلاني لعصر الأنوار .

أي ستتحول إلى فكر بورجوازي جذري ، وإلى جذرية مطلقة ؛ أي إلى شكلية محضة ، وستصبح عقيدة العلمانية بدل أن تكون نقداً لكل ايديولوجية وللنظام الاجتماعي الذي يولدتها وتتصبّع بذلك إحدى نواظم الكبح الذاتي أكثر مما هي وسيلة لتجاوز المسبقات والکوابیح وتحرير العقل ، أي ملكرة التفكير ذاتها .

هذا هو المناخ الايديولوجي الحقيقى الذي رافق وسند التطور اللاحق

الغربي ، ونشوء المجتمع الصناعي . وهو لم يتم ويزدهر إلا في الصراع ضد اللاهوت الذي أدى - في هذه الحالة - إلى تشتت الذات ، وتمزيق الجماعة ، بسبب تكبيله الإرادة بكل أنواع القسر الداخلي والسرى ، وبالتالي إفقد المجتمع ككل قدرته على اخضاع الطبيعة وتأمين حاجاته الأساسية . وسيأتي التصور الجديد للجماعة ، وكقاعدة ل إعادة تكوين هذه الجماعة على أساس ثابتة ، أي أيضاً بالضرورة خلق نمط جديد من التنظيم والتملك والتعايش الاجتماعي . ومن الفوضى المدمرة والذاتية المفرطة سينشق إذن الانضباط الذاتي والحس المدني والموضوعية المفائلة والمفرطة أيضاً ، كحصانة ضد الردة والسقوط من جديد في الوعي القديم .

لكن سيصطدم هذا التصور التاريخي الجديد - جوهر الأيديولوجية الحديثة ومنبع أسرارها - بتركيبة نفسية وعقلية مختلفة كلياً في الشرق ، لأن التاريخ الفعلى مختلف أيضاً . فمقام العقل ذاته أي معيار العقلانية والعقلية يصدر عن خبرة انسانية متميزة وعن صيغة متميزة لبناء الاجتماعي ، وأسباب توازناته المادية الاقتصادية والمعنوية المعاصرة . وتحتفل هنا خبرة الوعي وال العلاقة التي بينها بين الطبيعة والانسان ، بين الذات والموضوع ، والتركيبة التي يكونها منها . وله أيضاً تاريخية مختلفة هي تاريخية العلاقات بين ذوات بشرية بالدرجة الأولى ، وتاريخ تحويل كل علاقة إلى علاقة ذاتية ، هي العملة الوحيدة القابلة للتداول في هذا الكون التقليدي .

ويستند كل ذلك على بناءات حقيقة مستقرة للجماعة ومراتبها ومفصل هذه المراتب ، وكذلك على بنية مختلفة للشخصية وللفرد في علاقته أو تبعيته للجماعة وفي استقلال عنها . وحيث كان من السهل تحويل القن في الاقطاعية الأوروبية الى عامل بروليتاري ، أي في الواقع الى آلة بشرية محرومة من كل ملكية بما فيها الملكات الذهنية ذاتها ( مما اضطر هوبز مثلاً إلى أن يميزها كآلة عن الآلات الأخرى بأن لها حرية ) كان من الصعب جداً هنا وما يزال ، تحويل الشخص الحر دينياً واجتماعياً ، المنفرد أو المتنمي الى عشيرة أو جماعة قروية تؤمن له الحياة وصيانة حريته ، إلى عبد للصناعة وللرأسمال ، مجرد عن كل الخصائص البشرية .

وما يزال الانتقال إلى المجتمع الصناعي في الشرق بعد أكثر من قرنين من العذوان المستمر الخارجي ، يواجه بمقاومة حقيقة تدفع النخب الحاكمة إلى افتراض المرور المسبق بمرحلة من الاستخدام الدائم للعنف والقمع ، أي بمرحلة استبعاد الفرد والجماعة قبل ( تحريرهما ) .

ومسار دول العالم الثالث نحو هذا النظام العنفي لا يقارنه في التاريخ إلا مسار الشعوب الأوروبية خلال القرون الوسطى ولأسباب ذاتها . لكن بقدر ما كان تحرير العبيد والاقنان يشكل أساس التوحيد القومي ، ويعطي للنظام الجديد في الغرب مشروعية حقيقة شعبية ، سيصبح استبعاد الأحرار هنا ، هذا الاستبعاد الذي يفترضه الانتقال إلى المجتمع الصناعي الشبيه بالغرب ، قاعدة انهايار مشروعية كل نظام وكل تجمع وحياة اجتماعية في الشرق ، أي قاعدة انفلات صراعات داخلية لا حدود لها ، تلغى كل وجود قومي ، وتقف عقبة كبرى أمام تطور الشرق السياسي والاقتصادي والعقلي ، رغم التقنيات المتطورة التي سيقتنيها كما تلقني الجواري .

ويقدر ما كان الصراع ضد ما هو ديني يظهر في الغرب ، كتحرير للعقل من سلطة المسبقات المطلقة التي تحد من انطلاقته إرادة الفرد وتكوين الارادة الجماعية القومية ، كان يبدو هنا كإخضاع للعقل إلى مسبقات مطلقة جديدة ، وإلى مقولات الاستهلاك الحديثة ، وتمزيق الوحدة القومية ، وختق الذات المازوشية والاستلاب للأخر . وبقدر ما كان تحرير المجتمع من سلطة الكنيسة يعني في الغرب بناء سلطة شعبية ومشروعية شعبية ، هي مبرر هذا التحرير وتجسيده ، يبرز هنا كتحطيم لكل شريعة وقانون غير شريعة الغابة ، حيث تزول كل قاعدة للوعي المدني ، ويسود أكل لحوم البشر لبعضها بعضًا .

يصطدم التطور الحديث إذن في الشرق بمقاومة البنية التاريجية العقلية والسياسية القديمة ، ويتعثر في سيره ، ويتحول في صورته وتكوينه ، ليتعايش مع هذه المعطيات . لكنه بقدر ما يتقدم ويحطم هذه البنية ، يفقد نفسه أيضًا إطار كل تطور مقبل : الشعور والوحدة القوميين

أي الأمة ، كإطار اجتماعي وجامعي مستقر للإنتاج الأدبي والعلمي والتكنى والمادى معاً ، بينما كانت الأمة هي الشرط السياسي الأول للتطور الاقتصادي والصناعي فيما بعد في الغرب . والغالبية العظمى من المحللين ما زالت تعتقد أن التحطيم العنف والسرعى لهذه البنيات ، سيخلق الإطار الحديث الضروري لتطور الصناعة وللتحديث ، البعض الآخر يؤكّد - عن حق - أن أي تطور لا يمكن أن يحصل مع استقرار وبقاء البنيات القديمة التقليدية . ويجب فهم ذلك على أن أي تطور بالصيغة التي ظهر فيها في الغرب لا يمكن أن يحصل . لكن من الخطأ الفادح أن نعتقد أن تحطيم هذه البنيات التقليدية سيقود إلى التطور هو أيضاً ، ولكنه سيؤدي على الأغلب إلى ضياع الدنيا والآخرة ، أي ضياع الحداثة والتقليد معاً والجماعة عامة .

هناك مأزق حقيقي للتطور على الطريقة الغربية دون أن يكون هناك مأزق تطور بشكل عام ؛ لكن من الضروري تحديد شروطه وإمكاناته وطريقة الوصول إليه . إن أساس كل تطور هو حصول وحدة اجتماعية طوعية ، لا تقوم إلا بالارضاء المباشر او الممكن لل حاجات الأساسية للأغلبية الاجتماعية . وهذا يجب أن يحدد نمط التطور وأشكاله وتأثيره وأولوياته .

وأمام الشعور بمقاومة التصورات القديمة ووطأتها ، والأثر الذي تمارسه في سلوك الأغلبية وموافقتها وردود أفعالها ، يكتشف بعض المثقفين ضرورة تمثيل الوعي التاريخي ، أي في الواقع فلسفة التاريخ الحديثة كما لو كانت حقائق مطلقة . ويعكس كلام عبدالله العروي مثلاً (العرب والفكر التاريخي ، بيروت 1973) الفهم الخاطئ للتراث والثقافة ، أي للتاريخ الذي لا يراه إلا كإنتاج مجسد لا كفعل مستمر في بنية الشخصية والمجتمع ، حين يقول : (رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين ، وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا ، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم ، إنما هو سراب . وسبب التخلف عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعى ، فيبقى حتى الذهن العربي مفصولاً عن واقعه ، متخلفاً عنه ، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل

حقيقة واقعية ، مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة . ص 23 ) ثم أيضاً : ( إن الاستلاب الحقيقى هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها . . . في اللغة ، في التراث ، في التاريخ القديم ( . . . ) هذه هي الأوزار والسلالس التي لن تتحرر منها إلا بكسب وعي تاريخي ) . ص 188 .

وبعض المثقفين الآخرين الأقل جذرية وتصلباً من العروي والأكثر عدداً يميلون عادة إلى الخل الوسط ، ويطالبون بعقيدة جديدة تتجاوز الماضي والغرب ، كما لو أن المجتمع يتطور بالعقيدة ، لا أن العقيدة تتبلور وتتطور من خلال الصراع وبالكفاح الاجتماعي ، لبناء نظام اجتماعي يرضي الحاجات المادية والمعنوية الأساسية للأغلبية . فبسبب وجود نظرية المراحل التاريخية التي من المحم أن يقطعها التاريخ والتي يصبح المرور فيها مطلباً عقلياً وتقديماً ، لا يمكن للثورة أن تعني إلا تطبيق الايديولوجية التي تمثل وتجسد المرحلة القادمة ، والتي هي العلم المطلق . وكما كانت كنيسة القرون الوسطى تضع الإنسان في خدمة اللاهوت ، فتعطل عمل وقيام الجماعة ( وذلك بعكس الأديان الاجتماعية الشرقية التي تنطلق من مفهوم أن الدين أنزل لمساعدة الجماعة على الحياة والاستقرار ، أي كشريعة وضعية في النهاية ) تضع الايديولوجية اليوم الإنسان في خدمة التاريخ ، فتمزق الجماعة وتعطل كل تاريخ . وجود الايديولوجية يصبح أحد مسبقات وأوهام العصر . ونحن ننتقد هذا الفريق أو ذاك بأن ليس لديه إيديولوجية يعنى أنه لا يفهم مصالحه الحقيقة أو أن إيديولوجيته ليست علمية ، ونضع أنفسنا إذن إما أوصياء على الآخرين أو أعداء لهم ، بعض النظر عن المصالح الحقيقة التي يجسدها هذا الفريق الاجتماعي أو ذاك . هل هناك فعلًا إنسان بدون ايديولوجية ، هل يمكن للإيديولوجية أن تكون علمية أو لا علمية ؟ وما معنى الإيديولوجية التي توجد في تفكير كل شخص ونظرته إن لم تكن تجسيداً لوضع اجتماعي ، وحقيقة تاريخية معينة ومحضدة ، وكيف يمكن لأمم أن تحوز على وعي تاريخي ، وأن تحرم منه أخرى ، ولكل منها تاريخها ووعيها لهذا التاريخ الذي يعكس وتصور نشوءها وتطورها وتكوينها ؟

لقد حان الوقت لتخليص من عقدة اعتبار كل تصور ومفهوم حديث كنموذج للعلم وللحقيقة النهائية والمطلقة ، دون أن يعني ذلك أن الغرب حquier أو منحط أو لا علمي .

لا شك أننا في سبيلنا لفقدان تكامل تصوراتنا التقليدية بل تفككها أيضاً ، وهذا أمر طبيعي ، ونحن على اعتاب تغير فعلي في تاريخنا . لكننا لن نستطيع أن نصبح عربة جديدة تلحق بقطار الغرب ، وذلك بسبب تاريخنا القديم ذاته ، الذي ما زال يفعل فعله فيما ، والحدث الذي وضعنا في نهاية الصنوف في تاريخ الحضارة الصناعية الحديثة . ومن أجل ألا نسير إلى الاستسلام للماضي أو للحاضر الغربي والآخر ، علينا أن نبدأ كما بدأ كل الأمم وتكونت : أي من الكفاح من أجل الحرية مطلب ومحرك كل تاريخ . وفي هذا الكفاح تتكون وتتبلور التصورات والتنظيمات والنظم المحررة والحررة ، وكل عقيدة أو علم أو نظام لا يخدم هذا المطلب البديهي والبسيط الذي يبدأ من استئصال كل قمع وإكراه ، لا يمكن إلا أن يكون قاعدة إضافية للاستسلام ومرتكزاً له .

ليس هناك إذن عقيدة محررة معقود بنواصيها الخير والنصر والتحرر ، لأن ليس هناك خير في ذاته ونصر نهائي وتحرر مطلق : ولكن هناك معركة مستمرة وكفاح متواصل لتأكيد حرية الإنسان وضمان هذه الحرية بالنضال المستمر ضد كل المعوقات والاكراهات . ومعيار تطور التاريخ والتفرق بين هذا النظام الاجتماعي التاريخي أو ذاك ، هو الحرية وتحرير الطاقات والملكات والمواهب الاجتماعية والفردية التي يسمح بها نظام ما ، بالمقارنة مع نظام آخر . ومن هنا أخذ المجتمع البرجوازي شرعنته ، وتأمل الاشتراكية أيضاً أن تأخذ شرعيتها التاريخية . والتطور التاريخي لا يصبح تقدماً إلا بتحقيقه إمكانية أكبر للتحرر . وعلينا ان نفصل بين مفهوم التقدم ومفهوم التطور ، بالرغم من أنها يتلقان نسبياً . قد يكون التطور قاعدة للرجعية ولسياسة رجعية استعبادية للإنسان : للمجتمع وللفرد . فالتقدم قضية اجتماعية بالدرجة الأولى ، أما التطور فهو قضية موضوعية أي تمس الموضوع لا الذات . وتطور الموضوع لا يعني بالضرورة تطور الذات ،

وتقدم الذات لا يتطلب بالضرورة تطور الموضوع . وتطور التقنية يمكن أن يعني بشكل عام تطور امكانيات الحرية ، لكنه لا يفترض دائمًا تحقيق هذه الامكانيات ، ونحن نعيش هذا اليوم . ولا شك أن لكل نمط من تطور الموضوع غالباً موازياً لتطور الذات ، ولكل تقنية نظامها الأخلاقي المتلازم معها . لكن قد يتم نقل هذه التقنية دون أن يكون من الممكن تطور ذاتية مرادفة ومطابقة لها ، وذلك لأسباب تاريخية داخلية أو خارجية ، فيعيش المجتمع في الحقبة العالمية التاريخية الواحدة ، أزمة دائمة وعدم استقرار دائمين . وهذا هو وضعنا اليوم ، ولن يمكن تجاوز هذه الأزمة إلا بتجاوز التموج الراهن للحضارة الذي يمس أسس التعامل بين الأفراد في مجتمع ما كما يمس علاقات الإنسان بالطبيعة ، الذات والموضوع الحاجة المادية والقيمة المعنوية ونطح الحياة والمثل والمطامع ، والرضى الذاتي وغاية الحياة .

### 3 - من الفلسفة إلى التاريخ :

ويأتي نقد هذا التصور التاريخي التطوري الذي رافق تطور العصر الحديث من الغرب هذه المرة ، ومن التيارات المختلفة الفكرية التي أنجبها هو ذاته . تبدو فكرة التطور التقني اللامحدود والمستقيم التي كانت أفضل تجسيد للتصور التاريخي الجديد المترافق فكرة قديمة وكذلك فكرة التطور الذاتي . فللمسو التقنيات حدود ، هي القدرة على الادخار الداخلي والاستثمار والنهب الخارجي . وبقدر ما ينقص الادخار الداخلي يزداد الشعور اليوم بأن التطور الغربي يقوم على عوامل خارجية ، خاصة رخص المواد الأولية المستوردة . وتوشك الحروب الاستعمارية القديمة التي ميزت عصر التوسيع الرأسمالي الأول والتراكم أن تعلن من جديد على القارات التي تشكل المصدر الأول للمواد الأولية . ويبعد أيضًا بشكل واضح أن هذا التطور - حتى لو تم - لا يقود بالضرورة إلى إعادة توزيع أفضل للثروة كما كان يفكك الاجتماعيون الأوائل في السلطة أو في المعارضة . ومع تدهور فكرة التطور اللامتناهي بدأ العالم يجد أصغر من قبل ، بينما أصبح الكون بدون حدود ليظهر ضعف وعجز الإنسان عن اكتناه سره . وبدأ الشك

يدخل الى علم التاريخ ذاته كعلم ، أي الى فكرة أن التاريخ يخضع لقوانين حتمية نهائية . وفي الواقع تظهر هذه القوانين اليوم في العلوم الاجتماعية كما في العلوم الطبيعية ، كمفاهيم قدية غير دقيقة ، ومفهوم العلم ذاته هو اليوم في وضع مراجعة مستمرة . وقد أظهر بوانكاريه (1845-1913) في كتابه (العلم والفرضية) كيف ان الافتراضات Propositions العامة ليست تعريفات واصطلاحات لغوية ، ولكنها ايضاً فرضيات Hypothèses هدفها أن تبلور وتنظم التفكير ، وهي باستمرار موضوع تحقق وتعديل ونقض . وهكذا لم يبق لفكرة القانون القدية التي تعكس منطق حركة الموضوع الداخلية وتظهر كعلاقة موضوعية مطلقة ، المعنى القديم ذاته ، فتحن نضع الفرضيات النظرية ثم نطبقها على ما نعتقد أو ما نختار من وقائع ، ثم نحلل ونختار ونفسر على ضوء المبادئ النظرية<sup>(1)</sup> .

وحق العلم الطبيعي لا يدعى الآن ولا يبرر نفسه بإمكانية التنبؤ . ويتمحور التفكير العلمي اليوم حول اكتشاف الاحتمالات . وحتى في العلوم الطبيعية يتأثر استخدام المقولات وتنظيمها وانتقادها بالموقع الاجتماعي للملاحظ كما يقول مانهایم (1893-1947) في الايديولوجيا واليوتوبيا . وإذا افترضنا التطور الدائم للطبيعة ذاتها ، واعتبرنا الوعي ذاته كأحد حركات هذه الطبيعة وجزء منها لا نقضاً لها كما نفترض حتى الآن ، لأصبح من الصعب الحديث عن قوانين ثابتة ومطلقة . فالتحولات داخل الطبيعة مستمرة ، وتقتضي بالضرورة بتغير الموضوع المدروس والظواهر المختلفة والعلاقات بين هذه الظواهر . ولن تكون القوانين التي تستخلصها منها إلا التعبير عن مرحلة معينة من ظاهر وتطور الطبيعة . وهذا ما يدفع كینیث دینبنیج، Le Temps et le hasard, in Diogène, No 89, 1957، إلى القول : أن كل حدث يمكن أن يكون محتملاً جزئياً وغير حتمي في جزئه

(1) انظر : (M.R. Cohen and E. Nagel; Introduction to Logic and Scientific Method, 1934. p. 597).

الآخر ، مما يدفع العلماء إلى تبني مفهوم عن القوانين العلمية يقضي بأن هذه القوانين ليست إلا قوانين إحصائية أي صحيحة بالجملة ، تتردد غالباً ، وليس بالضرورة لدى كل حالة خاصة .

وللسبب ذاته يسود الميل الآن إلى انسنة العلاقات الاجتماعية ، انسنة التاريخ والطبيعة ، والميل إلى التعاون معها بدل الصراع الذي ساد الحقبة الماضية . وهذا ما يفسر الحركة الكبرى الآخذة بالتطور اليوم في الثقافة الغربية المعاصرة : حركة الدفاع عن البيئة ، وتقديس الطبيعة ، وإعادة إحياء الحيوانات الوحشية ، وبثها في الغابات والمحافظة عليها كعنصر توازن للطبيعة . وكذلك حركة نهوض الفلسفة الاجتماعية الجديدة الإنسانية المعادية للسلطان والسلطة وللموضوعية المجردة ، وذلك في ميدان التربية كما في ميدان السياسة والمجتمع . والتاريخ الذي حصر العلاقة بين موضوعات مع افتراض وجود الموضوع المستقل وإمكانية تحويل كل علاقة إنسانية إلى موضوع مستقل عن الوعي والارادة ، يتعثر اليوم أمام صعود التاريخ الإنساني والمحروي ، والتعلق إلى معانقة العفوية والحرية الطبيعية المفقودة . والنقد الذي تتعرض له فلسفة التاريخ الراهنة الوراثة لعصر الأنوار ، يعبر عن نهاية حقبة تاريخية ونظام اجتماعي ، ويساهم في الإجهاز عليهما في الوقت نفسه . ولن تكون البداية فلسفة تاريخية جديدة ، ولكن نقد الفكرة القديمة ونقض التاريخ العلمي الذي يخلق في مسيرة وسيورته تاريخاً جديداً وتتصوراً جديداً هو خاصة كل تاريخ . هنا تصبح السياسة أساس كل فلسفة و بدايتها . فمفهوم التاريخ هو جزء من التاريخ ذاته ، ومفهوم الناس عن تاريخهم هو إحدى المسبقات الأساسية التي تغطي التاريخ وتطغى عليه وتحدم من قدرته الابداعية . وفلسفة التاريخ ليست في النهاية إلا جزء من تاريخ الفلسفة ، هذا التاريخ الذي من خصائصه أن يبدع باستمرار تركيبات جديدة وفلسفات لا محدودة العدد قدر لا محدودية تطور التاريخ البشري والتتحول الاجتماعي والطبيعي . وبقدر ما يبقى التاريخ علم الابداع والخلق والتجدد المستمر ، يظل أيضاً العلم المستحيل ، أي العلم الذي ينقض باستمرار مسبقاته وفرضياته الأولى ، والعلم الذي

يصف الحدث الذي يقوم عليه كل علم ، والصدفة التي تؤسس عليها كل حتمية . قبل علم التاريخ كانت فلسفة التاريخ ، لكن بعد كل علم تاريخي هناك التاريخ ذاته يغير الحدث وشروط العلم . وفكرة التاريخ نفسها التي انطلقت منها فكرة التطور لتفرض على التصور السكوني والغبي لحياة الطبيعة والمجتمع ، وتوسّس لعقلانية القوانين الحتمية والداخلية ، وتفصل الفلسفة نهائياً عن اللاهوت قبل أن تبني العلم . . . هذه الفكرة هي التي يعاد احضارها اليوم لتبرر نقد كل علم ، ولتفرض النسبية على كل قانون : أليس في ذلك مجال للتأمل والتفكير ؟



## **الفصل الثاني**

# **تجديد الرواية : المنهلقي الديني**



# محمد عبده ومصير الفلسفة الاصلاحية

## مقدمة :

نشأ محمد عبده وعاش في حقبة شهدت أعنف الوقائع في تفكك السلطنة العثمانية التي كانت تضم تحت جناحها القسم الأكبر من الأراضي العربية .

في الوقت الذي كانت فيه هذه السلطنة ، الأكبر في العالم الإسلامي بأجمعه ، تواجه الهزيمة تلو الأخرى ، كانت الشورات المحلية العربية : في الجزيرة والسودان ولibia ومصر ، تهدد استقرار السلطة المركزية ، مؤكدة اخفاق الحكم في تطبيق برنامج الاصلاح الضروري .

ولا شك أن محمد علي باشا الذي حله العلماء إلى سدة الحكم في مصر هو أكثر من فهم أزمة الدولة هذه ، وحاول أن يستفيد منها ليدعم سلطنته المحلية ، وليشرع في تنفيذ الاصلاحات التي أصبحت ضرورة تاريخية . وبقدر ما سوف تقود هذه الاصلاحات إلى تغيير في ميزان القوى بين وإلى مصر والباب العالي ، كان لا بد أن تؤدي إلى المواجهة بينهما . وهكذا خطت تجربة محمد علي بداية المسيرة التي ستؤدي إلى انفصال العرب عن الدولة العثمانية ، وستجعل وإلى مصر يستحق بجدارة لقب مؤسس الدولة العربية الحديثة .

كان الاعتقاد قوياً خالل هذه الحقبة ، بأن حركة الاصلاح الاداري والعسكري سائرة من تلقاء نفسها ، ويكتفي من أجل الوصول إليها نقل

النظم الأوروبية الحديثة . وهذا لم تطرح هذه الحركة أية تساؤلات فكرية أو فلسفية أو دينية تذكر . وخضع لها المجتمع ، وقبلها ، باعتبارها سياسة حكومية لا تناقش .

لكن اخفاق محمد علي في توسيعه العسكري الذي سرعان ماترجم إلى اجهاض للنهضة الصناعية الوليدة ، ضرب القناعات الساذجة بقوة ، وفتح الباب أمام تساؤلات جديدة حول علاقة النهضة بالدين وبالسياسة وبالعلم وبالمجتمع . وانتقل الفكر العربي من مفهوم الاصلاحات الادارية والحكومية إلى مناقشة مسألة التأثر الاجتماعي والتاريخي ، وربطها بمسألة النهضة والتقدم وبالكشف عن عوامل هذا التقدم . ومن هذه التساؤلات نشأ وتطور الفكر العربي الحديث بمعنى الدقيق للكلمة . وفي سياق هذه المسائلة ، وكمحاولة لتقديم إجابات نظرية وعملية عنها ، يندرج فكر محمد عبده مع غيره من رواد الاصلاح في العصر الحديث .

لكن ما يعطي لعبده مكانته الخاصة بين هؤلاء ، هو كونه الوحيد ، الذي حاول أن يقدم جوابا عملياً وشاملاً ، لكل المسائل المرتبطة بالنهضة ، وأن يدرج في هذا الجواب ، العامل الديني ، ليخرج منه برؤية تأليفية ، تجمع بين ضرورات تمثل عناصر الحضارة ، وحاجات الحفاظ على الهوية والوحدة الاجتماعية .

ولعل أفضل تعبير عن هذه القوة التأليفية عنده ، هو أن فكره ، وبمقدار ما كان ملتقي عناصر الحديث والقديم ، سوف يصبح أيضاً مفترق طرق لأهم التيارات الفكرية : السلفية واللبيرالية والعقلانية الدينية والفلسفية التي ستنشأ فيما بعد في العالم العربي .

## 1 - نشأته وتعليمه :

هو محمد بن عبده خير الله ، ولد عام 1849 في « محله نصر » بمراكز شبراخيت بمديرية البحيرة لأسرة ريفية متوسطة في دلتا النيل . وقد اضطرت الأسرة ، بسبب التزاعات المحلية ، إلى التنقل في الريف المصري سنوات

عديدة قبل أن تعود للاستقرار في « محلة نصر » ، ولكن بعد أن فقدت أملاكها . وموقعها .

وفي هذه القرية تعلم محمد عبده القراءة وحفظ القرآن ، ثم انتقل إلى المسجد الأحمدي في طنطا ( 1862 م - 1279 هـ ) لتابعة دراساته الدينية . وعن هذه المرحلة من حياته كتب يقول :

« قضيت سنة ونصفاً ولا أفهم شيئاً لرداة طريقة التعليم ( . . . ) فأدركتني اليأس من النجاح ، وهربت من الدرس ، واختفيت عند أخواي مدة ثلاثة شهور ، ثم عثر على أخي فأخذني إلى المسجد الأحمدي وأراد إكراهي على طلب العلم فأبىت »<sup>(1)</sup> .

وفي التجاوه الثاني إلى قرية « كنيسة أدرین » حصلت لمحمد عبده التجربة الأولى التي غيرت مجرب حياته ، وطبعت جزءاً كبيراً من سلوكه ومواقه المقبلة .

كان ذلك بفضل حال أبيه الشيخ درويش الذي أخذ بيده منذ اليوم الثاني للجوئه إلى القرية ، فأقرأه في رسائل لمحمد المدنيشيخ الشاذلية ، وأخذ يفسر له المسائل الدينية ويرغبه في العلم ، و « فلم يأتِ عليَّ اليوم الخامس إلا وقد صار أبغض شيء إلى ما كنت أحبه من لعب ولهو . . . وعاد أحب شيء إلى ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم » . ويصف عبده تأثير كلام الشيخ الصوفى عليه فيقول : « هذه الكلمات كانت كأنها أحرقت جميع ما كان عندي من المتع القديم ، متاع تلك الدعاوى الباطلة والمزاعم الفاسدة ، متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون وإن كنا في غمرة ساهمين » . « ولم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى اطلاق التوحيد »<sup>(2)</sup> .

---

(1) سيرتي ، الأعمال الكاملة ، ج 2 ، ص 330 .

(2) سيرتي ، ص 330 .

وقد بقي عبده يتردد على الشيخ أثناء دراسته في الأزهر . وعنه أخذ المبادئ الأولى للإصلاح . فقد كان الشيخ درويش متأثراً بتعاليم السنوسية التي تتفق مع الوهابيين في الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام في بساطته الأولى ، وتنقيتها من البدع ، وذلك على اثر رحلته إلى طرابلس واجتماعه بأتاباع السنوسي هناك<sup>(3)</sup> .

التحق عبده بالأزهر عام 1865 ، فوسع من دائرة اهتماماته العلمية ، ودرس الفلسفة والرياضيات والمنطق . وتعرف على المشكلات المعقّدة التي كان يعاني منها التعليم الإسلامي وعلى التزاعات المتفجرة بين أنصار الإصلاح فيه مثل الشيخ حسن الطويل ، وأنصار المحافظة على القديم .

لكن الحدث الذي طبع بقية لا مثيل لها حياة محمد عبده وفكرة كان دون شك لقاؤه مع السيد جمال الدين الأفغاني . وكان قد بدأ يتلقى عليه بعض العلوم الرياضية والحكمية والكلامية منذ بداية عام 1870 .

كان جمال الدين شعلة من الذكاء والحركة ، وقد بث في عقول تلامذته روح النقد الاجتماعي وزرع فيهم جذوة التفكير الفلسفـي ، وحرضهم على الثورة والاهتمام بنهضة المجتمعات الإسلامية ، وتبصرتها بأوضاعها الفاسدة ودفعها إلى رفع النير الأجنبي عنها ومقاومة الظلم والاستبداد .

وعليه تحول عبده من موقف العزلة والتصرف إلى موقف النضال الفلسفي والاجتماعي ، فانخرط في الصراع السياسي ، وكتب في الصحافة وفي الشؤون العامة ، واكتشف أهمية العلوم الفلسفية والأنسانية ، فأصبح في طليعة العاملين من أجل الإصلاح . وعن تأثيره عليه يقول عبده : « إن أي وهبني حياة يشاركتي فيها علي ومحروس ( وهم أخوان له كانوا مزارعين )

---

(3) أحد أمين زعماء الإصلاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص 284 .

والسيد جمال الدين وهبى حياة أشارك فيها محمدًا وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين »<sup>(4)</sup> .

بعد تخرجه في الأزهر عام 1877 درس محمد عبده فيه المنطق والفلسفة والتوحيد . وكان يقرأ في بيته للمقربين من الطلبة كتاب « تهذيب الأخلاق » لمسكويه و« تاريخ المدينة في أوروبا وفرنسا » لفرانسوا جيزو . أما في دار العلوم فقد تخلى محمد عبده عن ملخصات الطبرى وابن الأثير التي كانت تدرس كمادة للتاريخ ، وشرح مقدمة ابن خلدون ، كما ألف كتاباً في « علم الاجتماع وال عمران » لم يصلنا أثره .

بعد إبعاد جمال الدين عن مصر ، أبعد عبده عن التدريس ، ثم عين محراً في ( الواقع ) المصرية ، فجعل من هذه الجريدة الرسمية أداة للرقابة على المصالح العامة والاشراف على أعمال الحكومة وما ينشر في الجرائد العربية والأجنبية ، ومنبراً للنقد الاجتماعي والدعوة الاصلاحية .

وجاءت الثورة العربية عام 1882 مفاجأة بالنسبة لمحمد عبده ، فلم يكن يتوقع أن تأتي المطالبة بالدستور والحرية قبل أن ينضج الرأي العام وتعم أفكار الاصلاح . فوقف ضدها في البداية وقال :

« إن الأمة لو كانت مستعدة لمشاركة الحكومة في إدارة شؤونها لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى » . بل خشي أن « يجر هذا الشغب على البلاد احتلالاً أجنبياً يسجل على مسببه اللعنة إلى يوم القيمة »<sup>(5)</sup> .

وعندما رأى أن الأمة مجتمعة وراء عربي ، رمى بنفسه في الثورة وأصبح من أقوى المدافعين عنها . وكتب يرد على منتقديها ، وكأنما كان يرد على موقفه السابق نفسه ، قائلاً إن كوننا تعودنا احتمال الظلم لا يمنعنا من الاهتداء للحرية . وأن العالم كان فريقين ؛ أحراراً يظلمون وعييناً يطيعون ، وتحققت رغم ذلك الشورى أو الديقراطية .

(4) سيرقي ، م . س .

(5) « السلطة للصوفية المستبررة » ، أعمال ، ج 1 ، ص 316 .

لكن إخفاق الثورة ، ودخول الانجليز إلى مصر واحتلالهم للقاهرة ( 14 سبتمبر 1882 ) وإيداع عبد العليم السجن ثم الحكم عليه بالغرامة ثم اثنتين قدرًا ، وقد غيرت من نظرته للأمور تغييرًا جذرًا ، وجعلته يتخذ موقفاً معاذياً بعنف للسياسة وللعمل السياسي .

فمنذ اللحظة التي وصل فيها إلى منفاه في بيروت ، وسنوات الأربع وثلاثين عاماً ، جعل من التدريس والاصلاح الاجتماعي والديني محور اهتمامه . وفي هذه الفترة وضع رسالة التوحيد ، وشرح البصائر النصيرية في المنطق . لكن هاجس العمل السياسي عاد إليه فلبى دعوة أستاذه جمال الدين لرئاسة تحرير مجلة ( العروبة الوثقى ) في باريس وإدارة الجمعية المنشمة حولها . وستكون هذه في الحقيقة آخر تجربة له مع السياسة . وبعد أن أخفق مشروعه الأخير هذا ، حنّ إلى العودة إلى مصر ، والانكفاء على إصلاح الدين والمجتمع ، وهو ما ينسجم مع شخصيته ومواهبه . واعترف هو بإخفاقه عندما كتب يقول : « أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدر ، ولقد الله بعد تدبّره ، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنبها الأمم من غراس تغرسه وتقوم على تدميته السنين الطوال ، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعني به الآن »<sup>(6)</sup> .

والواقع ان هاجس السياسة لم يشكل إلا « مغامرة » مؤقتة في حياته دفعه إليها حبه لأستاذه جمال الدين وتأثيره الشديد بمناخ الثورة العربية ، فسرعان ما عاد بعد ذلك إلى إصلاحه التربوي والاجتماعي . وعندما حانت الفرصة للعودة إلى مصر بتصدور عفو الخديوي توفيق عنه ( 1888 ) قبل عبده بشرط الابتعاد عن العمل السياسي ، وهو ما عمل من أجله اللورد كروم الحاكم العسكري البريطاني الذي أراد أن يوجه الرأي العام من خلاله نحو اهتمامات تبعده عن السياسة .

عين عبده بعد عودته قاضياً أهلياً قبل أن يصبح مستشاراً في محكمة

---

(6) سيرتي ، أعمال ، ج 2 ، ص 320 .

الاستئناف ، ثم عضواً في مجلس ادارة الأزهر (1895) وأخيراً مفتياً للديار المصرية (1899) وعضوًا في مجلس الشورى . وخلال هذه الفترة عاش عبده عن قرب مشاكل المؤسسات الأهلية ، وقدم مشاريع متعددة لاصلاحها ، وأهمها إصلاح الأزهر ونظام التعليم الديني . وقد تعرض نتائج ذلك لهجمات بعض شيوخ الأزهر كما تعرض لانتقادات الوطنين المصريين الذين أخذوا عليه مهادنته للأنكليز ، فزادت عزلته وكبر عداء الخديوي له ، فاضطر إلى الاستقالة من مجلس إدارة الأزهر عام 1905 . وما لبث صحته أن ساعات وعزم على السفر إلى أوروبا للاستشفاء ، لكن القدر فاجأه ، فتوفي في الاسكندرية في 11 يوليو (تموز) 1905 ، وكان له من العمر ستة وخمسون عاماً ودفن بمقدمة المجاورين .

## 2 - مذهب الاصلاح :

لم يكن محمد عبده فيلسوفاً ولا مؤرخاً أو عالم اجتماع حتى يترك لنا نظرية متكاملة في التطور الانساني والتاريخي . ولكنـه كان مصلحاً اجتماعياً اراد تغيير الاوضاع التي كانت سائدة في عصره نحو الأفضل ، وكانت فلسفته النظرية وسيلة في خدمة الاصلاح وتأكيد شرعيته وشروطه .

كانت مسألة الاصلاح تطرح على العرب أسئلة لم تكن تعرض على الفكر الاسلامي من قبل حول طبيعة التأثير الاجتماعي والركود الفكري والاقتصادي ، ومتى لتشمل أسباب نهضة الأمم وتطور الحضارة ، وسبل التغلب على التأخر والجمود .

وكانت الآراء مختلفة ومتعارضة في تفسير أسباب هذا الجمود وتحديد معانـي النهضة ووسائل تحقيقها . فكان فريق من العلماء قد حمل راية الدفاع عن الدين كما فهمـه ضد كل تجديد أو إبداع أو تأثير خارجي . وكان في مواجهته فريق من المثقفين تأثروا بالفلسفة الغربية ونظريات دارون الطبيعية وأمنوا أن التطور سنة كونية ، وأن ما طرأ على المجتمعات الغربية من نهضة ، لا بد أن يصل إلى المجتمعات الشرقية ، وأن ثمن ذلك هو الابتعاد عن الفلسفـات والمذاهب اللاهوتية والدينية والأخذ بالعلوم الطبيعية .

وقد رفض محمد عبده كغيره من الاصلاحيين الخضوع لهذا الاختيار المطلق بين الدين والعلم . ورأى أن معنى الموقف الأول هو إهمال الاستفادة من ثمرات العلم والتقدم والحضارة ، كما أن معنى الموقف الثاني إهمال الحاجة إلى تجديد الدين وإخراجه من الجمود الذي وصل إليه . وهكذا جاء مذهبة محاولة للتأليف بين حاجات الاصلاح العلمي ، وضرورات التجديد الديني ، أي بين العلم والدين والعقل والنقل . واعتبر تفاعلهما وتضامنهما الشرط الأول لبلوغ النهضة . وهذا ما سمي بمذهب الاصلاح .

وقد بلور محمد عبده نظريته هذه في نقده المتنظم لكل من الفريقين اللذين يتفقان على وضع العلم في تعارض قاطع مع الدين . وقال في رده على الفريق التقليدي مؤكداً وجود القوانين الثابتة والكونية التي تؤسس للعلم : « إن الله في الأمم والأكونات سنتاً لا تتبدل ، وال السنن والطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار ، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ، ويعبر عنها قوم بالقوانين ( . . . ) إن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل ، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه ، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء »<sup>(7)</sup> .

وهذه القوانين الشاملة لكل المجتمعات بصرف النظر عن دينها لا تدرك إلا بالعقل ، والعلوم هي سبيل التوصل إليها . ولذلك فإن الأخذ بهذه العلوم ، وفي مقدمتها علم التاريخ الذي يرشدنا إلى قوانين النهضة والتأخر ، هو واجب ديني . فالآمة « إنما تكون أمة بدينها ولغتها وأخلاقها وعاداتها ، فإذا لم يحفظ خلفها عن سلفها هذه المقومات بحفظ تاريخها تكون عرضة للتغيير بتأثير حوادث الزمان وتقلبات شؤون الاجتماع مع جهل المتأخر بما كان عليه المتقدم ، وبكيفية التغيير الضال للجهل بالتاريخ »<sup>(8)</sup> .

(7) الاضطهاد في الاسلام والنصرانية ، أعمال ، ج 3 ، ص 284 .

(8) تفسير سورة البقرة ، أعمال ، ج 4 ، ص 180 .

فالتاريخ هو « المرشد الأكبر للأمم العزيزة اليوم إلى ما هي فيه من سعة العمران وعزّة السلطان »<sup>(9)</sup> . وكان القرآن هو المرشد الأول لل المسلمين إلى العناية بالتاريخ ، كما كان الاعتقاد بوجوب حفظ السنة وسيرة السلف هو المرشد الثاني إلى ذلك . « فلما صار الدين يؤخذ من غير الكتاب والسنة أهمل التاريخ ، بل صار مقوتاً عند أكثر المشتغلين بعلم الدين »<sup>(10)</sup> .

ويعد أن أثبت للتقليديين توافق العلم الحديث مع الدين ، كان عليه أن يثبت أيضاً للمحدثين موافقة الإسلام لهذه العلوم ، وتأييده لها . وقد فسر الابتعاد عنها في المجتمعات الإسلامية بسوء السياسات المدنية لقادتها ، وجهل علمائها بحقيقة الدين . ولكن للدين وظيفة إلى جانب العلم ينبغي عدم نسيانها . فالعقل وحده « لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي ، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحساسته البصر وحدها ، بل لا بد منها من السمع لإدراك المسموعات مثلًا ، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل » . ولكن هذا لا يعني الانتهاص من سلطة العقل حتى في الشؤون الدينية فهو « صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والاذعان لما تكشف من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل ذلك وهو الذي ينظر في أديتها ليصل منها إلى معرفتها ، وإنها آتية من قبل الله »<sup>(11)</sup> .

ولا يقضي التصديق بالعقيدة الإلهية قبول ما هو من باب المحال « المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضددين في موضوع واحد ، فإن ذلك مما تنزعه النبوات عن أن تأتي به ، فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك في

(9) ن . م .

(10) ن . م .

(11) رسالة التوحيد ، أعمال ، ج 3 ، ص 426 .

شيء من الوارد فيها ، وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد»<sup>(12)</sup> .

والذي سمح لبعده أن يقيم هذا التوافق بين العلم والدين وهو جوهر العقلانية الاصلاحية ، هو تمييزه الواضح بين وظيفة كل منها و المجال عمله في المجتمع . وليس التعارض الظاهر بينها إلا من ثمرات الخلط بين هذه الوظائف . إذ «ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات ، فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ ، ولا تفصيل ما يحييه عالم الكواكب ... ولا ما استكنا من طبقات الأرض ... ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها ... وغير ذلك مما وضعت له العلوم ... فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة ، هدى الله إليه البشر بما أودع فيهم من الأدراك»<sup>(13)</sup> .

«فلا يجوز أن يقام الدين حاجزاً بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان ، بل يجب أن يكون الدين باعثاً لها على طلب العرفان ، مطالباً لها باحترام البرهان»<sup>(14)</sup> .

فالدين ، إضافة إلى دوره في تحديد غيات الإنسانية وتعريف الإنسان بوجود الله ، وحشه على التمعن في سنته وبدائمه ، هو أساس الوحيدة الاجتماعية ومبرأ العصبية التي تخلق التضامن بين البشر ، والتي بدونها تزول الغلبة ويمتنع التقدم . فإذا زال أو ضعف تشتت شمل الجماعة ، وقلت مقاومتها لأعدائها . ونقص سعيها لتحصيل الكمالات الإنسانية ومنافسة غيرها على بلوغ سبل العلم والمدنية . وقد ظهرت آثار ذلك في ما تعانيه المجتمعات الإسلامية من تحمل أخلاقي وزوال للعصبية وتراجع

---

(12) ن . م .

(13) ن . م . ص 422 .

(14) ن . م . ص 423 .

للحضارة وخصوصاً للأجنبى : « إن إفراطنا في تقليد الأوروبيين ، ومجاراتهم في عاداتهم التي نظنها تفوق عاداتنا البسيطة ، فعل في نفوس غالبية الأغنياء منا فعلاً غريباً ، صرف نظرهم إلى اللذائذ ، واستكمال لوازم الترف والنعيم ، وأحدث في نفوسهم غفلة عما يحفظ ذلك عليهم بل يجب ازدياده لديهم ، وهو الوقوف على الطريق المستقيم الموصى إلى اكتساب المجد الحقيقي والشرف الذاتي »<sup>(15)</sup> .

فالدين هو الحافز الرئيسي عند الأمم للعمل ، وهو المصدر الأساسي للوحدة وللتعاضد الذي يعتبره محمد عبد السندي الأساسى لتطور المجتمعات ونهضتها ضد مستعبديها .

فلو تأملنا سير التقىم الأوروبي كما يقول « لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد : وهو إحساس نفوس الأهل بالآلام صعبة الاحتمال ، من ظلم الأشراف (النبلاء) ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب ، ونفرة دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمة المقدس ، وهذا الإحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام ، فطالبوا بذلك أسباب متنوعة ، أقواماً التعاضد والتعاون على ترويج وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق »<sup>(16)</sup> .

وباختصار : « إذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وإصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، وأهله من الثقة به ما بيناه ، وهو حاضر لديهم ، والعنا في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره »<sup>(17)</sup> .

يرجع هذا الموقف من الدين كما هو ظاهر من كتاباته إلى نظرية تاريخية واجتماعية عميقة لمسألة التطور والتقدم ، كانت تميزه عن النظرة اللاهوتية

(15) « كلام في خطأ العقلاء »، أعمال ، ج 1 ، ص 302-303 .

(16) ن . م . ص 301 .

(17) أعمال ، ج 3 ، ص 231 .

التقليدية ، وعن النظرة الوصفية والميكانيكية التجريدية لجماعة التطور الطبيعي .

فهو وإن آمن بوجود قوانين موضوعية للتتطور ، إلا أنه لم يعتبر الوصول إليه عملية سريعة وسهلة وتلقائية . إنه ينطوي بالأساس على صراع دائم بين الأمم ، وداخل المجتمعات ذاتها . فهو يكتب في الوقائع المصرية قائلاً<sup>(18)</sup> : «إذا سيرنا أخبار الأمم ، نعلم يقيناً أن الهيئة الاجتماعية البشرية ما وصلت إلى درجة من درجات التمدن والحضارة في وقت من الأوقات دفعة ، بل لا بد - كما يشهد العيان - أن تسبق أمم من الأمم إلى غاية في المدنية ، فإذا نظرت إلى جارتها وقد بقيت في مركزها متأخرة عنها . . . فادركت حقيقة ضعفها . . . ووقفت وقفه الحاجز المفكر إلى أن يرشدها التأمل إلى أن هذه ما وصلت إلى ما وصلت إلا بالعلم والعمل ، المتوقفين على الكد والاجتهاد ، فتندفع وراء الجد بحكم الاضطرار حتى تصل إلى ما وصلت إليه أو تكاد » . وبما أن حب التسابق طبيعة في الناس « فلا تراهم يقفون لدى نقطة ، بل متى وصلوا إلى حد ما من حدود التقدم ، فلا يمضي زمن طويل حتى يقال إن أمم كذا انتهت فرصة عظيمة وفتحت باباً من أبواب التقدم . . . فتضطرب الهيئة الاجتماعية البشرية من هذا النازل الذي لم يكن في الحسبان ، ولا تسكن خواطر بقية الأمم والمالك حتى ينساقوا إلى هذه الخطوة التي خطتها غيرهم على غفلة منهم وهم كارهون »<sup>(19)</sup> .

ولا بد أن نشير هنا إلى هذه التزعة الإنسانية والعالمية التي سمحت لعبده بطرح مسألة التقدم في إطارها التاريخي العام . ومتتأكد هذه النظرة في موقفه من الإنسان الذي يصبح بالعقل الذي لديه « غير محدود الاستعداد ، ولا محدود الرغائب ، ولا محدود العلم ولا محدود العمل ، فهو على ضعف

---

(18) « التمرن والاعتياد ، أعمال ، ج 3 ، ص 65 .

(19) ن . م . ص 67 .

أفراده يتصرف بمجموعه في الكون تصرفاً لا حد له بإذن الله  
وتصريفه<sup>(20)</sup>.

وفي الواقع ، إن وحدة العلم والدين ليست توقيفاً سطحياً ، وإنما هي تركيب يعطي للعقل الدور الأول في تفسير العالم والدين معاً . وإذا لم يتعارضاً فلأن العقل يظل هو الحاكم بينهما .

لم يبن محمد عبده نظرته على تأمل فلسفى جديد ، فهو في إثبات النبوة يتابع سنة المتكلمين ، كما يكتفى من أجل تأكيد دور العقل بوصفه قدرة بشرية ذاتية على فهم القوانين الكونية وإدراكها . لكن عبده جعل من هذا الانفاق بين العلم والدين أساساً لصرحه الاصلاحي بأكمله . وأصبح الاصلاح يعني عنده العمل على المستوى النظري والعملي ، الشعبي والرسمي ، من أجل إزالة التعارض «الظاهر» بينهما . فهذه الوحدة الجوهرية العقلية هي في الواقع المفتاح لكل اصلاحاته العملية . وبهذا المعنى فإن الاصلاح يقوم على محاربة مظاهر التعارض التي تمنع هذا الجوهر من الظهور . ويتحقق التقدم بقدر ما ينجزي هذا الجوهر ويغلب على العوارض الظاهرة . بذلك لم يضمن عبده إمكانية الاصلاح فقط ، ولكنّه جعل التضامن الحاصل بين العلم والدين على صعيد الواقع معياراً له ، وتأكدأ لصحته وشرعنته . ومن هنا أصبح تخليص الدين من التشويهات التي طرأت عليه وعارضت بينه وبين العلم المحور الأساسي للجهد الاصلاحي الذي أصبح ميدانه الأول التربية العقلية ، أو تحرير الوعي .

### 3 - برنامج الاصلاح :

لم يكن هدف محمد عبده إذن من تأويله العقلي ، كما ذكر بعض المحللين ، إنقاذ الدين بقدر ما كان فتح باب العقل العربي لاستقبال العلم وترتبطه . ويمكن تلخيص برنامج الاصلاح الديني على هذا الأساس في ثلاث مهام رئيسية : (1) إثبات الجوهر العقلاني للإسلام ضد التقليدين

---

(20) تفسير سورة البقرة ، أعمال ، ج 4 ، ص 136 .

والخصوم المحدثين معاً . 2) بناء علم العقيدة على أساس عصرية ، أي تتفق مع معطيات العصر . 3) إصلاح التعليم كي يتاح لهذا التصور العقلاني أن ينتشر على أوسع نطاق .

وفي سبيل تحقيق المهمة الأولى ، اعتبر عبده أن مصدر التشويهات التي لحقت بالاسلام جهل الحكام واتساع نفوذ الطرق الصوفية وسيطرتها على عقول العامة ، وتحويلها الدين إلى طقوس تحت على الدروشة والتعلق بالكرامات وتقديس الأولياء والاتكالية مع ترك العمل والجهاد<sup>(21)</sup> . ثم أخيراً ، استسلام العلماء أمام هذه الطرق وتخليلهم عن وظيفتهم العقلية .

لكن عداء محمد عبده لما أدى إليه الطرق الصوفية لم يمنعه من إعطاء مكانة هامة في الحياة الدينية للتجربة الصوفية ، وذلك ضد مواقف العلماء الخنابلة في الماضي وأتباعهم في الحاضر . ففي مكان آخر ، يدافع عبده عن الصوفية الكلاسيكية ويقول : « لم يوجد في أمة من الأمم من يصاهي الصوفية في علم الأخلاق وتربية النفس ... وإنه بضعف هذه الطبقة وزواها فقدنا الدين ... وأن سبب ما ألم بهم تحامل الفقهاء عليهم ، وأخذ الأمراء بقول الفقهاء فيهم »<sup>(22)</sup> .

ويمكن القول أن محمد عبده سار في ذلك على مبدأ الامام الغزالى الذي دعا إلى إيجاد نوع من التوازن في الدين بين التجربة الوجدانية وبين الشريعة والنظام العقلى . « فالدين الكامل - عنده - عقل وقلب ، وبرهان وإذعان ، فكر وجودان ، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه ، وهيهات أن يقوم على الأخرى . ولن يخالف العقل والوجود حتى يكون الانسان الواحد إنسانين والوجود وجودين »<sup>(23)</sup> . ومع ذلك فإن عبده مال في الممارسة إلى مذاهب الوهابيين والتزميريين

(21) « الاحتجاج على ترك العمل بالقدر من عقائد المحدثين » ، أعمال ، ج 3 ، ص 153 .

(22) أعمال ، ج 3 ، ص 530 .

(23) الاضطهاد ، أعمال ، ج 3 ، ص 334 .

عموماً ، وجميعهم كانوا يخشون من تأثير مذاهب الخلول ووحدة الوجود والعقائد الشعبية النازعة إلى تقدير الأولياء ، على صلاح الشريعة وثبات التوحيد والسلطة الدينية . وهذا ما يفسر الاتجاه الذي سارت عليه الفلسفة فيها بعد وعودة مفكريها وعلى رأسهم رشيد رضا إلى مذهب الحنابلة .

أما فيما يتعلق ببناء لاهوت عقلاني ، فقد تأثر عبده بآراء المعتزلة والماتريدين خاصة ، كما ذكر هو نفسه . وقد صاغ آرائه في كتابه رسالة التوحيد ، وفي رده على « هانوتو » . وكان هذا الأخير قد ربط بين عقائد المسلمين في ذات الله والقضاء والقدر ، وبين حالتهم الاجتماعية والحضارية . وذكر أن فكرة التنزير فصلت الإنسان عن الله ونزلت به إلى أسفل درك حيواني بينما رقت عقيدة التثليث المسيحية به إلى المقام الإلهي ، بما أكدته عنده من ألوهية واختيار فردي <sup>(24)</sup> .

وقد رد عبده على ذلك مؤكداً أن عقيدة التنزير قد حررت الإنسان من الوسائل التي كانت تفصله عن ربه وجعلته يقوم بين يديه وحده وبلا واسطة ، وفتحت له مراتب الكمال ينالها باستعداده وعمله . أما القضاء والقدر فهي مسائل خلافية موجودة في كل الديانات . ولا يعني مذهب القضاء والقدر في الإسلام إلا اعتقاداً برعاية الله لعباده ومساندته لهم . فإذا « اعتقدت بقصور فضل الله عنك وقفت نفسك حيث وضعتها ولن تستطيع إلى التقدم سبيلاً ، هكذا يرفع الإسلام الصحيح نفس صاحبه ، وهذا هو معنى الإسلام والاستسلام الذي أخطأ في فهمه « مسيو هانوتو » <sup>(25)</sup> . وفي نفس إطار الدفاع عن العقيدة الإسلامية رد عبده على أنظرون فرح مشيراً إلى اعتناء الإسلام بالعقل والعلوم العقلية والفلسفية وتشجيعه لها .

لكن جهد محمد عبده الأكبر في إصلاحه الديني كان تفسيره ، الذي لم يتثن له إكماله ، للقرآن . وهو أول تفسير عصري تجاوز الطرق

---

(24) أعمال ، ج 3 ، ص 207 .

(25) أعمال ، ج 3 ، ص 218 .

التقلدية ، وابتعد عن التفاسير القدمة المتواترة وما ارتبط بها من روايات جانبية وتأويلات سريعة . وقد انتقد عبد تفاسير الفقهاء السائدة واتهمها بالنقل دون مناقشة عن الكتب المتأخرة ، « واحتراز الوجوه من التأويل والاغراب في الابعاد عن مقاصد التنزيل »<sup>(26)</sup> . واعتبر أن أساس التفسير العقلاني الرجوع إلى القرآن نفسه « وفهم أوامره ونواهيه ، ومواعظه وعبره ، كما كان يتل على المؤمنين والكافرين أيام الوحي » ، وعدم النظر إلى وجوه التفاسير « إلا لفهم مفرد غاب عنك مراد العرب منه ، أو ارتباط مفرد بأخر خفي عليك متصله ، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه ، وأحمل بنفسك على ما يحمل عليه ، وضم إلى ذلك مطالبة السيرة النبوية واقفاً عند الصحيح العقول حاجزاً عينيك عن الضعيف والمبذول »<sup>(27)</sup> .

ولم يكتف في تفسيره أن يكون مستجبياً لمعطيات العصر غير متناقض مع العلم فقط ، وإنما سعى فيه أيضاً إلى الربط بين التأويل وحاجات المجتمع الروحية والأخلاقية والاجتماعية . واتخذه مناسبة لنشر آرائه الاصلاحية . ولذلك كان يعتبر أن على الراغب في « تفسير القرآن أن يلم بعلم أحوال البشر وكيف اتحدوا وكيف تفرقوا وما معنى تلك الوحدة »<sup>(28)</sup> .

لكن رغم تأكيده على استخدام العقل الذي هو « قوة من أفضل القوى الإنسانية ، بل أفضلها على الحقيقة »<sup>(29)</sup> ، لم يقع في خطأ التفسير « العلمي » الذي يسعى إلى استخراج الحقيقة العلمية من النص ، كما فعل بعض المفسرين اللاحقين . فوظيفة النص ليست تبيان العلوم الطبيعية والفلكلورية وإنما هي تبيان أحكام الشرع .

(26) أعمال ، ج 4 ، ص 16 .

(27) رسالة إلى ش . ي . أعمال ، ج 1 ، ص 589 .

(28) أعمال ، ج 4 ، ص 13 .

(29) الاضطهاد ، أعمال ، ج 3 ، ص 298 .

من الانسان ، ويلزم أن يتلقى كل فرد من أفراده كل شيء بالتسليم »<sup>(30)</sup> .

« فالقرآن يذكر إجمالاً من آثار الله في الأكون ، تحريكاً للعبرة ، وتذكيراً بالنعمة ، وحفزاً للفكرة لا تقريراً لقواعد الطبيعة ولا إلزاماً باعتقاد خاص في الخليقة »<sup>(31)</sup> .

ولذلك لا يلزم القرآن اعتقاد خاص في أمر العلم . فالعلم نظريات تتغير حسب معرفتنا بقوانين الطبيعة ، والدين عقائد وعبادات ثابتة ومرتبطة بالوحي . وقد أظهر عبده إيمانه بقدرات العقل والانسان في تفسيره الجديد لمعنى الاستخلاف مثلاً إذ قال : الانسان يكون خليفة بالعلم وما يتبعه . . . ومعنى الخليفة « أن علم الملائكة وعملهم محدودان وأن علم الانسان وعمله غير محدودين ، وبهذه الخاصة التي فطر الله الناس عليها كان الانسان أجرد بالخلافة من الملائكة »<sup>(32)</sup> .

أما اصلاح التعليم الديني ، فأساسه بالنسبة لعبده إصلاح الأزهر ، فبقاؤه « متداعياً على حاله في هذا العصر محال ، فهو إما أن يعمر وإما يتم خرابه ، وإنني أبذل المستحيل في عمرانه » . ويشمل هذا الاصلاح إصلاح البرامج كما يشمل إصلاح نظم التربية . فلم يعد من المقبول حصر أنظار الطلبة في كتب فقهية مكرورة ولا تجديد فيها . فإن « الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه الكتب ، فهل توقف سير العالم لأجل كتبهم ؟ ! هذا لا يستطيع ، ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية وبلغوا إلى غيرها »<sup>(33)</sup> .

ولكن الهدف الأكبر ينبغي أن يكون إصلاح التعليم عموماً ، ولذلك وضع عبده لوائح لاصلاح التعليم في سوريا ، وفي الدولة العثمانية إضافة

---

(30) أعمال ، ج 4 ، ص 486 .

(31) الاضطهاد ، ج 3 ، ص 279 .

(32) أعمال ، ج 4 ، ص 137-138 .

(33) أعمال ، ج 3 ، ص 196-197 .

إلى لوائح التعليم الديني وال رسمي في مصر . ورأى في التعليم القائم ميدان منافسة على الحصول على الشهادات لا وسيلة لتكوين الطلبة ليكونوا رجالاً صالحين يحسنون القيام بالعمل الذي يفوض إليهم في الحكومة أو غيرها<sup>(34)</sup> . فليس في المدارس الحكومية شيء من المعارف الحقيقة ولا من التربية الصحيحة ، وإن كان فيها شيء من ذلك فإن طريقة التعليم القائمة على الحفظ تفسد ثماره .

وإصلاح التعليم يتم بتوحيده وتجاوز الخلاف بين مدارس دينية ورسمية وأهلية وأجنبية ، ثم بعميم التربية على أوسع نطاق « حتى ثبتت في البلاد جراثيم العقل والأدراك ، وتنم روح الحق والصلاح ، وتنهذب النفوس »<sup>(35)</sup> ورأى عبده أن يراعي في عميم التعليم طبقات او درجات ثلاثة تختص الأولى منها بتأهيل أصحاب الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم ، وتحتخص الثانية بتأهيل رجال السياسة والدولة وحماتها من ضباط العسكرية وأعضاء المحاكم ورؤسائها ، وتحتخص الثالثة بتأهيل طبقة العلماء من أهل الارشاد والتربية ، أي المعلمين والمدرسين في كل المستويات .

وقد أراد عبده أن يجعل من دار العلوم المركز الأول لتأهيل هذه الطبقة الأخيرة ، حتى « ينتهي أمرها إلى أن تحل محل الأزهر ، وعند ذلك يتم توحيد التربية في مصر »<sup>(36)</sup> . ودعا إلى حصر مهنة التعليم في البلاد بخريجيها ، وإعطائهم حق التدريس في الأزهر نفسه . أما فيما يتعلق بطرق التدريس فقد ذكر أن على المدرس « أن يفتح للطالب باب النظر بنفسه في العلوم ، فيبين له القاعدة مثلاً ، ثم يطالبه بما يراه في اتطابقها على جزئياتها في العمل ، فإنه إذا عوده على أن يقول له كل شيء ، وأن يقوده في كل أمر ، وقف ذهنه عند حد الاتباع ، وصعب عليه أن يتحقق شيئاً بنفسه »<sup>(37)</sup> .

---

(34) أعمال ، ج 3 ، ص 42 بما هو الفقر الحقيقي في البلاد ؟

(35) ن . م .

(36) ن . م . ص 119 .

(37) ن . م . ص 119 .

ومن المسائل المرتبطة بالاصلاح الديني والعلمي ، والتي عرض لها محمد عبده ، مسألة اللغة العربية . وفي ذلك يقول : « إن اللغة العربية في حاجة إلى إصلاح آخر فوق إصلاح التعليم لفنونها وأدابها ، وإنقاذ الكتابة والخطابة فيها ، وهو ما فعله الفرنسيون وغيرهم من شعوب في أوروبا ، من تأليف الماجام ووضع المعاجم اللغوية وتاريخ تطور اللغة وما دخل فيها من اصطلاح ومعرف وغيرة ، والمعاجم العلمية وفلسفة البيان والانتقاد وغير ذلك »<sup>(38)</sup> .

وقد قام بجهد بارز لاصلاح أسلوبه هو نفسه والابتعاد به عن الأساليب القديمة ودفعه نحو السلامة والدققة وتطوريه ليعبر عن الأفكار الجديدة . كما قام بجهد كبير في تحقيق كتب التراث وإحيائه لهذا الغرض . وأنشأ لذلك جمعية إحياء العلوم العربية (1899) ، وقام بنفسه بنقد وتحقيق كتب عديدة منها : فتوح الشام الذي شكل بنسبيته الى الواقدي ، وحقق في البلاغة كتاب أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز للجرجاني ، وفي الفقه ، المدونة للإمام مالك ، وفي المنطق ، البصائر النصيرية للطوسي ، وفي الأدب مقامات بديع الزمان الهمذاني ، وفي الفكر الجامع والحكمة نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب .

#### 4 - الاصلاح والدولة :

أرجع محمد عبده فساد الأوضاع السياسية الى سبب رئيسي هو فساد تربية الحاكم والمحكوم معاً ، حتى جهل الأول مسؤولياته تجاه الأمة ، وغابت عن الثاني حقوقه على الحاكم . ولذلك اعتبر أن اصلاح التربية الإسلامية هو الطريق إلى اصلاح الأوضاع السياسية . وقد أقام على هذه الرؤية نظريته التي تجعل من تكوين الرأي العام وتقدم تربيته حجر الزاوية في العمل السياسي من أجل التغيير . ومن الطبيعي أن يؤدي به ذلك الى تبني الليبرالية السياسية ورفض الثورية والانقلابية التي تعتقد أنها بمجرد

---

. 174 ص . م . ن (38)

تغيرها للمراسيم القانونية قادرة على تغيير المجتمع وإصلاحه .

ومن هذا المنظور انتقد عبده أيضاً المثقفين « العلمانيين » الراديكاليين الذين أرادوا تطبيق النظم والقوانين الأوروبية كما هي ، ودون مراعاة الحالة الاجتماعية والتدرج فيها ، فقال انهم « يضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدرج الرياح ، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح » . فلا يمر وقت طويل حتى يرجع الأمر إلى أسوأ مما كان<sup>(39)</sup> . وذكر في مقاله « اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم » أن هيئة النظام المدني لأمة من الناس ليست سوى « صورة لادة الملكات التي اكتسبتها أفرادها ، من مألوفاتها وعوائدها التي نشأت عليها سواء كانت مدودحة أو مذمومة » . فأي تغيير في القوانين يستدعي تغييراً مسبقاً لهذه الملكات والعوائد . وهذه مهمة التربية الحقيقة<sup>(40)</sup> .

ورغم مشاركة عبده الهمة في العمل السياسي مع جماعة العروة الوثقى ، وفي الحزب الوطني ، وتحريره لعظم اللوائح والمراسلات المتعلقة بها ، إلا أن جهده الرئيسي انصب على توضيح المفاهيم السياسية الجديدة ونشرها وتكون موقف عقلاني لدى الرأي العام من مسائل السياسة العقلية والشرعية ، والسلطة الدينية والمدنية ، والشورية والدستور ؛ وذلك اضافة إلى عمله في ميدان إصلاح القوانين والمحاكم والقضاء ، أي السلطة القضائية .

ويمكن القول ان عبده جعل السياسة من اختصاصات العقل عموماً ، ولو أنه ترك للشريعة مجال تحديد الغايات والمقاصد الكبرى ، أي العدالة بالدرجة الأولى . وهكذا نظر إلى القانون نظرة وضعية فقال : « إن أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام ،

---

. 298-299 (39) أعمال ، ج 1 ، ص

. 315 (40) أعمال ، ج 1 ، ص

أعني المؤسس على مبادئ الشورى ، وإن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة»<sup>(41)</sup> .

أما مبادئ الشورى فهي ببساطة النظام التمثيلي المعروف . وبما أن الشرع لم يخصص طريقة معينة لمارستها « سمح لنا أن نوافق في كيفية الشورى ، الأمم التي أخذت بهذا الواجب وأشتأت له نظاماً مخصوصاً ». وفي ذلك يستشهد بابن قيم الجوزية الذي يقول : « إن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان ، فهناك شرع الله ودينه والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ، ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين »<sup>(42)</sup> . وقول عمر بن الخطاب : « ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم »<sup>(43)</sup> . بل إن استعداد الناس لأن ينهجوا المنهج الشوري غير متوقف على أن يكونوا متدرجين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله ، بل يكفي كونهم نصبو أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح عن نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد»<sup>(44)</sup> .

فالسلطة في نظره مدنية ومصدرها في الإسلام الشعب ، وليس للإسلام إمام إلا القرآن .

ومن المنطقي أن ينتقد عبده السلطات الاستبدادية التي رأى في محمد علي وأسرته تجسيداً حياً لها . ولكنه كان يعتقد في الوقت نفسه أن الوصول إلى النظام الشوري يستدعي وقتاً طويلاً وجهداً اصلاحياً وتربوياً متعدد الوجوه كما قلنا سابقاً . ولذلك رأيناه يطالب عندما يتأس وتحت تأثير الأفغاني دون شك ، بفكرا المستبد العادل ، الذي يستطيع أن يحقق بعدله « في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً»<sup>(45)</sup> .

. 365-364 ، ص 1 ، ج أعمال ، « الشوري والقانون » . (41)

. 354 ، ص 1 ، ج أعمال . (42)

. م . ن . (43)

. 364-365 ، ص 1 ، ج أعمال . (44)

. 716 ، ص 2 ، ج أعمال . (45)

ومعنى المستبد هنا ليس المتعسف ، وإنما «أن يرجع الأمر في تنفيذ الشريعة إلى فرد واحد ، فهو غير من نوع في الشرع ولا في العقل . لكن تقييد الحاكم بالشريعة غير كاف ، إذ لا بد من طائفة تتحقق بمعانى الشريعة فيقومونه عند انحرافه ويخضونه على ملازمتها»<sup>(46)</sup> . ولذلك فإن من مستلزمات الشورى سن القوانين التي تضبط الأعمال وتبين الحقوق والواجبات . «فإن ترك الأمة بدون مثل هذا القانون إنما يوقع أفرادها في الحيرة ويأخذ على أيديها في كل عمل أرادت الاقدام عليه»<sup>(47)</sup> .

رد محمد عبده على الاسلاميين الذين يدججون السياسة بالدين ويرفضون لذلك التجديد ، مبيناً أن المسلمين لم يعرفوا في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية ، وأن النساء السابقات «لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته في ارتكاب المظالم والمغالاة في وضع المغارم والبالغة في التبذير الذي جر الويل على بلاد المسلمين»<sup>(48)</sup> . كما اضطر إلى الدفاع عن الاسلام ضد خصومه الذين يتهمونه بالتيوقратية بناء على موقف الاسلاميين المتشددين ، فاعتبر أن السلطة المدنية هي اصل من أصول الاسلام انتقل الى الغرب «وما أجله من أصل ، قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها»<sup>(49)</sup> . وأكد أن الامام في الاسلام لا يختلف عن غيره من الناس في العاصمة أو في المكانة في تفسير الدين . والأمة أو نواب الأمة ، هي التي تنصبه ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، وهي التي تخليعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه<sup>(50)</sup> . «فإن شئت أن تقول :

. (46) أعمال ، ج 1 ، ص 350.

. (47) ن . م . ص 382.

. (48) ن . م . ج 3 ، ص 233-234.

. (49) ن . م . ص 284 ، الاضطهاد.

. (50) ن . م . ص 287.

إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم ، فأنما معك من الشاهدين »<sup>(51)</sup> . فالسياسة هي أصل الفساد .

في الواقع ما لبث اهتمام عبده السياسي حتى تحول إلى اهتمام بإصلاح القوانين المختلفة والمتضاربة ، والفرضي القضائية التي كانت سائدة في عصره . وزاد من هذا الاهتمام خيبة أمله بالثورة العرابية وبقادتها . وهكذا أعطى للأحوال الشخصية قسطاً كبيراً من جهده ، وركز النظر فيها على أوضاع الأسرة ، وأوضاع المرأة بشكل خاص . فطالب بمساواتها بالرجل دون تمييز في ميادين المعرفة والحياة . وسند موقفه إلى الآية الكريمة : « وَلَمْنَ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ » ( البقرة 228 ) ، وإلى حديث ابن عباس عن الرسول ﷺ : « إِنِّي أَحُبُّ أَنْ تَزِينَ لِأَمْرَاتِي كَمَا أَحُبُّ أَنْ تَزِينَ لِي » . ونسب فشل الزواج إلى تعلم الرجل وبقاء المرأة محبوسة في بيته<sup>(52)</sup> . وأجاز إلغاء تعدد الزوجات : « إِنَّمَا غَلَبَ عَلَى النَّاسِ جُوْرُ بَيْنِ الْزَّوْجَاتِ ، كَمَا هُوَ مُشَاهَدٌ فِي أَزْمَانِنَا ، أَوْ نَشَأْ عَنْ تَعْدِيدِ الْزَّوْجَاتِ فَسَادٌ فِي الْعَائِلَاتِ وَتَعْدِيدٌ لِلْحُدُودِ الشَّرِيعَةِ الْوَاجِبِ التَّزَامُّهَا . . . ( حُقُّ الْحَاكِمِ ) أَنْ يَمْنَعَ تَعْدِيدُ الْزَّوْجَاتِ بِشَرْطٍ أَوْ بِغَيْرِ شَرْطٍ ، عَلَى حِسْبِ مَا يَرَاهُ مُوافِقاً لِمُصلَحَةِ الْأُمَّةِ »<sup>(53)</sup> . وأعطى حق الطلاق للمرأة إذ « مِمَّا ضَيَّقَنَا حَدُودُ الطَّلاقِ فَلَا يَكُنَّ أَنْ تَنالِ الْمَرْأَةُ مَا تَسْتَحقُ مِنَ الاعتِبارِ وَالْكَرَامَةِ إِلَّا إِذَا مُنْحِتَ حَقُّ الطَّلاقِ » ، وهو ما يقرره الإمام مالك « إِذَا كَانَ لِلْمَرْأَةِ ضَرَرٌ فِي الزَّوْجَ » وأبو حنيفة إذا وضعت المرأة حقها في الطلاق شرطاً للزواج<sup>(54)</sup> .

بيد أن اصلاح قانون الأحوال الشخصية لا يفيد بدون اصلاح المحاكم الشرعية ، وضمان الاستقلال في الرأي عند القضاة وعدم خضوعهم للسلطة التنفيذية . ولذلك قام محمد عبده بوضع لوائح خاصة

(51) ن . م . ص 316 .

(52) ن . م . ج 2 ، ص 72 .

(53) « تعدد الزوجات » ، ن . م . ص 88 .

(54) ن . م .

لصلاح نظام المحاكم فيما يتعلق بالدعوى والتوكيل والرافعة والشهادة والتفتيش والحبس والمحاماة وتكوين القضاة تكويناً سليماً من الناحية الدينية والعلمية واللغوية .

وفي كل ذلك أكد على واجبات الحكم وعلى الوظيفة الاجتماعية للدولة ومسؤوليتها في إقامة الصناعات الضرورية لقوم المعيشة ، وفي تحقيق العدل بين العمال وأرباب العمل ، وتقليل الفوارق بين الطبقات ، والقضاء على الفقر<sup>(55)</sup> . فتركيز الثروة يؤدي إلى كسر الصناعة والزراعة ، أما أغنى البلاد وأسعدها ، « فهي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهاليها »<sup>(56)</sup> . وقد هاجم من هذا المنظور الأغنياء الذين لا ينفقون لتحفيض مصائب المسلمين ، والذين أغفلوا هذه الحقوق العامة « التي حث عليها الكتاب العزيز لما في الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة »<sup>(57)</sup> ، وقال أنهم « لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين لأنه لا يوجد في نفس الواحد منهم عرق ينبع من التألم لمصائب الاسلام وأهله ، فمن كان ( كذلك ) فهو كافر حقيقة وإن سمي نفسه مؤمناً »<sup>(58)</sup> .

وفي إطار الوحدة الوطنية ، دعا إلى التسامح الديني وقال « إن القرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم ، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة »<sup>(59)</sup> .

باختصار ، اعتقاد عبده أن الاستعدادات للتقدم والصلاح قائمة في المجتمع الاسلامي ذاته ، وأن مشكلته الأساسية هي أنه لم ير منذ قرون عربيةً يأخذ بيده ويأخذه بدينه ويصلح أحواله بإصلاح أحوال هذا الدين ،

---

(55) « تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية » ، أعمال ، ج 1 ، ص 673 .

(56) أعمال ، ج 2 ، ص 13 .

(57) تفسير الآية 177 من سورة البقرة ، ج 4 .

(58) تفسير الآية 254 من سورة البقرة ، ج 4 .

(59) أعمال ، ج 1 ، ص 109 .

فهل سينجح عبده ، ومن ورائه المذهب الاصلاحي ، في تعميم التأويل العقلاني للدين ، وهل سيؤدي انتشار هذا التأويل إلى اكتساب العلوم العقلية والقيم المدنية الاجتماعية والسياسية التي هي مادة النهضة ، وهل سيقود هذا الاكتساب إلى بناء المؤسسات الجديدة ، أو إلى التغيير العملي للأوضاع المادية في المجتمع العربي ، أم أن للاصلاح طريقاً أخرى تقتضي تركيز الجهود على أمور ثانية وتحديد أولويات مختلفة ؟

## 5 - مصير دعوة الاصلاح :

العمل الاصلاحي بالضرورة عمل متكامل يقتضي بذل الجهود المتواصلة على الصعيد الايديولوجي والسياسي والاجتماعي معاً . ولا يمكن أن يسير ويتقدم إلا بتضاد هذه الجهود بحيث يتغذى كل منها من نجاحات الآخر ويتدعم به . وضمن هذا العمل قدم عبده مع غيره من زعماء الاصلاح ، مساهمة كبيرة و مباشرة تركزت على تكوين الرأي العام وتفتح بصيرته على المشكلات الأساسية التي ينبغي عليه مواجهتها .

وإذا كان محمد عبده لم يحصد ثمار عمله كما كان يتوقع وتفككت الاصلاحية مع نجاح الدول الأوروبية في وضع يدها بشكل كامل على البلاد العربية ، فإن نتائج عمل الآخرين الذين ركزوا نشاطهم على نقل النظم الغربية الفكرية والسياسية والاجتماعية كما هي ، وتجاهلوا ما اعتبره عبده أساساً لكل اصلاح ، أي إصلاح الدين ، لم تكن أعظم أثراً . فمن بين النشاطات الكبرى المتعددة التي قامت بها النخبة المثقفة والسياسية لهذه الحقبة ، كان نشاط الاصلاحيين هو الأبقى ، وهو وحده الذي ما زال يستنفر مثقفي الحقبة الراهنة ، ويثير مناقشاتهم وتساؤلاتهم وهم يسعون إلى بث روح النهضة من جديد في الوعي العربي .

فمن الناحية السياسية لم يكن عبده مختلفاً في نظرته عن الآخرين من أبناء جيله الذين دعوا إلى الأخذ بأسباب الحضارة الغربية من وجهة نظر ليبرالية . ولعل ما امتاز به عليهم هو سعيه إلى تأصيل المعطيات الجديدة في الفكر المحلي ، وإعطائها بذلك سندًا شرعياً يزيد من قوتها تأثيرها

وانتشارها . وعمله في ذلك هو تكملة لعمل الآخرين وتفقيع أو تقويم له . أما فشله فهو فشل الليبرالية العربية عموماً كطريق للنهضة . وأسباب هذا الفشل كامنة في العجز الذي أظهرته عن ادراك العوامل المادية والدولية في هذه النهضة . وخطأ النظرية الاصلاحية ، خطأ غيرها من النظريات الليبرالية لذلك الوقت هو أنها لم تكن قادرة على استيعاب هذه العوامل بسبب منطقها ومفاهيمها المتحورة عموماً حول اصلاح الوعي والرأي العام . فهي لم تستطع أن تقدر حق قدرها مسألة الامبرالية ، وأهمية الدولة ودورها الخاص في توجيه الصراعات الاجتماعية ، ثم أهمية هذه الصراعات ذاتها . وإذا كانت قد طرحتها ، فقد طرحتها من خلال مفاهيم عامة ولا تاريخية وبجردة ، كصراع بين المسيحية الغربية والاسلام ، أو بين الجهة والمتورين ، ولذلك اعتقدت أن حلها كامن في التربية : أي في تربية الوعي الاسلامي الوطني ضد الهيمنة الغربية ، وفي تنمية الحس الانساني والأخلاقي من أجل تعزيز التكافل والتضامن الاجتماعي والتغلب على النزاع الأهلی .

ولا شك أن عبده قد تأثر بالأفغاني الذي كان لا يكف عن التصريح بحاجة الاسلام إلى « لوثر » يثوره من الداخل ، وهو ما يحمل به الآن العديد من رجال الفكر والسياسة العرب . وقد حاول عبده أن يكون هو هذا المصلح الكبير للإسلام ، معتقداً مع الفكر السائد لعصره ، أن الثورة الدينية ، بما تحمله من نشر على أوسع مدى للعقلانية ولبدأ العقل ، ستكون بذاتها حاملة لثورة اجتماعية حضارية ، أي للنهضة . ولم يكن نقده لخصومه من المثقفين الالادينيين نقداً جذرياً يمس أساس تأكيدهم على أن العلم ، ومصدره العقل ، هو ينبوع الفضائل العصرية والتقدم التاريخي ، ولكنه كان يعتقد أن من الخطأ بناء هذه العقلانية العلمية خارج الدين ، أي عدم الاستفادة مما يقدمه الدين من فرص لتغيير وهي مختلف الفئات الاجتماعية .

وإذا كان عبده قد أخفق في تحقيق الثورة الاجتماعية والنهضة العقلية من خلال الثورة الدينية ، فإن إخفاق خصومه الذين سعوا إلى إحداث

الثورة العقلية عن طريق تقليد النظم والمفاهيم الغربية كما هي ، لم يكن إلا أشد وطأة . فقد تغير العالم ، والواقع الاجتماعي منذ الثورة اللوثرية تغييراً كبيراً ، ولم تعد الثورة العقلية اطاراً ممكناً للثورة الاجتماعية سواء جاءت في ثياب العلم أو الدين ، بل ربما أصبح العكس هو الصحيح .

لكن فشل محمد عبده في جعل أفكاره أساساً لنهضة حضارية ، لم يمنع هذه الأفكار من أن تصير مصدراً لاصلاح ثقافي وفكري سيبقى أثره حتى اليوم . فاستحالة دخول النهضة عن طريق التجديد العقلي الديني او العلمي لا يلغى الحاجة الماسة إلى هذا التجديد وضرورته أيضاً لكل نهضة اجتماعية مقبلة .

ولهذا حيث انعزل الفكر الليبرالي العربي اللاديني تماماً في العقود القليلة التي اعقبت وفاة محمد عبده ، ظل فكره يمارس تأثيراً كبيراً على الرأي العام ، وذلك بقدر ما تميز عن غيره بطرح مسألة الاصلاح العقلي التي ما زالت مسألة حية في المجتمع العربي حتى اليوم . بل إن الفكر الليبرالي الحديث نفسه اضطر من أجل المحافظة على وجوده إلى التقرب من الاسلام والاحتماء به .

ولا شك أن نجاح عبده الفكري قد ازداد بعد فشله السياسي ، أي فشل الليبرالية التي تبني معظم نظرياتها . وهكذا ، ومنذ العقود الأولى لهذا القرن ، أصبح فكره معيناً للإصلاح الفكري والقانوني في العديد من البلاد العربية ، ولدى الفئات المثقفة فيها . وعنه صدرت معظم التيارات السلفية والعلمانية والعقلانية التي طبعت بطبعها النصف الأول من هذا القرن . ولعل الطبيعة التوفيقية التي ميزت مذهبة هي التي جذبت إليه الطبقات الوسطى والسلطات الصادرة عنها ، وأتاح لها فرصة الأخذ بمعطيات العصر دون أن تفقد جذورها المحلية وعلاقتها بالجمهور الشعبي . ومن هذه الناحية قدم فكر عبده للثقافة العربية مركز توازن أساسياً ، جنبها الجمود العقيم ، وحفظها من الانسياق وراء التقليد الأعمى والسبق للتفكير

الغربي ، وما يجره من فقدان الجرأة على بذل الجهد الذاتي والمساهمة الإيجابية في الحضارة .

ومن هنا سوف ترتبط دعوة الاصلاح بالحركات والجمعيات العديدة والمؤثرة التي انتشرت في معظم أقطار العالم الاسلامي ، باذرة بذور الشورة الوطنية والاصلاح الاجتماعي ، ومثالها جمعية العلماء المسلمين في الجزائر . وارتبطت دعوة الاصلاح أيضاً بالأحزاب الليبرالية المختلفة التي ملأت الحياة السياسية في معظم البلاد العربية في فترة ما بين الحربين ، وأثرت تأثيراً كبيراً على سلوكها وموافقها الاجتماعية والوطنية .

وهذا التوازن هو الذي يبدو وكأن الثقافة والفكر العربي قد فقده اليوم فانقسم على نفسه من جديد بين تيارات الاسلام السلفي الذي يرفض التعامل مع الغرب وفكره ، ويعن إلى ارجاع الاسلام إلى حظيرة التراثية العقائدية الخنبالية ، وبين تيارات الحداثة اللادينية التي تنظر إلى الاسلام كمنع للمحافظة والرجعية ، وتزعم كلية في أحضان الاقتداء والتقليد والتغريب : أي بين المدافعين عن الدولة الاسلامية التي لا مكان فيها لغيره ، وبين الداعين إلى قطيعة كلية بين الدنيا والدين . ولو قدر هذه القطيعة أن تستمر لأصبح من الممكن القول أن النسوية التي أقامها محمد عبده بين الاسلام والعاصر قد انهارت وأن آخر ما بقي من مشروعه الذي بذل كل الجهد لإنجاحه يتعرض إلى خطر الزوال النهائي .

ومن التجني القول أن السبب في ذلك كامن في جوهر المشروع الذي صاغه محمد عبده . فما زال التعايش بين العلم والدين هو المبدأ الوحيد الذي يسمح للثقافة العربية أن تستمر في وجودها وأن تتجدد في الوقت ذاته . وهو الذي يسمح لها بأن تعطي للمجتمع الشعور بهويته واستقراره النفسي حتى يستوعب الحضارة ويجذرها في تربتها نفسها ومن أفق المفاهيم والقيم الأساسية لثقافته . ولكن السبب هو أن هذه النسوية الفكرية التي ارتبطت بمرحلة وبظروف تاريخية واجتماعية معينة لم تحظ بالتجديد والتطوير الذي يتبع لها أن تقوم على أسس أكثر فاعلية ، وستتوسع المسائل الجديدة

والعديدة التي ظهرت منذ ذلك الوقت سواء على صعيد مسألة الهوية والذاتية أو على صعيد الحضارة والعلم والتاريخ .

وبهذا المعنى كانت محاولة محمد عبده محاولة رائدة خطت الأسس والمبادئ لهذا التعايش والتفاعل السلمي والبناء بين قطبي الثقافة العربية الحديثة . وكانت تنطوي بالضرورة على نظريات وتفسيرات ومواقوف مرتبطة بالأوضاع السائدة في عصره ولم يعد لها قيمة فعلية اليوم . وأكبر مثال عليها الدفاع النظري عن الاسلام بالمقارنة مع المسيحية ، أو عن الاسلام أمام مشايخ الطرق الصوفية وتقديس الاولياء . فالاسلام المناوي للمفاهيم الحديثة اليوم لم يعد اسلام المشايخ والعلماء أو المتصوفين وإنما هو اسلام الحركات الشابة الثائرة على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الفاسدة . وهي تنطلق في مناوتها هذه من منطلقات فكرية وسياسية لا علاقة لها بمنطلقات شيوخ الأزهر القدماء ولا مفاهيمهم السياسية والاجتماعية .

ثم إن ظروف الصراع والجدل قد فرضت على حركة الاصلاح توجهات تبدو لنا اليوم سلبية إذا أردنا أن نتجاوز ما وصلت إليه من نتائج وفتح الطريق أمام نهضة فكرية جديدة . فقد قادها الصراع ضد الطرق الصوفية إلى تقليص قيمة التجربة الروحية واختزالتها إلى تجربة عقلية مجردة حالت بينها وبين النفوذ إلى أوسع الطبقات الشعبية . وبدل أن تعيد توجيه المشاعر الدينية نحو الغايات الاجتماعية المثل ، أدت إلى كبتها ثم انبعاثها حول أهداف ورموز سلبية ، طائفية أو مهدوية ، استفادت منها الجماعات والحركات السياسية والزعماء الطامعون إلى السلطة . وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه المعتزلة من قبل حينما جعلوا من منطقهم الاعتقادي العقلي مقياساً لمنطق الاعتقاد الشعبي ، مما دعا الغزالي إلى الرد بعنف عليه وإعادة الاعتبار للتتصوف والتجربة الروحية والذاتية ك Kund أصحي للتجربة العقلية .

وبالمثل أدى مفهومها الكلامي للعقل وبناؤه على التأويل إلى الخد من إمكان ، تأسيس فلسفة اجتماعية وسياسية ، مستقلة ومنتقدة من أسار النص ، ومؤسسة عقلياً ، يمكنها التطور من تلقاء ذاتها واستيعاب

التجديفات المتواصلة في المجتمع والفكر دون الحاجة في كل مرة إلى العودة  
لتبرير نفسها وتأسیس شرعيتها بالنص .

ولعل رغبتها في إيجاد توافق شكلي ، مشروط بالضرورة بظروف  
ن شأنه ، بين المعرف الدينية والمعارف العلمية القائمة ، قد دفعها إلى دعم  
الدين بالعلم ودعم العلم بالدين ، واستخدام العقل حيث يفيض الشعور  
الروحي ، واستخدام الروح حيث لا مكان إلا للعقل ، وبالتالي حرمتها من  
إمكانية تطوير مفهوم جديد للمعرفة وإدخال طائق جديدة تزيل العائق  
أمام انتلاق التغيير الشعوري وأمام انتلاق التفكير العلمي معاً ، وتسمح  
ل التجربة الروحية والعلمية بالتفجر والانتعاق ، وللعقل أن ينمو ويتطور على  
أسس أكثر ثراء وحيوية .

ليس التعايش بين الدين والعلم وإنما فكرة توافقهما واعتماد أحدهما  
على الآخر ومسايرته له هي التي أضعفت البناء النظري للإصلاح العقلي ،  
وأفقدته آفاق تطوره ونجاحه ، فتحول في النهاية إلى تضامن بين سلطتين  
معرفيتين دينية وعلمية تجد أجل تعبيرها اليوم في مفهوم العالم والمثقف  
باعتباره حامل سلطة اجتماعية ، وليس كباحث أو مجتهد . فبهذا الدمج  
بين السلطتين اختلطت المرجعية العلمية بالمرجعية الدينية ، وافتقد معيار  
ضبط النشاط النظري في المجال الديني والعلمي معاً ، وهكذا ضعفت  
مقاييس الاستقصاء الموضوعي ، والبحث المنهجي والتاريخي والعلمي الذي  
يعتبر التمييز الدقيق بين مبادئ المعرفة المختلفة الشرط الأساسي لنموه  
وتطوره . ونشأت عن ذلك توجهات سلبية في الفكر العربي صبغت عقلانيته  
برومانطيقية فقيرة وحياته الروحية بعقلانية مجردة ومجدهبة . وهو ما يميز  
تيارات الفكر العربي التحدسي والديني القائم اليوم .

ماذا بقي إذن من فكر عبده وإصلاحه ؟ أكثر من أي مفكر آخر من  
مفكري عصره ، وأقوى من أية فترة أخرى ، تظهر اليوم حيوية مبادئ  
الإصلاح العقلي التي استنبتها محمد عبده وعمل من أجلها . ففي الصراع  
العنيف الدائر اليوم بين السلفية والتحدسيّة والذي يهدد بالانفجار في كل

وقت ، يظهر فكره كمرشد لكل حركة تسعى إلى تجاوز هذا الصراع وإعطاء الفكر العربي فرصة التحرر من خطر الانقسام والانغلاق والجمود والدوران في حلقة ثرائعاته المفرغة .

ومع ذلك فإن أهميته لا تكمن فيها انتجه من نظريات وما دافع عنه من مواقف ، ولكن في الطريقة التي خطها لطرح المسائل الأساسية التي ما زالت مطروحة علينا ، وفي الروح التي عالج بها هذه المسائل ، سواء ما تعلق منها بالسياسة والدين ، أو بالعلم أو بالعقل أو بالحضارة . وإن أهميته لا تكمن فيها قدمه من اجابات عنها ، بقدر ما تكمن فيها فتحه للفكر العربي من أبواب يستنشق منها ويتنفس من خلالها ، مما جعله منبع العديد من التيارات والمذاهب التي نشأت بعده .

ولن تستطيع أية محاولة جديدة النجاح في إقامة بناء نظري متين للفكر العربي اليوم دون أن تستفيد من تميزاته الأساسية بين ميدانى العلم والدين ، والعقل والوجودان ، ومن المقام المتميز والحيوي الذي أعطاه للعقل في توجيهه وتنظيم مجاليهما . وعندما يذكر عبده العقل ، فتلك إشارة إلى قدرة الإنسان على الاجتهاد والخلق والاستنباط ، وإلى الحرية الأصيلة التي يتمتع بها والقدرة الذاتية التي تمكنه من الاختيار وتدفعه إليه .

## المعركة الاجتماعية والاسلام

بعد سنوات الاغتراب الطويلة يبدو كما لو أن النخبة المثقفة العربية ، التقت نفسها في هب الأحداث الإيرانية ، وكان تبنيها السريع لها ، وسيلة بلا ريب ، للتعبير عن مشاغلها الذاتية ، وعن رفضها للوضع العربي الراهن . وهكذا جاءت الثورة الإيرانية في الوقت المناسب ، لتعيد إلى الوجودان العربي المثلوم فرحة الزائل ، وإلى الشعور العميق بالخيبة ، أملاً متجدداً في القدرة على استملاك العالم من جديد . فاللتقت في هذه المناسبة التاريخية العروبة روحها الإسلامي الصائغ ، كما التقى الإسلام موطنه العربي الجافي . وتجاه ما عبر عنه الغرب من خاوف في موقفه مما أطلق عليه

«المد الإسلامي» ، ما كان للرد العربي إلا أن يكون تأكيداً لطامح التحرر الشرقي ، التي ضخمتها حقبة طويلة من الاحتياط والفشل . والاسلام الذي عمد نفسه في أعظم ثورة شهدتها النصف الثاني من القرن العشرين ، مطالبُ اليوم ، بأن يحقق الحلم الذي عجزت عن تحقيقه الايديولوجيات الماضية ، القومية والماركسيّة .

ولأن معظم المستشرقين العرب كانوا يعتقدون ربما ، برجعية الإسلام ، بدت المنجزات الثورية الإيرانية كاكتشاف يثير الدهشة ، للدور الذي يمثله هذا الإسلام نفسه . وهكذا اضطر بعضهم إلى أن يؤكّد على شعبية الإسلام الراهن ، بالمقارنة مع الإسلام «الزائل» ، الذي لم يكن قد انفك بعد ، عن الطبقات الحاكمة . واكتشف البعض الآخر ، لتفسير الحدث الجديد ، وجود المذاهب الإسلامية السنّية والشيعية ، وخصوصية المذهب الشيعي الثورية بالمقارنة مع المذهب السنّي المحافظ ، وتبنّاً البعض بهذه المناسبة بعصر إسلامي جديد ، بينما اكتفى الآخرون بالتبنيه إلى مقدم العصر الشيعي .

أعطت الثورة الإيرانية المثقفين العرب ، كما أعطت الشعوب العربية أملاً جديداً ، وظهر كما لو أن اليائسين من الايديولوجيات القائمة قد عثروا أخيراً على ايديولوجية الخلاص والانتصار . لكن كما كانت الثورة العربية تتجسد لدى المثقفين في الحقبة الماضية بالصراع الايديولوجي بين الماركسية والقومية ، أو بينها وبين الإسلام ، أصبح اليوم مستقبل التحول العربي يتوقف على حسم مسألة ما إذا كان الإسلام تقدّمياً أم محافظاً . وكما كان فهم الايديولوجيات السابقة يظهر كشرط ضروري للنهضة بالشعب الجاهل وزوجه في المعركة ، أصبح فهم الإسلام مفتاحاً لفهم الحركة الاجتماعية في إيران والعالم العربي ، وهذا يعني أن ليس هناك أي تغيير جوهري في موقف المثقفين . ففي الحالتين تخضع الحركة الاجتماعية لحركة الأفكار والمواقف الايديولوجية . ونحن نخاف أن يقود هذا إلى نوع من الجدل اللاهوتي الذي لا يختلف كثيراً عن اللاهوتيات السابقة . وبذلك لن تتقدم حركة فهم الواقع الاجتماعي العربي والإسلامي كثيراً .

نفهم أن توصف حركة اجتماعية بالرجعية أو بالتقدمية ، لكننا لا نفهم حقاً كيف تصبح ثقافة تاريخية ، شهدت تكوين دول متالية وصاغت سلطتها ، كما شهدت ظهور ثورات لا تحصى وقادت حركاتها ، واغتنت وتنوعت ودخلت ميادين التصوف ، كما دخلت ميادين العلمية والتجريبية الأكثر طموحاً ، كيف تصبح رجعية أو تقدمية ؟ أما إذا كنا نقصد الحركة الإسلامية السياسية الراهنة في العالم الإسلامي ، فنحن نخطئ أيضاً في تعيمينا ، لأنه ليس هذه الحركة ، جوهر واحد ولا أهداف واحدة ، وهي تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والمنعطفات التاريخية . ولنذكر فقط على سبيل المثال ، الفرق بين الحركة الإسلامية في إيران ، والدور الذي لعبته اليوم ، وما ت يريد أن تعطيه الحكومة الباكستانية القائمة ، من مغزى لتطبيق الشريعة الإسلامية بهدف التغطية على المشاكل الاجتماعية القائمة .

مع ذلك يبقى تلقي المثقفين للإسلام ، ظاهرة ايجابية ، ما دام يعبر عن الاصرار على التغيير ، وعلى مقاومة فكرة نسخ النموذج الغربي ، لكن بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى تنحية الحركة الاجتماعية الواقعية ، الحركة الشعبية حاملة الإسلام من الأذهان . فكما كان وصم الإسلام بالرجعة في الحقبة الماضية يقصد إلى عزل الشعب المتدين وإبعاده عن العمل السياسي ، ودحره إلى الزوايا المظلمة ، ليقى خارج تاريخ الدولة والسلطة المحيشتين ، يمكن لوصم الإسلام بالتقدمية اليوم ، أن يهدف إلى إلغاء الشعور بضرورة البحث عن حلول جديدة ، من إطار اسلامي أو غير اسلامي ، لل المشكلات الاجتماعية التي تطرحها الحركة الشعبية في إيران وغيرها ، والتي تتجاوز في نظرنا مسألة إلقاء الذات ذاتها ، واكتشاف هويتها .

ولا نعتقد أن الحادثة قد أخفقت ، لأنها غيرت اسم السلطان أو الخليفة ، باسم الملك أو رئيس الجمهورية ، ولا لأنها أطلقت كلمة خزينة الدولة على بيت المال ، ولا لأنها سمت مجلس الشورى برلاناً ، أو الملة أمة ، أو غيرت شكل العقوبات ، فجعلتها مدنية قائمة على حرمان الحرية والحقوق السياسية والمدنية ، بعدما كانت عقوبات جسدية .

لا يقدم التاريخ نظرية أو ايديولوجية تتضمن حلولاً جاهزة للمسائل الاجتماعية المطروحة . وكلما تحققت نظرية في حقبة تاريخية ، جعلت من الضروري إعادة النظر فيها ، لأن مجرد تحقيقها قد غير الظروف التي عملت على انجاجها . ولدينا على ذلك مثال بارز اليوم فيها أثارته الثورة الايرانية ذاتها . فكل الحكومات في البلاد الاسلامية تقريباً ، أعلنت اسلامها في محاولة للالتفاف على احتمالات تفجر اسلامي على الطريقة الايرانية . وغيّرت بذلك معالم الصراع الایديولوجي من جديد ، من دون أن يعني ذلك ، أنها وجدت حلّاً للمسائل السياسية والاجتماعية المطروحة على المجتمع .

للإسلام من دون شك ، متطلبات اجتماعية وسياسية ، عندما يصبح في السلطة أو يدخل كعامل مؤثر فيها . وسيكون للنهوض الإسلامي دور عظيم التأثير ، في علاقات القوى الدولية ، وستتشكل استعادة الهوية الضائعة ، قاعدة مهمة ل إعادة النظر في النموذج الاجتماعي الغربي السائد اليوم في المجتمعات الإسلامية . لكن كل ذلك ، لا يمكن أن يتم إلا إذا فهمنا جوهر الحركة الاجتماعية ومتطلباتها وإلى أي حد يمكن الاجابة عنها من منطلق إسلامي أو غير إسلامي . وهذا ما طرحته العرب والمسلمون على أنفسهم منذ بداية القرن في محاولة للتتجديد الديني ، بهدف تكيف الإسلام مع العصر الراهن . وعلينا أن نأخذ من ذلك عبرة أيضاً . فليس لدينا هنا أي ضمان في هذا الاجتهد . ولمجرد الحديث عن التجديد ستبرز مشكلة قراءة الإسلام كتراث ديني وثقافي في ضوء العصر الراهن والإيديولوجيات القائمة . والذين يقولون بتقدمية الإسلام ، مثلهم مثل الذين يقولون بمحافظته ، يقيسونه بمقاييس الإيديولوجيات العصرية اليسارية والمحافظة التي يؤمنون بها والتي تعكس مواقعهم الاجتماعية . وهم لا يطمحون في النهاية إلا إلى احتواء الإسلام في سياساتهم الدينية الخاصة والمعبرة عن مصالحهم . ويفيّب عن ذهنهم أنهم بذلك العمل ، ينكرون خصوصية استقلالية الإسلام كعامل تقدم أو تأخر روحي متميز . تلك الخصوصية التي لا يكفيون عن المطالبة بها . إن المعركة الاجتماعية لا تنتهي بتبني

الاسلام ولكنها تبدأ معه بدءاً جديداً يتميز بدخول كثيف للقوى الاجتماعية الدنيا التي بقيت مبعدة عن الساحة السياسية . وما سترفظه هذه القوى من أشكال مقاومة أو صراع ، تبدو وحشية بالمقارنة مع الوسائل السياسية المعروفة لدى المجتمع العالى ، تدفعنا إلى أن نشك في إمكان استمرار المثقفين في حاستهم الراهنة هذه .

يجب ، إذن عدم التقليل من أهمية الدور الذي لعبه الاسلام في نهضة القوى الاجتماعية الايرانية ، وطبعها بطابع شعبي بارز ، ونحن أول من حاول أن يلفت نظر المثقفين العرب إلى هذا العامل الاضافي للثورة في العالم الاسلامي . وهو النصدي للنمو الوحشي للرأسمالية باعتباره هجوماً على الذاتية الثقافية واستلاباً للروح بقصد سلب الجسد (بيان من أجل الديمقراطية) . لكن الثورة الايرانية ليست مجرد ثورة وهابية تصل إلى أهدافها بتكريس الهوية الأصلية ، أقدية أم حداثة . فالاضطهاد الديني لم يخلق الاضطهاد السياسي والاجتماعي ، إنما ظهر هو نفسه كضمان لهذا الاضطهاد الأخير الوحشي الذي عارسه طبقة متغيرة بقدر ارتباطها بالأجنبي . ولم يثر الشعب الايراني للدفاع عن الاسلام والترااث ، إلا بهدف إلغاء الاستبداد والتفرقة الاجتماعية والاستغلال البربرى والقمع والقهر والتعذيب . الثورة الايرانية ، إذًا ، ككل الثورات في التاريخ ، ثورة اجتماعية ضد الطبقة الحاكمة المحتكرة لكل وسائل الحضارة والعلم والتقدير والحياة . وليس من الصعب فهم أسباب قيامها ، ولا يجب الذهاب بعيداً للكشف عن أسباب أخرى دينية أو مذهبية أو ايديولوجية من أي نوع كان .

الشيء الوحيد والجديد الذي يجب تفسيره هو ، بالعكس ، لماذا أخذت الثورة شكلها الديني وتمت بقيادة رجال الدين ، فجاءت حركة التقدم الاجتماعي في شكل عودة فكرية إلى الماضي ؟ بالضبط لأن النخبة الحديثة المثقفة تحملت عن مسؤوليتها وامتنشت على الصعيد الفكري سيف السلطان في الحقبة الماضية ، كما تهم بارتداء جبة العلماء في الوقت الحاضر . لا يوجد هنا إذاً أية مفارقة تاريخية .

ولا تكفي التوبية النصوح للتکفير عن الخطايا أمام هبة المشردين ، فانتصار الاسلام وتأكيده لذاته كإطار ثقافي حي لولادة نموذج حيادي جديد متميّز يضمن استقلال الجماعات الاسلامية ، يتوقف اليوم ، أكثر من أي يوم آخر في نظرنا ، على قدرته على انجاب حلول عملية لمسائل من نوع : كيف يمكن قيام سلطة سياسية قائمة على مشاركة كل أفراد الجماعة وعلى تحقيق اجماع سياسي يضمن وحدة الأمة الضرورية لقيام دولة مستقرة ويؤمن حرية المعارضة والنضال التي هي محرك كل تقدم وتغيير ، في الوقت ذاته ؟ كيف يمكن قيام سياسية اقتصادية تضمن التراكم الضروري للتطور والتنمية وتفضي على احتمال ظهور احتكار الانتاج الاجتماعي من قبل طبقة أو فئة خطوطتين توجهانه نحو الاستهلاك الكمالى والتبذير على مواد الأبهة والعظمة الفارغة ؟ كيف يمكن ضمان الوحدة الثقافية للجماعة من دون الانزلاق إلى خطر الحظر على الفكر وإلغاء حرية التعبير والابداع ومن دون السير نحو التحجر الثقافي ؟

وعلى هذه المسائل ليس لدى أحد حتى الآن ، وليس لدى أية ثقافة حلول جاهزة تقدمها ، وكل الأمر يتعلق بتتابع الصراع السياسي والاجتماعي . فالنموذج الغربي ، السياسي والاقتصادي والثقافي ، لعب في شكله الحكومي والليبرالي ، دوراً مناقضاً للدور الذي لعبه في أوروبا ، وذلك بالضبط لأن ظروف تحققه هنا اختلفت باختلاف الوضع الاجتماعي والتاريخي والدولي . أما قضية تطوير نموذج اسلامي جديد لتنظيم المجتمعات الاسلامية الراهنة فهي لا تبدأ مع تسلم الاسلام من جديد الحكم ولكن بعده . وهي ما زالت تتنتظر ، بالإضافة إلى ذلك ، اجتهادات كبرى لا نعتقد أنها حصلت بعد . هل تتيح الظروف السياسية الجديدة إمكان ظهور نموذج اجتماعي جديد يستلهم القيم الإسلامية العليا ؟ هذا يشكل في ذاته معركة حقيقة وجهاداً للتطوير الذاتي يتعارض مع الاستعمال السياسي السطحي للدين ويستدعي النضال المستمر ضد خطرين : خطر التقوّع على الماضي كما لو كان يتضمن كل الحلول ولكل الأزمان ، وخطر الانبهار أمام الغرب كما لو كان يقدم آخر المأثر والمكتشفات .

لقد حقق رجال الدين في هذه الحالة ، قفزة نوعية في فكرهم ومارستهم السياسيين . وهذا عنصر ايجابي سيكون له أثر بعيد على مستقبل العالم الاسلامي . لكننا نعتقد أن مهامات كبرى تقع أيضاً على عاتق الهيئة المثقفة الحديثة ما دامت لم تقرر بعد الاستقالة ولا ت يريد أن تقف من جديد أمام مفارقاتها الفكرية .



### **الفصل الثالث**

## **تجديد الرواية : المدخل المعرفي**



## التحديث الثقافي وأزمة الهوية

### ١ - مشكلية الهوية :

يحل خطاب الهوية الثقافية في العالم الثالث ، تدريجياً ، محل خطاب التحرر القومي الذي شاع إبان مرحلة نزع الاستعمار . انه شكل جديد للقومية يعبر عن نفسه بتعابير التناقض الايديولوجي أكثر مما يعبر عن نفسه بتعابير التناقض السياسي ؛ فالشعوب التي كانت مستعمرة تعانى ، في الواقع ، عواقب عصرنة تهدد القيم الخاصة التي بُني عليها سابقاً الاجماع ضد المحتل .

وحيث كنا ، لعقد خلا ، نتكلم عن حقوق تقرير المصير وإقامة دولة قومية مستقلة وذات سيادة ، فإننا نتكلم اليوم عن الصراعات والمحاربات والحقوق المتعلقة بالهوية الثقافية .

يفترض خطاب الهوية ، بكل ايديولوجية ، وجود حقيقة ملموسة ( ثقافة خاصة بكل اتنية وأمة ) يسعى إلى نشر فحواها وتوضيح مضمونها . بيد أن هذا الانتقال من مفهوم الثقافة إلى مفهوم الهوية يدخل عناصر جديدة تتدخل على مستوى تعريف الثقافة ، كما على مستوى العلاقة بين الثقافة وكل من السلطة والسياسة والاقتصاد .

تبعد الثقافة ، على مستوى التعريف أولاً ، وكأنها تعنى مجموعة من

ملامح مميزة ، مادية وفكرية وروحية ، تميز مجتمعاً أو مجموعة اجتماعية<sup>(1)</sup> ، وتسمح لأي متعدد بأن يتعرف ذاته ويعرف إليه غيره . وما يحدد الثقافة هنا هو خصوصية القيم الاجتماعية والأخلاقية أو الاقتصادية ، وليس مدى تطورها أو فعاليتها . ومن هنا نشأت رؤية مساواتية هي على تقدير النظريات القديمة حول الثقافات الحديثة المتغيرة والثقافات المتوجهة أو المتخلفة ؛ فثمة من يسعى اليوم ، باسم أخلاقية عالمية إنسانية ، إلى إعطاء ذات القيمة إلى كل ثقافة ، معتبراً بدون شك أن الأمم متساوية مثلما هم البشر . زد على ذلك أن هذا الخطاب يلاقي في منظمات الأمم المتحدة أكبر الترحيب .

ثمة عنصر جديد أدخل أيضاً في علاقة الثقافة بالسياسة ، ذلك أن خصوصية الأمة ، وهي عنصر أساسي من عناصر هويتها ، لا تتعدد إلا بمواجهة أمة أخرى ، أما في داخل المجتمع فليس هذه الخصوصية أي معنى .

إن هذا التصور الذي يجعل من الثقافات نظاماً مغلقاً ، مؤلفاً من مجموعة قيم ملزمة للشعوب التي تحملها في نفوسها ، وهي قيم تكون بمثابة جوهر هذه الشعوب ، إن هذه القيم تزعزع عن الثقافة كل تاريخية ، بل كل تطور سواء بجهة تطور القيم أو بجهة تبدل معانيها . وتأخذ الثقافة المقتلة من تاريخها ومن تاریخ تطورها ومن تناقضاتها الداخلية ، والمفصلة عن سياقها الاجتماعي الذي يجعل منها عنصراً من عناصر السلطة ، شكل أسطورة وتجزأ إلى مجموعة من الثقافات الإثنية والمحليّة والأقلية أو الدينية ، ومن هنا ، ينشأ التركيز على ثقافة الأقليات ، بل الثقافات الشعبية التي يجب تطويرها والحفاظ عليها . وهكذا تكون هذه الثقافات ثابتة ومتعددة

---

(Réflexion sur L'évolution de la notion culture et des concepts liés au développement culturel...) UNESCO CC/80 Ref. 1. 1980. Document préparé par CI, Fébrizio p. 4.

على كل تغير لوجودها خارج التاريخ والسياسة . فهي لا تتلاقي بل تتجاور على أساس التجاهل المتبادل . وهذا نصر اليوم على الخوار والتسامح والاعتراف والقبول المتبادلين بعد مرحلة صراع وصلت إلى حد نفي الثقافات التقليدية أو غير الأوروبية .

لقد تحول الموقف من الثقافة ، في أقل من نصف قرن ، تحولاً جذرياً ، من طرف إلى نقشه . كان هذا الموقف المتخذ حتى ذلك الحين ، في وباسطة الخطاب الكوني للتاريخ المطرد ، تطورياً وشموليًّا وكلانياً<sup>(2)</sup> .

كان يعتقد بأن استعمار البلدان غير الأوروبية يعني السير في مجرى التاريخ ، وأن هدفه تحضير الشعوب المختلفة ، وتغيير ذهنيتها الاحرافية ومعرفتها المشوهة وغير العقلانية وقيمها الإنسانية ونظام حكمها الاستبدادي وجهازها الانتاجي البدائي وغير الفعال . وكان الذين اعتقادوا هذا الاعتقاد يتباون بينهم المدارس وشقم الطرق وتأسيسهم الدولة والبيروقراطية واستصلاحهم الأرضي ، وباختصار ، انقاذهم الأمم التي لم تكون بعد من مصير باش .

تحقق التغير بوتيرة انسحاب جيوش الاحتلال من البلدان المستعمرة سابقاً . فهل كان ذلك دليلاً على نهاية الأيديولوجية الاستعمارية وعلى تطور العقليات باتجاه احترام الآخرين ، وعلى الرغبة في التعامل مع الشعوب الأخرى تعامل الند للند ، وعلى التعاطف المتنامي إزاء الثقافات التقليدية أو غير الصناعية ، وعلى رفض السيطرة وضعف الشعور بالتفوق الذي قاد إلى أعمال العنف خلال القرن الماضي ؟

---

(2) كان المجتمع الذي ولد الانثروبجين مهتماً بثبتات أن هذا النوع (الثقافي) يرجع إلى غيرية تفصل ، أولاً ، الإنسان «المتوحش» ، أو «البدائي» عن الإنسان «المتحضر» أو «العصري» . كان أمام أفضل الانثروبجين الذين سنمروا قليلاً من الدور الذي أريد لهم القيام به ، والذين كان يدفع لهم من أجل القول بأن لا وجود لنوعين من الإنسانية ، إمكان الاختيار بين تأكيد وجود أكثر من نوعين من الإنسانية ، وبين تأكيد وجود نوع واحد . Dan Sperber. Le structuralisme en anthropologie «Qu'est-ce que le structuralisme?» Paris 1968, p. 232.

لا شك أن لكل ذلك دوره في التغيير ، بيد أن هناك أمراً آخر أيضاً . فالمشاعر الإنسانية الفردية تتحدد ، علاوة على ذلك ، بتيار عميق يطول الأخلاق والسياسة في نفس الوقت . وتجدر الاشارة ، فضلاً عن ذلك ، إلى أن مصدر خطاب الهوية ليس الغرب في كليته . وهو ليس نتاج أوروبي ، بل هو ابن المؤسسات الدولية والعالم الثالث . ولقد استأثر به هذا الأخير أكثر من غيره ، وجعل منه ايديولوجيته الأولى ، داخل حدوده وخارجها على حد سواء<sup>(3)</sup> .

فماذا يعني إذاً هذا الخطاب الذي يطمح لأن يكون شاملًا وانسانياً ومساوياً ، والذي يجعل من التعددية أساس العالمية ، ومن الأصلة مصدرًا لوحدة كل الثقافات ؟

تحجب الهوية - الخصوصية سياقين : سياق الثقافة بوصفها حقلًا ينمو فيه التجديد والابداع عند كل فردية ، أي الثقافة بوصفها عنصراً من عناصر المجتمع المدني المنقسم أو المتغير على حد سواء ، وسياق الثقافة بوصفها فعلاً اجتماعياً يخلق لحمة ، ويوجد ، على الرغم من النزاعات الایديولوجية والسياسية والاقتصادية ، تحديداً للغائيات الانسانية ولأهداف الجماعة ، وهي غائيات وأهداف بفضلها تصبح الجماعة كياناً اجتماعياً منظماً .

هنا يخفى تعريف الثقافة ، من قبل خطاب الهوية ، كخصوصية ، حقيقة أن كل ثقافة هي بحد ذاتها محاولة لحل التناقضات العميقة المعاشرة ، يومياً ، من قبل الأفراد والطبقات والمجموعات والجماعات القومية . لا تغير هذه الحلول تبعاً لتطور هذه التناقضات ، فحسب ، بل أيضاً تبعاً لمختلف المجموعات الاجتماعية والفتات المتصارعة باستمرار . ينجم عن

---

(3) تبرر ، باسم الهوية ، أكثر فأكثر ، في بلدان العالم الثالث ، السياسات التعسفية في المجال الاقتصادي وفي مجال الدولة . غالباً ما ترفض فيه الحرية المتمثلة كقيم غربية ، وتنظم أسباب الفقر الذي تعاني منه الشعوب .

ذلك ، من جهة أولى ، تغيير في قيم الثقافة عبر الزمن ، ومن جهة ثانية ، استمرار الاختلاف في المواقف والمشاعر والم الواقع والتوجهات والأخلاق التي تتطابق مع تنوع كل متعدد قومي . يخفي مفهوم الموربة أيضاً نفس التناقض الذي يشير إليه على مستوى العلاقات بين الدول ، أي التناقض ، داخل الجماعة ، بين النخبة والطبقات المسيطرة .

أما بالنسبة للثقافة المشتركة الخالقة للحمة ، فإن تاريخ المجتمعات يثبت أن أية ثقافة لم تتطور في حقل مغلق حسب المسلمات الأولية المفترضة في الاندونية (*Ethnicité*) .

يدخل تشكيل كيان سياسي مستقر للدولة ، سواء كانت امبراطورية أو جمهورية ، ويدمج في السياق الثقافي ، ثقافات اتية منفصلة ، أو مختلطة فقط ، وعناصر تفكير وإبداع جديد . هكذا يتكون فوق الخصوصيات (*Particularismes*) (وليس بالضرورة ضدّها) شكل جديد «قومي» للثقافة ، شكل أكثر انتاجاً وغنى لأنّه أكثر تأثراً بالابتكارات التقنية والسياسية ، ومثال لأن يحلّ مسائل أكثر أهمية مرتبطة بالمشروع في حياة مشتركة هي ، سياسياً ، أكثر اتساعاً وتطوراً . تدخل ، في هذا الشكل الجديد للثقافة ، مشكليات علمية وسياسية واجتماعية وأخلاقية يثير تطورها تضادّ جهود أكبر تستجيب إلى طموحات أكثر إيجابية ، طموحات تتجاوز مجرد تأكيد الخاصّة الأثنية والاقليمية . وهكذا ترسم أمام الإنسان آفاق جديدة تعرّض عليه غائبات أكثر اتساعاً . وتصبح الثقافة ، حينذاك معيناً لا يناسب ، للحربيات والفتورات المادية والمعنوية ، وتخلق الثقافة القومية (بعكس الثقافة الاتنية) في حياة الجماعة ، لتوفيرها اجتماعية مركبة (*Sociabilité*) جديدة ، مجالاً لأرقى شكل من التماشى ، بتناقضاتها وتوليفها ، كما باحترامها للفرد الذي تسحقه أشكال التماشى الاتني حيث يتماهي الفرد والمجموعة .

## 2 - عودة إلى مفهوم الثقافة :

هكذا تمثل اشكالية الهوية الثقافية بين الثقافة وبين أحد عوارضها الشأنوية ، يعني الخصوصية . والحال ، أن الخصوصية لا تستوعب كل مسألة التكون التاريخي والاجتماعي لثقافة معينة . ولا تعارض الخصوصية ، أبداً ، تعميم ثقافة واحدة صناعية أو عصرية على جمل التشكيلات الاجتماعية . بل إنها بالأحرى مفهوم ملازم للعالمية ، ذلك أن كل أمة لا تسعى ، إلا في داخل نظام مرجعي واحد ، إلى الإشارة إلى خصوصيتها ، مع احتفاظها بجوهر القيم المعترف بوجودها في ثقافة كونية . ويبثت التاريخ ، من جهة أخرى ، أن الأمم المستعمرة سابقاً بدل ان تفقد خصوصيتها من جراء تمثيلها للثقافة الغربية المسيطرة ، فإنها ، بالأحرى ، تحفظ داخل عملية تدمير الهوية الثقافية السابقة ونشوء هوية جديدة (Déculturation) بسمات مميزة ترجع إلى خصوصية سياق التكون الرأسمالي في الأطراف . ولهذا السبب تتمثل في هذه الحالة الخصوصية مع الفولكلور ، في حين تعيد الثقافة العالمية ، ثقافة النخبة والدولة ، آلياً ، انتاج قيم الثقافة المسيطرة .

لا يمكن للهوية أن تعني ، بهذا المعنى ، تجديداً أو بعث ثقافات مسيطرة ، بل تشير فقط إلى احتفاظ البلدان التابعة بعض مظاهر تقاليدها التي تسمح لها بأن تتميز وبأن تبرر الانقطاع السياسي الموجود . وبالعكس ، فمن خلال صياغة الثقافة كمشكلة اجتماعية وتاريخية ، يمكن فهم البعد الخارجي (الهوية هنا) للثقافات بوصفها مظهراً خصوصياً للحياة القومية .

ماذا تعني ، حينئذ ، الثقافة بوصفها سياقاً اجتماعياً مرتبطة بتكوين الأمة أو الكيان السياسي ؟ إنها أساساً برأينا ، الشروع في مستوى معياري قائم على تكون نظام اجتماعي ونسق من المراجع ، وهو تكون يتم في مجرى التاريخ وبطأ لتناقضات وصراعات يتميز ، بها تشكيل الأمة . ويتضمن هذا النسق ، في نفس الوقت ، عناصر متعلقة باستخدام لغة ما ، وبإعداد سلم قيم ، وبتأسيس جالية وينمو مجموع من الرموز المكونة من علامات

وإشارات صريحة وضمنية تتعلق بشكل محدد من التكامل الاجتماعي .

تتجاوز وظيفة الثقافة ، إذن ، بكثير ، مسألة إبراز قيمة خصوصية معينة ، تميز أمة عن أخرى . وهي لا تختلط مع السياسة ، ولكنها تعين حدوداً لكل صراع اجتماعي ، مشيرة من جهة إلى ما يرجع إلى ميدان الأخلاق ويصنع وحدة الإنسان خارج كل نظام لسلطة الدولة ، ومشيرة من جهة أخرى إلى ما يبقى ميداناً للصراع والمنافسة الحرة . هكذا مثلاً تعتبر الثقافة العصرية المترنة بمثال المساواة بين البشر ، إنه لا يمكن للتمييز العنصري أن يكون مصدر إعطاء شرعية لنظام سياسي ما أو لنظام اجتماعي . وقس على ذلك فيما يتعلق بمسألة استخدام اللغة . فكل مخالفة لقواعد صرف اللغة ولقواعد دلالة ألفاظها أو رموزها ، تعتبر بمثابة طعن في استمرار والتحام الجماعة . تهدد ، في الواقع ، هذه المخالفة لقواعد اللغوية ، مثل مخالفة القواعد الجمالية ، إعادة إنتاج الثقافة (سلم القيم) التي تضمن تحليلاً جمل السق الاجتماعي وتوازنه الداخلي الذي يتم بواسطته حفظ الاستقرار الاجتماعي والراتب الاجتماعية والتماسك الاجتماعي .

تعمل الثقافة كما لو أنها آخر خندق للنظام الاجتماعي . وهي تشكل في هذا النظام منطقة النشاط الأكثر إطلاقاً وغسوبة حيث تتم الابتكارات والمناقشات ، وحيث يسمح بمزيد من التزاعات الاجتماعية . إنها ، في نفس الوقت ، آخر خط دفاعي للنظام الاجتماعي ، والمصدر الأساسي للتغييرات والتجديفات . ورغم هذا الاطلاق وعدم التحديد في هذه المنطقة ، فإن التغيرات لا تكون جميعها مقبولة . ولا يصبح التيار الأيديولوجي أو الفلسفى أو الأدبى أو الفني مسيطرًا في المجتمع إلا عندما يتوصل إلى اجتياز الحواجز التي يضعها أمامه النظام السياسي الذي يخضع ، بدوره ، إلى نظام آخر ، إلى نظام علاقة القوى والقوانين الدستورية . ولكن التيارات الثقافية ، ما ان تجتاز هذه الحواجز ، حتى تطرح مجدداً مسألة النظام السياسي على بساط البحث وتدعى إلى إعادة تنظيم الدولة والسلطة والعلاقات بين المحكومين والحاكمين . ومن هنا ينشأ مصدر تغير

في المراتبة داخل المجتمع ، بالنسبة للدولة وللاقتصاد . وانطلاقاً من هذه « الابتكارات » السياسية يمكن التفكير بإجراء تغيير اقتصادي قائم إما على الشروع بتقنيات أو تكنولوجيات جديدة ، وإما على إعادة تنظيم علاقات العمل وعلاقات الملكية .

تبقي الثقافة ، لأنها تشكل الدائرة الأكثر ليونة في النسق الاجتماعي ، أكثر قطاع مقاومة لسيطرة السلطة ، وهي لهذا السبب الأداة الأكثر ضماناً لاستمرار الأمة . ففي الدوائر الأكثر صلابة في هذا النظام يكون الفعل التغييري أكثر سرعة . إن اغتصاب أرض الفلاح ، مثلاً ، أسهل من تغيير التراتبية الاجتماعية ، أو بالأحرى ، تغيير ثقافة شعب ما . فالاقتصاد يتجسد في الملكية التي هي من علاقة خارجية ، وتتجسد السلطة في الحق الذي يكون مكتسباً ، في حين تمد الثقافة جذورها في ذهنية تشكل ملكية أمة بكل منها .

هكذا فإن الشعوب التي حطم الاستعمار دوهماً ، والتي دمرت اقتصادياً أو استبدلت باقتصادات رأسمالية مختلفة ، أو حتى متعارضة مع اقتصادياتها ، التجأت إلى الثقافة واستطاعت بعد عشرات السنين أن تؤسس من جديد دولة جديدة وأن تباشر بتنظيم جديد للاقتصاد . لم يستطع التغيير الجذري للنظم السياسية والاقتصادية التغلب على الأمم التي تحكمت من الحفاظ على ثقافتها ، أي على أيديولوجيتها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموز عندها .

ولكن ، إذا كانت الثقافة هي الصعيد الاجتماعي الأكثر مقاومة بسبب ليونته وغموضه بالتحديد ، فإنها من أكثر الجوانب الاجتماعية تجريداً ، ومن أقلها ملموسية . إنها تدوم أكثر من غيرها بكثير . ولكنها لا تتبع شيئاً . والحال ، فإن المجتمع يقوم أساساً على الانتاج المادي ، وهو انتاج يفقد ، بدونه ، كل مجتمع استقلاله ، ويجد نفسه مندمجاً بمجتمعات أخرى أكثر انتاجية . ويمكن للأمة عندئذ أن تقصر على اثنية واحدة ، تشكل ، مع حفاظها بخصوصيتها الثقافية ، جزءاً متكاملاً من أمم أكبر أو أكثر قدرة على تجديد نظامها الاقتصادي . وإذا كان يستحيل وجود الاقتصاد

بدون مجتمع ، أي بدون ثقافة تؤسس ، بواسطة معاييرها وقيمها ، النظام الاجتماعي والجماعية ضد ظاهرة الفردية والتفرد ، فلا يمكن للثقافة أن تتطور خارج « الدولة » ، أي خارج سلطة ومراتبة تفرضان ابداع الحلول على الثقافة وتغذيان حوار الأفكار والرموز . فالثقافة التي تقطع عن السلطة تحرم نفسها من مصدر حيويتها وتطورها وتتجدد نفسها متتحوله إلى مجرد طلاء يعين التمايز بين المجموعات الاجتماعية . إنها تفقد كل قيمتها العلمية وتناقضاتها وصراعاتها الداخلية ومشكلاتها الابداعية . هذه هي حال الثقافات الاثنية التي تفتقد للانساق « العليا » من فكر وقيم الثقافة القومية أو العالية ، وتحتفظ فقط بلون محلي أو لغوي غالباً ما يتعلّق بالماضي ويعيش في حنين إليه .

فماذا يحدث ، إذن ، إذا ما انحلت الثقافة نفسها أو تفتت بعد أن تتدمر الدولة ويتدمّر الاقتصاد ؟

### 3 - الثقافة والسلطة :

بدأ تفتت الثقافات غير الأوروبية مع ظهور الاستعمار . وقامت في أمكنة متعددة محاولات متفاوتة النجاح لاستبدال لغات الشعوب المستعمرة بلغات أوروبية . وبموازاة ذلك ، نشرت المدارس الحديثة ، العلمانية أو المرتبطة بيارساليات مسيحية ، ثقافة من نوع جديد ، داخل نخبة محلية باتت تحسن بها أقرب ، من حيث نسقها المرجعي ، إلى المعمرين ، منها إلى السكان الأصليين . ومن خلال هذا التغيير الثقافي كانت السلطة الاستعمارية تستمد بقاءها . بيد أن انعزal واغتراب هذه النخبة نفسها سهل تعبئة جمل الطبقات الشعبية ضد النير الاستعماري وأدى إلى انهيار النظام .

وبدل أن يرفض الاستقلال الثقافة المسيطرة التي صنعتها الرأسمالية والتي تحمل في ذاتها بذور توسيع النظام السياسي والاقتصادي الرأسمالي ، فإنه شجع ، بالعكس ، انتشار التعليم الحديث وتعزيز أنماط الحياة الغربية : ترافق الاستقلال مع زيادة عدد أبناء البلاد الأصليين الذين

يتكلمون الانكليزية أو الفرنسية ، والتخلي عن الأشكال القديمة في اللباس والاستهلاك ، وانطلاق التبادل المتعدد الأشكال مع المركز الغربي ، وهي أمور ترجع ، بالتأكيد ، إلى وهن أولية الدفاع السابقة التي كانت تدفع الشعوب المستعمرة إلى الاحتفاظ ، منها كلف الأمر ، بتقاليدهم ومقاومة المحتل بها .

لا نقصد هنا مطلقاً تبدل ثقافة نخبة صغيرة تعمل على هامش السلطة الاستعمارية ، بل انحياز فئات تزداد اتساعاً ، من الطبقات الوسطى ، إلى نمط الحياة الحديثة . فالتمغرب (Occidentalisation) يصبح في كل مكان ، أو تقريباً ، ظاهرة معممة وواقعاً « شعبياً » .

والحال ، لا يتطابق هذا التمغرب ، كشكل هجين استثنائي ، مع الحقائق العميقة وبيفي الدولة والانتاج . وهو يسبب توترات وتناقضات ، غير قابلة للحل ، داخل المجتمعات التابعة . وهو يخلق ، دوماً ، حاجات ورغبات لا يمكن إشباعها . ولا يحرم هذه المجتمعات من مرجع ومعابر كانت تستخدمها سابقاً لتصنع وحدتها وترسخ مقاومتها ضد المحتل فحسب ، بل أيضاً لتقاوم ادخال متطلبات وعلاقات رأسمالية إليها ادخالاً غير مسيطر عليه .

وتشعر الشعوب التابعة اليوم ، أكثر ما كانت تشعر في المرحلة الاستعمارية ، أنها مجرد من وسائل وأدوات النضال ضد الرأسمالية الغازية والمفتتة أكثر فأكثر . ولا يبدو أن السلطة تفلت من أيديها على صعيد تأكيد حد أدنى من السيادة والاستقلال في اختيار السياسات الاقتصادية والقرارات السياسية المتعلقة بعلاقتها مع الآخر ، فحسب ، بل أيضاً على صعيد تنظيم المجتمع .

في الواقع ، يتجلّي التناقض الأكثر خطورة الذي يسبّبه التمغرب ، في العلاقة ما بين الثقافة والسلطة .

وبينما لا يكون هذا التمغرب مقبولاً ( سواء على صعيد تأسيس الدولة أو تنظيم المعرفة أو تقسيم العمل ) إلا استناداً إلى مرجع تكونه الثقافة

الحداثة الغربية ، فإن تأكيد الحرية والتماسك الاجتماعي والعدالة يصبح تابعاً أكثر للحفاظ على التراث الإنسانية التقليدية . فليس هناك أي توافق ما بين الثقافة العليا ، الثقافة العلمية ، والثقافة المعاشرة ، اليومية والشعبية . بل أكثر من ذلك أيضاً ، إذ ليس بوعدهما ، لكونهما نسقين مرجعيين متعارضين ، يؤمن أحدهما ، أو يفترض به تأمين استمرار السلطة والدولة ، ويؤمن الآخر الحيوية والسيادة وتأسيس المجتمع ، إلا نفي بعضهما بشكل متبدال . ومن هنا ينشأ تمزق عميق وازدواج في الشخصية يجعلان من المستحيل إقامة أية سلطة بدون تفكك الجماعة وتدميرها باستمرار ، كما يجعلان من المستحيل ممارسة أية حرية واستقلال فردي أو جماعي خارج المقاومة المستمرة للسلطة . إنه طلاق ، أو بالأحرى قطيعة ، بين النخبة الاجتماعية والشعب الذي انبثقت منه ، قطيعة تتجدد باستمرار .

هكذا يغطي التمغرب ، بدل أن يخلق تناقضاً ، سياق تدمير الهوية الثقافية السابقة وعدم نشوء هوية جديدة . ومن هنا لن يعود من الممكن القيام بوظائف الثقافة ، وظائف الابداع والتماسك والتوازن وإعطاء شرعية للتراطبية الاجتماعية والعدالة والزمن المعاش<sup>(4)</sup> .

ويحل مكان هذه الوظائف مشكلة الهوية التي تغطي مظهر الخصوصية الثانية الذي يطمس مشاكل التمغرب الاجتماعية الفعلية ، أو بتحديد أكثر ، المشاكل الفعلية لتدمير الهوية الثقافية السابقة . هكذا يصبح خطاب الخصوصية الثقافية خطاب نخبة لا تستطيع ، وهي الناشئة نفسها من التمغرب ، الحفاظ على سلطتها إلا باستعمال جدلية التعارض بين كيانين يشكل كل منها كتلة متماسكة ، حيث يأخذ ما هو قومي الأولوية على ما هو اجتماعي ، وحيث تسعى الدولة العاجزة ، إلى شرعية اسمية . وهكذا

---

(4) يذهب ع . العروي إلى حدود جميع تيارات الفكر العربي - المعاصر إلى مصادر وحيها الغربية . يمكن القول ، دون الغوص بعيداً في الأمر ، أن ترجمة المؤلفات الغربية واقتباسها يشكلان اليوم ، على المستوى الأدبي والعلمي ، المصدر الأساسي للابداع في المجتمعات التابعة (راجع : L'idéologie arabe contemporaine. Paris 1976 ) .

يكون خطاب الهوية مرتبطاً مباشرةً ، في البلدان التابعة ، بالتصور الذي يجعل من الثقافة أداة سياسية وسياسة ارتقاء اجتماعي ، ويكون خطاب الهوية ، بوصفه هذا ، ملزماً للسياسات الثقافية التي تستهدف تعزيز نظام قائم ، وتقليل استقلال المجتمع إزاء الدولة إلى الحد الأقصى ، والسيطرة الشاملة على ممارسة وفكر الأفراد والمواطنين ، ومنع تكون أي نوع من التضامن الجماعي داخل الجماعة . وعن هذه « الثقافة » ، أو هذا النظام القائم في الأطراف يجدر الكلام من أجل كشف آليات الاغتراب : وهو الخصوصية الحقيقة للمجتمعات التابعة ، خصوصية لا يعمل مفهوم الهوية الشائع إلا على طمسها .

#### 4 - السياسة الثقافية والنظام الثقافي :

تكون الثقافة ، بالنسبة للفاعل الاجتماعي ( الدولة ، الجماعة ، الطبقة ) ، عنصراً يندمج في مجموع من سياسات تستهدف تأسيس نظام اجتماعي ، مع ما يلزم من توزيع ، على مختلف المجموعات أو المناطق ، لوسائل الانتاج أو الاعلام ، ولسلطات تقنية سياسية أو علمية تعطي لكل من هذه المجموعات وضعاً وأدواراً وكذلك طموحات تحدد نط حياتها . وتدعى هذه السياسة ، من أجل هذا الهدف ، إلى تغيير جذري أو معتدل لشئ القيم الروحية والمادية ، وكذلك لدورها في المباشرة بوضع المراتب الاجتماعية .

هكذا يؤثر النظام الثقافي أيضاً ، في كل مجتمع ، من جهة أولى ، في عملية تحديد الخيارات التي تقوم بها السلطات في الميدان الاقتصادي والاجتماعي ، كما يؤثر ، من جهة أخرى ، في كيفيات ممارسة السلطة من قبل الأفراد والمجموعات أو بمجمل المجتمع . ومن جراء ذلك ، تكون أشكال وأدوار الثقافة وكذلك قدرتها على تقديم حلول ملائمة للمسائل التي يطرحها التطور التاريخي ، وثيقية الصلة باختيار المجتمع ( أي بأهداف السياسة الاقتصادية والاجتماعية ) .

لقد آثرت الطبقات الحاكمة ونخب بلدان العالم الثالث ، منذ

البداية ، وبصرف النظر عن ايديولوجيتها السياسية المعلنة ، مجتمعاً عصرياً يعيد انتاج مخطط المجتمع الصناعي الغربي مع بعض الفروقاتطفيفة . كان هذا الخيار طبيعياً لا سيما وأن النظام الرأسمالي عرف في القرن المنصرم توسيعه المذهل ، وأن النموذج الذي يعرضه على المجتمعات التابعة كان نموذج القوة والنجاح . أصبح هذا النموذج المتماثل مع التقدم عنصر تعبئة للنخب الاجتماعية والطبقات الوسطى . واستدعي تحقيقه ، منذ البداية ، تغييراً شاملأً للمجتمع التقليدي ، ولبنياته الاقتصادية ، ولدوائر السلطة فيه ، ولقيمها وغاياتها .

فرض نفسه ، منذ ذلك الحين ، تصور جديد للثقافة ، وأهدافها واستراتيجياتها ووظائفها في المجتمع .

شاءت هذه الثقافة الجديدة أن تكون على صورة « الثقافات المتطرفة » في الغرب ، أي عملية وموضوعية وإيجابية وعقلانية وانتاجوية وتطورية . بيد أنها لن تصبح متطرفة إلا متى وضعت نفسها في خدمة التطور : أي أن تكون ثقافة من أجل التطور الاقتصادي ومن أجل ترقية الوحدة القومية المهددة . وضع هذا التصور الجديد الثقافة في مصف الايديولوجيا والدعائية وأدخلها مباشرة في لعبة السلطة . وأصبحت بالضرورة ، لتحولها إلى عنصر رئيسي من عناصر استراتيجية شاملة ، الرهان الأساسي للقوى المتنافسة التي تطمح ، من خلال السيطرة عليها ، إلى السيطرة على محمل المجال الاجتماعي . ففي العديد من بلدان العالم الثالث تعلن السيطرة على الاذاعة والتلفزيون انتصار الانقلابات وولادة أنظمة جديدة .

وهكذا تقوم الأنظمة الجديدة ، بموازاة التغيرات في الاقتصاد والسياسة ، بإعادة ترتيب عام للأمور في المجال الثقافي . وتشأ مؤسسات جديدة : مدارس عامة ، جامعات ، وزارة التربية والاعلام ، بلجان لتطوير الفن والأدب ، مراكز ثقافية ، وإنخ ... ويصبح عمل الدولة ضرورياً ، إن لم يتخد الأولية ، من أجل توجيه القيم الثقافية في هذا الاتجاه أو ذاك . لكن هل يمكن للدولة أن تضمن انتشار قيم لا تستوحى من إرادة الماسكين

بزمام السلطة في الاحتفاظ بمواعدهم من خلال تشكيلهم في طبقة مغلقة (Caste) وبتذويب كل تضامن روحي ، أو جماعي أو قبلي أو اتنى ، في المجتمع ؟

هكذا ينشأ حقل ثقافي جديد له مضمون خاص قوامه رسالة وقيم ومراجع مستقاة من « المجتمع الحديث » ، وله ، إذا جاز القول ، وسائل غير محدودة ، ويفقد فجأة النظام الثقافي السابق ، بأشكاله الدينية والجماعية والعائلية ، قسماً كبيراً من دوره ، ويفتقر . ويحدد تعريف الأهداف ، نفسه ، طبيعة العمل الثقافي المشروع به ، ووظيفته واستراتيجيته ووسائل العمل المادية والمعنوية المباشر بها من أجل انجاز هذه الأهداف .

يستهدف نشر القيم المسماة عصرية ، بالدرجة الأولى ، كما يدعى أصحابها ، تغيير مواقف الجماهير وتصرفاتها الذهنية والسياسية والاقتصادية . وغرض هذا التغيير هو جعل العلاقات بين « البنية التحتية والبنية الفوقية » أكثر شفافية ، وتتضمن البنية التحتية أشكال الانتاج الصناعي ، توسيع التكنولوجيا وتقنيات العمل والأبحاث العلمية .

تعتقد النخب الاجتماعية في البلدان النامية أن الثقافة الإيجابية هي تلك التي تشجع ، أولاً ، الانطلاقة الاقتصادية وتساهم في جهود التنمية . ومن هنا توجيه الثقافة وجهة التعليم والاعداد المهني . ولكن التنمية ، بما هي عملية متكاملة ، لا تضع الثقافة في خدمة الاقتصاد فحسب ، بل تضعها أيضاً في خدمة صيانة السلطة والدولة باسم ترسيخ الهوية القومية . ولذلك تفقد الثقافة ، كتعددية لأشكال ووسائل التعبير والتبادل والاتصال على جميع مستويات الحياة الاجتماعية ، استقلالها وتحول إلى استثمار يدعم الأشكال الأخرى من الاستثمار الاقتصادي والسياسي . ويتم التمايل ، في الواقع ، بينها وبين الأيديولوجيا والمشروع في إقامة سلطة قومية أو قوموية . ويصبح من الممكن ، من جراء ذلك ، بل من الضروري ، أن يعمل المسؤولون على تشجيع ثقافة « الاطارات » ، ثقافة من شأنها أن تسرع بنظرهم استيعاب مكتسبات الحضارة ، العلمية والمادية ، والتقدم السريع

على طريق التنمية . وهكذا تشجع السياسة الجديدة ، بكثافة ، أشكال التعبير الجديد ( الروايات ، الأفلام ، التلفزيون ، الكتب ) وذلك على حساب الأشكال المحلية والشعبية<sup>(5)</sup> ، ولا داعي هنا لاثارة قضية الأمية التي لا تزال تشكلاليوم ظاهرة أساسية في البلدان التابعة ( حيث يبلغ متوسطها ، مثلاً ، أكثر من 70 بالمائة في الشعب العربي ) فالموضوع يتجاوز ذلك بكثير . تصبح ثقافة التنمية الاقتصادية والسياسية نفسها ، والقائمة على تكوين نخبة مفترضة قادرة لوحدها على حل ونقل رسالة « النهضة » ، واحداً من الأسباب الرئيسية للركود الاجتماعي والاقتصادي . وذلك لسببين أساسيين :

- 1 - التدمير الفعلي للهوية الثقافية السابقة عند أوسع الكتل الشعبية المجموعة خارج دائرة الأفكار والمعلومات والمعرف ، والمحكومة بالانعزال في ثقافة مفقرة ولا تملك أساليب تجدها .
- 2 - تكريس القطعية الاجتماعية بين هذه النخبة التي تسيطر ، من الآن فصاعداً ، على سياق انتاج وتداول المعرفة من جهة ، وبين كتل ضعيفة الشخصية تابعة في فهمها لواقعها وظروفها وفهمها للدولة والطبقة الحاكمة ، من جهة أخرى .

(5) هكذا اختلفت في معظم البلدان العربية ، الأعياد الجماعية الدينية أو المحلية ، ورقصات الريف ، مثل حكايات ألف ليلة وليلة التي كان الجدد يرثونها للأطفال . وطفت أيضاً الأغاني التي تبناها الإذاعة على الأغاني الجماعية ، « كالموال والعتاب » في الشرق و« الشعبي » في الغرب . وانحنت ، أيضاً ، الاجتماعات العامة التي كانت ذاتاً مناسبة لتظاهرات ثقافية ، في حين يشجع انتشار وسائل الاعلام الحديثة ، أكثر فأكثر ، الانكفاء على الحياة الداخلية في المنزل . ولقد أصاب نفس المصير « الحكواتية » ، الذين كانوا يعرفون كيف يتعلمون مستمعيهم يضحكون أو يبكون وهم يقصون عليهم الروايات الشعبية مثل « عترة » أو « بني هلال » . وجرى نفس الأمر بالنسبة للمسرح الشعبي « الكاراكوز » الهجائي والسخري ، وحل مكان هذه الأشكال الثقافية مناخ التوتر والقلق الذي يميز المدن الكبيرة المفتولة والمتروكة إلى مصيرها . ولم تستبدل هذه الأشكال إلا بالاصناف إلى وسائل الاعلام الخاصة للدولة .

لا يؤدي تطور الثقافة المتفاوت إلا إلى مفاقمة التفاوت الاقتصادي وتشجيع تركيز الثروات المادية . ان هذه النخبة الجديدة الوعية لتفوقها ، تميل بالطبع إلى أن تخلط بين ذاتها وبين العالم المتتطور وطبقاته صاحبة الامتيازات ، من هنا تنشأ ظاهرة مصادر التنمية وتوقف النمو لاحقاً . إن خطط التنمية القائم على إعطاء أولوية لتشكيل نخبة متميزة ، هو خطط تنمية تابعة ، سواء في أشكالها أم في أهدافها . وفي الحقيقة ، غالباً ما تترجم أغراض الاستهلاك التي تنجم عنه بالضرورة ، في الميدان الاقتصادي ، بنمو قطاعات المتوجات الكمالية التصديرية والاستيرادية .

إن « التحديث الثقافي » الذي ينظر إليه بمثابة تكوين الاطارات ، وليس بمثابة تحسين لمجموع القدرات الكامنة ، وللروح المبدعة ، ولاشكال التبادل والاتصال القائمة ، وللقدرات والمواهب البشرية ، لا يمكنه أن يترجم إلا بتمغرب الطبقة المسيطرة التي تصبح هي نفسها ، من جراء ذلك ، معزولة ومحاصرة ، وليس أمامها من أجل الحفاظ على سلطتها إلا اللجوء إلى قمع يأخذ ، أكثر فأكثر ، شكل حرب وقائية ضد بقية الشعب . ينجم عن ذلك اختفاء الروابط والمشاعر القومية . ولا يستهدف ، في الواقع ، اخضاع الثقافة إلى السلطة سواء تم هذا الاخضاع باسم التنمية أو الهوية القومية أو التقدم ، إلا حرمان المجتمع من أي مستوى معياري يمكنه من تأكيد ذاته بوجه الدولة ، وينبع هذه الأخيرة من التحول إلى طبقة مغلفة (Caste) وإلى أداة اغتراب واصطدام . ولعل ما له معناه أن تترافق ، دوماً ، الاحتجاجات على الفروقات والبيوس ، في السنوات الأخيرة ، بعودة قوية للايديولوجيات والثقافات والقيم القديمة . ولم تكف هذه الأخيرة ، سواء كانت دينية أو اتنية أو مجرد شعبية ، على استقبال وحفظ وبلورة آمال إنسانية ومثل مفقودة أو خيتها الايديولوجيات الأخرى . ليس للتعلق بهذه القيم أية علاقة بالنزعة المحافظة والحنين إلى الماضي ، أو باحتقار قيم التحديث . إن ما يخفيه هذا الانبعاث ليس إلا طموحاً نحو كرامة معينة مفقودة ، واعتراف محمر ، وكذلك أيضاً نحو شكل من التماثيل الجماعي الذي حرم الجماعات منه في ظل الأنظمة القمعية . وأخيراً طموحاً نحو

توزيع أفضل وأكثر عدالة لثمرات النمو الذي تسبب أشكاله نفسها تقهقرًا فعليها في شروط حياة غالبية السكان ، المادية والثقافية . فالمقصود ، إذن ، احتجاج ضد التمييز الاجتماعي المتفاقم الذي يسببه النظام الثقافي الجديد الذي نشأ في نفس الوقت الذي نشأت فيه التراتبية الاجتماعية الجديدة<sup>(6)</sup> .

وفي الحقيقة ، يشكل عنصر التمايل الذي تقدمه الثقافة إلى الجسم الاجتماعي ، وتوحيد الطموحات والمثل ، نوعاً من الضمانة بوجه الافراط في التمييز الاجتماعي أو الاستغلال . ولهذا السبب كان المستعمرون يسعون سابقاً إلى أن ينزعوا عن الشعوب الخاضعة وضعهم كرجال أحرار أو « متحضررين » ، وثقافتهم أيضاً ، وذلك من أجل تبرير وترسيخ عملهم في الاستعباد والتدمير والنهب .

لقد أهملت السلطات القائمة هذا البعد الاجتماعي من النشاط الثقافي في أيامنا ، في ظل سيطرة تصور معين للاقتصاد كعامل محدد ، وبسبب الرغبة الشرعية عند الأمم الضعيفة في تعويض تأخرها ومواجهة السباق على القدرة والوفرة المادية . وباتت نتيجة هذه السياسة معروفة الآن . إنها تطور يتصرف بقطعيتين : قطيعة اجتماعية داخل كل أمة ، وقطيعة عالمية بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة .

أما العنصر الثاني في هذه السياسة الثقافية ، أي الخلط بين الثقافة والهوية القومية ، يعني الدولة ، فإن دوره يمكن في إفراج الثقافة من غناها وتنوعها . ويجعل منها نوعاً من أخلاق تكمل ، بفعل صفتها الشكلية والاصطناعية ، التصور الاقتصادي . هكذا تبدو الثقافة بمثابة نوع من

---

(6) تكسر الصحافة المحلية والعالمية ، منذ أحداث إيران الأخيرة ، جهداً كبيراً لتفسير ما سمي صعود الإسلام قادر على صيانة تكامل المجتمع . وتتكلم م . فوكو حتى عن ثورة روحية تفترض رفض النماذج الغربية . إن الأمر يتعلق ، فعلياً ، برفض حقيقي لشكل معين من التحديث الاجتماعي والثقافي يجعل الناس غرباء عن محظوظهم وعن تاريخهم ، دون أن يمكنهم ، مع ذلك ، من الاندماج في تاريخ جديد ، ومن تحقيق إنسانيتهم .

التماثل المحمد ، والأبدي ، والثابت بين الوجود الاجتماعي وتاريخه . وتحتفي الثقافة ، كازدهار روحي وإعادة تكيف مستمر مع الظروف الجديدة ، تحت شكل إعادة تأكيد تأخذ شكلاً طقسيًا تبعاً لوتيرة تدمير الثقافة والهوية القومية . إن الثقافة التي لا يطلب منها العطاء والابداع تستنفذ ذاتها ولا يمكنها أن تتجدد .

تعزز ، إذن ، هذه السياسة نفسها حالة الركود الاجتماعي والسياسي ، وتفاقم مسألة الهوية بدل أن تقدم حلّاً لها .

إن تأمين عملية التغيير ، والاحتفاظ ، في نفس الوقت ، بالهوية ، أي استمرارية الوجود الاجتماعية ، يشكلان الوظيفة الأساسية للثقافة الحية . فالثقافة عنصر توازن يحدد أولويات التغيير وغائياته بجعله متواافقاً مع طموحات الأغلبية . وقد يؤدي غيابها إلى جعل كل تغيير قطعية ، وإلى ترجمة كل تماثل بالاغتراب<sup>(7)</sup> .

وكما أن المجتمع لا يمكن من صيانة وحدته وإرادته المشتركة واستمرارية فعله الجماعي بدون أن يأخذ على عاتقه مسؤولياته وأن يتماثل ، كذلك فإنه لا يستطيع حفظ هويته إن هولم يمكن من التحول ، ومن التعبير حتى يتکيف مع الظروف التاريخية الجديدة . ولا يمكن للتقدیر الاجتماعي الذي يؤدي إليه بالتأكيد الجمود الثقافي ، أن يعني إلا موت كل ثقافة وتفكيك المجتمع المدني ذاته . إن في ذلك شرطاً مسبقاً لتكوين نظام

---

(7) إذا تم تدمير الهوية الثقافية عند غالبية السكان ، فإن الاغتراب يشكل عقبة محطة أمام النخب في البلدان التابعة . كتب ادريس شرابي : « تصور أن زنجاً أبضم بين ليلة وضحاها ، ولكن بقي أنه أسود بسبب إهمال القدر أو خبيثه . كنت أرتدي سترة وبنطالاً ، وفي قدمي زوجاً من الجوارب وقميصاً وحزاماً على الخصر ، ومنديلًا في جيبي . كنت فخوراً . كنت مثل أوروبي صغير ولكني وجدت نفسي مضحكاً عندما وقفت بين أصدقائي ، ولقد كنت مضحكاً فعلاً » .

من الطوائف المغلقة (Castes) التي تميز المجتمعات وهي في طريق زوالها وحضارات الانحطاط . ولذلك يجب تصور سياسة أخرى تجعل من الثقافة ، بدون التقليل من الأهمية الرئيسية للنمو الاقتصادي المسرع ، غاية بحد ذاتها ، بل « حقاً » لا يضمن لجميع أعضاء المجتمع الوصول الحر إلى المعرفة وإلى مختلف النشاطات الثقافية ، فحسب ، بل يؤمن أيضاً تشيكيلة ملائمة مساواتية . ولا يمكن بناء هذه السياسة الجديدة ، لا على مبدأ المردود الاقتصادي ، ولا على التخفيض من قيمة أشكال التعبير الشعبية ، المسماة تقليدية ، لصالح الأشكال العصرية التي تتعلق بها نخب البلدان النامية ، ولا على جعل النشاط الثقافي نفسه مقتضراً على مجرد نشاط ذهني راق وعقلاني ومجرد ، تجسده ثقافة مكتوبة .

ومن جهة أخرى يجب أن نرى في التنمية نتيجة لسير متماسك ومتوازن ينمّي جميع المصادر الاجتماعية ، المادية والروحية على حد سواء ، أكثر مما نراها نتيجة لخيار وحيد سياسي أو اقتصادي أو ثقافي . لا ترجع معوقات تقدم مجتمعات العالم الثالث إذن إلا إلى السياسات التنموية نفسها ، إلى عدم تماسکها وتناقضاتها وفقدانها لقوة الابداع ، وهذا ما يؤدي إلى التعارض ما بين الحرية والعدالة ، والحداثة والتقليد ، والمركزية والاستقلال الذائي ، والجماعة والفرد ، إلخ . . .

هذا هو السبب الذي يجعل مراجعة السياسات الثقافية تستدعي إعادة تحليل شامل للتصورات المسيطرة في التنمية ، مراجعة تشكل نقطة انطلاق لهذه السياسات . يستحيل ، اليوم ، الكلام عن التنمية ، دون إثارة قضية توزيع الدخل القومي ، ونشر التقدم الاجتماعي على محمل الطبقات أو المناطق أو الفئات المهنية ، أي دون الحديث عن المساواة في التقدم . إن دمقرطة الثقافة على الجميع ، وهو ليس إلا نوعاً من تحمل الجماعة ، تحملًا مشتركاً ، لقضاياها الخاصة بها ، شرط ضروري ، ولا غنى عنه ، لكل سياق تنموي .

يبدو هذا الأمر صحيحاً ، خصوصاً وأن احتقار قيم الثقافة الشعبية ،

يعمل ، في كثير من الحالات ، وكأنه حجة لسياسة تعسفية ومعادية للديمقراطية . ويطمس مفهوم الهوية ، في الواقع ، هذا التباين الثقافي .

يقيناً ، أن أحداً لا يشك اليوم ، أكثر من أي وقت آخر ، بأن لنموذج الحضارة الغربي الصناعي (ولكن ليس الثقافي) جاذبية عالمية . إذ يبدو توسيع هذا النموذج واحداً من المظاهر المسيطرة في عصمنا ، وذلك على الرغم من الاعتراضات الأيديولوجية أو العقائدية . والاعتراض يتناول الأساليب أكثر مما يتناول الغایات . ويفقد نزوع الفئات الشعبية المتعددة أكثر فأكثر نحو التقدم كما حددهه الحضارة الراهنة ، عميقاً بقدر ما هو خيالي . فليس ثمة نموذج آخر للحياة يمكن التصور بعد . بيد أن أي مجتمع نام لا يملك وسائل اعتماده كما هو . فالتطور الهائل لوسائل الاعلام والاتصال ذات المدى العالمي يؤشر في العمق في هذا الاتجاه . ومن هنا ينشأ إحباط ومرارة يكبران كبر هذا التزوع .

ولا يسهل التطور الدائم لنموذج الاستهلاك الغربي مهمة المجتمعات الفقيرة ، فثمة طفرات دائمة ، مثل الثورة الإعلامية ، تجعل أي حلول سهلة مشكوكاً فيها ، إن لم تكن مستحيلة . وفي الواقع ، فإن الهوة التي تفصل ، اليوم ، بين المجتمعات التابعة والمجتمعات الغربية ، هي أكبر بكثير مما كانت عليه في منتصف القرن السابع عشر أو التاسع عشر .

إذن بدل هذه السياسة التي تستجيب ، أساساً ، لرغبة نخبة نامية في أن تقارن نفسها مع نظريتها الغربية ، مع استمرارها في التلويع بشعار الهوية ، لا بد من تحديد أهداف متواضعة وقابلة للتحقيق .

ومن وجهة النظر هذه ، لا معنى أيضاً ، للتعارض الذي يقام ، أحياناً ، بين الثقافة التقديمية والثقافة المحافظة . وهو تعارض يعبر عن قراءة خاصة لمحترفي السياسة في السياسة الثقافية . فهذه القراءة تؤدي إلى المائلة بين الثقافة والأيديولوجيا والسياسة ، وبالتالي إلى إلغاء كل استقلالية ثقافية . إن المقصود في الواقع هو استعمال مصلحي للثقافة وليس تعنيها فعلياً لها على الشعب . وعلى كل حال لم يغير هذا التوجه إلا قليلاً جداً من

سيactic تفتت أو تدمير الهوية الثقافية . ومن جهة أخرى ، إنها لنادرة الحكومات التي حاولت ، بهذه المناسبة ، أن تطور ، بجدية تعليم اللغة ، أو أن تقدم حلًا لمسألة الأمية الملحقة . بيد أن هذا الموقف استخدم كغطاء لتابعة سياسة نخبوية لا سيما وأنها تطمح لأن تكون ركناً وضمانة للتطور المتفاوت . بل إن هذا التوجه الجديد قد عمل بمساعدة شعارات شعبوية ، على تدمير مضاعف للبنية الثقافية وللتعبير الثقافي الشعبي والجماعي والمحلّي معاً .

ربما تتلازم هذه السياسة أيضاً مع تنمية بعض التعبيرات الشعبية على شكل فولكلور ، داجحة بذلك ، ضمن منطقها التخفيضي الخاص ، ثقافة كانت في الأساس شكلاً للحياة والاتصال .

وقد على ذلك ، بالنسبة لمن يعارض الثقافة المتمغربة للنخب الاجتماعية بنوع من إحياء الثقافة القديمة ، فيعرف ، من جراء ذلك ، بوجود ثقافتين متباينتين ، مع نسقين من القيم المختلفة التي عليها أن تتطور بشكل متواز .

يستلهم هذا التصور ، في الواقع ، فكرة البدائي الطيب ، ويقلل من قيمة الاصطدام مع الحداثة ودعوتها إلى التقدم التقني ، وقوة تأثير ذلك على الجماهير نفسها . ويعني القبول بهذه السياسة حقيقة إنشاء مؤسسات للفصل القائم بين عالمين متناقضين ، مع ما ينجم عن ذلك من تأكيد لموقع دونية غالبية الشعب العظمى .

يثبت كل هذا إلى أي مدى تبقى قضية إعداد سياسات ثقافية ، وهو إعداد منوط دائماً ، إن لم يكن بالضرورة ، بأجهزة تمسك بها النخب المتمغربة قضية صعبة . لا بد أن نؤكد أن خطر مصادرة السلطة الثقافية يزداد بقدر ما تكون المجتمعات النامية متميزة عامة بنوع من عدم الاستقرار الدائم الذي يجعل المنافسة الاجتماعية غير محدودة ولا تخضع لأية قاعدة . فكيف يمكن ، في هذه الظروف ، التمييز بين سياسة تنبع من مجرد المنافسة

## الاجتماعية وبين سياسة تأمل الاستجابة لحاجات الانعتاق والفتح الروحي والفكري لمجمل المجتمع ؟

صحيح أن نظام القيم السابق لا ي العمل ، كنظام مرجعي ، بالنسبة للنخبة الاجتماعية ولقسم كبير من الطبقات الوسطى . ولكن غموض القيم الحديثة يبقى متعدراً أيضاً على الطبقات الفقيرة التي تشكل غالبية السكان . وما يفaci من هذا الأمر حقيقة أن سلم القيم الحديثة يستوحى من سياسات اقتصادية ، غالباً ما تكون غير شعبية وصعبه الاحتمال .

تنجم عن هذا الوضع حلقة مفرغة حيث يمنع تفوق الدولة تفتح المبادرة الشعبية ، بينما لا ي العمل الافتقار الثقافي لمجمل الجماعة إلا على زيادة سلطة الدولة وتفتت المجتمع المدني .

وعلاوة على ذلك ، يمتاز النموذج الثقافي الجديد ، عن سابقه ، بخاصية أنه قائم على ثقافة - سلعة ، وذلك في إطار الانتاج والاستهلاك<sup>(8)</sup> ، كما أنه يتميز أيضاً ، بطابعه الفرداني وهو بالتالي بالغ الكلفة كلما تقدم وتطور . بينما كان النموذج الثقافي القديم يعوض ضعف قدرته على التطور والتطلع بميزات ثقافية مفتوحة على المشاركة الجماعية ، وغير مركبة ، ومجانية ، ومن هنا قدرته على الحفاظ على إمكانية حرية جميع أعضاء الجماعة للنفوذ إلى المعارف .

إن المشاركة ، وبقدر أكبر ، الاسهام في الثقافة العصرية تفترض مستوى من التكوين وقدرة شرائية يفترضان نفسيهما تراكماً معيناً ، مادياً ومعنوياً . إن للمشاركة الثقافية إذن ، بالضرورة ، صفة طبقية . وفي غياب الامكانيات المادية التي تمكن من الوصول إلى صالات السينما والمسارح والآلات السمعية - البصرية والنادي الخاص ، تحمل الثقافة العصرية في تطورها إمكانيات خلق ظاهرات تهميش فردي وجماعي ، واسعة النطاق . وفي معظم البلاد النامية تبقى مجالات ملء أوقات الفراغ الوحيدة المتوفرة هي

---

(8) هربرت مركوز مثلًا : *L'homme uni-dimensionnel*. Paris 1968

الشوارع والساحات العامة حيث لا تقوم الجموع إلا بالنظر إلى الواجهات ، مصعدة بذلك من إحساسها بالإحباط والحزمان .

إن النفقات التي تلحظها الميزانيات لمجال الثقافة ، والتي تزداد بانتظام في معظم البلدان النامية ، توسيع من الشرخ على مستوى « استهلاك » الثقافة ، بدلاً من مساعدتها على إجراء تكامل أفضل . كما أن تعلق فئات السكان الأكثر غنى ، بجمع كل أنواع أدوات ووسائل الثقافة التي تصبح ، في هذه الحالة ، مادة نفوذ ورموز قوة ، يحرب باقي الطبقات الاجتماعية من أي نصيب في التقدم المادي أو الفكري .

هكذا انتقل جميع هذه البلدان أو معظمها ، من تلفزيون أبيض وأسود إلى التلفزيون الملون ، ومن الأعياد الدينية إلى الاحتفالات بأعياد ميلاد سياسية أو فردية ، ومن أيام الراحة والصلة إلى الفرص الكبيرة التي تقضى في الخارج ، وذلك حتى قبل أن يحصل القسم الأكبر من القرى على الكهرباء ، وقبل أن تحصل غالبية الجماهير على فرصة التخلص من الأممية أو اكتساب مفهوم العطلة . إن التقليل من قيمة أشكال الثقافة التقليدية والجماعية ، بواسطة وسائل الإعلام الرسمي ، لا يؤدي إلا إلى تسريع هذا الاتجاه غير القابل للرجوع عنه ، كما يظهر .

ويلاحظ ، بصرف النظر عن أي حكم تقويمي ، أنه لا يمكن لتعيم النموذج الثقافي الحديث ، وبقدر ما يبقى متعلقاً بالأشكال الغربية الملائمة لمستوى أرفع من النمو والانتاجية الاجتماعيين ، أن يتحقق إلا بتعقيم وترسيخ ظواهر التهميش .

يتطلب التطور الثقافي المتكامل ، بالضرورة ، بالنتيجة زيادة كبيرة في نفقات إعداد تجهيزات جماعية ، ومساعدات كبيرة للمشاريع المستقلة في القرى والأحياء الأكثر فقرًا ، وجهداً إضافياً من أجل تطوير وسائل اتصال وثقافة مشتركة . إنه يتطلب ، باختصار « تحرير » « المتوجات » الثقافية من خضوعها للسوق . ربما يوسع ذلك ، أن يقدم فرصة لانطلاق ثقافية . وليس ثمة ما يمنع ، من جهة أخرى ، من ابتكار أشكال جديدة للاتصال

الجماهيري ، تكون أقل كلفة ، وأكثر سهولة في الانتاج والتعيم .. وإن بوسع وسائل الاعلام والاتصال الحديثة أن تكون ، إن هي استخدمت من زاوية أخرى ومن أجل أهداف أخرى ، مصدراً ممتازاً للتعبير وللتبادل وللمشاركة في حياة الأمة الفكرية .

## 5 - فيما يتعدى السلفية والعصرنة :

لا يمكن للقيم الثقافية ، قديمة كانت أم حديثة ، أن تكون قوة تحرير إلا إذا توصلت إلى تجاوز مفهوم الإعاقة الذي تفرضه وتحده السياسة . ويطلب إعداد سياسة ثقافية جديدة إجراء تغييرات على المستوى التصوري وعلى مستوى التنظيم . كذلك يمكننا تحديد أهداف جديدة واللجوء إلى استخدام أفضل للوسائل وال المجال والاستثمارات . وبهذا الصدد يبدو لنا من الضروري متابعة الجهود من أجل أربعة أهداف محددة :

1) النضال ضد تدمير الهوية الذي يؤدي إليه التمغرب الراهن ، وذلك برفع قيمة الثقافة القومية وتطوير التراث وأشكال التعبير والاتصال الموجودة وال محلية .

2) منع احتكار وسائل الاعلام والاتصال من قبل النخبة الاجتماعية التي يولدها ، بالتأكيد ، التحدث ، واستباقي خطر تكون ثقافات منغلقة حيث يمكن للقطاع الحديث والتقليدي أن يتعايشا وكأنهما مقلان ومضافان إلى جانب بعضهما .

3) تأمين التكامل على مستوى انتاج واستهلاك السلع والمنتجات الثقافية ، وكذلك على مستوى نماذج التنمية والحياة ، ويبقى هذا التكامل ، في الحقيقة ، الشرط الأساسي لأي استقلال ثقافي إزاء الثقافة المسيطرة .

4) العمل ، قدر المستطاع ، من أجل أن يحافظ الميدان الثقافي باستقلاليته ، ليس فقط إزاء الدولة التي غالباً ما تسعى إلى أن تفرض عليه عقيدة ما ، بل وأيضاً إزاء الظاهرة السياسية الخاصة ، ذلك أن الحقلي الثقافي لا يعمل إلا بقدر ما يكون منفتحاً على الجميع .

وبالتأكيد ، فإن هذه الأهداف مرتبطة ببعضها البعض . ولذلك يخشى أن يؤدي تركيز الوسائل الثقافية بين أيدي النخب الاجتماعية إلى تكوين ثقافتين متناقضتين ، وبالتالي تكوين قطبيعة بين عالمين منفصلين ينكر الواحد منها الآخر . يحتوي التحديث الثقافي في ذاته ، في حالة التفاوت الاجتماعي العميق الذي تعيشه المجتمعات النامية إذن بدور احتكار قائم على تعميق الخصائص الأجنبية والتجارية للمنتتجات الثقافية .

وليس من الصعب ملاحظة أن فقر الوسط الثقافي يتراافق في الغالب باعتماد غير محدود لمراكم الطبقات العليا بالتجهيزات الثقافية الأكثر تكلفة ، بدءاً من صالات العرض وصولاً إلى مجموعات المواقع الفنية التي تفتقر إليها ، بأسف ، الجماعات والمراكز الثقافية نفسها .

ويخلق اكتساب هذه المنتجات ، بصرف النظر عن كلفتها المرتفعة جداً بالنسبة للمجتمع ، تعلقاً خاصاً لنخب العالم الثالث بمراكم الحضارة في الغرب بحيث تصبح علاقات هذه النخب مع السكان محدودة تدريجياً لصالح طموح لا يضبط نحو الهجرة الداخلية والانزعال الارادي .

وهكذا تصبح الثقافة - في هذه الحالة ، هذا المجال الممتاز للتكميل الاجتماعي والاتصال والفهم المتبادل - أداة انقسام ومواجهة ، تعزز الشعور بالاحباط عند البعض والشعور بالاقلاع عند البعض الآخر .

ييد أنه يجب ألا نخلط بين القطبية الثقافية التي تعيشها وبين وجود ثقافتين تغتنيان بشكل متبادل . فلا يوجد بين النماذج الثقافية ، في الحالة التي وصفناها للتو ، لا حوار ولا اتصال ، بينما لا يعكس تطورهما إلا النمو المتفاوت لجماعات تعيش بشكل منفصل تقريباً . يجب في هذه الحالة بالأحرى التحدث عن التفكك الفعلى للوسط الثقافي حيث تكون ثقافة النخبة تابعة للخارج أكثر فأكثر ، بينما يلقى بالثقافة الشعبية في الجمود والاختناق .

إن القطبية التي نتكلم عنها هي نتيجة لادخال ثقافة عصرية تحولت إلى ثقافة نخبة مولدة لفائض في السلطة وتتميز اجتماعي جديد .

ويجب أن يساعدنا هذا الفهم على الخروج من مأزق الهوية التي ينظر إليها بوصفها امتثالاً للتقاليد ، ومن مأزق الحداثة التي يتم تصورها بوصفها انحيازاً إلى القيم الغربية واستيعاباً للأفكار والتقييمات الأكثر حداة .

فلا علاقة مطلقاً للتمغرب بالتعلق بقيم الإنسانية الكونية . فضلاً عن أن هذه القيم لا تكفي عن التغيير . إنه يشكل في ذاته قيمة قائمة على احترام الثقافات الأخرى وعلى تمثيل الثقافات المسيطرة .

في الواقع تؤدي الفكرة الواسعة الانتشار ، القائلة بتنمية سريعة تعيد انتاج نماذج الغرب الاقتصادية والثقافية ، بالضرورة إلى وضع مصير الأمة بين أيدي النخب الاجتماعية وإلى استبدال المجتمع بالدولة .

وبالعكس ، يتوجب على الدولة ، بدل العمل على فرض القيم ، العمل على توسيع شبكة الاتصالات والأعداد الفكري ، وتشجيع جميع أشكال التعبير ، ورفع مستوى التفاهم بين الجماعات الموجودة ، سواء كانت اثنية أو دينية أو علمانية أو تقليدية أو عصرية .

ولا بد لنا أن نقول هنا أن التمييز بين الأيديولوجيا ، (التي هي تمثل في مجال فكري ، والثقافة كتحقق تاريخي ، أي كتمثيل وتغيير فكريين وماديين ) ، يشكل قاعدة كل سياسة ثقافية لا تسعى إلى اخضاع المجتمع ، بل تهدف إلى تحريره . ويجب على هذه السياسة أن تساهم في إلغاء كل تمييز اجتماعي واقتصادي وسياسي ، وأن تستبدل الاغتراب بخلق فائض من القيم يعطي للحياة الإنسانية معنى وغاية . يجب وضع النمو الاقتصادي نفسه في خدمة أهداف التضامن والحرية والمساواة التي يطمح إليها أفراد جميع الأمم ، ولا يمكن لهذه السياسة أن تصل إلى هدفها ، لا بالتقليل من قيمة القيم التقليدية التي تؤمن وحدة واستمرارية الوجود الاجتماعي ، ولا بالتقليل من قيم الحداثة التي لا بد منها في حل المشاكل الاجتماعية .

ومن هنا ثمة توجه جديد يفرض نفسه . فلن يكون هدف التنمية زيادة الانتاجية وتحسين المردود ومراكمة الآلات أو تكوين رأس مال ، بل تحرير الإنسان نفسه . يجب ، من الآن فصاعداً ، ألا تكرس نفقات

الميزانيات ، فقط ، من أجل الأطر التي يتطلبها النمو الاقتصادي . إن الوصول إلى هذه الأهداف يفترض اصلاحاً لنظم الثقافة والتعليم . ويجب أيضاً مضاعفة إمكانية إعداد الناس ، وتنويع النشاطات الثقافية ، وتكييفها مع شتى الأجيال ، ومع الحاجات المتعددة للطبقات والفئات الاجتماعية والمهنية ، أي بناء ثقافة متساوية تكون هي نفسها قاعدة الديقراطية والتنمية .

ويمكن للثقافة من وجهة النظر هذه ، أن تخلق شروط انسجام متام في العلاقات الاجتماعية ، وأن تضع استقلاليتها في خدمة تكامل قومي ومقابل جماعي لا يكون تعلقاً بمحماً بالماضي .

بيد أن التطور المنهائي لوسائل الاعلام العالمية المدى لا يدع أمام الشعوب ، المنعزلة سابقاً ، أية فرصة للصمود أمام تدفق تيارات الرموز والصور والأفكار والقيم ، العصرية أو الغربية . وهو يسبب بذلك ، حتى تفكير الثقافات المحلية ، وتفتت الثقافات القومية ، وانهيار لوائح القيم الخاصة بالثقافات التقليدية . وببقى الانتشار الكثيف أكثر فأكثر للوسائل السمعية - البصرية وأشرطة التسجيل وللاسطوانات ، وكذلك الانتاج الكثيف لمتوجات الاستهلاك الثقافي أو الفني ، يبقى ذلك الوسيلة الأكثر فعالية في تأكيد تفوق قيم « الأغنياء » في البلدان الفقيرة .

بالتأكيد لا يمكن تصور ولا تخفي ، الرجوع اليوم عن هذا التقدم المنهائي الذي يمثله انطلاق وسائل الاتصال المعاصرة ، ولكن ذلك يثبت كما يتطلب الحفاظ على الثقافات وصيانتها في البلدان التابعة من جهود خاصة . وبالتالي فإن الشعوب التي تثبت عجزها عن تطوير ثقافتها القومية تبعاً للتقنيات الجديدة في الاتصال وفي آنماط التعبير ، ستشهد خراب ثقافتها وتفكيكها تدريجياً . إن المنافسة بين النماذج الثقافية على مستوى القيم والانتاج والتنظيم قوية المنافسة الدائرة بين النماذج الاقتصادية المختلفة . فلا بد للثقافات القومية في البلدان التابعة ، من أجل الدفاع عن نفسها بوجه توسيع ثقافة غربية قائمة من خلال الشركات المتعددة الجنسيات

على تعميم مواضيع ومنتجات الاستهلاك والتسلية ، أن تنمو في داخلها قيم الحرية والانفتاح والمحوار والعدالة . ذلك أن هذه القيم هي التي تجعل ثقافة ما أكثر جاذبية من غيرها . وبالمقابل فإن تطور هذه الثقافات التابعة في اتجاه نخبوي وقمعي ينزع عنها الوظيفة الأساسية لآية ثقافة حية ، وظيفة الاتصال ، والتضامن الاجتماعي ، والمساواة ، والتحرر . وينجم تراجع الثقافات القومية الراهنة في البلدان النامية أمام الثقافة العالمية الكونية لوسائل الاعلام الدولية عن حقيقة أن هذه الثقافات تقدم ؛ بشكل يتناقض تدريجياً ، مُثلاً مقنعة للأجيال الجديدة . وهكذا فإنها تستبدل الليبرالية ، التي جعلتها الثقافة الغربية مثالية ، بشتى أشكال المحرمات والرقابة ، وتستبدل الديمقرatie ، وإن كانت شكليّة ، بالسيطرة الحصرية لحزب سياسي أو لايدبولوجيا ، وبدل احترام الفرد وحقوق الإنسان تعرض عبادة الشخصية والعقاب الجماعي للمواطنين ، وتردد في غالب الأحيان على الفكر العلماني والعلقاني بالتمييز الاجتماعي ، أو الاتني ، أو الايديولوجي أو السياسي .

من هنا تخطئ النخب الحاكمة في العالم الثالث عندما تعتبر الثقافة الحية بمثابة نتاج لتراث المعارف الموضوعية والعلم . والحال ، فإن العلم بوصفه بناء اجتماعياً لمواضيع وليس حقائق مطلقة و مجردة ، غالباً ما يولد إذا ما نقل إلى مجتمع غير الذي تصوره ، تأثيراً معاكساً ، ويصبح هو نفسه موضوعاً قابلاً لأن يبني - أو يهدم - تبعاً لنموذج المجتمع الذي يستقبله عقل هذا المجتمع وشبكات تواصله . وإن في هذه المسألة مصدرًا إضافياً للتبغية والاغتراب .

هذا هو النظام الثقافي المسيطر في البلدان التابعة الذي يحدّر تغييره . فالتحديدية والتقليدية ليست إلا ركين من أركان هذا النظام القائم اجتماعياً على التفاوت واللامساواة .

## **الفصل الرابع**

### **الوعي المنقسم**



قبل الفكر العربي أن يعيش في ثنائية دائمة وأن لا يرى نفسه ولا يعيها إلا من خلال هذه الثنائية المعممة في الوعي والعقل والممارسة : ثنائية الحديث والقديم ، والسلفي والمتجدد ، الأصولي والمعاصر ، الديني والعلماني إلخ . . . وفي جميع المحاولات النظرية التي تعرضت لهذه الأزمة ، يبدو التأكيد على هذا الجانب أو ذاك أو الدفاع عن ضرورة التوفيق بينهما ، التزاماً أساسياً لدى مختلف الأطراف . ولكن قليلة هي الدراسات التي سعت إلى الذهاب أعمق من ذلك لرؤية الأسباب الكامنة وراء هذه الثنائية ، والمنابع التي تستمد منها حياتها واستمرارها . وهكذا لم يقم الفكر النظري العربي في العقود الماضية ، وبقدرت تبنيه لهذه الثنائية كواقع ثابت وطبيعي ، إلا بإعادة انتاجها وتجديدها .

وسبب ذلك أن منهج دراسة الفكر والثقافة بقي في أغلب الأحيان ، إن لم يكن في جميعها ، منهجاً سجاليّاً يقوم على تبرير تأكيدات وموافق معينة أصلية أو عصرية ، والدفاع عنها في وجه خصم مفترض . ولم يسع إلا لاماً لتجاوز هذه التأكيدات وأحكام القيمة المستمدّة منها إلى الكشف عن قوانين هذه الثنائية أو وضعها موضع الشك والتساؤل . فلا يمكن أن يصدر هذا التجاوز إلا عن منهج التحليل التاريخي والمعالجة العلمية التي لا تنطلق من مناقشة صحة أطروحة الحداثة والأصالة أو خطّتها ، وإنما تقوم على البحث عن مصدر هذه الثنائية في الوعي والواقع معاً ، وعن الوظيفة التي تشغلهما في الحياة الاجتماعية والسياسية . والسؤال الذي يصدر مباشرة عن هذا المنهج

هو من نوع : ماذا يختفي وراء هذا التمسك لدى البعض بالسلفية ولدى البعض الآخر بالتحديثية ، بالدينية أو بالعلمانية ، بالقومية أو بالأمية ، بالتقدمية أو بالرجعية إلخ . . .

وأول ما يستحق المناقشة هنا هو دراسة الأسباب التي تجعل من هذا المنج السجالي نفسه منهجاً سائداً ، وتخضع مسألة دراسة الثقافة العربية إلى الصراع الدائم بين تيارين فكريين أو أيديولوجيين متعارضين ومتناقضين . وبسرعة نقول الآن إننا لا نجد تفسيراً لذلك إلا في احتواء الثقافة ذاتها ، ومن ثم الوعي العربي برمته ، من قبل السياسة واشكالية الصراع على السلطة ، أو يعني آخر في تحويل هذه الثقافة وذاك الوعي إلى أدوات في المعركة الاجتماعية ، وحرمانها لهذا السبب من أية أصالة ذاتية أو استقلالية . ومن هنا لا يعود من الممكن رؤية الثقافة ومشاكلها إلا من زاوية فائدتها في تحسين الواقع السياسية والاجتماعية ل مختلف الأطراف المتصارعة . ومنه ينبع تقليلها أيضاً إلى أيديولوجية أو أيدلوجيات متناضفة أو متعارضة هي أيديولوجيات هذه الأطراف المعبرة عن مطامحها والمجسدة لصالحها . وليس تحقق هذا التقليص الأيديولوجي ، واستبعد الثقافة وتهميشه كنسق اجتماعي متميز ، إلا انعكاساً للغياب المتزايد لمجال الاجتماع العام ، وتأكيداً لسيطرة تنافس المصالح الجزئية على وحدة المصالح العمومية . إنه يشكل إذن جزءاً من الأزمة القومية العامة التي تعيشها الجماعة العربية وتكرисاً لها في الوقت نفسه .

ولكن هذا لا يعني أن ليس لهذه التيارات السائدة والمتصارعة تفسيراتها الخاصة وغير المعلنة لأزمة الثنائية الثقافية . إذ في ردودها المتبادلة تحاول كل الأطراف أن تظهر سبببقاء الأطراف الأخرى ، وتلخصه بشكل أو آخر بعوامل سلبية داخلية أو خارجية . ثم إنها تحتاج لتبرير نفسها وشرعية وجودها إلى أن تعطي تفسيراً خاصاً وإنجازياً لوجودها ومزاعمتها . ويمكن تلخيص هذه التفسيرات في مذهبين أساسين يتفق كلاهما في ارجاع عوامل هذه الأزمة إلى أسباب تاريخية قديمة أو خارجية حديثة ، مستثنين من ذلك ومستبعدين عوامل الحاضر والواقع العربي الراهن في الوقت نفسه .

ولا شك أنه داخل هذين المذهبين هناك خلافات جزئية ترتبط بنظرية المتججنين لها ورؤيتهم المثالية أو المادية ، وحساسيتهم الشخصية الخاصة تجاه عالم الوعي أو عالم المجتمع والتاريخ .

يرى المذهب الأصولي أن أسباب هذه الثنائية كامنة في نجاح الغزو الفكري الأجنبي والغربي بشكل عام بالتلغلل إلى عقول الناشئة ، سواء نتيجة لجهل هؤلاء ، أو لسوء نواياهم ونوايا الجماعات السياسية أو الأقومية أو الدينية التي تعمل من ورائهم وتتلاعب بهم . ومن هنا تظهر هذه الثنائية كمأساة قومية أو وطنية لا يمكن السكوت عنها ولا السماح لها بالاستمرار . ويصبح الحال الوحيد لأزمة الثقافة هو إفلاتع هذا الخراج الجديد الذي نشأ وكبر وترعرع على هامش الحياة الفكرية والروحية للجماعة ، وصار يهددها كمرض خبيث . ويستدعي استئصال هذا الخراج الخطير معركة دائبة ضد تيارات الحداثة والتحديث لا بد أن تنتهي بانتصار الأصالة على المعاصرة ، والحقيقة على السراب ، والحق على الباطل .

ويرى المذهب الحداثي أن وراء هذه الثنائية ، والأزمة التي تبع منها ، استمرار التقليد والبني والقيم الذاتية المختلفة التي ارتبطت بالعقل العربي ، سواء كان هذا الارتباط نتيجة للتأخر أو لأنحطاط الثقافة العربية الكلاسيكية أو لنقائصها الذاتية الأصلية ، أو لطابعها الاقطاعي العميق . ومن هنا يصبح التحديث ، تحديث الثقافة والعقل ، هو الطريق الوحيد للخروج من عصور الظلام العقلية أو ظلامية الوعي إلى نور الحضارة أو نورانية العقل . ومضمون هذا التحديث هو هنا كما في السابق استئصال بنور الفكر الرجعية أو التقليدية أو المحافظة من الوعي العربي ، وفتحه على معطيات العصر وحقائقه .

وهنا ينشق هذا المذهب إلى إتجاهين : مثالي ومادي ، وذلك حسب الطريقة التي يقترحها لهذا التحديث . ونقصد بالمثالي ذلك الاتجاه الذي يعتقد أن مسألة تغيير الوعي مرتبطة بتغيير الأفكار والعقائد والقيم بالدرجة الأولى . بينما يرى الاتجاه المادي أن أصل الأفكار والعقائد والممارسات

التقليدية الدينية وغير الدينية هو استمرار الشروط والبني الاقطاعية أو الطبقية بشكل عام . وأن تجاوزها يقتضي تحرير المجتمع من هذه البنى . لذلك فهو لا يرهن على تغيير وعي المجتمع ككل منذ البداية ولكن يمكنه بالتركيز على قوة النخبة الطليعية وقدرتها على إحداث التغيير السياسي والاجتماعي كمرحلة أولى لحصول التغيير الشامل الذهني والعقائدي .

يفسر الاتجاه الأول نشوء التيارات الفكرية الحديثة ، أي نشوء هو ، باعتباره الحالة الإيجابية والصحبة الأساسية ، كثمرة لتغلغل القيم والأفكار وعناصر الوعي العلمي في ثقافة راكرة ومية ، أي كنتيجة للتأثير بالثقافة الغربية والافتتاح عليها ، وبالتالي لنشوء نخبة من المثقفين المتنورين الذين استطاعوا أن ينشقوا على واقعهم التقليدي ويتجاوزوا ثقافتهم الاجترارية المفسخة ، وأن يستوعبوا علوم العصر ومناهجه وقيمه الحديثة الفعالة والإيجابية ، وضعية كانت أم برغماتية أم مادية .

ولذا كان هذا الاتجاه قد عبر عن نفسه بشكل أساسي لدى النخبة القومية وطبعها بطابعه ، فإن الاتجاه الثاني تأثر بالنظرية الماركسية وحاول أن يطبقها حسب معطيات الوضع العربي ، وقد وجد أن أصل الأفكار والعقائد والقيم الحديثة العلمانية أو العقلانية أو الاشتراكية ، هو نشوء الطبقات البرجوازية المستنيرة واستقلالها المتزايد عن الطبقة الاقطاعية . ويشكل هذا النشوء خطوة أولى على طريق التقدم في اتجاه تكوين الطبقة العاملة . ومن ثم تطور أفكار وعقائد الاشتراكية التي ستكون الوريث الشرعي للمعاصرة البرجوازية . فالاشراكية هي النقض المزدوج للإقطاعية الثقافية التقليدية وللبرجوازية الليبرالية العقلانية . وهذا النقض هو خصوصية الطبقة العاملة ورسالتها . فهي التجسيد العملي للثورية التي تستمد حياتها وشرعيتها منها .

لكن نشوء تيارات ثورية أو معادية للأمبريالية وللرأسمالية وللبرجوازية معاً في حجر الايديولوجيات التقليدية الدينية أو القومية ، وتصفية البنى الاقطاعية القديمة ، قد أدخل عنصراً جديداً إلى المعادلة ، شكك في صلاحية منطلقاتها وأظهر ميكانيكيتها . وهكذا ولد اتجاه ثالث

جديد توفيقي يسعى إلى الربط بين الاتجاهين ويصلح أحدهما بالآخر على أرضية تفسير اجتماعي موحد لا ينفي أطروحتي التحديثية الأساسية ولكنه يغනها . فبدت الأصولية والسلفية في هذا المنظور الجديد تحسيداً لرد فعل بعض الشرائح المهمشة من الطبقات الدنيا ، واحتاجتها على النظام الاجتماعي العربي السائد ، خاصة بعد ما عبر هذا النظام عن إخفاقه كمشروع اجتماعي قومي ممكن التحقيق . كما بدت الحداثة ملخصة ومكثفة في انتشار القيم العلمانية والعقلية كتعبير عن حركة تجدیدية عربية تضم ثبات واسعة تتصدرها الطبقة الوسطى المحدثة .

وليس من الصعب أن يكشف المرء في هذه التفسيرات المختلفة عن أثر السعي لسحب تصورات نظرية جاهزة تفرضها الأيديولوجية وال موقف الأيديولوجي على واقع يختلف عنها ويسيء إليها . ومن هنا تظهر الصعوبات الكبرى النظرية التي يواجهها هذا المسعي بكل توجهاته ، وتحوله إلى تفسير هدفه الأساسي إبراز شرعية وجود كل من التيارات القائمة ، بدل تسلیط الضوء على مصدر نزاعاتها ، وطمس الجذور الحقيقة لهذه النزاعات بدل تفكك قوانينها وأليات اشتغالها .

ومن الشعور بمحدودية هذه التفسيرات وقصورها عن توضيح أسباب استمرارها ، هي نفسها ، كان البحث في جذور الأزمة التاريخية التي تتجاوز أزمة ثانية الثقافة العربية وتحكم بها ويانتح كل طرف فيها . وهذا أصبح من الضروري طرح الموضوع في إطاره التاريخي والحضاري العام .

لكن قبل ذلك لا بد من إعادة النظر في حقيقة هذه الأزمة والولوج إلى داخلها ورؤيتها تركيباتها المختلفة وأليات عملها . فعل ضوء رؤيتها التاريخية العامة ، بدت لنا الانقسامات الراهنة بين تيارات الفكر العربي السلفي والتحديثي تعبيرات سطحية ، أي طافية على السطح لتمزقات أعمق وأشد قوة قائمة في صميم الوعي العربي كوعي فردي وجاعي . وبوصفها كذلك لا تعكس هذه التيارات حقيقة التمزقات ولا تشير إليها ، ولكنها تقوم بالعكس ، بما هي حلول شكلية لها ، باللغطية عليها وإخفاقها . فالانقسام

بين تيارين متناقضين ومتصارعين على صعيد الحياة الاجتماعية ، لا يعبر فقط عن تحويل الأزمة لصالح الصراع الاجتماعي والسياسي ، ولكنه يشكل في الوقت نفسه نفياً ايديولوجيًّا لوحدة هذا التناقض في الوعي ووحدة ثرقياته ، ويترجم إرادة الهرب منه نتيجة لعدم القدرة على احتماله أو إدراك أسبابه . وهذه هي وظيفة الانتقال الايديولوجي وأهدافه .

وهكذا كان لا بد من العودة إلى الكشف ، فيما وراء التنازع بين تيارين ايديولوجيين ، عن الانقسام الأول للوعي على ذاته ، ومتزق بين اختيارات ورغبات ومشاعر وأمال متناقضة ، لا يستطيع ان يتخلص عن بعضها دون أن يير نفسه ، ولا ينجح في الجمع بينها لتحقيق صيرورته واستقراره ويرضى عن نفسه . فهو إرادة منقسمة ، ورغبة متناقضة ، تفضيان إلى العجز عن الحركة وتعيق الصراع الذاتي ، كذلك الإنسان المشدود بين قطبين جاذبين بنفس القوة ، لا يستطيع أن يتقدم ولا يستطيع أن يتأخر ولا يكف عن الحركة للخلاص من هذا الانشداد . هذا الانشداد المتناقض والمترافق هو محنة الوعي العربي ، بكل ما تعنيه الكلمة محنة من أبعاد مأساوية ، ومن رغبة في الخلاص ، والخروج من الذات ، وفقدان الرؤية الواقعية والمقدرة على التحكم بالوضع والوقوع ضحية للظروف ولتيارات ومجاري الرياح التي تهب عليه وتتقاذفه من شتى الجهات .

وباختصار ، لا تنبئ أزمة الثقافة العربية من استمرار وجود تيارين فكريين متنازعين ، ولا يمكن تقليلها إلى وجود كل واحد منها . فهي ليست ثمرة لبقاء الوعي المفوت أو المتأخر أو التقليدي . وهي ليست مجسدة أيضاً في وجود الوعي العصري أو العلماني أو التحديي . إن جذورها تتدلى في عمق التاريخ الحديث ، تاريخ الأزمة الواقعية التي تعيشها المدنية العربية ذاتها ، بما هو تاريخ استبعاد الجماعة من ساحة المبادرة والفعل والمشاركة الحضارية العالمية . فهي بنت الحاضر أولاً ، وهي بنت الحادثة ثانية ، وهي ثمرة القطيعة بين الحاضر والماضي أو الذات من جهة ، وبين الواقع العربي والواقع العالمي - الحضاري من جهة ثانية . فهي إذن جزء من ازمة الفعل

العربي . ولا يخرج منها إلا بتجاوز هذه القطعية وتحرير الفعل . ولا يمكن فهمها والتقارب منها إلا بوضعها في الاطار التاريخي والسياق الموضوعي لهذه الأزمة الكبرى التي هي أزمة المدنية العربية ، أي أيضاً جدل التبعية والاستقلال . وهذا يعني أن الانقسامات الفكرية القائمة في المجتمع أو في الثقافة العربية لا تملك محرك تكوينها في ذاتها ، وإنما هي انعكاس من الدرجة الثانية لصراع أعمق موضوع السيطرة على الحضارة والاستحواذ عليها والتحكم بها ، بقدر ما تشكل هذه السيطرة ميداناً لفتح المدنيات وتطور الثقافات المتنافسة وازدهارها . ويتعلق الصراع هنا بالثقافتين الغربية والعربية ، وغايته تحديد مكانة الثانية في هذه الحضارة ودورها فيها ووجودها . ولا نقصد بالانعكاس أن هذا الاتجاه أو ذاك مستمد من تمثيله تمثيلاً مباشراً لأحدى الثقافتين أو للقوى السائدة فيها . فهذا يخالف نظرتنا إلى نظام الحضارة الراهن بوصفه نظاماً موحداً دولياً يعزز في نهاية المطاف هيمنة الثقافة السائدة . وهذه الوحدة أو تلك الهمينة تقضي بحدوث تغيرات جذرية في طبيعة الوظائف الثقافية المرتبطة بكل من الثقافتين ، وفي نوعية القيم والأهداف المدافع عنها . فالثقافة الخاضعة أو المستضعفة تخضع بالضرورة إلى تطوير وظائف المقاومة ، بينما تتمي الثقافة السائدة آليات السيطرة والغزو والاستبداد . ثم إن الصراع بين التيارات لا يعني الصراع بين هويات ثقافية غربية أو شرقية ولا يغطيه . إن المقصود من القول بأن محرك الانقسامات الثقافية والفكرية في المجتمع العربي قائم خارج الثقافة هو أن النزاع الثقافي مرتهن في المجتمع التابع بقضية النزاع بين المدنيات ، أي بنوعية الوظائف المتفاوتة الجديدة التي يخلقها هذا النزاع ، سواء جاء هذا الارتهان في شكل تبعية مباشرة للفكرة العربية ، أو في شكل رفض لها واحتجاج عليها .

و هنا تظهر أهمية الفكرة القائلة بضرورة النظر إلى الثقافة كنسق أو كبنية اجتماعية مستقلة ، أو كعامل متميز نسبياً ، خاصة في بعض الحالات التاريخية الاستثنائية ، في تكوين الموقف والممارسات والتوجهات العامة للمجتمع ككل ، ولكل من طبقاته وفثاته الاجتماعية . بل يمكن لهذه

الثقافة أن تكون عاملاً أساسياً في تحديد التمايز الاجتماعي والتراتب الطبقي ، وذلك بقدر ما ينفصل صعيد الانتاج عن صعيد الثقافة ، أي بقدر ما يتحقق تفكك اللحمة الداخلية للنظام الاجتماعي تحت تأثير الهيمنة الخارجية السياسية والحضارية . ومن هنا يمكن للايديولوجية أن تكون أداة أساسية أو رئيسية هيكلة طبقة أو نخبة اجتماعية أكثر مما تكون انعكاساً لها ولوضعها الانتاجي والاجتماعي . فالمحور حول هذه الايديولوجيات يخلق بحد ذاته مصالح اجتماعية مشتركة بما يقدمه من إمكانيات لقيام عصبية خاصة ، وبالتالي من فرص لتقاسم السلطة أو الاستحواذ عليها . بهذا المعنى نقول إن وراء تبلور تيارات الفكر العربي الراهنة ، يمكن اشتداد الصراع على السلطة ، لا يعني الحكم السياسي ، وإنما يعني تأكيد المكانة والموقع ، وتقاسم مجال الهيمنة والنفوذ في الداخل ، ومن وراء ذلك ، في الخارج وعلى صعيد استملاك الحضارة والنفاذ إليها أيضاً .

فلا يعكس استمرار النزعة التراثية وتتطورها في الفكر العربي إذن تخلف الوعي الاجتماعي أو استمرارية بنية التقليدية المفوتة ، كما لا يعكس مصالح طبقة اقطاعية أو فئة مهمشة مسحوقة ، ولكنه يترجم أزمة وطنية ، اجتماعية وثقافية معًا ، ويقدم كحل - شكلي دون شك - لها . ومن هذه الأزمة يستمد قوته ، وعلى جزء من التناقضات العميقة والمزقة التي تفرزها يقيم أيضاً بنائه ، فيظهر هنا كتجسيد لارادة المقاومة ضد الهيمنة الأجنبية ، وضرورة الحفاظ على الذات وعلى الثقافة التي هي مرتعها وماها . ولا ينفي تحول هذه المقاومة أو استلابها في صورة رفض للآخر ، أهمية القضية التي تتغذى منها ولا مصداقيتها . فعل ضوء هذه التناقضات ومنها تخشد الايديولوجية التراثية دون تمييز جماعاتها من كل الأوساط الاجتماعية . وتحكم الظروف التاريخية والسياسية بنوعية الطبقات والفئات التي تدخل في حلف المقاومة هذا . فبحسب النظام الاجتماعي ، وحسب بعده وقربه من المجتمع ككل ، وخضوعه ومقاومته لخطر الاستلاب الثقافي ، يمكن لهذا الحلف أن يتسع ليشمل فئات من كل الطبقات والطوائف والأقوام ، كما يمكن أن يضيق ليصبح مجموعة سياسية وفكرية صغيرة ومعزولة . وبقدر ما

يظهر النظام السياسي والثقافي القائم متدرجاً في الهيمنة الخارجية وخاصعاً لها وعاملاً معها ، يظهر الحرمان من السلطة الداخلية كتجسيد مباشر للحرمان من الكرامة الذاتية والقومية ، أي تهديداً في الوقت ذاته للهوية ، فتحول التزعة التراثية إلى نزعة أصولية أو سلفية تبني استراتيجية تأكيد الذات على رفض الآخر .

وبالمقابل أصبحت التحديدية تشكل ، بما فيها من قيم عصرية مشتركة ، وبصرف النظر عن اختلافاتها الفكرية ، وتبالين ايديولوجيتها نقطة لحم واستقطاب فئات متتممة إلى طبقات وطوائف وأقوام مختلفة ، وتكون نخبة اجتماعية سائدة ، عاملة من أجل حيازة أو الاحتفاظ بسلطة مستمددة من نفسها ، وأكثر فأكثر ، من الهيمنة الخارجية . ويكتفي أن تستبعد بعض هذه الفئات من دائرة السلطة هذه والدولة ، حتى تهرج من جديد ايديولوجياتها التحديدية - العلمانية والقومية والاشراكية - وتسعيد ايديولوجيات عصبياتها التقليدية . فالطائفية والأقومية هي التعبير المباشر عن انحطاط ايديولوجية السلطة ومزقها بقدر ما أن الأصولية هي التعبير عن مأزق الهوية والسعى إلى إعادة بنائها خارج السياسة .

ففي مراحل صعوده وتقده ، أي توسيعه الاقتصادي والاجتماعي على حساب الهيمنة الخارجية ، وبقدر ما ينجح في تضيق نطاق هذه الهيمنة ، يشهد النظام التابع انتعاشاً لمفاهيم وقيم وايديولوجيات العصر . وهو يعبر بذلك عن حقيقة اندماجه الایجابي فيه . وبالعكس ، تتحسن موقع التيارات التقليدية والسلفية الدينية أو غير الدينية في مراحل تراجع هذا النظام وانكماسه ، وبالتالي اندماجه السلبي في العصر . فالثنائية الثقافية كامنة إذن في المسار الاستلابي المتقلب وغير الأكيد لحركة التقدم العصري ذاتها . فالطبقات الوسطى التي حللت مثلاً في العقود الماضية قضية التحديد الاجتماعي ، ودخلت جماعات في الایديولوجيات القومية العربية ، هي نفسها التي وقعت اليوم تحت سحر الایديولوجيات التقليدية الدينية أو غير الدينية . ومن هنا فإن طبيعة الأزمة التي يعيشها نظام التبعية

في مراحله المختلفة ، هي التي تحدد ثنائية الوعي . وبقدر ما يؤكد التاريخ والتجربة أن هناك علاقة مطردة بين تراجع موقع النظام الدولي وبين انكماس النظام على ذاته واستبعاده للطبقات الاجتماعية ، بل للمجتمع ككل ، تأخذ المقاومة للنظام شكل العودة إلى الأيديولوجيات ما قبل - القومية في الوقت الذي تشحن فيه هذه الأيديولوجيات بذرة عميقة معادية للأجنبي ومرتبطة بالدفاع عن الهوية .

يعني هذا أنه كلما زادت مقدرة الجماعة على تأكيد سيادتها القومية ، واستقلالها الفعلي وحرية إرادتها ، أي كلما نجحت في استعادة زمام المبادرة التاريخية والسيطرة على مقدراتها ، أخذ الصراع طابعاً اجتماعياً بارزاً ودار على صعيد السياسة واستقل أكثر فأكثر عن الارتهان للتزاولات الأيديولوجية ولمسألة الهوية . أي ضعفت تأثيرات الصعيد الثقافي كعامل مكون للأحلاف السياسية ، ونشأت أيديولوجيات اجتماعية - سياسية واضحة وشفافة وعندئذ يسود الصراع بين مصالح طبقات وفئات اجتماعية ويتحرر من الارتهان للصراع الناجم عن انقسام المجتمع على أساس علاقته بالآخر بين سلفيين وتحديشين ، حماة التشريب وأنصار التغريب .

وبالمثل ، كلما دخلت المدنية التابعة في دورة انحلال وتبعية متزايدة وتفسخ ، ضعف تأثير الأيديولوجيات الاجتماعية ، وبرزت إلى السطح أيديولوجيات الهوية التي تعكس تبعية الصراع الاجتماعي المحلي إلى الصراع الخارجي . وهكذا تصبح شعارات الأصالة والمعاصرة برامج سياسية في حد ذاتها وتعيد شق المجتمع السياسي حسب معاير أيديولوجية بالدرجة الأولى . إذ ان المعاصرة تبدو هنا حاملة لمشروع السلطة القائمة وضامنة له بما هو مشروع سلطة أجنبية ، بينما تبدو الأصالة تعبيراً مباشراً عن نفي هذه السلطة ، وتأكيد مكانة الفئات التي بقيت خارجها أو استبعدت منها . ومن هنا يصبح الوصول إلى السلطة عامل اعتدال أيديولوجي يدفع القائمين عليها إلى إخضاع الأيديولوجية أكثر فأكثر إلى حاجات الصراع السياسي .

وبالعكس ، إن الصراع على السيطرة الأيديولوجية الذي يجعل من الثقافة ساحة معركة أساسية ، هو الوجه السائد للصراع الاجتماعي في المجتمعات العالم الثالث الراهنة التي تعاني من تقهقر حقيقي في مواقعها الدولية ، سواء على الصعيد السياسي أو على صعيد تقسيم العمل العالمي ، وذلك بعد انهيار أوهام التنمية والتكنولوجيا التي تعاظمت بعد الاستقلال . وهذه هي الوضعية التي يعيشها المجتمع العربي اليوم . وما يفاقم الشعور بهذا التراجع والتقهقر هنا هو ضخامة التحديات والمخاطر المباشرة على الوجود القومي ، بسبب حساسية المنطقة العربية من جهة وجود إسرائيل كقوة تهديد دائمة من جهة أخرى . يضاف إلى ذلك إنكفاء البلدان العربية على نفسها وسعيها إلى ترسیخ استراتيجيات قطرية مستقلة كطريق للخروج من هذا المأزق ، ووسيلة لحماية نفسها أو غيرها من الضغوط الدولية والاسرائيلية . وقد أدرك الرأي العام العربي بالفطرة أن المضمون الحقيقي لهذا الانكفاء هو قبول التراجع وتكريسه . كما أدرك أن ثمن هذا الانكفاء هو القضاء على التضامن العربي المحدود وإغلاق احتمالات المستقبل بالنسبة للعرب أجمعين .

إذ ليس في مقدرة أية دولة عربية أن تحلم اليوم بتحقيق ما عجزت البلاد العربية مجتمعة أن تتحقق فيه . وفي غياب الأمل بإمكانية الرد الفعال على التحديات القائمة ، الاسرائيلية والحضارية ، يظهر المشروع الراهن في كل قطر عربي ك مجرد مشروع لسلطة سياسية ، هدفها خدمة نخبة ضئيلة مرتبطة بالمصالح الخارجية ، ليس له أية أبعاد إجتماعية ولا رسالة ولا آفاق تاريخية . ويظهر المشروع السياسي هنا بالضرورة كبديل أو نقيض لوجود مشروع اجتماعي ، يأخذ بالاعتبار مصالح الأغلبية ، والمصالح القومية البعيدة . ولا يكفي بإرضاء أصحاب النفوذ . فإذا تأكد هذا ، وترسخت القناعة به ، لم يعد هناك مبرر للحديث عن جماعة قومية سياسية مستقلة ، ومتضامنة ولا للدفاع عنها . وهذا هو الوضع الذي نطلق عليه غياب المشروع الاجتماعي والوطني . وفي هذه الحالة تستعيد التمايزات ما قبل القومية أهميتها ، وتعود العصبيات التقليدية التي تشق المجتمع بشكل

عمودي ، إلى لعب دورها من جديد كعامل أساسى في إعادة تركيبه وهيكنته بما يحقق أولوية التنافس والصراع بين هذه العصبيات على الصراع ضد الهيمنة الخارجية ، ومن أجل توسيع هامش المبادرة الدولية للنظام وللجماعة ككل . وهذا التنافس وذاك الصراع هما اللذان يجعلان من استئثار مسألة الهوية والتركيز عليها ضرورة حتمية ، ويدفعان بالصراع الاجتماعي إلى أن يدور في القسم الأعظم منه على أرضيتها وفي حدودها . وذلك أن كل فئة تسعى على حسب ما أوتيت من علاقات قربى ما قبل - قومية إلى إعادة هيكلة نفسها ، لتمييزها بشكل أكبر عن الأخرى ، ولتحويلها إلى فاعل مستقل ومؤثر في هذا الصراع ، بمعنى آخر إن الانكفاء على الذات ونفي السياسة بتقديس التراث هو الوجه الآخر لاغتراب السلطة واستلاها للخارج وتدمير الذات .

فالتعارض الذي نعيش إذن بين السلفية والتحديثية ، والثنائية التي تميز ثقافة حقبتنا ، والشقاق الذي يسود تفكيرنا ، ونقل المعركة السياسية والاجتماعية إلى الصعيد الإيديولوجي - الثقافي ، كل ذلك تعبير عن تقهر الوضع التاريخي العربي أمام الضغط والتحدي الغربي بما يعنيه هذا التقهر من إخفاق في تحقيق النقلة الصناعية ، أي الحداثة المنتجة الابحاجية ، ومن تدهور لنوعية العلاقة واللحمة الوطنية .

لكن هل يحمل هذا الشقاق ، أو أحد أطرافه حلّاً فعلياً لهذا التراجع والتقهر ويقود إلى الخروج منه ؟ قبل ذلك ينبغي التساؤل عن الأسباب الكبرى التي تكمن وراء هذا التراجع ، وعن مضمونه الحقيقي . وهذا يوصلنا إلى طرح مسألة الأزمة التاريخية التي تتجاوز بما لا يقاس الأزمة الظرفية الراهنة . بل إن تفجر هذه الأخيرة لا يقوم في الواقع إلا بالكشف عن الأولى وإظهارها على حقيقتها .

فما هي هذه الأزمة التاريخية وكيف تترجم على صعيد الوعي الاجتماعي ؟

لا نريد أن نتوسع هنا في موضوع طرحنا بالتفصيل في كتاب

سابق<sup>(1)</sup> ولكننا نقول إنه ليس في التاريخ مدنیات أبدية تبقى حية على طول الزمن . وإنما المدنیات كائنات تاريخية تنشأ ويشتد عودها وتتطور بقدر ما تصبح تربة خصبة للحضارة ، وبقدر ما تقدم لها فرصةً جديدة للتتوسع والانطلاق إلى مستويات أعلى . وتضعف ثم تتلاشى بقدر ما تفقد القدرة على دفع هذه الحضارة الإنسانية وتطويرها . عندئذ تأخذ المبادرة مدنیات جديدة ، أي تجمعات إنسانية ونظم إجتماعية وسياسية وثقافات أخرى ، لديها إرادة أقوى وطموح وحوافز أعمق لتوفير الجهد العقلي والمادي وبذل التضحيات الضرورية والتوظيفات التاريخية .

وبقدر ما تستوطن الحضارة من جديد في هذه المدنیات الفتية الصاعدة ، تعدّها لتكون مدنیات سائدة ، وتهلّها لاحتلال حقل العالمية ، بينما تدفع بالمدنیات القديمة إلى الانغلاق والتقوّع والهامشية ، فتضعها لذلك في مأزق عميق : مأزق التباين المتزايد بين نظمها الاجتماعية والفكرية وبين نظم الحضارة الراهنة أو المسيطرة ، وعدم القدرة على التكيف الطبيعي معها . وهكذا تبدأ هذه المدينة المتراجعة بالشك في نفسها ، وبدأ أصحابها في التشكيك في صلاحيتها وقدرتها على الحياة . فيأخذون هم أنفسهم قبل غيرهم في العمل على تهديها ، معتقدين أنهم يستطيعون بذلك التحرر من المأزق التاريخي الذي وضعتهم فيه ، بما أصبحت تمثيله في أعينهم من عوائق تحول دونهم واللحاق بركب الحضارة ، وبما تجسده من كوابح مادية وروحية تقيّد إرادتهم وتحجز حركتهم وتنعهم من الانخراط في التاريخ والاندماج في الإنسانية .

ولا ترد الثقافات والمدنیات القديمة بنفس الطريقة ولا بنفس القوة على هذا التحدّي التاريخي . كما أن ظروفاً خارجية وداخلية متعددة قد تلعب دوراً كبيراً في إحباط هذا الرّد أو تشويهه . لكن بشكل عام ، يمكن القول إن الثقافات ، بقدر قوّة تراثها وتنوعه وثرائه ( مما يعكس دورها السابق

---

(1) إغتيال العقل . . . معنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعة ، بيروت 1985 .

ومكانتها أيضاً في تكوين الحضارة العالمية ) تكون إمكانياتها وقدراتها على الاستجابة للوضع الجديد ومواجهته . فالقوى منها تنجح بسهولة أكبر في إعادة ترتيب أوضاعها وهيكلة نظمها الفكرية والعقلية والمدنية والسياسية والاجتماعية حتى تحقق شروط الاندماج المتعدد في الحضارة العالمية . وهكذا يمكنها أن تصبح من جديد مركز إخضاب حضاري مستقل ويعيد مدنيتها حياتها ورؤنها .

أما الجماعات التي لا تتمتع بمثل هذا التراث وهذه الذخيرة الثقافية ، فإنها تكون ميالة أكثر إلى الاندماج العفو ، ومن الموقن المتاح لها ، في دائرة الحضارة ، فتدرج في المدنيات السائدة وتنصهر فيها ، ولا تلبث حتى تفقد شخصيتها تماماً وتذوب في غيرها .

فال تاريخ هو أيضاً مجال المنافسة والتصفيات والغربلة المستمرة لمدنيات متعددة ومتعددة . وعدد ضئيل منها ينجح في أن يحافظ على نفسه ويصبح مدنيات كبرى هي وعاء متعدد للحضارة .

وبقدر تطور هذه الحضارة وتعقد نظمها ، تصبح المنافسة أشد وتساقط واحدة بعد الأخرى المدنيات الضعيفة والفقيرة التي ارتبطت بحقب متقدمة من التاريخ ولم تستطع أن تجدد نفسها بما فيه الكفاية . من هنا تحتاج الثقافات التي تشكل الروح المحركة لمدنيات مستقلة ومتمنية ، إلى التجدد المستمر ، والاحياء المتزايد في كل حقبة من الحقب التاريخية . فتجدد الثقافة هو العامل الرئيسي في الابقاء على المدنيات المختلفة التي تقوم بتنظيم حياة وسلوك جماعات بشرية كبيرة ومتعددة في حضن كل حضارة .

ومن الأمثلة على هذه المدنيات التي نجحت في تجديد نفسها وفي إدخال الشعوب العديدة التي تضمنها في دائرة الحضارة الراهنة ، المدنية الصينية والهندية . وكان للثقافة الصينية والهندية دور كبير في هذا التجديد بما قدمته من إجابات وأظهرتها من مرونة في الرد الاجيابي على الطفرة التاريخية الحديثة ، وتحقيق شروط تجاوز الأزمة وتحطيمها .

أما الثقافة الأفريقية ، والثقافات الصغرى ، فقد أظهرت ضعفاً شديداً ، وعدم قدرة كبيرة على مقاومة نزعة الاستسلام للتبعة . فلم تنجح في إعادة تجديد المدنية الأفريقية ، ولا في تطويرها . ولم تكن النتيجة استنبات أسس المدنية الغربية فيها ، وإنما كانت تفككاً متزايداً لنظمها الثقافية والسياسية والاجتماعية ، واستقالة كاملة تشير إلى انهيار الأسس الضرورية لكل اجتماع مدني .

ويبين هذه وتلك تعيش المدنية العربية التي تعرضت لضغوط عنيفة خارجية وداخلية نتيجة لحساسية موقعها وتفجر كيانها السياسي ، حالة من الصراع الذي لم يحسم منذ أكثر من قرن . فهي لم تنجح بعد في إعادة تجديد أسسها وتوحيد عناصرها ، وأصحاب ثقافتها ، كما أنها لم تسقط بعد ، نظراً لقوة تراثها الروحي وميراثها المادي ، في دائرة الانحلال والتبعية النهائية للمدنية الغربية . وما زال الصراع من أجل إثبات الذات وتأكيدها في وجه المدنية السائدة يختلط ويتداخل مع الصراع الاجتماعي والاقتال الأهلي لإعادة هيكلة نظمها وتبنيتها كيانها .

في هذا الإطار تأخذ مسألة الصراع داخل الثقافة العربية ، وبين تياراتها المختلفة ، معناها . وذلك أن إنقاذ الثقافة العربية من التحلل ، وتجديدها والكشف عن إمكانياتها وتفجير طاقاتها ، هو الشرط الأول لإنقاذ المدنية العربية وصيانتها وجودها كجامع متميز ووعاء فعال لبلوغ مرحلة الحضارة الراهنة وإدخال الشعوب التابعة لها في دائرتها . فخسارة هذه المدنية تعني أيضاً ضياع فرصه هذه الشعوب في التقدم وبلوغ هذه الحضارة .

ولا يعني إنقاذ الثقافة إحياء تراثها ، كما لا يعني تجديدها تحويلها إلى نسخة مائلة للثقافة الغربية ، ولكنه يعني مراجعتها لذاتها وإعادة تنظيم مفاهيمها وقيمها ومحورتها حول أهداف ووظائف جديدة نابعة من حاجات المواجهة الراهنة وضروراتها ، أي باختصار خلق توجهات جديدة وواضحة إيجابية وجاعية لها .

وقد لعبت الايديولوجية الماركسية في الصين كما لعبت الايديولوجية الليبرالية في الهند دوراً كبيراً في خلق هذه التوجهات وإعادة تنظيم الفعاليات العقلية حول أهداف إعادة البناء القومي المحلي ، فعملتا هنا وهناك كعامل إخلاص وتجديد لثقافات قديمة راكرة . أما في العالم العربي فقد أخفقت الايديولوجية القومية التي طمحت إلى لعب مثل هذا الدور في تحقيق هذا الانجاز . ذلك أن هذه الايديولوجيات القائمة أكثر من أي شيء آخر على تأكيد هوية متميزة ، لم تلبث عندما تحولت إلى ايديولوجية دولة حتى تفككت أطرافها ، وبدت مضطرة إلى الخضوع إلى الايديولوجيات الاجتماعية المتناقضة ، وإلى التغيرات المتباينة أيضاً . فلأنها لم تكن ايديولوجية إنسانية وعالمية ، كانت تفتقد إلى الاستقلال الذاتي ، وكان مصيرها الانكماش والتحول إلى ايديولوجية جزئية لا تغطي إلا حاجة واحدة إجتماعية : حاجة التأكيد على ضرورة إنجاز مهمة سياسية دون أن تنجح فيها .

ولا تقدم الايديولوجيات السائدة والمتصارعة اليوم أي حل حقيقي للازمة الراهنة . فكلها ، السلفية والتحديبية ، ينبعان من رفض الاعتراف بالأزمة الحقيقة ، و يجعلان من نفي أحد أقطابها المخرج الوحيد منها ، فيما يمثلان بحق انحطاط وظائف المقاومة . فأيديولوجيتها الهوية من جهة والتجديد والمعاصرة من جهة ثانية يعكسان إذن إستمرار هذه الأزمة واستفحالها أكثر مما يشكلان ردأً إيجابياً عليها . وما وسيلة للهروب منها ، أكثر مما هما محاولة لمواجهتها والتصدي لها . إنها يعكسان معاً ، وكوجهين لعملة واحدة ، تعزيق الصراع والاقتال الذاتي الذي تؤدي إليه هذه الأزمة والذي يجسدتها ، كما يعكسان عجزهما المتبادل عن فهم أبعادها وعن التحكم بآليات عملها وقوانينها . فهم كل منها هو سحق الطرف الآخر لاستملاك موقفه وجمهوره والحلول محله . وهذا هو مضمون آلية التدمير التي تخلقها الهيمنة الحضارية لمدينة سائدة داخل المدنies التابعة في سبيل شقها وتحطيمها من داخلها وزرع بذور الفتنة والتفسخ فيها . ففي استمرار التزاع والاقتال الذاتي يبرز إذن إخفاق المجتمع العربي ككل في التغلب على شرطه التاريخي وتجاوز أزمة مدننته .

من هذا المنظور فقط نستطيع أن نخرج من التفسيرات الجزئية المبتسرة أو الايديولوجية المباشرة التي تشكل قاعدة لتجديد استلاب الوعي ، وأن نفتح أمامنا طريق الرؤية الموضوعية لطبيعة المعركة والمشاكل المطروحة علينا مواجهتها . والخطورة الأولى على طريق تحصيل هذه الرؤية هي في نظرنا الوعي الذاتي ، أي وعي طبيعة هذه الأزمة ورهاناتها ، ووعي طبيعة التناقضات التي تمرقنا وتتكلبنا . عندئذ سدرك أن وراء هذا الشفاق في الوعي ، ووراء حنة الثقاقة ارتهان الوعي نفسه لحركة واقع تاريخي لم يجد حلّاً لمشكلاته الكبري . وانه بقدر ما ينجح الوعي في الامساك الموضوعي بتناقضات هذا الواقع والسيطرة عليها ، ومن ثم تغييرها أو تحويل وجهتها ، يستطيع أيضاً أن يرتفع فوقها ، وأن يكون عاملاً مستقلّاً في التغيير ، قادرًا على إعادة تركيب هذا الواقع تركيباً متنجاً ، في الذهن أولاً ، ثم في الحقيقة والواقع فيها بعد .

لكن شرط إدراك هذه التناقضات الواقعية والسيطرة عليها ، هو إدراك الوعي لتناقضاته ذاتها والاعتراف بها وإدارتها ، حتى لا يتحول الى وعي تجديد الاستلاب . وعندئذ سيدرك أيضاً أن الحلول الشكلية المطروحة أمامه ، سواء أكانت حلولاً سلفية ترى المخرج في القضاء على التيارات التحديدية ، أو حلولاً عصراوية ترى الأزمة في استمرار الفكر السلفي ، أو توفيقية تعتقد أنها بحل التناقض لفظياً تحله واقعياً ، ليست إلا حلولاً وهمة وظيفتها تعطية التناقضات والأزمة الحقيقة واستغلالها وتشميرها في مشاريع سلطوية ، أكثر مما تقدم فرضاً فعلية ، عقلية وموضوعية ، لتجاوزها والخروج منها . وعندئذ لن تكون المسألة المطروحة أمام العربي هي الاختيار المخرج والمدمر بين الانفصال عن العصر للانكفاء على الماضي ، وبين إنكار الذات والاندراج السائب والأعمى في الحضارة ، وإنما بالعكس ، مواجهة الجماعة العربية وتقدمها ، ومواجهة الذات ، أي القبول بها مبدئياً ، وإصلاحها وانتقادها ، وتخلصها من عوائقها وتناقضاتها المكبلة لها والمانعة لها من الحركة في الوقت ذاته .

لا مجال إذن للاختيار بين الأنماضي والمستقبل ، بين الحضارة والذاتية ، بين الثقافة العربية ومعطيات العصر . إذ لا يمكن لهذا الاختيار إلا أن يعني انتقاد الواقع وبتره وتشويهه . وهو انعكاس ل موقف سلبي من الذات والعالم أيضاً ، لا يؤدي إلى غير الاستسلام والتسلّم والانسحاب من المواجهة . لكن قبول الذات هو شرط التعامل الاجيادي مع الواقع والعالم ، وشرط تغييرهما وتغيير الذات في الوقت نفسه ، فبقدر نجاحها في هذا التغيير تزداد قوّة وتحكماً بنفسها وبالواقع . إن رفض الفصام يعني إذن رفض السلبية ، والقبول المزدوج : القبول بالتناقض والاعتراف بالنقض لتجاوزه .

فكما ينبغي أن نطلق إذن من أنفسنا ومن ثقافتنا مع الاعتراف بمحدوديتها في سبيل تطويرهما ، لا ينبغي أن يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزاً إلى تدمير ذاتيتنا وتهشيم أنفسنا والتضحية بمستقبلنا كجماعة إنسانية مستقلة وكمدينة متميزة فاعلة ومتقدمة في ساحة الصراع التاريخي . إن القبول المزدوج هو في الوقت نفسه قياس مزدوج ومراقبة متبادلتين ومضاعفين يحفظان التوازن ويعمقان الحسن الدفين بالنسبة والعدل . ويضمنان التواصل بالحركة التاريخية والتفاعل مع تيارات التجديد الإنساني . وأول شرط لهذا القبول هو كما ذكرنا مواجهة الذات كما هي ومواجهة الواقع ، والسعى إلى فهمها . وفي هذا المجال هناك أسئلة أولى تطرح نفسها على الوعي العربي الذي اشترط غياب الإجابة عنها ، غيابه عن نفسه وعن الواقع . وليس المهم هنا أن نجيب عنها ، بقدر ما أن المهم هو أن نستوعبها ، ونبقيها حاضرة في أذهاننا حتى تأخذ المشاكل المطروحة معانيها النسبية والتاريخية ، أي حتى نبدأ الحديث من داخل التاريخ ، وحتى يمكن التفكير .

السؤال الأكبر يتعلق دون شك بعلاقة العرب بالتاريخ الحديث نفسه . كيف عاش العرب هذا التاريخ واستبطنوا قوانينه وحلوا عقده وتجاوزوا تناقضاته ؟ كيف عاينوا انقطاعاته واتصالاته ، وربطوا بين مستوياته وطبقاته ؟ كيف صنفوه وصنفوا أنفسهم فيه ؟

عاش العرب التاريخ الحديث كانحطاط وسقوط للذات وكتقديم هائل ومتسرع وانجاز حضاري فدّ للغير . كتدور وهامشية وقدان للقيمة والفاعلية الذاتية ، وكتنظيم ومديح لا حدود لها للنهاية والقوة والمصداقية الغربية . كأمجاد محلية دراسة وسقوط في الأسر وترابع أمام سبابك جيوش الاحتلال من جهة وبناء لامبراطوريات جديدة فاتحة ، وتفجير لطاقات تكنولوجية وذرية واجتماعية هائلة من جهة أخرى . فهو الاشارة التي لا تكذب لضياع المكانة الذاتية وفقدان السيطرة على البيئة الطبيعية والتاريخية في عصر السيطرة المطلقة على الطبيعة والتحكم الكامل بمصير الإنسانية .

عاشوا باختصار كسلبية مطلقة فيها يتعلّق بالذات وكإيجابية كاملة فيها يتعلّق بالغير فهو لدينا مذلة وارتباك وهوان وهو لديهم نهضة وتقدم وتؤير وإنجاز .

وهو لدينا عبودية واحتلال ، وهو لديهم حرية وغزو وانتعاك . وفيما عدا السعي المتردد لمقابلة هذا التاريخ الاجيالي عند الآخرين بالمجد العربي الماضي ، وهو سلوان ضئيل لا يرضي الوعي المعاني ولا يطمئنه ، ما زلنا غير قادرين اليوم على رؤية هذا التاريخ من منظار آخر غير منظار المقارنة العفوية والمؤللة بين ما نحن عليه ، وما نعتقد أن الآخرين يعيشونه ويرفلون فيه من مغانم ومكاسب تاريخية .

من هنا كان هذا التاريخ ولا يزال وسيبقى لفترة طويلة تاريخ الانحطاط الذاتي والنقمـة على التاريخ : تاريخ الخيانة والردة والهجران ، وما يزيد في تعميق هذه المشاعر السلبية ، ويقوى من فداحة الشعور بالخسارة وبالمهانة الذاتية ، ما نعانيه يومياً من تضاؤل فعلي لمقدار مساهمتنا الاجيالية في تنمية الحضارة ، ومن تراجع عملـي لأبداعاتنا النظرية العلمية والفنية والتقنية في إعادة انتاجها على صعيد العالم وفي بلادنا نفسها ، حتى ليتمكن القول اليوم ان هذه المسـاهمـة أصبحـت تقتـصـر على أكثر الأنواع بدائية في المشاركة الجماعية : نعني بها تقديم القوة الطبيعية الخام التي يقومـنا

بتحويلها واستثمارها ، سواء أكانت هذه القوة الطبيعية الخام ، أيداد عاملة لا كفاءة عندها ولا تكوين ، أو ثروات باطنية ليس لنا في صنعها أو استخراجها أي نصيب .

في هذه النظرة المتناقضة للتاريخ ، والتي تعكس خروجنا منه واستبعادنا عنه ، يتبلور موقفنا منه ، وتعمق أزمة الوعي التاريخي العربي . فهو بالنسبة إلينا الأب الطاغية ، والمدمر والقاتل ، لما يحمله من مخاطر ، من جهة ، وهو الساحر والفاتن لما ينطوي عليه من احتمالات وكنوز من الحضارة والتفتح والانعتاق والتقديم ، من الجهة الثانية . إنه كارثة افتقاد العرب على اثره وبسببه لشوكتهم ومكانتهم الدولية وعزتهم وهو في الوقت ذاته ، أملهم في تجديد مدنيتهم وتدعيمها وتزويدها بالقوة والوسائل والامكانيات للتحكم بمصيرهم وإنقاذ أنفسهم من خطر التهميش الختامي .

وهكذا ، لم يستطع العرب ان يقيموا علاقة موضوعية ومتوازنة ومنطقية بالتاريخ ، فهم يترددون بين رفضه مطلقاً رفضاً منهم لعذاب الاعتراف بالهامشية والعجز والتفاهة الراهنة ، وبين قبوله مطلقاً قبلأً منهم لما يحمله من مكاسب وإمكانيات واحتمالات لا نهاية . فرفضه يعني التخلص عن هذه الاحتمالات المفتوحة ، وقبوله يعني التضاؤل أمام من يحمل ذخائره ويجسده ، ويستخدمه للسيطرة والأخضاع .

فيين النكرة والحسد ، والقبول والرفض ، والاقتراب والابتعاد ، والانحراف والانسحاب ، والانهاء والتبرؤ ، يعيش الوعي التاريخي العربي محنة الالإختيار والالقرار . وسبب ذلك أن القطعة الفعلية التي شكلتها هذا التاريخ بالنسبة للعرب ، مع ذاتهم ومع العالم ، لم تستوعب ولم تهضم بعد . وما زال رفض الاعتراف بالموقع الدوسي الجديد يواجه المقاومة العديدة للرغبة في الاندماج ، والانسحاب العملي الآمل بالمستقبل السعيد . فبقدر العجز عن مسيرة الحضارة من منطلقات ذاتية ، يصبح الانسحاب منها شرطاً لحفظ الذات وحمايتها ، كما يصبح نفي الذات والتنكر لها شرطاً للالندراج فيها وتحقيقها . وإذا كان الخيار الأول يخلق الشعور الطاغي

بالحرمان ، فإن الخيار الثاني يقود إلى تعميق الشعور المدمر بالخسران والهزيمة والهوان .

فلسان حالنا يقول : ليس هذا الزمان زماناً فائلاً في وحيد ، وليس هذا المكان مكاناً فائلاً عنه غريب . لقد نسي العالم العربي تقاليده كمدنية عالمية أو أضاعها ، ولكنه ما زال يحمل بالحفظ على ماقعه ومكانته القديمة . وقد أخفق حتى الآن في تحديد أسمائها وإحيائها ، ولكنه ما زال يرفض أن يستسلم لتقالييد العبودية والهامشية الجديدة التي ينذرها التاريخ الراهن لها . لقد فقد طريقه إلى المقاومة الفعالة ، ولم يتعلم السير على طريق المراجعة المؤلمة . في حين السخط والاحتجاج ، والمعاندة والاستسلام ، والارتماء الكلي والانسحاب ، يعيش الوعي التاريخي العربي أزمة البحث عن مركبات جديدة وخطط جديدة ورؤى جديدة . وليس من المؤكد أن عطالته الظاهرة هي كلنته الأخيرة . فتراثه الراسخ وهوبيته المتميزة يمنعانه من الاستسلام النهائي والامتثال للوضع الجديد المفروض عليه : أن يعيش كموضوع للتاريخ لا كذات فاعلة في هذا التاريخ . لكن تناقضاته الذاتية ، وعمق ترقّه وانقسامه على نفسه يحرمانه أيضاً من المقدرة على التحكم بذاته ، والسيطرة على آليات الحركة التاريخية التي تتحقق به وتغييرها لصالحه .

ويتعلق السؤال الثاني بعلاقة العرب بالعالم ، أي أيضاً بالغرب الذي أصبح محرك هذا العالم ومحور نشاطه ومركزه ، فهو عالم العداوة اللثيمة والغربة المطلقة والمغایرة ، وهو عالم التحرر والانطلاق وانهيار الحدود ومولد الإنسانية الكونية والمهرب من انحباس الذات وضيقها ، وهو بوصفه كذلك يثير في الذهن شعورين غامضين : الخطر الجاثم على النفس والحلم الساحر ، الانسحاق الكامل والفضول الدائم .

فالغرب يشكل في العالم مشكلة تتحدى بذاتها الوعي العربي وتفزّه ، فهو المستعمر المسيطر والمهيمن والجبار المتكبر الذي لا هدف له سوى الاطلاق على الشعوب ونبهها وتدميرها . وهو المنهل الأول للعلوم والمعارف والقيم الكبرى والابداعات الإنسانية . وهو مصدر الشر وعقيدته ، وهو

نموذج الحضارة الذي ينبغي أن يحتذى وغايتها . فكيف يمكن التعامل معه ؟ هل قبله أم نرفضه ، أم قبله ونرفضه في الوقت نفسه دون أن نسيطر عليه ؟

لم يستطع الوعي العربي أن يقبل الغرب كما لم يستطع ان يرفضه ، ولم ينجح في تحويله ليصبح أليفاً له وصالحاً للاستيعاب ، كما لم ينجح في أن يحول نفسه ليصبح قادراً على تمثيله واستيعابه . بقي الغرب والعالم منوراً ، بالنسبة إلينا كما هو منذ أكثر من قرن : ساحراً ومرعباً ، قاتلاً وخلصاً ، فاتحاً وحامياً ، وبقينا كما نحن خائفين منه ومسحورين به . وكما أخفقنا في إيجاد نقطة التوازن بين طموحاتنا للاندماج به وإمكانياتنا لنحدد لأنفسنا موقفاً منه ومكانة فيه ، فتناصلح معه ، لم نعثر أيضاً على دائرة التعامل والتبادل الايجابي مع الغرب حتى نصالح أنفسنا به . متمردين على هيمنة الغرب في العالم ، صرنا أيضاً متمردين على العالم في الغرب . وفي الخصوص الكامل والاحتجاج الشامل ما زلنا نتارجح بين الذوبان في الغرب والخروج عليه حتى أصبح الاستلاب عالماً لنا وأسلوباً في معاملة العالم .

والسؤال الثالث يتعلق بعلاقة العرب بالواقع وهي أكثر علاقاته سلبية وعنفأً . يبدو لنا واقعنا جيئاً ، من تقليديين ومحظيين ، وكفرة ومتدينين ، وعلماء وأمين ، انحرافاً جائراً عن الخط ، وتشوهاً فاجراً للأصل . فهو واقع متخلف مبتور ومنحط لعالم الحضارة بالنسبة للبعض ، وهو واقع مرتد وخائن لعالم الاسلام الأصلي والذات بالنسبة للبعض الآخر . ورؤيتنا له لا تتعدى لحظتين : لحظة استمرار تقاليد العصور الوسطى وعصور الظلام التي نعيشها كأنسداد تاريخي وعدو أبيدي ، وللحظة الجاهلية الثانية التي ندركها كأنهيار وسقوط . إنه التغيير عن عودة المكبوت الماضوي بما فيه من نقص وجهل وعشائرية وتأنّر وامتهان لقيم الحرية والانسانية من جهة ، والتجميد للغزو الثقافي والحضاري الاجنبي من جهة ثانية .

ومن هذا التصور السلبي المطلق له ينبع موقفنا المرضي منه : الرفض المطلق والاستنكار على الصعيد النظري ، والتسليم المطلق والمسيرة

والاستثمار على الصعيد العملي والسلوكي . وبقدر ما يبعث الرفض هذه التزعة الثورية التمردية ، الدنيوية والدينية ، ويعذبها ، يخلق التسليم نزعة الاستقلالية الأخلاقية والأدبية ويررها ويحميها . ومن هنا يظهر تناقض أقوالنا مع أفعالنا وكأنه الحل الوحيد الممكن لواقع نرفض أن نقبله ولا نستطيع تغييره ، ونترفع عن رؤيته والاعتراف به ومناقشته وتحليله ، وننغمض في مثالبه ونشرب وحوله . فلا استطعنا أن نخرج عليه ، ولا ننجحنا في تبديله ، فصار تعاملنا العصبي معه وبه منهجاً لاعادة انتاجه وانتاج أنفسنا فيه : أغراياً ومتصررين ضحايا وجلادين ، حالمين وواعفين ، شهداء ومنبذين .

ولعل في سلوكنا تجاه إسرائيل صورة نموذجية لهذه العلاقة الشقية وذلك بقدر ما شكلت إسرائيل بؤرة تقاطع موقفنا من العالم ومن الواقع . فهنا أيضاً ارتبطت المقاطعة السلبية المطلقة ، وإنكار الواقع ، واستنكاره بالخصوص له ، والتعامل معه والتعايش فيه . وتحولت إسرائيل وما زالت تتحول في كل مرة تشتد أزمة العلاقة معها من شرذمة ضئيلة من شذاذ الآفاق ، لا قيمة لها ولا مستقبل ، إلى قلعة وقاعدة عسكرية متقدمة ، ومن دولة مصطنعة ليس لها قوام قومي بالمعنى الحرفي ، إلى مجتمع صناعي علمي وديمقراطي ، ومن قوة تابعة ومحليقة إلى ذراع ضاربة في كل أنحاء العالم ، وقدرة على إحباط مشاريع العرب وأمامهم في الداخل والخارج .

وهكذا لم نستطع أن نفهم إسرائيل على حقيقتها في قوتها وضعفها ، ولا سعينا جدياً إلى مواجهتها ، وارتبط لدينا الرفض القاطع لها بالتسليم الفعلي بوجودها . فلا نجحنا في التخلص منها ، ولا قدرنا على استيعابها فيما . وبقينا كما كنا منذ نصف قرن ، مستسلمين ومحتجين .

لكن التجسيد الأعمق لهذه المحنـة كامـن دون شكـ في عـلاقـةـ الـعـربـ بـأـنـفـسـهـمـ ،ـ أيـ فـيـ وـعـيـهـمـ لـذـاتـهـمـ وـهـوـيـتـهـمـ .ـ فـيـماـ هيـ صـورـةـ الـعـربـيـ عنـ ذـاتـهـ ،ـ المـطـابـقـةـ لـنـفـسـهـ ؟ـ هـنـاـ أـيـضـاـ تـخـلـطـ أـبـشـعـ الصـورـ السـلـبـيـةـ بـأـعـنـفـ الصـورـ الـإـيجـابـيـةـ .ـ وـسـوـاءـ أـعـلـنـاـ ذـلـكـ أـمـ لـاـ ،ـ يـعـيـشـ الـوـعـيـ الذـاتـيـ الـعـربـيـ مـعـقـاـ بـيـنـ

صورتين : تنهل الأولى من الشعور الأقصى بالدونية وتتحول إلى رفض للذات واحتقارها واستصغار قيمتها وتجريدها من كل صفاتها الإنسانية ، وتحول في أحيان كثيرة إلى ما يشبه الرغبة في تدمير الذات ، وخروجها من جلدها ، وخجلها من نفسها وتشويبها المتعمد والمقصود لذاتها والتلذذ في تعذيب النفس والاقتصاص منها والانتقام . وتنهل الثانية من الشعور المنافق بالتفوق والأسبقية الحضارية والروحية . حتى أصبحت « العترة » قيمة ذاتية ومنهجاً فكرياً ، وأصبح مدح الذات والإفراط في التظاهر والادعاء غطاء للشعور بالدونية وتعويضاً شكلياً عن انعدام الفاعلية والمصداقية .

وهنا أيضاً يحجب تحقيير الذات الحاجة الضرورية لنقد الآخر ومراجعته والكشف عن عيوبه ومثالبه كي لا يبقى من التعامل معه إلا الرغبة العملية في الاندماج به والخضوع له والفناء فيه . ويحجب رفض الآخر والتشهير الفارغ به ، الحاجة الضرورية لنقد الذات ومواجهتها نوافصها وتغييرها وإدراك حقائقها الواهية .

هكذا لا يظهر تأكيد الذات هنا إلا على صورة تفاخر فج وشوفينية فقيرة وغرور وعدوانية لا هدف لها ، وإنجاح لا غاية له . وكما يمنع ذلك من المواجهة الفعلية هيمنة الآخر وسيطرته وتغلبه وتفوقه ، فإن رفض الآخر وتحقيقه لا يزيد إلا في عمق النزوع والرغبة في الاستسلام له والامتثال لأمره والانصهار فيه والتماهي معه .

وهذا التوازن السلبي والواهي الذي تقوم عليه الذات يعكس إذن لا فاعلية الوعي وعجزه وهشاشة بنيته واستعداده في أية لحظة للانقلاب من التقى إلى التقى : من الحب إلى الكره ، ومن الصداقة إلى العداوة ، ومن الرضى إلى التبرم والسخط ، ومن الابتهاج إلى الكآبة والحزن ، ومن التعقل إلى الجنون . ففي الفنان في الآخر وفي الرغبة الجامحة للاستقلال عنه ، وفي التماهي معه والثورة المحبطة عليه ، يصبح التدمير ايجابية الفعل الوحيدة للذات ، وتصبح الفاعلية المنحطة إلى ارهاب والثورية المحولة إلى

عذر مصدر التأكيد المتجدد لهامشية الوجود المبود وشرط مصالحته المستحيلة مع ذاته ومع الآخرين .

هل يعني ذلك أن الوعي العربي ، ومن خلفه التاريخ العربي ، مدان بالضرورة والختمية للعيش في المأساة : أي في حتمية الاختيار بين التضحية بالذات أو التضحية بالحضارة ، بين التفريط بالعقل أو تشريد الروح ؟ وهل هو مضطرب حتى إلى بتر أعضائه والتتمثل بنفسه وتمزيقها حتى يتسمى له المدوء وينعم ببعض الراحة ، ولن ينعم بها ؟

جوابنا عن ذلك أنه إذا لم يكن في مقدراته بعد أن يتخبط المأواة التي وضعها ، بينه وبين إعادة إستملاك الحضارة ، التطور المفاجيء والحادي للتاريخ ، ليزيل شروط المأساة والتناقض فإن بإمكانه تحويل هذا التناقض من مأساة تنتهي بجريمة قتل الذات أو الآخر ، إلى تراجيدية وإلى ملحمة ، تستثمر هذا التناقض وتوظفه لشحد العزيمة وتشديد الإرادة وتساميها . عندئذ يتحول التناقض من شرخ مذهب ومؤلم للوعي لا يستطيع إحتماله ولا استباطانه ، إلى بنية واعية تقود ملحمة الوجود العربي وتوجهها . ويصبح حل هذا التناقض والسير به والحضر عليه هو مصدر قيمة هذا الوجود ومحرك إراداته وقاعدة تخطيه لنفسه وللواقع في صراع لا يهدأ للوعي مع ذاته هو شرط تجاوزه لمحدداته .

وهنا تصبح كل الحلول التصفوية أو التوفيقية إعداماً لإمكانية تحقيق هذا الوعي وتجاوزه لنفسه . فالتحديشية التي تبني مشروعها على إنكار الذات ، من أجل الخروج من هذا التناقض المذهب ، لا تفعل أكثر من التفريط بشروط استيعاب الحضارة ، فتهيج الذكرى الذاتية والرغبة المماهورة دون أن تستطيع القيام بأي خطوة حقيقة على طريق حل هذا التناقض أو تحقيق الحداثة الفعلية . ورفض الواقع المعاش والعصري الذي تبني عليه الأصولية أحالمها كمخرج آخر من الحالة المأساوية ، لا يتحقق فقط في إحياء الأصول ، ولكن يستثير أكثر من قبل الرغبة في الاندماج بالعصر والاستلاب له . أما المصالحات والحلول التوفيقية التي تعتقد أنه بمجرد النجاح في دمج

الأمور الرمزية واللغوية القدمة وال الحديثة ، يمكنها أن تغلب على هذا التناقض وتفصي عليه ، فهي مданة بأن تفصي عمرها جيئاً في الهامشية وإنعدام الفاعلية والتهويم بعيداً عن الواقع المتحرك وخارجه .

فك كل هذه المحاولات محاولات سطحية لحل تناقض تاريجي حقيقي بحذف أحد طرفيه أو بالهرب منه . إن خطأها يكمن في أنها ترفض هذا التناقض ولا تريد أن تعرف به وبعمقه التاريجي ، فيصبح أكثر ما هو عليه ، تمزقاً وانقساماً مأساوياً . وبدل أن تنظر إليه وتدرسه وتستوعبه لتحكم به وتسامي فيه ، تبرأ منه ، فيصبح حركتها الأول الذي يتحكم بها جيئاً ويمزقها ويدمرها . فهذه المحاولات الصادرة عن جهل حقيقة هذا التناقض التاريجي ليست إلا التعبير عن ثقافة تذكر ذاتها وتهرب من مواجهة مصيرها ، نتيجة لأنعدام ثقتها بنفسها ولشعورها بوهنتها وخوفها من مستقبلها . فلا يقودها إنكارها إلى إنقاد ذاتها أو مصالحة واقعها ، وإنما يؤدي بها ، بالعكس إلى هوة الحرب الداخلية والاقتتال الذاتي .

أمام هذا الوعي المنقسم والمتعصب هناك في المقابل الوعي المتصالح مع نفسه ، القابل لمتمزقه ، المتحدي لقطاعاته ، الذي يصارع ، عبر مختلف التيارات وضدها من أجل أن يكتشف نفسه ويلتقىها ، بينما لا تدعوه هذه التيارات إلا إلى أن يبتز نفسه ويهرب من ذاته . إن الوعي لا يكتشف نفسه إلا عندما يعترف بواقعه ، أي هنا ، بتناقضه ويسرك بقرنيه ويسير بها .

لكنه لا يحمل هذا التناقض التراجيدي كمأساة ابداً ، بل بالعكس كقضية ومصير . وهو يدرك أن قوته وتاريخيته ومبرر وجوده كل ذلك كامن أساساً في حمله هذا . وأن هذا التناقض هو مصدر الإبداع والتتجدد والحركة والتغيير . وإن الطاقة الابداعية لأي وعي مرتبطة بعمق التناقض المستبطن والمقبول الذي ينجح في إحتماله وتحطيه . وخصب الثقافات وغلوها وتطورها مررهون بقوة التوتر الذاتي الذي يخلقه هذا التناقض ، والذي يغذيها ويفجر إمكاناتها .

ولذلك لا ينبغي أن نرفض الحلول القائمة على الاقطاع والبتر

الروحي أو المادي الخارجي أو الداخلي بمختلف أشكالها فقط ، وإنما علينا أن نرفض بقوة أكبر الحلول التوفيقية السطحية التي لا تعمل بتغطيتها المصطنعة على التناقض إلا على إخاد الوعي به وقتل روح التوتر المبدع والحافز على الابداع . فليس هناك مكان في نظرنا للحل التوفيقى ، لا الآن ولا غدا ، وإنما هناك بالضرورة تحول تركيبى لمستوى التناقض ومرتبته ، وارتفاع به من مستوى النزاع والاقتتال والتدمير الذاتى ، إلى مستوى الاستبطان الذائق والانضاج والمعايشة والوعي الحاد . فبهذا التحول وحده يصبح التناقض باعثاً لإنجازات عملية ومحركاً للممارسة الابيجابية الاجتماعية والتكنولوجية .

ويعنى آخر ليس هناك حل للتناقض الراهن من خلال تسويات ايديولوجية رخصة . بل ليس هناك حل داخل الثقافة لأزمة الثقافة ، ولكن في تحويل الواقع المادي والاجتماعي وتغييره ، وكل ثقافة تحتوي على مجموعة من التناقضات التي تشحذها بالتوتر الخلائق . وما الحافز إلى إجراء تعديلات وتحولات في الواقع الاجتماعي والتاريخي ، إلا وضع شر وظ تجاوز هذه التناقضات وتحقيق هذا التوتر . إنها باختصار الرد العملي على تناقض نظري ليس له في ذاته أي حل ولا يملك معه مفتاحه . لذلك أيضاً يضعف الانجاز الاجتماعي والتتجدد في كل المدنیات متى ما ضعفت شحنته التناقضية وخد توقدها وتتوترها . إن الثقافات الأقوامية الضعيفة التي فقدت الأمل في مواجهة الثقافة الصاعدة وانسحقت واستسلمت لها ، تعيش في سلام دائم ، ولكنها تعاني أيضاً من موت بطيء . وحتى حركة الناس التي يحملونها ، المادية والفكرية ، تكاد تندم فيصبحون كالهائمين على وجوهم : لا حافز لديهم للعمل الابيجابي ولا دافع للمقاومة السلبية . والوعي الرضي ، الوعي المتجلانس المطابق لنفسه أو الذي لا يفصله شيء عن نفسه ولا يخرج من ذاته هو كتلة صلدة كالحجارة لا يفك ولا ينفع . وبالعكس ، إن تراجيديا الوعي هي مصدر الانجاز في الواقع ، ومرجل الحضارة . والتناقض في الوعي بما يحمله من قلق على الوجود وتوتره وتوجس ، هو طاقة الفعل وحافز الابداع .

إن إعادة قراءة أزمة الثقافة العربية على ضوء هذا التصور التراجيدي الملحمي الذي يبني مصالحة الوعي لنفسه على أساس قبوله بتمزقه وتناقضاته ، يعيد تنظيم المجال الذاتي لهذا الوعي وترتيب عناصره وإمكاناته وغاياته واستراتيجياته بحيث يصبح تجاوز الأزمة مكتوباً هو نفسه في عملية تجاوز الوعي لذاته ، وتحارجه من تناقضاته وتحقيقه لإنجازاته العملية . إذ في اللحظة التي يصبح فيها تناقض الوعي مبرراً لوجوده ومحركاً لفاعليته ، تزول فكرة الأزمة من تلقاء ذاتها ، ويحل محلها مفهوم الصراع الذاتي والتناقض البناء . وفي الحال تنتفي الحاجة إلى إنكار الذات كما تنتفي الحاجة إلى رفض الآخر لتبرز حتمية المعاينة للذات والالتحام بها كقدرة على الاحتمال ، وقاعدة للانطلاق ولرد التحدي التاريخي ، فتصبح بثابة البطل الملحمي الذي يجد في فعله وتناقض مصيره غاية ومعناه . وفي الحال أيضاً ينتفي الوعي المنقاد بالأزمة والمنفعل بها ، حتى لا يبقى إلا الوعي المجابه للواقع والمتصدي لنفسه . وبذلك تتفتح آفاق جديدة للتعامل السلمي بين أطراف هذا الوعي وتياراته وتلتزم الشظايا المتطايرة فيه لتكوين قطبي شد وجذب وتوازن .

ففي هذه القراءة الجديدة وعلى ضوئها تنصهر أزمة الثقافة العربية ، لتعيد صياغة إشكالياتها على أساس جديدة تحررها من أسرها الذاتي ، أسر خواوفها الشخصية ، وأسر تحبطها في إشكاليات مأساوية هي التي صنعتها نفسها بمحض إرادتها . فما كان يظهر للوعي المنقسم ، في شقيه الحدائي والتقليدي معاً ، بثابة مأزق تاريخي وحاطط مبكى ، يصبح من جديد فرصه تاريخية لتجديد الممارسة وتحويل الواقع وتنشيط الابداع . وما كان يظهر للوعي المذهب والمستلب سقوطاً في الهاوية وخطيئة أصلية مصدرها التفاوت بين ثقافة الماضي ومتطلبات العصر ، يصبح مصدراً لاصحاب الفكر وتسخير حركته وقدراته ، أي مجالاً للخلق وشرط للتخطي التاريخي والحضاري ، ويعطي لهذا الوعي وجهاً ورسالة وغاية .

فالذي يميز الوعي التراجيدي المتصالح عن الوعي المذهب والمنقسم ،

أي الذي يميز أيضاً الملهمة التاريخية عن المناحة اليومية ، هو موقف أولى منحدث والواقع والذات . موقف يتسامي عند الأول ، ويتجاوز شرطه الظري لينظر بعين التاريخ وعين المصير ، فيستوعب الخسران ويوظفه في رسالة أو قضية أو أسطورة تحملها معاً ، وموقف يهبط عند الثاني إلى درجة المخاوف البدائية الأولى والأحزان ، فيدرك الخسران كنهاية للتاريخ .

فبسبب خوفه من الموت وهربه من التضحية ، يقع الوعي المدحبونفسه ضحية له . وبسبب تصعيده له وقبوله بالتضحية واستعداده لخوض الامتحان ، تصبح الخسارة عند البطل الملحمي معاناة ذاتية وقدرة على التواصل وشرطًا للانتصار . فبقدر ما يرفض الأول قدره ويختلف منه تخور عزيمته وينهار ، وبقدر ما يقبل الثاني مصيره ويسير به ، تتفتح ذاته وتتسع لكل المتناقضات وتقوى ارادته ، بل يتحول إلى ارادة مطلقة لها قوة المثال الأعلى وشرف المجاهدة وحافز العقيدة والإيمان . أي يتحول إلى قيمة في ذاتها ورمز .

وبهذا يتسامي البطل التراجيدي على غيره من ممثلي المسرحيات وأبطال الروايات الذين يخضعون لرغباتهم الذاتية ويتخبطون فيها ، ولا تنبع مصداقية شخصياتهم إلا بقدر ما يعكسون فيها هشاشة الوجود الفردي التي تصنع أيضاً أصالته . لذلك بقدر ما كان البطل التراجيدي رمزاً للسمو الأخلاقي ومصارعة الآلة ، أي منبعاً للأخلق التي توجه المجتمع وتعيد تركيبه على نورها ، بقدر ما أصبح أشخاص الرواية من أبناء الأرض وخلوقاتها . فقيمة الأول ومصداقيته تنبع مما يحيث عليه من قوة الشكيمة والتضحية والكرم المطلق ، بينما لا قيمة لأشخاص الرواية إلا بما يعبرون عنه ويعكسونه من وجود بشري في ضعفه وتبادلاته ونزاعاته وحدوديته ، أي بما يشخصونه من الواقع . إن البطل الملحمي إذ يقبل التناقض ، يجعل من هذا القبول مصدر تحد وإنجاز ويخلق المعنى والمعنى . بينما في رفضه للتناقض ، وسعيه للتخلص منه كشرط لحفظ التوازن في الحياة اليومية ، لا يعيش بطل الرواية إلا من استهلاك المعنى واستنفاده . فال الأول يترجم إرادة الخلق التاريخي والتحول العام الذي تبئه الأسطورة ، ويسعى إلى إخضاع

المجتمع هذه الارادة ، في حين يبقى بطل الرواية الترجمة اليومية لمجتمع يعيش على نقد المثال التاريخي ومدافعته والاقتصاص منه . فمنطق الملهمة التاريخية هو منطق الأخلاق والمثل والرسالات ، ومنطق الرواية هو منطق التزاعات الفردية والمنافسات والرغائب والاحقاد .

لكن هل يكفي الوعي الذاتي بحقيقة الأزمة حتى يتحول الشعور المأساوي المعذب والشقي إلى شعور فاجعي يوحد في صرامته وإبائه وشجاعته ورباطة جأشه الوعي العربي كما توحد الكوارث الكبرى الجماعات ؟

الوعي الذاتي هو الخطوة الأولى التي تخلق الخروج من التدمير الذاتي الناجم عن الانقياد الأعمى للواقع والانفعال به ، إلى الحل الذاتي القائم على رؤية حقيقة التناقض ، والقبول به لتخطيه . فهذا الوعي يبرز للعيان أن ما تعاني منه الثقافة العربية ، وما يعاني منه المجتمع العربي ليس أزمة عابرة ، وليس مأساة سطحية أو خلافات جزئية وإنما محنَّة تاريخية ، بمعنى إمتحان أيضاً ، تمتد جذورها العميقة في تحول تاريخي وحضارى هائل وخطير لم تكن هي طرفاً فيه ، وقد نجحتها عن مواقعها ، ودفعها عن محور دورانها ، ووضعها على هامش الحضارة . وليس هناك من رد على المحنَّة التاريخية إلا بوعي فاجعي يسمو به أمله إلى قمة الفعل الجليل وإلى مرتبة التضحية ، لا بوعي مأساوي قانط وحزين ينزل به إلى مستوى المهزيمة والانكفاء . من هنا يأخذ التحليل الواسع بحدل الحضارة والمدنية وجدل الثقافة والحضارة أهميته ومعناه . ومن هنا نقول للنائحين من جميع الأطراف ، أن منطقكم ونزاعاتكم الفكرية والأهداف التي ترمون إليها جميعاً لا تخدم إلا سعيكم للحفاظ على مواقفكم ، وتجاهل عمق المحنَّة التي تعيشها الثقافة العربية . بل إن هذه التيارات المتباينة والمتنازعة وهي تعيش من هذه المحنَّة وتتعيش عليها ، لا وظيفة لها إلا تخليد الأزمة وإعادة إنتاجها . فهم يرون الأزمة إجتماعية ونحن نراها محنَّة تاريخية ، وهم يعتقدون أن تجاوزها لا يتم إلا بـأحد أطراف الذات الممزقة ، ونحن نعتقد أن إدراك التناقض العميق ، ليس بين تيارات الفكر العينية والسطحية وإنما في صميم الوعي العربي

ذاته ، هو شرط تحويل النزاع إلى صراع وجدل عقلي ، يعني كلا الطرفين ، ويغنى في الوقت نفسه الثقافة العربية ويخرجهما من محتتها . فنحن وإن رفضنا الحلول المقدمة لمحنة الثقافة العربية لا نرى في إخاد هذا الصراع أي حل ، بل إن ما نفترضه ليس هو في الواقع إلا توفير الشروط الكفيلة بتعظيم هذا الصراع وإخضابه وزيادة التفاعل بين أقطابه . فالطريق الثالث الوحيد هو الصراع داخل الوحدة ، لكن القبول بهذا التناقض والاعتراف به وتمثيله هو شرط تحقيق هذه الوحدة وشرط تحويل الاقتال إلى صراع ، والنزاع إلى مدافعة ومناظرة والمنبه السجالي إلى منبع موضوعي .

لذلك ندعو إلى فتح « مناطق حرة » في الثقافة . مناطق لا تتحكم فيهاصالح السياسية والأيديولوجية ، ولا تحكمها مشاعر الحقد والضغينة وحب الذات والمصلحة الآنية والأنانية . ففي هذه المناطق الحرة أو المحررة من الثقافة يمكن أن يتحرر العقل وينمو الوعي الذاتي ، الوعي بالوحدة ، والوعي الذي يستطيع أن يستوعب في ذاته ، ودون مساومة ، التناقض العميق الذي يخترق الثقافة العربية في الشروط التاريخية الراهنة ويمزقها في الاختيار المحرج والذي لا فائدة فيه بين مطلب الذاتية الذي لا قوام لمجتمع بدونه ، وإنجاز مطلب المعاصرة الذي لا تاريخية لمجتمع ولا إستمرارية في غيابه . ذلك هو الطريق للخروج من إغتيال العقل إلى تحقيق الوعي ؛ أي من تخفيضه إلى مستوى أداة للنزاع الأيديولوجي ، إلى رفعه إلى مستوى الادراك الموضوعي والوعي المعرفي .

ولا يستدعي هذا الموقف تجديد رؤيتنا ومناهجنا وطريقة تفكيرنا لقضايا الثقافة العربية الراهنة اليوم فقط ، وإنما أيضاً إعادة تركيبها من أفق تاريخي يضعنا على مستوى صراع الحضارات ، و يجعل التزاعات الفكرية التي تجري أمامنا وكأنها مناحرات بين عقول فقدت سيطرتها على الواقع ورؤيتها له واستسلمت لنزوات الانفعال والدوران في فراغ التاريخ العربي المعاش ، الذي تستمد منه غذائها وتقيم عليه ملائها . وهذا الموقف إذ يعيد البحث من دائرة القشور إلى الجذور ويكشفها ، يرد الأشياء والآوضاع الراهنة إلى نصابها ، ويرى الأمور في نسبتها ، أي كأوضاع مؤقتة وزائلة .

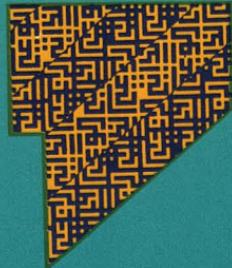
ومن المدهش أننا ونحن نكشف البعد الفاجعي للمحنة نجد أنفسنا فوق التزاعات الدائرة ، ولا يبقى هناك مانع من القول بحل توحيدي وسليم لا نفصل فيه بين القديم والحديث ولا بين الأصالي والمعصري ولا نقبل بالتخلي عن أي منها . فعلى هذا المستوى من الطرح فقط نستطيع أن نخرج الفكر العربي من صراعاته المأساوية الصغيرة ، ونوجهه نحو المشاكل الكبرى ، وننذرره لمهما تاريجية ولستقبل جديد ، تحول أمامها ومن خلاها شخصيات قصة المجتمع العربي الركيكة الراهنة الى أبطال ملحمة تاريخية ، موضوعها سيطرة الوعي العربي على نفسه وإدراكه لذاته ولطاقاته ، وتحفزه إلى إطلاق نفسه في العالم والانخراط فيه . عندئذ نعبر من « اغتيال العقل » ، إلى تحرير الذات .

## قائمة المصادر

- 1 - القطعة التاريخية . نشر بعنوان « مفهوم التطور التاريخي ونهاية الفلسفة التاريخية الحديثة » ، مجلة الفكر العربي ، يوليو 1978 .
- 2 - « محمد عبده ومصير فلسفة الاصلاح » ، يونسكو 1983 .
- 3 - « المعركة الاجتماعية والاسلام » ، مجلة النهار العربي والدولي ، أغسطس 1979 .
- 4 - التحديث الثقافي ، نشر بالفرنسية في مجلة الشعوب المتوسطية ، عام 1982 ، وظهرت ترجمته العربية في مجلة الفكر العربي المعاصر في نوفمبر 1982 ، وهي لجوزيف عبدالله .
- 5 - الوعي المنقسم ، نشر بعنوان « في أصول الوعي المنقسم » مجلة الكروملي 20/19 سنة 1986 .

## الفهرس

5 .....	مقدمة
19 .....	1 ) القطيعة التاريخية : تبدل رؤية العالم
47 .....	2 ) تجديد الرؤية : المنطلق الديني
49 .....	- محمد عبده ومصير الفلسفة الاصلاحية
79 .....	- المعركة الاجتماعية والاسلام
87 .....	3 ) تجديد الرؤية : المنطلق العقلي
89 .....	- التحديث الثقافي وأزمة الهوية
117 .....	4 ) الوعي المنقسم



## برهان غلبيون الوعي الذاتي

انهار عالم كامل من الواقع والأحلاف والسبقات والمفاهيم والمبادئ والأوهام . ولن يمكن الخروج الآن من هذه النكبة إلا بمراجعة فكرية جذرية للخطط والسياسات والمثل والعقائد والأفكار التي بثورت هذا الإخفاق وقادت إليه . ولا يمكن لمارسة جديدة أن تنشأ اليوم ما لم تستوعب دروس الماضي . ولن يتمكن النقد من القيام بدوره وتحديد أسباب الإخفاق وظروفه ما لم يضع نصب عينيه هدف تحقيق حركة جديدة وممارسة جديدة . وهذا يتطلب التزاماً أولياً بمبادئه ومثل لا يمكن ان يتجنب الانطلاق منها أي نقد جذري . فالتأريخ يخلق باستمرار وقائع جديدة ويعطي للمفاهيم ذاتها معاني جديدة وللحركة آفاقاً جديدة ، ويقتضي في كل منعطف تاريخي مراجعة جديدة للأفكار والممارسات ، إذ إن العالم العربي اليوم لا علاقة له بالعالم العربي منذ عشرين أو ثلاثين سنة وهو يحتفظ في الوقت ذاته بواقع عميق ، بمشكلات وتناقضات جوهرية لم تتغير أو لم تجد حلّاً بعد . وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات متعددة ، يربط بينها هدف واحد وموضوع واحد : مراجعة الوعي العربي نفسه في ميدان محمد هو ميدان الثقافة . ولكن نقد الثقافة ، كما يظهر من خلال هذه الأبحاث ، لا يشكل إلا لحظة من لحظات النقد الاجتماعي ولا يتحقق إلا به .



المؤسسة العربية للدراسات والنشر

ARAB INSTITUTE FOR RESEARCH  
AND PUBLISHING

بيروت - ساقية المختبر، بناية سبع الكباريتون، ص.ب. : ١١-٥٤٦، العنوان البريدي: موكيتي ١٥، ٨٧٩...٠٣٢ LE / DIRKAY  
الغلاف: زهير أبو شايب