

قضايا الفكر العربي المعاصر



☆ الكتاب :

قضايا الفكر العربي المعاصر.

☆ المؤلف :

الدكتور عزت السيد أحمد.

☆ عدد الصفحات: ٣٩٠ صفحة.

☆ قياس الصفحة: ب ١٧ X ٢٤.

☆ تصميم الغلاف بريشة المؤلف.

☆ الطبعة الأولى:

٢٠٠٧م / ١٤٢٧هـ

☆ الحقوق جميعها محفوظة.

☆ منشورات جامعة تشرين.

الجمهورية العربية السورية

اللاذقية . جامعة تشرين

هاتف ٤١.٤٣٧٨٤٠.٠٠٩٦٣

فاكس ٤١.٤١٨٥٠٤.٠٠٩٦٣

الموقع على شبكة المعلومات:

<http://www.tishreen.shern.net>

البريد الإلكتروني:

bacc@tishreen.shern.net



فِرْدَاؤُ التَّعَالِي الْعَالِي
جَامِعَةُ تِشْرِين
كَلِيَّةُ الْأَدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ

قضايا الفكر لعزبي المعاصر

أ.م.ع. الدكتور عز الدين السيد أحمد
رئيس قسم الفلسفة

١٤٢٨هـ - ١٤٢٩هـ

٢٠٠٧م - ٢٠٠٨م

قسم الفلسفة

السنة الرابعة

المحتويات

- المحتويات ٥ ◀
- مقدمة ١٣ ◀

الفصل الأول

- العرب والراهنية الدولية ١٩ ◀
- مقدمة ٢١
- عقلية الأمة ٢٢
- خصائص العرب في التَّخَلُّف ٢٢
- خصائص الغرب في التَّخَلُّف ٢٣
- التركة الاستعمارية ٢٥
- القسم الأول: جغرافيا الوطن العربي ٢٧
- القسم الثاني: سكان الوطن العربي ٢٨
- القسم الثالث: مناقشة الوضع ٢٨
- القسم الرابع: المقترحات للمنطقة ٢٩
- الراهن الحضاري ٣١
- أولاً: التحديات ٣٢
- ثانياً: المشاريع ٣٤
- الجامعة العربيّة ٣٦
- خاتمة ٣٨

الفصل الثاني

- ◀ الشرق الأوسط الكبير ٤١
- . مقدمة ٤٣
- . أصول الشرق الأوسط الكبير ٤٣
- . ديباجة المشروع ٤٨
- . تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح ٥١
- . مكافحة الفساد ٥٣
- . المجتمع المدني ٥٤
- . بناء مجتمع معرفي ٥٥
- . مبادرة التعليم الأساسي ٥٦
- . مبادرة مدارس الاكتشاف ٥٨
- . مبادرة التعليم شبكة المعلومات ٥٨
- . مبادرة تدريس إدارة الأعمال ٦٠
- . توسيع الفرص الاقتصادية ٦٠
- . مبادرة تمويل النمو ٦٠
- . مبادرة التجارة ٦٢
- . مناقشة ٦٤
- . خاتمة ٦٧

الفصل الثالث

- ◀ العرب على الخريطة الدولية ٦٩
- . مقدمة ٧١
- . أولاً: في التجزئة ٧٢

- ٧٥ ثانياً: في عدد السكان المقارن .
- ٧٨ ثالثاً: الإنتاج المعرفي والعلمي .
- ٨٢ رابعاً: في العملية الاقتصادية .
- ٨٧ خامساً: في الموقع السياسي .
- ٩٢ خاتمة .

المفصل الرابع

- ٩٣ ◀ العرب وإمكانات الفعل الحضاري
- ٩٥ مقدمة .
- ٩٨ العامل التاريخي .
- ١٠٢ الإقصائية والتفاعلية .
- ١٠٤ الإمكانات البشرية .
- ١٠٥ الكفاءات العلمية .
- ١١١ الثروات الطبيعية .
- ١١٢ الكفاءات المالية .
- ١١٤ خاتمة .

المفصل الخامس

- ١١٧ ◀ إشكالية النهضة
- ١١٩ مقدمة .
- ١٢٠ في مفهوم النهضة .
- ١٢٤ النهضة والواقع المتخلف .
- ١٣٠ معالم إخفاق النهضة .

- أولاً: الصَّعيد الاقتصادي ١٣١
- ثانياً: الصَّعيد الاجتماعي ١٣٢
- ثالثاً: الصَّعيد العلمي ١٣٣
- رابعاً: الصَّعيد الفكري والأدبي ١٣٣
- . النَّهْضَةُ والذات المغلقة ١٣٥
- أولاً: الجهل والتَّحْهِيل ١٣٦
- ثانياً: التَّمركز حول الذات ١٣٨
- ثالثاً: الفهم المقلوب ١٣٩
- . هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟ ١٤٠
- . خاتمة ١٤٥

الفصل السادس

- ◀ أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر ١٤٧
- . مقدمة ١٤٨
- . مفاهيم تأسيسية ١٥٠
- أولاً: الأزمة ١٥٠
- ثانياً: الإبداع ١٥٢
- ثالثاً: الفكر العربي المعاصر ١٥٥
- . في تحديد الأزمة وأبعادها ١٥٧
- أولاً: في الإنتاج المعرفي ١٥٧
- ثانياً: التعامل مع الإبداع ١٥٩
- ثالثاً: العجز عن الإبداع ١٦٣
- رابعاً: عجز الإبداع عن الفعل ١٧٠
- . خاتمة ١٧٢

الفصل السابع

- ◀ أزمة التراث ١٧٣
- . مقدمة ١٧٥
- . في مفهوم التراث ١٧٩
- . الانتقال الآلي للتراث ١٨٤
- . انتقال التراث بالرغبة والحاجة ١٨٨
- . التراث في المفهوم الاجتزائي ١٩١
- . خاتمة ١٩٤

الفصل الثامن

- ◀ مشكلة الحداثة ١٩٧
- . مقدمة ١٩٩
- . الحداثة أيديولوجيا لا أكثر ٢٠٣
- . فكرة المؤامرة ٢٠٧
- . حقيقة الحداثيين وغاياتهم ٢١١
- ١ . سياسة الإيهام ٢١١
- ٢ . سياسة التّوهين ٢١٢
- ٣ . مفارقة القول والفعل ٢١٣
- ٤ . لقاء الغايات ٢١٣
- . تدمير الفن والفكر ٢١٤
- . وماذا بعد ؟ ٢١٨
- . خاتمة ٢٢٠

الفصل التاسع

- ◀ مشكلة الأصالة والمعاصرة ٢٢٣
- . مقدمة ٢٢٥
- . المعاصرة أصالة ٢٢٥
- . المعاصرة نسبيّة ٢٣٠
- . المعاصرة والتغريب ٢٣٣
- . وهم الخيار بَيْنَ الأصالة والمعاصرة ٢٣٦
- . خاتمة ٢٤١

الفصل العاشر

- ◀ مشكلة العولمة ٢٤٣
- . مقدمة ٢٤٥
- . في التّعريف والمفهوم ٢٤٥
- . العولمة والمعلوماتيّة ٢٥١
- . استثمار العولمة ٢٥٤
- . العولمة والغزو الثقافي ٢٥٧
- . وهم توحيد الثقافات ٢٦٠
- . خاتمة ٢٦٦

الفصل الحادي عشر

- ◀ مشكلة المجتمع المدني ٢٦٩
- . مقدمة ٢٧١

٢٧١	المجتمع والمجتمع المدني
٢٧٥	في خصائص المجتمع المدني
٢٨١	المجتمع المدني والسلطة
٢٨٣	في مفهوم السلطة
٢٨٦	أنواع أخرى للسلطة
٢٨٨	المجتمع المدني والسلطة السياسية
٢٩٤	خاتمة

الفصل الثاني عشر

٢٩٧	الاتجاه الروحاني في الفكر العربي المعاصر
٢٩٩	مقدمة
٣٠٢	أولاً: الوجدانية
٣٠٦	ثانياً: الجوانبية
٣٠٩	ثالثاً: الرحمانية
٣١٦	رابعاً: الشخصية
٣٢٢	خاتمة

الفصل الثالث عشر

٣٢٣	الاتجاه الوجودي في الفكر العربي المعاصر
٣٢٥	مقدمة
٣٢٧	في ترجمة الفكر الوجودي
٣٢٩	في تقديم الفكر الوجودي
٣٣٠	في استنباط الوجودية العربية
٣٣٢	في مناقشة الفكر الوجودي

الإسهام في الفكر الوجودي ٣٣٤

خاتمة ٣٤٧

الفصل الرابع عشر

◀ الاتجاهات الإقليمية في الفكر العربي المعاصر ٣٤٩

مقدمة ٣٥١

النزعات الإقليمية ٣٥٣

١. الدعوة البربرية ٣٥٣

٢. الدعوة الفرعونية ٣٥٥

٣. الدعوة الفينيقية ٣٥٦

٤. الحزب القومي السوري ٣٥٧

٥. الدعوة الخليجية ٣٦١

التوجهات القطرية ٣٦٢

الدعوات الطائفية والعرقية ٣٦٩

خاتمة ٣٧٣

◀ ثبت المراجع ٣٧٥



تمهيد

إضافة المعاصرة إلى فكرة أو بحثٍ تنطوي على نوعٍ من المباشرة التي تفتقر إلى الدقة، لأنَّ المعاصرة توصيفٌ آني عرَضِيٌّ كالحال في النحو الذي يتغيَّر بتغيُّر الحركة. ومن هذا القبيل كانت مشكلتنا مع عبارة الفكر العربي المعاصر، فالمعاصرة آتيةٌ وحسب، نزول صحتها بعدَ فترةٍ من الزَّمن ل حلول معاصرةٍ جديدةٍ وخصائصٍ جديدةٍ لمفهوم المعاصرة، وهذه مسألة واضحةٌ لا تحتاج إلى كثيرٍ من الشرح أو التفسير، فمنذُ مئةٍ عامٍ كان أساتذتنا يسمون مرحلتهم بمرحلة الفكر العربي المعاصر، وها نحن الآن ندرس الفكر العربي الذي نعيشه اليوم تحت عنوان الفكر العربي المعاصر، فبات الفكر الذي كان منذُ مئةٍ سنةٍ فكر مرحلةٍ قديمة، وفكر اليوم فكر المرحلة المعاصرة.

إذن المعاصرة توصيفٌ آني لموضوع يفقد حقه في هذه الصفة بعدَ أيِّ متغيرٍ في المعطيات يؤدي إلى تغير الوصف. ومع ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى استخدام هذا المفهوم حتى في النصوص المنشورة التي ستصبح وثيقة بعدَ فترةٍ من الزمن، ولكيَّها ستكون فاقدة شرعية الوصف بالمعاصرة.

الأحيان التي تفرض علينا ذلك غير قليلة لأن البدائل غير موجودة في بعض الأحيان، وتسمية المرحلة قيد البحث بأيِّ اسمٍ أمرٍ ينطوي على بعض الخطورة في بعض الأحيان، وغير ممكن في أحيان أخرى لأنَّ المراحل التاريخية غالباً ما تحمل اسمها بعدَ فترةٍ طويلةٍ من زوالها أو انتهائها،

لأنَّ إطلاق الأسماء على المراحل التاريخية أمر يعدُّ اللاحقون عليها حقاً لهم لأنَّهم هم الذين ينظرون إليها بموضوعية من جهة، وبنظرة مراقب خارجي من جهة ثانية، وتكون نظرهم حيادية في أغلب الأحيان من جهة ثالثة .

الفكر العربي المعاصر اصطلاح يطلق، حتَّى الآن، على المرحلة الممتدة من نهاية مرحلة عصر النهضة العربيَّة، المرحلة الحديثة في بعض التسميات، إلى يومنا هذا .

ولكن متى انتهت مرحلة عصر النهضة العربية ؟

نحن هنا في حقيقة الأمر أمام مشكلة أخرى . فبداية عصر النهضة العربية أمر إشكاليٌّ مختلف عليه بينَ الباحثين والدارسين، وكذلك نهاية عصر النهضة العربيَّة أمر إشكاليٌّ موضع خلاف بينَ الباحثين والدارسين .

ثُمَّ من يرى في رفاة الطهطاوي نقطة انطلاق النهضة العربيَّة، وثُمَّ من يرى في دخول نابليون إلى مصر بداية للنهضة العربيَّة، وثُمَّ من يذهب إلى أنَّ حركات الإصلاح الديني في أواسط القرن الثامن عشر متمثلة بآبن عبد الوهاب والسنوسي والشوكاني بداية للنهضة العربيَّة، ورُبَّما نجد من يرى غير ذلك وخلافه^(١) .

أما نهاية عصر النهضة العربيَّة، على الأقلِّ بوصفها مرحلة تاريخية، فلا يوجد حتَّى الآن دراسة منهجية تحاول تحديد سياق عصر النهضة العربيَّة على الأقل من جهة نهايته . ولكننا نميل

١ . لمزيد من التفصيل في ذلك انظر كتابنا: المدخل إلى عصر النهضة العربية . جامعة تشرين . اللاذقية .

إلى عدِّ بداية القرن العشرين بداية الفكر العربي المعاصر ونهاية لمرحلة عصر النهضة العربيَّة في الوقت ذاته .

وَفَقَّ هذا التَّصنيف سنكون أمام مشكلة التَّخوم، أعنى الأعلام الذين عاشوا بينَ العصرين، على الأقلِّ منهم أولئك الذين قضوا نحو نصف العمر في القرن التاسع عشر ونحو نصفه الثاني في القرن العشرين . والذين تنطبق عليهم هذه التَّخوميَّة غيرِ قَلَّةٍ، لا يقلُّ عددهم عن نحو ربع أعلام عصر التَّهضة العربيَّة .

كانت وجهة نظرنا في ذلك هي، وفق مجموعة من الشروط والضوابط، أن نعدَّ كلَّ الذين ولدوا في القرن العشرين، مُنذُ مطلعها، هم أعلام القرن العشرين، أي من الناحية المقابلة هم أعلام الفكر العربي المعاصر . وقد قسمنا أعلام الفكر العربي المعاصر إلى قسمين على الأقلِّ ورَبَّما ثلاثة أقسام، هي جيل الرواد، وهم الذين كانت ولادتهم ما بينَ مطلع القرن العشرين وأواخر العشرينيات منه . والجيل الثاني هم الذين كانت ولادتهم ضمن العقود الثلاثة التالية، والجيل الثالث هم كانت ولادتهم في العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين .

ولكن هذا التَّصنيف ليس حدِّياً نهائياً وإنَّما هو معالم تأطير زمني لأجيال الفكر العربي المعاصر، إذ ثَمَّةَ جملة من الشَّرْوط والمعطيات والقرائن التي يمكن الركون إليها في عملية تصنيف أيِّ علم ضمن أعلام هذا الجيل أو ذاك^(١) . ومع ذلك فإننا أمام الخصائص التاريخية للمرحلة التي نسميها اليوم بالمرحلة المعاصر، التي تجعل من نهاية هذه المرحلة أمراً مرتبها بتغير هذه المعطيات

٢ . تصنيف أعلام الفكر العربي المعاصر، أو أعلام الفكر العربي في القرن العشرين موضوع بحث موسع مستقل.

تغيُّراً كافياً لجواز القول ببدء مرحلة جديدة، فإذا نظرنا إلى العالم العربي منذ مطلع القرن العشرين إلى اليوم وجدنا أنفسنا أمام مشكلة لأنَّ ثَمَّةَ من يرى أنَّ السنوات الأخيرة من القرن العشرين وبداية القرن والعشرين حملت تغيرات تاريخية كبرى تجعل المرحلة تستحقُّ توصيفاً جديداً وتسمية جديدة، وإن كان ثَمَّةَ اختلاف في هذه المتغيرات الكبيرة، فبعضهم يرى أنَّ المرحلة الجديدة بدأت مع انهيار الاتحاد السوفيتي، وربما العدوان على العراق عام ١٩٩١م، ويرى غيرهم أنَّ القرن الحادي والعشرين ذاته بداية مرحلة جديدة، وثَمَّةَ من يرى في احتلال العراق من قبل الولايات المتحدة في عام ٢٠٠٣م انعطافة تاريخية وبداية مرحلة جديدة، وثَمَّةَ من يرى في حرب تموز العدوانية على لبنان، بل على حزب الله وانتصار حزب الله نقطة التحول الكبرى التي يمكن أن تكون معها بداية المرحلة الجديدة . . .

كلها احتمالات ممكنة وقريبة من المنطق، ولكنَّ المشكلة أنها حتَّى الآن لم تؤدي إلى ظهور معالم مرحلة تاريخية جديدة، من المؤكد أننا أمام إرهابات، والإرهابات واضحة لمن يريد أن يراها، ولكننا لم نقف بعد على مرحلة جديدة تماماً، لأنَّ المعطيات التاريخية التي بدأت مع نهاية الحرب العالمية الأولى ونهاية الاحتلال العثماني ودخول المستعمر الأوروبي إلى الوطن العربي . . . لم تزل هي ذاتها تقريباً، على الأقل في المبدأ . أي إننا لم نزل حتَّى الآن ضمن مرحلة تاريخية واحدة يمكن توصيفها لاحقاً، وربما تستحق اسم عصر أو مرحلة الاستعمار . والحق أنَّ القرن العشرين، من الناحية العربية، هو عصر الاستعمار الأوروبي الذي كان مباشراً طيلة نصفه الأول، وغير مباشر حتَّى الآن، فالدول العربية كلها تقريباً لم تزل خاضعة للاستعمار الأوروبي ووريثه الأمريكي

مُنذُ ما سمي بالاستقلال حتَّى يومنا هذا، وبالكداد توجد دولة عربية غير خاضعة للسيطرة الأمريكية أو الأوروبية أو معاً .

إذن من المتوقع أنَّ الفكر العربي منذ مطلع القرن العشرين إلى اليوم سيأخذ تسمية واحدة، أو تسمية مرحلة واحدة، لا ندري الآن متى تنتهي هذه المرحلة فنحن نعيش في قلبها، ولكن المؤشرات الواقعية تقول إنَّ هذه المرحلة يمكن أن تنتهي قريباً، ربَّما خلال سنوات قليلة تتراوح حول العقد وربَّما أكثر من ذلك قليلاً وليس كثيراً .

على أي حال نحن في هذا الكتاب سنقف عند جملة من قضايا الفكر العربي المعاصر ضمن المؤشرات والمحددات التي بينهاها قبل قليل . وهذه القضايا تتراوح ما بين مشكلات وأزمات وتوصيفات واتجاهات فكرية وسياسية .

وقفنا عند نماذج من ذلك كله ولم نقف عند كلِّ ما يجب أو يستحق الوقوف عنده، لأنَّ ذلك كثير والمساحة المتاحة صغيرة . وأن نقول إننا وقفنا أمام نماذج فإننا نعني أننا وقفنا أمام حالات هي جزء من سلاسل من نظائرها وأمثالها مما يستحق الوقوف عنده . فإذا وقفنا عند توصيف المرحلة وجدنا أننا أمام الكثير الكثير من الأمور التي تستحق الوقوف عندها، ولكننا وقفنا فقط عند بعضها من قبيل المعطيات التاريخية والدولية في حال العرب الآن لفهم ما سيأتي من معطيات وأبحاث أخرى ضمن السياق التاريخي والحضاري . ثمَّ وقفنا عند الشرق الأوسط الكبير بوصفه المشروع الأمريكي الأوروبي الصهيوني المطروح للمنطقة العربية ومحيطها الجغرافي والسياسي، وأبعاد هذا المشروع ومكانته وموقعه من الفكر العربي المعاصر ومقدماته وآفاقه . وبعد ذلك

وقفنا عند تموضع العرب على الخريطة الدولية من خلال مجموعة من المؤشرات والدلائل والقرائن .

واتقلنا من هذا الفصل إلى فصل لاحقٍ عليه مرتبطٌ به هو العرب وإمكانات الفعل الحضاري .

وقفنا في القسم الثاني من الكتاب عند المشكلات والأزمات التي يتشعب حولها وفيها

الفكر العربي المعاصر، فكان أولها إشكالية النهضة، ثم أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر،

أزمة الموقف من التراث في الفكر العربي المعاصر، وبعد ذلك تناولنا مشكلة الحداثة، وبعدها

مشكلة الأصالة والمعاصرة، ثم وقفنا عند مشكلة العولمة عامة وفي الفكر العربي المعاصر بوصف

هذه المشكلة إحدى أبرز المشكلات وآخر ما وصلت إليه الفكر العالمي من مشكلات وأزمات

ومعطيات . ومثل ذلك إلى حدٍّ ما كان حال مشكلة المجتمع المدني .

القسم الثالث خصصنا لبعض الاتجاهات الفكرية في الفكر العربي المعاصر وتناولنا فقط

ثلاثة اتجاهات هي الاتجاه الروحي، الاتجاه الوجودي، الاتجاه الإقليمي .

لا شك في أن هناك الكثير من القضايا الأخرى التي تستحق الوقوف عندها، ولكن ضيق

المساحة المتاحة جعلنا تقتصر على هذه القضايا، تاركين غيرها لأعمال أخرى واجتهادات

الراغبين في البحث والمراجعة .

الدكتور عزّازي أحمد

الفصل الأول

العرب والراهنية الدولية

عناصر الفصل

مقدمة

عقلية الأمة

خصائص العرب في التَّخَلُّفُ

خصائص الغرب في التَّخَلُّفُ

التركة الاستعمارية

القسم الأول: جغرافيا الوطن العربي

القسم الثاني: سكان الوطن العربي

القسم الثالث: مناقشة الوضع

القسم الرابع: المقترحات للمنطقة

الراهن الحضاري

أولاً: التحديات

ثانياً: المشاريع

الجامعة العربيَّة

خاتمة

إنَّ القراءة التَّاريخيَّة والمنطقيَّة والواقعيَّة للعلاقة بَيْنَ الغرب والشرق تشهد بما يقطع دابر أيِّ شكٍّ أنَّ المخطَّطات الأوروپيَّة للمنطقة العربيَّة مخطَّطات قديمة ومتأصِّلة في العقليَّة الغربيَّة، وهي بمجملها مخطَّطات لتجزئة الأُمَّة العربيَّة وتفتيتها. لأنَّ أيَّ قوة تُحقِّقها هذه الأُمَّة ستكون على حساب الحضارة الغربيَّة وليس من مصلحة الغرب أن تقوم أيُّ قوة على الشَّاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط.

مقدمة

الحقيقة الَّتِي لا يجوز تجاهلها أو التَّغافل عنها هي أنَّ تحديد موقع العرب، وحتَّى أيِّ أُمَّة، على الخريطة العالميَّة في أيِّ ميدانٍ أو مستوى من مستويات التَّحديد يحتاج احتياجاً ماساً وصمميّاً إلى الوقوف على الشَّرط التَّاريخي والوضعيَّة التَّاريخيَّة للأُمَّة العربيَّة من جهة والمعطيات الدُّوليَّة المرافقة بشروطها وظروفها من جهة ثانية. بل من غير الجائز منهجيّاً ومنطقيّاً عزل الواقع الحاضر أو المدرّس للأُمَّة عن سياق الأُمَّة التَّاريخي بمعطياتها ومكوناتها وعناصرها وخصائص شخصيَّتها، وليس جائزاً أيضاً عزلها عن محيطها العالمي بمختلف معطياته وشروطه وظروفه مع الامتداد التَّاريخي لهذا العامل الخارجي المحيط.

ولا يختلف أمر قراءة العلاقات الَّتِي ترتبط بها الأُمَّة، وطبيعة هذه العلاقات عن أمر تحديد موقعها على الخريطة العالميَّة، ناهيك أصلاً عن أنَّ قراءة علاقات أُمَّة بغيرها من الأمم هو في ضرب من تحديد موقع الأُمَّة على الخريطة العالميَّة.

سنحدِّث في الفقرات التَّالية في عقليَّة الأُمَّة وتكوين شخصيَّتها، والتَّركة الاستعماريَّة، والرَّاهن الحضاري، والجامعة العربيَّة. وهي أبرز ما ينبغي الحديث

فيه من عناصر في إطار موضوعنا هنا. هذه العناصر ستكون كافيةً إلى حدٍّ كبيرٍ، ولكنَّها وإن كانت كافيةً فإنَّها بالتأكيد ليست كلَّ العناصر التي يمكن الحديث فيها.

عقوبة الأمة

إنَّ عبارة «الشَّرق شرقٌ والغرب غربٌ ولن يلتقيا» التي أطلقها يوماً رديارد كبلنج باتت مقولةً حضاريَّةً أظنُّها من المسلمات. إنَّها ليست انتقاصاً ولا مدحاً لأيٍّ من الطرفين كما يحاول الكثيرون أن يصوِّروا، إنَّها تصويرٌ لعقليَّات الشُّعوب أو الأمم. قد لا تكون كافيةً ولكنَّها معبَّرةٌ. والحديث في أبعاد هذه المقولة أمرٌ يطول بنا، ولكننا لا نستطيع إلا أن نأخذها بعين النَّظر.

ليس كبلنج هو من أطلق هذه العبارة بنحوها وإنما هي راجعةُ الجذور كثيراً إلى الورا، يمكننا أن نستذكر هنا حديث ابن خلدون في أثر الجغرافيا على الأخلاق والعادات الذي لا يبتعد كثيراً عما ذهب إليه كبلنج في المبدأ.

ليس يعنينا من هو الأسبق في ذلك، ولن نقف عند أبعاد هذه العبارة ودلالاتها لأنَّ ذلك أمرٌ يطول بنا كما أشرنا، وإنما سنعود باستقراء لما مضى من تاريخ الشَّرق والغرب، تاريخ العرب خاصَّةً وتاريخ الغرب خاصَّةً، برؤيةٍ مقارنةٍ لسلوكات للشَّعب العربي والشَّعب الغربيِّ في حالتهما التَّاريخيَّة الكبرى.

في إطار التَّاريخ المكتوب والمعروف جيِّداً إلى حدِّ ما، مرَّ العرب بطورين من الحضارة والسِّيادة على العالم، وطورين من التَّخلف والتَّهقير. وفي المقابل مرَّ الغرب أيضاً بطورين من التَّخلف وطورين من الحضارة والسِّيادة.

خصائص العرب في التَّخلف

يمتاز العرب ورثاً دون أمم الأرض بأنَّهم في حالة التَّخلف يتصنَّفون بالصِّفات

التَّالية:

أولاً: تكثر فيهم خيانة الحكام الصَّريحة والاستعانة بالأجنبي والعمالة له.

ثانياً: تأمر الحكام العرب مع الأجنبي على الحكام العرب الآخرين.
ثالثاً: هجرة العلماء والكفاءات العريية إلى الأمم الأخرى والاندماج بها اندماجاً تاماً غالباً.

رابعاً: سيادة اليأس والإحباط والاستسلام والانهزامية على عامة الناس.

خصائص الغرب في التَّخَلُّف

في المقابل وجدنا أنَّ العالم الغربي متمثلاً بأوروبا قاطبةً تمتاز في حالة التَّخَلُّف بالصفات التالية:

أولاً: الانغلاق وعدم الثقة بالأجنبي (الشرق).

ثانياً: الصِّراع الداخلي مهما تطور يظلُّ داخلياً ولا يستعين بالأجنبي (الشرق).

ثالثاً: انعدام هجرة الكفاءات والعلماء إلى العالم المتطور واستعدادها للموت في سبيل أفكارها.

رابعاً: تنامي روح الفروسيَّة والاعتداد بالذَّات بَيْنَ عامة الناس.

في حال التَّطور والحضارة والسِّيادة يكون الأمر مختلفاً، ولكنَّهُ مرتبطٌ بهذه البنية السَّابقة ومنبثقٌ عنها.

قد يعترض كثيرون على هذا التَّصوُّر لهذه الصفات. الأمر متاحٌ للاعتراض. ولكن يستحسن التَّروِّي في قراءة التَّاريخ. ليس ثمة أسرارٌ ولا استثناءاتٌ مفارقةٌ للواقع، أليس هذا ما يحدثنا عنه التَّاريخ من أخبار. كيف كان حال قبائل العرب قبل الإسلام؟ ألم يكن على الأقل ثمة انقسامٌ بَيْنَ غساسنةٍ ومناذرةٍ؛ عملاء للروم وعملاء للفرس، مهمتهم تأديب القبائل العريية التي تقع في فضاء سيادتهما؟ ألم يكونا سياجاً حامياً للروم والفرس من القبائل العريية الأخرى؟

بعد الإسلام تغيّرت الأمور وانتقل العرب إلى طورٍ آخر حتّى أواخر الدّولة العباسيّة. وماذا حدث مع أواخر الدّولة العباسيّة؟ أليس هو ما حدث قبل الإسلام ويحدث حتّى اليوم من عمالةٍ للأجنبي والاستعانة به على الأخ الشّقيق؟

إذا نظرنا إلى أوروبا قبل نهضتها الإغريقيّة، وبعد انهيار الدّولة الرّومانيّة هل نجد شيئاً من هذه الممارسة العربيّة؟ ربّما نجد شيئاً من ذلك. ولكنّه من قبيل النّدرّة النّادرة، وبالتّأكيد سنجد صعوبةً بالغةً في إيجاد شاهدٍ على ذلك؛ فمن هو الحاكم الأوروبيّ الذي استنجد بخليفةٍ من الخلفاء على امتداد الدّولة الإسلاميّة؟ ومن هو العالم أو الكفاءة العلميّة الأوروبيّة التي جاءت إلى العالم العربيّ واندجمت فيه اندماج ابن سينا أو الفارابي؟ لن نجد أحداً وبالتّأكيد شبه اليقيني. ولكننا سنجد ممارسةً أو ممارساتٍ تشبه ما تمارسه الولايات المتّحدة اليوم في العالم العربيّ من رفع ووضع وفرض هيمنة...

هذه حقائقٌ مسجّلةٌ ونحن نجمع ما بينها من خيط وحسب. بل الطّريف أنّ أدبياتنا العربيّة تكاد تختزل لنا هذه الخصائص عندما تصوّر أنّ العرب لا حدود وسطى عندهم فإنّما القمّة أو الحضيض، إمّا كلُّ شيءٍ أو لا شيءٍ. ولعلّ في قصيدة أبي فراس الحمداني معلّتي بالوصل ما يعبر عن ذلك خير تعبيرٍ:

مُعَلَّلَتِي بِالْوَصْلِ وَالْمَوْتُ دُونَهُ
إِذَا مِتُّ ظَمَانًا فَلَا نَزَلَ الْقَطْرُ

وكذلك قوله:

وَنَحْنُ أَنْاسٌ لَا تَوَسُّطَ بَيْنَنَا
لَنَا الصَّدْرُ دُونَ الْعَالَمِينَ أَوْ الْقَبْرُ

الدّلالة واضحةٌ، وإذا نقبنا تنقيباً سريعاً تصفحياً في أدبيات قيمنا وحكمنا وأمثالنا لوجدنا الكثير الكثير مما يؤكّد هذه القراءة.

الحقيقة أنّّه لا يمكن اختزال خصائص الأُمّة بهذه الخصائص سيّان في التّحضّر أو التّخلف، ولكنّها وبالتّأكيد خصائص ينبغي أن تكون حاضرةً في أذهاننا لدى أيّ محاكمةٍ

أو دراسةٍ لما هو عليه حال العرب اليوم من تشرذمٍ وخضوعٍ للأجنبي وتآمر مع الأجنبيّ على الأشقاء.

على أيّ حال هذه صورةٌ أو توصيفٌ وليست تفسيراً، ولا قراءة سببياً لما يحدث^(٣). ولكنّ الذي تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّه لا يجوز حمل هذه الخصائص والصفّات محامل القدر أو المدح، ولا التقليل من قيمة الأُمَّة أو قيمها أو أخلاقها، ولا حتّى الرّفَع من شأنها. لأنّ حالة التخلّف هي حالة انعدام توازن تمّزّج بها الأُمَّة أو الشّعب. إنّ أكثر ما يعيننا هنا هو محالة الإفادة قدر الإمكان من فهم هذه الظاهرة في التّعامل مع واقعنا.

التركة الاستعمارية

على مدار نحو خمسة عقود تلت خروج الاستعمار من الوطن العربي ونحن نلقي بتبعات كلّ تخلّفٍ أو تقصيرٍ أو خللٍ على كاهل الاستعمار والتركة الاستعماريّة. ووصل الأمر في الثّمانينات بإلقاء اللوم على الاستعمار في الأمور إلى درجةٍ من المبالغة مقرّزةٍ ومضحكةٍ دفعت بذوي الرّوح المرحة إلى اختلاق النُّكت المعبّرة عن مدى ما وصلت إليه الحال من مبالغةٍ في تحميل الاستعمار تبعات كلّ شيءٍ حتّى الطّمث المبكر أو المتأخّر!! مع انهيار الاتحاد السوفيتي في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين بدأت الظروف والمعطيات الدّولية بالتغيّر سريعاً، ومما تغيّر التّعامل مع من كان اسمه الاستعمار وتحميل الاستعمار التبعات. فقد بدأت كلمة الاستعمار بالزّوال رويداً رويداً من قواميس التّعامل وحتّى اللغة الإعلانيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة. وصارت الدّول الإمبرياليّة والاستعماريّة عند الكثيرين من أعلام السّياسة والفكر والثّقافة والأدب هي الأنموذج الحضاري والثّقافي الأمثل الذي يجب أن يحتذى.

٣ - تفسير هذه الخصائص وأسبابها هو موضوع دراسة طويلة ويجب آخر وشيك الإنجاز والنشر، وقد بدأنا هذه المحولة في كتابنا: اختيار مزاعم العولمة الصادر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق في عام ٢٠٠٠م.

صحيح أن الإمبريالية العالمية متمثلةً بالعالم الغربي قد كشرت عن أنيابها ونواياها تجاه العالم العربي والإسلامي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وصارت تطرح مشاريعها على نحو صريح لا لبس فيه فإن الكثير من المثقفين العرب وكذلك السياسيين الذين لم يتغيّر موقفهم ظلوا مصرّين على أن الدول الغربية هي النموذج الأمثل والرائد.

وصحيح أن أغلبية أعلام الفكر والثقافة والأدب يرفضون هذا الطرح بشدّة إلا أن الصّوت الأكثر ظهوراً هو صوت الإعلام المسيطر الذي يمتلكه ويعبّر من خلاله أتباع الثقافة الأمريكيّة والمؤمنين بها منقاداً ونموذجاً أمثل.

السؤال الذي يفرض ذاته بقوة الآن: أين الحقيقة؟

إنّ القراءة التاريخية والمنطقيّة والواقعيّة للعلاقة بين الغرب والشرق، بين أوروبا والعرب تشهد بما يقطع دابر أيّ شك أن المخططات الأوروبيّة للمنطقة العربيّة مخططات قديمة ومتأصّلة في العقليّة الغربيّة، وهي بمجملها مخططات لتجزئة الأُمّة العربيّة والإسلاميّة وتفتيتها. لأنّ أيّ قوة تُحقّقها هذه الأُمّة ستكون على حساب الحضارة العربيّة وليس من مصلحة الغرب أن تقوم أيّ قوة على الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط. وبمعنى آخر لا يجوز أن يسمح بأيّ قوّة في أيّ ميدان في هذه المنطقة. ولتحقيق هذا الغرض المحور عقدت الكثير من المؤتمرات والندوات والتشاورات في قلب أقطاب الحضارة الأوروبيّة كلاً على حدة من جهة، ومع بعضهم من جهة ثانية، ورُما يكون أبرز هذه المؤتمرات المؤتمر الذي أشرف عليه وتابعه رئيس الحكومة البريطانيّة كامبل بينرمان وحمل اسمه، وانهقد هذا المؤتمر في لندن ما بين ١٩٠٥م و١٩٠٧م الذي خرج بقائمة طويلة تُبيّن «كيفية تمزيق الوطن العربي جغرافياً، وإضعافه اقتصادياً، وعلمياً وثقافياً، وتمزيق وحدته بشرياً، لأنّ في وحدته وقوّته نفي لوجود الإمبراطوريات الاستعماريّة. وكان من بين ما لجأت إليه الدول الاستعماريّة

إقامة حاجزٍ بشريٍّ قويٍّ وغريبٍ على الجسر البري الذي يربط أوروبا بالعالم القديم، ويربطها معاً بالبحر الأبيض المتوسط»^(٤).

كان هذا المؤتمر في حقيقةً تنويجاً لنحو مئة وخمسين سنة من جمع الوثائق والحقائق والمعلومات التي جمعها الجواسيس والرّحالة الذين كانت تبتعثهم بريطانيا وفرنسا على نحوٍ خاصٍّ إلى العالم العربيّ قبل أكثر من مئة سنة من انخيار الدّولة العثمانيّة، وقد شارك في هذا المؤتمر المفتوح لمدة سنتين أكثر من مئتين وخمسين عالماً في مختلف الاختصاصات وخاصّةً العلوم الإنسانيّة، ومن مختلف الدّول الأوربية، وعلى رأسها بريطانيا ثمّ فرنسا، ثمّ ألمانيا وإسبانيا والبرتغال وغيرها.

انقسم التّقرير إلى ثلاثة أقسام سنتحدث عنها من خلال أربعة أولها وصف جغرافيا الوطن العربي وحدوده. ثانيها وصف سكان الوطن العربي وخصائصهم. ثالثها مناقشة هذه التّوصيفات. رابعها الإجراءات التي يجب اتخاذها حيال هذه المنطقة.

القسم الأول: جغرافيا الوطن العربي

وصف تقرير كامبل بنرمان الوطن العربي من النّاحية الجغرافيّة بأنّه المنطقة الواقعة على السّاحل الجنوبي للبحر المتوسط، الممتدّ من الرّباط إلى غزّة، ومن غزّة على السّاحل الشّرقي إلى مرسين وأضنة. ويضمّ البلاد المتحلّقة حول البحر الأحمر، ومن نهاية البحر الأحمر يمتدّ على طول بحر العرب وصولاً إلى المحيط الهندي والخليج العربي حتّى البصرة^(٥). وأضاف التّقرير بأنّ هذه المنطقة تضمّ قناة السويس أهمّ مضيقٍ أو ممرٍّ مائيٍّ

٤ . الدكتور ماجد شددود: الاستراتيجية - ص ٣٤٢. وانظر كذلك كتابنا: انهيار أسطورة السلام - ص ١٠٢.

٥ . يجب أن نلاحظ هنا أنّ الحدود الطبيعيّة للوطن العربيّ المتفق عليها عند القوميين، متضمنة الأراضي المختلة من دول الجوار متعارف على عليها منذ ما قبل استقلال الوطن العربي، وقبل تقسيمه وقبل

على الإطلاق، وخاصةً لأوروبا كلّها، وكذلك الخليج العربي الذي هو الطريق إلى الهند. أي إنّ الوطن العربي يتحكّم بأهمّ الطرق والممرات التي يحتاجها العالم كلّهُ وخاصةً أوروبا.

القسم الثاني: سكان الوطن العربي

بعد التّحديد الجغرافيّ انتقل التّقرير إلى توصيف السُّكان فقال إنّ السُّكان الذين يسكنون هذه المنطقة المهمّة جدًّا من العالم هم أُمَّة واحدة، تتمتع بمجموعةٍ من المقوّمات والخصائص التي قلّما تجتمع لدى أُمَّة أخرى وهي أنّ لها تاريخٌ طويلٌ واحدٌ، ودينٌ واحدٌ، ولسانٌ واحدٌ، وآمالٌ واحدةٌ، ويوجد بينها من الرّوابط الأخرى ما يجعلها قادرة على الاتّحاد والتّرابط والقدرة على تحقيق وثباتٍ تطوريّةٍ هائلةٍ من أدنى الفرص التي يمكن أن تُتاح لها، بفضل خصائص الشّخصيّة العربيّة والثّروات الطّبيعيّة والتّناسل بكثرةٍ.

القسم الثالث: مناقشة الوضع

بعد توصيف الوطن العربيّ من قبل العلماء بناء على آلاف الوثائق التي وضعت بيّن أيديهم انتقلوا إلى مناقشة الاحتمالات الممكنة لهذه المنطقة بناءً على التّوصيفات، فتساءلوا: «ماذا لو تحقّقت طموحات أبناء الوطن العربي وآمالهم في الوحدة؟ وماذا لو توخّدوا فعلاً؟ وماذا لو استفادوا من منجزات الثّورة الصّناعيّة والنّهضة الأوروبيّة الحديثة؟ وماذا يمكن أن يكون إذا تمكّنوا من التّحكّم بثرواتهم الطّبيعيّة؟». ولم يستطع المؤتمرون إلا أن يقرّروا من هذه النّقطة ما يجب أن يفعلوه عندما علّقوا بأنّ تحقّق أيّ من هذه الاحتمالات سيكون خطراً كبيراً على الدّول الأوروبيّة، فكيف إذا تحقّقت معظم هذه الاحتمالات أو كلّها؟

استعمارهِ وسلخ الأراضي المغتصبة عنه، وتقرير كامبل بنرمان وثيقة تؤكد عروبة الأراضي المحتلة كلها.

القسم الرابع: المقترحات للمنطقة

بعد التوصيف والمناقشة انتهى التقرير الذي أعده أكثر من مئتين وخمسين عالماً إلى وضع قائمة بالإجراءات التي يجب القيام بها من أجل إبقاء الوطن العربي مفككاً مفتتاً مجزأً متخلّفاً، والحيلولة دون قيام أيّ ترابط أو تواصل انتمائيّ موحدٍ على مختلف الأصعدة الرّوحية والفكرية والتاريخية، واقترح العلماء من أجل تكريس ذلك فصل مشرق الوطن العربي (الجانب الآسيوي) عن مغربه (الجانب الإفريقي)، وأفضل ما يؤدّي إلى هذا الشّرخ والفصل هو زرع كيانٍ غريبٍ أو حاجزٍ بشري بين القارتين، أي على الجسر البري الذي يربط آسيا بإفريقيا.

وقبل ذلك بكثيرٍ من السّنوات كان هناك الكثير من الأفكار والمشاريع والمخططات المشابهة حتّى صار من الرّائج والمسلّم به بين السّياسيين والعسكريين الأوروبيين وحتّى الأمريكيين ضرورة «دعم كلّ ما يُفرّق ويشتّت أيّ وحدةٍ سياسيّة أو أيّ توجّهاتٍ مشتركةٍ في هذه المنطقة العربيّة»^(٦). وعلى هذا الأساس جاءت الاتفاقيّة الإنجليزيّة الفرنسيّة سان. ريمون وبعدها اتفاقيّة سايكس- بيكو المعدّلة لها عام ١٩١٦م التي جرّأت المشرق العربي ووزعته إلى مناطق نفوذ بين فرنسا وإنجلترا، وعلى إثرها جاء وعد بلفور في الثّاني من تشرين الثّاني عام ١٩١٧م تجسيداً لهذا المخطّط وليس بحثاً عن وطنٍ قوميٍّ لليهود كما بدا الأمر.

وعلى ضوء هذا المخطّط والمشروع دخل الاستعمار إلى الدّول العربيّة ولم يطل مكوثه فيها كثيراً لأنّه ما إن اطمئن إلى تحقّق معالم المشروع الذي رسمه لهذه المنطقة حتّى بدأ بالخروج من دول الوطن العربي رويداً رويداً... وإن كان من الصّوروي التّأكيد هنا أنّه لولا المقاومة المخلصة لما خرج الاستعمار من الدّول العربيّة.

٦ . رياض أبو عوض: سمير مرقص في كتابه الحماية والعقاب؛ الغرب والمسألة المدنيّة في الشرق الأوسط (قراءة في المخطوطات الأوربيّة والأمريكيّة لتفتيت المنطقة - جريدة الكفاح العربي - بيروت . عدد الخميس ١٢/١٠/٢٠٠٠م.

على هذا الأساس انقسمت التركة الاستعمارية في الوطن العربي إلى قسمين رئيسين:

أولهما هذه التجزئة التي حجمت فُذرةً العرب على الفعل وردّ الفعل والمبادرة والتخطيط حتى ولو كانت هناك مستويات عالية من التعاون والتكامل بين أقطار الوطن العربي، لأنّ كلّ ذلك سيدور في دوائر ضيقة من المصالح والحاجات وإمكانات الفعل والتخطيط التي يمكن أن تتعارض أو لا تتوافق، ناهيك فوق ذلك كلّه عن أنّ التّجزئة ذاتها وفقّ ما خُطّط لها قامت على أساس من الصّراع والتناقض وتضارب المصالح والاحتياجات والطموحات بين الأقطار العربيّة... وهذا ما تحقّق واقعياً منذ بدء التّجزئة وحتى يومنا هذا.

ثانيهما الأنظمة التي خلفها وراءه في معظم الأقطار العربيّة من أجل رعاية مصالحه وضمائها وتكوينها امتداداً له بعد خروجه من الأقطار العربيّة. وقد حافظت هذه الأنظمة على مصالح الدّول الاستعماريّة في التّجزئة والتخلّف والصّراع الدّاخلي العربيّ العربيّ أكثر ممّا كان متوقّعاً، حتى بات من شبه المسلّم عند المتفّقين العرب أنّ الاستعمار لم يخرج من الوطن العربيّ إلا بعد أن ترك وراءه من هو أحرص منه على تحقيق المخطّط الاستعماري للعالم العربيّ. وقد بدأت تتكشف الوثائق التي تثبت هذه الظّنون ناهيك عن ممارسات السّلطات العربيّة التي تشير إلى ذلك بكلّ صراحةٍ ووضوح حتىّ تجعلنا نشير إليها بأصابع الاتّهام حتىّ ولو كانت بريئة من تهمّة كونها خليفةً للدّول الاستعماريّة.

هذه التّركة الاستعماريّة خطيرةٌ جدّاً وإلى أبعد الحدود. وتكاد تكون وحدها قاصمة الظّهر. لأنّها هي التي تحمل كلّ تبعات العلاقات العربيّة العربيّة بكلّ حواملها ومستوياتها، كما أنّها تقوم بالوظيفة الحاسمة في تحجيم دور الجماهير العربيّة في القيام بالوظيفة اللازمة لتحقيق التّفارب العربيّ العربيّ الفاعل.

الراهن الحضاري

مِمَّا يكمل اللوحة المشهدة للمعطيات التاريخية والدولية للواقع العربي هو الراهن الحضاري للعالم العربي.

لن نتكلم في موقع العرب على الخريطة الدولية فهذا موضوع بحثٍ آخر سنقف عنده لاحقاً. وإنما الذي يعيننا هنا هو أبرز معطيات هذا الراهن الحضاري للعالم العربي، بل للأمة العربية.

صار واضحاً أنّ أمتنا العربية التي هي أمة واحدة بلغة واحدة وأصل تاريخي واحد ومصالح مشتركة وواحدة... تعيش تحت ظلال نحو خمس وعشرين علماً وخمس وعشرين سلطة وخمس وعشرين نظاماً وخمس وعشرين دستوراً... وعشرات بل ربما مئات الأحزاب. ناهيك عن عشرات النظريات السياسية التي معظمها لا يصبُّ في مصلحة الأمة العربية.

لا تكتمل صورة هذا المشهد الذي اكتفينا فيه على المعالم الكبرى والعريضة فقط إلا إذا نظرنا حولنا في العالم الذي بات صغيراً، الذي نجد فيه أول ما نجد الأمم الأوربية التي تتكلم عشرات اللغات وتنتمي إلى عشرات القوميات... ومع ذلك وجدت أنّ من مصلحتها الاتحاد في مواجهة التحديات العالمية المختلفة على مختلف الأصعدة والمستويات. ومثل ذلك تماماً ما حدث في أمريكا اللاتينية، وفي أمريكا الشمالية، وفي شرق آسيا ووسط آسيا، وفي أفريقيا غير العربية... ربما العرب وحدهم هم الذي يحكمهم التشتت والتشردم والاختلاف على الرغم من أنّهم الأمة الوحيدة اليوم التي تعيش تحت ظلال الكثير جداً من الأعلام.

الذي يحكم هذا الراهن الحضاري العربي إلى جانب هذه الأوضاع عنصران أساسيان هما التحديات والمشاريع.

أولاً: التحديات

مما لا شكَّ فيه أنَّ العالم يقف أمام تحدياتٍ جَمَّةٍ على مختلف الأصعدة والمستويات. وليس في هذا ابتكارٌ ولا اختلاقٌ ولا حتَّى ظرفٌ طارئٌ أو خاصٌّ بالأُمَّة العربيَّة في ظروفها الرَّاهنة. أيُّ أُمَّة تقف أمام تحدياتٍ جَمَّةٍ مهما كانت أوضاعها وظروفها ومعطياتها التَّاريخيَّة، فالتَّحديَّات التي تقف أمام الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة التي تحكم العالم اليوم ليست أقلَّ من التَّحديَّات التي تقف أمام الأُمَّة العربيَّة، ولا أقلَّ من التَّحديَّات التي تقف أمام الدُّول الأوروبيَّة مجتمعةً أو متفرِّقةً ولا أمام غيرها من الأمم.

إذن من الخطأ الظَّن أنَّ التَّحديَّات تقف أمام الأُمَّة العربيَّة وحدها، ولكن من المؤكَّد أنَّ طبيعة التَّحديَّات ومدى خطورتها تختلف من أُمَّةٍ إلى أخرى، وقدرات الأمم على مواجهة التَّحديَّات مختلفةٌ ومتباينةٌ، وتعاملُ الأمم مع التَّحديَّات مختلفٌ ومتباينٌ من أُمَّةٍ إلى أخرى... ولكن مع ذلك كلُّه نفاجئ بأنَّ أُمَّتنا العربيَّة اليوم تكاد تكون وحدها التي تعاملت مع التَّحديَّات بيأسٍ وإحباطٍ واستسلامٍ وروحٍ انهماجيَّة.

ليست هذه النَّظرة تشاؤميَّة بأيِّ حالٍ من الأحوال، إنَّها نظرةٌ توصيفيَّة لما هو عليه رهن الأُمَّة العربيَّة اليوم. صحيحٌ أنَّه لا توجد دراساتٌ تُفاضلُ بينَ الأمم في مدى تعاملها مع التَّحديَّات ولكن هناك واقعٌ معاشٌ ومعطياتٌ على مختلف الأصعدة والمستويات لمختلف الأمم منذ مطلع القرن العشرين إلى مطلع القرن الحادي والعشرين، وهذه الوقائع والمعطيات تؤكِّد نظرنا تأكيداً قاطعاً.

أمام الأُمَّة العربيَّة ضربان من التَّحديَّات، كأَيِّ أُمَّةٍ من أمم الأرض، تحديَّاتٍ داخليَّةٍ وتحديَّاتٍ خارجيَّةٍ.

تتمثَّل التَّحديَّات الدَّاخليَّة في مجموعةٍ من العناصر، وعلى الرِّغم من إمكانيَّة إجمالها بالتَّخلف على مختلف الأصعدة والمستويات فإنَّه من الصَّروري الإشارة إلى محددات هذا التَّخلف من خلال العناصر التَّالية:

١ - تخلفُ البنى الاجتماعيَّة وترهلها من قيمٍ وعاداتٍ وتقاليدٍ وأعرافٍ.

- ٢ . تقهقر البنية الحضاريّة الحضاريّة بمختلف مستوياتها ودلالاتها.
 - ٣ . تخلف أساليب التّربية ومناهجها ومضامينها.
 - ٤ . تخلف طرائق التّعليم ومناهجه وفلسفته وغاياته.
 - ٥ . التخلف العلمي في مختلف الميادين والمستويات.
 - ٦ . تخلف البنى الاقتصاديّة وترهّلها في مختلف المستويات والميادين الاقتصاديّة؛ الإنتاجيّة والاستهلاكيّة، الصّناعيّة والزّراعيّة والتّجاريّة.
 - ٧ . تخلف البنى التّحتيّة لهذه الميادين جميعها وانعدام آفاق التّغيير والتّأهيل.
 - ٨ . الفساد الإداري والوظيفي في مختلف هذه الميادين.
 - ٩ . انعدام الإحساس بالمسؤوليّة والاستهتار واللامبالاة.
 - ١٠ . انعدام روح المبادرة الصّادقة والحقيقيّة لتغيير هذا الواقع إلى واقع أفضل.
- أمّا التّحدّيات الخارجيّة فتمثّل مجموعة من الممارسات التي تقودها الولايات المتّحدة الأمريكيّة خاصّةً ومعها الدّول الأوربيّة الكبرى، أي الدّول الاستعماريّة ووريثتها الرّسميّة الولايات المتّحدة، من أجل الإبقاء على الواقع المتردّي للأمة العربيّة، وتبدو هذه التّحدّيات في مجموعة من العناصر التي يمكن إجمالها في العناصر التّالية:
- ١ . المحافظة على تجزئة الأمة العربيّة في الحدود الدّنيا من السّعي.
 - ٢ . السّعي إلى مزيدٍ من تفتيت الأمة العربيّة ومزيد من التّجزئة.
 - ٣ . السّعي إلى تكريس الحالة القطريّة وسحب الهويّة القوميّة من التّداول لصالح الهويّات القطريّة الجديدة.
 - ٤ . إثارة مسائل الأقليّات العرقيّة والدينيّة والطائفية في العالم العربيّ ورسم معالم الأمة على هذه الأسس الجديدة.
 - ٥ . إثارة الخلافات بين الدّول العربيّة لتكريس الانشغال عن التّنمية والقضايا الرّئيسيّة الكبرى التي تقف أمام الأمة العربيّة.

٦ . محاصرة العالم العربي تقائياً بحيث وعدم السّماح لأيّ شركةٍ أو دولةٍ أن تُصدّر إلى الوطن العربي أي نوعٍ من التّفانة ضمن الحدود والشّروط الّتي ترسمها السّياسة الأمريكيّة الأوروبيّة للوطن العربي بينَ الفترة والأخرى تبعاً للتّطوّرات العلميّة العالميّة.

٧ . عدم السّماح أن تصبح أيّ دولةٍ عربيّة دولةً قويّةً عسكريّاً بغضّ النّظر عن مدى قريها أو بعدها عن الكيان الصهيوني.

٨ . عدم السّماح بأيّ نهضةٍ علميّةٍ حقيقيّةٍ في الوطن العربي إلا ضمن حدود السّيطرة والمسموح به.

هذه أبرز معالم التّحدّيات الدّاخلية والخارجية الّتي تقف أمام الأُمّة العربيّة وتعقل نھوضها وقدرتها على الفعل، وهي كلّها حقائق ووقائع وليست توقّعاتٍ ولا افتراءاتٍ، وفيما سيأتي من فصول توثيق لهذه الحقائق وتأكيد لها. وعلى الرّغم من وضوح ذلك وضوحاً جليّاً فإنّ الأُمّة العربيّة من محيطها إلى الخليج لا تقف عاجزةً وحسب، بل تسير عكس ما هو مطلوب تماماً. قد يكون العجز عن الفعل مسوّغاً بمعنى من المعاني، وفي مدرسة من المدارس أمّا أن نجد أن العالم العربي معظمه يسير في الاتجاه المناقض تماماً للمصالح العربيّة العامّة، وحتّى للمصالح القطريّة الخاصّة، فهذا أمرٌ لم نجد له تسويغاً يقبله عقلٌ أو يقرّه منطقٌ، بل لم نجد له في التّاريخ نظيراً ورُبّما لا يمكن أن يشهد قادم الأيام له نظيراً في أُمّةٍ من الأمم.

ثانياً: المشاريع

بات الحديث عن المشاريع أمراً نافلاً بعد استعراض التّقاط السّابقة. ولكن، على أيّ حال، من الضّروري أن نشير إلى أن الحديث عن المشاريع أيضاً ثنائيّ الاتجاه، فهناك الحديث في المشاريع الّتي يعدها العالم الغربيّ خاصّةً للأُمّة العربيّة، والمشاريع الّتي تعدّها

أمم الأرض لنفسها، والمشاريع قَدَّمها العرب لتغيير واقعهم ومواجهة هذه المشاريع أو التَّحدِّيات.

بعد جلاء الكثير من الحقائق بات من السَّهل القول إنَّ العرب فيما يبدو يفضلون المروحة دائماً في مؤخِّرة الرِّكب... لأنَّ أمم الأرض كلَّها، وُجَّهاً من دون استثناء، تعمل على قَدَمٍ وساقٍ في مختلف المجالات والميادين، وتضع المشاريع والمخطَّطات الَّتِي تسعى في تنفيذها لتغيِّر واقعها إلى واقعٍ أفضل واحتلال مراتب متقدِّمة بَيْنَ الأمم والشُّعوب، نجد أنَّ العالم العربيَّ خالي الوفاض من مثل هذه المشاريع.

هناك الكثير من المشاريع التَّنمويَّة ولكنَّها كلُّها تقريباً باءت بالإخفاق لانعدام الإحساس بالمسؤوليَّة وسوء التَّخطيط والفساد وانعدام المحاسبة.

أكثر من خمس وتسعين بالمئة من مشاريع دول العالم تكللت بالنَّجاح والنَّجاح الباهر في كثيرٍ من الأحيان، في حين أنَّ أكثر من خمس وتسعين بالمئة من المشاريع العربيَّة باءت بالإخفاق الدَّريع، بالإخفاق مع سبق الإصرار والتَّصميم بامتياز.

ولذلك وجدنا كلَّ الدُّول الَّتِي نالت استقلالها مع الدُّول العربيَّة أو حتَّى بعدها، ومع كونها أفقر من الدُّول العربيَّة بمختلف الإمكانيات، فقد حقَّقت تطوُّراً جعلها تسبق أكثر الدُّول العربيَّة تطوُّراً بعشرات بل بمئات الأضعاف من المرات.

ليس ثمة عيب في أن يخفق المشروع أيُّ مشروع، ولكن أن يكون ثمة إصرارٌ على تنفيذ المشاريع مضمونة الإخفاق فهذا ما لا يمكن وصفه بحالٍ من الأحوال. وهذا في حقيقة الأمر هو واقع الممارسة العربيَّة طيلة القرن العشرين.

رُجَّماً يكون في هذا بعض التَّجبي، لا أنكر ذلك، ولكنَّه أقلُّ قليل التَّجبي، لأنَّه أقلُّ قليل نسب الارتياب في النَّتائج.

الجامعة العربية

انتهت يوم الخميس ٣/٤/١٤٢٦ هـ الموافق ١٢/٥/٢٠٠٥م أول قمة بَيْنَ دول أميركا الجنوبيَّة والعالم العربي، بصور إعلان برازيليا الذي كان إعلاناً صارخاً قوياً أبرز ما فيه دعمه غير المشروط للقضايا العربيَّة وخاصة فلسطين والعراق، وإدانة السلوكات الأميركيَّة الإسرائيليَّة إدانةً صريحةً قويَّةً. وهذا ما فرض الدهشة على المتلقِّين في العالم العربيِّ خاصَّةً والمهتمِّين في كثيرٍ من دول العالم، حتَّى علَّق أحدُ الصحافيين على هذا البيان قائلاً: «إنَّ إعلان قمة برازيليا؛ العربيَّة الأميركيَّة اللاتينية كان في دعمه الحقَّ العربيَّ أقوى من كلِّ إعلانات القمم العربيَّة».

نعم، كان البيان الختامي لأوَّل قمة لاتينيَّة عربيَّة أرقى وأشدَّ حملاً من كلِّ بيانات القمم العربيَّة السَّابقة، وأكثر أهميَّةً من كلِّ مقرَّرات الجامعة العربيَّة عبَّر تاريخها الطَّويل.

ما من شكِّ في أنَّ الجامعة العربيَّة قد اتَّخذت الكثير جدًّا من القرارات الإيجابيَّة والجيدة، ولكنَّها كلها حبرٌ على ورق، وقيمتها من دون تطبيق لا تساوي قيمة الحبر الذي أنفق على كتابتها. أمَّا الذي طُبِّق من قرارات القمم العربيَّة فهو إما عكسها أو التَّوصيات التي تكرر الخلاف العربيَّ العربي وتنتقص من الحقَّ العربيِّ والكرامة العربيَّة. كيف لا وهناك في أدراج الجامعة العربيَّة مئات القرارات والمعاهدات والاتفاقات والمشاريع التي تكفي لتحويل الأُمَّة العربيَّة إلى أُمَّة عظيمة إذا طُبِّق عُشرها فقط. يكفينا أن نعلم أن أيسر الاتفاقات وأسهلها هو اتفاق تحرير التَّجارة العربيَّة البيئيَّة لم يطبق إلا بعد مرور خمسين سنةً على إبرامه تحت سقف الجامعة العربيَّة فيما أبرمت الدُّول العربيَّة فرادى عشرات الاتفاقيات المماثلة مع دول أوروبية وأمريكية وحتَّى الكيان الصهيوني. ومع ذلك فقد التزمت الدُّول العربيَّة بكلِّ اتفاقياتها مع الدُّول غير العربيَّة وقُبرت اتفاقيَّة التَّجارة العربيَّة الحرَّة بعد أقلِّ من شهرٍ من إعلان سريانها الفعلي!!

وإذا نظرنا إلى الجامعة العربيّة من زاويةٍ أخرى وجدنا أنّها في العرف الشّعبيّ جامعةُ الشّجب والتّنديد، لأنّ كلّ قَمَمها ومجالسها على مختلف مستويات المسؤولية، منذ تأسيسها وحتى فترة قريبة لم يكن لها من عملٍ إلا الاجتماع للتّنديد والشّجب وليس أكثر. ومع مطلع العقد الأخير من القرن العشرين افتقرت مجالس الجامعة العربيّة من أدنى مستوياتها حتى مستوى القمّة إلى القدرة على الشّجب والتّنديد، وصار بعض الحكّام العرب يشترط لحضور القمّة أو للسّماح لها بالانعقاد عدم التّعريض للهمجيّة والوحشيّة الصهيونيّة. وصار شعارها الجديد هو الإصرار على المطالبة بمتابعة مسيرة السّلام العربيّ الإسرائيليّ، وتحوّلت مع مطلع القرن الحادي والعشرين إلى الإصرار على السّماح بالتّطبيع المجاني بين الدّول العربيّة والكيان الصهيوني، حتى مع عدم عودة الحقوق العربيّة بالحدود الدّنيا المتفق عليها دولياً.

وإلى جانب ذلك كلّه اكتشفنا على نحوٍ مفاجئٍ ما كنّا نتوقّعه سابقاً وإن كان بطريقةٍ أخرى، وهو أنّ الولايات المتّحدة هي التي كانت تصوغ البيان الختاميّ للرُّعماء العرب وتقدّمه لهم ليعلنوه باسمهم، وهي التي تقرّر جدول الأعمال، والأمر المهمّة التي يجب نقاشها، ولم يعد مثل هذا مثار أيّ نقاشٍ أو جدلٍ لأنّه تمّ فضحه من الرّئيس الليبي معمر القذافي، وكذلك بعض المسؤولين العرب والأجانب، ووسائل الإعلام الغربية ذاتها.

الغريب أنّ هذه الممارسة الأمريكيّة التي بدت لنا جديدةً لم تكن بالجديدة لأنّ الدّور الذي تلعبه الولايات المتّحدة اليوم مع الجامعة العربيّة في قممها استلمته عن الإمبراطوريّة الإنجليزيّة، فقد كانت بريطانيا سابقاً هي التي تصوغ بيانات قمم الرُّعماء العرب ومجالس الجامعة العربيّة معظمها.

لا غرابة في ذلك من وجهة نظرنا اليوم ومن خلال ما تكشف لنا من حقائق التّحاذل الرّسمي العربي على مختلف المستويات. ولكن عدم كونه مستغرباً لا يعني أنّه مسوّغٌ أو قابلٌ للتّسويغ، ولا يعني أنّه مقبولٌ أو قابلٌ للقبول.

إذا كانت بعض الدول العربية قد قامت بعمل جبار في تحويل الجامعة العربيّة من جامعةٍ فاعلةٍ إلى جثّةٍ هامدةٍ منذ لحظة الولادة، فإنّ الحكّام العرب معظمهم منذ ولادتها وحتّى اليوم قد فرحوا بما وصلت إليه الجامعة العربيّة من انعدام القدرة على الفعل والحياة. ومع يقين أنّ الجامعة العربيّة ولدت جثّةً بلا روح فقد ظلّ العرب والحكّام العرب مقتنعين بأنّه يمكن أن تسري الروح في أوصال جثة... أنّه يمكن لميت أن يعيش. أو بمعنى آخر ظلّوا يؤمنون بأنّ الميّت مثل الحيّ، وتعاملوا مع الجثّة تعاملهم مع الجسد. لم يحاولوا نفخ الرّوح فيها بل تعاملوا معها على أنّ الرّوح فيها. ولذلك لا عجب في أن نجد القمّة اللاتينيّة العربيّة الّتي حضرها كل قادة أمريكا اللاتينية ولم يحضرها سوى ثلاث قادة عرب، تأتي بنتائج في صالح العرب أكبر وأكثر أهميّةً من كلّ نتائج كلّ القمم العربيّة، بل لا عجب أيضاً في أن يرفض قادة أمريكا اللاتينية أيّ حضور للولايات المتحدة في القمة فيما الولايات المتحدة شريك في القمم العربيّة.

خاتمة

إنّ ما تحدّثنا من مقوّمات الواقع العربي المعاصر هو في حقيقة الأمر أبرز عناصر أو محاور مقوّمات هذا الواقع لا كلها، ولكنّها في ظلّنا المحاور الرئيسيّة الّتي تختزل ما لم يتم تبيانه أو الحديث. ومن الضرورة بمكان هنا أن نشير إلى أنّه يبدو في كلامنا بعض المبالغة أو بعض التّجنيّ في التّوصيف والعرض، ونحن لا ننكر ذلك، لا ننكر أنّه يبدو أنّ ثمة بعض المبالغة والتّجنيّ، ولكن من الضّروري تأكيد أنّ

المبالغة أو التَّحْيِي إنَّ وجدا فهما في حدود نسبة الارتياب المسموح به في التَّائِج ولا يخرج الأمر عن ذلك أبداً. لأنَّ ما سبق وعرضنا في هذا الفصل الذي يبدو فصلاً تمهيدياً ليس إلا غيضاً من فيض الوقائع والحقائق التي يتعدَّد نكرانها أو دحضها. بل إنَّ ما سنجدُه من أمثلة ونماذج في فصول الكتاب اللاحقة ليس إلا نماذج وشواهد دلالِيَّة لا إحصائيَّة، لأنَّ إحصاء الأمثلة والشواهد أمرٌ قد يبدو متعدِّراً نظراً لكثرة الممارسات والوقائع التي يمكن أن تكون شواهد وأمثلة على أحكامنا.



الفصل الثاني

الشرق الأوسط الكبير

مقدمة
أصول الشرق الأوسط الكبير
ديباجة المشروع
تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح
بناء مجتمع معرفي
توسيع الفرص الاقتصادية
مناقشة
خاتمة

مشروع الشرق الأوسط الكبير امتداد للشرق الأوسط مع إضافات التطورات التي حصلت طيلة القرن العشرين، والاستفادة من إخفاقات الغرب في تنفيذ مشروعه، والاستفادة مما نجحوا في الاستفادة منه في محاولاتهم وتجاربهم السابقة.

مقدمة

شأن أي فكرة لم يخلُ مشروع الشرق الأوسط الكبير من اجتهادات واختلافات في أصوله وأول مرة طرح فيها ومن طرحها. وإذا كان الخلاف في بعض الأحيان في مثل هذه الأمور لا يقدم ولا يؤخر فإنَّ تحديد فكرة الشرق الأوسط الكبير وبعدها التاريخي أمرٌ يدعم الكثير من المناقشات التي يمكن أن تثار في الموضوع، لأنَّ الظنَّ أنَّ هذه الفكرة أتت هكذا بغتةً يسطَّح المشكلة ويفقدُها بعدها الحقيقيِّ ومراميتها وغاياتها البعيدة المدى من جهة الأساس والتأسيس والغاية.

يربط الكثيرون ظهور فكرة الشرق الأوسط الكبير بظهور ورقة هذا المشروع الذي مرَّرت نشره الإدارة الأمريكية بعد إعلان الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن ذلك في الثاني عشر من شباط ٢٠٠٤م. وهذا الرِّبط في حقيقة الأمر خاطئ تماماً من ناحية بداية ظهور المشروع، ومن ناحية تاريخية الفكرة. فما هي أصول هذا المشروع؟

أصول الشرق الأوسط الكبير

من ناحية تاريخية الفكرة لا بُدُّ من الرِّبط بين الشرق الأوسط أو الشرق أوسطية من جهة أولى والشرق الأوسط الكبير من جهة ثانية. فالشرق الأوسط في الفكر الغربي التقليدي هو الاصطلاح المصطنع لآسيا تحديداً ويضمُّ دول آسيا العربية والباكستان وأفغانستان ودول آسيا الوسطى. والشرق الأوسط بهذه القسمة له تتمات في هذا الشرق هي الشرق الأدنى والشرق الأقصى. وكان المقصود بتسمية الشرق الأوسط التعامل مع هذه المنطقة تعاملاً غير قوميٍّ لسهولة ضمِّ الكيان الصهيوني إليها والقيام من ثمَّ بضم هذا الكيان.

فكرة الشَّرق الأوسط بهذا الطَّرح المضمَّر لضمِّ الكيان الصَّهيوئيِّ بآءت بالإخفاق، وتبين عدم جدواها، وأكَّـد إخفاقها الذَّريع الشَّعب المصريِّ المقَيَّد بالعلاقات التَّطبيعيَّة الكثيرة والقويَّة مع الكيان الصَّهيوئيِّ ولكنَّه مع ذلك لم يتمكَّن من هضم الكيان الصَّهيوئيِّ، وظلَّ التَّطبيع مقتصرًا على الطَّابع الرِّسميِّ أو الحكوميِّ والقليل القليل ممن باعوا الهويَّة لِعَرَضٍ بخص.

عندما انكشفت هذه الحقيقة وتأكَّدت للدَّوائر الأمريكيَّة المختصة وللكيان الصَّهيوئيِّ بدأ التَّفكير في المشروع البديل الذي يمكن من خلاله تسويق الكيان الصَّهيوئيِّ في المنطقة وهضمه. ولذلك ليس من الخطأ الظُّنُّ أو حتَّى الاعتقاد بأنَّ فكرة الشَّرق الأوسط الكبير ليست بالجديدة أبداً ولكنَّها لم تتحدَّد في الصِّيغة المرسومة إلا في السَّنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، أو زُمَّها السَّنوات الأخيرة من القرن العشرين. بل من شبه المؤكَّد أن هذه الفكرة قد أخذت أبعادها الرئيِّسة قبل الحادي عشر من أيلول ٢٠٠٠م، وزُمَّها، وهذا ظنُّ بل اعتقادٌ خاصٌّ، يكون الحادي عشر من أيلول جزءاً من هذا المشروع، إذ بعد أشهرٍ قليلةٍ من الحدث خرجت علينا الإدارة الأمريكيَّة بدعوى تجفيف منابع الإرهاب الماديَّة والمعنويَّة والثَّقافيَّة والرُّوحانيَّة، وبدأت منذ أواسط عام ٢٠٠١م بمطالبة الدُّول العربيَّة بتعديل مناهج التَّربية والتَّعليم، وخاصَّة التَّربية الدِّينيَّة والوطنيَّة والقوميَّة، محدِّدة طلباتها بإلغاء التَّربية القوميَّة، وإلغاء فكرة العروبة، وحذف بعض الآيات الدِّينيَّة من المناهج الدَّراسيَّة، وعلَّقنا حينها بأنَّها قد تطالب لاحقاً بحذفها من القرآن ذاته، ولم يتعدَّ تعليقنا عن الواقع إذ ظهر في أواخر عام ٢٠٠٤م ما سُمِّي القرآن الصَّحيح، أو الفرقان الحقيقي، الذي كان استنساخاً للإنجيل والتَّوراة بلفظ يشبه اللفظ القرآني. وطالبت بوضع مقرَّرٍ بديلٍ عن كلِّ ذلك هو: تربية التَّسامح،

الذي سرعان ما طبقتة مصر. وتسعى بعض الدول العربيّة إلى تطبيقه بطريقة أو بأخرى.

رُبّما يكون أوّل تداولٍ علنيٍّ كبيرٍ لفكرة الشرق الأوسط الكبير على إثر الإعلان الصّارخ الذي طرحه وزير الخارجيّة الأمريكي كولن باول بعد سقوط بغداد بأشهرٍ قليلةٍ وكأنّه تعبيرٌ عن نشوة النّصر وتحسيدٌ للعنجهيّة الأمريكيّة التي تريد إعادة صوغ العالم بما يتوافق مع رغباتها ومصالحها. ولكن هل كان باول أوّل من طرح هذه الفكرة؟

لا شكّ في أنّ طرحه هذا هو الإعلان الكبير لتداولها إعلاميًّا وسياسيًّا، ولكن إذا رجعنا إلى عام ٢٠٠٠م، وتحديدًا إلى ربيع هذا العام لوجدنا المجلّة العسكريّة الأمريكيّة (فصليّة القوّات المشتركة . Joint Force Quarterly) التي نشرت في ربيع ٢٠٠٠م مقالة بعنوان: الشرق الأوسط الكبير، ذكرت فيه «أنّ إضافة تركيا وباكستان وأفغانستان والقرن الأفريقي إلى ما يسمّى الشرق الأوسط تحقّق للولايات المتحدة السّيّطرة التّامة على النّفط وتطوير مبدأ التّدخل العسكري الأمريكيّ؛ برًّا وجوًّا وبحرًا في أيّ مكان من العالم، كما تحقّق ضمان أمن إسرائيل وتفوقها وسيطرتها على المنطقة»^(٧).

وفي آب من عام ٢٠٠٢م أشارت جريدة الواشنطن بوست إلى أنّ إدارة الرّئيس جورج بوش الابن تنوي بدء العمل ببرنامجٍ جديدٍ قريباً لتشجيع ما أسمته الإصلاحات السّيّاسيّة والاقتصاديّة والتّعليميّة في الشرق الأوسط. وسيتضمّن

٧ . الدكتور خير الدين عبد الرحمن: من أجل استعادة الوعي العربي - ضمن جريدة البعث . العدد

١٢٥٤٢ . الاثنيّن ٢٨ شباط ٢٠٠٥م.

البرنامج تمويلًا لصحفيين ونشطاء سياسيين^(٨) (أي قوى معارضة تندرج تحت ألية حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية). وأكدت الجريدة نقلاً عن مسؤولين أمريكيين قولهم: «إن وزير الخارجية كولن باول سيكشف قريباً عن هذا البرنامج الذي سيتضمن كذلك إعادة النظر في فعالية معونة أجنبية قدرها مليار دولار توجه للمنطقة تريد الإدارة تخصيصها بفعالية أكبر لحفز ما تراه إصلاحات اقتصادية وديمقراطية^(٩). وفي الخبر ذاته علق مسؤول كبير في الخارجية الأمريكية قائلاً: إن هذا البرنامج تغيير تام في المعايير التي ننظر من خلالها للشرق الأوسط... إن كيفية تسيير شؤون هذه البلدان يجب أن تكون موضع اهتمامنا.

ولكن كولن باول لم يعلن هذا الخبر بعد أقل من شهر كما وعدت الصحيفة بل تأجل ذلك إلى ما بعد سقوط بغداد بأكثر من شهرين. وبعده بأكثر من نصف السنة أعلن جورج بوش الابن ذلك المخطط، أو المشروع. ومع الحرب العدوانية الممجية التي شنها الكيان الصهيوني على حزب الله ولبنان في تموز ٢٠٠٦م، التي ظنت الولايات المتحدة وإسرائيل وكثير من الدول العربية معهما^(١٠) أن الكيان الصهيوني سيبيد حزب الله، الأمر الذي سيؤدي إلى تقصير الطريق على تحقيق المطامع الأمريكية في المنطقة راحت وزيرة الخارجية الأمريكية كونداليزا رايس التي خلقت كولن باول تعلن مراراً أن

٨ . خبر نشرته جريدة واشنطن بوست يوم الأربعاء ١٢/٦/١٤٢٣هـ الموافق ٢١/٨/٢٠٠٢م. وتناقلته وكالات الأنباء العالمية.

٩ . م. س. ذاته.

١٠ . الطريف العجيب الغريب أن كثيراً من الدول العربية طلبت من إسرائيل عدم إيقاف الحرب إلا بالقضاء على حزب الله وإبادته، وراحت تتوسل في مراحل الحرب المختلفة لأمريكا أن تضغط على الكيان الصهيوني وتمده بالسلاح كي لا يخسر الحرب أمام حزب الله، ولم يوقف الكيان الصهيوني هذا العدوان لولا أنه كانت تزداد خسائره وتظهر هزيمته أكثر فأكثر حتى بدت الهزيمة واضحة جداً في الأيام الأخيرة ولم يعد الكيان الصهيوني قادراً، بمعنى من المعاني، على مواصلة الحرب واستمرار الهزيمة.

هذه الحرب هي بداية تحقُّق مشروع الشَّرْق الأوسط الكبير، وأنَّ الحرب لن تنتهي إلاَّ ببداية انطلاق مشروع الشَّرْق الأوسط الكبير، وعبارتها الشهير كانت: آن الأوان لتحقيق مشروع الشَّرْق الكبير.

هذا المشروع لم يكن خافياً على المثقِّفين والمهتمِّين، ولذلك نشر الكاتب الأمريكي وليام فاف، قبل الحرب على العراق، مقالاً قال فيه: «إنَّ الحرب ضدَّ العراق تدخل في إطار خطَّةٍ بعيدة المدى لإعادة تشكيل خريطة العالم الإسلاميِّ واستبدال الحكومات الموجودة في المنطقة كافةً»^(١١). وكذلك نشر الكاتب البريطانيُّ باتريك سيل مقالاً قال فيه: «إنَّ المتطرِّفين حول بوش مع شارون يرون أنَّ هذه الحرب ستكون فرصةً لإعادة ترتيب الجوار الإسرائيليِّ»^(١٢). وقد علَّق وليام بيكر^(١٣) على ذلك قائلاً: «أعتقد أنَّ هذا جزءٌ لا يتجزأ من خطَّة، ولكن ما هو أكبر حتَّى من ذلك هو أنَّ المفهوم الغريِّ للإمبرياليَّة والاستعمار الجديد يريد أن يعيد ترتيب الوضع في مختلف البلدان في المنطقة من أجل السَّيطرة على النِّفط والغاز وموارد الطَّاقة في المستقبل، هذه هي السَّيادة في مفهومها الحقيقي. أي لن يكون هناك منظمة أوبك بإمكانها أن تهدِّد الأمريكان كما فعل الملك فيصل في عام ٧٢، سيكون بإمكاننا أن نحصل على كلِّ البترول والبنزين الذي نريده»^(١٤).

هذه أصول مشروع أو مخطَّط الشَّرْق الأوسط الكبير. مع بعض الأفكار التي تضمَّنها هذا المشروع وُفِّقَ بعض التَّحليلات الاستباقية، وُوفِّقَ ما أريد إعلانه من غرض

١١ - أحمد منصور: المخطط الأمريكي الجديد تجاه الدول العربية والإسلامية؛ لقاء مع وليام بيكر - برنامج

بلا حدود - محطة الجزيرة - يوم الأحد ٢٠/٨/١٤٢٣ هـ الموافق ٢٧/١٠/٢٠٠٢ م.

١٢ - م. س. ذاته.

١٣ - مؤسس ورئيس مركز مسيحيون ومسلمون من أجل السَّلام.

١٤ - وليام بيكر: اللقاء السابق.

هذا المشروع، وهذا ما سنعود إليه بالمناقشة بعد عرض ورقة هذا المشروع إلى جانب الحواشي التي سنعلق بها على النص.

سُرِّبَت الإدارة الأمريكية ورقة هذا المشروع بعد إعلان الرئيس بوش الابن عنه بساعاتٍ، وتمَّ الأمر وكأنَّ الورقة تسربت تسريباً وأنها وثيقةٌ سرِّيَّةٌ، ولكن هذا دأب الإدارة الأمريكية وأسلوبها الذي لم تعرف بعد كيف تغيِّره، ورُبَّما لأنَّه الأجدى.

نشرت وثيقة المخطَّط العديداً من وسائل الإعلام، ومنها جريدة الحياة اللندنيَّة، التي نشرته تحت عنوان وثيقة إصلاح التَّعليم الأمريكيِّ، بناءً على استنتاجها أنَّ المشروع كلُّه يقوم على إصلاح التَّعليم في (الشَّرق الأوسط الكبير)، وهذه الوثيقة طويلةٌ نسبياً تقع في نحو اثني عشر صفحةً من القطع العادي والخط العادي^(١٥).

ديباجة المشروع

يمثِّل (الشَّرق الأوسط الكبير)^(١٦) تحدياً وفرصةً فريدةً للمجتمع الدولي. وساهمت (النواقص) الثلاثة التي حدَّدها الكُتَّاب العرب لتقرير الأمم المتحدة حول التَّناميَّة البشريَّة العربيَّة للعامين ٢٠٠٢ و٢٠٠٣م؛ الحرِّيَّة، المعرفة، وتمكين النِّساء، في خلق الطُّروف التي تهدِّد المصالح الوطنيَّة لكلِّ أعضاء مجموعة الثَّمانيَّة^(١٧). وطالما تزايد عدد الأفراد المحرومين من حقوقهم السِّياسيَّة والاقتصاديَّة في المنطقة، سنشهد زيادةً في التَّطرُّف والإرهاب

١٥ . جريدة الحياة: نص مشروع «الشرق الأوسط الكبير» الذي ستقدمه واشنطن في قمة الدول الثماني . الحياة . لندن ١٣ شباط ٢٠٠٤م.

١٦ . يشير (الشَّرق الأوسط الكبير) إلى بلدان العالم العربي، زائداً باكستان وأفغانستان وإيران وتركيا وإسرائيل (الحاشية من جريدة الحياة التي اعتمدنا ترجمتها لورقة مشروع الشرق الأوسط الكبير).

١٧ . مجموعة الثانية هي الدول الصناعية السبع: الولايات المتحدة الأمريكية واليابان وألمانيا وفرنسا وبريطانيا وإيطاليا وكندا، والثامنة هي روسيا التي انضمت إليها مؤخراً فصار اسمها مجموعة الثمانية.

والجريمة الدوليّة والهجرة غير المشروعة. إنّ الإحصائيات التي تصف الوضع الحالي في الشرق الأوسط الكبير مرّوعة:

● مجموع إجمالي الدّخل المحلي لبلدان الجامعة العربيّة الـ ٢٢ هو أقلّ من نظيره في إسبانيا .

● نحو ٤٠% من العرب البالغين، أي ٦٥ مليون شخص، أميون، وتشكّل النّساء ثلثي هذا العدد.

● سيدخل أكثر من ٥٠ مليوناً من الشّباب سوق العمل بحلول ٢٠١٠م، وسيدخلها ١٠٠ مليون بحلول ٢٠٢٠م. وهناك حاجة لخلق ما لا يقلّ عن ٦ ملايين وظيفة جديدة لامتناس هؤلاء الوافدين الجدد إلى سوق العمل.

● إذا استمرّت المعدلات الحاليّة للبطالة، سيبلغ معدل البطالة في المنطقة ٢٥ مليوناً بحلول ٢٠١٠م.

● يعيش ثلث المنطقة على أقلّ من دولارين في اليوم. ولتحسين مستويات المعيشة، يجب أن يزداد النّمو الاقتصادي في المنطقة أكثر من الضّعف من مستواه الحالي الذي هو دون ٣% إلى ٦% على الأقل.

● في إمكان ١,٦% فقط من السّكان استخدام الانترنت، وهو رقم أقلّ ممّا هو عليه في أيّ منطقة أخرى في العالم، بما في ذلك بلدان إفريقيا جنوب الصّحراء الكبرى.

● لا تشغل النساء سوى ٥,٣% فقط من المقاعد البرلمانيّة في البلدان العربيّة، بالمقارنة، على سبيل المثال، مع ٤,٨ في المئة في إفريقيا جنوب الصّحراء الكبرى.

● عبّر ٥١% من الشّبان العرب الأكبر سنّاً عن رغبتهم في الهجرة إلى بلدان أخرى، وفقاً لتقرير التّسمية البشرية العربيّة للعام ٢٠٠٢م، والهدف المفضل لديهم هو البلدان الأوروبيّة. وتعكس هذه الإحصاءات أنّ المنطقة تقف عند مفترق طرق. ويمكن للشرق الأوسط الكبير أن يستمرّ على المسار ذاته، ليضيف كلّ عام المزيد من الشّباب المفترقين

إلى مستوياتٍ لائقةٍ من العمل والتَّعليم والمحرومين من حقوقهم السِّياسية. وسيمثَّل ذلك تحديداً مباشراً لاستقرار المنطقة، وللمصالح المشتركة لأعضاء مجموعة الثماني.

البديل هو الطَّريق إلى الإصلاح. ويمثِّل تقريراً التَّنمية البشريَّة العرَبية نداءاتٍ مقنعةً ومُلحَّةً للتَّحرك في الشَّرْق الأوسط الكبير. وهي نداءات يردُّدها نشطاءً وأكاديميون والقطاع الخاصُّ في أرجاء المنطقة. وقد استجاب بعض الرُّعماء في الشَّرْق الأوسط الكبير بالفعل لهذه النداءات واتَّخذوا خطواتٍ في اتجاه الإصلاح السِّياسي والاجتماعي والاقتصادي. وأيَّدت بلدان مجموعة الثماني، بدورها، هذه الجهود بمبادراتها الخاصَّة للإصلاح في منطقة الشَّرْق الأوسط. وتُبيِّن (الشَّرْكة الأوروبيَّة المتوسَّطية)، و(مبادرة الشَّرْكة بينَ الولايات المتحدة والشَّرْق الأوسط)، وجهود إعادة الإعمار المتعدِّدة الأطراف في أفغانستان والعراق التزام مجموعة الثماني بالإصلاح في المنطقة.

إنَّ التَّغيُّرات السُّكَّانية المشار إليها أعلاه، وتحرير أفغانستان والعراق من نظامين قمعيين، ونشوء نبضات ديمقراطيَّة في أرجاء المنطقة بمجموعها، تتيح لمجموعة الثماني فرصة تاريخيَّة. وينبغي للمجموعة، في قمتها في سي آيلاند، أن تصوِّغ شراكةً بعيدة المدى مع قادة الإصلاح في الشَّرْق الأوسط الكبير، وتطلق رداً منسَّقاً لتشجيع الإصلاح السِّياسي والاقتصادي والاجتماعي في المنطقة. ويمكن لمجموعة الثماني أن تتَّفَق على أولويَّاتٍ مشتركةٍ للإصلاح تعالج التَّواقص التي حدَّدها تقريراً الأمم المتحدة حول التَّنمية البشريَّة العرَبية عبر:

. تشجيع الدِّيْمقراطيَّة والحكم الصالح.

. بناء مجتمع معرفي.

. توسيع الفرص الاقتصادية.

وتمثِّل أولويَّات الإصلاح هذه السَّبيل إلى تنمية المنطقة: فالدِّيْمقراطيَّة والحكم الصَّالح يشكِّلان الإطار الذي تتحقَّق داخله التَّنمية، والأفراد الذين يتمتعون بتعليم جيِّد هم أدوات التَّنمية، والمبادرة في مجال الأعمال هي ماكينة التَّنمية.

تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح

«توجد فجوة كبيرة بين البلدان العربيّة والمناطق الأخرى على صعيد الحكم القائم على المشاركة... ويضعف هذا النقص في الحرّية التّميّة البشريّة، وهو أحد التّجليات الأكثر إيلاماً للتّخلف في التّميّة السّياسيّة»^(١٨).

إنّ الدّيمقراطيّة والحرّية ضروريّتان لازدهار المبادرة الفرديّة، لكنّهما مفقودتان إلى حدّ بعيدٍ في إرجاء الشّرق الأوسط الكبير. وفي تقرير فريدوم هاوس للعام ٢٠٠٣م، كانت إسرائيل البلد الوحيد في الشّرق الأوسط الكبير الذي صنّف بأنّه «حرٌّ»، ووصفت أربعة بلدان أخرى فقط بأنّها «حرّة جزئياً». ولفت تقرير التّميّة البشريّة العربيّة إلى أنّه من بين سبع مناطق في العالم، حصلت البلدان العربيّة على أدنى درجة في الحرّية في أواخر التسعينيات. وأدرجت قواعد البيانات التي تقيس «التّعبير عن الرّأي والمساءلة»، المنطقة العربيّة في المرتبة الأدنى في العالم. بالإضافة إلى ذلك، لا يتقدّم العالم العربيّ إلاّ على إفريقيا جنوب الصّحراء الكبرى على صعيد تمكين النّساء. ولا تنسجم هذه المؤشّرات المحبّطة إطلاقاً مع الرّغبات التي يعبر عنها سكّان المنطقة. في تقرير التّميّة البشريّة العربيّة للعام ٢٠٠٣م، على سبيل المثال، تصدّر العرب لائحة من يؤيّد، في أرجاء العالم، الرّأي القائل بأنّ «الدّيمقراطيّة أفضل من أيّ شكلٍ آخر للحكم»، وعبروا عن أعلى مستوى لرفض الحكم الاستبدادي .

ويمكن لمجموعة الثّماني أن تظهر تأييدها للإصلاح الدّيمقراطي في المنطقة عبّر التزام ما يلي: مبادرة الانتخابات الحرّة في الفترة بين ٢٠٠٤ و ٢٠٠٦، أعلنت بلدان عدة في الشّرق الأوسط الكبير^(١٩) نيتها إجراء انتخاباتٍ رئاسيّة أو برلمانيّة أو بلديّة.

١٨ . الأمم المتحدة: تقرير التنمية البشريّة . ٢٠٠٢م (الحاشية من الأصل).

١٩ . تخطط أفغانستان والجزائر والبحرين وإيران ولبنان والمغرب وقطر والسعودية وتونس وتركيا واليمن لإجراء انتخابات. (الحاشية من جريدة الحياة).

وبالتعاون مع تلك البلدان التي تظهر استعداداً جدياً لإجراء انتخابات حرة ومنصفة، يمكن لمجموعة الثماني أن تقدم بفاعلية مساعداتٍ لمرحلة ما قبل الانتخابات
ب:

● تقديم مساعداتٍ تقنيةٍ عبر تبادل الزيارات أو الندوات، لإنشاء أو تعزيز لجان انتخابيةٍ مستقلةٍ لمراقبة الانتخابات والاستجابة للشكاوى وتسلم التقارير .
● تقديم مساعداتٍ تقنيةٍ لتسجيل الناخبين والتربية المدنية إلى الحكومات التي تطلب ذلك، مع تركيز خاصٍ على الناخبات.

● الزيارات المتبادلة والتدريب على الصعيد البرلماني ٍ من أجل تعزيز دور البرلمانات في ديمقراطية البلدان، يمكن لمجموعة الثماني أن ترعى تبادل زيارات لأعضاء البرلمانات، مع تركيز الاهتمام على صوغ التشريعات وتطبيق الإصلاح التشريعي والقانوني وتمثيل الناخبين.

● معاهد للتدريب على القيادة خاصة بالنساء. تشغل النساء ٥،٣ في المئة فقط من المقاعد البرلمانية في البلدان العربية. ومن أجل زيادة مشاركة النساء في الحياة السياسية والمدنية، يمكن لمجموعة الثماني أن ترعى معاهد تدريبٍ خاصةٍ بالنساء تقدم تدريباً على القيادة للنساء المهتمات بالمشاركة في التنافس الانتخابي على مواقع في الحكم أو إنشاء/تشغيل منظمةٍ غير حكوميةٍ. ويمكن لهذه المعاهد أن تجمع بين قياداتٍ من بلدان مجموعة الثماني والمنطقة.

● المساعدة القانونية للناس العاديين. في الوقت الذي نُفذت فيه الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي والأمم المتحدة والبنك الدولي بالفعل مبادراتٍ كثيرةً لتشجيع الإصلاح القانوني والقضائي، فإن معظمها يجرى على المستوى الوطني في مجالاتٍ مثل التدريب القضائي والإدارة القضائية وإصلاح النظام القانوني. ويمكن لمبادرةٍ من مجموعة الثماني أن تكمل هذه الجهود بتركيز الانتباه على مستوى الناس العاديين في المجتمع، إذ

يبدأ التَّحسُّس الحقيقي للعدالة. ويمكن لمجموعة الثماني أن تنشئ وتموّل مراكز يمكن للأفراد أن يحصلوا فيها على مشورة قانونية بشأن القانون المدني أو الجنائي أو الشريعة، ويتصلوا بمحامي الدفاع (وهي غير مألوفةٍ إلى حدٍّ كبيرٍ في المنطقة). كما يمكن لهذه المراكز أن ترتبط بكليات الحقوق في المنطقة .

● **مبادرة وسائل الإعلام المستقلة.** يلفت تقرير التَّمنية البشرية العربيَّة إلى هناك أقل من ٥٣ صحيفةً لكلِّ ١٠٠٠ مواطنٍ عربيٍّ، بالمقارنة مع ٢٨٥ صحيفةً لكلِّ ألف شخصٍ في البلدان المتطورة، وأن الصَّحف العربيَّة الَّتِي يتمُّ تداولها تميل إلى أن تكون ذات نوعيةٍ رديئةٍ. ومعظم برامج التِّلْفزيون في المنطقة تعود ملكيته إلى الدولة أو يخضع لسيطرتها، وغالباً ما تكون النوعية رديئةً، إذ تفتقر البرامج إلى التقارير ذات الطَّابع التَّحليلي والتَّحقيقي. ويقود هذا النقص إلى غياب اهتمام الجمهور وتفاعله مع وسائل الإعلام المطبوعة، ويحدُّ من المعلومات المتوفرة للجمهور.

ولمعالجة ذلك، يمكن لمجموعة الثماني أن:

- ترعى زياراتٍ متبادلةً للصحافيين في وسائل الإعلام المطبوعة والإذاعيَّة.
- ترعى برامج تدريب لصحافيين مستقلِّين.
- تقدِّم زمالاتٍ دراسيةً لطلابٍ كي يداوموا في مدارس للصحافة في المنطقة أو خارج البلاد، وتمول برامج لإيفاد صحافيين أو أساتذة صحافة لتنظيم ندوات تدريبٍ بشأن قضايا مثل تغطية الانتخابات أو قضاء فصل دراسيٍّ في التَّدريس في مدارس بالمنطقة .

الجهود المتعلقة بالشفافية / مكافحة الفساد

حدَّد المصرف الدُّولي الفساد بوصفه العقبة المنفردة الأكبر في وجه التَّمنية، وقد أصبح متأصلاً في الكثير من بلدان الشَّرْق الأوسط الكبير. ويمكن لمجموعة الثماني^(٢٠):

٢٠ . جميل أن يجارب الفساد، وتكرس الشفافية. ولكن هل الولايات المتحدة وأوروبا تريد حقاً مكافحة الفساد

في الوطن العربي وتكريس الشفافية!؟

● أن تشجع على تبني (مبادئ الشفافية ومكافحة الفساد) الخاصة بمجموعة الثماني.

● أن تدعم علناً مبادرة منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية/ برنامج الأمم المتحدة للتنمية في الشرق الأوسط . شمال إفريقيا، التي يناقش من خلالها رؤساء حكومات ومأخون وIFIs ومنظمات غير حكومية استراتيجيات وطنية لمكافحة الفساد وتعزيز خضوع الحكومة للمساءلة.

● إطلاق واحدٍ أو أكثر من البرامج التَّجريبية لمجموعة الثماني حول الشفافية في المنطقة.

المجتمع المدني

أخذاً بعين النظر أن القوة الدافعة للإصلاح الحقيقي في الشرق الأوسط الكبير يجب أن تأتي من الداخل، وبما أن أفضل الوسائل لتشجيع الإصلاح هي عبر منظمات تمثيلية، يجب على مجموعة الثماني أن تشجع على تطوير منظمات فاعلة للمجتمع المدني في المنطقة. ويمكن لمجموعة الثماني أن^(٢١):

● تشجع حكومات المنطقة على السماح لمنظمات المجتمع المدني، ومن ضمنها المنظمات غير الحكومية الخاصة بحقوق الإنسان ووسائل الإعلام، على أن تعمل بحرية من دون مضايقة أو تقييدات.

٢١ . كيف يمكن أن نفهم أن المخابرات الأمريكية أو المؤسسات الأمريكية والأوروبية تمول مراكز أبحاث عربية من أجل مصلحة الوطن العربي؟ لقد تبين بالشواهد والتجربة الحية الثابتة أن هذه المراكز تقوم بعمليات تجسس لصالح المخابرات الأمريكية وتقوم بأعمال تخدم المصالح الأمريكية/ الأوروبية، من إثارة الفتن الطائفية والعرقية... و أكبر دليل على ذلك مركز ابن خلدون للدراسات الذي يديره سعد الدين إبراهيم الذي أدين بالتجسس وتنفيذ مخطط أمريكي في مصر من خلال الوثائق الموجودة في المركز، وحكم بالسجن بالأدلة، ومع ذلك فرضت الولايات المتحدة على مصر العفو عنه والسماح لمركزه بالعمل!!! وهذا التعليق ينطبق على البنود والعناصر التالية من المجتمع المدني.

● تزيد التمويل المباشر للمنظمات المهتمة بالديمقراطية وحقوق الإنسان ووسائل الإعلام والنساء وغيرها من المنظمات غير الحكومية في المنطقة.

● تزيد القدرة التقنية لمنظمات غير الحكومية في المنطقة بزيادة التمويل للمنظمات المحلية مثل مؤسسة وستمنستر في المملكة المتحدة أو مؤسسة الدعم الوطني للديمقراطية الأمريكية لتقديم التدريب للمنظمات غير الحكومية في شأن كيفية وضع برنامج والتأثير في الحكومة وتطوير استراتيجيات خاصة بوسائل الإعلام والناس العاديين لكسب التأييد. كما يمكن لهذه البرامج أن تتضمن تبادل الزيارات وإنشاء شبكات إقليمية.

● تمويل منظمة غير حكومية يمكن أن تجمع بين خبراء قانونيين أو خبراء إعلاميين من المنطقة لصوغ تقويمات سنوية للجهود المبذولة من أجل الإصلاح القضائي أو حرية وسائل الإعلام في المنطقة. (يمكن بهذا الشأن الاقتداء بنموذج تقرير التنمية البشرية العربية).

بناء مجتمع معرفي

«تمثل المعرفة الطريق إلى التنمية والانعقاد، خاصة في عالم يتسم بعولمة مكثفة»^(٢٢). ولقد أحفقت منطقة الشرق الأوسط الكبير^(٢٣)، التي كانت في وقت مضى مهد الاكتشاف العلمي والمعرفة^(٢٤)، إلى حد بعيد، في مواكبة العالم الحالي ذي التوجه المعرفي. وتشكل الفجوة المعرفية التي تعانيها المنطقة ونزف الأدمغة المتواصل تحدياً

٢٢ . الأمم المتحدة: تقرير التنمية البشرية . ٢٠٠٢ م (الحاشية من الأصل).

٢٣ . يجب أن ننتبه إلى التكرار في استخدام عبارة (الشرق الأوسط الكبير) لتكريسها مفهوماً وإشاعة استخدامها.

٢٤ . لا أظن أن المقصود هنا هو الاعتراف بجهود الشرق وعلومه وحضارته بقدر ما هو دغدغة للمشاعر.

لآفاق التَّنْمِيَةِ فيها^(٢٥). ولا يمثِّل ما تنتجه البلدان العَرَبِيَّة^(٢٦) من الكتب سوى ١،١ في المئة من الإجماليِّ العالم (إذ تشكِّل الكتب الدينية أكثر من ١٥ في المئة منها). ويهاجر نحو ربع كلِّ خرَّيجي الجامعات، وتستورد التَّقانة إلى حدِّ كبيرٍ. ويبلغ عدد الكتب المترجمة إلى اللغة اليونانيَّة (التي لا ينطق بها سوى ١١ مليون شخص) خمسة أضعاف ما يترجم إلى اللغة العَرَبِيَّة .

وبالاستناد على الجهود التي تبذل بالفعل في المنطقة، يمكن لمجموعة الثماني أن تقدِّم مساعداتٍ لمعالجة تحديات التَّعليم في المنطقة ومساعدة الطُّلاب على اكتساب المهارات الضَّروريَّة للنَّجاح في السُّوق المعولة لعصرنا الحاضر .

مبادرة التَّعليم الأساسي

يعاني التَّعليم الأساسي في المنطقة من نقص وتراجع في التَّمويل الحكوميِّ، بسبب تزايد الإقبال على التَّعليم متماشياً مع الضُّغوط السُّكَّانيَّة، كما يعاني من اعتباراتٍ ثقافيَّة تُقيِّد تعليم البنات. وفي مقدور مجموعة الـ ٨ السَّعي إلى مبادرةٍ للتَّعليم الأوَّلِيِّ في منطقة الشَّرْق الأوسط الكبير تشمل هذه العناصر:

● **محو الأمية:** أطلقت الأمم المتحدة في ٢٠٠٣ م برنامج عقد مكافحة الأمية تحت شعار: محو الأميَّة بوصفها حرِّيَّة. وللمبادرة مجموعة الـ ٨ لمكافحة الأميَّة أن تتكامل مع برنامج الأمم المتحدة، من خلال التَّركيز على إنتاج جيِّلٍ متحرِّرٍ من الأميَّة في الشَّرْق الأوسط خلال العقد المقبل، مع السَّعي إلى خفض نسبة الأميَّة في المنطقة إلى النِّصف بحلول ٢٠١٠ م. وستركِّز مبادرة مجموعة الثماني، مثل برنامج الأمم المتحدة، على النِّساء

٢٥ . لا بد أن نذكر هنا أن الغرب هو الذي يقوم بعمليات جذب وإغراء كبير للكفاءات العلمية العربيَّة خاصَّة والشرقية عامَّة من أجل الهجرة إلى الغرب، ولا ننكر أن هناك عوامل تمَّحير للكفاءات العلميَّة من قلب الشرق عامَّة والوطن العربيِّ منه.

٢٦ . تثير سقطة اللسان هذه ما يؤكِّد أن المقصود من الشرق الأوسط الكبير الوطن العربي وحده، وما إدراج الدول الأخرى إلا ضرباً من التعمية وذر الرماد في العيون.

والبنات^(٢٧). وإذا أخذنا بعين النظر معاناة ٦٥ مليوناً من الرّاشدين في المنطقة من الأميّة، يمكن لمبادرة مجموعة الثاني أن تركز أيضاً على نحو الأميّة بَيْنَ الرّاشدين وتدريبهم من خلال برامج متنوّعة، من مناهج تدريس على شبكة المعلومات (الإنترنت) إلى تدريب المعلمين.

● **فرق محو الأمية:** يمكن لمجموعة الثماني، سعيًا إلى تحسين مستوى القراءة والكتابة لدى الفتيات، إنشاء أو توسيع معاهد تدريب المعلمين مع التركيز على النساء، وللمعلّقات المدارس والمحتصّات بالتعليم القيام في هذه المعاهد بتدريب النساء على مهنة التعليم (هناك دولٌ تحرّم تعليم الذكور للإناث)، لكي يركّز بدورهن على تعليم البنات القراءة وتوفير التّعليم الأوّلِيّ لهن. للبرنامج أيضاً استخدام الإرشادات المتضمنة في برنامج التّعليم للجميع التّابع لليونسكو، بهدف إعداد فرق محو الأميّة التي يبلغ تعدادها بحلول ٢٠٠٨م مئة ألف معلمة.

● **الكتب التّعليميّة:** يلاحظ تقرير التّنامية البشرية العربيّة نقصاً مهمّاً في ترجمة الكتب الأساسيّة في الفلسفة والأدب وعلم الاجتماع وعلوم الطّبيعة، كما تلاحظ الحالة المؤسفة للمكتبات في الجامعات. ويمكن لكلّ من دول مجموعة الثاني تمويل برنامج لترجمة أمّهات مؤلّفاتها في هذه الحقول. وأيضاً، وحيث يكون ذلك مناسباً، تستطيع الدّول أو دور النّشر في شراكةٍ بَيْنَ القطاعين العام والخاص إعادة نشر الكتب الكلاسيكيّة العربيّة الخارجة عن التّدالٍ حاليّاً والتّبرّع بها للمدارس والجامعات والمكتبات العامّة المحليّة^(٢٨).

٢٧ . ثمة سؤال سيطرح ذاته هنا: لماذا تريد الولايات المتحدة وأوروبا التركيز على النساء والبنات العرب في التعليم؟ ولماذا يطرح الأمر بهذه الفجاجة في ورقة مشروع الشرق الأوسط الكبير؟ الأمر بحاجة إلى وقفة وتأمل وتساؤل خاصّة وأنّ ذلك التركيز سيتكرر مراراً في مواقع مختلفة من المشروع. على الرغم من أنّ دعم تعليم النساء والبنات ليس عيباً ولا خطأً في ذاته.

٢٨ . هذه العبارة ملغزة وغامضة ويجب الوقوف عندها مليّاً لأنّ دور النشر العربيّة جادة ومجتهدة في إعادة نشر كتب التراث بمختلف أنواعها، فما الذي يقصده المشروع بـ«إعادة نشر الكتب الكلاسيكية العربيّة الخارجة

● **مبادرة مدارس الاكتشاف:** بدأ الأردن بتنفيذ مبادرته لإنشاء مدارس الاكتشاف حيث يتم استعمال التّقانة المتقدّمة ومناهج التّعليم الحديثة^(٢٩). وللمجموعة الثّماني السّعي إلى توسيع هذه الفكرة ونقلها إلى دولٍ أخرى في المنطقة من طريق التّمويل، من ضمنه القطاع الخاص.

● **إصلاح التّعليم:** ستقوم المبادرة الأمريكيّة للشّراكة في الشّرق الأوسط قبل قمة مجموعة الثماني المقبلة (في آذار/ مارس أو نيسان/ أبريل) برعاية قمة الشّرق الأوسط لإصلاح التّعليم، الّتي ستكون ملتقىً لتيّارات الرّأي العام المتطلّعة إلى الإصلاح، والقطاع الخاص، وقادة الهيئات المدنية والاجتماعية في المنطقة ونظرائهم من الولايات المتّحدة والاتّحاد الأوروبيّ، وذلك لتحديد المواقع والمواضيع الّتي تتطلّب المعالجة، والتّباحث في سبل التّغلب على النّواقص في حقل التّعليم. ويمكن عقد القمّة في ضيافة مجموعة الثماني توجيهاً لتوسيع الدّعم لمبادرة منطقة الشّرق الأوسط الكبرى عشية عقد القمّة.

مبادرة التّعليم شبكة المعلومات

تحتلّ المنطقة المستوى الأدنى من جهة التّواصل مع شبكة المعلومات (الإنترنت). ومن الضّروري تماماً تجسير الهوة الحاسوبية هذه بين المنطقة وبقية العالم نظراً لتزايد المعلومات المودعة على شبكة المعلومات وأهميّة شبكة المعلومات بالنسبة للتّعليم والمتاجرة^(٣٠). ولدى مجموعة الثّماني القدرة على إطلاق شراكة بين القطاعين العام

عن التداول حالياً»؟؟. ولماذا ينبغي «التبرع بها إلى المدارس والجامعات والمكتبات العامة المحلية»، وليس طرحها في الأسواق مثلاً، أو ترك الأمر من دون تعليق وتحديد؟؟.

٢٩ . يجب أن نتذكر هنا أن من هذه المدارس مدارس التعايش بين اليهود (الصهاينة) والعرب عامّة والفلسطينيين خاصّة وهذه المدارس هي التي تريد الولايات المتحدة دعمها ونشرها، والمدارس التي تؤدي أغراض مشابهة.

٣٠ . الحقيقة أن الولايات المتحدة وأوروبا لا تقصد انفتاح العرب على الإنترنت للمعرفة وإنما لتحديد جهة المعرفة والتحكّم بها، ودليلنا على ذلك أنها تتحكّم بشبكة المعلومات الدولية تحكماً كاملاً، وتدمر المواقع التي تنشر معلومات لا تقبلها، وقد شهدنا أكثر من مرة قيام المخابرات الأمريكية بتدمير حواسيب مواقع في

والخاص لتوفير الاتصال الحاسوبي أو توسيعه في أنحاء المنطقة، وأيضاً بَيْنَ المدن والرَّيف داخل البلد الواحد. وقد يكون من المناسب أكثر لبعض المناطق توفير الحواسيب في مكاتب البريد، مثلما يحصل في بلدات وقرى روسيا. وقد يركِّز المشروع أولاً على بلدان الشَّرْق الأَوْسَط الأقلَّ استخداماً للحاسوب (العراق، أفغانستان، باكستان، اليمن، سورية، ليبيا، الجزائر، مصر، المغرب)، والسَّعي، ضمن الإمكانيات الماليَّة، إلى توفير الاتصال بالحاسوب إلى أكثر ما يمكن من المدارس ومكاتب البريد^(٣١).

ومن الممكن أيضاً ربط مبادرة تجهيز المدارس بالحاسوب بمبادرة فرق محو الأميَّة المذكورة أعلاه، أي قيام مدرسي المعاهد بتدريب المعلمين المحليين على تطوير مناهج دراسيَّة ووضعها على شبكة المعلومات الدُّوليَّة، في مشروع يتولى القطاع الخاص توفير معدَّاته ويكون متاحاً للمعلمين والطلبة.

مبادرة تدريس إدارة الأعمال

لمجموعة الثماني في سياق السَّعي إلى تحسين مستوى إدارة الأعمال في عموم المنطقة إقامة الشَّرَكَات بَيْنَ مدارس الأعمال في دول مجموعة الثماني والمعاهد التَّعليميَّة من جامعات ومعاهد متخصصَّة في المنطقة. وبمقدور مجموعة الثماني تمويل هيئة التَّعليم والمواد التَّعليميَّة في هذه المعاهد المشتركة، الَّتِي تمتدُّ برامجها من دورة تدريبيَّة مدَّة سنةٍ للخريجين إلى دورات قصيرةٍ تدور على مواضيع محدَّدة، مثل إعداد خطط العمل للشَّرَكَات أو استراتيجيات التَّسويق.

الولايات المتحدة لأنها تنشر معلومات للشعب الأمريكي عن حقائق السياسة الأمريكية وعن حقائق العرب التي يجهلها الغرب... وغير ذلك كثير مما يستحق الذكر.

٣١ . الفكرة في المبدأ جميلة جلييلة، ولكن كونها مبادرة أمريكية فهي موضع شكٍّ لأننا لا نثق أبداً في النوايا الأمريكية، ولذلك يجب أن نتذكر هنا جيداً أنَّ الولايات المتحدة الأمريكية كانت تمنع عن العراق مثلاً، قبل احتلاله، استيراد أقلام الرصاص خشبية استخدام الفحم الموجود فيه في صناعة ماء، وكانت تمنع عن العراق الإنترنت والاتصالات شبه المتطورة.. وتقول في وسائل إعلامها إنَّ صدام حسين يمنع شعبه من استخدام الهاتف الخليوي، ويحرم شعبه من الإنترنت....

النموذج لهذا النوع من المعاهد قد يكون معهد البحرين للمصارف والمال، وهو مؤسسة بـمدير أمريكي ولها علاقة شراكة مع عددٍ من الجامعات الأمريكية.

توسيع الفرص الاقتصادية

تجسير الهوة الاقتصادية للشرق الأوسط الكبير يتطلب تحوُّلاً اقتصادياً يشابه في مداه ذلك الذي عملت به الدول الشيوعية سابقاً في أوروبا الشرقية. وسيكون مفتاح التَّحول إطلاق قدرات القطاع الخاص في المنطقة، خاصةً مشاريع الأعمال الصغيرة والمتوسطة التي تشكِّل المحرِّكات الرِّئيسة للنُّمو الاقتصادي وخلق فرص العمل. وسيكون نمو طبقةٍ متمرسَةٍ في مجال الأعمال عنصراً مهمًّا لنمو الديمقراطية والحرية. ويمكن لمجموعة الثماني في هذا السياق اتِّخاذ الخطوات التالية:

مبادرة تمويل النمو

تقوية فاعلية القطاع المالي عنصراً ضرورياً للتَّوصُّل إلى نسبٍ أعلى للنُّمو وخلق فرص العمل. وللمجموعة الثماني أن تسعى إلى إطلاق مبادرة مالية متكاملة تتضمن العناصر التالية:

● **إقراض المشاريع الصغيرة:** هناك بعض المؤسسات المختصة بتمويل المشاريع الصغيرة في المنطقة لكنَّ العاملين في هذا المجال ما يزالون يواجهون ثغراتٍ ماليةً كبيرةً. إذ لا يحصل على التَّمويل سوى خمسة في المئة من السَّاعين اليه، ولا يتم عموماً تقديم أكثر من ٧% من مجموع المال المطلوب في هذا القطاع. وبإمكان مجموعة الثماني المساعدة على تلافي هذا النقص من خلال تمويل المشاريع الصغيرة، مع التَّركيز على التَّمويل بهدف الرِّيح، خصوصاً للمشاريع التي تقوم بها النساء. مؤسسات الإقراض الصَّغير المريح قادرةٌ على إدامة نفسها ولا تحتاج إلى تمويلٍ إضافيٍّ للاستمرار والنُّمو. ونقدُّر أنَّ في

إمكان قرض من ٤٠٠ مليون دولار إلى ٥٠٠ مليون دولار يدفع على خمس سنوات مساعدة ١,٢ مليون ناشط اقتصادي على التخلُّص من الفقر، ٧٥٠ ألفاً منهم من النساء^(٣٢).

● **مؤسسة المال للشرق الأوسط الكبير:** باستطاعة مجموعة الثماني المشاركة في تمويل مؤسسة على طراز مؤسسة المال الدوليَّة للمساعدة على تنمية مشاريع الأعمال على المستويين المتوسَّط والكبير، بهدف التَّوصُّل إلى تكاملٍ اقتصاديٍّ مجال الأعمال في المنطقة. ورُبَّما الأفضل إدارة هذه المؤسسة من قبل مجموعةٍ من قادة القطاع الخاص في مجموعة الثماني يقدِّمون خبراتهم لمنطقة الشرق الأوسط الكبير.

● **بنك تنمية الشرق الأوسط الكبير:** في إمكان مجموعة الثماني ومشاركة مقرضين من منطقة الشرق الأوسط الكبير نفسها، إنشاء مؤسسة إقليميَّة للتنمية على غرار المصرف الأوروبي للإعمار والتنمية لمساعدة الدول السَّاعية إلى الإصلاح على توفير الاحتياجات الأوليَّة للتنمية. كما تستطيع المؤسسة الجديدة توحيد القدرات الماليَّة لدول المنطقة الأجنبيَّة وتركيزها على مشاريع لتوسيع انتشار التَّعليم والعناية الصَّحيَّة والبنى التَّحتيَّة الرئيِّسة. ولمصرف تنمية الشرق الأوسط الكبير هذا أن يكون مذكَّراً للمساعدة التقانيَّة واستراتيجيات التَّنمية لبلدان المنطقة. اتخاذ قرارات الإقراض أو المنح يجب أن تتحدَّد بحسب قدرة البلد المقترض على القيام بإصلاحات ملموسة.

● **الشراكة من أجل نظام مالي أفضل:** بمقدور مجموعة الثماني، توجيهاً لإصلاح الخدمات الماليَّة في المنطقة وتحسين اندماج بلدانها في النِّظام الماليِّ العالميِّ، أن تعرض

٣٢ . حكاية المصرف الدولي ولعبة الإقراض باتت معروفة مفضوحة، وهي لا تقصد إلى مساعدة الدول النامية بقدر ما تقصد إلى تكبيله بالديون للسيطرة عليه، وفرض شروط خاصَّة في استثمار المال المقترض لا تحم أيُّ نشاط تنموي على الإطلاق، وكلُّ الاختصاصيين يعرفون ذلك جيِّداً، وما محاولة الولايات المتحدة من خلال الدول الثماني في عملية الإقراض هذه إلا حلولاً محل المصرف الدولي، والبند التالي يوضح ذلك جيداً وصراحةً.

مشاركتها في عمليّات إصلاح النُظم الماليّة في البلدان المتقدّمة في المنطقة. وسيكون هدف المشاركة إطلاق حرّيّة الخدمات الماليّة وتوسيعها في عموم المنطقة، من خلال تقديم تشكيّلة من المساعدات التّقنيّة والخبرات في مجال الأنظمة الماليّة مع التّركيز على:

- . تنفيذ خطط الإصلاح التي تخفض سيطرة الدّولة على الخدمات الماليّة.
- . رفع الحواجز عن التّعاملات الماليّة بين الدّول.
- . تحديث الخدمات المصرفيّة.
- . تقديم الوسائل الماليّة الدّاعمة لاقتصاد السّوق وتحسينها وتوسيعها.
- . إنشاء الهياكل التّنظيميّة الدّاعمة لإطلاق حرّيّة الخدمات الماليّة.

مبادرة التجارة

إنّ حجم التّبادل التجاري في الشّرق الأوسط متدنٍ جدّاً، إذ لا يشكّل سوى ستة في المئة من كلّ التّجارة العرّبيّة. ومعظم بلدان الشّرق الأوسط الكبير تتعامل تجارياً مع بلدان خارج المنطقة، وتوصّلت إلى اتفاقاتٍ تجاريّةٍ تفضيليّةٍ مع أطراف بعيدةٍ جدّاً بدلاً من جيرانها. ونتيجة لذلك، أصبحت الحواجز الجمركيّة وغير الجمركيّة هي الشّيء المعتاد، فيما ما تزال التّجارة عبّر الحدود شيئاً نادراً. ويمكن لمجموعة الثماني أن تنشئ مبادرةً جديدةً مصمّمةً لتشجيع التّجارة في الشّرق الأوسط الكبير، تتألف من العناصر التالية:

الانضمام/ التنفيذ على صعيد منظمة التجارة الدولية وتسهيل التجارة: يمكن لمجموعة الثماني أن تزيد تركيزها على انضمام البلدان في المنطقة إلى منظمة التّجارة الدوليّة^(٣٣). وستتضمّن برامج محدّدة للمساعدة التّقنيّة توفير مستشارين يعملون في البلد ذاته في شأن الانضمام إلى منظمة التّجارة الدوليّة وتخفيف التزام واسع من مجموعة الثماني

٣٣ . البلدان التي قدّمت طلباً للانضمام إلى منظمة التّجارة الدوليّة (شكّلت لجنة عمل تابعة للمنظمة): الجزائر ولبنان والسعودية واليمن. بلدان قدمت طلباً للانضمام (لم يُنظر بعد في الطلب): أفغانستان وإيران وليبيا وسورية. بلدان طلبت منحها صفة مراقب: العراق. (الحاشية من جريدة الحياة).

لتشجيع عمليّة الانضمام، بما في ذلك تركيز الاهتمام على تحديد الحواجز غير الجمركيّة وإزالتها. وحالما ينجز الانضمام إلى منظمة التّجارة الدّوليّة، سيتحوّل مركز الاهتمام إلى توقيع التزاماتٍ إضافيّةٍ لمنظمة التّجارة الدّوليّة، مثل الجوانب التّجاريّة لحقوق الملكية الفكريّة، واتفاق مشتريات الحكومة، وربط استمرار المساعدة التقنية بتنفيذ هذه الالتزامات الخاصّة بمنظمة التّجارة الدّوليّة. ويمكن لهذه المساعدات التقنية أن تربط أيضاً ببرنامج على صعيد المنطقة برعاية مجموعة الثماني بشأن التّسهيلات والجوانب الإمداديّة المتعلقة بالرّسوم الجمركيّة للحدّ من الحواجز الإداريّة والماديّة بوجه التّبادل التّجاريّ بين بلدان المنطقة.

المناطق التجارية: ستنشئ مجموعة الثماني مناطق في الشّرق الوسط الكبير للتركيز على تحسين التّبادل التّجاري في المنطقة والممارسات المتعلقة بالرّسوم الجمركيّة. وستتيح هذه المناطق مجموعةً متنوّعةً من الخدمات لدعم النّشاط التّجاري للقطاع الخاص والصّلات بين المشاريع الخاصّة، بما في ذلك التّسوق من منفذٍ واحدٍ للمستثمرين الأجانب، وصلات مع مكاتب الجمارك لتقليل الوقت الذي يستغرقه إنجاز معاملات النّقل، وضوابط موحّدة لتسهيل دخول السلع والخدمات وخروجها من المنطقة.

مناطق رعاية الأعمال: بالاستناد إلى النّجاح الذي حقّفته مناطق التّصدير ومناطق التّجارة الخاصّة في مناطق أخرى، يمكن لمجموعة الثماني أن تساعد على إقامة مناطق محدّدة خصيصاً في الشّرق الأوسط الكبير تتولّى تشجيع التّعاون الإقليمي في تصميم المنتجات وتصنيعها وتسويقها. ويمكن لمجموعة الثماني أن تعرض منافذ محسّنة إلى أسواقها لهذه المنتجات، وتقدّم خبراتها في إنشاء هذه المناطق.

منبر الفرص الاقتصادية للشرق الأوسط الكبير: لتشجيع التّعاون الإقليمي المحسّن، يمكن لمجموعة الثماني أن تنشئ منبر الفرص الاقتصاديّة للشرق الأوسط الذي سيجمع مسؤولين كباراً من مجموعة الثماني والشرق الأوسط الكبير (مع إمكان عقد اجتماعاتٍ جانبيّةٍ لمسؤولين وأفراد غير حكوميين من وسط رجال الأعمال) لمناقشة

القضايا المتعلقة بالإصلاح الاقتصادي. ويمكن للمنبر أن يستند في شكلٍ مرِنٍ على نموذج رابطة آسيا . المحيط الهادئ للتعاون الاقتصادي (أوبك)، وسيغطي قضايا اقتصادية إقليمية، من ضمنها القضايا المالية والتجارية وما يتعلّق بالصّوابط^(٣٤).

مناقشة

الحقيقة أنّ المشروع يقدم نفسه بوضوحٍ من دون أيّ مناقشةٍ، وقد أضفنا بعض الحواشي والتعليقات على النصّ للفت الانتباه إلى ما يمكن أن يدلّ عليه النصّ ويشير إليه من حقائق ومقاصد ودلالاتٍ استناداً إلى ممارسات غريبة سابقة شهيرة. ومع وضوح الحقائق ثمة من لا يريد أن يفهم إلا ما يريد أن يفهمه أو ما يصرّ على ألا يفهمه إلا كما قرّر هو مسبقاً.

نحن لا ننكر أبداً أنّ بعض المعطيات وُزّمت أكثرها صحيح، أعني صحيح أننا متخلّفون اقتصادياً، ومعرفياً، ومكتباتنا فقيرةٌ جدُّ فقيرة، ومنشوراتنا تقف في المرتبة الأخيرة كمّا وُزّمت نوعاً، ونستورد التقانة ولا نصنعها، والفساد ضارب أطنا به في شعابنا وشعوبنا... ولكن السؤال الذي يطرح ذاته بقوة هو: ما الذي تستفيد منه الولايات المتحدة من تطويرنا؟ وهل من مصلحتها فعلاً أن نكون متطوّرين أقوى اقتصادياً وعلمياً ومعرفياً؟!

٣٤ . هنا لا بد أن نتساءل أيضاً: هل الولايات المتحدة وأوروبا جادّة فعلاً في فتح أسواقها أمام البضائع العربية، وهل ستسمح لها بمنافسة أيّ بضاعة أمريكية أو أوروبية، وخاصّة منها التقانية؟! إنه أمر ليس موضع شكّ وحسب، إنه غير ممكن أبداً. المقصود هنا كما قال اقتصاديٌّ برازيليٌّ منذ زمنٍ غير قريب: «إنّ الولايات المتحدة تريد تحويل مصانع الدبابات والصواريخ البرازيلية إلى مصانع أحذية للحدود الأمريكيين». وما تريده الولايات المتحدة وأوروبا من الوطن العربي هو أن يصنع لها الألبسة والأغذية والأشياء التي يرون العمل فيها إضاعة للوقت.

كلُّ ما مضى من تاريخ العلاقة بيْن الشَّرْق والغرب، والواقع الرَّاهن المنتبج بالشَّواهد والأدلَّة والممارسات العدائيَّة الوحشيَّة من الغرب للشَّرْق... يقول إنَّه من غير الممكن أن يسمح الغرب لنا بأن نمتلك أيَّ فرصة قوَّة حقيقيَّة في أيِّ ميدان من الميادين، حتَّى في الرِّياضة التي لا تقدِّم ولا تؤخَّر في شيءٍ، فكيف يمكن أن يكون في غيرها من الميادين؟ ولذلك لا يمكن أن نفهم أنَّ مشروع الشَّرْق الأوسط الكبير مشروع فيه أيُّ مصلحة للعرب إلا عَرَضاً وبالضَّرورة التي لا معدى عنها. وإذا كانت دلالات العداء والتَّغيير في المنطقة العربيَّة لصالح العالم الغربيِّ واضحةً إلى حدِّ كبيرٍ في هذا المشروع فإنَّ ذلك لا يكفي، ويجب أن نعمِّق في قراءة المشروع في إطار المشروع الغربيِّ للوطن العربيِّ.

بدأ التَّقرير باعترافٍ صريحٍ يحدِّد الغاية من المشروع، فهو يقول: «يمثِّل (الشَّرْق الأوسط الكبير) تحديًا وفرصةً فريدةً للمجتمع الدُّولي». والشَّرْق الأوسط الكبير وَفَقَ التَّحديد الأمريكيِّ أو الغربيِّ هو إمَّا الوطن العربيُّ بالقصد المباشر أو العالم الإسلاميِّ بالتَّحديد العام، وفتاحة مشروع الشَّرْق الأوسط الكبير تقرُّ بأنَّ هذه المنطقة، بالمعنيين، تمثِّل تحديًا، وفرصةً فريدةً للمجتمع الدُّولي. فكيف يمكن أن نفهم ذلك؟

أن تكون هذه المنطقة تحديًا للمجتمع الدُّولي فإنَّ هذا يعني أنَّ المجتمع الدُّولي، الغرب، يريد أن يقضي على هذا التَّحدي، أو يضع حدًّا له، أو يحاصره، أو يحتويه، أو يتحكم به، أو يحقِّق ذلك كلُّه معاً. وهل يمكن أن يكون المقصود أو المراد هو إصلاح ما فسد في هذه المنطقة وتحسين حالها وتقويتها؟!

أمَّا تنمة الجملة التي تقول: إنَّ هذه المنطقة فرصة فريدةً للمجتمع الدُّولي، فلسنا بحاجةً لتبيان أنَّ الغرب يرى نفسه أنَّه هو المجتمع الدُّوليُّ، وهو المجتمع الإنسانيُّ. ومع ذلك فلن نبي على هذا الاعتقاد، لأنَّ المسألة لا تحتاج إلى ما تستند إليه ليتمَّ فهمها، فإن يكون الشَّرْق الأوسط فرصةً للمجتمع الدُّوليِّ يعني لغةً ومنطقاً أنَّ الشَّرْق الأوسط

هذا موضوعٌ والمجتمع الدوليّ ذاتٌ، وأنَّ الشَّرق الأوسط من خارج المجتمع الدوليّ، وأن يكون فرصةً فريدةً له يعني وَفَّقَ الواقع إما أنَّ هذه المنطقة فيها غنىٌّ كبيرٌ هو فرصة يجب أن يستثمرها الغرب قبل فوات الأوان، أو أنَّ هذه المنطقة في غفلةٍ وفرصةٌ الغرب/ المجتمع الدوليّ أن يقوم باستثمار هذه الغفلة والضعف ليصنع ما يشاء قبل فوات الأوان، أو أن يعني الأمرين معاً وهو الأرجح.

وعلى هذا الأساس نسأل مثلاً: على افتراض أنَّ الأرقام التي ذكرها التقرير صحيحةً، ولنقل إنَّها صحيحةٌ، فماذا يعنيهم، وبماذا يفيدهم أو يضرُّهم إن كان ٦% أو ٩٦% من العرب يستخدمون شبكة المعلومات/ الإنترنت؟ وماذا يفيدهم أو يضرهم إن كان ٣% من النساء يشغلن مقاعد برلمانيّة أو ٩٣%؟ وما شأنهم في ذلك؟ ومن جهة أخرى إذا دلَّت هذه «الإحصاءات أنَّ المنطقة تقف عند مفترق طرق». و«مَثَل ذلك تهديداً مباشراً لاستقرار المنطقة»، فبماذا يضرُّهم ذلك، وما مصلحتهم في استقرار المنطقة؟ معظم مناطق العالم غير مستقرّة فلماذا لا يصرفون مثل هذه العناية إلى مناطق العالم الأخرى التي لا تخلو من التوتُّر وعدم الاستقرار؟ ولماذا لا يصرفون عنايتهم إلا لهذه المنطقة؟

إنَّ المقصود في حقيقة الأمر هو بقاء إسرائيل شوكةً في حلق المنطقة، ليس من أجل إسرائيل وإنما من أجل بقاء المنطقة مشتتةً ضعيفةً، تحت السَّيطرة. والمقصود هو المنطقة العربيّة تحديداً. والأدلة على ذلك كثيرةٌ، منها مثلاً أنَّ المشروع كما ينصُّ ذاته في ديباجته وفي تفاصيله قد استند إلى تقرير التَّمنية البشريّة للعالم العربيّ، والأرقام مرتبطةٌ بالعالم العربيّ، فلماذا وبأيِّ حقِّ ضمَّ الدُّول الأخرى إلى هذه الخريطة؟

يبدو أنَّ الجواب في المراد. والمراد هو الوطن العربيّ تحديداً، ما ضمَّ دول المنطقة إلا لتكريس تذرير المنطقة وتفتيتها وتشتيتها، ومحو اسم العروبة عنها ليكون وجود الكيان الصهيوني مشروعاً. وقد تبين أنَّ الولايات المتَّحدة هي التي وقفت

وراء مشروع تقارير التنمية البشرية التي أخذت الصدى الواسع في أول عامين ثم آل المشروع إلى الاندثار، وكأنته بُني كُله ليستند إليه مشروع الشرق الأوسط الكبير... وزمما يدفعنا هذا للتساؤل عن حقيقة ما تضمنته هذه التقارير على كثير صحّة ما فيها...!!!

خاتمة

مشروع الشرق الأوسط الكبير هو آخر ما تفتتت عنه العقلية الغربية للمنطقة العربية، ولن يكون ختام هذه المشاريع، كما أنه لم يكن أولها. الحقيقة أنّ المشروع ليس جديداً أبداً في مبدئه وصورته وغايته. إنّه حلقة في سلسلة مشاريع بدأها الغرب منذُ أواسط القرن التاسع عشر على الأقل من أجل إضعاف العرب وتجزئتهم وتفتيتهم وشغلهم ببعضهم بعضاً وبمشكلات لا حدّ لها ولا نهاية من أجل الحفاظ على ما هم عليه من ضعف وهوان وعجز عن الفعل.

بدأ الغرب بترويج عبارة الشرق الأوسط منذُ مطلع القرن العشرين، تزامناً مع بجزء العمل بالمشاريع والمخططات التي أعدت للوطن العربي من تجزيء وتفتيت وزرع الكيان الصهيوني. وتمّ اختراع هذا الاصطلاح من أجل نزع الهوية القومية العربية عن المنطقة، وتحويلها إلى قوميات وأعراق، وقد اخترع هذا الاصطلاح عن قصد في أغلب الظنّ، وفي احتمال ضعيف من دون قصد مسبق تمّ استثماره مع الانتباه إلى مضمونه وفائدته.

مشروع الشرق الأوسط الكبير امتداداً للشرق الأوسط مع إضافة التطوّرات التي حصلت طيلة القرن العشرين، والاستفادة من إخفاقات الغرب في تنفيذ مشروعه، والاستفادة مما نجحوا في الاستفادة منه في محاولاتهم وتجاربهم السابقة.

ولذلك ستكون هناك مشاريع جديدة بتطوراتٍ جديدةٍ ومعطياتٍ جديدةٍ
تستفيد من إخفاقات اليوم والماضي، وتبني على نجاحات اليوم والماضي، سيظلُّ الغرب
يخطُّ ويدبُّ وينجح ويخفق... فمتى نخطُّ نحن، ومتى نكف عن ممارسة دور متلقي
الصَّدَمَات ونتحوَّل إلى صانعي صدمات؟



الفصل الثالث

العنبر على الخريطة الدولية

عناصر الفصل

مقدمة

أولاً: في التجزئة

ثانياً: في عدد السكان المقارن

ثالثاً: الإنتاج المعرفي والعلمي

رابعاً: في العملية الاقتصادية

خامساً: في الموقع السياسي

خاتمة

إنَّ الأهميَّة القسوى لتوسُّط الوطن العربيِّ العالم ليست هي
المعيار الوحيد لموقع العرب على الخريطة العالميَّة، وإنما هناك
الكثير من نقاط الأهميَّة على مختلف الأصعدة تجعل هذا الوطن
على درجة من الخطورة والأهميَّة، ولكن مع ذلك فإنَّ الفاعليَّة
العربيَّة على مختلف الأصعدة هي في الحضيض.

مقدمة

من البدهاة بمكانٍ أنَّا لن نتحدَّث عن موقع العرب على الخريطة الدُوليَّة من
وجهة النَّظر الجغرافيَّة، فتلك مسألةٌ باتت بحكم المعرفة الشَّائعة التي لا يقلُّ فطنةً فيها
العاميُّ عن المختصِّ. ولكن لا بأس من التَّوطئة بذلك مدخلاً لتحديد موقع العرب على
خريطة الفعل الحضاريِّ الدُوليِّ بمختلف مقوِّماته وتشعُّباته.

إنَّ النَّظريَّة القديمة في توسُّط العالم العربيِّ العالم لم تفقد مصداقيتها مع التَّغيُّرات
الهائلة على الصَّعيد العالمي على صعيد الثَّورة التَّقنيَّة وتحوُّل العالم إلى قريةٍ صغيرةٍ ضاقت
أمامها مختلف المسافات وانحسرت لتغدو كلُّها مسافاتٍ قصيرةً. بل ظلَّت هذه النَّظريَّة
صحيحةً على الرَّغم من كلِّ الاختراعات التي حطَّمت الحواجز والحدود والمسافات
الطَّويلة عبَّر الطُّرق البريَّة والبحريَّة والجويَّة، لأنَّ كلَّ هذه الطُّرق تمرُّ عبَّر العالم العربيِّ أو
أنَّ الوطن العربيِّ يختصرها اختصاراً كبيراً جداً. ناهيك فوق ذلك كلِّه عن المضمون
الذي يحتويه هذا الوطن والثَّروات التي يتمتَّع بها... وهي كلُّها حقائق بعيدة عن التَّعصُّب
والتَّفكير الأيديولوجي. وهذا ما يُفسَّر ويكشف في الوقت ذاته عن التَّحدِّيات التي تحيق
بالعالم العربيِّ.

الحقيقة الأولى التي لا يمكن نكرانها هي أنَّ جملةً من التَّحدِّيات تحيط بالوطن
العربيِّ؛ تحيط به لأنَّه أمةٌ مثل أيِّ أمةٍ يمكن أن يكون لها طموحاتٌ معيَّنة، وتحيط به

كونه على ما هو عليه من موقعٍ جغرافيٍّ، وتحيط به لأنَّ مضمونه التَّاريخيَّ والاجتماعيَّ والسياسيَّ هو الأُمَّة العربيَّة ذاتها بما تحمله هذه الأُمَّة العربيَّة من قيمٍ وإمكاناتٍ وقدراتٍ وطموحاتٍ وآمالٍ... وتحيط به لأنَّه أيضاً يحتوي فوق الأرض وتحتها على ثرواتٍ إن لم يُحَسَدَ عليها فإنَّها تعطيه الكثير من المقوِّمات والفُدْرَات وأوراق الحسم في سيرورة الفعل الحضاري على الصَّعيد الدُّولي المعاصر.

هذه التَّحدِّيَات تلعب دوراً كبيراً وحاسماً في تحديد موقع العرب على خريطة الفعل الحضاري؛ السياسي والعلمي والمعرفي... ولكن على الرَّغم من أنَّ هذه التَّحدِّيَات تلعب الدُّور الكبير في رسم معالم موقع العرب على هذه الخريطة فإنَّه من الخطأ والتَّحجِّي في الوقت ذاته أن نلقي تبعات التَّموضع في هذا الموضع كلَّها على هذه التَّحدِّيَات الخارجيّة، ذلك أنَّ الدَّاخِل ذاته يحمل الكثير جدًّا أيضاً من مسؤوليَّة تموضعنا في الموضع الذي نحن فيه على خريطة الفعل الحضاري الدُّولي بمختلف مستوياته.

يبدو من سياق الكلام أنَّ موقع العرب على الخريطة الدُّوليَّة ليس موقعاً محموداً ولا مقبولاً، وهذه هي حقيقة الأمر. ويمكن أن نبين ذلك من خلال مجموعةٍ من المؤشَّرات هي التَّالية:

أولاً: في النجزة

إنَّ الحقيقة الأولى التي لا يجوز إلا أن ننطلق منها من دون أن تكون بالضرورة أساساً لمصدقيَّة ما بعدها، هي أنَّ العرب أُمَّة واحدة. لا شكَّ في أنَّه سيكون هناك من يرفض هذه الحقيقة، ولا شكَّ في وجود من يعترض عليها، ومن يعمل ضدها، ولكن على الرَّغم من ذلك كلَّه فإنَّ حقيقة أنَّ العرب أُمَّة واحدة أمرٌ ترفده كلُّ الحقائق وتؤيِّده كلُّ الأدلَّة والبراهين. والإيمان بقوة هذه الأُمَّة إذا كانت موحَّدة هو الذي حرَّض القوى المتضرِّرة من هذه الوحدة على العمل على تجزئتها.

تجزئة الأُمَّة العربيَّة هي إذن التَّحقُّق الواقعيُّ لإرادة المتضرِّرين من هذه الوحدة وليست إرادة أبنائها على الإطلاق وإن وجد من أبنائها من يعمل ضدها. لقد أدركت

أوروبا هذه الحقيقة إدراكاً مباشراً في القرن التاسع عشر عندما كانت تخطّط لانخيار الدولة العثمانية، فوجدت من أن من سيخلف الدولة العثمانية دولة عربية واحدة تمتد من المحيط إلى الخليج، وتشكل بوحدها قوة تُحد من الامتداد الأوربي والقوة الاستعمارية لهذه الدول، وتبعها في ذلك مباشرة الولايات المتحدة الأمريكية الوريث الشرعي للإمبراطورية الأوروبية، تماماً كما كانت روما الوريث الشرعي للإمبراطورية اليونانية.

ولا عجب لذلك أن تعقد المؤتمرات والندوات والمشاورات للتعامل مع هذه الأمة. ولعل من أبرز هذه المؤتمرات المؤتمر الذي أشرف عليه وتابعه رئيس الحكومة البريطانية كامبل بينرمان وحمل اسمه، وانعقد هذا المؤتمر في لندن ما بين ١٩٠٥م و١٩٠٧م لدراسة وضع الوطن العربي وآفاقه المستقبلية وكيفية التعامل معه. وبعد سنتين من الدراسة المفصلة، والمناقشات التي شارك فيها كبار أعلام الفكر الأوربي وعلمائه في مختلف الميادين، والمسؤولون السياسيون والاقتصاديون، خرج المؤتمر بقائمة طويلة تُبيّن «كيفية تمزيق الوطن العربي جغرافياً، وإضعافه اقتصادياً، وعلمياً وثقافياً، وتمزيق وحدته بشرياً، لأنّها رأت في وحدته وقوته نفيّاً لوجود الإمبراطوريات الاستعمارية. وقد حدّد المؤتمر مجموعة من الوسائل والأساليب المختلفة التي يجب اتباعها والعمل على تنفيذها من قبل الدول الاستعمارية مجتمعة، وهي إقامة حاجز بشري قويّ وغريب على الجسر البري الذي يربط أوروبا بالعالم القديم، ويربطها معاً بالبحر الأبيض المتوسط، يجب أن تقوم في هذه المنطقة، وعلى مقربة من قناة السويس، قوة عدوة لشعب المنطقة، وأن تكون صديقةً للدول الأوربية»^(٣٥).

وقبل ذلك بسنواتٍ ثلاث فقط ظهر لأول مرّة اصطلاح الشرق الأوسط كما بيّن سمير مرقص في كتابه الحماية والعقاب، وكان ذلك على لسان أحد ضباط البحرية الأمريكية عام ١٩٠٢م الذي «أكّد توجّهاً سياسياً يستهدف تغييب حقيقة الوطن

٣٥ . الدكتور ماجد شهود: الاستراتيجية . ص ٣٤٢ . وانظر كذلك كتابنا: انهيار أسطورة السلام . ص ١٠٢ .

وارجع إلى مزيد من التفاصيل في فصل المعطيات التاريخية والدولية.

العربي بوصفه كتلةً بشريةً مميزةً بثقافتها وعاداتها ووحدها الجغرافية بإضافة أطر أخرى إليها مثل تركيا وإيران (وإسرائيل لاحقاً) لجعل المنطقة لوحةً من الفسيفساء لا يجمع بينها رابطٌ، بما يرسّخ الاستراتيجية التي استهدفها الغرب بتدعيم كلِّ ما يُفَرِّق ويشتت لنسف أيِّ وحدةٍ سياسيةٍ أو أيِّ توجُّهاتٍ مشتركةٍ»^(٣٦).

وعلى هذا الأساس جاءت الاتفاقية الإنجليزية الفرنسية سان . ريمون وبعدها اتفاقية سايكس - بيكو المعدلة لها عام ١٩١٦م التي جرّأت المشرق العربيّ ووزّعتة إلى مناطق نفوذٍ بَرُنْ فرنسا وإنجلترا، وعلى إثرها جاء وعد بلفور في الثاني من تشرين الثاني عام ١٩١٧م تجسيداً لهذا المخطط.

هذه العقليّة الغربيّة في التّعامل مع الأُمّة العربيّة ظلّت هي ذاتها منذ ذلك الحين وحتّى يومنا هذا، وبالكاد يمكن أن نجد رئيساً أمريكياً منذ تلك المرحلة لم يطرح صراحةً فكرة العداة للأُمّة العربيّة، وإذا تتبعنا تصريحات القادة والأوربيّين وخاصّةً منهم الإنجليزي والفرنسيين لوجدنا الكثير جدّاً ممّا يكشف عن هذه الحقيقة، ومن ذلك على سبيل المثال ما كتبه الرّئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون في كتابه: الفرصة السانحة، إذ قال: «ليس لنا في الشّرق سوى النّفط وإسرائيل. وهناك الأصوليون المسلمون الذين يحركهم حقدهم الشّديد.. حقدهم الشّديد ضدّ الغرب مصمّمون على استرجاع الحضارة الإسلاميّة السّابقة عن طريق بعث الماضي ويهدفون إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة وينادون بأنّ الإسلام دينٌ ودولةٌ وعلى الرّغم من أنّهم ينظرون إلى الماضي فإنّهم يتّخذون منه هدايةً للمستقبل فهم ليسوا محافظين ولكنّهم ثوار...».

التّجزئة إذن فُرِضت على الوطن العربيّ فرضاً ولم تكن أبداً خياراً عربيّاً، وعلى الرّغم من محاولات تحذير القطريّة التي نَشِبَتْ أظفارها في المنطقة منذ تلك الفترة وحتّى

٣٦ . رياض أبو عوض: سمير مرقص في كتابه الحماية والعقاب؛ الغرب والمسألة المدنيّة في الشرق الأوسط (قراءة في المخطوطات الأوربيّة والأمريكيّة لفتيت المنطقة . جريدة الكفاح العربي - بيروت . عدد الخميس ١٢/١٠/٢٠٠٠م.

اليوم لا يمكن القول إنَّ هذه التَّجزئة خيارٌ عربيٌّ فحسبُ الحكام العرب أنفسهم الذين يجذِّرون القطريَّة لا يجروون على إعلان ذلك بل تجدهم ملزمون أمام الجماهير بالإعلان الدائم عن التَّكامل العربيِّ وضرورة هذا التَّكامل وأحياناً الوحدة...

هذه التَّجزئة فُرِضَتْ على الوطن العربيِّ فرضاً لتحصيم الفعل العربيِّ والتَّحكُّم به وضبطه وَفَقَّ ما تقتضيه مصالح الأقوياء (الدُّول الاستعماريَّة) ويتناسب معها في كلِّ مرحلةٍ زمنيَّةٍ، وبالفعل فقد حَجَّمت هذه التَّجزئة قُدْرَةَ العرب على الفعل وردِّ الفعل والمبادرة والتَّخطيط حتَّى ولو كانت هناك مستويات عالية من التَّعاون والتَّكامل بيِّنَ أقطار الوطن العربي، لأنَّ كلَّ ذلك سيدور في دوائر ضيِّقةٍ من المصالح والحاجات وإمكانات الفعل والتَّخطيط التي يمكن أن تتعارض أو لا تتوافق، ناهيك فوق ذلك كلِّه عن أنَّ التَّجزئة ذاتها وَفَقَّ ما خُطِّطَ لها قامت على أساسٍ من الصِّراع والتَّناقض وتضارب المصالح والاحتياجات والطُّموحات بيِّنَ الأقطار العربيَّة... وهذا ما تحقَّق واقعياً منذ بدء التَّجزئة وحتَّى يومنا هذا، حتَّى إنَّه من شبه المتعدَّر أن تجد علاقةً طيِّبةً أو حسنةً بيِّنَ قطرين عربيين دامت أكثر من سنةٍ تنتكس بعدها إلى التَّدهور ثُمَّ لتتحسن.. وهكذا دواليك...

هذه التَّجزئة إذن حَجَّمت الفعل العربيِّ وَقُدْرَةَ العربِ على الفعل وساهمت إلى حدِّ جدِّ كبيرٍ في وضع العرب في الموقع الذي هم فيه على خريطة الفعل الحضاري الدُّولي بمختلف مستوياته وأبعاده، وتكاد تكون التَّجزئة من غير مبالغةٍ أسَّ التَّهميش الذي يعيشه العالم العربي وأساسه.

ثانياً: في عدد السكان المقارن

التَّأسيس الثَّاني لمعرفة موقع العرب على الخريطة الدُّوليَّة هو عدد السُّكان والمساحة الجغرافيَّة والثَّروات التي يمتلكها العرب لتكون المقارنة مع الدُّول أو الأمم الأخرى ذات دلالةٍ إحصائيَّةٍ علميَّةٍ وليست أرقاماً أو معطياتٍ خاليةً من المعنى أو الدَّلالة.

قد لا يكون عددُ السُّكَّانِ مؤشراً كافياً لاستنتاج الفعل والقدرة عليه لأنَّهُ لا توجد نظريَّة أو حَتَّى فرضيَّة تقوم على أنَّ زيادة عدد السُّكَّانِ موجبٌ لزيادة الفعل والتَّصدر فيه على الأمم الأقلِّ سكاناً، وإلَّا لكان من المفترض أن تكون الصِّين دائماً هي الأولى في كلِّ شيءٍ، أو ربَّما الهند. ولكنَّ عدد السُّكَّانِ يقدِّم لنا بعض المؤشَّرات المهمَّة على هذا الصَّعيد.

يقترَب عدد سكَّانِ الوطن العربيِّ اليوم من ٤٠٠ مليون نسمة، وهذا العدد يعادل تقريباً عدد سكَّانِ دول الاتحاد الأوربيِّ قبل توسُّعه شرقاً، وهو مساوٍ تقريباً أيضاً لعدد سكان الولايات المتحدة الأمريكيَّة، كما يعادل نحو ربع عدد سكَّانِ الهند، وأكثر من ربع عدد سكَّانِ الصِّين.

هذه المئات الأربع من الملايين موزَّعةٌ على أقطار الوطن العربيِّ توزَّعاً متفاوتاً النسبة من العدد الكليِّ، وكان هذا التَّفاوُت هائلاً ما بيَّنَّ الدَّولة والأكبر والأصغر في عدد السُّكَّانِ فكان عدد سكَّانِ مصر ٦٨ مليوناً وهي الأكبر، وكان عدد سكَّانِ قطر وهي الأقلُّ سكاناً في العالم العربيِّ ٥٦٥ ألف نسمة أي ٠,٨% من عدد سكَّانِ مصر. فيما اقترب عدد سكَّانِ السُّودان من ٣٢ مليون نسمة، والجزائر من ٣٠ مليون نسمة، والعراق من ٢٥ مليون نسمة، وسوريا من ٢٠ مليون نسمة...

الأصل في الوطن العربيِّ هو توزُّعُهُ على أربعة أقاليم كبرى هي الشَّام (سوريا الكبرى)، والجزيرة العربيَّة (الحجاز أو الخليج العربي)، ووادي النَّيل (مصر والسُّودان وبعض القرن الإفريقي)، والمغرب (المغرب العربي من ليبيا إلى الأطلسي). وتوزع السُّكَّانِ بيَّنَّ هذه الأقاليم توزُّعٌ متكافئٌ إلى حدِّ بعيدٍ.

ما تجدر ملاحظته هنا هو أنَّ اللعبة الاستعماريَّة حَكَمَت توزيع عدد سكَّانِ الوطن العربيِّ هذا التَّوزيع اللامتكافئ أو العشوائي المتفاوت تفاوتاً كبيراً من أجل تحقيق عدَّة أغراض دفعةً واحدة. أبرزها خلق صراعٍ أدوارٍ غير متكافئٍ مع الإمكانيات وعدد السُّكَّانِ، وإدخال المنطقة في دوامة صراعٍ لا ينتهي بيَّنَّ فرق متفاوتة الإمكانيات

والقدرات وعدد السُّكَّان بشدَّة، إذ يجب أن تجلس هذه الدُّول إلى جانب بعضها بنديَّة وأدوارٍ متساويةٍ بزعم السِّيادة والاستقلال التَّساوي أمام منطق القانون الدُّوليِّ. وهذه مسألة تستحقُّ الوقوف عندها مليًّا من زوايا متعدِّدة.

وعلى أيِّ حال فإنَّ لا يكون عدد السُّكَّان مؤشِّراً أكيداً أو ضرورياً على الفعل الحضاري للأُمَّة فإنَّه لا ينفى أنَّ عدد السُّكَّان ينطوي على الكثير من المؤشِّرات الأخرى لهذا الفعل الحضاريِّ، خاصَّةً إذا ارتبط بالمؤشِّرات الأخرى مثل الإمكانيات الماديَّة والثَّروات والمساحة الجغرافيَّة وغيرها، ناهيك فوق ذلك عن المسؤوليَّات المتربِّبة على الحكومات العربيَّة.

من ناحية المساحة يشكِّل الوطنُ العربيُّ بجملته أكبر مساحةٍ جغرافيَّةٍ لأُمَّةٍ واحدةٍ في الأرض، بعدما كان الاتحاد السُّوفيتي يحتلُّ هذه المرتبة قبل تفكُّكه من دون أن يكون أُمَّةً واحدةً أو على الأقلِّ قوميَّةً واحدةً، وفي هذا وحده ما يجعل من التَّقصير العربيِّ في الفعل الحضاريِّ دلالةً على مدى التردِّي الذي هو فيه والتَّقصير في السَّعي. فإذا ما أضفنا إلى ذلك الطَّبيعة الجغرافيَّة والخصائص البيئيَّة للوطن العربي من جهة الاستقرار الطَّبيعي والاعتدال المناخي وتوزُّع الأرض حول خطِّ الاستواء بما يؤمِّن أفضل الطُّروف البيئيَّة للحياة... خلاف الدُّول الكبرى في المساحة الجغرافيَّة مثل روسيا التي تأكل التُّلوج دائماً أجزاءً كبيرةً من مساحتها، والولايات المتحدة وكندا التي تعاني دائماً من كوارث طبيعيَّة؛ زلازل وأعاصير... لأمكننا أن نستنتج أنَّه من المفترض أن تكون فرص الفاعليَّة البشريَّة في العديد من المجالات أكبر بكثيرٍ من غيرها من الأمم التي تكافؤها في المساحة وعدد السُّكَّان.

ستعظم مشكلتنا أكثر إذا ما علمنا أنَّ الوطن العربي يقوم على أرضٍ تحتوي نسباً متميِّزةً وعاليةً جداً من مخزون الأرض من الثَّروات الطَّبيعيَّة المختلفة من المعادن والمواد الخام وعلى رأسها جميعاً النِّفط الذي يمكن القول إنَّه أكثر هذه المواد الخام أهميَّة، ويحتل

المخزون العربي منه أعلى نسبة وأعلى احتياطي في العالم... هنا سنقول من دون أيّ تردّد إنّ تردّي الأداء العربي في أسوأ ما يكون من حال بل أسوأ ما يمكن أن يكون. بعد هذه الحقائق تصبح قراءة موقع العرب على الخريطة الدُوليّة أكثر وضوحاً، وأكثر دلالةً. وهذا ما سنبينه باختصار من خلال الحقائق التالية.

ثالثاً: الإنتاج المعرفي والعلمي

إذا نظرنا في إحصاءات النّشر خلال السّنوات العشر الأخيرة المنصرمة وجدنا أنّ العرب كانوا دائماً يحتلّون المرتبة الأخيرة بيّن دول العالم في عدد المطبوعات من الكتب، وكذلك في عدد المنشورات من الصّحف والمجلات، في حين تتقدّمنا دولٌ صغيرةٌ تقلُّ مساحتها وسكانها وإمكاناتها المادّية وثرواتها عن الوطن العربي بكثيرٍ من الأضعاف، منها على سبيل المثال كلُّ الدُول الأوربيّة.

هذا يقودنا على نحو مباشرٍ إلى جملةٍ من التّائج أبرزها وأهمّها أنّ الإنتاج المعرفيّ العربيّ بمجمله يقف في المرتبة الأخيرة بيّن دول العالم، ويعني هذا من جهةٍ ثانيةٍ أنّ الاستهلاك المعرفي العربي يقف أيضاً في المرتبة الأخيرة بيّن دول العالم. وسيعني هذا أنّ الفاعليّة المعرفيّة؛ إنتاجاً وتلقياً هي في أدنى حدود الفعل على الصّعيد العالمي.

ويتواشج مع الإنتاج المعرفي ويرتبط به الإنتاج العلمي والتّقاني، فإذا نظرنا إلى هذا النّمط من الإنتاج في العالم العربي وجدنا أنّنا نقف أيضاً في الصّفّ الأخير بيّن دول العالم لأنّ العالم العربي ما زال يعيش مستهلكاً لكلّ احتياجاته العلميّة والتّقانيّة ولا يصنّع شيئاً منها اللهم إلا الصناعات البسيطة الصّغيرة التي غالباً ما تكون صناعات استهلاكيّة تخدم الدُول الصّناعيّة في احتياجاتها المباشرة وغير المباشرة، أي الصناعات التي تستهلكها الدُول الصّناعيّة ولا تجد من اللائق بها أن تقوم بصناعتها، أو الصناعات التي توجد الأرضيّة الكافية والمناسبة لاستهلاك المنتجات الصّناعيّة والتّقانيّة التي تنتجها الدُول الصّناعيّة وتحتاج إلى تصديرها إلى الوطن العربي.

وإذا نظرنا في تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠١م وجدنا في تصنيفاً لدول العالم حسب الإنتاج التقني لم يتغيّر الكثير في التصنيف حتّى يومنا هذا اللهم إلا فيما لا يخصّ العالم العربي، وكانت لدينا حسب هذا التصنيف خمس فئات هي: «القادة، والقادة المحتملون، والنشيطون، والمهمّشون، والآخرون. الدُّول القادة بلغت ١٨ دولةً من بينها الكيان الصهيوني، وليس بينها دولةً عربيّةً أو إسلاميّةً، والقادة المحتملون ١٨ دولة من بينها ماليزيا، والنشيطون ٣٦ دولة من بينها مصر والهند وإيران واندونيسيا وتونس وسوريا والجزائر، والمهمّشون ٩ دول من بينها باكستان والسودان، وأمّا باقي الدُّول العربيّة الأخرى بما فيها الدُّول ذات التنمية البشرية المرتفعة فهي ليست ذات شأن في الإنجاز التقني»^(٣٧).

ومما يرتبط بماذا الأمر التّعامل مع الكفاءات العلميّة، ففي حين أنّ دول العالم معظمها تضع الخطط والبرامج لاستخدام الكفاءات العلميّة نجد أنّ الوطن العربي يمثّل أحد أبرز الدُّول المصدّرة للكفاءات العلميّة، ومن ذلك على سبيل المثال وضع وزير الاتصالات الاسترالي رتشارد آلستون «خطّةً لتشجيع استخدام الكفاءات العلميّة وتخفيف القيود المفروضة على استخدامهما»^(٣٨). والولايات المتحدة ذاتها تشجع استخدام الكفاءات، وقد أقرّ المجلس القومي للعلوم في الولايات المتحدة «أن نسبةً متناميةً من العلماء والمهندسين العاملين في الولايات المتّحدة جاءت من دولٍ أخرى»^(٣٩). وهذا ما مثّل عامل قلقٍ حداً بهم إلى التّحفيز على وضع خططٍ لصناعة الكفاءات المحليّة.

٣٧ - تقرير التنمية البشرية عام ٢٠٠١م.

٣٨ - أسوشيتد برس: في خطة لتعزيز تكنولوجيا المعلومات؛ أستراليا تخفف القيود على هجرة خبراء الكمبيوتر. نقلاً عن الجزيرة نت. الاثنين ٢٧/١٠/١٤٢١هـ الموافق ٢٢/١/٢٠٠١م.

٣٩ - وكالات: أميركا تعتمد على علماء أجنبي. نقلاً عن الجزيرة نت - الخميس ٢٥/٩/١٤٢٤هـ الموافق ٢٠/١١/٢٠٠٣م.

وكذلك دول الاتحاد الأوروبي عامّة تسير في طريق تشجيع استقدام الكفاءات من دول العالم، لكي تضاهي أمريكا واليابان، وقد «قالت اللجنة الأوروبية يوم الجمعة ١٨/٧/٢٠٠٣م إنَّ الاتحاد الأوروبي يحتاج إلى ٧٠٠ ألف باحث كي يضاهي الإبداعات الأمريكيَّة واليابانيَّة»^(٤٠).

وإذا كانت دول الاتحاد الأوروبي تمارس ذلك بوصفه استراتيجيا جماعيَّة لدول الاتحاد فإنَّ دول الاتحاد تسعى كلُّ على حدة منذ سنوات لاستقطاب الكفاءات العلميَّة من دول العالم، ومن ذلك مثلاً أنَّ مجلة Der Spiegel الألمانيَّة نشرت مقالاً عن أولويات الحكومة الألمانيَّة لعام ٢٠٠١م قالت فيه: «إنَّ أولويات ألمانيا اليوم في استراتيجيتها الجديدة تكمن في الحفاظ على الكفاءات والمواهب الموجودة لديها، وتمكينها من التَّطوُّر والانفتاح نحو العالم وكذلك العمل على اصطياد العقول في العالم واستيعابها داخل المجتمع الألماني»^(٤١).

وحَتَّى اليابان ذاتها التي تتمتع بأعلى نسبة من العلماء بيَّن دول العالم^(٤٢) تسعى لاستقدام الكفاءات العلميَّة وتيسير شروط استقدام هذه الكفاءات فقد «قالت صحيفةٌ متخصصةٌ إنَّ اليابان قد تخفَّف من قيود الهجرة المفروضة على دخول خبراء تكنولوجيا المعلومات الأجانب إلى البلاد وذلك في إطار مساعيها لأن تصبح أكبر بلد في العالم في هذا المجال»^(٤٣). وزيَّما بسبب الخصوصيَّة الثقافيَّة اليابانيَّة كان ثمة من يتحقَّق على ذلك وقد «قالت صحيفة نيهون كيزاي شيمبون إنَّ الحزب الديمقراطي الليبرالي، المهيمن على

٤٠ . رويترز: أوروبا تحتاج ٧٠٠ ألف باحث - نقلا عن الجزيرة نت - السبت ٢٠/٥/١٤٢٤هـ الموافق ١٩/٧/٢٠٠٣م.

٤١ . الدكتور فواز أسعد: ما هو واقع البحث العلمي وكيف نريده أن يكون؟!.. جريدة تشرين - دمشق - عدد الثلاثاء ٢٢ آذار ٢٠٠٥م.

٤٢ . في اليابان أعلى نسبة من العلماء وليس أعلى عدد.

٤٣ . وكالات: اليابان تخفف شروط هجرة خبراء المعلومات إليها - نقلاً عن الجزيرة نت - الأربعاء ١٥/١٠/١٤٢١هـ الموافق ١٠/١/٢٠٠١م.

الائتلاف الحاكم، يريد أن تسير اليابان على خطى غيرها من الأقطار الصنّاعية التي فتحت أسواق العمل فيها أمام خبراء تكنولوجيا المعلومات كالمبرمجين ومهندسي النظم»^(٤٤). وعلى الرّغم من هذا التّحفظ الذي يبدو غامضاً فقد نقلت وكالات الأنباء «إنّ رئيس الوزراء يوشيرو موري جعل من تكنولوجيا المعلومات موضوعاً رئيساً في سياسته. وذكر أنّه يخطّط لاستقدام ٣٠ ألف أجنبي ممن لهم خبرة في تكنولوجيا المعلومات بحلول عام ٢٠٠٥م»^(٤٥).

في ظلّ هذه الممارسات من بلدان تعجّ بالكفاءات العلميّة تجد أنّ الكفاءات العربيّة تهاجر بأعدادٍ كبيرةٍ حتّى يكاد يقف الوطن العربيّ في طليعة الدّول المصدّرة للكفاءات العلميّة من خلال سوء التّعامل مع هذا الكفاءات وعدم تقديرها وإساءة معاملتها.

من الواضح هنا أنّ الممارسة الواقعيّة في التّعامل مع الكفاءات العمليّة هي ممارسةٍ عكسيّةٍ على الأقلّ من وجهة نظرنا في العالم العربيّ، ففي حين أنّ الدّول المليعة بالكفاءات تقوم باستقدام المزيد منها من الدّول الأخرى بتشجيعاتٍ كبيرةٍ فإنّ الدول التي هي في أمسّ الحاجة إلى الكفاءات العلميّة تقوم بنبذها وطردها بممارساتها الخاطئة تجاهها، ورتباً يمكن هنا الإشارة إلى ما تخصّصه دول العالم للبحث العلميّ بوصف ذلك أحد عوامل التّشجيع أو التّغيير للكفاءات العلميّة من جهة، وبوصف ذلك مؤشراً على أسباب تديّي الفاعليّة في الإنتاج المعرفيّ والعلميّ. ففي حين «ينفق الكيان الصهيوني على البحث العلمي ٢،٤% من النّاتج القومي الإجمالي على البحث العلمي نجد أنّ إنفاق أكثر بلدٍ عربيّ على البحث العلمي لا يتجاوز نسبة الإنفاق فيه ٠،٦% بل إن معظم الدّول العربيّة لا تظهر لديها أرقام وإحصاءات عن البحث العلمي (الإمارات: ٠،٦% الكويت: ٠،٢% الأردن: ٠،٣% تونس: ٠،٣% سورية: ٠،٢% مصر:

٤٤ م. س. ذاته.

٤٥ م. س. ذاته.

٢٠٠٠%»^(٤٦). ولذلك لا عجب في أن يسجل الوطن العربي أدنى النسب، رُبما في العالم كله، في عدد براءات الاختراع المسجلة، ففي حين أن «منظمة التعاون والإتماء الاقتصادي سجلت ٣٥٤ براءة اختراع لكل مليون من عدد سكانها، ودول وسط أوروبا وشرقها ورابطة الدول المستقلة سجلت ٥٤ براءة اختراع لكل مليون، وأمريكا الشمالية سجلت براءتي اختراع لكل مليون من عدد السكان، لم نجد رقماً أبداً عند أي دولة عربيّة ولا عند المجموعة العربيّة بمجملها، وكأنّ النتيجة هي صفر فقط»^(٤٧).

هذا كله في المحصلة مؤشرات لا مؤشّر واحد على أنّ الحالة أكثر مساوية على صعيد الإنتاج المعرفي والعلمي والجهود المبذولة للبحث العلمي، بل إنّ الأكثر خطورة في الأمر ليس التديّي الكبير جداً في مخصّصات البحث العلمي في العالم العربيّ إذا ما قورنت مع دول العالم الأخرى معظمها بل في التعامل مع الكفاءات العلميّة العربيّة على نحوٍ تهميشيّ نابذ على الرّغم من حاجتنا الماسّة إليهم، في حين أنّ الدول المتخمة بالكفاءات العلميّة تبذل الكثير من الجهود والتسهيلات لاستخدام الكفاءات.

رابعاً: في العملية الاقتصادية

مشكلات كثيرة تستحقّ الإشارة إليها هنا منها العلاقات التجاريّة العربيّة البينيّة، وما يمثله العرب في الميزان التجاريّ الدوليّ، وطبيعة الصادرات والواردات وغير ذلك كثير، ولكن حسبنا أن نشير هنا إلى ما يختصر كثيراً من الكلام وهو ما كشف عنه تقرير التنمية البشريّة عام ٢٠٠٠م الذي بيّن أنّ الناتج المحليّ الإجماليّ لكلّ الدول العربيّة و هي ٢٢ دولة بلغ في سنة ٩٩ (٥٣١) مليار دولار أمريكي فقط بما فيه النفط الذي يمثل نحو ٧٠%. ولكن في الوقت ذاته ومن طرف آخر نجد أنّ أقلّ دولة أوروبية في ناتجها المحلي وهي إسبانيا تفوق الدّخل القومي العربيّ كلّ مجتمعا إذ بلغ الناتج القومي الإسباني ٥٩٥,٥ مليار دولار وهي التي لا يزيد عدد سكانها عن ٤٠ مليون نسمة،

٤٦ - تقرير التنمية البشريّة عام ٢٠٠١م.

٤٧ - تقرير التنمية البشريّة عام ٢٠٠٣م.

فيما كان عدد سكّان الوطن العربي ٢٨٠ مليون، وفي الوقت ذاته لا تعدّ إسبانيا من الدُّول المتقدّمة كثيراً في الغرب.

وفي حين أنّ إسبانيا لا تحتلُّ مكاناً متقدّماً بيّن الدُّول الأوربيّة نجد أنّ الناتج القوميّ الإجماليّ للدُّول الأوربيّة الإحدى عشر المنتمية لاتفاقات اليورو تمثّل مجتمعةً ٨٠% من الناتج الوطنيّ الإجماليّ الأمريكي^(٤٨). فكم يمثّل مجمل الناتج القوميّ العربيّ من الناتج القوميّ الأمريكيّ؟ لعلّه من الطّرافة بمكان أن نعلم أنّ أحد أساتذة شركة MI T في الولايات المتّحدة الأمريكيّة «أسّس شركات كان إنتاجها ٦٠٠ مليار دولار سنوي، أي ما يعادل الناتج القوميّ الإجماليّ للوطن العربيّ كلّ»^(٤٩). فهل يكفيننا ذلك لمعرفة ما يمثّله الناتج القوميّ العربيّ من مجمل الناتج القوميّ الأمريكيّ؟

لا شكّ في أنّنا أمام مأساةٍ جديدةٍ لأنّنا نعلم من معطيات تقارير التنمية البشريّة المتتالية أنّ الولايات المتّحدة وأوروبا واليابان وحدها تساهم بأكثر من ثمانين بالمئة من مجموع الصّادرات العالميّة، وبقية دول العالم ومنها الدُّول العربيّة تساهم بنحوٍ من عشرين بالمئة من الصّادرات العالميّة. فإذا ما علمنا أنّ نمور آسيا وحدها تساهم بالنسبة الأكبر من هذه العشرين بالمئة فكم سيبقى للدُّول العربيّة مجتمعةً وحدها من جهة ومع بقية دول العالم الأخرى من جهة ثانية؟

ولذلك لا عجب في أن نجد أنّ موقع العالم العربيّ من ناحية البنية الاقتصاديّة موقعاً يدعو للأسى والحسرة والأسف، وكي تتضح الصّورة أكثر سنعرض باختصارٍ لواقع دول العالم على خريطة التّصنيف من جهة البنية الاقتصاديّة، إذ وُزعت دول العالم، على خمسة أصناف هي على النحو التّالي^(٥٠):

٤٨ . تقرير التنمية البشرية عام ٢٠٠٠م.

٤٩ . الدكتور فواز أسعد: ما هو واقع البحث العلمي وكيف نريده أن يكون؟!.. جريدة تشرين . دمشق - عدد الثلاثاء ٢٢ آذار ٢٠٠٥م.

٥٠ . تقرير التنمية البشرية عام ٢٠٠٣م.

أولاً: دول مبتكرة للتقانة؛ مستويات عالية لبراءات الاختراع. وكانت الدول المدرجة تحت هذا الصنف هي الشّمال الأمريكي؛ الولايات المتحدة وكندا، والشّاطئ الغربي من أوربا أو أوروبا الغربيّة باستثناء إسبانيا، وأستراليا، واليابان.

ثانياً: دولٌ مُصنّعةٌ مصدرّة. والدُّول المدرجة تحت هذا الصنف هي البرازيل والمكسيك وتركيا وشرق آسيا وبعض جزر المحيط الهندي، ومن الدُّول العربيّة كانت تونس^(٥١) والمغرب^(٥٢) فقط.

ثالثاً: بلدان انتقاليّة. وهي حصراً حسب التّصنيف دول أوروبا الشّرقية أو ما كان يسمّى بلدان المنظومة الاشتراكية.

رابعاً: دول مصدرّة للوقود (النفط والغاز). هنا تكاد تكون الدُّول العربيّة وحدها هي التي تندرج تحت هذا الصّنف. إذ نجد دول الخليج العربيّ، وكذلك ليبيا والجزائر. ومع العرب نجد إيران وفنزويلا وثلاث دول على السّاحل الشّرقية لأفريقيا الجنوبيّة هي نيجيريا وأنغولا والغابون.

خامساً: دول مصدرّة للمواد الخام غير الوقود. وهنا تندرج بقية الدول العربيّة التي هي كلُّ دول الطّرف الغربيّ من البحر لأحمر؛ مصر والسودان والقرن الأفريقي. ثمّ الأردن وسوريا ولبنان واليمن. وإلى جانب الدُّول العربيّة نجد أفغانستان وبقية دول أفريقيا كلّها، وبقية دول أمريكا اللاتينية وهي دول الشّاطئ الغربي من القارّة.

وفي هذا السّياق من الضّروري أن نشير إلى أنّ « النّفط يشكّل ٧٠% من الصّادرات العربيّة، وكان نمو الصّادرات بنسبة ١,٥% وهي أقلُّ كثيراً من المعدل العالمي

٥١ . ينبغي أن نذكر هنا أنّ الأسواق الأمريكيّة خاصّة والأوروبية أيضاً مفتوحة على مصراعها لكلّ الصناعات التونسيّة من دون أيّ ضوابط من الحماية الجمركيّة.

٥٢ . المغرب من أبرز الدول وأهمها في صناعة الصيد البحري وتحتل مكانة متميزة على الصعيد العالمي.

(٦%) و بقيت الصّادرات المصنعة راكدة، ويقالُ دخل ٢٠% من السّكان عن دولارين يومياً»^(٥٣).

هذا التّموضع للدّول العربيّة على الخريطة الدّوليّة من ناحية البنية الاقتصاديّة لا يدعو إلى الفخر أبداً، بل يدعو إلى كلّ أسى وأسفٍ وحسرةٍ لأنّه تموضع غير مُشرفٍ بأيّ حالٍ من الأحوال، لأنّه يوحي لنا بصورٍ مَسخِبةٍ للعالم العربيّ أكثرها تهدياً هي أنّنا نشبهه العاطل عن العمل الذي يبيع أثاث بيته رويداً رويداً ليأكل ويستمتع حتّى لم يبق عنده ما يبيعه فراح يبيع أبواب البيت ونوافذه وأحجاره!! البطالة هي إحدى أبرز الانعكاسات الخطيرة الكثيرة النّاجمة عن هذا الوضع بحقائقه المشار إليها، على الرّغم من أنّ الافتراض النّظري يقول بأنّ العالم المتقدّم هو الذي ينبغي أن يحتوي النّسب الأعلى من البطالة لأنّها تقوم على اقتصادات تقانيّة متطورة جدّاً وتستغني عن العدد الأكبر من الأيدي العاملة خلاف الدّول المتخلّفة التي تحتاج أكثر إلى الأيدي العاملة.

على الرّغم من ذلك فقد احتلّ الوطن العربيّ المركز الأوّل في أعلى نسبة بطالةٍ في العالم على مدار السّنوات الأخيرة المنصرمة فبلغ «متوسّط نسبة البطالة في البلدان العربيّة ١٥% وهي من أعلى النّسب في العالم»^(٥٤). وهذا ما يُرتّب على الحكومات العربيّة أعباءً كثيرةً وضغوطاً اجتماعيّةً واقتصاديّةً، ويلعب دوراً كبيراً في إعاقة النّمو الاقتصاديّ والاجتماعيّ وعرقلة المشاريع الاقتصاديّة والسّياسيّة والخدماتيّة للمجتمع.

ويتضافر مع ذلك كلّ مديونيّةٍ آخذةٍ في التّزايد رويداً رويداً وحسبنا أن نشير إلى بعض الأرقام التي تطلّعنا عليها بعض الصّحف والمجلات العربيّة وسنركّز على العجز في ميزانيات الدّول العربيّة الثريّة خاصّةً لأنّ الدّول الفقيرة تغرق في الدّيون والعجز منذ زمنٍ

٥٣ . تقرير التنمية البشرية عام ٢٠٠٢م.

٥٤ . تقرير التنمية البشرية عام ٢٠٠٢م.

بعيدٍ إذ بلغت «ديون هذه الدول في عام ١٩٨٨م نحو (١٤٠) مليار [= بليون] دولار»^(٥٥). ومن ذلك على سبيل المثال أنّ الكويت حتّى منتصف عام ١٩٩٨م كانت تقع في عجز قدره (٦) مليارات دولار^(٥٦)، وحتّى الفترة ذاتها كانت السُّعوديّة، حسب التّقدّيرات الرّسميّة، تقع في عجزٍ قدره (١٠) مليارات دولار^(٥٧). ونقرأ في خبر رسميّ المصدر أيضاً أنّ دول الخليج العربيّ تقع في عجز مقداره (٢٠) مليار دولار^(٥٨). وفي مطالع عام ١٩٩٨م قرأنا خبراً يقول إنّ الدّيون العربيّة تزيد (٥٠) ألف دولار في الدّقيقة^(٥٩). أي، ومن دون خدمات الديون، أي تراكمات الفائدة فقط، نحو مليار ومئة مليون دولار سنويّاً، وعلى هذا الأساس كان من المتوقّع أن تبلغ الدّيون العربيّة، من دون الطّفرات والطّوارئ، في عام ٢٠٠٠م نحو (٢٦٢) مليار دولار^(٦٠)، ولكنّها في حقيقة الأمر زادت عليه بنحو الضعف بلغ نصيب السعودية وحدها من هذه الديون، كما أعلن وزير الماليّة السُّعودي في تقرير عرض الميزانيّة عام ٢٠٠١م أنّ الدّين السُّعودي قد بلغ للعام الثاني (٦٠٠) مليار ريالٍ سعوديٍّ أي ما يعادل (١٧٠) مليار دولار، وبلغت الدّيون العربيّة حسب التّقارير الرّسميّة نحو «(٤١٠) مليار دولار»^(٦١)، وقيمة خدمة الدّيون العربيّة أكثر من (٤, ١٥١) مليار دولار^(٦٢).

٥٥. د. عدنان مصطفى: أزمة البحث العلمي... ص ٩.

٥٦. جريدة؛ الميزان. عدد أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨م.

٥٧. جريدة؛ الميزان. عدد آب/ أغسطس ١٩٩٨م.

٥٨. جريدة؛ أخبار اليوم. السبت ٢٣ كانون الثاني ١٩٩٩م.

٥٩. جريدة؛ تشرين. الأحد ١١ / ١ / ١٩٩٨م، العدد ٧٠٠٧.

٦٠. س ت ذاته.

٦١. أحمد الخشن: العرب والقرن الواحد والعشرون. ضمن جريدة؛ الاتحاد. أبو ظبي. العدد ٨٩٧٧. في

٢/٢ / ٢٠٠٠م. ص ٧.

٦٢. التقرير الاقتصادي العربي، نقلًا عن جريدة؛ الاتحاد. أبو ظبي. العدد ٨٩٥٤. الاثنين ١٠ كانون الثاني

يناير ٢٠٠٠م.

خامساً: في الموقع السياسي

بعد استعراض هذه المواقع التي يصعب انتقاء لفظٍ لطيفٍ يصفها سيصعب جداً توقع موقعٍ حسنٍ أو مقبولٍ للعالم العربيّ على خريطة الفعل السياسي الدوليّة. زُبماً يصحُّ القول إنّ جزءاً أساسياً ومحوريّاً من تدني مواقع العرب على مختلف الأصعدة السّابقة مرتبطٌ بانعدام إرادة الفعل أكثر من ارتباطه بانعدام الإمكانيات والقدرات، ليصدق على العالم العربيّ اليوم قول شاعر العرب أبي الطيب المتنبي: «من يهن يسهل الهوان عليه». ولا يتعد الموقع السياسيّ العربي عن هذا الحال والتّوصيف.

لقد اختار العرب خيار السّادات الذي كان منطلقاً منه من قَبْلِ وراثته عرش عبد الناصر وهو أنّ أوراق اللعب كلّها بيد الولايات المتحدة الأمريكيّة، وما على العرب إلا تسليم قياد أمورهم وخياراتهم ومواقفهم لصاحبة الجلالة الولايات المتحدة الأمريكيّة. ومن هذا المنطلق كانت زيارته للكيان الصهيوني التي كانت مفاجئةً للعالم العربيّ خاصّةً والعالم عامّةً في صورتها التي بدت عليها، والتي أدّت إلى تحييد مصر عن ساحة الصّراع من أجل استرداد الحقّ العربيّ وتحويل مصر حتّى لاحقاً بعد عودتها إلى الصّفّ العربيّ من دولةٍ شقيقةٍ إلى دولةٍ جارةٍ أو صديقةٍ.

السّلام الذي عقده السّادات مع الكيان الصّهيوني لم يكن إخراجاً لمصر من ساحة الصّراع وحسب فهذا أمر يمكنُ احتمالُه إلى حدّ ما، ولكنّه كان الضّربة القاصمة للظّهر العربيّ من خلال التّداعيات اللاحقة على السّاحة السّياسيّة والفكريّة إذ بها بدأ عزل الفلسطينيين وتحويل قضيتهم من قضيةٍ عربيّةٍ إلى قضيةٍ فلسطينيّةٍ فقط. وراحت الدُّول العربيّة رويداً رويداً تتعامل على أساس هذه الواقع الجديد وتتهالك على إقامة علاقاتٍ مع الكيان الصّهيوني اعتماداً على أنّ القضية الفلسطينيّة فلسطينيّةٌ وحسب. وبدأت في الوقت ذاته تستشري فكرة أنّ أوراق اللعب كلّها بيد الولايات المتحدة الأمريكيّة، وظهر ذلك جليّاً إثر انهيار الاتحاد السّوفيتي.

لم يكن انهيار الاتحاد السوفيتي هو المسوّغ للإيمان بأن الولايات المتحدة هي التي تملك مفاتيح اللعب وأوراقه فالحقائق التي انكشفت تُبيّن أنّ بضع دولٍ عربيّةٍ كانت منذ زمنٍ بعيدٍ تتعامل وفق هذا الإيمان. ومع انهيار الاتحاد السوفيتي تكاثرت هذا الإيمان تكاثراً انشطاريّاً في العالم العربي حتّى صار من شبه المتعذّر أن تجد أكثر من دولةٍ أو اثنتين لا تؤمنان بهذا المبدأ.

العالم الرّسميُّ العربيُّ معظمه يتحرّك في إطار أنّ الولايات المتحدة هي «الرّبُّ الأعلى الذي يقول للشّيء كن فيكون». وأنّه من العبث والحمق والجنون محض محاولة اتّخاذ موقفٍ أو قرارٍ أو سلوكٍ أو فعلٍ لا تقبل به الولايات المتحدة أو لا تريده. وأنّه من الخطأ والخطل الخروج من دائرة التّفكير الأمريكيّ والإرادة الأمريكيّة. وعلى هذا الأساس تتصرّف الحكومات العربيّة جُلّها، ولذلك كانت الولايات المتحدة الأمريكيّة عضواً مشاركاً في كلّ مؤتمرات الجامعة العربيّة من القمة إلى أدنى مستويات المؤتمرات، بل من الخطأ القول إنّها عضوٌ مشاركٌ لأنّ الحقيقة تقول إنّها صائغٌ لقرارات مؤتمرات الجامعة العربيّة وكذلك بياناتها، وقد كشف الرّئيس القذافي عن ذلك علناً في لقاء أجرته معه قناة الجزيرة، وعلّق بأنّ البيان الختاميّ جاءهم باللغة الإنجليزيّة ولم تتكلّف الولايات المتحدة عناء ترجمة البيان. ومثل هذا ما كشفت عنه معظم وسائل الإعلام في قمة تونس ٢٠٠٤م، وصار، للأسف، من المألوف غير المستهجن أن نسمع قبل كلّ قمةٍ عربيّةٍ أنّ البيان الختاميّ وورقة أعمال القمة قد وضعتها الإدارة الأمريكيّة وأرسلتها إلى الرّعاء غير مترجمّة إلى العربيّة.

إذن نقطتان أساسيتان حتّى الآن هما أبرز معالم الموقع السّياسي العربيّ على الخريطة العالميّة:

الأولى هي التّهميش الذي اختاره العرب لدورهم في قضاياهم ومشكلاتهم، وهذا يعني أنّهُ من باب أولى أن لا يكون لهم أيّ دورٍ على الإطلاق على صعيد العلاقات والمشكلات والأزمات الدّوليّة، وهذه حقيقةٌ يتعذّر نكرانها أو دحضها؛

فلاهم قادرون على أيّ مشاركةٍ من هذا النوع، ولا هم راغبون، ولا هم يدعون إلى أيّ مشاركةٍ في ذلك... وكيف يكون لهم مثل ذلك وهم لا يريدون ولا يشاركون في حلّ مشكلاتهم هم التي علّقوها على كاهل الولايات المتحدة خاصّةً وبعض الدُول الأوربيّة معها، تاركين لهؤلاء أن يفكّروا عنهم فيما ينفعهم ويضرهم!!!

الثانية هي الاختراق والانتهاك الذي يخضع له العالم العربيّ من قبل الولايات المتحدة والكيان الصّهيوني على نحوٍ خاصّ. ويتمثّل هذا الانتهاك والاختراق في المصادرة على القرار السّياسي للدُول العربيّة بمختلف مستوياته وميادينه؛ المشروعات والمخطّطات والعلاقات والقرارات ورُبّما محاولات التّفكير. والواقع السّياسي العربيّ يشهد بذلك شهاداتٍ دامغةٍ غيرُ قابلةٍ للنّقض أو الدّحض. فالولايات المتحدة هي التي تأمر وتنهى وتقرّر القرارات والزّيارات واللقاءات... في معظم الدُول العربيّة، وقد شهدنا في السّنوات الأخيرة الكثير من هذه الشّواهد مثل تقرير منع عقد قمةٍ عربيّةٍ إلا بشروط أمريكيّة، ومنع زيارات مسؤولين كانت مقرّرةً ومتفقاً عليها بيّن بعض الدُول العربيّة، ومن شديد الأسف عند هذه النّقطة أن نعلم أنّ الدُول العربيّة هي التي تلتزم بأوامر الإدارة الأمريكيّة في فرض العزلة أو الحصار على دولة عربيّة أخرى أو أكثر في حين أنّ الدُول غير العربيّة حتّى الضّعيفة منها ترفض الانصياع للأوامر الأمريكيّة في مثل هذا الحصار أو العزلة والأمثلة على ذلك جدّ كثيرة منها على سبيل المثال الالتزام العربي المطلق بحصار ليبيا سنواتٍ كثيرةً فيما فكّك هذا الحصار كثيرٌ من الدُول الإفريقيّة وغيرها. ومثل ذلك ما حدث في حصار العراق طيلة عقد التسعينيات، أي قبل احتلالها. ومثل ذلك ما كان في انقطاع زيارات المسؤولين العرب لسوريا تنفيذاً للتعليمات

الأمريكية^(٦٣) في حين أنّ تركيا رفضت إلغاء الزيارة المقررة لرئيس الجمهورية أحمد نجات سيزر إلى دمشق^(٦٤). وعلى الرغم من استمرار الضغوط زار دمشق في الأربعاء الثالث عشر من نيسان ٢٠٠٥م حتّى علّقت بعض وسائل الإعلام بأنّ هذه الزيارة إيذاناً بالطلاق التّركيّ الأمريكيّ. ومثل ذلك تماماً ورُبّما أشدّ منه هو ما حدث بعد تمام السّنة من هذا الحدث، بعدما فازت حركة حماس في الانتخابات الفلسطينيةّ وشكّلت الحكومة، فقد حوصرت حماس والشّعب الفلسطينيّ حصاراً خانقاً قاتلاً، وكان العرب من أوائل المحاصرين، ومن أطرف ما حدث هو رفض مصر^(٦٥) ثمّ الأردن^(٦٦) استقبال وفود الحكومة الفلسطينيةّ وبعد أيّام من ذلك

٦٣ . ألغت بعض الدول العربيّة الزيارات التي كانت مقررة لسوريا مثلما فعل وزير الخارجية الأردني في يوم الجمعة ١٨ شباط ٢٠٠٥م. بعد أقل من ٢٤ ساعة على إعلانه زيارة دمشق. وقد أشارت الصحف الأردنية ووسائل الإعلام العالمية كلها أن ذلك كان تلبية للرغبة الأمريكيّة التي أعلنت عدم تحييدها هذه الزيارة لأنّها تريد عزل سوريا وحصارها...

٦٤ . منذ أواخر شباط ٢٠٠٥م وحتّى الآن (أواخر آذار ٢٠٠٥م) والعلاقات متوترة بيّن تركيا والولايات المتحدة بسبب رفض تركيا الأوامر الأمريكيّة بعدم القيام بالزيارة، وبسبب هذه الضغوط ازدادت نسبة كره الأتراك للولايات المتحدة، ووصل الأمر إلى استقالة السفير الأمريكي في تركيا في منتصف آذار ٢٠٠٥م.

٦٥ . ذهب الدكتور الزهار إلى مصر فرفض وزير الخارجية استقباله بزعم أنّه كان مشغولاً، ولم ندر بماذا كان مشغولاً، ولكن الجميع فهم أنّ السبب هو الخضوع للتّعليمات الأمريكيّة الإسرائيليّة.

٦٦ . كان من المقرر حسب الاتفاق، ثمّما بالإحراج، أن يذهب وزير الخارجية الفلسطيني الدكتور... الزهار إلى الأردن في العشرين من نيسان، ولكن في الثامن عشر من الشهر أعلنت الحكومة الأردنيّة أنّها اكتشفت شبكة تخريب من حماس تحرب الأسلحة إلى الأردن للقيام بعمليات تفجير في الأردن، وكان حماس أوقفت عملياتها ضد الاحتلال الصهيوني لتنقل نشاطها إلى الأردن!!! وهذا ما لم يصدقه أحد. السبب كان توقعاً هو عدم استقبال الزهار في الأردن، وقد أفصح الزهار بعد أيام أن الأردن ضغط عليه بطلبات متتالية لكي يعلن هو اعتذاره عن زيارة الأردن، وعندما رفض اكتشفت الخلية التخريبية التي تقودها حماس، ولأنّ سوريا ظلت واقفة مع حماس أعلنت المخابرات الأردنيّة أن الأسلحة تدخل عن طريق سوريا!!

يُجتمع الرَّئيسُ حَسَنِي مَبَارِكُ وَالْمَلِكُ عَبْدِ اللَّهِ الثَّانِي^(٦٧) لِيُعْلَنَا، بَعْدَ رَفْضِهِمَا أَيَّ لِقَاءٍ مَعَ حُكُومَةِ حَمَّاسِ الَّتِي شَرَفَتِ الْعَرَبَ، أَنَّهُمَا يَرِغْبَانِ، بِشِدَّةٍ، فِي التَّعَامُلِ مَعَ رَئِيسِ الْحُكُومَةِ الصُّهُيُونِيَّةِ الْجَدِيدِ إِيهُودِ أَوْلَمَرْتِ الَّذِي يَتَبَاعُ مَسَلْسَلِ إِبَادَةِ الْفِلَسْطِينِيِّينَ وَاحْتِقَارِ الْعَرَبِ.

وَمِنْ أَبْرَزِ مَعَالِمِ انْتِهَاكِ السُّيَادَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَاحْتِرَاقِهَا إِلْزَامَ الدُّوَلِ الْعَرَبِيَّةِ مَعْظَمُهَا فِي أَنْ تَكُونَ مَا يَشْبَهُ النَّاطِقَ الرَّسْمِيَّ لِلْإِدَارَةِ الْأَمْرِيكِيَّةِ فِي تَصْعِيدِ الْأُزْمَةِ عَلَى الْعِرَاقِ قَبْلَ الْحَرْبِ، وَمِثْلَ هَذَا الدَّوْرِ تَمَاماً رَاحَتِ تَلْعَبُهُ الدُّوَلُ الْعَرَبِيَّةُ فِي الْآوَنَةِ الْأَخِيرَةِ مِنْ تَصْعِيدِ الضُّغُوطِ عَلَى سُورِيَا وَلِبْنَانَ لِإِخْرَاجِ سُورِيَا مِنْ لِبْنَانَ وَتَجْرِيدِ الْمَقَاوِمَةَ اللَّبْنَانِيَّةِ مِنَ السَّلَاحِ. فِي حِينِ أَنْ دَوْلَةً عَرَبِيَّةً مِنْ هَذِهِ الدُّوَلِ لَمْ تَجْرَأْ عَلَى مَحَاوَلَةِ طَلْبِ خُرُوجِ الْإِحْتِلَالِ الْأَمْرِيكِيِّ مِنَ الْعِرَاقِ.

مَشْكَلتُنَا فِي تَرَدِّي الْأَدَاءِ السِّيَاسِيِّ الْعَرَبِيِّ لَا فِي ضَعْفِهِ وَتَقَهْمَرِهِ عَلَى الصَّعِيدِ الْعَالَمِيِّ وَعَدَمِ الْقِيَامِ بِأَيِّ دَوْرٍ فِي رَسْمِ الْخَرِيطَةِ السِّيَاسِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ وَإِنَّمَا فِي الرُّوحِ الْمَاوَزُخِيَّةِ الَّتِي تَمَارَسُهَا الدُّوَلُ الْعَرَبِيَّةُ ضِدَّ ذَاتِهَا... تَلْكُمْ هِيَ الْمَشْكَلَةُ الْعَوِيصَةُ الْمُسْتَعْصِمَةُ عَلَى الْفَهْمِ وَالْحَلِّ!!

كَثِيرٌ مِنَ الدُّوَلِ آثَرَتِ الْعِزْلَةَ السِّيَاسِيَّةَ وَعَدَمَ مُمَارَسَةَ أَيِّ دَوْرٍ كَبِيرٍ أَوْ صَغِيرٍ فِي السِّيَاسَةِ الدُّوَلِيَّةِ، وَلَكِنَّ الْعَالَمَ الْمَعَاوِرَ كُلَّهُ لَمْ يَعْرِفْ دَوْلَةً أَوْ أُمَّةً تَمَارَسُ الْمَاوَزُخِيَّةَ السِّيَاسِيَّةَ الَّتِي يَمَارَسُهَا الْعَالَمُ الْعَرَبِيُّ وَحْدَهُ دُونَ أُمَّةِ الْأَرْضِ وَدَوْلِهَا. وَهَذِهِ هِيَ الْمَعْضَلَةُ الَّتِي تَبْحَثُ عَنِ الْحَلِّ، وَتَبْحَثُ عَنِ التَّفْسِيرِ. فَهَلْ سَنَنْتَظِرُ فَهْمَهَا وَتَفْسِيرَهَا أَمْ نَتَجَاوِزُهَا؟ تَلْكُمْ مَشْكَلَةٌ أُخْرَى أَكْبَرَ مِنْهَا، إِذِ السُّؤَالُ الْمُرْتَبِطُ بِهَا هُوَ: هَلْ يُمْكِنُ تَجَاوِزُهَا مِنْ دُونَ فَهْمِهَا وَتَفْسِيرِهَا أَمْ لَا يُمْكِنُ؟

٦٧. تم هذا اللقاء يوم السبت في ٢٩/٤/٢٠٠٦م، ونتيجة اللقاء كانت تلك الرغبة!!!

خاتمة

هذه أبرز معالم موقع العرب على الخريطة الدُوليَّة، التي نستطيع من خلالها استجلاء الكثير من المعالم الأخرى من دون كثير عناء. فما العمل؟ وكيف يمكن أن نخرج من هذه الدَّائرة؟ وما هي إمكانياتنا على الخروج من هذه الدَّائرة الضَّيقة؟ أسئلة تستحقُّ الإجابة بكلِّ تأكيد.

ولكن السُّؤال الذي يطرح ذاته أو يمكن أن يعترض به بعضهم هنا هو: أليس في هذا التَّوصيف شيءٌ من التَّعجُّب والمبالغة؟ وأضيف إلى هذا السُّؤال سؤالاً آخر هو: ألا يجب أن نأخذ الشَّرط التَّاريخيَّ للفعل الحضاريِّ بعين النَّظر والحسبان؟ في هذا ما يستحقُّ وقفةً أخرى ومعالجةً خاصَّةً.



الفصل الرابع

العبر
وإمكانات الفعل الحضاري

عناصر الفصل

مقدمة

العامل التاريخي

الإقصائية والتفاعلية

الإمكانات البشرية

الكفاءات العلمية

الثروات الطبيعية

الكفاءات المالية

خاتمة

إن غاب المنطق أو حضر نحن أمام إمكانيات في
مختلف المجالات والأصعدة والميادين لا يمكن نكرانها، قادرة
على تحقيق نهضةٍ عربيّةٍ إن لم تكن خارقةً فلن تكون أقلّ من
جبارةٍ؛ نهضةٍ في مختلف المجالات والأصعدة والميادين.

مقدمة

إنّ الموقع الذي يحتلّه العربُ اليوم على الخريطة الدُوليّة من جهة احتلال المراتب
ذات دلالات التردّي في المكانة والفعل والأداء على مختلف المستويات؛ العلميّة والتّقانيّة
والسياسيّة والاقتصاديّة والقيميّة وحسب النّفسيّة... يفرض علينا بقوة مجموعة من
التساؤلات التي لا ندح عن طرحها. وإذا كان السُّؤال الرّئيس الذي سيقف في طليعة
الأسئلة هو: ما العمل؟ ووقف إلى جانبه السُّؤالان المكملان: كيف يمكن أن نخرج من
هذه الدائرة؟ وما الإمكانيات التي نملكها للخروج من هذه الدائرة؟ فإنّ الإجابة تقتضي
الإجابة عن أسئلةٍ أخرى سابقة على هذه الأسئلة منطقيًّا وتتركز هذه الأسئلة في محورين
أو سؤالين رئيسيين هما:

. لماذا وصلنا إلى هذا المستوى المتردّي من الأداء والمكانة؟

. وهل تستحقُّ أمّتنا هذه المهانة في القيمة والمكانة؟

كلّ هذه الأسئلة مهمّةٌ بجدارة، وتستحقُّ الإجابة بكلّ تأكيدٍ، بل تستحقُّ أن
تفرد لها المساحات الواسعة، وقد بات بحكم المتفق عليه أنّ توصيف المشكلة جزءٌ من
الحلّ بل هو ذاته نصف الحلّ، لأنّ التّوصيف يضع الإصبع على المعالم التي يجب من
خلالها استنباط الحلّ، كما يضع الإصبع على الأسباب التي قادت إلى المشكلة. والحلّ
بالاتفاق هو معالجة الأسباب وتلافيها.

إذا كانت التّجزئة على رأس أسباب تموضع العرب في الموقع المتردي من الأداء
والفعل الحضاريين على الخريطة العالميّة فإنّ تجاوز التّجزئة ليس كلّ الحلّ ولن تكون
الوحدة أو بدائلها هي المخرج الكافي للعرب من موقعهم هذا. وإنّما ستكون الوحدة أو

بدائلها هي المفتاح الأكثر أهميةً لوضع العرب في مكانتهم اللائقة من الفعل والقدرة عليه.

هذا يعني أولاً وقبل كل شيء أن أمتنا أكبر بكثير من المكانة والقيمة التي تحتازها اليوم على خريطة الفعل الحضاري والتاريخي. وإن كنا ننظر إلى أمتنا هذه النظرة فإننا لا ننكر على أي أمة أن تنظر إلى نفسها من المنظور ذاته. ويجب أن لا نتوقع أن أمتنا وحدها الجديرة بالمكانة السامية الرفيعة فكل الشعوب من حقها أن تنظر إلى أممها هذه النظرة. ولكن لا يجوز أبداً نحترم حق الشعوب في احتلال المكانة الرفيعة السامية ونحرم أمتنا هذا الحق. ولا يجوز أن ننظر إلى الشعوب وهي تتسابق من أجل تعزيز مكانات أممها وإعلاء شأنها ونكسر نحن أيدينا ونتسول عليها، ولا أن نرفع الرايات البيضاء ونعلن يأسنا واستسلامنا.

هذا يقودنا على الفور إلى المدخل الحقيقي للفعل الحضاري العربي الذي يكمن في وعي الأمة التي تعيشها الأمة ووعي الانتماء والهوية، وتحقيق التوافق على هذا الانتماء والهوية. ويرتبط بذلك جملة من الشروط اللازمة لزوم الصّورة التي يقف على رأسها تحديد سلم لأولويات الأمة وأولياتها ثم تحديد الخصوم والأعداء والأصدقاء.

قد تبدو هذه الشروط أو المطلوبات سهلةً ويسيرةً، وقد تبدو لبعضهم ضرباً من البدايات التي لا تستحق أي نقاش أو جدال، ولكنّها في حقيقة الأمر أكبر من ذلك وأخطر بكثير لأنّ الواقع العربي المعاصر واقع مأزوم؛ مأزوم في تحديد العناصر/ الشروط السابقة كلّها، فإن كان ثمة شبه اتّفاق على أولويات العمل والنهوض كونها عناصر منهجيةً تدور في فلك التربية والتعليم والتّحديث والتّطوير والحرية والديمقراطية وغير ذلك مما لا يلاقي كثيراً من الخلاف... فإنّ فكرنا العربي المعاصر في سجالٍ مرّ واختلاف كبير في تحديد الهوية والانتماء والأعداء والأصدقاء... وهذا هو الشقّ الأكثر خطورةً، لأنّ أيّ اتّفاق على ما دون ذلك لا يعني ولا يسمن من جوع. ولذلك فإنّ الاتّفاق على هذه التّحديدات جديراً بأن تسلخ له الجهود الكبيرة الجلييلة، وأن يتمّ التّفرغ لحسمها

لأنها وحدها التي تضمن لنا وضع أقدامنا على بداية الطريق المستقيم الذي له بدايات كثيرة ونهايات كثيرة وأي مسير على هذا الطريق يعني قطع شوط ووصولاً إلى نتيجة. ومن دونها سنظل نسير على محيط دائرة لا بداية له ولا نهاية؛ فنظل ندور وندور من دون الوصول إلى أي غاية أو نتيجة.

هذا يعني أن الحلول المطروحة المتمثلة بتحقيق الحرية والديمقراطية والتعددية السياسية بوصفها هي التي تؤدي إلى الفعل الحضاري والتاريخي ليست إلا حلولاً بهلوانية استعراضية أكثر مما هي حلول أو حتى مشاريع حلول لأنها لا تعدو كونها وضعاً للعربة أمام الحصان.

من المؤكد أننا لسنا ضد الحرية والديمقراطية والعدالة والتعددية السياسية لا كلاً ولا بعضاً، ولا أظن أن نمة من يحاول رفض هذه القيم، ولكنّها في حقيقة الأمر، وكما أثبتت ذلك التجارب التاريخية التي مرّت بها كل الأمم والشعوب، هي ثمار الفعل الحضاري للأمة وليست مقدمات لها؛ الفعل الحضاري للأمة هو الذي يفرز هذه القيم ويفرضها على الممارسة السياسية والاجتماعية وليس العكس. وأعني بذلك تماماً أننا يجب أن نناضل للوصول إلى هذه القيم من خلال بناء البنية التحتية المناسبة لها والتي تؤدي إليها بالضرورة، لا أن نفرض هذه القيم بانتزاع مراسيم رئاسية أو ملكية تقر هذه القيم، ثم نفكر في بناء القاعدة التحتية؛ الاقتصادية والمعرفية والعلمية والتقانية... لأن الحرية التي تعطى بفرمان أو مرسوم تنتزع بفرمان أو مرسوم، ناهيك فوق ذلك عن الأمر الأكثر أهمية وخطورة وهو أن البنية العقلية والنفسية والقيمية للمجتمع المتخلف لا يمكن أن تمارس الديمقراطية بديمقراطية ولا غيرها من هذه القيم، لأن الديمقراطية والحرية والتعددية... هي التجسيد الحي لمستوى الوعي والانتماء والفعل الحضاري والتاريخي للأمة. وهذا المستوى من الوعي والانتماء والفعل هو ما يجب أن نفكر في بنائه وإعلائه لنضمن تحقيق تلك القيم؛ تلك القيم غايات، ورفع مستوى الوعي والفعل الحضاري هو

الوسائل والأدوات لتحقيق تلك الغايات. وقلب الغايات إلى وسائل يعني أنّ المرء يسير على يديه بدل رجليه.

السؤال الذي يجب طرحه هنا إذن هو كيف نرتقي بمستوى الوعي والفعل والأداء والقوّة؟ والسؤال الذي يرتبط به مباشرةً هو: ما الإمكانيات المتاحة أمام العرب لتحقيق ذلك؟

قبل الإجابة عن هذين السؤالين لا بدّ من الوقوف عند السؤال الأكثر أهميّة والذي لا يمكن تجاهله ولا يجوز لأنّ عدم الوقوف عنده سيجعل دائرة الإجابة غير مكتملة وبلا جدوى، وهذا السؤال هو: لماذا وصلنا إلى هذا المستوى المتردّي من الأداء والمكانة؟ أو بمعنى آخر: ما السبب الذي أوصلنا إلى ما نحن عليه؟

من دون معرفة السبب سنظلّ ندور في دائرة مغلقة. ولن نصل إلى حلّ مطلقاً. سنجد من يقول إنّ الحُكّام هم السبب، ولن نعترض على ذلك. وسنجد من يقول إنّ المؤامرة الغربيّة أو الاستعماريّة هي السبب ولن نعترض على ذلك أيضاً. وسنجد من يقول إنّ التخلّف والجهل هما السبب ولن نعترض على ذلك أيضاً. ولكنّ ذلك كلّه لا يكفي ولا يعبرُ أبداً عن الحقيقة، لأنّ هذه الأسباب لا تعدو كونها الأسباب الخطيّة المباشرة، أو النّهائيّة للسبب الحقيقي، بل ليست إلا نتائج للسبب الحقيقي.

العامل التاريخي

السبب الحقيقي الذي يقف وراء تردّي الأداء العربيّ والموقع الذي يقف فيه العرب على خريطة الفعل الحضاريّ والتاريخيّ بمختلف أوجهه وجوانبه هو انتفاء الشّرط التاريخيّ للفعل الحضاريّ. والشّرط التاريخيّ للفعل الحضاريّ للأمة ليس سبباً مشخصاً واحداً ولا سبباً خطيّاً مباشراً وإنّما هو جملة من العوامل الموضوعيّة المرتبطة بالسيّورة التاريخيّة للأمة وتموضعها وإحداثياتها على هذا المسار، وإلى جانب ذلك توازنات القوى والفعل الأخرى المركّبة على هذا المسار.

بلغةٍ ميسرةٍ سهلةٍ يمكن الاستعانة بابن خلدون الذي صاغ المشكلة بما سمَّاه أجيال الدولة، أو عمر الدولة من خلال أجيالها الثلاثة: البناء والقوة والاضمحلال. كلُّ أمةٍ، مع تباين مستويات الأداء والموقع، تمرُّ بهذه الأجيال الثلاثة، ويكون الجيل الثالث والرابع هو جيل استراحة المحارب التي لا بُدَّ منها، لأنَّه لا يمكن لأمةٍ أن تظلَّ هي القوة الرَّائدة والفاعلة وتظلَّ الأمم الأخرى في مواقع الانفعال والتلقّي والخضوع...

هذا يعني أنَّ عوامل اضمحلال الإمبراطوريات وانحيارها هي عوامل موضوعيةٍ داخليةٍ أكثر منها خارجيةٍ ولا ننفي أن يكون للخارج دورٌ يكبر أو يصغر في ذلك. والعوامل الدَّاخِليَّة لِاضمحلال دور الأُمَّة وموقعها على خريطة الفعل الحضاريِّ والتَّاريخيِّ هي التي تلعب هذا الدور المزدوج؛ تفكيك الأُمَّة وانحيارها من جهةٍ وإغراء الفاعل الخارجيّ، أي الأمم الأخرى، بالتقدُّم لسدِّ الفراغ وإطلاق رصاصة الرَّحمة على الأُمَّة الرَّاحلة.

هذا ما حدَّث لكلِّ الإمبراطوريات الكبرى وحتَّى الصُّغرى التي عرفناها عبَّر ما مضى من التَّاريخ، وهذا ما سيحدث لصاحبة الجلالة الولايات المتَّحدة التي تكابر على الجراح وتستنفد كلَّ الإمكانيات والطَّاقات للاستفادة من دروس التَّاريخ والهروب من هذا المصير وجعل التَّاريخ والزَّمان يقفان ويتجمَّدان لتبقى الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة سيِّدة العالم إلى الأبد ويكون ذلك هو: نهاية التَّاريخ^(٦٨). ونسيت الولايات المتَّحدة أو أمَّها تتناسى أنَّ الأُمَّة هي التي تنتج من داخلها بذور اضمحلالها وهلاكها، وهذا ما تفعله الولايات المتَّحدة اليوم.

إذن الموقع الذي يحتلُّه العرب اليوم هو الموقع الطَّبِيعي لهم بعد مسيرةٍ من العطاء والسِّيادة والتَّفَرُّد دامت مئات السِّنِّين. وكما أنَّ أمريكا هي روما أوروبا كذلك فإنَّ الدولة

٦٨ . هذه هي خلاصة نظرية الأمريكي الياباني الأصل فرنسيس فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ، وهذه النظرية أحد أعمدة السياسة الأمريكية منذ انتهاء الحرب الباردة، وعلى نحو خاصٍّ منذ أصدر فوكوياما كتابه هذا في أواسط التسعينيات من القرن العشرين.

العثمانية هي روما العرب؛ روما عصر الجيوش العسكري واطمحلال الفعل الفكري وهي كذلك عصر الانهيار.

إذن أمتنا في حالة الاستراحة والاسترخاء، وللأسف فإن الاستراحة والاسترخاء هنا ليست نعيماً ولا متعة وإنما هي العجز عن الإمساك بخيوط الفعل وعدم القدرة على التحكّم بزمام المبادرة؛ الفارس طوال المعركة يفعل العجائب، فإذا ما أدركه التعب والإجهاذ زُماً يغلبه غرٌّ صغيرٌ، وطيلة فترة إجهاده هو عرضة للهزيمة من الآخرين. وهذا هو حال الأمة. إننا في حالة الإجهاد والتعب التي تسمح للصغار أن يتحكّموا بنا.

هل يعني هذا الشكوت؟

هل يعني الاستسلام للأمر الواقع؟

هل يعني رفع الرايات البيضاء؟

هل ينفي أن هناك الكثير من الإمكانيات الهائلة التي بيّن أيدينا؟

هل يعني أن هذه الإمكانيات لا قيمة لها؟

من السهل أن نجيب بالنفي على جميع هذه الأسئلة. وكذلك من السهل أن نجيب بالإيجاب. ولكن المسألة ليست بهذه السهولة المتخيّلة على الإطلاق.

كلنا يعرف أنه سيموت حكماً وبالضرورة، ولكن متى سيموت؟ لا أحد يعرف إلا إذا قرّر الانتحار. وكذلك الأمة؛ إذا قرّرت الانتحار تعرف متى تموت وترفع الرايات البيضاء وتعلن انسحابها من الحياة مهدوء أو ضوضاء. فإذا كنّا نريد الانتحار فلنقل: نعم يجب أن نسكت ونستسلم ونرفع الرايات البيضاء، وأن كل الإمكانيات الموجودة بيّن أيدينا لا معنى لها ولا قيمة ولا قدرة على الفعل.

أمّا إذا أردنا الحياة فعلياً أن نرفض الاستسلام واليأس، ونعلن أن الإمكانيات المتاحة بيّن أيدينا وإن كانت قليلة فإنها قادرة على صنع المعجزات، وعند ذلك ستكون الإمكانيات فعلاً قادرة على صنع المعجزات، وإن لم تكن كذلك فعلاً في طبيعتها كانت كذلك في إمكاناتها الداخليّة وأدّت إلى خلق الإمكانيات الأكثر قدرة.

هذا ليس شعراً ولا أحلاماً ولا أوهاماً على الإطلاق، إنَّه فلسفة من يريد الحياة، وإن كان من حقِّ المرء أن يقرَّر أمر انتحاره الشَّخصيِّ فلا أحد يحقُّ له أن يقرَّر انتحار الأُمَّة مهما كان شأنه ومكانه ومكانته. والذي يبدو هو أن قادة الأُمَّة الأفاضل يعيشون اليوم انطلاقاً من قرار الانتحار، وإرادة الانتحار لأنَّهم يرفضون رؤية الإمكانيات الهائلة التي تمتلكها الأُمَّة العربيَّة على مختلف الأصعدة والمستويات والميادين، والذين يرون هذه الإمكانيات الهائلة حتَّى الإدهاش يقرِّرون سلفاً أنَّها عديمة الجدوى والفاعليَّة، بل إنَّ منهم من يرَّد ترديداً ببغاويّاً مع أعداء الأُمَّة أنَّ استخدام هذه الإمكانيات لصالح الأُمَّة العربيَّة خطرٌ عليها وسينعكس عليها بالسلب والضَّرر؛ استخدام النَّفط سلاحاً يجعل العرب الخاسرين الوحيديين فيما تستفيد الشُّعوب الأُخرى، منع استخدام قناة السويس مدخلاً لأيِّ قوَّة عسكريَّة تهدد المنطقة خطرٌ على المنطقة لأنَّ قناة السُّويس معبرٌ دوليٌّ لا يحقُّ لنا استخدامه... وكذلك الكثير الكثير من هذه الأمثلة.

مصيبتنا الكبرى تكمن أولاً في أنَّنا لا نمتلك إرادة الحياة، وعدم امتلاكنا هذه الإرادة هو الذي يفرغ كلَّ أسلحتنا من ذخائرها ويغلق كلَّ الأبواب التي تفتح أمامنا على آفاق الفعل وامتلاك زمام المبادرة، وفي هذا ما يفسِّر لنا العجائب الأسطوريَّة التي تحدث على أرضنا العربيَّة اليوم من دون أن نجد ما يمكن أن يفسِّرها أو يوجد سبباً لتقبُّلها؛ السُّودان التي هي سلَّة غذاء العالم، التي هي قادرة وحدها على أن تمدَّ العالم كلَّه بما يحتاجه من الغذاء، يموت أبنائها ليس جوعاً بل في المجاعات التي تحتاح البلاد بيْنَ الحين والحين. ومثلها الصُّومال وإريتريا!!! كذلك في حين أن دولنا العربيَّة تصدر النَّفط للعالم كلَّه نعيش دائماً أزمنة نقص الوقود وغلاء الوقود!!! وفي حين أن بعض الدُّول العربيَّة تقف في طليعة منتجي القطن والأنسجة في العالم نجد أبنائها عراءً عاجزين عن شراء ما يستر عورتهم!!! والأمثلة كثيرةٌ ومتنوعةٌ للأسف الشديد.

ويبقى السؤال الذي يفرض ذاته بقوة دائماً: ما هي قدرات العرب على الفعل؟ وما هي الإمكانيات الموجودة بيْن أيديهم أو المتاحة لهم لهذا الفعل الحضاري والتاريخي؟

لن نؤكد ولن ننفي، ولن نهوّل في هذه الإمكانيات وقدراتها ولن نقزّمها أو نقلّل من شأنها. سنقف عند معطيات واقعيّة غير خلافيّة، وسنعرف من خلال هذه المعطيات الواقعيّة الخاضعة للقياس المنطقيّ والرياضيّ مدى ما يمتلكه العرب من خيوط الفعل الحضاريّ والتاريخيّ وإدارة دقّة امتلاك زمام المبادرة والتحكّم بها. ولكن قبل ذلك لا بُدّ من الوقوف ولو وقفةً صغيرةً عن مسألةٍ مهمّةٍ وخطيرةٍ جدًّا، وحساسةٍ جدًّا في الوقت ذاته يتهيب الكثيرون من الدُخول في حماها، وهي مسألة العلاقة بيْن الأمم والشُعوب من ناحية الفعل الحضاريّ والتاريخيّ، وهي ما سنسمّيها الإقصائيّة والتفاعليّة، أو ما يتحدّث عنها بعضهم تحت عنوان صراع الحضارات، وإن اختلف الأمر بعض الشّيء.

الإقصائيّة والتفاعليّة

إنّ ما ينبغي الانتباه إليه وأخذه بعين النّظر والحسبان هو أنّ التحديات والتّهديدات والضغوطات التي تتعرّض لها الأُمّة العربيّة من قبل الغرب عامّة ومن الولايات المتّحدة خاصّة ليس نابعاً من العداء التاريخيّ بيْن الشّرق والغرب، وهو أمرٌ ليس غائباً على أيّ حال، وإنّما لأنّ نهضة الأُمّة العربيّة ووحدها وأيّ قوّة تحتازها الأُمّة العربيّة وأيّ نشاطٍ زائدٍ عن حدودٍ معيّنةٍ يعني في ميزان القوى والمصالح أنّ ذلك سيكون على حساب المصالح الأمريكيّة والهيمنة الأمريكيّة وامتداد النّفوذ الأمريكيّ، والعالم الغربي من وراء الولايات المتّحدة.

هذا يعني أنّه لو كانت اليابان أو الصّين أو الهند أو الأرجنتين أو أيّ دولة هي التي تقف مكان الولايات المتّحدة في الهيمنة العالميّة لما اختلفت في ممارستها في الضّغوط

والتهديدات عن ممارسة الولايات الأمريكية. من المؤكد أن أطراف اللعبة السياسيّة والأحلاف والأعداء يكون لهم وضعٌ جديدٌ وترتيباتٌ أخرى تتوافق مع موازين القوى القائمة، ولكن الآليّة ستظلُّ هي ذاتها في تتبُّع الطَّرف الذي يشكِّل تهديداً لمصالح الدَّولة الإمبراطوريّة التي تتحكَّم بالخيوط السياسيّة والاقتصاديّة في العالم.

هذا يعني لنا هنا وبدرجة قصوى من الأهميّة أنّ نهوض أمتنا أو أيّ أمةٍ لا يمكن أن يكون تلقائيّاً أو آليّاً على نحوٍ يشبه التّرفيع الوظيفيّ لأنّ المسألة ليست مسألة قِدَمٍ وظيفيّ تستحقُّ معه الأُمَّة التّرفيع إلى مكانةٍ أعلى، ولا هي مسألة دورٍ لن يأخذه أحدٌ منّا، وكأنّ الأمم زبائن تقف وراء بعضها على باب سوبرماركت الفعل الحضاري. وإمّا هو نضالٌ وسعيٌّ وتضحياتٌ وصراعٌ مصالحٍ وتنازعٌ مكانةٍ بينَ الأمم والشُّعوب. وهذه العمليّة، بمختلف حواملها وعواملها ومحاورها وأدواتها، تتمُّ كما قرأنا في تاريخ الحضارات، على جبهتين؛ جبهةٍ داخليةٍ تأتي أولاً وجبهةٍ خارجيّةٍ تأتي ثانياً. ولذلك تدفعنا الضُّرورة دائماً إلى الإلحاح على وعي الهويّة والانتماء وتحديد الأصدقاء والأعداء... بوصف ذلك الخطوة الأساسيّة التي لا غنى عنها للوقوف على خطِّ البداية وقفّةً صحيحةً.

وبعد ذلك بقدرِ الإمكانيات والشُّروط والظُّروف والمعطيات المتوافرة للأُمَّة، وبقدرِ الإرادة التي تتعامل مع كلّ ذلك والغاية التي تسعى إليها هذه الإرادة... ترتقي الأُمَّة على سَلَمِ الفعل الحضاريّ والتّاريخيّ. وهنا يمكننا أن نميّز بينَ طبائع الشُّعوب والأمم وعقليّاتها وحقّي عقائدها التي تدفعها لمزيد من السّعي والنّضال.

والجدير بالانتباه إليه هنا أيضاً هو أنّ مساحة السّعي مفتوحةٌ أمام جميع الأمم على قدم المساواة، ولا يحقُّ لأُمَّة أن تصادر على حقِّ غيرها من الأمم، ولا أن تتكل على أنّ الأمم الأخرى أو أُمَّةٍ أخرى غير مؤهلةٍ للنهوض أو الفعل، أو غير قادرةٍ على ذلك، ولا أن تنطلق من أنّ الإمبراطوريّة القائمة (الأمريكيّة) لن تنهار قريباً ولذلك يجب

الاستكانة وعدم التَّحْرُك، ولا أن نتوقَّع أنْ انهيار الإمبراطوريَّة سيتمُّ قريباً فنجلس في انتظار هذا الانهيار. يجب ألاَّ ينقطع السَّعي والعملُ مهما كانت الطُّروف والشُّروط والمعطيات الدَّاخليَّة والخارجيَّة.

الإمكانيات البشرية

الإمكانياتُ البشريَّة مضمونٌ واسعٌ الدَّلالة يمكن الحديث عنه من جانبين؛ الإمكانيات البشرية بوجهٍ عامٍّ، والكفاءات العلميَّة بوجهٍ خاصٍّ. الإمكانيات البشرية بوجهٍ عامٍّ دلالةٌ عامَّةٌ تنطوي على شيءٍ من المطلقيَّة المتضمَّنة الكثير من المؤشَّرات الدَّلاليَّة التي يمكن الحديث فيها، رُبَّما يكون عدد السُّكان واحداً من هذه المؤشَّرات، ورُبَّما تكون حيويَّة أبناء الأُمَّة أحد المؤشَّرات، ورُبَّما عقليَّة هذه الأُمَّة وغير ذلك كثيرٌ.

لن ندَّعي أكثر مما لا يجوز لأحدٍ أن ينكره علينا وهو أننا أُمَّةٌ مثل بقيَّة الأمم في إمكانياتها البشريَّة والقدرات التي تنطوي عليها هذه الأُمَّة؛ لسنا أكثر عبقريةً من غيرنا، ولا أكثر حيويَّةً، ولا أشدَّ همَّةً... كلُّ الأمم في ذلك سواء. ومع منطقيَّة هذا التَّصوُّر سيوجد من يسير في اتجاهٍ مخالفٍ لمنطقيَّته؛ إمَّا بالتقليل من شأن الإمكانيات البشريَّة لأمتنا أو بتفضيلها على غيرها. سنخرج من هاتين الدَّائرتين لنبقى في دائرة المنطق التي يفترض أنَّها الأكثر تقبُّلاً من النَّسبة الأعظم. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنَّ الإمكانيات البشريَّة للأُمَّة العربيَّة مكافئةٌ رياضياً لإمكانيات دول الأتحاد الأوربيِّ، أو إمكانيات الولايات المتحدة الأمريكيَّة، وهي في الوقت ذاته مكافئةٌ أيضاً رياضياً لإمكانيات شعوب أمريكا اللاتينيَّة، أو لثلث إمكانيات الهند أو الصِّين.

ولكن مع ذلك لا نستطيع إلاَّ أن نتذكَّر أن أوَّل توصيفٍ أوربيٍّ معاصرٍ لإمكانيات أمتنا البشريَّة هي التي تصدَّرت نتائج مؤتمر كامبل بنرمان رئيس الحكومة البريطانيَّة في مطلع القرن العشرين، إذ كانت أوَّل النتائج التي وصل إليها تقرير هذا

المؤتمر هي أنه يعيش «في هذه المنطقة الحساسة أمة واحدة تتوافر لها من وحدة تاريخها ودينها ولسانها وآمالها كل مقومات التّجمع والتّرابط والاتحاد، وتتوافر في نزعاتها التّحرريّة وفي ثرواتها الطّبيعيّة وفي كثرة تناسلها كل أسباب القوّة والتّحرّر والنّهوض»^(٦٩). وقد أثبتت التّجارب والمعطيات التّاريخيّة أنّ أبناء الأُمّة العربيّة قادرون في أزمنة قياسيّة تحقيق ما يشبه المعجزات إذا ما تحقّقت لهم بعض الظروف المناسبة، وفي أيّ فرصة تتاح لهم.

حسبنا من ذلك كلّه على أيّ حال أن نعلم أنّ قيم الإمكانات وتحقّقاتها ليست معطيات رياضيّة جامدة حتميّة النّتيجة، وإنّما هي حركيّات مرتبطة بما سبق وأشرفنا من شروط وظروف ومعطيات. ولذلك ليس تساوي عدد السّكان دالاً حتميّاً على تكافؤ المكانة والقيمة والفعل. ولذلك قد تكون أمة عظيمة في عدد سكّانها هامشيّة تماماً في حين نجد أمة جدّ صغيرة في عدد سكّانها تقف في الطّليعة أو الصّفّ الأوّل بين الدّول العظيمة، وقد علمنا كيف أنّ اليابان الدّولة الصّغيرة نسبياً قد احتلت الصّين الدّولة العظيمة جدّاً. وعلمنا كيف أنّ دولاً مثل فرنسا أو إنجلترا أو بلجيكا أو البرتغال... تحتلّ كلّ منها عشرات الدّول وتسيطر على مقدرات هائلة من مقدرات الأمم.

الكفاءات العلميّة

الكفاءات العلميّة جزء صميميّ من الإمكانات البشريّة، ورُبّما هي إحدى المؤشّرات المهمّة على حيويّة الأُمّة وقدرتها وعقليتها... والكفاءات العلميّة العربيّة المهاجرة تثبت بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّها أمة خلاقّة حتّى وهي في حضيبض تخلفها وتقهقر مكانتها بين الأمم تقهقراً مخيفاً ومخزياً.

٦٩. نصر شمالي: كيف ينظر الغرب إلى موقع أمتنا؟. جريدة البعث. عدد الخميس ٢٦/١١/٢٠٠٤م.

حاولنا تقصّي حجم الكفاءات العربيّة المهاجرة في بحثٍ سابقٍ فاعتزتنا ثلاث مشكلاتٍ كبيرةٌ أوّلها عدم وجود إحصاءاتٍ دقيقةٍ، وثانيها امتناع معظم الدُّول عن التّعاون في تقديم معلوماتٍ صادقةٍ أو كافيةٍ، وكلُّ من اشتغل في هذا الموضوع واجه هاتين المشكلتين^(٧٠)، وثالثها وهي مرتبطةٌ بما سبق ومنبثقةٌ عنه، هي تضارب الأرقام وتناقضها في بعض الأحيان، ففي حين يقدّر بعضهم «أنّه بحلول عام ٢٠٠٠م سيتجاوز عدد الخريجين الجامعيين العرب (٧) ملايين. (٤٠) بالمئة من هؤلاء سيكونون مهندسين، وعلماء، وأطباء، وطاقات بشرية أخرى. وبالفعل سيكون لدى الوطن العربي (٧٠) بالمئة مما لدى الولايات المتّحدة الأمريكيّة من المهندسين، إلا أنّ امتلاك المورد لا يعني أنّه سيستخدم بكيفية إنتاجية»^(٧١). نجد أنّه في الوقت ذاته تقريباً تعلن صحيفة القدس العربي أنّ بعض التّقديرات «أكّدت وجود ما يزيد على عشرة ملايين مختصّ علميٍّ عربيٍّ هاجروا في العقدين الأخيرين إلى أوروبا وأمريكا. وإذا أضفنا المهاجرين قبل السّبعينات، كما تشير إحصائيّة جامعة الدُّول العربيّة، فإنّ العدد قد يصل إلى عشرين مليون عالمٍ عربيٍّ، منهم مليونان في الولايات المتحدة، بعضهم علماء في الطّاقة التّنوويّة. وبالتّسبة لمصر فيكفي أن نعرف أنّ من بيّن (٨٢٤٠٠٠) مصري يعملون في الخارج، فإنّ هناك (٣١٨٠٠٠) منهم يعملون في الولايات المتحدة الأمريكيّة. من هذا العدد (٨٤٤) عالماً في الطّاقة التّنوويّة»^(٧٢).

٧٠. عثمان أبا يزيد: دراسة حالة لبعض مشاريع اليونسكو المتعلقة بهجرة الكفاءات العربيّة. ضمن كتاب:

هجرة الكفاءات العربيّة. مركز دراسات الوحدة العربيّة. بيروت. ط٣. ١٩٨٥م. ص١٧٣.

٧١. أنطوان زحلان: هجرة الكفاءات العربيّة؛ السياق القومي والدولي. ضمن مجلة؛ المستقبل العربي - مركز

دراسات الوحدة العربيّة. بيروت. العدد ١٥٩. ٥/ ١٩٩٢م. ص١٩.

٧٢. صحيفة: العربي المصريّة. العدد ٢٦٩. تاريخ ٨ حزيران ١٩٩٨م.

وعلى الرَّغم مما يبدو في هذه الأرقام من مبالغة فإنَّها في حقيقة الأمر لا تخلو من جانبٍ كبيرٍ من الحقيقة، ففي التَّقرير الذي نشرته الجامعة العربيَّة في النِّصف الأوَّل من عام ٢٠٠١م، «قدرت فيه خسائر الدُّول العربيَّة من جراء هجرة علمائها إلى الخارج بما يزيد عن مئتي مليار دولار، مشيرًا إلى أنَّ الدُّول العربيَّة هي المستفيد الأكبر من احتضان أكثر من ٤٥٠ ألف عربي من حملة الشَّهادات العليا والمؤهَّلات الفاتئة القيمة»^(٧٣). والذي يبدو من هذا النَّص أنَّ هذا المبلغ من الخسائر هو مقدار نفقات إيفاد هذه الكفاءات التي لم تعد، والتي بلغ عددها ٤٥٠ ألف كفاءة. وبحسبةٍ يسيرةٍ يمكن القول إن هذا العدد قد لا يزيد عن عُشر الكفاءات العلميَّة المهاجرة بحالٍ من الأحوال، لأنَّ الذين أوفدوا ولم يعودوا أقلَّ بكثير جدًّا من الكفاءات التي هاجرت من تلقاء ذاته، أو التي درست على حسابها، أو التي تكوَّنت في الغرب، أو التي تنتسب إلى أصلٍ عربيٍّ مباشرٍ أو لجيلٍ ثانٍ أو ثالثٍ.

ولكنَّ المشكلة التي تعترضنا هنا مشكلةٌ مزدوجةٌ، فمن النَّاحية الأولى نحن غَيْرُ قادرين على التَّحقُّق من صحَّة هذه الإحصاءات على ضوء ما لدينا من المعطيات، ومن النَّاحية الثَّانية أنَّ الأرقام المتوافرة لدينا معظمها من إحصاءاتٍ قديمةٍ غير دقيقةٍ وتفتقر إلى كثيرٍ من المصداقيَّة، وغالبيةُ الإحصاءات التي عثرنا عليها تعتمد على أو آخر على مصدرٍ واحدٍ تقريباً هو دراسات أنطوان زحلان، وكلُّها قديمة، ولأنَّنا توسَّعنا في هذا الموضوع في بحثٍ مستقلٍّ^(٧٤) سنختصر هنا قدر المستطاع.

٧٣ . ياسين رفاعية: خسائر العرب العقلية ٢٠٠ مليار دولار . ضمن جريدة المحرر العربي . لندن . العدد ٢٩٧ .

احزيران ٢٠٠١م . ص ٢٤ .

٧٤ . هجرة الكفاءات العربية موضوع بحث كبير مطول عكفنا عليه منذ نحو عشر سنوات ولم نزل، وهو الآن

وشيك الصدور.

نبدأ من حديثٍ قريبِ العهد «لوزير التَّعليمِ العالِي والبحثِ العلميِ المصري عن دورِ كبيرٍ مقبلٍ لأكثر من ثلاثين ألفَ عالمٍ مصريٍّ في الخارج»^(٧٥). وفي حوارٍ مع الدُّكتورِ فاروقِ الباز نُشر بعد هذا الكلامِ بسنتين ذكر الدُّكتور الباز أنَّ هناك (١١٠٠) عالمٍ في الولاياتِ المتَّحدة الأمريكيَّة وكندا^(٧٦). وعلى الرَّغمِ من أنَّ عددَ الأطباءِ السُّوريين وحدهم في ألمانيا وحدها، يربو على (٢٥) ألفَ طبيباً حسب تقديرات رابطةِ المغتربين السُّوريين في ألمانيا، فإنَّنا نفاجئ بأنَّ عددَ الأطباءِ العربِ في الولاياتِ المتَّحدة الأمريكيَّة نحو عشرةِ آلافِ طبيبٍ فقط^(٧٧)، وعلى الرَّغمِ من أنَّ هذا العدد من الأطباءِ العربِ في الولاياتِ المتَّحدة هم فقط من المولودين في الوطنِ العربيِّ، فإنَّه لا يستقيم منطقياً مع عددِ الأطباءِ السُّوريين في ألمانيا. وأياً كان الأمر فليس هذا إلا أنموذجاً من التناقضات التي نجدنا أمامها في هذا الموضوع.

أمَّا الإحصاءات القديمة نسبياً فقد ذكر الدكتور محمد عبد العليم مرسى أنَّه «هاجر خلال المدة من ١٩٦٧/٦/٣٠م حتى ١٩٦٨/٦/٣٠م نحو من ١٥٩٧٣ من العلماء والمهندسين والأطباء العرب. وخلال المدة نفسها من العام التَّالي هاجر ٣١٩٨١. أمَّا العام التَّالث فكان نصيبه ١٦٤٩٢ مهاجراً، هذا إلى أمريكا وحدها»^(٧٨). أي إنَّ نصيب الولاياتِ المتَّحدة الأمريكيَّة وحدها من الكفاءات العربيَّة المهاجرة قد بلغ خلال ثلاثة أعوام ٦٤٤٤٦ كفاءةً.

٧٥ . محمد عارف: العلماء العرب يطرقون أبواب النانوتكنولوجي . ضمن جريدة؛ الحياة . الأربعة ١٦ رمضان ١٤١٨هـ / ١٤ كانون الثاني / يناير ١٩٩٨م . العدد ١٢٧٣٦ .

٧٦ . فريد وجدي: حوار مع الدكتور فاروق الباز . ضمن جريدة؛ الاتحاد؛ الملحق الاقتصادي . أبو ظبي . الأربعة ١١ ذو القعدة ١٤٢٠هـ / ١٦ شباط / فبراير ٢٠٠٠م . العدد ٨٩٩١ .

٧٧ . محمد علي صالح: الأطباء الأمريكيون العرب ومحاولة رد الجميل . ضمن مجلة؛ المجلة . لندن . العدد ١٠١٤ . ١٨ / ٧ / ١٩٩٩م .

٧٨ . د. محمد عبد العليم مرسى: هجرة العلماء من العالم الإسلامي . مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة . الرياض . ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م . ص ٥٣ . وكذلك ضمن: د. عبد الكريم بكَّار:

الحقيقة أنّ هناك الكثير من الإحصاءات وتضاربات الأرقام، ولكنّها ستصل في المحصّلة إلى أنّ هناك مئات الألوف من الكفاءات العلميّة المتميّزة والخطيرة المنتشرة في أصقاع العالم وخاصّةً أوروبا والولايات المتحدة الأمريكيّة. ولكن الذي يعيننا أكثر من ذلك كلّهُ أنّ هذه الكفاءات ليست كفاءاتٍ عاديّةً في كثير من الأحيان والحالات، وإنّما هي كفاءات من الطراز الرّفيع، ولها إنجازات مبهرة وعظيمة وتحتلّ أمكنة جدّ حسّاسة في بلدان العالم مثل عالم الفضاء الشّهير جدّاً **فاروق الباز**، وعالم الفيزياء النّووية **أحمد زويل** الحائز على جائزة نوبل، وأكبر وأعرق وسام أمريكي وهو جائزة بنيامين فرانكلين، باكتشافه الذي أذهل العالم وأحدث انقلاباً مدوياً في كلّ الأوساط العلميّة^(٧٩)، و**عبد القادر حلمي** أحد أهم علماء الصّواريخ في العالم^(٨٠)، وعالم الفيزياء **رمال رمال** الذي كاد أن يصل إلى جائزة نوبل في الفيزياء^(٨١)، وعالم الإلكترونيات **يوسف أبو الخدود** الذي صمّم القوّة الكهربائيّة في المركبة الفضائية (مارينز ٧) ومهدت لإطلاق أوّل مركبةٍ حملت الإنسان إلى القمر عام ١٩٦٩م^(٨٢)، و«الدكتور **محمد صوان** الذي يقود فريقاً كندياً لابتكار عيّنٍ صناعيّةٍ تعيد البصر

-
- نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي . دار القلم/ الدار الشاميّة . دمشق/ بيروت .
١٤٢٠هـ/١٩٩٩م . ص ٧٩ .
- ٧٩ . محمد عارف: حكايات سندباد علمي؛ الطرق يصنعها المشي . مجلة العربي - وزارة الإعلام - الكويت .
العدد ٤٩٤ . كانون الثاني . ٢٠٠٠م . ١١٦ .
- ٨٠ . مطر حلمي: قصة القبض على أحد أهم خمسة علماء صواريخ في العالم . مجلة المجلة . العدد ٥٣٧ .
٢٩ / ٥ / ١٩٩٠م . ص ١٨ .
- ٨١ . سعيد الصباح: لبنان والعرب يخسرون علماءهم . مجلة الشراع . العدد ٩١٣ . كانون الثاني . ١٩٩٩م .
ص ٤١ . ٣٩ .
- ٨٢ . سعيد الصباح: عالمان لبنانيان آخرا في عالم النسيان . مجلة الشراع . العدد ٩١١ . كانون الثاني .
١٩٩٩م . ص ٤٣ . ٤٧ .

للمكفوفين»^(٨٣)، و«السير بيتر مدور، اللبناني الأصل، الذي نال جائزة نوبل في الطب عام ١٩٦١م»^(٨٤)، و«الدكتور ريكاردو ميلادي (ملحم) الحائز على جائزة نوبل في الطب مرتين بالمشاركة»^(٨٥). و«العالم إلياس جيمس خوري أحد القلائل الذين يفوزون بجائزة نوبل في الكيمياء منفرداً»^(٨٦)، و«السّير مايكل عطية الذي نال أعلى الجوائز العالميّة في الرياضيات وتسمّم المناصب العلميّة في بريطانيا، ومصطفى شاهين رئيس العلماء في مختبر الدّفْع النَّفّاث التّابع لوكالة الفضاء الأمريكيّة (ناسا)، والدُّكتور فخري البزاز أستاذ الأحياء في جامعة هارفارد وعضو أكاديمية العلوم والفنون الأمريكيّة، والدُّكتور منير نايفة أستاذ الفيزياء النظريّة في جامعة إيلينوي أريانا شامبين الذي ارتبط اسمه برصد الدّزّات المنفردة وتحريكها... وصالح الوكيل الذي قال عنه بيان انتخابه عضواً في الأكاديمية القوميّة للعلوم في الولايات المتحدة إنّه أحدث ثورةً في علوم الطّب... وغيرهم كثيرٌ ممن يضيق المجال عن سرد أسمائهم فقط.

وعلى الرّغم من ذلك ومن خطورة دلالاته نجد أحد أعظم علماء النّانوتكنولوجي القرن العشرين الدكتور منير نايفة، الذي قيل عنه وعن أقربائه في الولايات المتحدة: «إنّ قبيلة آل نايفة يسيطرون على علم النّانوتكنولوجي في الولايات المتّحدة»، نجده في لقاء خاصّ على التّلفزيون السّوري أجراه معه المذيع

-
٨٣. جريدة الاتّحاد. أبو ظبي. الثلاثاء ١٩ شوال ١٤٢٠هـ / ٢٥ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠م. العدد ٨٩٦٩.
٨٤. محمد عارف: نجوم عربية في سماء الهندسة والعلوم العالمية للقرن العشرين. ضمن جريدة؛ الحياة. لندن. العدد ١٣٤٤٩. الأربعاء ٢٨ رمضان ١٤٢٠هـ / ٥ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠م.
٨٥. محمد علي صالح: الأطباء الأمريكيون العرب ومحاولة رد الجميل. م. س. ص ٦٠.
٨٦. غسان غصن: نوبل والمتحدرون من أصل عربي. ضمن جريدة؛ السفير. العدد ٨٧٣٩. الثلاثاء ٢٤ تشرين الأول ٢٠٠٠م.

توفيق حلاق يرُدُّ على دعوة الكفاءات للعودة إلى الوطن قائلاً: «لستم بحاجة لنا، ما لديكم يكفي وزيادة».

الثروات الطبيعية

الثروات الطبيعيَّة عاملٌ يضاف إلى إمكانات الأُمَّة على الفعل الحضاري والتَّاريخي، وهو عاملٌ على أهميَّته وخطورته عاملٌ مساعدٌ لا أكثر، لأنَّ العوامل الأخرى هي العوامل الأكثر خطورةً وحسماً، وقد وجدنا كيف أنَّ أمماً تكاد تخلو من الثروات الطبيعيَّة استطاعت أن تزاحم على المراكز المتقدِّمة في الفعل الحضاري والتَّاريخي بيْن الأمم. ووجدنا كيف أنَّ دولاً صغيرةً وصغيرةً جدًّا في بعض الأحيان تقف في صفوف متقدِّمة جدًّا على أممٍ تفوقها عشرات أو مئات المرَّات في الثروات الطبيعيَّة والمساحة الجغرافيَّة والسكانيَّة.

ومع ذلك فإنَّ الأُمَّة العربيَّة تعوم على كنوزٍ وبحورٍ من الثروات الطبيعيَّة من مختلف الأصناف والأنواع، إذا كان النَّفط على رأسها فإنَّه ليس الوحيد ولا الأكثر خطورةً ولا أهميَّةً. ونظرةً صغيرةً على الخريطة الجغرافيَّة للأُمَّة العربيَّة وموقعها بيْن دول العالم وقارَّاته يكشف لنا عن المزايا التي تتمتع بها الأُمَّة العربيَّة من ناحية الاعتدال المناخيِّ والتنوُّع البيئي ووفرة الطَّاقات الطبيعيَّة والمساحات الزراعيَّة. ويضاف إلى ذلك ما يقبع في باطن الأرض العربيَّة من ثروات وكنوز.

لن نطيل في ذلك شرحاً وتفصيلاً، وحسبنا منه ما كان من المعارف الشَّائعة التي يعرفها الكثيرون حتَّى من غير المتقَّفين. وفي حدود ما هو شائعٌ، على سطحه، ما يدلُّ على أنَّ الثروات الطبيعيَّة تقف عاملاً مساعداً بشدَّةٍ على تكميل سلسلة عناصر الإمكانات التي تمتلكها الأُمَّة العربيَّة على النهوض والفعل الحضاريِّ والتَّاريخيِّ.

الكفاءات المالية

قد يعترض معترضٌ بأنَّ كلَّ الإمكانيات السَّابقة لا تساوي شيئاً ما لم تكن هناك كفاءاتٌ ماليَّةٌ كافيةٌ.

من المؤكَّد أن هذا الاعتراض مرفوضٌ لأنَّ الإمكانيات الماليَّة لاحقةٌ على كلِّ تلك العناصر، ناهيك عن أنَّها أيسر هذه الشُّروط إذا ما دارت عجلة نموض الأُمَّة حتَّى ولو لم تكن تمتلك درهما واحداً.

ومع ذلك أيضاً فإنَّ الإمكانيات الماليَّة للأُمَّة العربيَّة، على تحلُّفها، وقرها، وموت أبنائها جوعاً، هي إمكانياتٌ مذهلةٌ يصفها الكثيرون بأنَّها إمكانياتٌ أسطوريَّةٌ.

ومما يؤكِّد ذلك الأموال العربيَّة المهزَّبة والمستثمرة خارج الوطن العربي، وليس لدينا في حقيقة الأمر أيَّة معطياتٍ حقيقيَّةٍ أو دقيقةٍ، شأننا في ذلك كشأننا مع العائدات العربيَّة، فقد ذكر الدكتور **عدنان مصطفى** في مطلع التَّسعينيات من القرن العشرين «أنَّ رجال الأعمال العرب، في الأقطار العربيَّة الغنيَّة، دون حكوماتها، يدَّخرون في الخارج (١٢٠) مليار دولار، ويعتقد بأنَّ أمثالهم من الأقطار العربيَّة الفقيرة يدَّخرون ما لا يقلُّ عن (٥٠) مليار دولار»^(٨٧). ولن نناقش مدى مصداقية هذا الرقم لأنَّ المعطيات قد تغيَّرت كثيراً وإن ظلَّت غير كاملةٍ ولا دقيقةٍ، ففي عام ١٩٩٦م ذكرت صحيفة الحياة أنَّ الأسواق العربيَّة تجتذب فقط (٥٠) مليار دولار من أصل (٦٧٠) مليار دولار من الأموال العربيَّة المستثمرة في الخارج في مطلع التَّسعينيات^(٨٨). أمَّا في أواخر التَّسعينيات فتشير «تقارير إحصائيَّة موثوقٌ فيها. حسب زعم صحيفة القدس العربي. إلى أنَّ حجم الأموال العربيَّة

٨٧. الدكتور عدنان مصطفى: أزمة البحث العلمي؛ هل إلى خروج من سبيل؟ ص ١٠٩.

٨٨. جريدة؛ الحياة. الأحد ١١ شباط/ فبراير ١٩٦٦م. العدد ١٢٠١٤.

خارج الوطن العربي وصل إلى (٨٥٠) مليار دولار ... تدعم اقتصاد العالم الغربيّ على نحوٍ خاصّ، بينما حالنا [نحن العرب والمسلمون] لا يحتاج إلى إشارة»^(٨٩).

قلت حسب زعم الصّحيفة لأنّ هذا الرّقم (الموثوق فيه) خالٍ من المصدقيّة أيضاً، والذي يؤكّد ذلك أكثر من سببٍ، أولها أنّ الغالبية العظمى من المبالغ المودعة في الخارج تتسم بالسريّة، ولذلك من المتعدّر الكشف عنها. وثانيها أنّ الأمير الدّكتور نايف بن فواز الشّعلان رئيس مجلس إدارة كنزبنك؛ أوّل بنك برأسمالٍ عربيّ في سويسرا، قد أكّد «أنّ مجموع الأموال العربيّة المهاجرة لكلّ من القطاع الحكومي والخاص تصل إلى (٥،١) ترليون دولار وليس (٨٠٠) مليار كما كان يُعلَن من قبل في بعض وسائل الإعلام، ويبيّن أنّ تأسيس البنى التّحتية للبلدان العربيّة يحتاج إلى نحو (١٥٠) مليار دولار»^(٩٠). وثالثها أنّ الواقع لا يتّفق مع هذه الأرقام مطلقاً، فالوليد بن طلال؛ سادس أغنى رجل في العالم، وهو العربيّ الوحيد الذي يسمّح أن يُذكّر اسمه بين أغنياء العالم حتّى هذه السّنة فقط، يملك وحده مثل هذا المبلغ، حسب كلامه هو وفي أكثر من موقع ومكان، «فقيمة موجودات الشّركات التي يملكها (٨٠٠) مليار دولار.

. وإجمالي أرباحها (١٧) مليار دولار»^(٩١).

. (٢٥%) منها فقط ضمن الوطن العربي. (٧٥%) منها خارج الوطن

العربي»^(٩٢).

٨٩ - جريدة: القدس العربي. القاهرة. العدد ٤٢٣. تاريخ ٦ / ٨ / ١٩٩٩ م.

٩٠ - جريدة تشرين. العدد ٨٠٠٨. الأحد ٢٧ صفر ١٤٢٢ هـ الموافق لـ ٢٠ أيار ٢٠٠١ م.

٩١ - حسن صبرا: حوار مع الوليد بن طلال. ضمن مجلة: الشراع. بيروت. العدد ٨٩٧. ١٩٩٩ م. ص ١٠٥.

١٩ من الملف.

٩٢ م. س. ص ١٣.

والوليد بن طلال ليس المستثمر العربي الوحيد خارج الوطن العربي، إنَّه واحدٌ من عشرات ورُبَّما من مئات. هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر أنَّ هذا المبلغ، حتَّى الذي ذكره الأمير نايف، يشير فقط إلى الأموال المستثمرة أو المعلنة من دون الأموال المهريَّة والحسابات السريَّة. ولذلك عندما زعم أحد المفكرين في محاضرة ألقاها في مطلع الألفيَّة الثالثة أنَّه قرأ في مجلة ألمانيَّة في بحر عام ١٩٩٩م أنَّ الأموال العربيَّة المهريَّة إلى الخارج تربو على (١٢٠) ألف مليار دولار، أي (١٢٠) ترليون دولار، أي (١٢٠) مليون مليون دولار... لم يصنَّف أحد دهشة، ولم تبدو أيَّة علامة استغراب، على الرُّغم من هول هذا الرِّقم وأسطوريَّته المتجاوزة حدود الخيال وآفاقه وقدراته.

خاتمة

إن غاب المنطق أو حضر نحن أمام إمكانات في مختلف المجالات والأصعدة والميادين لا يمكن نكرانها، قادرة على تحقيق نهضة عربيَّة إن لم تكن خارقة فلن تكون أقلَّ من جبَّارة؛ نهضة في مختلف المجالات والأصعدة والميادين. يبدو ممَّا سبق، وهو محض إلماحة من حقيقة المشهد الدالَّ على إمكانات العرب الحقيقيَّة، أنَّ كلَّ مقوِّمات الفعل الحضاريِّ والتَّاريخيِّ للأُمَّة العربيَّة متوافرة بسخاءٍ ورُبَّما يصحُّ القول إنَّه لا ينقصها شيءٌ من إمكانات هذا الفعل ومقوِّماته. فلماذا لا تنهض؟

إذا قلنا لم يبق إلا الإرادة فربَّما يكون جوابنا ناقصاً. لأنَّ عدم توافر الإرادة مع توافر كلِّ هذه الإمكانيات مشكلةٌ خطيرة. ومع ذلك فإنَّنا لا نجد إلا أن نقول: لم يبق إلا إرادة التَّقدُّم إلى ممارسة الدَّور الذي يغيِّر هذا الموقع المتردِّي للأُمَّة العربيَّة. فمتى نمتلك هذه الإرادة؟؟؟

إذا كنتَ لا تمتلك هذه الإرادة اليوم، مع توافر هذه الإمكانيات الكبيرة الخالقة
الجبارة فإنَّ أشدَّ ما نخشاه أن لا نعي أهميَّة امتلاك هذه الإرادة إلا بعد فوات
الأوان، بعد أن تتلاشى هذه الإمكانيات أو تضحلَّ أو تتبدَّل إلى ما لا تحمد
عقباه أو على الأقلِّ إلى ما لا يخدم إرادة النهضة، وليس هذا بالأمر المتعدَّر ولا
المستبعد.



الفصل الخامس

إشكالية النخضة
في الفكر العربي المعاصر

مقدمة
ففي مفهوم النهضة
النهضة والواقع المتخلف
معالم إخفاق النهضة
النهضة والذات المغلقة
هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟
خاتمة

تسير عجلة أزمة النهضة العربية والمشاريع التحديثية عكس كل العجلات، وتستمر الأزمة من ثم في التعاطم، خلاف كل الأزمات، ففي حين أن المصيبة تبدو أول الأمر عظيمة ثم تصغر شيئاً فشيئاً، فإن مصيبتنا بدت صغيرة أول الأمر وبدأت بالتعاطم بوتائر متسارعة.

مقدمة

على رغم تأريخ دخول نابليون إلى مصر بداية لعصر النهضة العربية ومشروع الحداثة العربية من جهة إتاحتها للعرب الاتصال بالعالم الخارجي بعد فترة من النوم في أحضان الذات، طويلة، فقد ذهب فريق آخر من المؤرخين إلى عد رفاة الطهاوي رائداً للنهضة العربية وصاحباً لأول مشروع تحديثي عربي، فقد عايش ثورة ١٨٣٠م الفرنسية وعاد ليبشر بثورة مماثلة في مصر؛ فطالب بتحرير المرأة وتحرير الشعب وإحقاق الحق وإقامة العدل والتهوض من ركاب التخلف.

أيًا كان الأمر فإن أكثر من ستة عشر عقداً قد مضت على انطلاق النهضة بين ظهري العرب، ولم نزل حتى الآن وكأننا أمام نقطة الانطلاق؛ حيرة وتشتت وضياغ، وتمركز حول الذات، وتعصّب وانغلاق، وتخلف وجهل... ما زلنا حائرين مترددين؛ ننظر إلى الخلف وننظر إلى الأمام، ونضرب كفاً بكف، ونتساءل بسداحة: هل نخرط في المشاريع التحديثية ونسير في ركبها، أم نرفضها ونكفئ على تراثنا؟ هل أثمرت النهضة العربية أم لم تثمر؟ وإذا أثمرت فماذا أثمرت وإذا لم تثمر فلماذا لم تثمر؟

لو وقفت إشكالية النهضة العربية ومشاريع التحديث النهضوية العربية عند هذا الحد لاقتصرت المسألة على كونها أزمة عابرة. الخطورة في الأمر تكمن في أننا لم ننقح حتى الآن على معنى الحداثة والتحديث، ولم نقف على حقيقة النهضة وطبيعتها ومضمونها وأبعادها، فكل يهيم في وإد إلا وديان التلاقي فقد ظلت مهجورة. ولذلك ما زال الجدال والسجال في هذه المسألة قائماً على قديم وساق؛ بين أخذ ورد، وكّر وفر.

بَيْنَ قَائِلٍ إِنَّا لَمْ نَهْضَ بَعْدَ، وَقَائِلٍ بَأَنَّ النَّهْضَةَ الْعَرَبِيَّةَ لَمْ تَبْدَأْ حَتَّى الْآنَ، وَقَائِلٍ بَأَنَّ النَّهْضَةَ قَدْ بَدَأَتْ وَتَوَقَّفَتْ، وَقَائِلٍ بَأَنَّ النَّهْضَةَ بَدَأَتْ وَأَنْجَزَتْ الْمَطْلُوبَ مِنْهَا فِي مَرَحَلَتِهَا وَإِنَّا أَمَامَ نَهْضَةٍ ثَانِيَةٍ فَثَالِثَةٍ... وَهَلَمْ جَرًّا مِمَّا يَخْطُرُ فِي الْبَالِ وَمِمَّا لَا يَخْطُرُ مِنْ أَحْتِمَالَاتٍ وَتَوَقُّعَاتٍ.

فِي مَفْهُومِ النَّهْضَةِ

حَتَّى نَقِفَ عِنْدَ إِشْكَالِيَّةِ النَّهْضَةِ نَحْنُ بِحَاجَةٍ لِلْوُقُوفِ عِنْدَ مَجْمُوعَةٍ مِنَ التَّسْأُولَاتِ الْمَهْمَةِ الَّتِي رُبَّمَا تَكُونُ تَقْلِيدِيَّةً، وَلَكِنِ الْوُقُوفِ عِنْدَهَا عَلَى تَقْلِيدِيَّتِهَا أَمْرٌ مَهْمٌ، وَوَعَلَّ أَبْرَزَهَا: مَاذَا الْمَقْصُودُ بِاصْطِلَاحِ النَّهْضَةِ؟ وَمَتَى بَدَأَ عَصْرُ النَّهْضَةِ مَا الْمُؤَشِّرَاتُ الَّتِي تَحَدِّدُ بَدَايَتَهُ؟ وَهَلْ كَانَ مَا حَدَثَ فِي الْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ نَهْضَةً حَقًّا أَوْ يَسْتَحِقُّ أَنْ يُسَمَّى نَهْضَةً؟ وَبَلْفِظٍ آخَرَ: هَلْ كَانَتْ النَّهْضَةُ الْعَرَبِيَّةُ نَهْضَةً حَقًّا؟

هَذِهِ الْأَسْئَلَةُ، وَرُبَّمَا غَيْرُهَا، هِيَ سِلْسِلَةٌ مِنَ التَّدَاعِيَاتِ الَّتِي تَتَوَارَدُ تَلْقَائِيًّا لَدَى أَيِّ مَفَكَّرٍ أَوْ بَاحِثٍ يَقِفُ أَمَامَ هَذِهِ الْمَرَحَلَةِ التَّارِيخِيَّةِ مِنْ عَمْرِ الْأُمَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي سُمِّيَتْ عَصْرَ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ. سَنَقِفُ هُنَا عِنْدَ بَعْضِهَا وَنُقَرِّدُ لِمَا يَبْقَى مِنْهَا بَعْضَ الْفُصُولِ الْآخَرَى.

إِنَّ تَتَبُّعَ آثَارِ طُلَّاعِ أَعْلَامِ حَرَكَاتِ التَّجْدِيدِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُبَكَّرَةِ أَمْثَالِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ، وَالْأَمِيرِ حَيْدَرَ الشَّهَابِيِّ، وَالشُّوْكَانِيِّ، وَمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ السَّنُوسِيِّ، وَمُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ السَّيِّدِ عَبْدِ اللَّهِ: الْمَهْدِيِّ... يَكْشِفُ لَنَا عَنِ نَزْوِعِهِمُ النَّهْضِيَّ أَوْ التَّجْدِيدِيَّ وَالتَّحْدِيثِيَّ بَوْضُوحٍ، إِلَّا أَنَّ هَذَا النُّزُوعَ الْوَاضِحَ مِنْهُمْ إِلَى التَّجْدِيدِ لَمْ يَقْتَرِنْ أَبَدًا بِأَيِّ اسْتِخْدَامٍ لِاصْطِلَاحِ النَّهْضَةِ. وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ لَوْ نَحْنُ تَتَبَعْنَا آثَارَ الرُّوَادِ الْأَوَائِلِ لَعَصِرَ النَّهْضَةَ الْعَرَبِيَّةَ أَمْثَالِ: حَسَنِ الْعَطَّارِ، وَنَاصِيفِ الْيَازْجِيِّ، وَرِفَاعَةِ الطَّهَطَاوِيِّ، وَخَيْرِ الدِّينِ بَاشَا التُّونِسِيِّ، وَأَحْمَدَ فَارِسِ الشُّدْيَاقِ، وَشَهَابِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الْأَلُوسِيِّ، وَبَطْرُسِ الْبَسْتَانِيِّ وَغَيْرِهِمْ... فَإِنَّا لَنْ نَجِدَ أَبَدًا أَيَّ اسْتِخْدَامٍ لِاصْطِلَاحِ النَّهْضَةِ، اللَّهُمَّ إِلَّا عَرَضًا. فَإِذَا مَا انْتَقَلْنَا إِلَى الْجِيلِ الثَّلَاثِ مِنْ أَعْلَامِ النَّهْضَةِ، الْمَتَمَثِّلِ بِالتَّلَامُذَةِ الْمُبَاشِرِينَ أَوْ الْجِيلِ الْمُنْبَثِقِ مَبَاشَرَةً عَنِ الرُّوَادِ الْأَوَائِلِ مِنْ أَمْثَالِ:

الكواكبي، والصيّادي، ومحمد عبده، وشبلي شميل، وأديب إسحق، وفارس نمر، ومحمد رشيد رضا، وشكيب أرسلان، وفرح أنطون وغيرهم... لوجدنا أن الأمر قد بدأ بالاختلاف من هذه الناحية، لقد صار الإصلاح عند هؤلاء مشروعاً واضح المعالم من وجهة نظر كل واحدٍ منهم.

صحيحٌ أن النهضة بأطيافها الاشتقاقية كانت مهماز الفكر العربي في المرحلة السابقة كلها، وصحيحٌ أنها ترددت غير مرّة عند أبناء الجيل النهضوي الثاني إلا أن سلامة موسى الذي يقف بين الجيلين الثاني والثالث من أجيال النهضة هو أول مفكّر نهضويّ يستخدم اصطلاح النهضة ليدلّ به على المرحلة التي بدأت مع الأجيال السابقة عليه من خلال كتاب له حمل عنوان: ما هي النهضة؟ ولكنّ الطريف في الأمر، والطريف جداً، أن من سبق النهضويين كلّهم إلى تسمية المرحلة أو العصر بعصر النهضة هو مفكّر لاحق على أجيال النهضة كلها، إنّه أنيس نصولي الذي ينتمي إلى القرن العشرين ولادةً وفكراً، الذي وضع في عام ١٩٢٦م كتابه: أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر^(٩٣). بينما جاء كتاب سلامة موسى الذي حمل عنوان: ما هي النهضة، في عام ١٩٣٦م، أي بعد كتاب نصولي بعشر سنوات تامّة.

يردُّ أنيس زكريا نصولي^(٩٤) أسباب النهضة إلى ثمانية عوامل هي فصول كتابه، وهي: الاحتكاك بالغرب، المدارس التبشيرية والمبشّرون، الطباعة، الصحافة والتأليف، الجمعيات العلمية والأدبية، المكتبات، المستشرقون، فن التمثيل، الهجرة.

٩٣ . الكتاب صدر في طبعته الأولى في عام ١٩٢٦م، وأعيدت طباعته أكثر من مرّة كان آخرها الطبعة التي أصدرتها وزارة الثقافة السورية بالتعاون مع دار البعث للصحافة والنشر، في عام ٢٠٠٦م، ضمن سلسلة الكتاب الشهري.

٩٤ . أنيس نصولي أديب وباحث لبناني، ولد ببيروت عام ١٩٠٢م وتوفي عام ١٩٥٧م. عمل في مطلع حياته معلماً في العراق، وعمل في الصحافة فأصدر مجلة الكشف عام ١٩٢٧م، واشترك مع أخيه محيي الدين في إنشاء جريدة بيروت وعمل في تحريرها. له العديد من الكتب المهمة، منها الكتاب المشار إليه، وفي العام ذاته أصدر كتابين هما الدولة الأموية في دمشق، الدولة الأموية في قرطبة، وله غيرها أيضاً.

أمَّا سلامة موسى الذي وَضَعَ كتابه بعد كتاب **نصولي** بعشر سنوات فقد رَسَمَ في المقدمة الَّتِي صَدَّرَ بِهَا الكتاب معالمَ النَّهْضَةِ وَأَسَسَهَا وَأَصُولَهَا باختصارٍ شديدٍ مَكْتَفٍ. إِنَّهُ يرفضُ أيَّ عودَةٍ إلى الوراثة أو أيَّ التفاتٍ إلى الخلف أو تَمَسُّكٍ بأيِّ ماضٍ^(٩٥). النَّهْضَةُ عنده توجُّهٌُ إلى الأمام^(٩٦)، إلى الحاضر^(٩٧)، إلى الطَّبِيعَةِ وعلومِ الطَّبِيعَةِ^(٩٨). ولا اعتراض على ذلك من ناحية المبدأ، فالنهوض هو فعلاً توجُّهٌُ إلى الأمام، الأمام، وعدم ارتدادٍ إلى الوراثة. ولكن ليس بهذه الآليَّةِ الجامدة الَّتِي لا ترى في الرِّاءِ إلاَّ أنَّها تشبه الموزة.

ومهما يكن من أمرٍ فإنَّنا أمام اقتراحٍ متلازمٍ بَيْنَ النَّهْضَةِ العربيَّةِ والنَّهْضَةِ الأوروبيَّةِ، فما تكاد تذكر النَّهْضَةَ العربيَّةَ حَتَّى تتداعى النَّهْضَةُ الأوروبيَّةُ إلى الذَّهن، ويرتبط بهذا الارتباط أنَّ النَّهْضَةَ العربيَّةَ إمَّا سُمِّيتَ بذلك إمَّا لأنَّها تشبه النَّهْضَةَ الأوروبيَّةَ أو قياساً عليها. وهذا في حقيقة الأمر أمرٌ لا يشين ولا يعيب كما قد يتوهَّم بعضهم، وهو مقارِبٌ للحقيقة كثيراً، ولكن مع مراعاة ما تتمتع به كلٌّ منهما من خصوصيَّةٍ، وما تفتقر كلٌّ منهما به عن الأخرى. بل الحقيقة المقرَّرة بالوثائق والحقائق هي أنَّ نقطة الانطلاق تماثلت شكلياً بَيْنَ الحضارتين العربيَّةِ والأوروبيَّةِ وإن كانت ثَمَّة نقاط اختلاف وافتراق كثيرة.

وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ ما يجدر ذكره هو يعني أنَّ اصطلاح النَّهْضَةِ في الحضارتين؛ الأوروبيَّةِ والعربيَّةِ، لم يظهر إلا في فترةٍ لاحقةٍ على بداية المشروع النهضوي في الحضارتين بوصفه جهود مفكرين متناثرين متبايني الاتجاهات والغايات لا بوصفه

٩٥ . سلامة موسى: ما هي النَّهْضَةُ؟. دار البعث/ وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٤ م . ص ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠،

٢١، ٢٢، ٢٣.

٩٦ م . س . ص ٢١، ٢٢.

٩٧ م . س . ص ١٧، ٢٢.

٩٨ م . س . ص ١٩، ٢٠، ٢٢.

مشروعاً مدروساً متكاملأً أو جهداً مشروعياً تخطيطياً. وبغض النظر عن النقاط الشككبة فإن بدايتي النهضتين واحدة من جهتي الفكرة والمبدأ، وهذا ما يمكننا إيضاحه على النحو التالي:

١. لقد أفاق المفكرون في الحضارتين في زماني النهوض على واقع غير مقبول لكثرة ما فيه من المفسد والأخطاء والمعائب والتخلف وهيمنة الخرافة والفكر المغلق... ولذلك بدأوا بطرح كل مشاريعهم ورؤاهم من أجل النهوض بهذا الواقع الرديء إلى واقع أفضل... إلى واقع أسمى. كل حسب أولوياته وأوليآته المنبثقة أصلاً من طبيعة معارفه وميوله واهتماماته وآفاقه الفكرية...

٢. إن هذا الاستيقاظ للوعي عند المفكرين لم يكن محض الاجتهاد الذاتي وحسب، لأن الواقع الرديء المفتقر إلى كل معايير إنجاب النجباء لا يمكن أن يفرز مفكراً قادراً على تجاوز عصره إلا إذا توافرت مجموعة من المعطيات المرافقة، ولعل من أهمها في إطار مرحلتي بدايتي النهضتين: الأوربية والعربية، هو الاتصال بفكر متقدم وعلم متقدم هما ما تنتجه الحضارات المتقدمة الموازية من الناحية الزمنية لهذا المجتمع أو ذلك.

ومن ذلك نخلص إلى أن النهضة لا تبعد عن محض دلالتها اللغوية؛ الوقوف من أجل السير والتحرك. والنهضة بالمعنى الاصطلاحي هي جملة الجهود، في مختلف الميادين المعرفية والعلمية والاقتصادية... من أجل فرض إيقاع جديد متحرك في واقع ساكن راكد. ويفترض في التحرك من الناحية المنطقية التاريخية أن يكون تقديماً، ولكن على ألا يفهم التقدم بالمعنى السياسي أو العقائدي. Ideological، أي بمعنى اليمين واليسار، لأن التقدم المقصود تقدم تاريخي مقارن، أي إنه تجاوز الواقع إلى واقع أمثل بالمقارنة مع الواقع ذاته وماضيه من جهة أولى، ومع حاضر الواقع النظير وماضيه من جهة أخرى.

النهضة والواقع المتخلف

إذا كنا قد أقمنا نوعاً من التكافؤ بين النهضة والمشاريع التحديثية فإنه من الصعوبة بمكان وئبما من المتعذر إقامة مثل هذا التكافؤ بين الحداثة والنهضة مهما كان قصدنا من الحداثة، لأن النهضة مشروع تغيير حال أمة ضمن شروط تاريخية محددة غير مخططة من تخلف إلى تحضر، من ضعف إلى قوة، من موقع متأخر إلى موقع متقدم إن لم يكن في المقدمة، أما الحداثة بمعنيها العقلاني واللاعقلاني فهي مشروع مبرمج مخطط في جانب أو ميدان، يمكن أن تكون في أي مرحلة من مراحل عمر الأمة، بل تكون في الأغلب في المراحل المتطورة من عمر الأمة، أي نقطة انطلاقها مخالفة لنقطة انطلاق النهضة.

ومع ذلك يمكن القول إن أسباب طول الجدل في الحداثة والنهضة قد تكون مشتركة وئبما تكون واحدة. فقد طال الجدل في كليهما بمختلف أنواع الجدل ومستوياته وطبائعه، ورد طول الجدل وكثرته في هاتين المشكلتين إلى عامل محدد، أو إطار واحد من العوامل، أمر لا يخلو من قصر النظر. ومهما عددنا من عوامل وأسباب فسنظل نجد أن في المسألة نظراً، ذلك أن هذا الجدل ليس قصراً على العالم العربي أو الشرقي، وإنما الغرب له في ذلك أيضاً حظ وفير، على رغم القرون التي خلفها الغرب وراءه على بداية مشاريعه التحديثية.

وانطلاقاً من ذلك سنحاول الوقوف على أهم العوامل التي أدت إلى طول الجدل، وكثرة القيل والقال في مسألة النهضة ولا بأس من إضافة الحداثة إلى النهضة، وحالت دون الوصول إلى ما يرتجى من نتائج إيجابية تُفعل حياتنا على مختلف مستوياتها وتباينها، وقيادتها نحو الأفضل. وقبل أن نعرض لهذه العوامل لابد من الإشارة إلى أنها متشابكة متداخلة؛ يؤازر بعضها بعضاً، ويستمد كل منها نسغه من غيره، وعلى هذا الأساس نجدنا أولاً أمام التخلف بمختلف مكُوناته ومركباته، ونجدنا ثانياً أمام انقطاع

الحوار والتّمركز حول الذات، أمّا العامل الثالث فهو إخفاق معظم المشاريع التّحدِيثِيَّة في تحقيق ما نادى به وتطلّعت إليه.

ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنّ أظهر الأسباب وأقواها في عدم حسم مشكلة التّهضة ومعها مشكلة الحداثة هو التّخلف الذي نتخبّط به على رغم ادّعاءنا بتجاوزه والانخراط في الحياة المعاصرة خطوةً خطوة، وعلى رغم ما ننخدع به من أوهام الإبداع والتّعامل مع التّفانات المتطوّرة والاطّلاع على ثقافات الآخرين وحذو المتمدّمين علينا، ومواكبتهم في بدعهم وصرعاتهم واختراعاتهم.

إنّنا متخلفون على كلّ الصّعد والمستويات: سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا وحضاريًا وعمليًا... هذه حقيقةٌ يجب أن نقرّ بها ونقف عندها بجرأةٍ دون حياءٍ أو تردّدٍ أو خوفٍ، ومن ظنّ أنّ التّقدّم أو الخلاص من التّخلف والجهل متجسّد في ركوب آخر طرز الفاره من السيّارات، واقتناء أحدث أنواع التّلفزيونات والفيديوهات، واستيراد اللحوم المذبوحة على الطّريقة الإسلاميّة والخبز السيّاحي، ومحاكاة أو تقليد آخر صرعات وتقليعات العالم المتقدّم في الأزياء والميول والأهواء... من ظنّ أنّ هذا هو التّقدّم فقد خاب ظنّه وبطل اعتقاده.

إنّ فوضى التّخلف تقود أشرعة مراكبنا كلّها، ففي حين أنّ بعض الاتجاهات الإبداعية كالتّرميزيّة والتّجريدية والسّرياليّة والتّكعيبيّة وغيرها قد أولدتها تجارب شعبيّة ما ومشكلاته وخصوصيّاته وظروفه الحضاريّة فقد لهّثنا وراء تقليد هذه الاتجاهات واقتفاء آثارها خطوةً خطوة من دون أن نمرّ بالظّروف والشّروط والمعطيات التي أدّت إلى ولادتها. إنّها - بغضّ النّظر عن الانتقادات الموجهة إليها - ثمار تجارب محدّدة؛ نتائج لزمّت عن مقدّمات معيّنة، وافتنا أنّنا أردنا أن نتجاوز المنطق ونشب فوق جدران التّاريخ؛ لقد أردنا الوصول إلى النّتائج من دون المرور بالمقدّمات، كمن أراد أن يتعلّم السّباحة فوق رمال الصّحراء، وهذه إحدى مفارقات الحداثيين المضحكة. أمّا

جامعاتنا ومخبرنا العلميّة فقد ابتليت بإحدى آفتين، أو بكلتيهما معاً؛ فهي إمّا أنّها تُقاد وتوجّه من أساتذةٍ أجنبٍ مصلحتهم ألا نعرف مصلحتنا، وإن عرفنا مستوى خبراتهم لم نعرف كيف يتعاملون مع الأجهزة ولا كيف يتحكّمون بها. وإمّا أن تُقاد من أساتذةٍ محليّين (أميّين) جهلة، أو بعيدين عن الحسّ بالمسؤوليّة وعن الحرص الحقيقي على المصلحة العامّة، لاهثين وراء المصالح الشخصيّة، وباسم النهضة والحداثة والمعاصرة وابتداع منظوماتٍ قيميةٍ جديدةٍ تواكب روح الحضارة والتّقدّم أضعوا العلم وأفسدوا الطّلبة. ولا نريد الحديث في التخلخل الاجتماعي ولا التّرهّل الاقتصادي ولا التّفهقر الحضاري ... وكلّها أمورٌ تحمل في طيّاتها بذور التناقض والكبت والضغينة وعُقد النقص وكلّ ما يجعل حسم أيّ مسألةٍ خلافيةٍ. مهما كانت سهلةً. أمراً بعيد المنال.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ فريق المثقّفين والمتنوّرين وسط هذا الرّكام من التّخلف يقفون موقف المتصدّع المليء بالشُّروخ؛ فبعضٌ يريد التخلّص من هذا الواقع الفاجعيّ الأليم مهما كان الثّمّن فيجد الحلّ في الانسلاخ عن الذات والاندماج في الآخر أو التّمثّل به. وسواء كان هذا الآخر هو السلف أم الأجنبي فإنّ الهوة ستزداد اتّساعاً بيّن هؤلاء المثقّفين والحلّ الحقيقي؛ ففي كليهما هروب من الواقع وتنصّل من تحمّل المسؤولية في حمل أعباء النّهوض من ريق الجهل والتخلف، وتعميق لشقّة الخلاف بيّن التّأصيل والتّحديث، وهذا مما يسهم إلى حدّ جدّ بعيد في إطالة الجدل حول . لا في . مشكلتنا المطروحة، ويهدر الطّاقات والإمكانات والمواهب على مناقشاتٍ وطروحاتٍ تضرُّ أكثر مما تنفع، وتبعدنا عن الحلّ أكثر مما تقرّبنا منه. والمشكلة التي يتخبّط فيها فريق الاعتدال أنّه يقف بيّن نارين: نار الصّياح ونار الجمود؛ إنّّه يريد المشاريع التّحديثيّة ويتهيّب منها، ويتمسك بما صلح من الثّراث ولكنّه يخشى التّفوق والتّحجّر، فكيف كان ذلك ولماذا؟

الحقُّ أنّ واقع التّخلف الذي نعيشه مرتبطٌ بسياسات التّجهيل والتّعمية العقائديّة (الأيدولوجيا) بفرض الحلول الجاهزة النّاجزة، سواء كانت بأسلوبٍ سافرٍ أم بطريقةٍ مؤدّبة، وتوشيحها بلبوس المصالح العليا للأُمَّة، قد زرع اليأس والإحباط في النّفوس، وجعل العامّة والخاصّة تشعر بأنّ لا أمل يرتجى في تجاوز هذه الوضعيات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة المتجسّدة على أرض الواقع؛ سيّان أكانت المحاولة بالانكباب على الغرب أم بالانغلاق على الثّراث؛ فالأول يقودنا إلى هاوية الضّياع والانذار والثّاني يسلب منا مفاتيح الانعتاق والانطلاق، ذلك أنّه بفضل التّوجيهات المسبقة الصّنع سيعني التّمسك بالثّراث، بالضرّورة اللازمة، الإلتزام بروح المحافظة، محافظة الخنوع والخضوع، والتّمسك بالثّراث والشّكلي من هذا الثّراث. إذ، وبقدرة قادر، ستنقلب المثل والقيم الأخلاقيّة كالصّبر والرّهد والتّسامح والقناعة والرّضا والشّكر من مضامين إنسانيّة نبيلة إلى مضامين اجتماعيّة واقتصاديّة، ولتحوّل بالتّالي الأدوار الوظيفيّة لهذه القيم والمثل من تفعيل التّآزر والتّعاقد والتّعاون والمثابرة... إلى تكريس آليات الانغلاق والتّفوق والتّحجّر والجمود، وتجزير الذّلة والانصياع والخضوع، وتعميق روح التّبعية والولاء الأعمى والاقتصار على قول: سمعنا وأطعنا.

وتتجلّى الخطورة هنا أكثر ما تتجلّى في توظيف أرباب الفكر والقلم للقيام بهذه التّعديلات واستنباط معالمها وأبعادها من الثّراث، والكشف عمّا في هذا الثّراث مما يؤيّد السّلطة ويمجدها ويعظّمها ويقدّسها، ويسوّغ خلودها وسهوها وشرودها، ويسوّغ قيامها وقعودها. وهذا ما عبّر عنه الدّكتور حسن حنفي بقوله: «كان الضّباط الأحرار بلا مفكرين أحرار ثمّ صاروا ضد المفكرين الأحرار من الجيل السّابق ومن هذا الجيل حتّى اختفى المفكرون الأحرار من جيلنا وأصبحنا كلّنا موظّفين لدى الثّورة، نقف خلفها بدل أن نكون في مقدّمها، مسوّغين لقراراتها بدل أن نكون ناقدين لها».

أما التَّخوف من الحداثة والتَّحديث في ظلِّ التَّخلف، وإن لم ينبع من المقارنة بين الماضي والحاضر على نحوٍ مباشرٍ، فإنَّ المقارنة تتيح لنا فهم المشكلة على نحوٍ أوضح.

عندما كانت الحضارة العربيَّة آخذةً في النَّماء والازدهار نملت من معين الثقافات والحضارات الأخرى: اليونانيَّة والهنديَّة والفارسيَّة... فاستحدثت أشياء كثيرة، وأدخل المفكِّرون مفاهيم ومصطلحات ومفردات أجنبيَّة كثيرة، من مختلف اللغات، إلى اللغة العربيَّة، ولم نسمع أو نقرأ عن صراعٍ بين القديم وذلك والجديد، اللهمَّ إلا في إطار الشُّعر على نحوٍ خاص؛ لقد استخدم النَّاس والمفكِّرون المفردات الجديدة وتعاملوا مع المعطيات الحديثة دون حيرةٍ أو خوفٍ أو تردُّدٍ أو جدال. أمَّا الآن فكثيرون أُلئك الذين تتناهم الدهشة، وتقشعُر أبدانهم، وتعتورهم الرَّعدة والرَّجفة عندما يسمعون كلمةً أجنبيَّةً في سياقٍ عربيٍّ، أو يرون زبناً محض غربيٍّ على جسدٍ شرقيٍّ/عربيٍّ، فيتأفَّفون ويحوقلون ويبدون التَّذمُّر وربما الغضب إن لم يكن هناك ما يمنعه، فلماذا كلُّ ذلك؟

إنَّ الأمر في حقيقته مرتبطٌ بالبنيتين النَّفسيَّتين: الفرديَّة والجمعيَّة، اللتين تُفرزهما البنى السِّياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والدينيَّة والحضاريَّة والعلميَّة المتخلفَّة. وأكثر ما تتَّسم به هاتان البنيتان النَّفسيَّتان وتميَّزان به هو الشُّعور بالصَّياع والشَّتات الذهني وما ينشعبان إليه من منعكسات نفسيَّة لا إراديَّة كالخوف والحيرة والتردُّد، وعقد النَّقص والكبت والتَّقصير، وهذه العوامل؛ مجتمعةً ومتفرِّقةً، نقف أمام الجديد والغريب والحديث وقفة رفضٍ وتمرُّدٍ؛ إننا نُنظِّر أنَّ استخدام المصطلحات والمفاهيم الأجنبيَّة كما هي . من دون تعريب . في لغتنا، سيلتهمها ويقضي عليها، أو . على الأقلِّ . ينتقص من قيمتها وقدرها وقدرتها.

لقد فاتنا أَنَّ الحضارات يرفد بعضها بعضاً، وكلُّ حضارةٍ تكملُّ سابقتها، ونسينا فخرنا بأنَّ حضارتنا قد أمدَّت الأمم الأخرى ولغاتنا بكثيرٍ من المفردات والمصطلحات والعادات والأخلاق والعلوم، وتجاهلنا أَنَّ الأُمَّة الأكثر تحضُّراً وتقدُّماً هي التي تؤثر في الأمم الأخرى على جميع الصُّعد، ليس لأنَّها تريد أن تؤثر فيها . دون إنكار وجود هذه الإرادة . بل لأنَّ الأمم المتخلِّفة والضعيفة تكون، على رغم إرادتها، منجرفةً في سيل الأقوياء، منطبعةً على الذليَّة واللهاث وراء الأقوى، بدوافع لا شعوريَّة مرتبطة باليَّة نفسيَّة معيَّنة هي آليَّة التقليد أو المحاكاة التي خصَّها ابن خلدون بفصلٍ في مقدِّمته عنونه ب: «إنَّ المغلوب مولعٌ أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزِيَّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده».

وبهذا المعنى فإننا، شئنا أم أبينا، مضطَّرون إلى اقتفاء خطى المتقدِّمين علينا أتَّى وكيفما توجَّهت ركائبهم، حتَّى ولو دخلوا وجار كلِّ لدخلناه، وهذا ما يبدو لنا جلياً في المسالك الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة لدى الخاصَّة والعامَّة من مختلف الطبقات الاجتماعيَّة، خاصَّةً المتبجحة نفوسهم، أمَّا المثقَّفون الذين لا يعرفون من أين تؤكل الكتف، بل ولعلَّهم لا يعرفون أين الكتف، فإنَّهم يقومون ولا يقعدون، يخلصون الأرض بنعالهم، ويتحرَّقون ألماً من مظاهر هذا الغزو الثَّقافي والأخلاقي والعلمي الإعلامي...

لأنَّنا نعدُّ هذا التَّواصل الحضاري غزواً؛ مخطَّطاً أو غير مخطَّط، لم نستطع حسم مسألة أو معضلة النَّهضة والمشاريع التَّحديثيَّة التي تشكِّل جوهر هذا التَّواصل. ولا أريد أن أتهم الذين يعدُّون التَّأثر بالآخرين غزواً ثقافياً مختلف الأوجه والجوانب بالجهل أو التَّجاهل أو القصور فهم محقُّون إلى حدِّ كبير في ذلك، ولكنَّهم لم يقرُّوا المشكلة في إطار خصوصيَّتها التَّاريخيَّة، وإنَّما أودَّ أن

أشير إلى أنَّ الاختلاف ليس في التسمية فلا فرق في أن يكون هذا التأثير أو التأثير غزواً أو هجوماً أو صراعاً أو توصلاً أو غير ذلك، لأنَّ هذا التواصل الحضاري شبه ضرورةً منطقيّة؛ إننا ملزمون بالتأثر رغم أنوفنا، فإن لم يخطّط المتقدّمون علينا لغزونا بهذه المسائل لاندفعنا بأنفسنا إلى الانجراف في تياراتهم من غير ما تخطيط ولا هدى، بمعنى أنّهم لو لم يقوموا بغزونا لغزونا أنفسنا بأسلحتهم. فلماذا الجدال وكثرة القيل والقال؟! إنَّه الخوف والحيرة والضياح إنَّه التخلّف، التخلّف الذي يغلف الأبصار والبصائر، ويستتبت في مستنقع القلق المصائر.

معالم إخفاق النهضة

لا نريد أن نسوّغ فشل النهضة ومشاريعها التّحديثيّة ولا تبريرها، إننا أمام وقائع تفرض ذاتها علينا، شننا أم أبينا. لقد أخفقت النهضة ومشاريعها التّحديثيّة حتّى الآن في أن تثبت جدارتها في واقعنا العربي، ليس في ميداني الفكر والأدب اللذين كانا أشدّ حماساً وتأجّجا للانعتاق والتحرُّر والانطلاق بل في الحقول العلميّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. وهذا مما خلق ذريعةً قويّةً يستند إليها الذين يرون أنّ النهضة أثمرت شيئاً، ومعهم خصوم الحداثة والمشاريع التّحديثيّة، وليطول، من ثمّ، الجدل في الحداثة والنّهضة أكثر. فلماذا أخفقت النهضة حتّى الآن ومعها المشاريع التّحديثيّة في الوطن العربي؟؟

كما أنّ التّسمية في ظلّ التّبعيّة تنميةً للتّبعيّة وتكريس لها . كما يقول أرياب الاقتصاد. كذلك فإنّ النهضة المشاريع التّحديثيّة، على تباين طبائعها وتعدّد تصنيفاتها، عندما لا تتوفر لها الشّروط والظّروف المناسبة لا تعدو أن تكون محاولات عبثيّة مجهولة النتائج، محفوفة بالمخاطر، ولأنّ شروط النّهوض والتّحديث غير متحقّقة في واقعنا العربيّ، بل ولأنّ الظّروف السّلبيّة تقف أمام النهضة وجهاً لوجه، فقد أخفقت حتّى الآن النهضة ومعظم المشاريع التّحديثيّة إن لم تكن كلّها، بل كثيرٌ منها قد انخرق عن المسار

اللازم، أو المخطَّط له، وغاص في مناخٍ غير مرجَّح ولا محمودٍ. ولو تتبعنا مسار النهضة والمشاريع التَّحديثيَّة العربيَّة . ما بَيَّنَّ حكوميَّةً وفرديةً . لأمكننا حصرها في المحاور الأربعة التَّالية:

أولاً: الصَّعيد الاقتصادي

لم تنفق أُمَّةٌ في العصر الرَّاهن ما أنفقته العرب على النهضة ومشاريع التَّحديث والتَّنمية الاقتصاديَّة، وفي حين استطاعت بعض الشُّعوب أن تنهض بوتائر متسارعة، وخلال سنوات قليلة، لتتصدَّر مكانةً مهمَّةً وفَعَّالةً في الحركة الاقتصاديَّة العالميَّة فقد ظلَّ العرب . فراداً وجماعةً . مسترخين في ذيل قطار الاقتصاد العالمي، على الرُّغم من الإمكانيات الهائلة، والمبالغ المذهلة الطَّائلة التي أنفقت لدفع قاطرهم الاقتصاديَّة إلى الأمام.

لقد ظلَّت المديونيَّة تكبِّل معظم الدُّول العربيَّة، بل تزايدت بشكلٍ مخيفٍ في كثيرٍ منها. والمشاريع التي أُقيمت . إلى جانب عجزها عن المنافسة العالميَّة . كانت لرفد اقتصادات الدُّول الصَّناعيَّة بمقوِّمات البقاء والنَّجاح، ولتحملَ عنها أعباء تأنف من حملها. صحيحٌ أنَّا ننتج كثيراً من الآلات والآليَّات والمعدَّات إلا أنَّا نفتقر إلى إمكان تحديثها وتطويرها، بل نعجز عن ذلك لأنَّا نصرُّ على الاتكاليَّة ومعاقبة المخلصين والمبدعين، إنَّا لا نريد إلا أن نظلَّ على الهامش، ففي المشاريع الحكوميَّة تنتشر الفوضى والفساد والسَّرقات والرِّشاوى، وتفتقر إلى الرِّقابة والمحاسبة، فالرِّقابة العليا يُبطل مفعولها التَّسُّرُّ والتَّضليل وغيرهما، ورقابة الضَّمير غائبة لسفر المراقب في إجازةٍ خارجيَّة . طبعاً ليس هذا الحكم عاماً إذ ثمة شواذ . أمَّا المشاريع الفرديَّة فثُمَّن عليها الأنايَّة الرِّخيصة وحبُّ الذات الواهم المغلوط، إنَّ أصحاب رؤوس الأموال لدينا عاجزون حتَّى الآن عن فهم مصالحهم الحقيقيَّة، هذه المصالح التي

أولدت القوميات الأوربية وتوجه إلى محاربتها الآن، إنهم يريدون الرّيح السّريع الوفير من دون جهل.

ثانياً: الصّعيد الاجتماعي

إنّ إخفاق تحديث البنى النّفسيّة والاجتماعيّة، من ناحية العادات والتّقاليد والأعراف والأخلاق وأنماط السلوك وجعلها مواكبة لحاجات التّهضة والتّحديث، أمرٌ مرتبطٌ أوثق الارتباط بالتّخلّف الذي نتخبّط به، وقد سبق وبيّنا أنّ تقليد أو محاكاة المحكوم للحاكم، والضعيف للقوي، إنّما هي آليّة نفسيّة لا شعوريّة، تكاد تكون بحكم التّتيحة اللازمة ضروريّة، وفي هذا وحده ما يكفي للكشف عن أسباب إخفاق المشاريع التّحديثيّة للبنى النّفسيّة والاجتماعيّة، هذه البنى التي تحمل أشدّ ما يكون من الحساسيّة وردود الأفعال المباشرة تجاه كلّ جديدٍ يحاول أن يفرض نفسه على نحوٍ فجّ ومباشرٍ، الأمر الذي يحدث في الواقع تماماً، إذ إنّ هذه التّغيّرات لا تأتي على نحوٍ تدرجيّ البتّة، إنّها على رغم ظهورها المباغت الفجائيّ صرعاتٌ وتقلّعاتٌ ينبو معظمها عن الدّوق والمألوف والمعتاد، الأمر الذي يضعها في صدر قائمة المستنكر المشحوب المرفوض، ويولّد صراعاً قيمياً بيّن القديم والمحدث (الحديث)، القديم يريد أن يثار لذاته والحديث يريد أن يتحدّى ليثبت أحقيّته في الوجود.

قد يخالنا بعضهم باحثين عن مسوّغاتٍ أحقيّة كلّ محدثٍ بالوجود، ولذلك نعود إلى التّأكيد من جديد أنّنا لا نتمنّى بل نسعى أن نكون موضوعيين، فالحقائق والوقائع ماثلةٌ أمامنا، تفرض ذاتها علينا شئنا أم أئينا، ومهما أغمضنا أعيننا لن نلغي وجود الشّمس السّاطعة.

ثالثاً: الصَّعيد العلمي

أمَّا إخفاق النهضة والتَّحديث على الصَّعيد العلمي فهو متعدّد الأوجه والجوانب والأسباب، فحتَّى الآن لم نستطع تحديث مؤسَّساتنا العلميَّة والتَّعليميَّة بما يتناسب مع روح العصر وثقافته، كما أنَّنا نعاني من افتقارنا إلى المؤسَّسات البحثيَّة التي تليق بإمكاناتنا وطاقاتنا، بل بما يليق بشعبٍ يطلُّ على القرن الحادي والعشرين. كما أنَّنا مصابون بعمى الألوان لدى انتخابنا بعضاً لتصنيعهم علماء وباحثين، فنحارب أصحاب المواهب والمبدعين ونضع العراقيين في سبلهم، وننفق ملايين الدُولارات على ثلَّة من الكسالى والمخفقين، أو غير الأكفيا على الأقل، ليقضوا أوطارهم من الشَّهوات واللذات، وليعودوا محمَّلين بحقائب الشَّهادات العلميَّة؛ أستاذ، باحث، عالم، ضارب آلة كاتبة، ضارب ودع، عازف على كلِّ أوتار الفنون... كلُّ ذلك، وسواه، بأطروحةٍ قد لا يدري ماذا حوت، وقد لا يحسن ترجمتها!!!

إنَّها سلسلةٌ متكاملةٌ متداخلةٌ، كلُّ حلقةٍ فيها تنبثق من سابقتها وتلفظ لاحقتها، حتَّى ترتبط الأخيرة بالأولى، وتتكرَّر العمليَّة الفاجعيَّة، وفي أثناء ذلك يبحث المبدعون الحقيقيُّون عن المكان المناسب الذي يمارسون فيه نشاطهم الإبداعي فلا يجدونه، ولا يجدون بعد مرَّ الصَّبْر والأسى إلا الغربة ملاذاً، وتفريغ طاقاتهم الذَّهنيَّة والإبداعيَّة في مخابر الغرب، الغرب الذي يدعون أرباب تلك السَّلسلة المتاهة إلى أن نتَّخذه قدوةً، ونحاكيه، ونقتفي آثاره خطوةً بخطوة، ثمَّ... ثمَّ كلَّما سمعنا عن نابغٍ عبقرٍ عرَبٍ في الغرب لطمنا الحدود وشددنا الشُّعور وقلنا: «لقد قتلنا الغرب باستنزاف العقول العربيَّة المبدعة».

رابعاً: الصَّعيد الفكري والأدبي

مئة عامٍ تزيد نيِّفاً قد مضت على بدء مشروع ترجمة الفكر العالميِّ المعاصر، هذا المشروع الذي توخَّى ربطنا بآخر تيارات الفكر والأدب وميادين العلم والمعرفة كيما نتمكَّن من مواكبتها والإسهام. من ثمَّ. في رفا الحضارة الإنسانيَّة بفكرنا وأدبنا وإسهامنا

في العلم. والطريف في الأمر أنّ هذه التّرجّحات ما زالت تسير على قدمٍ وساقٍ؛ نلهث ونلهث، نترجم عشرات ومئات الكتب سنويّاً، وعند تصفية الحسابات في الجرد السنوي نجدنا لم نترجم إلا النّزر اليسير، فنزيد اللهاث، ولكن هيهات هيهات من اللحاق. ولذلك لا نجد مناصاً من التّساؤل مع البعض: «إن كُنّا قد تجاوزنا المئة عامٍ في التّرجمة للاطلاع على الفكر العالميّ المعاصر ونقل العلوم العصريّة، ولم نترجم حتّى الآن إلا أقلّ القليل، فمتى نبدأ بالمساهمة الفعلية في هذا الفكر المعاصر؟!».

الحقُّ أنّ ثمة إسهاماتٍ لا بأس في عددها، ولكنّ البأس كلّ البأس في موضوعاتها أو كُتّابها، ففي العلوم الطّبيعية والتقانة وميادينها وقفنا جاهلين أو متجاهلين ترجمتها متكاسلين عن نقلها، فيما من الجانب الآخر دأب نفرٌ من المفكرين والأدباء على انتقاء أسوأ بدعٍ وتقليعات الفكر والآداب الأجنبيّة وتبنيها قلباً وقالباً، ومحاولة التّرويج لها في واقعنا العربيّ، وكوّس فريقٌ آخر جهوده كلّها لنقل بعض النظريّات والتّيارات الفكرية والأدبيّة الأجنبيّة على عواهنها ومن دون مراعاة خصوصيّات نشأتها، ورؤجوا لتطبيقها بحرفيّة في الواقع العربيّ، فكانوا شبه آلات، بل ببغاوات يردّدون ما يقرؤونه بلا أدنى تفكيرٍ. واطّلت فئةٌ على منجزات أدباء الغرب ومفكره وتبنّت على غير فهمٍ نظريّاتٍ معيّنة فنقلتها مشوّهةً مشوّهةً محرّفةً، وأرفقوا هذه النّفائص بتعصّبهم الأعمى لها. وظنّت طائفةٌ. بحذقها ونباهتها. أنّ السرقة أمر سهلٌ ويسير، وهيهات أن تُكتشف هذه السرقات في خضمّ هذا الكمّ الهائل من الكتب الأجنبيّة، بلغاتها المتعدّدة، ولكنّا. والله يشهد. من دون قصد الإساءة أو تتبّع العورات، نكتشف. بالمصادفة غالباً. أنّ معظم كتب فلان وفلان، ممن قرأنا لهم بثقةٍ واعتزازٍ. منقولةٌ أو منقوشةٌ أو مسروقةٌ حرفياً أو شبه حرفياً عن كتب أجنبيّة (غالباً ما ترتبط بلغة البلد الذي درس فيه هذا الفلان)، وما أقلّ ما نشرت الصّحف والمجلات عن أمثال هؤلاء... وما أكثر ما لم ينشر.

على أنّ ثمة مفكرين أجلاء، ولهم إسهاماتهم الفكرية والأدبية التي لها مكانتها، ولكنهم قلّة في خضمّ موجّ عاتٍ، والذي يزيد الطّين بلّةً أنّنا إذا جمعنا نتاج هذه القلّة

القليلة إلى نتاجات الكثرة الكاسرة وقارناه بنتاجات الأمم والشُّعوب الأخرى لوجدنا . كما في آخر الإحصائيات . أنّ الوطن العربيّ برّمته يقف في المرتبة الأخيرة بين الأمم . الدُّول . من جهة عدد المطبوعات السنويّة .

النَهْضَةُ وَالذَّاتُ الْمَغْلَقَةُ

صحيحٌ أنّ التَّخَلُّفَ أحدُ أهمِّ العوامل الحاسمة التي أدّت إلى طول الجدل في الحداثة إلى أنّ ثمة عاملاً آخر، لعلّه الأشدُّ تأثيراً، هو الانغلاقية والتّفوق حول الذّات، ولكن لأنّه من النّتائج السّلبيّة المباشرة للتّخلف آثرنا أن نوردّه ثانياً .

يقول **طاغور** فيلسوف الهند العظيم: «سأفتح نوافذ بيتي الأربع لتدخله الرّيح من كلّ الجهات، ولكيّ أتحدّى أن تستطيع واحدةٌ منها اقتلاعي من جذوري». والمشكلة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربيّة على العموم، وخاصّةً مفكرينا، في المرحلة المعاصرة، أنّهم لا يفتحون نوافذهم ولا يريدون أن يفتحوها ولا يتقبّلون أبداً أن تتزعزع قناعاتهم، ولا فرق في هذه القناعات إن كانت صحيحةً أم خاطئةً .

وفي حين يدعو **كارل يسبرز** إلى مباشرة الخصم بالحوار، واحترام رأيه عند الإخفاق في إقناعه، والاعتراف بأحقّيته بالتّمسك برأيه، يتّجه جلُّ مفكرينا، على اختلاف انتماءاتهم، إلى مزيدٍ من التّعصّب والانغلاق، وقذف الآخرين بالحمق والجهالة وقصور النّظر وما جرى في مجرى هذه التّفائص، من دون فتح أيّ بابٍ للحوار والمناظرة .

ولعلّ كثيرين الآن سيصّبون علينا جام غضبهم ولومهم وعتبهم لأننا ابتدنا بالاستشهاد بفلاسفةٍ غيرِ عربٍ مع غنى تراثنا وتاريخنا وثرائهما يمثل هذه الشّواهد، والحقُّ أنّنا لم ننس ذلك، ولعلّ أوّل ما يطالعنا في هذا المجال قوله عليه الصّلاة والسّلام: «اطلبوا العلم ولو في الصّين» هذا الأمر الذي يوجب على المسلم أن يبحث عن الحقّ والحقيقة في أيّ مكانٍ حتّى ولو لم يكن في هذا المكان مسلمٌ واحد. ويتّم معنى هذا الحديث بحديثٍ آخر: «الحكمة ضالة المؤمن أيّ وجدها فليأخذها، أو أخذها». فلماذا يتّجه المتعصّبون للتراث إلى التّشترنق به وقد عرفوا هذين الحديثين!؟

من خلال ذلك نجد أنّ التّفوق والانغلاق على الذات مرفوضٌ... مرفوضٌ بكلّ الحالات، سيّان أكنّا تحت لواء الدّين أم نسير في تيارات الغربيين، فلا يجوز لنا أن نقطع الحوار ولا النّقاش مع الآخرين متدرّعين بالحرص على الدّين أو التّراث، لأنّ الدّين يأمرنا بالاتصال والحوار والنّقاش والوصول إلى الحكمة والحقيقة أينما كانتا. كما لا يجوز أن نتعصّب ونغلق على أنفسنا باسم المعاصرة، معاصرة الغرب ومضارعتة، لأنّ الفكر العالمي يرفض الانعزاليّة والتّشترنق. وبالتالي فإنّ المصّر على التّمسك بما يعتقد من آراء وأفكار من دون فتح باب الحوار مع الآخرين سيجد نفسه ملفوظاً إلى الخارج؛ خارج المجتمع والحضارة والتّاريخ، تماماً كما لفظ هو المجتمع والحضارة والتّاريخ وأراد أن يعيش فوق الزّمان والمكان وكأنّه المطلق المتعالى الذي يفعل ولا ينفعل، يؤثّر ولا يتأثّر، يقنع ولا يُقنع.

تحتلّى هذه الانعزاليّة أو التّفوق أو قطع الحوار مع الآخر في أشكالٍ متعدّدة ومظاهرٍ مختلفة، وعلى الرّغم مما بيّن هذه الأشكال من تباعد وتباين فإنّها تؤدّي الغرض ذاته، وتعود إلى نتيجة واحدة هي المزيد من الشّروخ والتّصدّعات في البنيّتين الفكريّتين: الفرديّة والجمعيّة، والمزيد من التّخبّط في الأخطاء والعثرات التي تصل بذلك إلى توليد ذاتها بذاتها. ولعلّ أبرز هذه الأشكال:

أولاً: الجهل والتّجهيل

إنّ الطّامة الكبرى التي نعاني منها هي ترثع ثلّة من الجهلة الذين لا يميّزون بين الخمسة والطمسة على عروش كثيرٍ من مؤسّساتنا الثقافيّة والفكريّة في العالم العربيّ؛ فكم من تاجر أقمشية أو صاحب مصنع أحذية أو متعهّد بناء راقٍ له أن يصير مشرفاً على الكتاب والمفكرين فأصبح . إلى جانب صنعته، صاحب دار نشر تسهم في رفق الحركة الثقافيّة بما طاب لهذا النّاشر أو سرّ قلبه ونال رضاه من تشدّقات أو ترهات... وكم من مشرفٍ على صفحة الشّعور أو القصّة أو التّقافة في المجلات والصّحف العربيّة، إن حمل

الشَّهادة الابتدائيَّة وأتقن قواعد الإملاء افتقر إلى قواعد النحو والصَّرْف وفقه اللغة، ولا تخلو أربع كلماتٍ من نصِّه من خمسة أخطاءٍ على الأقلِّ.

قد نكون مبالغين إذا قلنا إنَّ هؤلاء لا يحملون إلا الشَّهادة الابتدائيَّة، ولكننا نظلم حملة الشَّهادة الثَّانويَّة أو الجامعيَّة من هؤلاء إن نحن صنَّفناهم ضمن المتعلِّمين، بل نظلم العلم بهم لأنهم ليسوا بأحسن حالاً ممن وصفناهم، فماذا يعني أن يحمل أحدهم أعلى الشَّهادات وهو غير قادرٍ على فكِّ حروف كلمةٍ تتجاوز الخمسة أحرف، وعاجزٌ عن تركيب جملةٍ أو شبه جملةٍ خاليةٍ من الأخطاء. والأمثلة حقاً يضيق المجال عن سردها، ولكن أذكر هنا. من باب التَّقْيِض. أن إحدى الشَّاعرات ذائعات الصَّيت والذِّكر دفعت إلى مجلَّةٍ بعددٍ من قصائدها، لا قصيدة، للنَّشر، ويبدو أنَّ أمين التَّحرير يلتقيها لأول مرَّة، لأنَّه ما كاد ينتهي من قراءة أول قصيدة حتَّى انتفض كالملسوع وقال. كمن جاء بالذُّب من ذيله..

. إنَّها كثيرة الأخطاء.

فقالَت الشَّاعرة ببرود غير المكترت: وماذا في ذلك؟ عليكم أن تنفِّحوا وتصحِّحوا هذه الأخطاء؛ أنا مهمَّتي أن أقدم لكم الأفكار والباقي عليكم^(٩٩)... ولم أتمالك نفسي من الضَّحك، بل القهقهة، على الرُّغم من أنَّ ما كان إنَّما هو لطمَةٌ مؤلمةٌ لا نكتة، ولكنَّ شرَّ البليَّة ما يضحك.

٩٩ . بخطئ من يعتقد أنَّ الفنَّ مجرد أفكار فليس ثمة رأسٌ بشريٌّ سليمٌ لا تدور فيه مغات الأفكار والخواطر التي تصنع عشرات اللوحات والقصص والقصائد والروايات ... وإنَّما الفن هو الصَّنعة التي تحيل تلك الأفكار والخواطر إلى آياتٍ جماليَّة، وفي مثل هذا قصَّة طريفة ذكرها بول فاليري قال: قال المصور الكبير ديجا للشاعر المعروف مالارمي: مأسقٌ وأصعب مهمَّتكَ، إنني لا أستطيع أن أُعبِّرَ عنَّا أريد التَّعبير عنه، مع أنَّ عقلي يضطرب بالأفكار. فأجابه مالارمي: إنَّ الشعر يا عزيزي لا يصنع من الأفكار وإنَّما يصنع من الألفاظ.

إنَّ وضع هؤلاء النَّاسِ في غير مواضعهم دفعهم إلى التَّمادي في تشويه الحقائق وتجاوز الحدود؛ أرادوا أن يكونوا شعراء وروائيين وباحثين ... فخرجوا علينا باسم الحدائث والمعاصرة بأشكال وألوانٍ لا يحملها ميزانٌ ولا قَبان، ولأنَّ اللغة الفصيحة المقونة تقف عائقاً أمام جهالتهم وكسلهم عن تعلُّمها أرادوا تحطيم اللغة وكسر القواعد وتجاوز المبادئ والأصول، وعلى الرُّغم من ذلك نجد من يجاهد لإقامة التَّماتيل والنُّصب التَّذكاريَّة لأمثال هؤلاء الذين اشتهر بعضهم وظلَّ بعضهم الآخر مغموراً.

ثانياً: التَّمركز حول الذَّات

لا نعني بالتَّمركز حول الذَّات التَّمسُّك بالآراء والمعتقدات وإثما التَّعصب لها تعصباً أعمى، ومحاولة فرضها على الطَّرَف الآخر كما هي، وفي الأغلب الأعمَّ بصورة إكراهيَّة، بعيدة كلَّ البعد عن الدِّيمقراطيَّة والموضوعيَّة.

يعتقد الواحد من هؤلاء أنَّه منبع الحقِّ والحقيقة، ومصدر الصِّدق، وموئل الإخلاص. ويدَّعي أنَّه وحده الحريص على المصلحة العامَّة، مصلحة المجتمع والأُمَّة. ويزعم أنَّه الأصدق، ويؤكِّد أنَّ أيَّ واحدٍ سواه دجَّالٌ، منافقٌ، نفعيٌّ يقدِّم مصلحته على كلِّ شيء، وربما يقدِّم الوثائق على خيائه وعمالته. ولذلك . حرصاً منَّا على ذاتنا وعلى إخلاصنا لأُمَّتنا . يجب أن نفهمه كما هو، ونقبل أفكاره كما هي، لأنَّه هو هو، وكلُّ من عداه هوى.

لقد باتت كلُّ وسائل الحوار ووسائل الاتصال مع الآخر مقطوعة أو ملعَّمة، بل غير موجودة أصلاً، بسبب التَّمركز حول الذَّات، هذه التَّرعة الآفة التي أكلت قلوب كثيرٍ من مفكِّرينا وباحثينا، وإن كان مثل هؤلاء في اعتقادنا لا يستحقُّون أن يوسموا بالباحثين أو المفكِّرين لأنَّهم يفتقرون إلى أولى خصائص البحث العلميِّ وهي التَّواضع، ولو أنَّهم كانوا على قدر كافٍ من العلم لكانوا متواضعين لأنَّه كلُّما ازداد المرء علماً ازداد تواضعاً. إنَّ هذا الغرور والتَّعالي نتيجةٌ منطقيَّةٌ للخواء الفكري وعقد النَّقص التي يعيشها هؤلاء، إذ الأکید أنَّ عقد النَّقص تقف عاملاً حاسماً وراء دفع المرء إلى الاعتداد

الكاذب بالذات وإيهام الآخرين بالامتلاء، وكلّما ضحلت ثقافة المرء عظمت في نظره لأنّه كلّما ازداد معرفةً أيقن أنّ ما يجهره أكثر بكثيرٍ مما يعرفه.

ثالثاً: الفهم المقلوب

أمّا الشّكل الثّالث من أشكال الانعزاليّة وقطع الحوار مع الآخر فهو الإصرار؛ الشّعوري واللاشعوري، على فهم كلّ المعطيات انطلاقاً من الأفكار التي يحملها المرء؛ الباحث والمفكّر والأديب... فلا يسمع أو ينتبه إلا إلى ما يؤكّد رؤياه، وإن سمع خلاف ذلك لا يفهمه إلا على أنّه انحرافٌ وتشويهٌ مقصودٌ، وربّما خيانة للوطن، وأذكر هنا أنموذجاً مضحكاً على هذا الصّعيد، ففي عام ١٩٨٦م ألقى الدّكتور حسن حنفي محاضرةً في جامعة دمشق عنوانها فيما أذكر: (موقفنا الحضاري المعاصر) وخلاصة قوله: «إنّ النّظريات الفكرية والاجتماعية والسياسية مرتبطةٌ بمنابعها، ولذلك أخفقت كلّ الأفكار المستوردة لدى تطبيقها على واقعنا العربيّ، الذي لم يترك نظريّةً إلا وجعل من ذاته حقل تجارب لها، كالشيوعية والشيوعية المعدّلة والرأسمالية والوجودية وأضرابها، ولذلك علينا أن نجعل نظريّتنا تنبثق من واقعنا وتراثنا». وما كاد ينهي الأستاذ حنفي كلامه حتّى تنطّع أحد (المفكّرين) ذائعي الصّيّت المشهورين شهرة علميّة، الذي لا يكتب إلا ما يثير غليان الرّأي العام ويقيمه ولا يقعه، وأمّسك (الميكرفون) بيدٍ ترتجف من شدّة الغضب وقال بصوت متهدّج، موحياً بأنّه يسخر من المحاضر:

. «أتقصد من ذلك أن نرمي كتب الطّب المعاصر ونُدّرّس قانون ابن سينا، ونحرق كتب كليّة العلوم ونُدّرّس كتاب الحيوان للجاحظ، ونتجاهل كتب التّاريخ ونُدّرّس تاريخ الطّبري، ونقتصر هنا في الفلسفة على تدريس كتاب الشّفاء...؟!»

الحقُّ أنّ الحاضرين. قبل المحاضر. قد صعقوا من هذا الاستنتاج الفظيع، الرّهيب، المخيف، الذي كان بمنزلة الضّربة على الرّأس، فأبى منطق يحكم عقله، وبأبى طريقة يفكّر حتّى وصل إلى هذه النّتيجة التي يعسر على الطّفل، إن غالط نفسه، أن يصل إليها أو يتقبّلها!؟

وهكذا تسير عجلة أزمة النَّهْضَةِ والمشاريع التَّحْدِيثِيَّةِ عكس كلِّ العجلات، ولتستمرَّ الأزمة من نَمِّ في التَّعَاطُمِ، خلاف كلِّ الأزمات، ففي حين . كما قالوا. أنَّ المصيبة تبدو أول الأمر عظيمةً ثمَّ تصغر شيئاً فشيئاً، فإنَّ مصيبتنا بدت صغيرةً أول الأمر وبدأت بالتَّعَاطُمِ بوتائر متسارعة. ولو أردنا معرفة الأسباب التي أدت إلى هذه النَّزعة الانعزاليَّة أو التَّقْوِعيَّة ... لوجدنا، إلى جانب الأشكال ذاتها، أنَّ إعطاء الحقِّ لغير صاحبه يقف في طليعة هذه الأسباب، ولأنَّ الذي يملك ما ليس يحقُّ له أن يملكه، وليس أهلاً لامتلاكه، يشعر بالخوف الدائم من أن يسلب هذا الشَّيء منه، أو أن يفتضح أمر خواتمه، فإنَّه . وهو يتمسك بهذا الشَّيء بأسنانه . يتشرنق حول نفسه، ويلفُّ بالغموض كلامه، ويتهرَّب من أيَّة مواجهةٍ مباشرة أو حقيقيَّة، وفي الوقت ذاته يخلق العقبات والعراقيل أمام الآخرين.

هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟

تختلف الإجابة عن هذا السؤال باختلاف مواقع النَّاظِرِينَ إلى التَّجربة النَّهْضَوِيَّةِ العربيَّة وما وصلت إليه من نتائج. فالجابري وأنصاره مثلاً متفائلون جداً، ويرون أنَّ الواقع العربيَّ قد حقَّق تقدُّماً كبيراً في مشروعه النَّهْضَوِيِّ وخاصَّةً القوميِّ منه، وبالتالي فإنَّ الواقع الرَّاهن أفضل بكثيرٍ ممَّا كان عليه، وهو في تقدُّمٍ مستمرٍّ، والدليل على ذلك هو مستوى الوعي الذي نعيشه الآن؛ الوعي الحضاريِّ والوعي القوميِّ^(١٠٠). وذهب فريقٌ آخر إلى نوعٍ آخر من التَّفَاوُلِ والإيمان بمشروع النَّهْضَةِ، وهو الآخذ في الانتشار الآن، ومن أبرز ممثليه محمود أمين العالم، فقد قالوا: إنَّ النَّهْضَةَ العربيَّةَ قد حقَّقت طموحاتها، ولكن لكلِّ مرحلةٍ تاريخيَّةٍ شروطها وظروفها، ولذلك يمكن الحديث عن نهضةٍ أولى ونهضةٍ ثانيةٍ، والحديث الذي يجب أن يدور الآن في هذا الإطار ينبغي أن ينصبَّ

١٠٠ . من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثَّقافي الثَّاني لقسم الدِّراسات الفلسفيَّة والاجتماعيَّة عام ١٩٩٦ م.

على نهضةٍ ثالثة^(١٠١)، والنهضة بهذا المعنى لا تفهم على أنّها وثباتٌ نوعيٌّ بقدر ما هي مراحل وخطوات، أو هي بمعنى من المعاني مستوياتٍ مرحليّة، ومن قبيل هذه النظرة عقد المركز العربيّ للدراسات الاستراتيجية مؤتمره الثالث تحت عنوان: نحو مشروع نهضويّ عربيّ للقرن الحادي والعشرين، إذ دارت أوراق العمل معظمها في إطار؛ النهضة الأولى، والنهضة الثانية، والنهضة الثالثة، حتّى أوشك يحمل المؤتمر عنوان النهضة الثالثة، خاصّةً أيضاً وأنّ معظم المشكلات المطروحة منصبةً على الفرق بين النهضتين وكيفية تحقيق النهضة الجديدة^(١٠٢). أمّا الفريق الثالث وهو فريق المتشائمين فإنّه يذهب إلى أنّ النهضة لم تفعل شيئاً، ولم تقدّم شيئاً، ولم تتقدّم أيّ خطوةٍ إلى الأمام، بل لنقل إنّها لم تتقدّم إلى الحدّ الذي يحولنا أن نسميها نهضةً، ولذلك فإنّ النهضة لم تبدأ حتّى الآن. وإذا كنّا نتحدّث عن نهضةٍ فإنّما نتحدّث عنها من باب الاصطلاح والتّمييز عما سبقها من مراحل.

والغريب هنا أن نجد من أنصار هذا الاتجاه مفكرين من اتجاهين متعاكسين هما التيار الأصولي^(١٠٣) وما يسمّى بالتيار التّقديمي. فكلاهما لا يرى في منجزات النهضة ما يستحقّ أن يُسمّى نهضةً. طبعاً هذا من دون أن يعني ذلك أنّ كلّ التّقديمين أو الأصوليين ينظرون هذه النظرة، ومن دون أن تفهم الأصوليّة أو التّقديميّة بالمعنى السّكوني الجامد، فليس كلّ أصوليّ رجعيّاً أو متحجّراً، وليس كلّ تقديميّ يساريّاً.

١٠١ . من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثّقافي الرّابع لقسم الدّراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة عام ١٩٩٨م.

١٠٢ . عقد هذا المؤتمر في بيروت، ما بين ٢٨ و٢٩ أيار/ مايو ١٩٩٨م. انظر أعمال المؤتمر في مجلة: الرسالة.

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية - دمشق - العدد ٩ / ١٠ تشرين الأول وتشرين الثاني - ١٩٩٨م.

١٠٣ . الحقّ أنّ تسمية هذا التيار بالأصولي تسمية مضلّلة وبعيدة جدّاً عن روح اللفظ والاصطلاح إلى درجة إفراغه من محتواه وأنّهم كلّ متمسك بالأصول بالرجعيّة والتّخلف، ونحن لا نستخدم هذا الاصطلاح بالمعنى المومى إليه من مغلاة وتطرّف وإنّما بالمعنى الأوسع والأكثر شمولاً له.

الحقُّ أنّ الفِرَقَ الثَّلَاثَ النَّاطِرَةَ إِلَى التَّهْضَةِ وَثَارَهَا إِنْ نَحْنُ فَهْمْنَاهَا فَهْمًا آيًّا أَوْ سَكُونِيًّا^(١٠٤)، قد عجزت عن الوقوف على حقيقة الموقف؛ أي على طبيعة التَّهْضَةِ وسيرورتها التَّارِيخِيَّة. فالجميع ينظرون إلى سيورة التَّهْضَةِ من موقع الحماس والانفعال، من موقع المُتَشَطِّطِ المُتَأَلِّمِ الممزَّق بسبب ما تعيشه الأُمَّة العرَبِيَّة من مآزق ومآسٍ وتخلُّف وبونٍ شاسعٍ عن الرِّكْب الحضاريِّ العالميِّ. فالمتفائلون يرصدون ما أنجزته الأُمَّة العرَبِيَّة؛ جماعةً وأفراداً، خطوةً بخطوة، كالأب الذي يرصد تطوُّرات نماء ابنه وحركاته، فيرى ما ينجزه هذا الابن من تقدُّم. أمَّا المتشائمون فيأثمهم يقارنون بيِّن المسارين فيجدون البون شاسعاً ويخالون أنّ اللحاق بالغرب قد بات أمراً شبه ممتنع، ولذلك نجد رجلاً مثل أحمد مستجير يقول: «يجب علينا أن نكفَّ عناء البحث ونقتصر على تلقِّي منجزات الغرب لأنَّ اللحاق بالغرب بات أمراً مستحيلاً»^(١٠٥). ونجد رجلاً آخر مثل شارل مالك يقول: يقول: «علينا أن نتمسَّح بأحذية الغرب»^(١٠٦).

على أنّ المتشائمين من الأصوليين والتقدميين لا يقولون القول ذاته تماماً، وإن كان من الممكن أن نتلمَّس مثل هذا في بعض أفكارهم. ولكنَّ المهمَّ الإشارة إليه هنا هو أنّ الأصوليين ينطلقون في تشاؤمهم من نظرتهم الرَّاجِعَةَ إلى الوراء كثيراً، أي مرحلة سيادة العرب وهيمنتهم العالميَّة في حين هم الآن في الدَّيْل الملقق بقاطرة الحضارة العالميَّة. أما التَّقَدِّمِيُّون الذين ينقسمون إلى اتِّجَاهَات فِكْرِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ فَإِنَّ الأُمِّيِّين منهم يرون إخفاق التَّهْضَةِ ماثلاً في بقاء الإرث الدِّيني سائداً بيِّن ثنايا المجتمع العربيِّ، لأنَّ وجود هذا الإرث هو التَّخَلُّف ذاته. وطالما أنّ هذا الإرث يمثِّل حضوراً جماهيريّاً وفكريّاً في الواقع فإنَّ

^{١٠٤}. نعي بالنظرة الآليَّة أو السُّكُونِيَّة هنا النُّظرة الَّتِي تكتفي بظاهر القول ودلالته السُّطحيَّة.

^{١٠٥}. من حوار مع: د. أحمد مستجير، ضمن مجلة: الواحة «ملحق صحيفة الاتحاد الطبيانية». العدد ١٨٠. ٢٠٠٦.

آب ١٩٩٨ م. ص ٦.

^{١٠٦}. لمزيد من التفاصيل في هذا الاتِّجَاه انظر بحثنا: الاتجاه التغريبي في الفكر العربي. مجلة المعرفة. وزارة الثقافة.

دمشق. العدد ٥١٥. آب ٢٠٠٦ م.

التَّقدُّم غير ممكنٍ. وأجدني مضطراً للإصرار هنا على أنَّ المقصود بالتُّراث عند هؤلاء هو الدِّين؛ الدِّين وحسب، الدِّين جملةً وتفصيلاً. والإصرار هنا على أنَّ المقصود بالتُّراث هو الدِّين لا يعني أنَّ التُّراث هو الدِّين ولا أنَّ الدِّين هو التُّراث، بغضِّ النَّظر عن الجَّاه بعضهم إلى عدم عدِّ الدِّين من التُّراث، وخاصَّةً المتدينين منهم.

ولكن حتَّى نعرف إن كانت النَّهضة قد أخفقت أم نجحت فإنَّ النَّظر إليها لا يجوز أن يكون أحاديّ الجانب والرُّؤية، ولا يجوز أن يكون مستنداً إلى الانفعالات المثارة من طبيعة الواقع وإنما يجب أن تستند المحاكمة إلى رؤية تاريخية موضوعية. وعلى ذلك يمكننا تأطير النَّهضة العربية وفوق التَّقاطب التالية:

١. من جهة انطباق الاصطلاح على الواقع لا يمكننا بحالٍ من الأحوال أن ننفي أنَّ جهود الرُّواد الأوائل كانت جهوداً نهضويةً ينطوي كلُّ منها على مشروعٍ تحديثيٍّ يرنو إلى النهوض بالواقع المتردّي للأمة بكلِّ مستوياته وميادينه؛ الواقع الاجتماعي والسياسي والمعرفي والعلمي... إلى واقع أفضل، مع التَّحفظ على مفهوم الأمة هنا، لأنَّه لم يكن واضحاً في فكر عصر النَّهضة وضوحاً كافياً كما هو عليه الآن أو قبيل الحرب العالمية الأولى؛ فقد كان يعني عند الطُّهطاوي مثلاً الأمة المصريَّة، أو الوطن المصري^(١٠٧)، وعند فرح أنطون شعوب الرِّابطة الشَّرقيَّة الواقعة تحت الحكم العثماني^(١٠٨)، وعند الكواكبي الرِّابطة الإسلاميَّة وإن قدَّم العرب في الخلافة^(١٠٩) ومحمد عبده الأمة الإسلاميَّة^(١١٠).

^{١٠٧} . رفاة الطُّهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين - ضمن الأعمال الكاملة - جمع وتقديم محمد عمارة - ج ٢ - ص ٤٢٩ - ٤٣٠ . وفي مواضع أخرى كثيرة من كتبه.

^{١٠٨} . أكثر ما يؤكِّد هذه الحقيقة أن فرح أنطون قد جعل اسم مجلته لدى إصدارها: الجامعة العثمانية، وعلى الرُّغم من أنَّه حذف لفظ العثمانية في السنة التالية فإنَّه ظل يكرر لفظ الرابطة الشرقية والأمة الشرقية. انظر على سبيل المثال: فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته - ص ٢٣، ١٢١، ٣٧، ١٥٠.

^{١٠٩} . هذا موضوع كتابه أم القرى. انظر: عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ١٩٩٥ م.

ولذلك ليس ثمة مشكلة أبداً في أن يكون هذا الاصطلاح مستمداً من الغرب أم من الشرق، لأنه حتى لو لم تكن هناك نهضة أوروبية، وحتى لو لم يكن هناك في الأصل اصطلاح اسمه النهضة، فإن الجهود والنظريات المطروحة في هذه المرحلة من عمر الأمة العربية لا تجد اصطلاحاً ينطبق عليها خيراً من اصطلاح النهضة. ويتعزز هذا الرأي أكثر إذا نحن قارنا جهود هؤلاء الرواد مع جهود الرواد الأوائل للنهضة الأوروبية، مع أخذ البعد الحضاري وطبائع الجهود المبذولة بعين النظر.

ومن ناحية انطباق الاصطلاح على الواقع أيضاً نجد صعوبة وجود بديل لاصطلاح النهضة يمكن أن ينطبق على هذه المرحلة، ذلك أن الواقع العربي في تلك المرحلة كان واقعاً سكونياً متحجراً، وما يزال رازحاً في أغلال العصر الظلامي العربي الذي أفرزه سقوط الخلافة الإسلامية وتوالي الغزوات الممجيّة والوحشيّة للمنطقة العربيّة، وديمومة هيمنة قوّة عسكريّة غير حضاريّة على روح حضاريّة. الأمر الذي ولّد التخلف، والجهل، والتفوق، والانغلاق، وكرس ذلك كلّهُ إلى جانب فرض ركود الحركات الفكرية والعلمية، وخضوع لاحتلال أجنبي، وانقطاع واضح عمّا يحدث في العوالم الأخرى من سباقٍ فكريٍّ وعلميٍّ وحضاريٍّ... وفجأة يحدث الانفتاح على العالم الآخر، وبطلت بعض العرب على حضارة الغرب وما وصلت إليه، فلا يجدون بداً من السعي من أجل اللحاق بركب هذه الحضارة. ومن هذا الباب لا يمكن إلا أن تُسمّى جهودهم جهوداً تنويرية، وفي مجملها نهضة أو مشاريع نهضوية.

٢ . من جهة إنجازات النهضة وثمارها نجد أن الخلل الذي وقع فيه المنظرون والمفكّرون اللاحقون على عصر النهضة هو أنهم أرادوا من النهضة أن تكون عصاً سحرية تقلب الواقع من سيئ إلى جيّد بغمزة من طرفها، وكأنّ أعلام النهضة أشباه آلهة يقولون للشّيء كن فيكون.

١١٠ . بدا ذلك في معظم كتابات محمد عبده، انظر: الأعمال الكاملة. جمع وتقديم محمد عمارة. المؤسسة العربية

للدراستات. بيروت.

إنَّ النَّهْضَةَ الأُورِيَّةَ الَّتِي بدأت بوادها في القرنين الثالث عشر والرَّابِعَ عشر لم تؤت ثمارها الفاعلة إلا في القرن السَّابع عشر، ولم تستطع أوروبا أن تفرض إيقاعها بوصفها أُمَّة أو أُمَّة رائدة وقائدة ركبٍ حضاريٍّ إلا في القرن الثَّامن عشر إن لم يُعْتَرَضْ علينا في هذا التَّبْكِير. وهذا أمر طبيعيٌّ، لأنَّ نشوء الأمم وارتقاءها لا يكون بجرَّةٍ قَلَمٍ ولا بين ليلة وضحاها، إنَّه عمليَّةٌ طويلة المدى، لأنَّ ما راكمته السَّنين لا يمكن تجاوزه بساعات، وتراكم انحطاط دام قرونًا لا يمكن أن يزال بقرنٍ واحدٍ، إنَّه عمليَّةٌ تطهيريَّةٌ للمجتمع بما هو قائم به من عاداتٍ وتقاليِدٍ وأعرافٍ وحكمٍ وأمثالٍ وأنماطٍ عيشٍ... إنَّه إعادة بناءٍ عقليَّةٍ الأُمَّة بناءً حضاريًّا، وهذا ما لا يمكن أن يتمَّ إلا وفق سيرويةٍ تاريخيَّةٍ طويلةٍ، ولو عدنا إلى النَّهْضَةِ العربيَّةِ السَّابِقة، أعني الحضارة العربيَّةِ السَّابِقة، أعني الحضارة العربيَّةِ الإسلاميَّةِ، لوجدنا الأمر عينه، فبوادها قد بدأت في القرن السَّابع الميلادي ولكنها لم تثمر ثمارها الفعليَّةَ أو الفاعلةَ إلا في القرن العاشر.

خاتمة

ثمَّة ما يمكن الخلوص إليه من كلِّ ذلك. وأبرز ما يجب تبيانه أنَّ إشكاليَّة النَّهْضَةِ العربيَّةِ كامنة في مجموعةٍ من النَّقاط والمحار الرئيِّسة أُولها الوضعيَّة التَّاريخيَّة والشُّروط اللازم تحقُّقها من أجل النَّهْضَةِ، وثانيها العقبات الماثلة أمام النَّهْضَةِ، وثالثها الممارسات والسُّلوكات العربيَّة التي تنمُّ عن عدم تحقُّق إرادة النَّهْضَةِ، وكأنَّ الأُمَّة تعلن بصوتٍ عالٍ ومعنى صريحٍ أنَّها لا تريد النَّهْضَةَ، بل إنَّها ترفض النَّهْضَةَ، ولذلك كانت السُّلوكات والممارسات عاملاً مساعداً بإخلاصٍ لعواملٍ إعاقة النَّهْوض العربيِّ.

هذا الكلام لا ينطبق على النَّهْضَةِ فيما يسمَّى عصر النَّهْضَةِ العربيَّةِ وحسب، بل ينطبق على النَّهْضَةِ العربيَّةِ التي كانت، والتي لحقت، والتي هي قائمة، والتي نريدها أن تكون. أي إنَّنا نتحدَّث عن إشكاليَّة النَّهْضَةِ العربيَّةِ بالمطلق، ومن ضمن هذه الإشكاليَّة العجز العربي عن النَّهْوض. فمتى نريد النَّهْوض؟

الفصل السادس

أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر

عناصر الفصل

مقدمة

مفاهيم تأسيسيّة

أولاً: الأزمة

ثانياً: الإبداع

ثالثاً: الفكر العربي المعاصر

ففي تحديد الأزمة وأبعادها

أولاً: في الإنتاج المعرفي

ثانياً: التعامل مع الإبداع

ثالثاً: العجز عن الإبداع

خاتمة

على الرَّغْم من تباينات النظر إلى أزمة الإبداع،
واختلافات تحديد معالم الأزمة فإنَّ الاتفاق القائم هو أنَّ
الفكر العربيَّ المعاصر فكراً مأزوماً على الأقل على
المستوى الإبداعيِّ بمختلف معاني العلاقة بين الأزمة
والإبداع والفكر العربيَّ المعاصر.

مقدمة

كثيراً ما يفوتنا أننا نُقرُّ في العناوين النَّائج التي نريد أن نصل إليها في نهاية
البحث أو المقال. وهذه مسألة كثيرة التكرار نجدها في العناوين التي تقرَّر مسبقاً
حكماً محدداً أو أكثر خلاف العناوين التي تُقرَّر أحكاماً غير محددة أو ربما لا تقرَّر
أيِّ حكمٍ.

هذه الحالات كُلُّها موجودةٌ وكلُّها تمتلك المشروعية ذاتها لأنَّ كلاً منها
يقوم أصلاً على جملةٍ من المسوِّغات والموجبات الموجودة مسبقاً في ذهن
الباحث.

وإذا كنَّا قرَّرنا في عنواننا أنَّ الفكر العربيَّ فكراً مأزوماً أو يعاني أزمةً
فإنَّ تقريرنا هذا بوجود الأزمة لا يكشف جوانب هذه الأزمة ولا يكفي
لمعرفتها ولا يكفي لتقديم الحلول أو مقترحات الحلول. كلُّ ما يقرِّره العنوان
هو أنَّه توجد أزمةٌ. ولكن كما أنَّ صيغة السؤال هي التي تحدّد الإجابة،
كذلك فإنَّ توصيف الحالة أو المشكلة ينطوي وحده على أكثر من نصف
الحلِّ.

ما هي هذه الأزمة؟

وما هي أبعادها وجوانبها ووجوهها؟

هذا ما سنحاول تبيانه لنختم في المحصلة بأن تقريرنا المسبَّق بوجود أزمةٍ كانت له أسبابه وموجباته.

مفاهيم تأسيسيّة

ثمّة أكثر من نقطةٍ تحتاج التّوضيح هنا قبل الحديث في صلب مشكلتنا. وهذه النّقاط هي مفردات العنوان ذاته الّتي تكوّن مدخلاً للحديث في الموضوع، كما أنّها جزءٌ أساسيٌّ منه في الوقت ذاته.

أولاً: الأزمة

الأزمة في لسان العرب مرتبطةٌ بالجذر اللغوي لها الذي هو الأزم، و«الأزم هو شدّة العَضِّ بالفم، وقيل بالأنياب. وقيل: هو أن يعضّ الشّيء ثمّ يكرّر عليه ولا يرسله»^(١١١). وفي هذا التّحديد أكثر من نقطةٍ يجب الانتباه لها والتركيز عليها وهي:

١ - العَضُّ بالفم الذي يوحي بعدم الحاجة إلى العَضِّ لأكلٍ أو فكٍّ أو شبههما من تادّيّة غرضٍ ماديٍّ محدّدٍ، بما يذكرنا أو يوحي لنا بالحيرة أو التّدم أو القلق أو ما يشبه ذلك، وهذا مؤشّرٌ مهمٌّ لتحديد مفهوم الأزمة.

٢ - الشدّة في العَضِّ الّتي تُخرج الفعل عن الحركة الآليّة أو ردّة الفعل السريعة التّوال، وتعكس ما أوجب الشدّة في العَضِّ. وفي هذا مؤشّرٌ آخر لتحديد مفهوم الأزمة.

٣ - التكرار في العَضِّ، الأمر الذي يؤكّد عدم عرَضيّة السبب أو هامشيّته، ويشير إلى استمرار وجود السبب واستمرار أثره الذي يؤدّي إلى تكرار العَضِّ. وفي هذا أيضاً مؤشّرٌ ثالثٌ مهمٌّ لتحديد مفهوم الأزمة.

فإذا تابعنا في التّحديد اللغوي وجدنا ما يزيد في تحديد المفهوم أكثر ويتعد به عن العموميّة المطّاطة إلى مزيدٍ من الوضوح في تحديد الميدان، يقول ابن منظور

١١١ - ابن منظور: لسان العرب . مادة أزم.

متابِعاً: «والأزم هو الجذب والمحل»^(١١٢). فإذا ما ربطنا بَيْنَ الجذب والمحل، والعض، أمكننا أن نردَّ العضَّ كما أشرنا إلى الحيرة والقلق، وكانت الأزمه في لسان العربي «هي الشدة والقحط»^(١١٣). أمكننا أن نَميِّزَ بَيْنَ الأزمه والشدة والقحطِ بأنَّ الأزمه مقترنة بانعدام الحيلة، وبالعجز عن الحلِّ وحسن التدبير بما يؤدِّي إلى العضِّ حيرة وقلقاً، خلاف الشدة التي يمكن أن تكون مقترنة بوجود الحلِّ أو الشروع فيه.

المسألة الجماليَّة والبلاغيَّة بل والعبريَّة في مفردة أزمه هي أنَّ الأزمه التي هي بالاستناد إلى أصلها اللغوي تعبيرٌ عن الشدة المستمرة أو المتواليَّة تقودنا إلى ما هو أعمق من ذلك دلالةً وأبعد.

الذي يجب التَّركيز عليه هنا هو الشدة والموالاة أو الاستمرار. العرب تقول: «إنَّ الشدة إذا تتابعت انفرجت، وإذا توالى تَوَلَّتْ»^(١١٤). أي إذا استمرت الشدة في ضغطها وفعالها انفرجت، وإذا توالى أي جاءت وغابت ثمَّ جاءت وغابت وهكذا ظلَّت هكذا تجيء وتغيب حتَّى تستحکم في مجيئها وغيابها. ومن ذلك كان قول الرسول عليه الصلوة والسلام: «اشتدِّي أزمه تنفرجي»، أي يدعو باشتداد الأزمه لأنَّ في ذلك الفرج ولم يدعو بزوالها لتعود وتستحکم.

هذا يعني أنَّ الأزمه التي هي الشدة بسبب القحط والمحل قد تكون مستمرة وهذا يعني أنَّها في طريقها إلى الفرج، الحلِّ، وقد تكون متواليَّة وهذا يعني استحكامها وانعدام الحلِّ في الأفق المرئي على أقلِّ تقدير. والأزمه في الحالين انعدام رؤيَّة وانحسار حلولٍ وضيِّقٍ بواقعٍ غير قابلٍ للحلِّ. وبهذا تختلف الأزمه عن المشكلة بأنَّ المشكلة حالةٌ حريَّةٌ

١١٢ . م . س . ذاته .

١١٣ . م . س . ذاته .

١١٤ . م . س . ذاته .

محدّدة واضحة تخضع للحلّ الذي قد يكون صعباً أو سهلاً أو ما بينهما وقد يكون مُرضياً أو غير مُرضٍ أو ما بينهما.

ما مدى انطباق هذا الوصف والتّحليل على الإبداع في الفكر العربي؟
يجب أن نحدّد المفهومين أولاً حتّى تمكن الإجابة، ولكننا نستطيع المصادرة على المطلوب سلفاً للحكم بأنّ المؤشّرات توحى بوجود أزمةٍ بالمعنى المشار إليه لمفهوم الأزمة. ولكن هل هي أزمةٌ مستمرّة أم أزمةٌ متواليةٌ؟ ربّما سنكون أمام أكثر من إجابةٍ وليس هذا بالغريب، ولكن الغريب أنّ أيّاً من الخيارين له نواقضه الداعية في المحصّلة إلى حيرةٍ غير قليلةٍ.

ثانياً: الإبداع

من اللازم الضّروري أيضاً أن نُحدّد ما الذي نقصده بالإبداع، لأنّ الشّائع في فهم الإبداع أنّه الخلق الفنيّ عامّةً؛ التّحت والتّصوير وقرض الشّعْر وكتابة القصة والتّمثيل وغير ذلك مما هو مندرجٌ تحت هذا الإطار في المفهوم الشّائع لاصطلاح الإبداع. فهل هذا ما نقصده عند قولنا أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر؟

الحقيقة أنّ مفهوم الإبداع أوسع من هذا التّحديد أو الحصر في ميدان النّشاط الجماليّ خاصّةً، ناهيك فوق ذلك عن أنّه مفهومٌ إشكاليٌّ إلى حدّ ما لأنّه ربّما لم يحظَ حتّى الآن بتعريفٍ مُحدّدٍ واضحٍ، ولذلك من العسير . بمعنى من المعاني . حصره ضمن كلماتٍ قليلةٍ أو كثيرةٍ تدّعي أنّها تُعرّفُ الإبداع أو تحدّده منطقياً بسياجٍ جامعٍ مانعٍ.

ومن أبرز المشكلات التي تعترضنا هنا هي استواء اصطلاح الإبداع . من جهة الاستخدام . مع اصطلاحاتٍ أخرى تستخدم للدّلالة على ما يدلُّ عليه الإبداع؛ كالخلق والابتكار والاكتشاف والاختراع والإنشاء وغيرها كثيرٌ. ذلك أنّه على الرّغم من أنّ

مشكلة التداخل الدلالي لهذه الاصطلاحات قد حُلَّت منذ زمنٍ ليس بالقريب أبداً فإنَّ اللبس ما زال قائماً من جهة شيوخ استخدامهما عوضاً عن بعضها بعضاً عامةً من جهة أولى، واستخدام الإبداع ليحلَّ مكانها جميعاً من جهة ثانية، الأمر الذي يُوقِعُ في جملةٍ من الإرباكات نحْنُ بغنى عنها في الأصل، ولكنها تنمُّ عن مدى إشكالية الموقف وتعقيده.

لن نخوض غمار هذه التفاصيل لأنَّ ذلك أمرٌ يطول بنا ويعدنا عن مرمانا، حسبنا أن نحدِّد الإبداع بما يكفينا هنا. يرى الكسندرو روشكا . AL. Rosca أنه: «من الصَّعب أن ننتظر إيجاد تعريفٍ محدِّدٍ ومتَّفِقٍ عليه في الوقت الحاضر، وخاصةً أنَّ بعض التعريفات التي جاءت تُعلِّقُ أهميَّةً على هذا البعد. كون الإبداع ظاهرةً معقَّدة الأبعاد. وبعضها يوكِّدُ بعداً آخر، فتارةً يعرِّفُ الإبداع بوصفه استعداداً أو قدرةً على إنتاج شيءٍ ما جديدٍ، وذو قيمةٍ، وتارةً أخرى لا يُرى الإبداع استعداداً أو قدرةً بل عمليةً يتحقَّقُ النَّتاج من خلالها، ومرَّةً ثالثةً يُرى في الإبداع حلٌّ جديدٌ لمشكلةٍ ما، أمَّا معظمُ الباحثين فيرون أنَّ الإبداع هو تحقيقُ إنتاجٍ جديدٍ، وذو قيمةٍ من أجل المجتمع»^(١١٥).

وتأسيساً على ذلك بنى روشكا تعريفه للإبداع، مع الانتباه إلى تركيزه على طبيعة الأثر المنتج بإلحافه على ضرورة تضمُّنه قيمةً وفائدةً فرديَّةً أو جمعيَّةً، وإيلائه الفائدة الجمعيَّة القيمة الأكبر، فقال: «يمكن (عدُّ) الإبداع وُقُفَ تعريفٍ (ميرمج) الوحدة المتكاملة لمجموعةٍ من العوامل الدَّائِيَّة والموضوعيَّة التي تقود إلى تحقيق إنتاجٍ جديدٍ وأصيلٍ ذي قيمةٍ من قِبَل الفرد أو الجماعة، (وسنعدُّ) وُقُفَ سياقٍ بحثنا أنَّ الإبداع حصراً هو النَّشاط أو العمليَّة التي تقود إلى إنتاجٍ يتَّصفُ بالجدَّة والأصالة، والقيمة من أجل

١١٥ . ألكسندرو روشكا: الإبداع العام والخاص . ترجمة: د. غسان عبد الحى أبو الفخر . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ١٤٤ - ١٩٨٩ م . ص ١٩ .

المجتمع، أمّا الإبداع بمعناه العام (الواسع) فهو إيجاد حلولٍ جديدةٍ للأفكار والمشكلات والمناهج»^(١١٦).

أمّا جيلفورد . J.P. Guilford فقد عرّف الإبداع بقوله: «الإبداع، بمعناه الضيّق، يشير إلى القدرات التي تكون مميّزةً للأشخاص المبدعين؛ إنّ القدرات الإبداعية تحدّد ما إذا كان الفرد يملك القدرة على إظهار السلوك الإبداعيّ إلى درجة ملحوظة، ويتوقّف إظهار الفرد المالك للقدرات الإبداعية على نتائج إبداعية أو عدم إظهاره مثل هذه النتائج بالفعل، يتوقّف على صفاته الإثارية والطبيعية...»^(١١٧).

ولو عدنا إلى الثّراث العربيّ لوجدنا تعريفاتٍ للإبداع لا تقلّ أبداً عن هذه التعريفات من ناحية الدقّة المفهومية والدلالية، فالأصل اللغويّ للإبداع كما حدّده ابن فارس يشير إلى «ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثالٍ سابق. ومن ذلك قولهم: أبدعتُ الشيء قولاً أو فعلاً إذا ابتدأته لا عن سابقٍ مثاليّ»^(١١٨). أمّا ابن منظور فيقول: «بدع الشيء يُبدعهُ بدعاً وابتدعه: أنشأه وبدأه»^(١١٩).

وفي الإطار اللغويّ ذاته كان أبو البقاء الكفويّ أكثر دقّةً وأشدّ ضبطاً لهذا الاصطلاح، فقال: «الإبداع؛ لغةً، عبارة عن عدم النّظير. وفي الاصطلاح: هو إخراج ما في الإمكان والعدم إلى الوجود والوجود... وهو أعمُّ من الخلق بدليل: (بدع السموات والأرض)^(١٢٠) و(خلق السموات والأرض)^(١٢١) ولم يقل:

^{١١٦} . م. س. ذاته.

^{١١٧} . الدكتور فاخر عاقل: الإبداع وتربيته. دار العلم للملايين. بيروت. ط ٢. ١٩٧٩ م. ص ٢٠.

^{١١٨} . ابن فارس: معجم مقاييس اللغة - تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر . القاهرة . ط ٢ . ١٩٦٩ م . ج ١ . ص ٢٠٩ / مادة بدع.

^{١١٩} . ابن منظور : لسان العرب . دار إحياء الثّراث العربي ومؤسسة التّاريخ العربي . بيروت . ط ٢ . ١٩٩٣ م - مادة بدع.

^{١٢٠} . القرآن الكريم . البقرة . ١١٧ .

بديع الإنسان. وقيل الإبداعُ إيجادُ الأيسِ عَنِ اللّيسِ أو الوجودُ عَن كَتْمِ العَدَمِ. وقال بعضهم: الإبداعُ: إيجادُ شيءٍ غيرِ مسبوقٍ بمادّةٍ ولا زمانٍ كالعقول، فيقابل التّكوين لكونه مسبوقاً بالمادّة»^(١٢٢). ووصل من ذلك إلى القول: «الإبداعُ هو اختراعُ الشّيءِ دفعةً»^(١٢٣).

لن نَتوسَّعَ أكثرَ في تعريفات الإبداع والاختلافات القائمة فهذا أمرٌ جدُّ طويلٌ^(١٢٤). وحسبنا أن نخلص من ذلك إلى القول إنَّ «الإبداع هو الجانب الخلاق من التّشاط الإنساني». بما يعني الإتيان بالجديد غيرِ المُسبوقِ وَفَقَ ما تَمَّ تبيانه. وبذلك يكون الإبداع هو الاصطلاح الذي يشمل كلَّ الاصطلاحات الأخرى الدالّة على الإتيان بالجديد في مختلف الميادين الأخرى كالاكتشاف والإنشاء والاختراع وغيرها.

ثالثاً: الفكر العربي المعاصر

من الصّورة بمكانٍ بدايةً إضافة المعاصرة إلى الفكر العربيّ لتحديد المساحة الزّمنيّة التي سنحرّكُ بئزّ قوسيّها أو سنناقش فيها أزمة الإبداع، وإلا لطل بنا الأمر وتشعبت المشكلات وتغيّرت المفاهيم والمقاصد.

في إطار تناولنا أزمة الإبداع في الفكر العربيّ المعاصر نَحْنُ أمام ضرورة تحديد جهة الحكم في أزمة الإبداع، فما المقصود بأزمة الإبداع في الفكر العربيّ المعاصر؟ هل هي أزمة نظرة الفكر العربيّ إلى الإبداع وأزمة تعامل الفكر العربيّ مع الإبداع؟

١٢١ . القرآن الكريم . الأنعام . ١٠١ .
١٢٢ . أبو البقاء الكفوي: الكليات؛ معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة . تحقيق: د. عدنان درويش ومحمّد المصري . وزارة التّثافة . دمشق . ط ٢ . ١٩٨١ م . ج ١ . ص ٢١ .
١٢٣ . م . س . ص ٢٢ .
١٢٤ . انظر تفاصيل ذلك في بحثنا: الإبداع من الفطرة إلى الصّناعة . مجلة المعرفة . وزارة الثقافة . دمشق . العدد ٤١٣ . شباط ١٩٩٨ م .

أم هي الأزمة في بنية الإبداع في الفكر العربي وآليته؟

أم هي أزمة العجز عن الإبداع؟

أم هي أزمة المادة المبدعة؛ طبيعتها ونوعيتها؟

أم هي أزمة عجز الإبداع عن الفعل؟

أم هي أزمة الإبداع عن تلبية المطلوب منه والمنوط به؟

الحقيقة أنّ كلّ هذه المقاربات زوايا مهمّة في ملامسة أزمة الإبداع في الفكر العربيّ المعاصر، وكلّها مشروعة ومهمّة زبّما لا يقلّ جانب منها أهميّة عن غيره من الجوانب.

زبّما يكون أوّل معلّم من معالم أزمة الفكر العربيّ المعاصر عامّة، وأزمة الإبداع في الفكر العربيّ المعاصر هو انعدام التّحديد والضّبط والتّمايز في الحديث والمناقشة، وعدم وضوح المشكلات والمفاهيم والاصطلاحات التي يتمّ نقاشها والنّقاش بموجبها، ومن ذلك على سبيل المثال أنّ الأبحاث المقالات الكثيرة التي بحثت أزمة الإبداع في الفكر العربيّ المعاصر وناقشتها تحرّكت على هذه الأرضيّة السّائلة الرّبّيّة من عدم الضّبط والتّحديد، فكثّر الحديث في هذه الأزمة ولكن من دون تحديد جهات الأحكام في الأزمة. وقد لاحظنا في محاولة صغيرة للتّحديد والضّبط أنّ هذا التّعبير يمكن أن ينطوي على الكثير من الجهات للحكم في معنى هذه الأزمة.

نعود لنؤكّد أنّ المقاربات السّابقة كلّها مهمّة وضروريّة، والأكثر أهميّة من ذلك كلّها هو التّحديد والضّبط. وهذا التّحديد والضّبط أمرٌ مرتبطٌ بوجهة نظر النّاظر إلى الأزمة، بالمفكّر أو الباحث أو النّاقد... الذي يقرأ هذه الأزمة ويناقشها. وزبّما في هذا ما يفسّر سبب عدم محاولة تحديد المراد مناقشته في الأزمة، لأنّ كلّ واحدٍ يناقشها يفترض أنّه يفهم ما يريد من الأزمة، ويفهم ما يريد إيصاله منها إلى الآخرين.

في تحديد الأزمة وأبعادها

على ضوء تحديد المفاهيم وتبيان أبعادها بات من الممكن القول إنَّ الفكر العربيَّ المعاصر فكراً مأزومٌ على المستوى الإبداعيِّ بمختلف معاني العلاقة بيْن الأزمة والإبداع والفكر العربيَّ المعاصر الَّتِي سَبَقَتْ الإشارة إليها. ويمكن الحديث عن معالم هذه الأزمة وأبعادها من خلال مجموعةٍ من المحاور التالية:

أولاً: في الإنتاج المعرفي

إذا نظرنا في إحصاءات النَّشر خلال السَّنوات العشر الأخيرة المنصرمة وجدنا أنَّ العرب كانوا دائماً يحتلُّون المرتبة الأخيرة بيْن دول العالم في عدَدِ المطبوعات من الكتب، وكذلك في عدد المنشورات من الصُّحفِ والمَجَلَّاتِ، في حينِ تتقدَّمنا دولٌ صغيرةٌ تقلُّ مساحتها وسكَّانها وإمكاناتها المادِّيَّة وثرواتها عن الوطن العربيِّ بكثيرٍ من الأضعاف، منها على سبيل المثال كلُّ الدُول الأوربيَّة، وكثيرٌ من الدُول في تحوم إفريقيا وآسيا ومجاهلهما الَّتِي هي في ظنِّنا وفي صورتها الظَّاهرة أكثر تخلفاً من العالم العربيِّ. وإذا ما ربطنا هذه المعطيات مع المعطيات التَّالية من معالم تحديد الأزمة وأبعادها في العالم العربيِّ أمكننا تلمُّس حجم المصيبة الَّتِي نحن فيها فيما يخصُّ أزمة الإبداع الفكريِّ، ناهيك عن معالم الواقع العربيِّ الأخرى.

ومَّا يترابط مع هذه الإحصاءات وينسجم معها التَّقديرات الَّتِي قدَّمها تقريرُ التَّنمِيَّة البشريَّة العربيَّة للعامين ٢٠٠٢م و٢٠٠٣م عندما أشار إلى أنَّ «هناك أقل من ٥٣ صحيفة لكلِّ ١٠٠٠ مواطن عربي، بالمقارنة مع ٢٨٥ صحيفة لكلِّ ألف شخصٍ في البلدان المتطوِّرة». ونقف هنا عند النَّسبة الكميَّة وحسب، أي بغضِّ النَّظر عن طبيعة المضمون وقيمه. ويرتبط بذلك أيضاً ما يقدِّمه لنا النَّاشرون من أرقام الطَّباعة، ففي حين أنَّ ما يُسمَّى صفر الطَّباعة، أي الحدُّ الأدنى للكميَّة المطبوعة من أيِّ كتابٍ، لا تقلُّ عن بضع مئاتٍ من الألوف في العالم الغربيِّ وحتى أمريكا اللاتينيَّة، نجد أنَّ الحدَّ الأعلى لوسطي كميَّة الطَّباعة في العالم العربيِّ لا يتجاوز الألف بحالٍ من الأحوال، هذا الوسطي

لأنّهُ زُبْمًا يكون هناك من يطبع بضع آلاف من النُّسخ ولكن في هناك مئات الكتب الَّتِي لا يُطْبَعُ منها إلا بضع مئات من النُّسخ.

هذا يقودنا على نحوٍ مباشرٍ إلى جملةٍ من النّتائج أبرزها وأكثرها أهميّةً:

١ . أنّ الإنتاج المعرّيّ العربيّ بمجمله يقف في المرتبة الأخيرة بَيْنَ دول العالم، أو على الأقلّ في المراتب الأخيرة مع فروق كبيرة جدًّا جدًّا في الأرقام والنّسب بَيْنَ العالم العربيّ والعالم الغربيّ أو المتطوّر، وحتّى بَيْنَ العالم العربيّ والدُّول الموازيّة لها في السُّلّم الحضاريّ.

٢ . الإنتاج الفكريّ جزءٌ يسيرٌ من مجمل الإنتاج المعرّيّ الذي يتضمّن ميادين أخرى ما بَيْنَ الدّعائيّة والإعلانيّة والإعلاميّة والفنيّة... بما يعني أيضاً أنّ الإنتاج الفكريّ قياساً يقف أيضاً في المرتبة الأخيرة بَيْنَ دول العالم.

٣ . فإذا ما ربطنا انخفاض قلة الإنتاج المعرّيّ من ناحية عدد الأبحاث والعناوين بقلة الكميّة المطبوعة من هذه العناوين، أو عدد النُّسخ المطبوعة من كلّ كتابٍ أو مجلّةٍ الَّتِي كان وسطها في الدُّروة قبل الثّمانينات لا يزيد عن ثلاثة آلاف نسخة، وانخفضت إلى الألف في الثّمانينات وتدنّت إلى أقلّ من ذلك في العقد التّالي، فيما صفر كميّة الطباعة في أوروبا وأمريكا لا يقلُّ عن بضع مئات من الألوف... وهذا يعني أموراً كثيرةً منها أنّ هناك عزوفاً كبيراً عن القراءة، عن التّلقيّ المعرّيّ من قبل المواطنين.

٤ . يرتبط بالنتيجة السّابقة نتيجةً أخرى جديدةً هي أنّ هذا العزوف مرتبطٌ بعدم الثّقة بالفكر والإعلام والثّقافة، وزُبْمًا انعدام الثّقة بصانعي الفكر والثّقافة في العالم العربيّ.

٥ . هذه النتيجة تقود أيضاً إلى نتيجةٍ أخرى جديدةٍ ولكن من الجهة المقابلة، وهي أنّ هذا الإحجام عن التّواصل بَيْنَ المواطنين وصانعي الثّقافة يلعب دوراً كبيراً في إحباط صانعي الثّقافة والفكر والأدب. وهذا ما يؤدّي إلى الإحجام عن العمل الفكريّ أو التّوجّه إلى ميادين أخرى، وزُبْمًا من الضّروري أن أذكر هنا مثلاً على ذلك الدُّكتور بديع الكسم الذي كانت حجّته الأساسيّة في إحجامه عن الكتابة على الرّغم من تميّزه

الشَّدِيد وقدرته الكبيرة هي أنَّه لا يوجد من يقرأ^(١٢٥). وفي حديثٍ شخصيٍّ مع عبد الرحمن بدوي سَوَّغ انصرافه عن مشروعه الفكريِّ والفلسفيِّ إلى التَّرجمة بأنَّ الإنتاج الفكريِّ لا زبائن له ولا ناشرون، أما التَّرجمة فتجد الزَّبائن والتَّاشرين سريعاً.

٦. وسيعني هذا أنَّ الفاعليَّة المعرفيَّة؛ إنتاجاً وتلقياً هي في أدنى حدود الفعل على الصَّعيد العالميِّ. لأنَّ تلقِّي المعرفة والفكر هو الأقلُّ نسبة في العالم.

من الصَّرورة بمكانٍ أن نشير هنا إلى أنَّ هذا ما تقوله الأرقام وما تؤدِّي إليه هذه الأرقام من نتائج بالاستنتاج المنطقيِّ الصُّوريِّ، وأعني بذلك أنَّ الواقع قد يتنافى مع بعض هذه النَّتائج أو صورة بعض هذه النَّتائج، وخاصَّةً منها ما يتعلَّق بالتلقِّي. أما الإنتاج والإبداع فلا جدال في صورة النَّتائج ولا في مضمونها وإن كان من الممكن أن يكون هناك بعض الخلاف في التَّقديرات ولكنَّه خلافٌ لا يُغيِّر في الأحكام.

ثانياً: التعامل مع الإبداع

المستوى الثَّاني من مستويات أزمة الإبداع في الفكر العربيِّ المعاصر يكمن في التَّعامل مع الإبداع، وهذا التَّعامل ذاته مع الإبداع ينطوي على كثيرٍ من المشكلات والمستويات في حقيقة الأمر. فإذا كان قائلٌ: «لا كرامة لنيِّ بيِّن أهله»، وقائلٌ: «مزمار الحيِّ لا يطرب» قد أرسلنا هذين القولين على سبيل الحكمة بالإطلاق فإنَّها في حقيقة الأمر ينطبقان على واقعنا العربيِّ المعاصر انطباقاً عجيباً يجعلنا نشكُّ ولو مجازفةً بأنَّ هذين القولين كانا مخصوصين بواقعنا اليوم. ولا نعني بذلك انعدام رعايَّة الدَّولة والمؤسَّسات للمبدعين لأنَّ هذا شأنٌ آخر، وإنَّما نعني بذلك محاصرة المبدعين الأصلاء المتميِّزين ومحاربتهم وعزلهم وتغييبهم. في حين تطفو على السَّطح الأصوات المسطَّحة ذات البعد الواحد، ورُبَّما منعدمة الأبعاد، وتظهر وكأنَّها هي الأصوات المبدعة الَّتِي تشغل النَّاس ليل نهار، وكأنَّها هي الَّتِي تعبرُ عن (نبض الشَّارع) وصوت الجماهير وطموحاتهم

^{١٢٥} . عزت السيد أحمد: بديع الكسم . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩٤ م . ص ١٢ .

وآمالهم، في حين أنّها في حقيقة الأمر إن لم تكن طفيليّة دعيّة فإنّها أقرب التّطفّل والادّعاء.

الأسباب التي تقف وراء ذلك كثيرةٌ وليست قليلةً ولكنّها فيما يبدو متشابكةٌ مع بعضها بعضاً تشابكاً جديلاً عجيباً يجعلها في كينونةٍ متماسكةٍ، إذا كان بعضها نتيجةً تحوّلت غيرها إلى مقدّمات، وإذا ظهرت النتيجة في المقدّمات تراجعت النتيجة القديمة لتكون مقدّمةً للنتيجة الجديدة.

من الصّعب توقّع الديمقراطيّة والموضوعيّة في المناخ المتخلف والبيئة المتخلفة، ليس لأنّ النّاس ليسوا أهلاً لذلك ولكن لأنّ المناخ ليس أهلاً لذلك، ونكون واهمين إذا أنكرنا أنّنا متخلفون، ونخطئ أكثر إذا حاولنا أن نقنع أنفسنا بأننا لسنا متخلفين، ونرتكب جريمةً بحقّ أنفسنا إذا قبلنا بهذا التّخلف ورضخنا له ولم نعمل بكلّ الجهود لتجاوزه.

ولكن المدهش، وليس بمستغرب، أن يكون المنادون بالديمقراطيّة والمنادون الموضوعيّة هم أبعد النّاس عن الممارسة الديمقراطيّة وأبعد النّاس عن الأحكام الموضوعيّة، وكثيرٌ من أعلام الصحافة والإعلام ومنابر الفكر والنّقد في العالم العربيّ هم ممن ينادون بالموضوعيّة والديمقراطيّة واحترام الآخر والفرص المتكافئة ولكنّهم لا ينفذون من ذلك شيئاً إلا حرجاً ولدّر الرّماد في العيون. ولدينا الكثير الكثير من النّماذج الدّالة على ذلك والمؤكّدة له؛ من يقول الحقيقة سيصعب عليه أن يجد منبراً يكون له فيه صوتٌ يعلو، ومن يوافق ويداهن تفتح له الأبواب ويفرش له السّجّاد وتهافت عليه منابر الصّحافة والإعلام، بل الغريب والأكثر من الغرابة هو أنّ من يفضح بسرقةٍ فكريّةٍ أو سطوٍ أدبي أو سوء أخلاقٍ أو جهلٍ أو حتّى عداءٍ للوطن وشبه عمالةٍ وخيانةٍ تهال عليه العروض ويصاب بالديسك من كثرة الوقوف أو الجلوس وراء المنابر، ويصبح نجّم وسائل الإعلام المرئيّة والمسموعة والمقروءة أكثر من أيّ فنّانةٍ بارزةٍ الإمكانات الفنيّة.

ناهيك فوق ذلك عن ثغراتٍ خطيرةٍ وكبيرةٍ في إدارة الوسائل الإعلاميّة بمختلف تصنيفاتها من قبل أناسٍ لا علاقةٌ لهم بالإعلام ولا الفكر ولا الأدب، ومع ذلك فإنّ

مهمة هؤلاء هي تقويم المفكرين والإشراف على ما يكتبون والموافقة على النشر لهم، وقد رأينا من هذه النماذج ما يثير الشفقة، ولا أدري على من تكون الشفقة!!

هذا الأمر مهَّد كثيراً لظهور الكثير من معالم أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر من خلال مجموعة من النقاط والعناصر التالية التي لا ندعي أنها كاملة أو شاملة ولكننا نؤكد المصادقية فيها لأنها من صلب هذا الواقع:

١ . ظهور الأدياء الذين يجدون من يُعجب بما يكتبونه من كلامٍ قد لا يستحقُّ أن يوصف بالنص، هذا الاسم المستحدث لاستيعاب التجارب الغامضة التي لا معنى لها ولا تصنيف، لأنَّ من يقوم هذه (الكتابات) لا علاقة له بالفكر ولا الثقافة ولا الأدب...

٢ . ضيق المنابر الإعلامية ومحدوديتها أمام المبدعين لأنَّ المساحات المتاحة أو الموجودة مستهلكة أو مغطاة من الطفيليين والأدياء بالتوافق المقصود أو غير المقصود. ولأنَّ كثيراً من المبدعين الحقيقيين إما يأنفون من المشاركة في هذه المنابر الإعلامية أو أنهم لا يُدعون أصلاً للمشاركة.

٣ . محاربة المبدعين الحقيقيين بالتضييق عليهم في مساحة النشر ومنابر الإعلام من قبل الأدياء والطفيليين الذين يحتلُّون مساحات القرار في ذلك، ذلك أنَّ ظهور هؤلاء المبدعين يكشف عيوب الأدياء وإخفاقهم وقصورهم، فالمخفق لا يستطيع أن يرى النَّاجح ولذلك لا يسمح له بالظهور.

٤ . انتشار (الشُّللية) والمصالح في فتح المنابر الإعلامية وإغلاقها في أوجه المبدعين، وهذا مرتبط بما سبق من عناصر، فمن كان جزءاً من (شلة مصالح) صار مفكراً عظيماً على صفحات الجرائد حتى ولو لم يكن يعرف ألف باء المعرفة، وقد تابعنا أكثر من حوارٍ تحت عنوان: (حوار مع المفكر العربي الكبير، القدير، المتميز...) من دون أن يكون لهذا (المفكر) كتاباً واحداً أو رُتباً بضع مقالات منشورة. ولا ندري من

أين أوتي مثل هذا الصحافي أو ذاك براعة الرَّجْم في الغيب أو التَّنْبؤ العبقريِّ بما يُحْتَمَلُ أن يكون عليه الإنسان لاحقاً على نحوٍ يقينيِّ، أو رُبَّما ما يجب أن يكون عليه!!

٥ . يرتبط بذلك ما يمكن أن نسميه النَّفاق الفكري والنَّقدي الذي يقود إلى التَّهويل والتَّعظيم في شخصيَّةٍ مُعيَّنة بغضِّ النَّظر عن قيمتها، بسبب مصالح مُعلَّقةٍ على هذه الشَّخصيَّة، وإغلاق الأبواب أمام شخصيَّاتٍ أخرى بسبب عدم وجود مصالح أو ما يشبهها.

٦ . تضخُّم الدَّوات المتطفِّلة وانتفاخها وظنَّها أنَّها فعلاً كما تبدو في انتفاخها وانتباحها، ولذلك لم يعد أيُّ من هؤلاء يقبل أيَّ نقدٍ، ويعدُّون من يُبيِّن لهم أخطاءهم أعداءً وجهلَّةً، لأنَّهم في الأصل تلقوا مدائح وإطراءات لا أصل لها من الصَّحة واقتنعوا بأنَّ هذه هي الحقيقة، ومن ثمَّ فإنَّ من يقول عكس ذلك فهو عدوٌّ للعظماء والمشهورين.

٧ . في المقابل من ذلك وبالموازاة معه وجدنا الطُّفيليين من وُلِّوا مناصب إعلاميَّة يقيمون من أنفسهم أوصياء على الفكر والأدب والثَّقافة ما يرونه هو الصَّحيح فهو الصَّحيح، وما يرونه دخيلاً فهو الدَّخيل، وما يرونه تجارياً فهو التَّجاري، فراحوا يحجبون ويمنحون وفق رؤاهم ونظرياتهم الَّتِي، كما يشهد الواقع، تتَّم من دون أيِّ قراءةٍ لما يحكمون عليه، وبعضها قائمٌ على أحاديث (شليليَّة) متداولة من دون مصداقيَّة أيضاً.

٨ . ويرتبط بذلك أيضاً ويتَّصل به إدارة الصَّفحات الثَّقافيَّة والفكريَّة ورُبَّما الوسيلة الإعلاميَّة بناءً على مواقف شخصيَّة، ومشكلات شخصيَّة، غير علميَّة. وقد شاهدنا كيف أنَّ رئيس تحرير واحدة من أكثر الجرائد المصريَّة أهميَّةً قد منَع نشر أيِّ خبرٍ عن عادل إمام (مثلاً) نحو ثمان سنوات لخلاف شخصيِّ معه، ومثل ذلك يحدث كثيراً لا قليلاً.

٩ . من الصَّعب بل من الخطأ القول إنَّ الواقع بهذه الظَّلاميَّة التَّامة، ثمَّة نقاطٌ مضيئةٌ بالتَّأكيد، وهي ليست قليلةً ولكن لا أظنُّها الأكثر نسبةً من المجموع الكلي.

رُبَّمَا يبدو أن ثَمَّةً مبالغَةً في توصيف الواقع، ورُبَّمَا يبدو كثيرٌ من التَّشاؤميَّة، ولكنَّ الواقع هو كذلك في حقيقة الأمر، وهي في بعض أوجهها ليست ظاهرةً جديدةً في واقعنا العربيِّ اليوم على أيِّ حالٍ، وإمَّا هي سِمَةٌ ظهرت على الأقلِّ مع مطالع القرن العشرين في بعض أوجهها وتكاملت منذ أواسط القرن العشرين حتَّى وصلت إلى هذا النَّحو، ولذلك لا عجب في أن يَجِدَ طه حسين منذ نحو نصف القرن يكتب على صفحة إهداء أحد كتبه قائلاً: «إلى الذين لا يعملون ويسوؤهم أن يعمل الآخرون».

ثالثاً: العجز عن الإبداع

إذا نظرنا إلى خريطة توزُّع العلماء وأعلام الفكر على دول العالم وجدنا الكثير جدًّا من الكفاءات العربيَّة المهاجرة على مختلف أصعدة الإبداع ومستوياته. ووجدنا في العالم العربيِّ الكثير من أعلام الفكر والعلماء في مختلف الميادين.

هذا يعني من النَّاحية النَّظريَّة على أقلِّ تقديرٍ أنَّنا لا نعاني في عالمنا العربيِّ من عجزٍ عن القدرة على الإبداع. بل المنطق والعلم البيولوجي والفيزيولوجي لا يجيزان لنا أبداً القول بانعدام إمكانيَّة الإبداع عند أيِّ شعبٍ من الشُّعوب، فكلُّ الشُّعوب بوصفها بشراً تمتلك بُنى متماثلةً من النَّاحية الفيزيولوجيَّة والبيولوجيَّة والعضويَّة، وبما يعني أنَّ القدرات والإمكانات والملكات... واحدةٌ من النَّاحية النَّظريَّة عند الشُّعوب كافَّةً، ومن ثمَّ فإنَّنا على هذا المستوى النَّظري لسنا أقلَّ من غيرنا من شعوب العالم الأخرى من ناحية القدرة على الإبداع. ومن ثمَّ من زاويةٍ أخرى من الخطأ القول إنَّنا عاجزون عن الإبداع. بل إنَّ هناك من النَّظريَّات والرُّؤى ما يذهب إلى أنَّنا أكثر من غيرنا من الأمم والشُّعوب قدرةً على الإبداع، والدليل على ذلك أنَّ النَّسبة العظمى من الكفاءات المهاجرة في العالم المتطوِّر نابعةٌ من أصولٍ عربيَّة.

هذه حقائق رُبَّمَا تعلقو على الشُّك. ولكنَّ مشكلتنا مع العجز عن الإبداع ليست مرتبطةً بمنطق البيولوجيا أو الفيزيولوجيا لأنَّه لو قيَّست الأمور بهذا المقياس لوجب أن تكون الصِّين أكثر أمم الأرض إنتاجاً للمبدعين. وإمَّا الأمر في حقيقته مرتبطٌ أكثر

بالبنية النفسية والقيمية لهذه الأمة أو تلك في سياق المنظومة العامة لعقلية الأمة بالمطلق من جهة أولى وفي سياق وضعيتها التاريخية مقارنة مع الشعوب والأمم الأخرى من جهة ثانية.

يقف العالم العربي اليوم ومنذ مئات السنين على درجة متدنية من سلم التطور الحضاري والعلمي لأمم الأرض قاطبة. قد لا تكون هذه الدرجة هي الأخيرة من السلم، ولكنها ليست أحسن بكثير من هذه الدرجة على أي حال. ولا يشفع لنا أبداً أن العلماء الأكثر أهمية في الدول المتقدمة هم من العرب أو الأصول العربية المباشرة، لأن هؤلاء العلماء هم أبناء الحضارة الغربية بكل المعايير والمقاييس، وليس لنا منه سوى أصولهم العربية. وكثير منهم أعلن هذه الحقيقة بالتصريح لا بالتلميح.

هذا الواقع المتخلف والمتردّي على مختلف الأصعدة والمستويات يعني أيضاً تخلفاً في البنى الفكرية والنفسية والاجتماعية والقيمية. وهذا يعني على صعيد الإبداع والقدرة على الإبداع وفق مفهوم الإبداع أننا أمام عنصرين أو محورين أساسيين يحكمان القدرة الإبداعية هما: التقليد والمواكبة.

التقليد أو المحاكاة آلية نفسية لاشعورية يمارسها الإنسان وفق مجموعة من الضوابط والمعايير. وأخطر ما في هذه الآلية أنها لاشعورية، أي إن الإنسان لا يقتنع بأنه يقلد أو يحاكي وإنما كل اعتقاده ويقينه أنه لا يقلد ولا يحاكي وأنه وإن كان ما يمارسه يبدو أنه محاكاة وتقليد فإنه يقوم بذلك عن وعي ومعرفة وأنه يعرف ما يفعل. وإذا كنا نرجع في هذه الفكرة دائماً إلى ابن خلدون فلأنه فسرها تفسيراً عبقرياً يتعدّد دحضه. وعلى أي حال فإن كل الدراسات والأبحاث النفسية المعمّقة حتى اليوم لم تخرج عن الدائرة التي رسمها ابن خلدون لآلية التقليد وبنيتها وأسبابه.

المفكرون والمبدعون عامة سيحتجون على ذلك وربما احتجاجاً شديداً، ولا لوم عليهم في ذلك، لأن التقليد مرتبطٌ بضعف الشخصية وقلة المعرفة وضعف الثقة،

وهذا ما ينطبق على الصغار، والتقليد جزءٌ صميميٌّ من عمليَّة نمو الأطفال واكتسابهم المعرفة والعادات...، ثمَّ ينطبق على العوام من النَّاس. أمَّا المفكِّرون والمبدعون عامَّة فلا يصدق عليهم هذا الوصف إنَّهم أقوياء الشَّخصيَّة، مثقَّفون، عارفون... فكيف يمكن القول إنَّهم يقلِّدون؟؟! أليس في ذلك تجنُّباً عليهم وعلى الحقيقة والعقل!!؟

المسألة أكثر تعقيداً من ذلك بكثير. من ناحية المبدأ نحن لا نطعن في ثقافتهم ولا في عقلهم ولا ثقتهم في أنفسهم... بل لا ننظر إلى الأمر من زاوية جزئية أو فردية، فكلُّ واحدٍ في المنطق ومن النَّاحية النَّظريَّة مكافئٌ لأيِّ مفكِّرٍ أو لأعظم مفكِّرٍ في العالم، والدليل على ذلك أنَّ أيَّ واحدٍ منهم يعيش في واقع المفكِّرين الغربيين ويهضم ثقافتهم قادرٌ على تجاوز هؤلاء المفكِّرين بمراحل وأشواط كثيرة، ولنا في ذلك شواهد وأدلة كثيرة، مثل إدوارد سعيد، وسمير أمين، والمسرحي جورج شحادة، ولكن ما ينبغي أن نلاحظه هنا هو أنَّ هؤلاء وإن تبنُّوا هموماً عربيَّةً فإنَّهم أبناء الحضارة الغربيَّة الذين يحسبون على تلك الحضارة لا علينا، وإن كُنَّا نتعامل معهم على أنَّهم عربٌ. لا يختلفون في ذلك عن العلماء النَّوابغ العرب المنتشرين شمالي أمريكا والمتوسط.

أي سيكونون تماماً مثل المفكِّرين الغربيين اليوم عندما يخرجون تماماً من عقليَّات مجتمعاتهم العربيَّة المتخلِّف ويندمجون في العقليَّة الغربيَّة، ولكن طالما أنَّ عقليَّة المجتمع العربيِّ بواقعه الرَّاهن هي التي تسكنهم وتحركهم فإنَّهم سيتحرَّكون بعقليَّة هذا المجتمع وقيمه وعاداته وأعرافه وكلُّها رهن التَّخلُّف الذي يعيشه المجتمع العربيُّ.

إنَّنا نتحدَّث هنا عن روح الأُمَّة، الرُّوح الجمعيَّة للأُمَّة بالمعنى الذي استخدمه هيجل. يبدو الأفراد بعضهم وبعضهم غير القليل متقدِّمين جدًّا على الرُّوح الجمعيَّة

للأمة، هذا صحيح، ولكنهم في عقليتهم الجمعية جزء من روح الأمة، جزء من عقلياتها، وعقلية أمتنا اليوم عقلية متخلّفة ولا جدال في ذلك. والمفكر مهما كان متميزاً فإنه جزء من هذه العقلية، والعقريّات السابقة زمنها هي فقط التي تشدُّ عن هذه القاعدة، والعقريّات التي تسبق زماها تعيش دائماً حالة اغترابٍ في واقعها الذي لا يقدرها لأنه لا يفهمها أو لا يريد أن يفهمها.

من هنا فإنّ التقليد الذي يمارسه المفكرون والمبدعون العرب لما يدور في الغربيّ بوصفه العالم المتقدّم لا يختلف عن التقليد الذي يقوم به عوام الناس للرّقصات والحركات والأزياء (والموضات)... إلا في الصّورة الظاهرة، الشكليّة، أما المبدأ فهو واحد؛ كلُّ يقلّد ما يتوافق مع مستوى ملكاته وقدراته وطاقاته وتطلّعاته...

جوهر التقليد، إذا ما استثنينا الأطفال الصّغار، حسبما قرّرت الدّراسات النفسيّة، ولا تختلف في ذلك عن تحليل ابن خلدون، يقوم على محاولة إقناع الذات بعدم عجزها عن فعل ما يفعله الأقوياء، المتحضّرون، الغالبون... وإقناع الذات بأنّ تفوّق الآخر، الذي هو الغرب اليوم، ليس لعجزٍ أو ضعفٍ فينا فنحن مثلهم ونستطيع أن نفعل كلّ ما يفعلونه والدليل هو أنّنا نناقش نظريّاتهم وأفكارهم ونرفض ما يرفضون ونحارب ما يحاربون ونفكر مثلما يفكرون. وكلُّ ذلك يتمُّ تحت إدارة العقل الباطن الذي يقدّم الحيل الدفاعيّة والإسقاطيّة الكافية لتحجيب هذه الممارسة وتغليظها.

مرّة أُخرى سنجد من يعترض على ذلك. ومرّة أُخرى أقول: لا بأس. لننظر فيما أنتجه الفكر العربيّ منذ مطالع القرن العشرين إلى اليوم. ما الذي نجده فيه؟ ما الذي أنتجه الفكر العربيّ؟ ما هي النظريّة الفكرية العربيّة المحض؟

كلُّ ما أنتجه الفكر العربيُّ، مع بعض الاستثناءات، هو إعادة إنتاجٍ للفكر الغربيِّ، ومعظمه إعادة إنتاجٍ مشوَّهةٍ أو ممسوخةٍ؛ الماركسيَّة، الشَّخصانيَّة، الوجوديَّة، الوضعيَّة، البنيويَّة، والتَّفكيكيَّة، النَّقدية، الجدليَّة، الحداثة، ما بعد الحداثة، النَّظريَّات الاجتماعيَّة، الدَّراسات النَّفسيَّة، الجماليَّة، الأخلاقيَّة... حتَّى الفكر القوميُّ الذي يعبَّر عن خصوصيتنا العربيَّة ليس إلا نسخةً من الفكر القوميِّ الأوربيِّ.

ما هي النَّظريَّة الَّتِي قدَّماها مفكِّرٌ عربيُّ وكان لها شأنها على الصَّعيد العالميِّ بل على الصَّعيد العربيِّ وحده؟

إنَّنا مستهلكون للنَّظريَّات الغربيَّة، محكومون بإعادة إنتاجها بصيغتها الغربيَّة أو الشَّرقيَّة أيام كان هنالك شرقٌ وغربٌ. حتَّى الإضافات الَّتِي أضافها المفكِّرون العرب محكومةٌ بالصَّيغة الغربيَّة. والمحاولات العربيَّة الَّتِي تطلَّعت إلى الاستقلال والخصوصيَّة جوبهت بالتَّكفير الفكريِّ والخروج عن النَّصِّ!! ومن حاول من المفكِّرين العرب التَّأسيس لنظريَّة عربيَّة أو رؤية عربيَّة في ميدانٍ من الميادين، أو حاول وضع نظريَّة خاصَّةٍ وُصِمَ بعدم الفهم أو العجز أو القصور أو الانغلاق على الدَّات أو غير ذلك من ممارسات التَّقزيم والتَّحقير وتقليل الشَّأن والقيمة، هذا إن وقَّف الأمر عند هذا الحد.

ثمَّة من سيعترض بأنَّ النَّظريَّات الفكرية شأن النَّظريَّات العلميَّة لا حدود لها ولا انتماءات جغرافيَّة، إنَّها ملك البشريَّة جمعاء. هذا صحيحٌ، ولا غبارَ عليه، ونحن لا نعترض عليه ولا نحتجُّ، ولكننا نسأل أين هي جهود مفكرينا، وأين هي إبداعاتهم خارج السِّياق الأوربيِّ؟ شرقيه وغربه؟ ومن هو الذي غرَّد خارج سرب أيِّ معزوفةٍ فكريَّةٍ عربيَّةٍ؟

يمكننا الحديث عن بعض التَّماذج، ولكنَّها بالتَّأكيد قليلةٌ جدًّا، لن نقول إنَّها تعدُّ على أصابع اليد أو اليدين، ولكنَّها على أيِّ حالٍ قليلةٌ جدًّا بالمقارنة مع عدد

أعلام الفكر في العالم العربيّ. ولكن من الإنصاف القول إنّها ليست مسؤوليتهم وحدهم، إنّها مسؤوليّة الواقع العربيّ ذاته بالدرجة الأولى ثمّ مسؤوليّة المفكرين. الواقع العربيّ المتخلّف والمتردّي يجعل الأعباء المنوطة بالمفكرين والمبدعين عامّةً أعباءً ثقيلةً وكثيرةً، فهم يريدون حلّ كلّ المشكلات من جهة، والحقّ يركب الحضارة من جهة ثانية. وكلاهما مسؤوليّة جسيمة، وحقّ جسيمة. الحقّ يركب الحضارة والتّقدّم الذي هو المواكبة والمعاصرة يتطلّب هضم كلّ ما تنتجه الحضارة واستيعابه وتمثله، وحلّ مشكلات الواقع المتخلّف والمتردّي يتطلّب الانطلاق من الصّفير مرّات كثيرةً، فيصبح المفكّرون مشدودين كالوتر بيّن طريفي قوسٍ صلب. وهذا ما أوقعنا في الكثير من الأغلاط والعثرات والتّجارب الّتي لا معنى لها. وهذا أمرٌ طبيعيٌّ على أيّ حالٍ وقعت به كلّ الأمم الّتي مرّت بحالةٍ مثل حالتنا، لأنّهم جميعاً تعلّقوا بقطارين يسيران باتجاهين متعاكسين، أو بسرعتين مختلفتين.

أردنا أن نكون مثل أوروبا أو أمريكا القرن العشرين ونحن لم نزل في مختلف بناانا؛ الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والعمليّة والنّفسيّة... في القرن التّاسع عشر في الحدّ الأعلى. ولذلك كانت أثواب الحداثة والتّطور الّتي لبسناها، والتّجارب الّتي استقدمناها كلّها فضفاضةً جدًّا علينا أو ضيّقةً جدًّا. ولذلك أيضاً ظلّت مشكلةٌ سخيّفةٌ لا تستحقّ الوقوف عندها في أكثر من بحثٍ أو مقالٍ تهيمن علينا طيلة قرنٍ كاملٍ ولم تزل، هي مشكلة الأصالة والمعاصرة، ورمّما تظلّ تهيمن علينا ردحاً غير قليل من الزّمن أيضاً!!!

العالم المتطور يخلق مشكلاته ونظريّاته انطلاقاً من الواقع الذي هو فيه، هذا الواقع الذي يخلق المشكلات والنّظريات استناداً إلى تطوّره الذي يشب وثباتٍ كثيرةً بيّن اللحظة والأخرى، وهذه الوثبات تحتاج في كلّ فترةٍ أو حتّى لحظةٍ إلى التّسوية الفكريّ والنّظريّ، والتّحليل والنّفسير... ولذلك كان الفكر الغربيّ مواكباً للحداث والتّطور

لحظةً بلحظة، بينما فكرنا العربيُّ يأتي متأخراً دائماً، فبعد أن تُشَبَّح الظَّاهِرةُ دراسةً وبحثاً تصل إلينا، فماذا نقول فيها وقد وصلتنا ميتةٌ أو جثَّةٌ؟ سنعيد ما قيل، وسيكون قولنا غالباً مكروراً حتَّى ولو لم نطلع على ما قيل في الظَّاهِرةِ أو الحدث. ولا نكاد نفرغ من نظريَّةٍ فات في الغرب أو أنها حتَّى تكون قد وصلتنا مشكلةً أو نظريَّةً أخرى ونعيد الكرَّةَ من جديدٍ. ولا نكاد نهضم فكرةً أو نظريَّةً أو حدثاً حتَّى يكون الواقع العربيُّ قد تجاوزنا بالعديد من النَّظَريَّات والأفكار والأحداث...

إذن المسألة ليست مسألة عجزٍ في المستوى البيولوجي ولا الفيزيولوجي، ولكنَّها مرتبطةٌ أكثر بالصَّخِّ الهائل للمعلومات والمعرفة التي لا تعطينا من الوقت ما يكفي لتتبع ما يحدث وهضمه في الوقت ذاته.

والذي يزيد الأمر خطورةً أنَّ أمر هويَّتنا وغاياتنا وأهدافنا وتحديد أصدقائنا وأعدائنا أمورٌ غير محسومةٍ حتَّى الآن، فيما كلُّ هذه المسائل محسومةٌ في الفكر العربيِّ على الأقلِّ قبل القرن العشرين. ولذلك كانت جهودنا مشتتةً ما بين النَّظَريَّات والتَّيارات الفكرية، والصِّراع بأسلحة تلك النَّظَريَّات والتَّيارات وإدارة معارك الآخرين على أرضنا وساحات فكرنا.

التَّنوع والتَّعددية مسألة مهمةٌ وضروريةٌ ولكن عندما تحسم مسألة الهوية والانتماء وتحديد الأعداء والأصدقاء. ولذلك يجب أن نحسم أولاً القواعد التي نبي عليها وننتقل منها، وبعدها تكون الأمور أكثر إنتاجيةً.

إذا كان تقليدنا وسعيننا للمعاصرة من أجل واقعنا فيجب أن ننطلق من هذا الواقع، وإلا فإننا سنكون مخادعين؛ نخدع أنفسنا ونخدع من نزعم أننا نعمل من أجلهم. ولذلك يجب أن لا نكسر رقبة الواقع ليتأقلم مع المعاصرة، وإنما يجب أن نهيئ الواقع ليصل إلى المعاصرة. وإلا كيف يمكننا أن نصل إلى النتائج من دون مقدمات؟

رابعاً: عجز الإبداع عن الفعل

نحن الآن في حقيقة الأمر أمام مجموعةٍ من العناصر الدالّة على حالة الإبداع في الفكر العربيّ المعاصر تتمثّل فيما يلي:

١ . ضحالة المثقّف العربيّ وسطحيته مع التّحفظ على الاستثناءات وهي نادرةٌ بالتّأكيد.

٢ . طغيان سيادة أنصاف المثقّفين والمتطّقلين على أمور الفكر والثّقافة.

٣ . سوء معاملة المبدعين الأصلاء في العالم العربيّ...

٤ . ضيق المنابر الإعلاميّة ومحدوديتها أمام المبدعين لأنّ المساحات المتاحة أو الموجودة مستهلكةٌ أو مغطّاةٌ من الطّفيليين والأدعياء.

٥ . عزوف بعض المفكرين عن الكتابة عامّةً وعن الكتابة الجادّة خاصّةً وتحوّل بعضهم إلى الكتابة التّجاريّة التي تدرّ عليهم فُوت يومهم بسبب أزمة التّلقي والثّقة.

٦ . إعادة إنتاج ما سبق أن أنتجه الفكر الغربيّ من دون مراعاة الخصوصيّة العربيّة.

٧ . ضالة الإنتاج الفكريّ العربيّ المعاصر على مستويي الكم والكيف.

٨ . عزوف المواطن العربيّ عن القراءة بغضّ النّظر عن الأسباب التي أشرنا إليها. النّتيجة المنطقيّة المباشرة لكلّ ما سبق هي عجز الإبداع العربيّ عن الفعل والتّأثير. أي إنّه وعدمه سواء. قد لا يكون الاستواء تامّاً ولكنّه لا يبتعد عن ذلك كثيراً. وانعدام فاعليّة الإبداع الفكريّ نابعةٌ من محورين على الأقل:

أولهما انعدام التّلقي ومن ثمّ قطع الطريق على إمكانيّة أن يلعب الفكر أيّ دورٍ فاعلٍ أو مؤثّرٍ، وقد أكّدت الإحصاءات العالميّة أنّ «أنّ معدّل قراءة الفرد العربيّ على مستوى العالم هو ربع صفحة، بينما يصل متوسّط قراءة الأمريكيّ إلى ١١ كتاباً والبريطانيّ إلى ٧ كتب». ومن طرفٍ آخر تماماً قدّرت الإحصائيّة «أنّ متوسّط القراءة لدى الفرد العربيّ في السّنة، مقارنةً بالقارئ العالميّ، لا تتجاوز نصف السّاعة». فكيف

يمكن أن يكون للفكر العربيّ أو حتّى الفكر الغربيّ أيّ تأثيرٍ في المواطن العربيّ؟! والطريف هنا طبعاً أنّ هذا الوسطي يقوم به أصلاً قلّة نادرة من المثقّفين وليس كلُّ مواطن عربيّ كما توحى فكرة النسبة أو وسطي القراءة. والأطرف من ذلك أنّ هذه النسبة تعبّر عمّا يستهلك من المادة المعرفيّة (الكتب والمجلات والجرائد) ولا تعبّر عما يقرأ قراءةً فعليّةً!!

ثانيهما اغتراب الإنتاج الفكريّ العربيّ عن واقعه فالغالبية العظمى من الإنتاج الفكريّ العربيّ هي في حقيقة الأمر هي إدارة لمعارك الآخرين على أرضنا العربيّة. وإعادة إنتاج الفكر الغربيّ بمشكلاته وخصوصيّاته باللغة العربيّة من دون مراعاة الخصوصيّة العربيّة... وهذا ما أدّى وجود شرح بيّن المثقف العربيّ والمواطن أو المتلقّي العربيّ، ومن ثمّ تقليل فرص فاعليّة ما ينتجه الفكر العربي في العالم العربي وانعدام قدرته على التّأثير في الواقع العالمي لأنّه ليس إلا إعادة إنتاج لما أنتجه الفكر الغربي أو العالمي، ناهيك عن النظرة الغربيّة للفكر العربيّ التي تحول دون قدرته على الفعل في العالم الغربي حتّى ولو أضاف إضافاتٍ مهمّةً إلى ما أنتجه الفكر الغربيّ.

خاتمة

على الرّغم من كلّ ما نراه من إنتاجٍ فكريّ ومعرفيّ في العالم العربيّ، وعلى الرّغم من كلّ المؤتمرات والندوات الاستعراضية التي تُدفعُ أوراقها في الرّمل السّاخن قبل انتهاء أعمال المؤتمر، فإنّ الثّابت الأكيد بالأرقام والوثائق والحقائق أنّ الفكر العربيّ المعاصر فكراً مأزومٌ بمختلف مستويات الأزمة ومعانيها ودلالاتها.

رُبّما تكون هذه الأزمة هي النّتائج الضّروريّة للواقع العربيّ، وهذا أيضاً بحكم المؤكّد، ولكن ما هو بحكم المؤكّد أيضاً أنّ الكثير من معالم الأزمة مفارقةً للعقل والمنطق في مقدّماتها ونتائجها وتنطوي على استهتارٍ كبيرٍ من أرباب الفكر والثّقافة

ومن المؤسسات الرّسميّة وغير الرّسميّة في العالم العربيّ، كما تنطوي على اللامبالاة وانعدام الإحساس بالمسؤوليّة من قبل هؤلاء جميعاً. الأمر الذي يراكم الأخطاء ويساهم في إعادة إنتاج الغلط والخطأ والتّخلف في العالم العربيّ على مختلف المستويات والأصعدة.

كثيرٌ من مشكلاتنا في العالم العربيّ اليوم هي نتاج حقيقيّ وطبيعيّ للتّخلف والأوضاع والظُّروف الّتي يعيشها العالم العربيّ، ولكنّ معظمها من صنع أيدينا وتجاوزها ليس بالمعضلات ولا المعجزات، زُبماً يصحُّ القول إنّها معظمها تنتظر الإرادة أكثر من أيّ شيءٍ آخر. والسؤال الذي يفرض ذاته بقوة هو: متى نمتلك هذه الإرادة؟



الفصل السابع

أزمة النزاهة
في الفكر العربي المعاصر

عناصر الفصل

مقدمة

في مفهوم التُّراث

الانتقال الآلي للتُّراث

انتقال التُّراث بالرَّغبة والحاجة

التُّراث في المفهوم الاجتزائي

خاتمة

معظم التُّراث ينتقل من جيل إلى آخر انتقالاً آلياً من تدخل رغبةٍ أو إرادة في ذلك، وقليلٌ من التُّراث ينتقل بالرَّغبة والإرادة والحاجة، وما بيّنَ طريقتي انتقال التراث هاتين عمليّة تجادلية تجعل التَّعامل مع التُّراث بسطحيّةً أمراً يوجب وصف صحاب هذه السطحية بالغباء.

مقدمة

سحابة قرنٍ مضت على بدءٍ طرح مشكلة الموقف من التُّراث، وما تزال مشكلة الموقف من التُّراث منتصبّةً بكلِّ عنادٍ أمام المفكرين، وكأَنَّها صخرةٌ صمّاء عصيّةٌ على التَّحطُّم أو التَّخلل، أو كأنَّها أحجيةٌ ممتعةٌ على الحل!!

سحابة القرن مَضَتْ وما زال السُّؤال، القائم على افتراضين متناقضين من فريقين متناقضين، يطرح ذاته بتكرارٍ زُمّاً يصحُّ القول إنّه تكرارٌ غير منقطع:

. هل نأخذ بالتُّراث أم نلقيه وراء ظهورنا؟

وانشعبت عن هذا السُّؤال أسئلةٌ كثيرةٌ، وكثيرةٌ جدّاً، زُمّاً كان من أبرزها:

. ما الذي نأخذه من التُّراث؟

. ما الذي نتركه من التُّراث؟

. هل نأخذ بالتُّراث كلّ أم جلّه أم بعضه؟

. هل نرفض التُّراث كلّ أم جلّه أم بعضه؟

. هل التُّراث عقبةٌ فعلاً أمام التَّحضُّر والتَّقدُّم؟

. هل التُّراث حافزٌ فعلاً على التَّحضُّر والتَّقدُّم؟

. هل يمكن الوقوف من التُّراث موقفاً انتقائياً؟

. هل يوجد في التُّراث ما هو صالحٌ لزماننا؟

أسئلة كثيرة. ومن المؤكد أنَّ سلسلتها قابلةٌ لأن تطول أكثر بكثيرٍ جدًّا ممَّا توقَّفتنا عنده. ولكنَّها على أيِّ حالٍ ستظلُّ تدور في فلك السؤال المحور الذي سبقها، وهو: هل نأخذ بالتُّراث أم نلقيه وراء ظهورنا؟

لا نستطيع ادِّعاء أنَّ هذا السؤال لم يلق إجابة شافيةً، ولكنَّ الذي نستطيع تأكيده بقوةٍ هو أنَّ الإجابات انقسمت إلى قسمين أساسيين دارت معظم الإجابات في فلكهما، ففريقٌ تَحَمَّسَ للتخلُّص من التُّراث لأنَّه لم ير فيه إلا ما يعيق انخراط الأُمَّة في الحاضر من أجل صناعة المستقبل، وفريقٌ دَهَبَ بحماسٍ لا يقلُّ عن حماس الفريق الأوَّل للقول بأنَّه لا يمكن أن تتقدَّم الأُمَّة وتتطوَّر من دون الانطلاق من التُّراث.

للتوضيح فقط لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الموقف من الآخر؛ الغرب، أو الشرق، أو الحضارات الأخرى عامَّةً، لن يكون جزءاً من ممَّا تَنصَّبُ عليه أحكامنا أو ممَّا يدور عليه كلامنا، فهذا موضوع بحثٍ آخر. الموقف من التُّراث فقط هو ما سيكون مدار حديثنا وأحكامنا هنا.

سمِّي الفريق الثاني بارتجالٍ متسرِّعٍ غير دقيقٍ بالاتِّجاه السلفي. وبارتجالٍ مماثلٍ إلى حدِّ ما سمِّي الفريق الأوَّل بالاتِّجاه اليساري. والحقُّ أنَّ التَّسميتين كليهما عاجزةٌ عن الصُّمود لحظةً أمام أيِّ مناقشةٍ جادَّةٍ، أو زُبماً تحافظ على الأقلِّ على شيءٍ من الجدِّيَّة. فليس كلُّ متمسِّكٍ بالتُّراث سلفيٌّ ولا حتَّى يمينيٌّ^(١٢٦). ولا كلُّ رافضٍ للتُّراث يساريٌّ^(١٢٧). وإن كان ضرباً من المفارقة المنطقيَّة أن يكون هناك سلفيٌّ غير متمسِّكٍ

(١٢٦) . هناك الكثير من الأمثلة الدَّالة على ذلك، من أبرزها حسين مروة الذي كان من يسار اليسار إن صحَّ التعبير، ومع ذلك كان التراث مادةً أساسيَّةً له للبحث عن جذور الفكر المادي فيه، ولهذا الغرض وضع كتاباً في مجلدين ضخمين هو: النزعات المادية في الإسلام.

(١٢٧) . الأمثلة هنا أيضاً غير قليلة، فالدكتور أحمد مستجير ليس يساريًّا بمعنى ما، ولكنَّه يدعونا إلى التَّوقف عن النظر في التراث، ويتجاوز ذلك إلى دعوتنا للتوقف عن الفعل والاختصار على تلقي كل شيء عن الغرب!!

بالتُّراث فإنَّه ليس من الضَّروري أبدأً أن يكون كلُّ يساريِّ رافضاً للتُّراث. ولذلك سنُعَرِّضُ عن استخدام هذين الاصطلاحين بهذا المعنى. وإِنَّمَا سنستخدم اصطلاحِي الاتِّجاه الرَّافض للتُّراث، والاتِّجاه المتمدِّك بالتُّراث.

المشكلة الحقيقيَّة الَّتِي تعترضنا هنا هي أَنَّ الفريقين كليهما، مع استثناءات في حدود النُّدرة، قدَّ طرحا المشكلة طرحاً زائفاً منطقيّاً، فالسُّؤال الرَّئيس، والأسئلة المنبثقة عنه تصدر على المطلوب سلفاً إذ تحدَّد الإجابة وتُحشر الجيب في زاويةٍ حادَّةٍ محدودةٍ تلزمه إمَّا بالقبول أو الرَّفض. وحقيقة الأمر أنَّه لا يوجد ما يُوجب قبول التُّراث أو رفضه بهذه الحديَّة الصَّارمة.

المشكلة الَّتِي بَحَمَّتْ عن ذلك هي نشأة فريق ثالثٍ سمَّى نفسه فريق التَّوفيق، وسمَّاه بعضهم فريق التَّلْفِيق. وهو ما سيعرف بالاتِّجاه التَّوفِيقِي، أو الاتِّجاه التَّلْفِيقِي، على ما بيَّن الاصطلاحين من تباينٍ واختلافٍ. وسيان أكان هذا الفريق توفِيقياً أم تَلْفِيقياً فإنَّه أراد أن يحلَّ المشكلة فأدخلنا في متاهاتٍ جديدةٍ. فإذا لم يكن ثَمَّة ما يلزم؛ منطقيّاً وواقعيّاً، بقبول التُّراث أو رفضه بوصفه كُلاً، فإنَّه لا يوجد أبدأً أيُّ مقياس أو معيار يحدِّد لنا ما يمكن اختياره من هذا التُّراث للقبول أو الرَّفض.

قدَّ يتسرع بعضٌ ويعترض علينا بأنَّ حكمنا هذا وإِ لآئِه ليس هناك ما هو أيسر من الاختيار، وليس هناك من يمكن أن يعترض على أنَّ ما نختاره أو سنختاره هو الصَّحيح الذي يصلح لزماننا.

هذا الاعتراض صحيحٌ تماماً ولكن عندما تكون زاوية النَّظر إلى التُّراث واحدةً وحسب. أمَّا إذا كُنَّا أمام أكثر من زاويةٍ أو وجهةٍ نظرٍ فإنَّ الأمر سيختلف تماماً، فمن ذا الذي سيحكم بأنَّ هذا صحيحٌ أم غير صحيحٍ؟ ومن ذا الذي سيقترُّ صاحب هذا الحكم على حكمه؟ على أيِّ حال، لسنا أمام معادلةٍ رياضيَّة تفرض ذاتها على كلِّ متلقيها على حدِّ سواء.

قَدْ يَصْحُ الْمَوْقِفُ الْإِنْتِقَائِيُّ فِي غَيْرِ التَّعَامُلِ مَعَ التُّرَاثِ، وَلَكِنَّ الْمَوْقِفَ الْإِنْتِقَائِيَّ
مِنَ التُّرَاثِ أَمْرٌ إِشْكَالِيٌّ بَحْدَ ذَاتِهِ، لِأَنَّهُ لَا يَخْتَلِفُ أَبَدًا فِي مَبْدَأِهِ عَنِ الْمَوْقِفِ الرَّافِضِ
التَّامِ، أَوْ الْمَوْقِفِ الْقَابِلِ التَّامِ. لِأَنَّ السُّؤَالَ الَّذِي سَيَنْبِثُ مَبَاشَرَةً مِنْ فَرِيقِ الْقَبُولِ أَوْ
الرَّفْضِ هُوَ:

. مَا الَّذِي نَقْبَلُهُ مِنَ التُّرَاثِ، وَمَا الَّذِي نَرَفُضُهُ؟

وَسَتَعُودُ الْمَشْكَالَةُ إِلَى نَقْطَةِ الصَّفْرِ، أَوْ نَقْطَةِ الْإِنْتِقَالِ مِنْ جَدِيدٍ. فَكُلُّ فَرِيقٍ،
نَظْرِيًّا عَلَى الْأَقْلِ، سَيَرَفُضُ خِيَارَ الْفَرِيقِ الْآخَرَ. وَمَنْ تَمَّ سَتَظَلُّ الْمَشْكَالَةُ مَعْلَقَةً، وَسَيَظَلُّ
تَمْدِيدَ الْحَسْمِ فِي الْأَمْرِ هُوَ الْمَوْجُودِ الْوَاقِعِيِّ الْوَحِيدِ فِي هَذِهِ الْمَشْكَالَةِ.

وَلَكِنْ هَلْ يَنْبَغِي أَنْ نَنْتَظِرَ حَسْمَ الْمَوْقِفِ مِنَ التُّرَاثِ حَتَّى تَنْتَهِيَ الْمَشْكَالَةُ؟ بَلْ هَلْ
يَنْبَغِي أَنْ يَنْتَصِرَ أَحَدَ الْفَرِيقَيْنِ أَوْ الْإِتْجَاهَيْنِ لِتَحْسَمَ الْمَشْكَالَةَ؟

هَذَا هُوَ السُّؤَالَ الَّذِي لَمْ يَسْأَلْهُ أَحَدٌ! وَالسُّؤَالَ الْأَكْثَرَ أَهْمِيَّةً وَخَطُورَةً الَّذِي لَمْ
يُسْأَلْ أَيْضًا هُوَ:

. مَا التُّرَاثُ؟

لَقَدْ افْتَرَضَ مَعْظَمُ مَنَاقِشِي هَذِهِ الْمَشْكَالَةَ أَنَّهَا يَنْبَغِي أَنْ تَحْسَمَ لِصَالِحِ
إِحْدَى الْفَرَقِ الثَّلَاثِ؛ الْقَابِلَةَ لِلتُّرَاثِ، الرَّافِضَةَ لِلتُّرَاثِ، الْمَوْقِفَةَ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ.
وَبَنِي هَؤُلَاءِ افْتِرَاضِهِمْ عَلَى افْتِرَاضِ خَاطِئِي أَيْضًا هُوَ أَنَّ مَفْهُومَ التُّرَاثِ وَاضِحٌ
مَعْرُوفٌ مُسَلَّمٌ بِهِ مِنْ جَمِيعِ فَرَقِ النَّقَاشِ وَالْإِصْغَاءِ. وَزَيْدًا لِهَذَا السَّبَبِ لَمْ يَفْكَرْ
أَحَدٌ فِي الْإِنْتِقَالِ مِنْ مَفْهُومِ التُّرَاثِ بِالتَّعْرِيفِ وَالْحَدِّ لِمَعْرِفَةِ إِنْ كَانَ مِنَ الْمُمْكِنِ
الْوُقُوفُ مِنْهُ مَوْقِفَ الْقَبُولِ أَوْ الرَّفْضِ أَوْ التَّوْفِيقِ، وَمَنْ تَمَّ إِنْ كَانَ مِنَ الْمُمْكِنِ
حَسْمَ الْمَشْكَالَةِ بِانْتِصَارِ أَحَدِ الْفَرَقِ الثَّلَاثِ أَمْ لَا. وَزَيْدًا الطَّيْنُ بَلَّةٌ كَذَلِكَ عِنْدَمَا
لَمْ يَتَسَاءَلَ أَحَدٌ إِنْ كَانَ هَذَانِ الْإِفْتِرَاضَانِ صَحِيحَانِ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا أَمْ لَا.
وَلِذَلِكَ كُلُّهُ كَانَ امْتِدَادَ الْمَشْكَالَةِ إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ مِنْ دُونِ حَسْمِ أَوْ حَتَّى التَّقَايِ
هُوَ النَّتِيجَةُ الْمُؤَكَّدَةُ لِلزُّومِ عَنِ هَذِهِ الْمَقْدَمَاتِ.

في مفهوم التُّراث

التُّراث من الإرث. والإرث ما يتركه السَّابِق للاحق. وما يتركه السَّابِق للاحق ليس أمراً واحداً، ولا شيئاً واحداً، ولا نمطاً واحداً، ولا يتَّممُّ باليَّة واحدة. ولا يسمَّى ما يتركه السَّابِق للاحق إرثاً إلاَّ مع اشتراط أن يأخذه اللاحق سيَّان أكان بإرادته أم على الرِّغم من إرادته.

إنَّ فهم هذا التَّعريف، أو على الأقلِّ بالإضافة إلى شرحه، رُبَّما يكفي وحده لحلِّ المشكلة. لأنَّه سيكون كافياً لوضع النَّقاط على الحروف. ووضع النَّقاط على الحروف يعني في أوَّل ما يعني إقفال باب أيِّ جدلٍ عقيمٍ من خلال ضبط حالات اللبس والخطأ والخلل في الفهم. وليكون من ثمَّ أيُّ نقاشٍ دائرٍ في الموضوع مستنداً إلى أرضيَّة واحدة تحول دون الشُّطط في الاجتهاد بعيداً عمَّا يمكن أن يحمله المفهوم أو السِّياق.

جاء في لسان العرب: «الإرث: الأصل». وقال ابن الأعرابي: الإرث في الحَسَبِ، والورث في المَالِ. والإرث: الميراثُ، وأصلُ الهمزة فيه واوٌ. يقال: هو في إرثِ صِدْقٍ أي في أصلِ صِدْقٍ، وهو على إرثٍ من كذا، أي على أمرٍ قدسِمَ توارثه الآخر عن الأوَّل»^(١٢٨).

يبدو من خلال تعريف لسان العرب أنَّنا لم نبتعد أبداً في التَّعريف الذي مهَّدنا به لتعريف التُّراث عن المعنى المعجمي المتعارف عليه، ونوَّكِد المتعارف عليه لأنَّ هذا اللفظ حافظ على رصيده من تعارف النَّاس والمختصين على معناه، في حين أنَّه من الممكن أن يفقد لفظاً ما ما له من عُرفٍ وإجماعٍ مع مرور الزَّمن، وثمَّة كثير من الألفاظ التي تغيَّرت دلالتها مع مرور الزَّمن.

إذا انتقلنا إلى المستوى الثَّاني أو الثَّالي وجدنا أنفسنا أمام التُّراث مباشرةً. ولا بأس هنا من الاستعانة بما تحدَّدُه اللغة الإنجليزيَّة للتُّراث. تعني Heritage - التُّراث انتقال

^(١٢٨) ابن منظور: لسان العرب. مادة أرث.

السّمات الحضاريّة والثّقافيّة لمجتمع ما من جيلٍ إلى جيلٍ. وتعني كذلك انتقال الإرث المادّيّ وَفَق نُظْمٍ معيّنة يحدّدها كلُّ مجتمعٍ وَفَق خصائص بنيانه الثّقافيّ والاجتماعيّ. ويزداد هذا المعنى وضوحاً بل دِقَّةً إذا علمنا أنّ الوراثة بالمعنى البيولوجي مرتبطةٌ بالإرث من ناحية الجذر اللغويّ في اللغة العربيّة وفي اللغة الإنجليزيّة أيضاً.

وعلى هذا الأساس صار يصحُّ القول إنّ الثّراث هو كلُّ إرثٍ جمعيّ، والميراث هو كلُّ إرثٍ فرديّ. ولا فرق في مادّة الإرث إن كانت ميراثاً أو تراثاً. فإن كان من الممكن أن يكون الميراث مالاً، وطبعاً، وبنيةً، وعاداتٍ، وتقاليديّ، وسلوكاتٍ، وَحَسَباً، وَنَسَباً... وغير ذلك، فإنّ الثّراث هو كلُّ ما يمكن أن يكون ميراثاً، ولكن مع فَرْقٍ أساسيٍّ واحدٍ على الأقلّ هو أنّ المورث في الميراث أبٌ وأمٌّ لأولادهما، والمورث في الثّراث هو جيلٌ لجيلٍ. وكما أنّهُ من الممكن أن يحمل الأب تقاليد أجداده وأعرافهم بوصفها خصوصيّةً عائليّةً، كذلك فإنّ الجيل يمكن أن يحمل عن الأجيال السّابقة تقاليد وعاداتٍ وأعرافاً وسلوكاتٍ قد ترجع إلى عشرات الأجيال. وكما أنّهُ من الممكن أن يرث المرء عن أجداده خصائص بيولوجيّة ترجع إلى عشرات الأجداد، كذلك فإنّ المجتمع أو الأمّة يمكن أن ترث خصائص بيولوجيّة عن أجيال ترجع إلى مئات السّنين.

حقّقت الهندسة الوراثيّة وثبةً مدهشةً، وأكثر من مدهشة في الشّهور الأخيرة في ثورتها التي غيرت كثيراً في معالم العلم وطبيعته وستقود إلى ثوراتٍ جديدةٍ كبيرةٍ في ميدان العلم البيولوجيّ على وجه الخصوص، وقد تبين من خلال هذه الكشوفات أنّ لكلّ أمّةٍ مورثاتها - جيناتها الخاصّة التي تحدّد هويّتها على الرّغم من تلاحق الأمم وتمازجها عبر التّاريخ^(١٢٩). حتّى صار من غير المستقبّح الآن ولا الممجوح ولا المرفوض أبداً أن يعود إلى الوجود الحديث في النّظرية العرقية في أصول الأمم.

(١٢٩) . من الضرورة بمكان، بعد تبيان أنّ الجين هو المورث أو المورثة في اللغة العربيّة أو هو حامل الصفة أو جملة الصفات الخلقية من جيل إلى جيل، الإشارة إلى أنّ مورثات العرق، أو مورث العرق، ولا سيّما أنّ الحديث

إنَّ هذه المورثات - الجينات التي تنتقل من جيلٍ إلى جيلٍ، وما زالت تنتقل في الأجيال منذ مئات بل آلاف السنين، هي جزءٌ من محدّدات الهوية القوميّة للأمم، وهي جزء من التّراث الذي ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ على الرّغم من إرادة الأجيال؛ جماعاتٍ وأفراداً، وهي التي تحدّد خصائص الشّخصيّة الشّكليّة والمضمونيّة. ولا يستطيع أحد أن يرفض هذا التّراث لأنّه سيفرض ذاته على الأفراد شاءوا أم أبوا. وبهذا المعنى لم يعد تغيير الهوية أو التّخلّي عنها محض قرارٍ يتّخذه المرء فتلغى عنه الهوية باتخاذ هذا القرار، لأنّه إن كان من السّهل تغيير الجلد، كما فعل مثلاً مايكل جاكسون، فإنّ اللحم لا يمكن أن يتغيّر^(١٣٠)!! وإن تغيّر اللحم فقد تغيرت البنية، وتغيّر البنية هو تغيّر الهوية.

رُبّما في ظلّ العولمة وثورة الهندسة الوراثيّة يصير من الممكن تجزئ الإنسان إلى قطع غيارٍ يمكن استبدال أيّ واحدة منها من أيّ جنسيّة. ولكن في حدود علمنا مازال الأمر غير ممكنٍ ليس في الإنسان وحسب بل في السّيّارات والحواسيب وغيرها من الآلات.

قد نجد من يعترض هنا بأنّ هذا الحديث في الوراثة البيولوجيّة شططٌ في فهم التّراث، وتحميل التّراث ما لا طاقة له به.

إذا عدنا إلى معنى الإرث في اللغة العربيّة الذي سبقناه قبل قليل وجدنا أنّه يعني أولاً الأصل. وبأيّ معنى فهم معنى الأصل كان فيه ما يكفي لردّ الاعتراض. ولكننا سنقبل به ولا سيّما أنّه قلّمَا يخطر في بال أحدٍ أن تكون الخصائص البيولوجيّة المنتقلة بالوراثة جزءاً من التّراث، ورُبّما يكون من الصّعوبة بمكان الاقتناع بأنّ الوراثة البيولوجيّة

حتّى يدور على مورث واحد، إنّما هو جزء من منظومة المورثات الحاملة لكل خصائص الإنسان وصفاته الخلقية على الأقلّ.

(١٣٠) . من المشتهر أن المطرب الزنجي الأمريكي مايكل جاكسون، بعدما حقق من المجد والشهرة والمال ما حقق، قرر أن يغيّر لون جلد من الأسود إلى الأبيض وقد نجحت عملية التغيير، ولكن أحداً لم يتعامل معه إلا على أنّه زنجي، ورُبّما لهذا السبب قرر أن يعيد لون جلده الأصلي لولا أن الأطباء حذروه من خطورة ذلك.

جزء من التُّراث، ولذلك سنخرجها من حديثاً جانباً. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن هناك صلاتٍ أكثر من وثيقة بين الوراثة والتُّراث من جوانب كثيرة كان اكتشاف الخريطة الوراثية هو فاتح باب هذه الصِّلات.

جزء آخر رُبما ينبغي إخراجها من دائرة التُّراث وهو المال العيني المباشر، لأن هذا المال ينتقل من فردٍ إلى فردٍ وحسب، ولا يمكن أن ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ، فإذا أمكن له أو كان ممَّا ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ فهو تراثٌ قولاً واحداً، ومن الأمثلة على ذلك التُّقود الأثرية، والتَّمائيل الذَّهبيَّة أو ما شابهها، فهي وإن كانت في ملكية شخصٍ ما فإنَّها جزء من التُّراث يدخل في حكم الملكية الجماعية للمجتمع أو الأمة لا يجوز التَّصرف بها على أنَّها ملكٌ فرديٌّ.

هذه الفكرة تقودنا إلى فكرتين جديدتين معاً، أولاهما أن التُّراث ملكٌ جماعيٌّ للأمة لا يحقُّ لأحدٍ أن يتصرَّف فيه تصرُّف المالك الفرد. وثانيتها أن الإرث الماديُّ الذي يخلِّفه الأجداد للأحفاد هو كلُّه بمختلف صنوفه وأنواعه تراثٌ ليس لأحدٍ حقُّ ادِّعاء ملكيته ملكية فرديَّة، فمدرج بصرى، والأهرامات، والجامع الأموي، وآثار البتراء... وغيرها ممَّا شابهها تراثٌ ماديٌّ للأمة يؤرِّخ نمطاً من أنماط تفكيرها ومعيشتها وعاداتها وأخلاقها وتفضيالاتها... في فترة من الفترات. ولا أظنُّ أبداً أنه يوجد من يُفكِّر في التَّخلص من هذا التُّراث الماديِّ للأمة؛ أي أمة في العالم. ولا حتَّى من يحاول محض محاولة التَّفكير في أن هذا الضَّرْب من التُّراث صالحٌ لزماننا أم غير صالحٍ، ومن ثمَّ جواز الأخذ به أم عدم الأخذ به.

الجوانب الأكثر وضوحاً، التي تحظى بأكبر إجماعٍ من مفهوم التُّراث، هي ما يمكن تسميتها الدَّلالات الاصطلاحية لهذا المفهوم، وهي التي حَصَرها إبراهيم الحيدري في تحديده مفهوم التُّراث في الموسوعة الفلسفية العربية إذ قال: «التُّراث بوصفه اصطلاحاً اجتماعياً يتحدَّد بالسِّمات الحضارية والاجتماعية لأمةٍ من الأمم... وبوصفه تراكماً حضارياً وثقافياً عبَّر الأجيال والقرون يتضمَّن العناصر المادية والمعنوية للحضارة؛ كالمعرفة

والمعتقدات والفن والأخلاق والصناعات والحرف وقدرات الإنسان وكل ما يكتسبه من المجتمع من سلوك مُتعلّم قائم على الخَيْرِ والتَّجارب والأفكار المتراكمة عَبْرَ العصور، والتي تنتقل من جيلٍ إلى آخر عن طريق اللغة والتَّقليد والمحاكاة»^(١٣١).

هذا الفهم للتراث هو الفهم المنطقي، الموضوعي، لأنَّه يُحقِّق الانسجام مع الأصل اللغوي الذي انبثق عنه^(١٣٢)، ويحقِّق الاتِّساق والتَّكامل، وفي الوقت ذاته يتعد عن الاجتزاء المُخلِّ والبتر المزاجيِّ ومحدوديَّة الرُّؤية الأيديولوجيَّة التي تقولب المفاهيم والاصطلاحات بما يتوافق مع متطلباتها حتَّى ولو كان الأمر على حساب الحقيقة.

يمكن تقسيم مضمون التُّراث وَفْق المقتضى أو الحاجة أو منهج الرُّؤية والبحث أو الغاية. ولذلك يمكن أن نكون أمام أكثر من مستوى أو ضرب من التَّقسيم. ولكن أيَّا كان الأمر لم يجز النَّظر إلى هذا المضمون نظرةً انتقائيَّةً اجتزائيَّةً تُغفل ما لا تريد وتظهر ما يخدم مصالحها، لأنَّ هذا المضمون لا يتغيَّر مهما اختلفت وجهات النَّظر وزوايا الرُّؤية ومناهج البحث.

إذا نظرنا إلى التُّراث من زاوية آليَّة انتقاله من جيل إلى جيل أمكننا الوقوف أمام ما ينتقل آليًّا وما ينقل بالرَّغبة والإرادة. وإذا نظرنا من وجهة نظر الخطأ والصَّواب لوجدنا فيه بالضرَّورة ما صائب وما خائب. وإذا نظرنا من وجهة نظر الصَّلاحية وجدنا فيه ما يخدم أو يصلح في إطار ظرفيٍّ محدَّد وما لا يصلح في كلِّ زمان. وإذا نظرنا إليه نظرةً تجزيئيَّةً للوقوف على عناصره المكوِّنة له وجدنا أنفسنا أمام؛ العادات، الطِّبائع، والمعتقدات، والتَّقاليد، والأخلاق، والحكم، والأمثال، والفنون، والأشعار، والآداب، والأعلام...

^(١٣١) . إبراهيم الحيدري: مادة تراث . ضمن الموسوعة الفلسفية العربيَّة . المجلد الأول؛ اصطلاحات والمفاهيم .

معهد الإنماء العربي - بيروت . ١٩٨٦م . ص ٢٤٥ .

^(١٣٢) . إنَّ الانسجام بين دلالة الاصطلاح وأساسه اللغوي أمر لازم وضروريٌّ . وسناقش ذلك بعد قليل .

ليست هذه هي وحدها زوايا الرؤية التَّقسيميَّة إلى مضمون الثُّراث. ولكنَّها كلُّها متداخلةٌ مع بعضها بعضاً، فأبغى زاويةً نظرنا من خلالها إلى الثُّراث وجدنا أنفسنا، من حيث لا ندرى، مضطربين إلى إدخال مفاهيم الزوايا الأخرى للتَّوضيح والحكم والمقارنة. ولذلك أيّما كانت زاوية الرؤية التي نقسِّم مضمون الثُّراث من خلالها فإنَّها ستؤدِّي إلى النَّتيجة ذاتها، أو لنقل على الأقلِّ إنَّها ستكون كافيةً لتوضيح المراد. رُبَّما يكون الانطلاق من آليَّة انتقال الثُّراث من جيِّلٍ إلى جيِّلٍ هو الأكثر مناسبةً لمقتضى الحال الآن.

إنَّما أن ينتقل الثُّراث من جيِّلٍ إلى جيِّلٍ انتقالاً آلياً، أو أن ينتقل انتقالاً إراديّاً بالرَّغبة والحاجة. ما ينتقل آلياً هو نمطٌ محدَّدٌ من مضامين الثُّراث، وما ينتقل إراديّاً هو أيضاً نمطٌ محدَّدٌ من مضامين الثُّراث، وقد تكون هناك فئةٌ من مضامين الثُّراث تنتقل بأيِّ من الآليتين أو كليهما معاً.

الانتقال الآلي للثُّراث

أمَّا ما ينتقل آلياً فهو بنية تفكير الأُمَّة بجمليتها؛ والعادات، والأعراف، والتَّقاليد، والأخلاق، والبنية النفسيَّة، والميول، والأهواء، والدَّائقة الجماليَّة، والتَّفضيلات، وأنماط السلوك، واللباقات الاجتماعيَّة، وكلُّ ما يندرج في هذا السِّياق. وكلُّ ذلك ينتقل باللغة في كلِّ مستوياتها؛ المفردات، والنحو، والتَّراكيب، والأساليب، والآداء. واللغة عامَّة هي حامل هذه العناصر من الثُّراث. وبهذا المعنى فإنَّ انتقالها من جيِّلٍ إلى جيِّلٍ يتمُّ آلياً، أي من دون تدخُّل الرَّغبة أو الإرادة أو الاختيار، ولذلك يمكن القول إنَّ هذا الانتقال الآلي لهذه العناصر من الثُّراث إنَّما يتمُّ على الرِّغم من إرادة الإنسان. وإلى جانب اللغة فإنَّ الممارسة الاجتماعيَّة تلعب الدور المكملَّ والمساعد لنقل هذه العناصر نقلاً آلياً من جيِّلٍ إلى جيِّلٍ. ورُبَّما تلعب المورثات البيولوجيَّة دوراً في ذلك.

المقصود بالانتقال الآلي هو الانتقال المباشر من دون تدخُّل الإنسان القصدي في النَّقل. ولا ينبغي أن يفهم من الآليَّة أنَّها تؤدِّي إلى نقل هذه العناصر كاملةً شاملةً من

دون تغييرٍ من جيلٍ إلى جيلٍ، لأنَّ هذه الآليَّة انتقائيَّة تلعب الظروف المرحليَّة والمعطيات التَّاريخيَّة والشُّروط الرَّاهنة الدَّور الحاسم في أسلوب نقل هذه العناصر والاختيار بينها. ولهذا السَّبب نجد دائماً أنَّ أنماطاً محدَّدةً من هذه العناصر تظهر في حالات الرِّخاء، وأنماطاً أُخرى تظهر في حالة الضَّيق، وغيرها تظهر في حالة الحرب، وغيرها تظهر في حالة التخلُّف وهلمَّ جرَّاً...

هذا يعني، فيما يخصُّنا هنا، ثلاثة أمورٍ على الأقلِّ:

أول هذه الأمور أنَّ البنية الفكرية لأيِّ أمةٍ تتضمن بالضرورة مختلف التناقضات والدَّرجات في كلِّ عنصرٍ من العناصر السَّابقة المكوِّنة للبنية الفكرية من الأدنى إلى الأعلى، فهي تتضمن على سبيل المثال؛ من أدنى مراحل الانهزامية إلى قمة الاستبسال والتَّضحية، من حضيض الجبن إلى ذروة البطولة، من شديد اللامبالاة والاستهتار إلى أعلى درجات الإحساس بالمسؤولية... وهكذا دواليك حتَّى تأتي على كلِّ عنصرٍ من عناصر هذه البنية من بنى الثُّراث. ويظهر كلُّ مستوى أو درجة من هذه الدَّرجات ظهوراً عامًّا في المجتمع أو الأمة في المرحلة المناسبة أو المرحلة التي تتطلبه. ومعنى الظُّهور العام هو سيادة هذا المستوى أو الدَّرجة لدى الغالبية العظمى من أفراد المجتمع أو الأمة، مع عدم نفي وجود حالات خاصَّة دائماً في كلِّ مرحلة. وفي هذا ما يفسِّر لنا كثيراً من الظواهر التي تعيشها الأمم أو تمرُّ بها في مراحل مختلفة من سيرورتها التَّاريخية كالثُّورات والانتفاضات والقنوط والاستسلام وغيرها كثير...

الأمر الثاني أنَّ هذه البنية ليست هي ذاتها التي تكوِّن كلَّ الأمم وإنَّما لكلِّ أمة بنيته الفكرية الخاصَّة التي تفرق بها عن غيرها من الأمم، وهنا يمكن أن نفهم قول كبلنج وإرنست رينان: «الشَّرق شرق، والغرب غرب»، وقبلهما قول أرسطو: «إذا ظهر فيلسوفٌ في الشَّرق صار نبياً، وإذا ظهر نبيٌّ في اليونان صار فيلسوفاً». وهنا أيضاً يمكن أن نفهم القول الشائع بأنَّ «الشَّرق عاطفيٌّ، والغرب عقلائيٌّ»، وهنا

يمكن أن نفهم أيضاً لماذا يعلو الحسُّ الاجتماعي في الشَّرق، ويدنو في الغرب. ولماذا تحكم النَّفعية والدَّرَائعية والفردية العالمَ الغربيَّ بينما ترتفع راية الرُّوح الجماعية أو الجمعية في العالم الشَّرقي. وإذا نظرنا إلى الشَّرق وحده، أو إلى الغرب وحده، وجدنا أنَّ أحكامنا لا تنطبق بالدقة ذاتها على أيِّ منهما انطباقاً كاملاً، لأننا سنجد أنَّ في الشَّرق أُمَّماً، وفي الغرب أُمَّماً، وكلُّ أُمَّة لها خصوصيتها التي تميِّزها عن غيرها من أُمم عالمها الشَّرقي أو الغربيِّ.

الأمر الثالث أنَّ انتقال هذه العناصر هذا الانتقال الآلي المثبت علمياً على نحوٍ يقطع دابر الشُّك والجدال، يجعل من الأسئلة المطروحة آنفاً عن الموقف من التراث بالقبول، أو الرِّفض، أو الاختيار، أسئلةً زائفةً تقود إلى أجوبةٍ زائفةٍ، أي إنَّها لا تقدِّم أيَّ حقيقة، ولا تنجلي عن أيِّ معرفةٍ تحقِّق أدنى حدود المعقوليَّة أو المصدقيَّة. لأنَّ التراث وفَّق هذه الآلية من الانتقال لا ينتظر من أحد أن يقرِّر ما يختار وما يرفض، ولا أن يقرِّر ما هو صالح وما هو غير صالح ليقوم باختيار الصَّالح ورفض غير الصَّالح من أجل فرضه على المجتمع أو الأُمَّة، ولو كان الأمر بهذه السُّهولة وهذا اليسر لما وجدنا أُمَّة تتخلَّف وأُمَّة تتأخَّر، ولما اختارت أُمَّة أن تكون متخلِّفة، وكانت من ثمَّ كلُّ الأُمم في الصِّف الأول من التَّقَدُّم والتَّحضُّر والقوَّة.

وعلى افتراض تحقُّق ذلك تحقُّقاً فردياً، وهو أمرٌ ممكنٌ جداً، وواقعٌ فعلاً، فإنَّ هذا التَّحَقُّق الفردي لا يمكن أن يُعمَّم، ولا يمكن أن يفرض على المجتمع أو الأُمَّة أن تلتزم بهذه الخيارات لأنَّها تظلُّ دائماً منغمسةً في الآلية الانتقائية التلقائية التي تمارسها بنيتها الفكرية ذاتها على أفراد الأُمَّة، ورمياً يصحُّ هنا استخدام اصطلاح «روح الأُمَّة» الذي أطلقه هيجل. فروح الأُمَّة بمعنى من المعاني هي بنيتها الفكرية، وروح الأُمَّة هي التي تمارس سيادتها على أفرادها، وتفرض عليهم شروط تحقُّقها وظروفها ومعطياتها.

وهذا في حقيقة الأمر ما يفسر لنا ظاهرة ازدواجية المثقف في الأمم المتخلفة
بيّن التّنظير والتّطبيق، بيّن النّظرية والممارسة، بيّن الفكر والعمل... فالغالبية العظمى
من المثقّفين يقعون غالباً في التّناقض بيّن ما يقولون وما يفعلون، يطالبون بالموضوعيّة
ولا يمارسونها، ينظرون في الأخلاق ويتعدون عنها في الممارسة... والسّبب في ذلك
في حقيقة الأمر لا يعود إلى حبّ الوقوع في التّناقض وإنما إلى التّناقض الذي يعيشونه
على الرّغم من إرادتهم، فهم فعلاً يسبقون الواقع في وعيهم وفهمهم، ولكنّ الواقع
أكبر منهم وأقوى، وروح الأُمّة، أو بنيتها الفكرية المتخلفة تعشش في عقولهم، وتسري
في دمائهم. وهذا ما يفرض عليهم أن يعيشوا من حيث لا يدرون هذا الضّرب من
فصام الشّخصيّة. وأيسر الأمثلة على أقربها هو أنّ الواحد منّا ينظر ساعات في أهميّة
النّظافة، وضرورتها، ولا يكاد ينتهي من تنظيره حتّى يلقى بعقب السيّجارة أو الورقة أو
المنديل الورقي على الأرض من دون أن ينتبه إلى فعلته!!

هذا يفرض علينا توضيح أمرين هنا على الأقلّ أوّلهما أنّنا لا نسوغ التّناقض، ولا
ندعو إلى قبوله، وإنّما نحن نفهمه في سياقه المنطقي والتّاريخي ونفسّره. وينتج عن ذلك
مباشرة أنّنا لا نقبل بالاستكانة للواقع المتختم بالتّقص والتّشوه والخلل، ولا يجوز أن نقبل
بذلك. ولكن من البدهة بمكان أنّ أولى خطوات البناء هي دراسة الأرضيّة التي سيّشاد
عليها البناء ومعرفة قدرتها على الحمل والاحتمال والمقاومة. وثاني الأمرين أنّنا لا يمكننا
نفي إمكانيّة أن يلعب الأفراد أدواراً متفاوتة في صياغة أو تعديل البنية الفكرية للمجتمع
أو الأُمّة، ولكن من هم هؤلاء الأفراد؟ وما خصائصهم؟ وما الذي يسمح لهم بذلك؟
وهل يحقّ ذلك لأيّ واحدٍ؟ وهل سيقبل المجتمع أو الأُمّة ذلك؟ وما المدى الرّمزي الذي
يحتاجونه لفعل ذلك؟ وما العناصر القابلة لهذه الصّياغة أو التّغيير أو التّعديل؟؟ إنّها
مشكلة أخرى كبيرة، ربّما تستحقّ وقفةً خاصّةً مطوّلة، ولكنّها على أيّ حال لا تقدّم ولا
تؤخّر كثيراً في مناقشتنا الآن.

انتقال التراث بالرغبة والحاجة

أمّا ما ينتقل انتقالاً إراديّاً بالرغبة والحاجة فهو غَيْرُ مختلفٍ من جهة الأهميّة والخطورة والضّرورة عما ينتقل انتقالاً آلياً. ولكنّ انتقاله من جيلٍ إلى جيلٍ لا يتمُّ بالطريقة السّابقة ذاتها لأنّ حمله ونقله «فرض كفاية لا فرض عين»، كما يقول التّعبير الدّيني، فيما يمكن القول، مع بعض التّحفّظ، إنّ حمل العناصر السّابقة من التّراث الّتي تنتقل انتقالاً آلياً هو «فرض عين لا فرض كفاية».

إنّ ما ينتقل من التّراث إراديّاً بالرغبة والحاجة هو عامّة النّشاط المبدع للإنسان الذي يُكوّن في المحصلة تاريخ الأُمّة المتمثّل بنشاط مبدعيها وعظمائها في الفنون والعلوم، ومن ذلك نجد على سبيل المثال؛ الشّعْر، والموسيقى، والرّسم، القصّة، وفنون الأدب عامّةً، ومنجزات العلماء والمخترعين من مخترعات واكتشافات وتحليلات ونظريّات... السّؤال الذي يفرض ذاته هنا بقوة:

. هل يجوز أن نرفض هذا التّراث، أو هذه العناصر من التّراث؛ بعضها أو كلها؟
ومن ثمّ ما الفائدة المتحصّلة أو المرجوة من رفض هذا التّراث أو التّخلّي عنه، أو التّنكّر له...؟؟!!

سؤال إن لم يثر الضّحك فإنّه سيثير الدهشة الّتي رُبّما ترسم ابتسامة البله على ثغور الحكماء من العقلاء. فمن هو العالم أو العلم أو الأثر الذي يقف عائقاً أمام تقدّم الأُمّة وتطوّرها وازدهارها؟

إن كان واحداً معيّن، أو أكثر، هو العائق أمام تقدّم الأُمّة فلننّسفه نسفاً من كلّ الكتب والمجلات والجرائد ووسائل الإعلام. ولكن هل يمكن أن نخرجه من العقول؟ هذا هو السّؤال الجدير بالطّرح. فإن كان إخراجها من العقول سهلاً فهذا يعني أنّهُ لا يكوّن في الأصل جزءاً يستحقّ الذكر من الدّأكرة التّراثيّة وأنّه سينزل أصلاً من دون كثيرٍ من العناء، أو رُبّما من دون أدنى عناء. ولكن إن كان من الصّعب إخراجها من العقول فهذا يعني أنّهُ جزءٌ صميميّ من الدّأكرة التّراثيّة، أي من التّراث، يفرض ذاته علينا على الرّغم

من إرادتنا. وهذا يعيدنا على الفور إلى الآلية التي يعمل التراث من خلالها على نقل ذاته بين الأجيال، والحصانة التي يتمتع بها وتجعله يعلو على الفاعلية الفردية الانتقائية. والحقيقة الأكبر من ذلك والأكثر أهمية هي أن الاستغناء عن هذا النمط من التراث وتجاهله أو نسيانه أو تناسيه قد لا يكون مشكلة كبيرة، وقد يمكن ذلك بدرجات متفاوتة من السهولة والصعوبة، ولن يقف هذا الاستغناء عائقاً أما استمرار الحياة، وربما التقدّم والتطوّر. وإلى جانب ذلك تماماً فإن هذا النمط من التراث لا يفرض ذاته علينا أبداً لقوة يتمتع بها أو ضعف يعتره، وإنما نحن؛ أفراد أيّ أمة، من يسعى إلى حماية هذا النمط من التراث وحمائته والدفاع عنه وتحصينه وربما تقديسه، لأننا نحن بحاجة نفسية اجتماعية قيمة إلى ذلك.

إن حذف امرئ القيس من تاريخنا، من تراثنا، قد لا يقدّم ولا يؤخّر في شيء من ممارستنا الحاضرة، وسيروتنا نحو المستقبل. ولكن هل حذف امرئ القيس من التراث كلّه سيعني بالضرورة حذفه من ذاكرتنا التراثية؟

إذا نظرنا في النمط الأول من التراث الذي ينتقل انتقالاً آلياً وجدنا أن لامرئ القيس نصيباً وفيراً من صياغة الذاكرة التراثية؛ الدائقة الجمالية، التفضيلات الأخلاقية، البنية النفسية، المثل العليا... وهذا النصيب لم يعد ملك امرئ القيس وحده، ولم يعد بمقدور أحدٍ شطب هذه التأثيرات في تأسيس البنية الفكرية للأمة من ذاكرة الأمة، لأنها عدت جزءاً صميمياً من عناصر هويتها، وتكوينها، والاستغناء عنها، أو شطبها يعني شطب عناصر من تكوين الأمة وهويتها، وهذا كما أشرنا ما لا يمكن أن يتم بجرة قلم، أو محض قرار.

امرئ القيس واحدٌ من أصحاب الفاعلية الإيجابية، أو غير المذمومة بمعنى من المعاني، فهل ينطبق الحكم ذاته على الأشخاص ذوي الفاعلية السلبية، أو غير الحمودة؟ لا تختلف حماقات هبنقة، ولا جبن أبي حية التميري، ولا تطفّل أشعب، ولا سذاجة جحا... عن إبداعات امرئ القيس وزهير بن أبي سلمى والجاحظ

وابن سينا ... من جهة المبدأ. ولو كان الأمر على العكس لما وجدنا الأمم كلها أو معظمها تتنازع ضمَّ جحا إليها وتدعي انتسابه إليها على سبيل المثال.

إنَّ المجتمع أو الأمة التي تفتقر إلى الأعلام والعظماء تختلقهم اختلاقاً، وتصنع من أقرانها عمالقة تتفاخر بهم. والأمة التي لا تاريخ لها ولا عراقة تعاني عقدة الصغار أمام الأمم الأخرى، وتحاول بكلِّ ما تستطيع أن تصطنع تاريخاً لها ولو من ركام التَّفاهات. بل إنَّ الأمم حتَّى ولو كانت ممتلئة بالعباقره والعظماء فإنَّها تفرح بكلِّ نابغة جديد يولد فيها وتوليه الكثير الكثير من العناية والاهتمام. وما تزال الأمم كلها تنقَّب في مطوِّبات الكتب الصَّفراء عن أعلامٍ تضيفهم إلى تاريخها وتراثها. وهذا هو السِّياق المنطقي لعلاقة الأمة مع تاريخها.

إنَّ الحاجة التَّفسيَّة الاجتماعيَّة القيميَّة هي التي تقود الأمة بوصفها روحاً واحداً، بنيةً فكريَّةً واحدةً، وأفراد هذه الأمة بوصفهم ذواتاً فاعلة، إلى التَّواصل مع أعلام الأمة وآثار هؤلاء الأعلام، لأنَّ التَّواصل مع هؤلاء الأعلام بآثارهم يحقِّق توازناً نفسياً واجتماعياً وقيميّاً على المستويين الفرديِّ والجمعيِّ، لأنَّ هؤلاء الأعلام بنتائجهم، من المنظور النفسي اللاشعوري على الأقلِّ، يمتلئون في حقيقة الأمر القاع الذي تستقرُّ فيه جذور الأمة، هذه الجذور التي تُمدُّ الأغصان والأوراق والثَّمار، أي حاضر الأمة بوصفها روحاً واحداً أو بينةً فكريَّةً واحدةً، وأفراد هذه الأمة، يُنسِّغ الحياة والحيويَّة والديمومة.

ومن جهة أخرى فإنَّ احترام هؤلاء الأعلام وتقديرهم والتَّواصل معهم هو حاجة واقعيَّة تفرض ذاتها من أجل زرع بذور التَّفاؤل والأمل والحماس والعطاء في نفوس المتميزين من أبناء الأمة. لأنَّ أحد أبرز عوامل حماس المتميزين وعطائهم هو الإيمان بهذا التَّواصل بين الأجيال، وإيمانهم بأنَّ الأجيال القادمة ستقدِّر عطائهم، وستنصفهم؛ ستنصف المبدع الحقيقي، وتنصف المظلوم في زمانه، وتنبذ الغثَّ السَّخيف... ولو كان السَّائد هو التَّنكر أو التَّجاهل أو التَّناسي بين الحاضر والماضي لانعدمت معظم حوافر النَّشاط الإبداعي عند المتميزين، وقلَّت من ثمَّ فرص الإبداع والعطاء. ولذلك حتَّى

تستمرّ الأُمَّة وتزداد نشاطاً وإبداعاً فإنّها بحاجة إلى استلهاام أعلامها العظماء وتقديرهم، وليكون من ثمّ قدوة ومثلاً عُلياً لأبناء حاضر الأُمَّة.

مرّة أُخرى، نعم يمكن نظرياً الاستغناء عن هؤلاء الأعلام، عن هذه العناصر من الثُّراث. ولكن عملياً وواقعياً يبدو الأمر مربكاً. وعلى افتراض إمكانية حدوث ذلك واقعياً يبقى السُّؤال الرّئيس المحور: ما المصلحة المتحقّقة من هذا الاستغناء عن هذه العناصر من الثُّراث؟ وسينبتق عنه بالضرّورة السُّؤال النّظير: ما الأضرار النّاجمة عن هذا الاستغناء أو البتر؟

الثُّراث في المفهوم الاجتزائي

قدّ يعترض أحدٌ ما هنا بأنّ هذا التعريف الذي بنينا عليه نقاشنا خاصٌّ لا عامٌّ، أو أنّهُ عامٌّ أكثر من اللزوم، صحيحٌ عند صاحبه وليس من الضرّوري أن يكون صحيحاً عند الجميع. ومن ثمّ فإنّهُ ليس من الضرّوري أبداً أن يحلّ المشكلة، ولا أن يكون مفتاحاً لحلّها بهذه الطّريقة السّهلة المختصرة التي تمّ عرض الموضوع من خلالها.

سيكون هذا الاعتراض مقبولاً، والاستنتاج اللازم عنه كذلك، لو أنّ التعريف حقّاً خاصٌّ بصاحبه، أو أنّهُ تعريف إجرائيٌّ، أو حتّى اصطلاحي خاصٌّ. ولكنّهُ ليس كذلك أبداً، وليس فيه من الاجتهاد الشّخصي شيءٌ، فهذا قول اللغة وعلم اللغة والدّلالة، وإن كان لصاحب البحث شيءٌ فله قراءة اللغة والرّبط بين الأبعاد الدلاليّة لهذه المفردة. فإن لم تقل اللغة ذلك أو شيئاً منه مباشرة، أو بدقّة فإنّ كلامنا لا يقول شيئاً يخالف مقتضيات الدّلالة اللغويّة وأبعادها، ولا يناقضها في شيءٍ. ومن ثمّ فإنّ الحديث لا يخرج في مجمله وتفصيله عن دائرة الدّلالة اللغويّة التي يحملها الاصطلاح.

لقد واجه سقراط مشكلة أنّ المفردات والمفاهيم تستخدم بدلالاتٍ مختلفةٍ ومتباينةٍ، ولذلك أعلن أن مهمّته الأولى هي تحديد المفاهيم، لأنّ أيّ نقاشٍ أو جدالٍ لن

يكون ذا جدوى ما لم يستند إلى فهمٍ واحدٍ للمفردات والمفاهيم والاصطلاحات، وأيُّ نقاش لا يقوم على اتفاقٍ على الاصطلاحات والمفاهيم سيكون ضرباً من التدرية في وجه زوبعة. ومن غير المعقول أن تكون اللغة ذاتيةً فيكون لكلِّ مفردةٍ معناها الخاص المميّز المتميز عند ناطقها أو سامعها. لأنَّ ذلك ينسف قوانين العقل والفكر والتفكير، وسيقوِّض أساس كلِّ علم.

على هذا الأساس لا بدَّ من الاتفاق على معنَى محدّدٍ للتراث، وإذا كان ثمةً آراءٌ واجتهاداتٌ في ذلك فيجب أن تناقش على ضوء معرفةٍ متّفقٍ عليها، واللغة دائماً هي المعيار بل المقياس في مثل هذا الموضوعات على الأقلّ.

اللغة هي التي حدّدت مفهوم التُّراث الذي سبق عرضه قبل قليل. وهذا المفهوم هو المعيار والحكم عند أيِّ اختصامٍ أو اختلافٍ إذا كان المطلوب هو الوصول إلى حلٍّ فعلاً. أمّا إذا كان المطلوب غير ذلك فمن المؤكّد أنّ الاتفاق لن يكون ضرورياً، ورتباً يكون من العبث البحث عن أرضيةٍ مناسبةٍ للاتفاق.

الاعتراض الذي سينشأ هنا، لأنّه لا بدَّ من وجود معترضٍ، على الأقل لممارسة هواية الاعتراض، هو أنّ هذا التعريف لغويٌّ وليس اصطلاحياً. وأنّ المقصود في المناقشات كلّها أو معظمها أو بعضها هو التُّراث بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي.

حسناً، نحن هنا أمام مشكلةٍ جديدةٍ، رُبّما تكون هي المشكلة الحقيقية. بل من المؤكّد أنّ هذا هو جوهر المشكلة، فمن الواضح أنّه لو كان التُّراث هو ما تحدّثنا عنه وناقشناه لما كان هناك فعلاً ما يستحقُّ أن يجادل في الاستغناء عنه كلاً أو بعضاً، ولا الإقرار به كلاً أو بعضاً. لأنّه ضربٌ من حماقة أن يجادل في قبول أو عدم قبول أعلام تراثنا ونتاجاتهم، ومحدّدات هويّتنا النفسية والاجتماعية والفنية والجمالية والأخلاقية والقيمية... وإن لم يكن مثل هذا الجدل حماقةً فهو ليس أقلّ من أن يكون محض عبثٍ لمحض العبث. فقد بدا لنا بالدليل، بل بقاطع الدليل أنّه إن

أمكن رفض الثُّرَاثِ نظريًّا فإنَّ ذلك ممتنعٌ واقعياً بالدرِّجَة الأولى، ولا يوجد ما يدعو إلى ذلك نظريًّا ولا عمليًّا بالدرِّجَة الثَّانِيَة، ولا يوجد أيُّ فائدةٍ تجتنى من ذلك إذا كان الحديث عن الثُّرَاثِ في إطار العموم. ونَجْمَ عن ذلك مباشرةً أنَّ الادِّعاءَ بقبول الثُّرَاثِ، أو الدَّعوةَ ليكون أساس الانطلاق، إمَّا هو موقف في حكم تحصيل الحاصل، لا يضيف شيئاً إلى الحقيقة، ولا ينقص منها شيئاً. وبهذا المعنى صار استنتاج أنَّ الحديث إمَّا يدور على مفهوم اصطلاحِيٍّ للثُّرَاثِ هو بحكم التَّيْجَة الحتميَّة. بمعنى أنَّه لا بدَّ من أن يكون النَّقاش الدَّائر إمَّا هو دائرٌ على فهم آخر للثُّرَاثِ لا على الفهم الذي تحدَّثنا فيه!!

إنَّ الانسجامَ بَيِّنَ معنى المفهوم أو المفردة بوصفها اصطلاحاً ومعناها بوصفها مفردةً عاديَّةً أمرٌ لازمٌ وضروريٌّ، لأنَّ أيَّ مفردةٍ قد تكون مفردةً عاديَّةً وتكون في الوقت ذاته اصطلاحاً، وإمَّا ترتفع المفردة إلى مستوى الاصطلاح بحكم الاختصاص والخصوصيَّة والحاجة. ولذلك قد تكون مفردة ما اصطلاحاً في فنٍّ من الفنون أو اختصاص من الاختصاصات، ولكنَّها ليست كذلك في ميدانٍ آخر. وعلى هذا الأساس لا يجوز أن يكون هناك تناقض بَيِّنَ الدَّلالتين الاصطلاحية واللغويَّة لأيِّ مفردة، ولا حتَّى أن يكون هناك تباينٌ يعكس اختلافاً أو تباعداً واضحاً بَيِّنَ مستويي الدَّلالة، وإن كان ثَمَّةً تباين واضحٌ أو كبيرٌ في ذلك وجب البحث عن مفردةٍ بديلةٍ أو ابتداء مفردةٍ تكون اصطلاحاً ولم يجز تغيير المعنى اللغوي للمفردة، ولا البحث عن بديل لها.

وعلى هذا الأساس يجب أن يدور معنى الثُّرَاثِ بوصفه اصطلاحاً في فلك الدَّلالة اللغويَّة له بوصفه مفردة عاديَّة. فإذا كان ثَمَّةً تناقضٌ، أو تباينٌ إلى حدٍّ معيَّنٍ وَجِبَ إمَّا إعادة النَّظر في المعنى المسقط على المفردة التي غدت اصطلاحاً، أو إعادة اختيار مفردة أُخرى أكثر مناسبةً للدَّلالة على المضمون المراد التَّعبير عنه بهذا الاصطلاح.

خاتمة

هنا نسأل: ما معنى التراث بوصفه اصطلاحاً؟

إذا نظرنا في أفكار التأخرين في التراث، مع تجاوز الاستثناءات التي نظرت إليه نظرة صائبة وهي قليلة، وجدنا أنهم يقصدون بالتراث أكثر من أمر، فمنهم من فهم التراث كما قال رضوان السيد على أنه «النتاج الفكري العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة في الحقب الكلاسيكية حتى مطلع القرن التاسع عشر»^(١٣٣). وذهب محمد الزايد جرياً على عادة الكثيرين غيره إلى أن «مفهوم التراث يدلُّ تاريخياً على حقبة محدّدة أو عصرٍ معيّنٍ أو حضارة ما»^(١٣٤)، ورُبّما أراد أن يتابع فيقول: أو على سنةٍ ما، أو على شخصٍ، أو على حدّثٍ ما!!! وذهب الكثيرون إلى أن التراث هو الإسلام، والإسلام وحسب، بغضّ النظر عن إعلانهم ذلك صراحة أو عدم إعلانه، فنقاشاتهم تدلُّ على ذلك دلالة واضحة. ولكن الجبن أمام طرح فكرة التّخلص من الدّين جعلتهم يلبسون الدّين اسم التراث ويجادلون في ضرورة التّخلص من هذا التراث.

مهما كانت الخلفيات الأيديولوجية لهذه التعريفات الاجتزائية للتراث، ومهما كانت الغايات المعلّقة عليها، فإنّها تعريفاتٌ مبتورةٌ تفتقر إلى الاتّساق المنطقيّ والمنهجيّ، فما السند العملي الذي ارتكز إليه للقول بأنّ التراث هو نتاج ما قبل الإسلام أو ما بعد الإسلام. وفي كليهما: بأيّ حقّ يلغى جزءٌ من تاريخ الأُمَّة؟ وإذا كان ما قبله تراثاً فماذا يسمى ما بعده؟ وإذا كان ما بعده تراثاً فماذا يسمى ما قبله؟

(١٣٣) - رضوان السيد: إضافة على مادة تراث. ضمن الموسوعة الفلسفية العربية. ص ٢٤٧.

(١٣٤) - محمد الزايد: إضافة على مادة تراث. ضمن الموسوعة الفلسفية العربية. ص ٢٤٦.

إنَّها مشكلةٌ (متاهةٌ) نحن في غنى عنها أصلاً. لماذا هذا اللف والدوران وكأنَّ المطلوب هو تدويخ الآخرين لا إقناعهم، تدويخ المتلقين لا إفهامهم؟؟!! لنقل إننا نرفض كذا من التُّراث وانتهى الأمر.

من المؤكَّد أنَّ قولنا إننا نرفض كذا من التُّراث لا ينهي المشكلة على أيِّ حال، لأنَّ هذا القول يتضمَّن قضيتين، الأولى هي قولي:
. أنا أرفض كذا من التُّراث.

والثانية هي قولي:

. أنا أدعو المجتمع أو الأمة إلى رفض كذا من التُّراث.

القضية الأولى لا مشكلة فيها ولا لبس ولا خلل، لأنَّ من حقِّ أيِّ فردٍ أن يقبل ويرفض، ويأخذ وينبذ ما شاء من التُّراث وغيره من دون أن يحقِّ لأحدٍ الاعتراض عليه أو مجادلته في ذلك. بل حتَّى ولو أُلزم؛ اجتماعيًّا، أو قانونيًّا، أو أمنيًّا... بأخذ ما يريد، أو رفض ما يريد فإنَّ هذه السُّلطة الاجتماعية أو القانونيَّة أو الأمنيَّة... تقف عند باب داره من الخارج، وتتلاشى أمام عقله.

أما القضية الثانية فهي قضيةٌ مشكلةٌ لأنَّه كما كان من حقِّ الفرد أن يقبل ويرفض ما يشاء فإنَّ لآخر أيضاً الحقَّ ذاته. وإذا أراد الفرد أن يطرح فناعةً على غيره وحبَّ عليه مناقشتها وتبيان محاسنها ومثالبها، وعلى هذا الأساس عندما أقول: أدعو المجتمع أو الأمة إلى قبول كذا، أو رفض كذا، وحبَّ عليَّ أن أُبيِّن الأسباب التي دعوتني إلى دعوتهم إلى ذلك. فإذا كنت أريد شطب المتنبِّي من تراثنا وحبَّ عليَّ أن أُبيِّن أنَّ هذا الشَّخص لا يستحقُّ أن يكون جزءاً من التُّراث للأسباب التَّالية التي هي كذا وكذا... وإذا كنت أرفض الدِّين وحبَّ عليَّ أن أُبيِّن لماذا أرفض الدِّين، وما الذي أرفضه من الدِّين. ولكن إذا كنت لا أو من بالله هل يكفي عدم إيماني بالله لرفض الدِّين؟؟

ولكن هل ينبغي حتماً أن تحلَّ هذه المشكلة؟
رُبَّما لا يكون ذلك ضروريًا لأنَّ التَّصوُّر النَّظري يقول إنَّه من المتعذَّر أن
تحلَّ هذه المشكلة. ستظلُّ ماثلة بقوة أمام المفكرين، وستظلُّ محرَّضاً على التفكير
والنقاش والجدال. أي محرَّضاً على التَّجديد والتَّقدُّم والتَّطور. وهذا ما نحن بحاجة إليه
واقعيًا.

—
—
—
—
—

الفصل الثامن

مشكلة الحداثة
في الفكر العربي المعاصر

عناصر الفصل

مقدمة

الحدائثة أيديولوجيا لا أكثر

فكرة المؤامرة

حقيقة الحدائثيين وغاياتهم

تدمير الفن والفكر

وماذا بعد ؟

خاتمة

إنَّ الحداثة الواجبة التي يُستتَرُ الحداثيون وراءها هي
الحداثة النَّزعة أو النَّزوع الإنساني إلى التَّجديد والتَّغيير. أمَّا
الحداثة المذهب أو الاصطلاح المتعارف عليه فهي حركةٌ لصيقةٌ
النَّشأة بالفنِّ ثمَّ الأدب ثمَّ عموم الفكر، وأهمُّ ما تقوم عليه وبه هو
قطع أيِّ صلةٍ مع الماضي وحتىَّ الحاضر ذاته.

مقدمة

لا أظنُّ أنَّ الصَّرورة تلحفُ علينا للإشارة إلى أنَّ الحداثة واحدةٌ من أبرز
المشكلات التي شغلت العالم العربيَّ ردحاً طويلاً من الزَّمن، فهذه حقيقةٌ لم تعد بحاجةٍ
إلى تقريرٍ، والدليل أنَّها ما زالت تتصدَّر المشكلات التي تشغل ساحتنا الفكرية... وربما
تظلُّ كذلك إلى زمنٍ غير قريبٍ. وليس من طرائف المصادفات ولا غريبها أن تكون هذه
المشكلة ذاتها قد شغلت الفكر العربيَّ سحابة القرن المنصرم بالمستوى ذاته من الأهمية
وربَّما أكثر، وما زالت تبعات هذه المشكلة تشغل الفكر العربيَّ حتىَّ الآن، ولكن تحت
مسمَّى جديدٍ هو ما بعد الحداثة. ولكن الطَّريف في الأمر هو تخارج دائرتي الاهتمام
والانشغال بيَّن العالمين العربيَّ والغربيَّ على الرَّغم من أنَّ اسم المشكلة واحدٌ!! ولا غرابة
لذلك في أن نجد العالم العربيَّ قد وصل إلى نتائج وتطبيقاتٍ ثرةٍ غنيَّةٍ أمَّا العالم العربيُّ
فلم يجد بعد إلا السَّراب، ويلهث وراءه فلا يجده إلا سراباً.

لماذا احتلتْ مشكلةُ الحداثة هذه الرُّتبة من الأهمية في علمنا العربيُّ؟ ولماذا أثمر
الانشغال بهذه المشكلة في العالم العربيُّ ثماراً يانعةً وتطبيقاتٍ خصبةً فيما لم تثمر في
العالم العربيُّ إلا ضباباً وسراباً وشتائم وسباباً؟!

ومن البدهة بمكان أنه لا بدَّ لنا أن نبحث قبل ذلك في: حقيقة الحداثة، ومن ثمَّ

الحداثيين، وماذا يريد الحداثيون؟؟

إنَّ أخطر معضلةٍ تعترضنا في مشكلة الحداثة هي لعبُ الحداثيين على حبال ازدواجية الدلالة لهذا الاصطلاح/ المفهوم، حتى أوشكت تضيع الحقيقة، ويختلط الأمر على كثيرٍ من المثقفين أنفسهم، بل هذا ما لا شكَّ في وقوعه، إذ بات، في حكم هؤلاء، كلُّ من يناصر الحداثة العداء، أو يحاربها، أو ينتقدها، من المغضوب عليهم، ومن الضَّالِّين، والرَّجعيين، والمتخلفين، والمتوقعين... لأنَّه يناهض حركة التَّاريخ، ويعارض سنَّة الحياة في التَّطور والتَّقدم. ولذلك اندفع كثيرٌ من المغفَّلين من المؤمنين بالواقع أو التُّراث أو الدِّين إلى اللهوجة والارتجال لإثبات التَّوافق أو عدم التَّعارض بيِّن الدِّين والحداثة، أو بيِّن التُّراث والحداثة.

هذا في حقيقة الأمر محضُ خلطٍ وزيفٍ اعتقادٍ أولده الوقوع في فخاخ المغالطة الكبرى التي قادهم إليها فريقان:

الفريق الأول ادَّعى الانتساب إلى الحداثة سهواً أو (حسن ظنٍّ) بهذا الاصطلاح الجذاب؛ بعضهم ظلَّ عند سهوه أو حسن ظنَّه ما تعداه، وبعضهم أدرك سهوه أو خطأ ظنَّه، وكلاهما؛ جهلاً أو مداراة جهل، راح يلعب على حبال ازدواجية الحداثة مما بيَّن نزوع/ نزعة . Modernity ومذهب . Modernism .

أمَّا الفريق الثَّاني فقد كان حداثياً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، أي بالمعنى المذهبي، لأنَّ الأوَّل مفهومٌ وليس اصطلاحاً، ونظراً لأنَّ الحداثة بمعنى المذهب قد استُنكرت ورُفضت وحوُرت فقد اضطر هذا الفريق إلى اللَّفِّ والدُّوران والمواربة لتكبيال الخصوم بجالهم المتشابكة ومن أجل الوصول إلى قلوب الجماهير... ومن غير حرج ادَّعى أنَّ هذا اللعب على الحبال إنما هو فقط عند حداثيين نحن العرب لا عند غيرنا. لأنَّ الفرق بيِّن الاصطلاحين واضحٌ في اللغات الأوربيَّة تكشف عنه لاحقاً الكلمتين: Modernity و Modernism . وبذلك انطلت اللعبة على الكثيرين الذين وقعوا في هذه الفخاخ، ودرجت المغالطة بينهم بوصفها حقيقة. فما الحقيقة ؟

تَمَّة مفاهيم واصطلاحات خاضعة لوجهات النَّظر والآراء والميول والأهواء... وتَمَّة غيرها لا تقبل مثل ذلك، على الأقلَّ من ناحية ما تتمحور حوله من ثوابت وخاصةً الجوانب الواقعيَّة التي لا مدخل فيها للآراء والرُّؤى الشَّخصيَّة. هذه حقيقة، ولكن على الرُّغم من كونها حقيقةً فإنَّها مثار نقاشٍ وجدالٍ. ذلك أنَّ الرُّؤى والآراء والمواقف في المعطيات أو الأحداث تختلف باختلاف مواقع النَّاظرين إليها وغاياتهم، وهذه حقيقة مستعصيَّة على الشُّك أو الطَّعن.

ولكن بما يستعصي على الشُّك والطَّعن أيضاً هو أنه عندما تكون الموضوعات مواضع الرُّؤى من البدايات أو المسلَّمت فإنَّ الاختلاف فيها أمرٌ مستنكرٌ؛ فما قول الأنام في الشَّمس سوى أنَّها الشَّمس لا قول فيها!! وأنا لا أريد زعم أنَّ ما أقوله هو الحقيقة وحدها ولا حقيقة بعدها، ولكنِّي أدعي بكلِّ جرأة أنني أنطلق من حقائق ووقائع تاريخيَّة عزيزة على الطَّعن.

إنَّ الحدائث الواجحة التي يُستتَرُ الحداثيون وراءها هي الحدائث النَّزعة أو النَّزوع الإنساني إلى التَّجديد والتَّغيير، وهي ما يقابلها في الإنجليزيَّة لفظ: **Modernity**، وهي ما كان يطلق عليه فيما سبق: المحدث أو المولد أو الجديد. وأفضل ما يطلق على هذه النَّزعة، من باب التَّمييز، هو التَّحديث لا الحدائث، والأثر هو المحدث. لأنَّ هذه النَّزعة أصيلةٌ في الإنسان ولا يمكن أن تُحارب أو تُرفض، على الرُّغم مما دار وقد يدور من خلاف في المحدثات، لأنَّ الحياة لا يمكن أن تستحقَّ معناها من دونها^(١٣٥).

^{١٣٥} . وهنا لا بدَّ من إيضاح مسألة مهمَّة وهي أنَّ تعريب الاصطلاحات التي تنتهي باللاحقة (**ISM**) يعامل معاملة التَّمذهب فيأخذ واهوا، أي نقول حدثوي وحدثويَّة وهذه أفضل ترجمة لهذا الاصطلاح بما هو أيديولوجيا التحديث، وليبق الاصطلاح الأول دالاً على الحدائث، ولكن الذي جرى في علمنا العربي هو شيوع لفظ الحدائث بوصفه مقابلاً لـ **Modernism**، ولذلك وجب إبقاء الشَّائع على ما هو عليه، أو تعميم التعريب الدقيق للاصطلاحين والسير عليهما.

أمّا الحداثة المذهب . Modernism، أو الاصطلاح المتعارف عليه فهي حركةٌ لصيقةُ النشأة بالفنِّ ثمَّ الأدبِ ثمَّ عموم الفكر، وأهمُّ ما تقوم عليه وبه هو قطع أيِّ صلةٍ مع الماضي وحتىّ الحاضر ذاته، بمعنى أنّها تريد أن تبني، من فراغٍ ومن عدم، ما لا علاقة له بماضٍ أو حاضرٍ أو واقعٍ، وما ليس يشبه أيّاً من ذلك كلّهُ. وبهذا المعنى تقريباً يعرف عبد الله أحمد المهنا الحداثة تعريفاً مفعماً باللباقة يرى فيه أنّها: «ذلك الوعي الجديد بمتغيّرات الحياة، والمستجدّات الحضاريّة، والانسلاخ من أغلال الماضي، والانعتاق من هيمنة الأسلاف»^(١٣٦). وهذا ما يجد صداه عند حنا عبود، في كتابه الحداثة عبْر التاريخ، بتعبيرٍ لا يقلُّ لباقةً إذ يرى «أنّها دعوةٌ إلى ممارسة التجارب؛ كلّ التجارب والاتّجاهات، والتعبير بكلِّ حرّيّة عن المطامع الآجلة والعاجلة عند الأديب، ومحاربة كلّ أنواع القسر: الماديّ والمعنويّ» وذلك استناداً إلى الحقيقة التي يقرُّ بها قائلاً: «إذا كان لا بدّ من تحديد أيديولوجيا عامّةٍ للأدب الحديث، فإنّنا لا نجد غير الفوضويّة أو (العدميّة) مرشداً أيديولوجيّاً. والفوضويّة دعوة إلى الحرّيّة، إلى التّجاوز، إلى تحطيم كلّ قانونٍ مهما كان، من أجل خلق حالة الحرّيّة»^(١٣٧). على أنّ الأخير قد جعل مضمون كتابه كلّهُ دائراً في فلك التّحديث لا الحداثة بالمعنى الاصطلاحي.

والحداثة بهذا المعنى الجّاهُ لاعقلايٌّ، وهذا ما أقرُّ به كلُّ أعلام هذه الحركة وأتباعها، إلّا العرب منهم. ولذلك تندّر هاري ليفن على الحداثة بقوله: «على الرّغم من أنّ الأدب الحديث يفخر بجراسته، فإنّ ثمةً عضواً واحداً من الجسم يبقى ذكره في الغالب محظوراً ألا وهو العقل»^(١٣٨).

^{١٣٦} . عبد الله أحمد المهنا: الحداثة وبعض العناصر المحدّثة في القصيدة العربيّة المعاصرة. ضمن مجلة؛ عالم

الفكر . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت . المجلد ١٩ . العدد ٣ . ص ٦.

^{١٣٧} . حنا عبود: الحداثة عبر التاريخ . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ١٩٨٩ م . ص ٢٦١ .

^{١٣٨} . عبد الله أحمد المهنا: الحداثة وبعض العناصر المحدّثة في القصيدة العربيّة المعاصرة . ص ٩ .

وهنا أتساءل بإلحاح: كيف وبأي حقّ يساوي الحداثيون بَيْنَ قانونٍ أو سُنَّةٍ من سنن الحياة والعقل البشري وبَيْنَ أهواءِ فئدةٍ؛ معدودةٍ محدودةٍ، تتناقض مع كلِّ سنن العقل والحياة وترفضها، ويرفضها السَّواد الأعظم من صفوة النَّاس والنَّاس!!!؟

لا شكَّ في أنَّ الحداثيين سيبتسمون ابتسامَةً صفراويَّةً، ممتزجةً بنشوة النَّصر، وهم يعترضون على تساؤلنا هذا وكأنَّهم أصابوا منَّا مقتلاً، بقولهم: إنَّ التَّاريخ مليءٌ بمثل معطيات الحداثة ومنجزاتها. ومن ثمَّ كيف استمرَّت الحداثة إذا كانت مرفوضة!!!؟
لن أعدِّد الفرمانات الصَّادرة بحقِّ الحداثة في العالمين الغربيِّ والشرقيِّ، ولا الاستنكارات، ولا الشَّجب، ولا أسماء الرِّافضين لها ورجاحة عقولهم ومكاناتهم الفكرية والعلمية، وحسي أن أقدمَّ إجابتي عن هذا التَّساؤل، وردِّي على هذا الاعتراض المحتمل من خلال المحاور التَّالية:

الحداثة أيديولوجيا لا أكثر

إنَّ قول الحداثيين بأنَّ الحداثة أيديولوجيا اللاأيديولوجيا قولٌ موفِّقٌ إلى حدِّ بعيد، ذلك أنَّ كلَّ أيديولوجيا، وإن انطوت على جانب لاعقلاني، فإنَّها محاولة لعقلنة الواقع بامتداديه الزَّمانيين بما يتوافق معها. أمَّا الحداثة فهي محاولةٌ لمسح بصمات العقل عن الواقع والفكر والفن، وقسرها على الالتحاف باللاعقلانيَّة. وهذا ما يقتضي منَّا بالضرورة التَّمييز بَيْنَ طائفةٍ من الاصطلاحات والمفاهيم وتوضيحها، وهي: المعقول والعقلاني، واللامعقول واللاعقلاني، والحداثة والمحدث، والحديث والحديد والمعاصر. ولكننا سنقتصر على الحداثة والمحدث لعدم كفاية المساحة، ولعدم الخروج عن الموضوع.

إنَّ ترجمة الكلمة الإنجليزيَّة: Modernity إلى حداثةٍ ترجمةٌ خاطئةٌ، وحقُّها أن تترجم إلى محدثٍ مثلها مثل: Moral = أخلاق، و Morality = أخلاقي، وغيرها من طائفة المفردات هذه. على أنَّه، في حقيقة الأمر، ليس ثمة ما يمنع من تعريبها إلى حداثةٍ، ولكن المشكلة هي أنَّ لفظة الحداثة قد اشتهرت وراجت في الشَّارع العربيِّ؛ عند

الخاصة والعامّة، على أنّها الأيديولوجيا المناهضة للعقل، والتّزوع اللاعقلانيّ في الفن والأدب. ولذلك لا يجوز أن نتحدّث عن حداثة يونانيّة أو حداثة إسلاميّة أو الحدّثة عند أيّ علم سابقٍ على ظهور اصطلاح الحدّثة. Modernism إلاّ إذا كان القصد هو وجود أفكار أو تطبيقات تتوافق مع مفاهيم هذه الحدّثة. لأنّ هذا الاصطلاح نوعيٌّ لا ينطبق إلاّ على أصحابه، مثله مثل الماركسيّة والوجوديّة والوضعيّة المنطقيّة ... إذ لا يمكننا أن نقول: ماركسيّة أرسطو أو وجوديّة الفارابي ... ولكننا نقول: أفكار وجوديّة عند سقراط، وأفكار ماركسيّة عند أفلاطون ...

وإذا كان التّحديث . التّجديد أو الحدّثة بمعنى التّزعة قديماً قدم الإنسان، وأزماته تظهر بينّ الفينة والأخرى، ولا سيّما في المراحل الانتقاليّة، فإنّ الحدّثة . المذهب/ الأيديولوجيا قد ظهرت في مطالع القرن العشرين. ظهرت بوصفها أيديولوجيا مثل أيّ أيديولوجيا أخرى، وأعلنت عن هويّتها الرّافضة لأيّ هويّة أو انتماءٍ أو تراثٍ أو دينٍ ... هويّتها الوحيدة هي اللاعقلانيّة ولا يمكن أن تكون غير ذلك، بل لا يمكن إلاّ أن تكون كذلك، وآثارها تدلُّ عليها، بل أعلامها هم الذين أعلنوا ذلك، ولم يكتفوا بالإعلان عنه بل أصرُّوا عليه، وأكثروا من إصرارهم وشدّدوا عليه.

ولذلك ذهب آدموند ولسون الذي رأى أنّ الرّمزيّة هي أوّل مذهبٍ أدبيّ يمكن أن نطلق عليه اسم حدّثة، من خلال دراسته لأبرز أعلام الحدّثة: بيتس وبروست وجويس وغروتروود شتاين إلى التّأكيد أنّهم جميعهم «يشتركون في الخلاص مما وضعه النّاس إلى ما هو غير حقيقيّ، والهرب من المعقول إلى اللامعقول، ومن التّزمت إلى العدميّة، ومن تقديس القيم إلى إدانتها، ومن جمال العالم إلى قبحه، ومن أرلّيته إلى تلاشيه وزواله، ومن عظمة الإنسان إلى تفاهته»^(١٣٩). والنّتيجة المنطقيّة لذلك أنّ الحدّثة قد انعطفت بالفن ثمّ الأدب ثمّ الفكر والفلسفة منعطفاً خطيراً، وأدّت إلى تحولاتٍ

^{١٣٩} . حتّى عبود: الحدّثة عبر التّاريخ . ص ٢٨٠ .

خطيرة فيها، فقد «تمّ إفراغ الفنون الجميلة من إلهامها الأسطوري، وقوّتها الرّمزيّة، وجعلها أقرب (إلى) وسائل الاتصال، والسّلح الاستهلاكيّة»^(١٤٠).

وإذا كان **ولسون** قد رأى في الرّمزيّة بدايةً للحدّثة فإنّ الماركسيّ المتشدّد **كريستوفر كودويل** قد شحطَ بعيداً إذ ذهب إلى أنّ بداية الحدّثة هي بداية الرّسماليّة، وقد تلوّنت الحدّثة بألوان المراحل التي مرّت بها الرّسماليّة التي كانت آخرها سنة ١٩٣٠م إذ تظهر الأزمنة النهائيّة للرّسماليّة. ولكنّ ماركسيّاً آخر هو **هنري لوفيفر** ذهب إلى حصر ولادة الحدّثة بيّن عامي ١٩٠٥ و١٩٣٠م. وهو أقرب ما يكون إلى زمنها نشأتها الحقيقي. أمّا الكتاب الذي أشرف عليه **مالكولم برادبوري** و**مكفارلن** تحت عنوان الحدّثة. **Modernism** فإنّه يرُدُّ هذه النّشأة إلى فترة تشكّل مفاهيم الأدب الحدّث؛ الشّعور والرّواية والمسرحيّة، وهي الواقعة ما بيّن عامي ١٨٩٠ و١٩٣٠م^(١٤١). وينحو **أرنولد هاوزر** منحى غير بعيدٍ عن شبه الإجماع على فترة نشأة الحدّثة عندما ذهب إلى أنّ الانطباعيّة هي الوجه الأوّل من أوجه الحدّثة وعنّها انفرعت كلّ المذاهب والاتجاهات الحدّثيّة: الرّمزيّة والدّاديّة والسرياليّة واللامعقول...^(١٤٢)

ويرى **سمير غريب** في دراسته أنّ **مارسيل دوشامب** قد بدأ الحدّثة بابتكاره الاتجاه المعروف بالأعمال سابقة التجهيز - **Ready Made**. وبمهدّ لذلك بقوله: «لقد عاشت الفنون الجميلة عبر قرونٍ طويلةٍ في أطر محدّدة حتّى أتت الدّادية عام ١٩١٦م فحطّمت هذه الأطر، وخاصّةً مع **مارسيل**

^{١٤٠} - سمير غريب: الفن الحديث والحدّثة في الفن - عبد الله أحمد المهنا: الحدّثة وبعض العناصر المحدثّة في القصيدة العربيّة المعاصرة. ضمن مجلة؛ عالم الفكر. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. المجلد ٢٦. العدد ٢. ص ٤٩.

^{١٤١} - مالكولم برادبوري و**جيمس مكفارلن**: حركة الحدّثة. الجزء الأوّل. ترجمة عيسى عصفور. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٩٨م. ص ١٣. ٥٤.

^{١٤٢} - انظر تفصيل مفردات هذه الفقرة عند: حنا عبود: الحدّثة عبر التّاريخ. ص ٢٦٨. ٢٨٧.

دوشامب. وظهر فيما بعد مصطلح الحداثة في الفن، والذي يجب أن نفرّق بينه وبين مصطلح الفن الحديث. فمصطلح الحداثة يعني مفهوماً إبداعياً أكثر منه زمنياً، بينما يتحدّد اصطلاح الفنّ الحديث في مفهومٍ زمنيّ يدلُّ على الاتجاهات الفنيّة التي ظهرت ابتداءً من الاتجاه أو المدرسة التأثيريّة في أواخر القرن التاسع عشر^(١٤٣).

وعلى الرّغم من الإجماع أو شبه الإجماع على لاعقلانيّة الحداثة فإنّ الحداثيين العرب يصرون على إخراجها من جلدّها والادّعاء بأنّها قَمّة العقلانيّة، وذروة التّقديميّة، ويسار اليساريّة... لأنّ الواقع العربيّ، والشّارع العربيّ، لا يتقبّلان مثل هذا التّحرُّر الموعّل في اللاعقلانيّة والطّعن في الثّراث والدّين، خلاف الواقع الغربيّ الذي لا يجد بسبب انفتاح التّحضّر كثيرَ غضاضةٍ في ذلك، ولذلك كان حداثيو الغرب صادقين مع أنفسهم وجمهورهم، وحداثيونا مواربين يسترون عوراتهم بأوراق التّين تارةً وتاراتٍ بأوراق الرّيتون.

أمّا عن الاعتراض بأنّ الماضي يحمل مثل معطيات الحداثة ونتائجها، فهو اعتراضٌ واهٍ لأنّه لا يوجد ما يمنع اللاعقلانيّة من الوجود في أيّ زمانٍ ومكانٍ، وفي التّاريخ كثيرٌ من ذلك حقّاً، ولكنّ أيّاً منها لم يكن تياراً أو مذهباً أيديولوجياً كما هي الحداثة، ولم توجد قطُّ في التّاريخ لاعقلانيّةٌ مؤدّجةٌ كما هي الحداثة. وفي الإطار ذاته لا بدّ من الإشارة إلى أمرين:

أولهما أنّنا لا ندّعي أنّ كلّ محدثٍ أو جديديّ عبّر التّاريخ يتّسم باللاعقلانيّة أو الصّواب مقابل لاعقلانيّة الحداثة وخطئها.

وثانيهما أنّه على الرّغم من أنّ كلّ الحداثيين ينتمون إلى الاتجاه الإلحادي بمختلف تيّاراته، فإنّنا لا نستطيع القول إنّ كلّ ملحدٍ لاعقلانيّ، ولكن كلّ حداثيّ لاعقلانيّ،

^{١٤٣} . سمير غريب: الفن الحديث والحداثة في الفن . ص ٤٤ . ٤٥ .

اللهمم إلاً الحداثيين العرب الذين خلطوا الخارج بالدّاخل والحابل بالنّابل. ومن ثمّ من المضحك أن نقول إنّ ابن الرّاونديّ حدثنيّ لمحض أنّه ملحدٌ، أو إنّ أبا تمام حدثنيّ لأنّه جدّد في الشّعْر... إنّ الحداثة أيديولوجيا وليست محض مذهبٍ أدبيّ أو فكريّ.

فكرة المؤامرة

والآن نعود إلى التّساؤل الآنف: كيف استمرّت الحداثة وهي مرفوضةٌ منبوذةٌ؟! إنّ الأمر بسيطٌ جدُّ بسيط. يمكن للمرء ألاً ينجب ولدأ طالما أنّ الأمر مازال في إطار الإمكان، ولكن إذا انتقل إلى الفعل، أي إذا تمّ الإنجاب فإنّ المولود قد اكتسب حقّ الوجود ولم يعد من حقّ أبيه ذاته سلبه هذا الحق، ولا من حقّ غيره بالصّورة، وإذا مات المولود أو قتل بعد قليل أو كثير، أي؛ إذا فقد مقوّمات وجوده المادّيّ، فإنّ وجوده المعنوي أي؛ هويته، لا يزول. وهذا شأن الحداثة: كان من الممكن ألاً توجد لو تعقّل روادها. ولكنّها إذ وجدت فقد اكتسبت شرعيّة وجودها حتّى ولو رفضها الجميع، وليس من غرابة في ذلك؛ أفلا نرفض الشّرّ كلنا؟! ولكننا لا نستطيع إلغاء وجوده.

ولكن ثمة سببٌ آخر يحوم حول استمراريّة الحداثة، بل حول انتشارها، هذا السبب هو ما سُمّي بالمؤامرة، فكثيرٌ من الأحاديث تدور، وقليل منها منشور، عن مؤامرة الحداثيين في الهيمنة الإعلامية، والتّهليل لبعضهم بعضاً ولمن يناصرهم مهما كانت سويته، وخنقهم من يخالفهم إعلامياً... وكثير مما يدور في هذا الفلك. والحقّ أنّ الحديث في هذا يطول، والأمثلة المعروفة أكثر من تحصى، وما خفي منها أعظم... ولكن، على الرّغم من ذلك فإنّي لا أميل أبداً إلى فكرة المؤامرة ولا أتقبلها، وإنّما أميل إلى أنّ اليأس والإحباط والانحزام والاستسلام هو الأسرع إلى نفوسنا وقلوبنا، ونكاد لا نصدّق متى نجد شماعة نعلّق عليها تقصيرنا وتفاعسنا.

وعلى الرّغم من عدم إيماني بفكرة المؤامرة فإنّي مرغمٌ على ذكر بعض الأمثلة التي تكذب إيماني وتوكّد حقيقة أنّ المؤامرة هي الموجودة فعلاً.

الأول: نعود فيه إلى البدايات؛ «إلى حركة نزع القدسية عن الفن التي قام بها مارسيل دوشامب عام ١٩١٧م بعمله الجاهز (المبولة). الذي لم يفكر أصلاً عندما عرضها في أنه سيتم تكريسها [عملاً فنياً متحفياً]^(١٤٤). وبعدها أصبح بمقدور أي إنسان أن يقول عن نفسه إنه فنان، ويجد من يصدقه. وأصبح أي شيء يمكن أن يتحوّل لعملٍ فني. حتّى مع أنّ هذا الشيء ضدّ الفن. وهناك دائماً نقاداً جاهزون يخلّون ويفسّرون ويسوّغون»^(١٤٥).

الثاني: «هناك لوسيانو فابرو. Luciano Fabro الذي عرض عام ١٩٦٧م طبقة من الصُّحف القديمة على شكل مستطيلٍ على الأرض. هذا العمل لا يمكن أن نطلق عليه نحتاً، ولا رسماً، ولا حتّى تكويناً، وهو الاصطلاح الشائع لأيّ عملٍ لا اسم له. بعد عشر سنوات من عرض هذا العمل لأوّل مرّة قال عنه صاحبه إنه لا ينتمي إلى الفن، بل يدخل ضمن التحريض الفنيّ، على أساس أنّ الفنّ ليس في هذا العمل، بل هو في التّزاوج بين التعلّيق عليه والشُّروح!! المدهش أنّ الفنّان وجد من لا يصدقه. وجد متاحف ونقاداً عدّوا (كومة) الصُّحف القديمة تلك فنّاً خالصاً على الرُّغم من أنف صاحبه»^(١٤٦).

الثالث: خبرٌ ذكره شوقي بغداددي في مداخلته في معركة المرابا بين جابر عصفور وعبد العزيز حمودة، نقلاً عن إحدى الصُّحف العربيّة، يقول فيه: «إنّ أستاذاً جامعياً في أمريكياً، ضاق ذرعاً بكتابات النُّقاد الحدائين الغامضة فعمد إلى (لعبه) للكشف عن ألعيبهم، بأن انتحل أساليبهم آخذاً عبارة من هنا وجملةً من هناك [من] دون سياق معيّنٍ أو هدفٍ واضحٍ، وأرسل مقالته النّقديّة إلى مجلّة فكرية

^{١٤٤} . سمير غريب: الفن الحديث والحداثة في الفن . ص ٤٨ .

^{١٤٥} . م . س . ص ٥٢ .

^{١٤٦} . م . س . ص ٥١ .

رصينة . كما يقال عنها . مهتمة بشؤون الحداثة والتّحديث فنشرتها كاملة دونما أيّ تعليق . وعندئذ كشف الأستاذ المذكور عن حيلته ساخراً منهم وعمد إلى الانتقاد الصّريح لموجة النّقْد الحداثي المتصّف بالتّعالي على القراء وتعقيد الاصطلاحات النّقديّة وغموض المقاصد»^(١٤٧) . والهدف ذاته كان أحد أهم الأهداف التي دفعت **حكم البابا** إلى القيام بعملٍ مماثلٍ تماماً لمثل هذا العمل، ولكن عندما فضح لعبته لم يتورّع الوسط الحداثي، حتّى بعض أعزّ صحبه، عن ترويح أنّهم خطيرٍ له في الوسط الإعلاميّ والأدبيّ بأنّه قد جنّ أو (طقّ) عقله .

الرابع: أنّ الأستاذ **شريف الرّس**^(١٤٨) عندما كان في العراق، مع أوائل حركة الشّعْر الحرّ العربيّة، حضر مهرجاناً شعريّاً، وعَجِبَ من الاندفاع الأعمى وراء أنصار هذه الحركة، الأمر الذي دفعهم إلى التّصفيق الجنوني بسخاء ما بعده سخاء، والصّراخ الاندماجيّ الملفت، من غير حساب، على رغم تفاهة ما قيل . فطلب من **سليمان العيسى** أن يتوسّط ويضمّه إلى لجنة التّحكيم ففعل، وفي اليوم التّالي وقف وقال:

. في الأمس ألقى الشّاعر (فلان) قصيدةً أذهلت النّاس حتّى ضجّت القاعة بالتّصفيق، ولذلك أحبُّ أن أقرأها لكم ثانيةً؛ وبالفعل قرأها، وضجّت القاعة ثانيةً بالتّصفيق الذي زلزل الأركان . وعندما انتهى من الإلقاء قال: ولكن أحبُّ أن أخبركم أيّ قرأت القصيدة بالمقلوب، وغادر القاعة من الباب الخلفيّ مسرعاً .

الخامس: «هو الألمانيّ المشهور **سيجمار بولك** . **Sigmar Polke** الذي كان حتّى عام ١٩٦٨ م محرّكاً للحركة التي عرفت باسم (الواقعيّة الرّسماليّة) ثمّ تحوّل

^{١٤٧} . شوقي بغدادي: السّجل بين الدكتورين حمودة وعصفور معركة خاسرة للطرفين . ضمن جريدة؛ أخبار الأدب . القاهرة . العدد ٢٩١ . الأحد ٢/٧/١٩٩٩ م . ص ١٤ .

^{١٤٨} . روى لي هذه القصّة الأستاذ الأخ شوقي دقّاق مدير دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر نقلاً عن الشاعر ذاته .

كما اعترف هو إلى محاربة الفنّ وبالذات التّصوير... وأخذ منذ عام ١٩٨٠م في إنتاج أعمال تخدم فنّ التّصوير كإضافة خليط لا يصدقه عقل من الألمنيوم والحديد واليوتاسيوم والمنجنيز وغيرها من المعادن مع الشّمع والهباب إلى الصّور. ذلك بغرض أن تتفاعل هذه المواد مع الجو لتأكل الصّورة. إنّه يريد إنتاج أعمالٍ زائلةٍ معلناً أنّ الفن عقاب. ومع كلّ ذلك منحتة لجنة تحكيم بينالي فينسيا عام ١٩٨٦م جائزة التّصوير!! وكترّس له مركز جورج بومبيدو العالمي في باريس، ومتحف الفن المعاصر في مدينة نيم، وغيرها عدداً من المعارض الكبيرة! وكتبت عنه جريدة مثل (ليبراسيون) الفرنسيّة في عدد ٦ أغسطس ١٩٩٤م أنّ لوحاته جميلةٌ بجنون!!... هل ترون كيف صنع (الفن المعاصر) نقّاده، أو كيف صنع النّقاد المعاصرة، أو صنعا [نفسيهما] معاً بالتداخل»^(١٤٩).

أظنّ أنّ فكرة المؤامرة، وفكرة تدمير الفن التي سنعرّج عليها بعد قليل، واضحتان في هذه الشّواهد وضوحاً لا يحتاج إلى تعليق. فإن احتجّ أحدهم بالقول: إن في الشّواهد السابقة ما يدلّ على تقبّل هذا (الفن) من قبل الجمهور والمؤسّسات الفنيّة الرّسميّة بما يؤكّد مصداقيّة هذا (الفن). قلنا إنّ هذا الاحتجاج باطلٌ لأنّ الواقع يثبت عكس ذلك تماماً، فالجمهور قد نفر من الفنّ (الحداثي) ورّمى الفنّ كلّهُ، وصار يحتقره، ولم يعد له من جمهور إلا أولئك السّائرون في ركبه الملتفون حول بعضهم، وكذلك شأن المؤسّسات التي باتت جلّها مُسيّرةً ومهيمنٌ عليها من قبل الحداثيين وأنصارهم الذين أفلوا الباب أمام كلّ مخالفٍ لهم، وحاربوه بكل الصّور الممكنة التي ذكرنا بعضها في هذا الفصل. كلّ ذلك بما يؤكّد فكرة المؤامرة ويعززها. إلى جانب أنّ الأمثلة ذاتها تؤكّد هذه الحقيقة خير تأكيدٍ، وتقطع دابر أيّ شكٍّ في سوء الطّويّة.

^{١٤٩} . سمير غريب: الفن الحديث والحداثة في الفن . ص ٥١ .

حقيفة الحداثيين وغاياتهم

إنَّ كلَّ أعلام الحركة الحداثيّة ينتمون على نحوٍ أو آخر إلى الاتجاه الإلحاديّ على اختلاف مشاربه: الفوضويّة، العدميّة، الماديّة... وهي كلّها، أي الحداثة، ذات اتّجاه لا عقلائي تجلّي في نتاجات أعلامها؛ الفنيّة والفكريّة، وهذا تزارا يظهر أنّ عدميّة الحركة الدّاديّة «ليست في ميدان الأدب وحده، بل في كلّ الميادين... فيقول في بيان ١٩١٨م: دادا لا تعني شيئاً... أنا ضدّ الأنظمة، إنّ الأكثر قبولاً بيّن الأنظمة هو ألا يكون لك مبدئياً أي نظام»^(١٥٠).

وهنا أجدني مضطراً للفت الانتباه إلى أنّني إذ أقول ذلك فإنّني لا أطعن في حرّيّة التّفكير والاعتقاد، ولا أطعن في الإلحاد بحدّ ذاته، بغضّ النّظر عن اعتقادي به أو عدم اعتقادي، ولكيّني أطعن في الخطأ والمغالطة. على اقتناعي بأنّ الإنسان؛ أيّ إنسانٍ، لا يرى خطأه خطأً، ولا مغالطته مغالطةً، وإنّما كلُّ ذلك عين الصّواب عنده، ولكن هي وجهة نظرٍ تؤيّدتها الوقائع، ومن ذلك فإنّ أخطر ما نراه من أخطاء الحداثيين ومغالطاتهم، وخاصّةً العرب منهم، تكمن فيما يلي:

١ . سياسة الإيهام: يقدّم الحداثيون حداثتهم (فكرهم) على أنّها مشكلةٌ مستعصيةٌ على الحلّ والدّحض، وصعبةٌ عسيرةٌ الهضم والفهم. أمّا الاستعصاء على الحلّ والدّحض فلا أنّها تنطلق من مبادئ وأسس لا يمكن مجابتهها أو دحضها. ولذلك فإنّ كلّ من يرفضها أو لا يقف معها ليس إلّا متخلّفاً وجاهلاً ورجعيّاً، ولا يحقُّ له أن يكتب ولا أن يتكلّم ولا أن يقرأ... واستناداً إلى ذلك أصبح العوا عادل العوا وبديع الكسم، على جليل قدرهما وإسهامهما، في نظر الحداثيين من تلامذتهم أو زمّما تلامذة تلامذتهم... محض متكلّسين، جاهلين، لا يعرفان من الفلسفة شيئاً^(١٥١)،

^{١٥٠} . حنا عبود: الحداثة عبر التّاريخ. ص ٢٦٢.

^{١٥١} . ليس العوا والكسم وحدهما من تعرض لمثل ذلك وإنّما هما أنموذج لحالة تكاد تكون عامّة.

وأصبح عبد العزيز حمودة عند جابر عصفور «تلميذاً جاهلاً متخلفاً يستحقُّ الرُّسوب في كلِّ المقرّرات»^(١٥٢).

وإلى جانب ذلك فإنَّ الحدائين يكتبون بلغةٍ عسيرةٍ، وعرةٍ، غامضةٍ، وأضاف بعضهم عدم حلُّوها من الرِّكاكة والعُجمة. وقد اختلف النُّقاد في تبيان سبب هذا التَّهريج الفكري/ اللغوي، فقائلٌ بأنَّ هذا طبعٌ فيهم، وقائلٌ بأنَّ السَّبب هو جهلهم في اللغة، وقائلٌ بأنَّها رغبتهم في تحطيم قواعد اللغة، وقائلٌ بأنَّهم يتعمَّدون ذلك لأنَّ هذه اللغة هي الكفيلة بإخراجهم من المآزق عند أيِّ نقاش... وأياً كان السَّبب فإنَّهم بذلك يحاولون الإيحاء بأنَّهم عسيري الفهم إلاَّ على العقول المتَّقدة الدِّكاء وعالية الفهم والثَّقافة، ظانين أنَّهم سيخرجون من يقرأ لهم فيما أن يستحي من إعلان عدم فهمه لأنَّ ذلك شبه وصمة عارٍ عليه فيسكت، أو يضطر إلى الاستسلام والتَّسليم. ولن أناقش مشكلة الوضوح والغموض في الكتابة لأنَّها غنيَّة عن الشرح.

٢ . سياسة التَّوهين: ومن أخطر وأسوأ ما يقوم به الحدائون هو ما يمكن تسميته سياسة التَّوهين، وذلك بإيهام الآخر بأنَّه على ضلالٍ وخطأٍ مهما قال وفعل طالما أنَّه الآخر. وأنَّ الحدائين وحدهم على صواب. وهذه لعبةٌ مكشوفةٌ ولكنَّها انطلت على الكثيرين للأسف، وجرَّتهم إلى المواقع التي استدرجهم الحدائون إليها.

تقوم هذه اللعبة أو الخداع على الرَّعم بأنَّ الفكر الحدائِيَّ وحده المصيب في كلِّ شيء، والحدائون وحدهم الإنسانون، وحدهم التَّقديميون، وحدهم الموضوعيون، وحدهم الديمقراطيون. وكلُّ ما هو منهم فهو مفيدٌ، وخير الإنسان. وكلُّ ما هو صائبٌ، أو كلُّ من أصاب، فهو حدائِيٌّ. وكلُّ من خالفهم فهو متخلفٌ وجاهلٌ ورجعيٌّ ورُبَّما خائنٌ وعميلٌ... واستناداً إلى ذلك، وبجرَّة قلمٍ، أصبحت العقلائيَّة حدائِيَّة، وصار كلُّ

^{١٥٢} . الدكتور جابر عصفور: ردُّ على رد عبد العزيز حمودة ضمن جريدة؛ أخبار الأدب . القاهرة . العدد ٢٨٦

. الأحد ١٠/٣/١٩٩٩م . ص ١٠.

من ديكرات وسينوزا ولينتز وفولف من أعلام الحداثة، وهذا محض إيهام، وأظنه وهماً أيضاً.

٣ . مفارقة القول والفعل: ومن أخطاء الحداثيين، وهي مغالطة، ونقطة ضعف أيضاً، أنهم أكثر الناس تنظيراً للديمقراطية والموضوعية والحوار مع الآخر... وأكثرهم ادعاءً ودعوة لها، ولكنهم أبعد الناس عن كل ذلك. فجوهر الموضوعية ولُبها هو أن تتطابق نتائجك مع ما يتوافق وأهوائهم، والعماد الأول للديمقراطية والحوار والانفتاح على الآخر هو أن تسمح لهم أن يقولوا ما شاؤوا حتى يتموا كلامهم، حتى ولو كان هذا الكلام تسفيهاً لك واحتقاراً. فيما يحقُّ له إسكاتك متى شاء، ويمنعك من الكلام متى شاء، وإلا فأنت قليل أدب، وتجهل قواعد الحوار، وإذا تخالفت نتائجك مع ما يريدون فمنهك غير علمي، أو ميتافيزيقي؛ والميتافيزيقي في عرفهم للأسف شتيمة وليست مبحثاً فلسفياً.

٤ . لقاء الغايات: هنا أجد الضرورة تلحف عليّ لتغليب الظن على اليقين إذ أقول إنَّ الحداثيين العرب لم يقصدوا من الانتساب إلى الحداثة أكثر من رقة اللفظ وجاذبيته، ذلك أنَّ التقاطب بينهما كبير، ولكن الذي لا يمكن نكرانه هو وحدة الغايات، فكلاهما يشترطُ إلى القضاء على الدين تحديداً، أمَّا التراث فهو عند الحداثيين الغربيين كالدين تماماً، أمَّا عند معظم الحداثيين العرب فالتراث واجهة فقط؛ إنهم في الحقيقة لا يرفضونه، ولكن جنهم وخوفهم من نقد الدين ورفضه هو الذي دفعهم إلى التمرس وراء رفض التراث، فوضعوا أنفسهم، بذلك، في موقف جدِّ حرج، إذ غدوا كالمستحير من الرَّمضاء بالنَّار، بل كمن يحاول دفع الغيمة بالتلويح بيديه، فما التراث؟ وكيف يمكن لأحدٍ أن يرفضه إلا إذا كان حدثياً بالمعنى الاصطلاحي الحقيقي للكلمة، أي إذا كان لاعقلانياً!؟

هنا تلاقت الغايات بين الحداثة الغربية والمتكئين بالحداثة من العرب، فكان الحافر الثاني للتكئي بها، على الرغم من افتراقهما في أهم ما يميز الحداثة وأهم ما يفتخرون به

ويعتدون؛ العقلانيّة واللاعقلانيّة. فكان شأنهم في القسم الأوّل شأن ماركس الذي رأى في أطروحات داروين وفرويد أعظم إنجاز حضاري معاصر فقط لأنهما دعمًا مذهبه بما قدّماه.

إنّ أشدّ ما أحشاه الآن أن يتنطّع لي واحدٌ، بعد كلّ هذا الكلام، ليقول لي محاجًا: أنا حدثي ولكني عقلائيّ أو مع التّراث والديّن...!!

تدمير الفن والفكر

إنّ ما خلّفته الحداثة من آثارٍ في الواقع العربيّ أسوأ بكثير جدًّا مما خلّفته في الواقع الغربيّ، ذلك أنّه إذا كان ثمة ما يسوّغ للحداثيين الغربيين ردّ فعلهم تجاه واقعهم بهذه الحداثة، فليس هناك ما يسوّغ ذلك في الواقع العربيّ، وإذا كان الواقع السياسيّ والثقافيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ في الغرب قد كان أرضيّة خصبةً لولادة هذه الحداثة فإنّ الواقع العربيّ غريبٌ عن ذلك تمامًا، ولذلك إذا كانت آثار الحداثة الأصليّة فنّا مشوّهاً بأصولٍ فإنّ آثار العرب الذين اقتفوا خطى هذه الآثار جاءت مشوّهة بغير ضوابط ولا معايير ولا أصول.

سبباغتني الكثير من الحداثيين باستنتاج مستفّرٍ مثيرٍ للضحك واليأس والغثيان، يرى أنّي منكفئٌ على التّراث وأرفض الاستفادة من منجزات الحضارة الغربيّة.

لن أناقش هذا الاستنتاج لأنّه مرفوض من النّاحية المنطقيّة، ولا يقول به إلّا أحمقٌ وجاهل. ولكني أسأل: لماذا نصرُّ على استيراد ما رفضه الغربيون ونفضوا أيديهم منه، ولا نقبل على الأشياء العظيمة التي يتمسكون بها ويمنعونها عنا.

المشكلة كما يقول سمير غريب «هي أن الأجيال القادمة ستعدّ ذلك التّراث الذي كان معاصرًا هو المعبرّ عن سنواتنا، وهكذا يضيع مبدعون حقيقيون هنا وهناك من سجلات تاريخ الفن، لأنّ المؤسّسات لم تعرفهم أو لم تعترف بهم، وعلى الجانب الآخر فإنّ كثيرًا مما تقدمهم المؤسّسات لا يستحقون أن تحتفظ

سجلات تاريخ الفن بهم، وهؤلاء الذين لا تعرفهم المؤسسات لا يقدمون في المعارض الدولية المشهورة... كما لا يعرفه أو يتجاهلهم مقتنو الأعمال الفنية. هناك أعداد كثيرة من الفنانين الكثيرين استطاعوا أن يكونوا وتكون لهم شهرة إعلامية وثروة...^(١٥٣) الواقع أنهم أكثر اختصاصاً في هذه المجالات من الفن.

والواقع أيضاً أنَّ الحدائين قد دُفوا المسامير في نعش الفن وسعوا إلى تدميره، ولا تردُّ في القول إنَّهم كانوا يقصدون ذلك، انطلاقاً من «موقفهم السلبي من الإنسان والتاريخ» كما يرى جورج لوكاتش الذي أفاض في تشريح المواقف التي تنطوي عليها الحدائنة وانتهى إلى «نتيجة مؤدَّها أنَّ الحركة الحدائنية لا تقود إلى تحطيم الأشكال الأدبية التقليدية، بل تؤدِّي إلى تدمير الأدب نفسه»^(١٥٤). والأدلة كثيرة لمن شاء، منها ما سبق ذكره قبل قليل، لدى حديثنا على فكرة المؤامرة، ومن ذلك نسوق بعض الشواهد التي لا تفترق عن فكرة المؤامرة أيضاً.

بداية نقف أمام الألماني المشهور «جيري. جورج دوكوپيل. Georg Dokoupil [الذي] يجرب كلَّ الأساليب الممكنة كالتعبيرية والرؤك والخيالية والدعائية. أعماله هذه في الواقع يمكن إدراجها ضمن الأعمال المضادة. في [عام] ١٩٨٧م أطلق سلسلة أعمال هي نسخ عادي لأوراق التغليف المعروفة على أرضية صفراء وكان يستبدل الماركة الأصلية لأوراق التغليف بتعبير (لا اسم. Noname) على أهما ماركة جديدة.

لم يكن دوكوپيل يهدف إلى إبداع عملٍ فنيٍّ. بل إلى طرح إشكالية اجتماعية. اقتصادية. وهنا إمَّا تناهض المؤسسات الفنية هذه الدعوة المقصودة وترفض (اللا اسم) [بوصفه] عملاً فنياً، أو أن تصدق عليها و[تعدها] عملاً فنياً. وقد حدث الخيار

^{١٥٣} . سمير غريب: الفن الحديث والحدائنة في الفن. ص ٤٩ . ٥٠ .

^{١٥٤} . عبد الله أحمد المهنا: الحدائنة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة. ص ١٠ .

الثاني. وهكذا أثبت **دوكوبيل** أن المؤسسات الفنية تقبل أي شيء. عرضت أعماله تلك الرافضة، الهدامة بجدية في برلين، وفي معرض دوكمنتا في كاسل، وفي مدريد وغيرها.

وفي الولايات المتحدة نجد **ديفيد سال** . David Salle أحد المصوّرين الأساسيين لما بعد الحداثة، وقد عرّف الناقد **توماس لاوسون** . Thomas Lawson أسلوب **سال** بأنه: (استراتيجيا تسرب وتخريب تستخدم قواعد راسخة ضد نفسها، على أمل تعرية الاضطهاد الثقافي). فأبي اضطهاد ثقافي؟ يوضح **ديفيد سال** صراحة وبقوة أنه: (يحاول أن يتخلّص من الفن)، ومع ذلك عرضت الولايات المتحدة الأمريكية أعماله في متحف وتني . Whitney، ومنذ ذلك الوقت تعرض له متاحف أخرى في العالم صورته الفوتوغرافية الكبيرة لمؤخرة فتاة بجانب تعبيرات تذكر الفن الزنجي.

وهناك أيضاً الفرنسي **جون . ميشيل البيرولا** . Jean Michel الذي عرف بتصوير الجيد المثقف، وعندما دعي للاشتراك في معرض برلين عام ١٩٨٦م، ليمثل الفن الفرنسي مع نخبة من الفنانين، اختار السخرية والتحريض... وحجز الألمان مساحة كبيرة في مدرسة قديمة للعمارة لإقامة هذا المعرض. طلب **البيرو** أن تعلق أعماله على أقصى ارتفاع قرب السقف حتى لا يتمكن الزوّار من رؤيتها أو لا يرونها جيداً، كذلك أصرّ على دهن الحائط بلونٍ أحمر يحطّم أي عمل يوضع عليه. وبعد ذلك بقليل لم يقبل أن يعرض في صالة عرضٍ أخرى إلاّ إذا وضعت لوحاته على الأرض ووجهها إلى الحائط، وعدم رؤية الزوّار لها... وتعترف المؤسسات الفنية به فنّاناً كبيراً، وعين كذلك أستاذاً في المدرسة القومية العليا للفنون الجميلة^(١٥٥).

ومن الأمثلة التي يغصُّ بها الواقع جاء في صحيفة الأسبوع تعليقاً طريفٌ على وقائع مماثلة يقول: «لو عاش **جحا** في زماننا لما وجد لنفسه ولا لنوادره مكاناً وسط هذا

^{١٥٥} . كل هذه الشواهد منقولة عن: سمير غريب: الفن الحديث والحداثة في الفن . ص ٥٢.

الكمّ الهائل من تقاليع رسّامي الفنّ التشكيلي، فمنذ أيام حدثت واقعةً طريفةً بمتحف الفنّ الحديث في روما حيث ظلّت إحدى اللوحات معلّقة بالمقلوب لمُدّة أربعة أشهر، من دون أن يلتفت أحدٌ من مسؤولي المتحف لهذا الخطأ حتّى اكتشفه أربعة من الهواة. والغريب أنّ أحد هؤلاء المسؤولين علّق قائلاً: لما تشغلون أنفسكم إذا كان صاحب اللوحة لم ينتبه!؟

الدكتور **قُدري كامل** أستاذ الفنّ التشكيلي يقول: إنّ تقاليع **بيكاسو** ونوادره لم ولن تنتهي، ففي العام الماضي على سبيل المثال كانت اللوحة الفائزة في صالون شباب الإسكندريّة هي إطار في داخله لوحة بيضاء خاوية، ومن قبلها كانت اللوحة بعض القمامة الملتصقة ببعضها بعضاً، والغريب أنّ اللوحة كانت تحمل عنوان: (قاع النَّهر!!). أمّا الفنان التشكيلي **إبراهيم عبد الملاك** فيعلّق بأنّ الفنّ التشكيليّ أصبح (مولد وصاحبه غائب)، ففي إحدى المسابقات فاز أحد الرّسامين من دون أن يستخدم فرشاة الرّسم، لأنّ سعادته غمس ذيل الحصان في البويا، ثمّ وضع لوحةً خاويةً خلفه، ثمّ قام بإثارة الحصان لينثر البويا فوق اللوحة. وكثّر السيناريو نفسه أكثر من مرّة مع تغيير الألوان ليخرج لنا لوحة هي بقعة لونية. وفي لوحةٍ أخرى استبدل الفنّان نفسه بقرّد أعطاه فرشاة الرّسم، وترك له حرّيّة أن يرسم ما يشاء، [وعلى الرّغم من] هذا فازت اللوحة في إحدى المسابقات»^(١٥٦).

ومن أخطر النَّتائج التي أوصلتنا إليها الحداثة تلاشي الحدود والفواصل بيّن الفنّ واللافنّ، بيّن الفنّان والمدّعي «وأصبح كلُّ فنّانٍ أو منتجٍ لعملٍ يصفه بالفني [حرّاً] في ادّعاء ما يريد. حتّى أصبح العمل الفنّيّ ما يقول عنه صاحبه إنّه فنّ، وكلُّ ما يكتب

^{١٥٦} . أميمة إبراهيم: القروود والخيول ترسم واللوحات تفوز بالجوائز . ضمن صحيفة؛ الأسبوع . العدد ١١٦ .

الانثين ٢ أيار/ مايو . ١٩٩٩ م . ص ٢٣ .

عنه الكتاب والنقاد أنَّه فنٌّ، وكل ما يقتنيه متحف، أو يعرضه معرض على أنَّه فنٌّ»^(١٥٧).

ولكنَّ الفن لم يموت، ولن يموت.

وماذا بعد ؟

إنَّ نقدنا للحدائثة بنسختها؛ العربيَّة والغربيَّة، هذا النَّقد القاسي لا يعني أنَّنا سنلغي وجودها، فهذا في حكم الممتنع. ولا يعني أيضاً أنَّها لم تقدِّم شيئاً مفيداً أبداً؛ أكثر ما أراه فيها أنَّها درسٌ في الثَّورة والتَّمرد، ومن أهمِّ ما كان بسببها هو قرح الأذهان التي يمكن أن تُقدح بغيرها أيضاً.

ومن ثمَّ فإنَّ الحدائثة بما قامت به من عقلائيَّة أو لاعقلائيَّة... قد وُجِدَت وامتلكت مشروعيتها في الوجود، ونفي وجود الموجود متعذَّر منطقيّاً وعقليّاً. ولكنَّ خصائص هذا الموجود ومعطياته لا يمكن إلا أن تكون خاضعةً للنَّقاش والجدل. ومعطيات الحدائثة هي الموضوعات تحت مجهر البحث والنَّقد، ومن المتعذَّر دحض هذا الكلام حتَّى وإن استحوذت الحدائثة على تقبل كلِّ النَّاس، بأيِّ معنى كان للحدائثة.

مما لا شكَّ فيه أنَّ مشكلة الحدائثة من أعوص المشكلات المطروحة على بُسْط ساحاتنا الفكرية العربيَّة، وحتَّى العالميَّة. ولكنَّ المشكلة المعضلة في ذلك تمثَّل في ازدواجيَّة الدَّلالة المفهوميَّة لهذه المفردة في اللغة العربيَّة. إنَّها في عالمنا العربيِّ فُقدت، كما أشرنا، تطلق على ال Modernity وال Modernism في الوقت ذاته، وشَتان شَتان ما بيَّن المفردتين. فالأولى مفهومٌ له بعده المعريُّ والتَّاريخيُّ وتجسُّداته الواقعيَّة في مراحل التَّاريخ البشريِّ كلِّها. والثَّانية نزعةٌ عقائديَّة - Ideology، هي بما لا يقبل أدنى شك أبعد ما تكون عن العقلائيَّة، ورَبما المعقوليَّة.

^{١٥٧} م. س. ص ٥٠.

لن نتبسّط هنا في تفصيل القول في هذين الاصطلاحين وسوء فهم الفرق بينهما جهلاً أو تجاهلاً. ولكن حسبنا أن نشير هنا إلى أنَّ الحداثة — Modernity لا يمكن أن تُجحد أو تُجابَه أو تُردَّ، لأنَّها، بمعنى من المعاني، تمثل السَّيرورة التَّاريخيَّة بمختلف معطيات التَّقدم التَّاريخي وميادينه.

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أمرٍ مهمٍّ وهو أنَّ الحداثة بهذا المعنى، أي بمعنى السَّيرورة التَّاريخيَّة لم يستخدم في الفكر العربيِّ إلاَّ في فترات متأخِّرة من القرن العشرين، بينما هو في الفكر الغربي واضح غير ملتبسٍ لوجود لفظٍ لكلِّ معنى؛ الـ Modernity والـ Modernism، ومن هنا بدأ الخلط بين الحداثتين، وبدأ اللعب على أوتار الازدواجيَّة الدَّلائيَّة للفظه الحداثة.

استناداً إلى هذه الوضعيَّة التَّفارقيَّة، المصطنعة بالمصادفة أو القصد أو المفارقة، أمسينا في متيه عويصٍ، وأصبحت المناقشة معها غير مجديٍّ لأنَّها لا تقف على أرضيَّة مشتركة، على الرُّغم من أنَّ السَّقْف فيما يوحى إلينا واحد.

يبدو للكثيرين أنَّ المشكلة يسيرة، وأنَّ حلَّها سهلٌ، ويكفي لذلك أن نحدِّد الاصطلاح وننتفق عليه، وهذا أمرٌ جدُّ مقبولٍ. ولكنَّ المشكلة هي أنَّ الحداثيين العرب معظمهم، إنَّما هم من أنصار الاتجاه المذهبيِّ، العقائديِّ، اللاعقلانيِّ، ولذلك افتعلوا هذه الملابس في الاصطلاح، واستتروا وراءها لأنَّها درعٌ لا يمكن أن يخترق، وإلاَّ لم يكن ثمة ما يسوِّغ في الأصل ترجمة مفردة — Modernity بالحداثة في الوقت الذي شاعت فيه في الفكر العربيِّ مفردة الحداثة بوصفها مقابلاً للاصطلاح . Modernism.

إنَّ الذين يحاربون الحداثة كلُّهم إنَّما يحاربونها لأنَّها بهذا المعنى اللاعقلاني الذي لا يمكن له أن يستمر أو يُثبَّت جدواه ولا جدارته في أي واقع كان.

خاتمة

إنَّ المشكلة القائمة الآن هي مشكلة لغويّة بالدرجة الأولى، ذلك أنَّ الحداثة التي راج ذكرها والتّعامل معها في الأوساط العربيّة بمختلف مستوياتها إنّما هي الحداثة المذهب، أي الـ Modernism. ومحاولة إعادة بناء الدّهنيّة العربيّة لتناسي هذا التّصوّر والتّعامل مع الحداثة بوصفها سيرورة التّقدّم التّاريخي أمرٌ صعبٌ طويل الأمد، ولكنّه ليس متعذراً. ولحلّ هذه المعضلة أو تجاوزها نجدنا أمام أحد احتمالين:

إنّما أن نبقي اصطلاح الحداثة بمعناه غير المتقبّل في الواقع العربيّ، وحتىّ غير العربيّ، ونبحث نحن العرب عن مفردة أخرى بديلة تحلّ محلّ الحداثة بمعنى سيرورة التّقدّم التّاريخي كالتّحديث مثلاً...

أو أن نختار الدّرب الأطول، ولكنّه في ظنّي قد صار الأفضل، على الرّغم من أنّه سيّبقى الغموض قائماً، وسيبقى اللف والدوران في المتاهات قائماً، ويتمثل أولاً في الاعتراف للحداثيين اللاعقلانيين بأنهم نجحوا في جر الآخرين إلى مواقعهم، أي في استخدام الحداثة بمعنيين متناقضين تماماً؛ (عقلاني) ولاعقلاني. (العقلاني) يعني السّيرورة التّاريخيّة القائمة على التّراكميّة والتّراكبيّة، واللاعقلاني يعني التّعلق في الهواء مع قطع كلّ صلةٍ مع الماضي والحاضر وربّما المستقبل. ويتمثّل ثانياً في إقرار استخدام اصطلاح الحداثة للسّيرورة التّاريخيّة والبحث عن اصطلاحٍ بديلٍ للحداثة المذهبيّة اللاعقلانيّة، وأقرب اصطلاح إلى هذا المعنى، وإن كان لا يؤدّيه تماماً هو إلحاق الحداثة بواد التّمذهب وبياء التّسبة فتصبح: الحداثويّة.

صحيحٌ أن الحداثويّة قد لا تؤدّي الغرض الدّلالي تماماً، لأنّ أكثر ما يعنيه هذا الاصطلاح هو الحدّة في التّعصب للحداثة، وبيقى الجانب اللاعقلاني مغفلاً، وصحيحٌ أنّه قد يقود إلى لبس في كلّ المفاهيم والاصطلاحات المقارنة له

لفظاً فيجعلها كلها ذات بُعْدٍ لاعقلانيٍّ، كالشيوعية والعلموية والعصروية والسلفية وغيرها كثير، فإنه أنسب ما يمكن أن يحل لنا المشكلة إن نحن اخترنا هذا الاحتمال.

صحيح أننا آثرنا الاحتمال الثاني لجملة من الأسباب، إلا أن عواقبه كثيرة معظمها غير مأمون، وأبرز هذه العواقب أن الحداثيين العرب في الأصل لن يقبلوا أن يسموا بالحداثيين، لأنه لا يسرهم أبداً أن يوضعوا في خانة اللاعقلانية التي هربوا من انكشافها إلى التستر وراء ورقة السيرورة التاريخية، ولذلك فإنّ المواربة واللف والدوران سيظل قائماً ومسيطرًا. وهذا ما لا نجد عند الحداثيين الغربيين لأنهم واضحون، صريحون، لا يستحون من حقائقهم، ولا يخجلون منها، إنهم فخورون بالإعلان عن هويّتهم على الرغم من أن السواد الأعظم من الناس والمفكرين والأدباء يرفضونها، وهذا ما يستحقون عليه الاحترام والتقدير، لا ما جاؤوا به. فهل سنظلُّ ندور في الدوامات والمتاهات؟!

إنّ المشكلة بحاجة إلى حلٍّ، وبجامع اللغة العربية في الوطن العربي كلّها مدعوة إلى تحمّل مسؤوليتها في ذلك، وهذه مناسبة لدعوته إلى إيجاد الطريقة المناسبة أكثر من طرقها التقليدية في إعلان اجتهاداتها التي لا يسمع بها أحدٌ أبداً، اللهم إلا أعضاء المجامع وحدهم.

إن اختيار الاحتمال أو البديل الأول يحلُّ المشكلة إلى حدٍّ بعيدٍ، ولكن لنفترض أننا اخترنا الاحتمال الثاني، أي حادثة وحادثة، فما الذي سيحدث؟

المشكلة التي ستعترضنا الآن، بعد إخراج الحداثوية من دائرة الحادثة، هو الحادثة المتبقية بحدّ ذاتها، التي يصرُّ أنصارها بل دعائها على أنّها عين العقلانية. فهل الحادثة والعقلانية متكافئتان حتّى يتعدّر الفصل بينهما كما يوحي الكثيرون؟ إنّ الأمر بحاجة إلى إعادة نظر، إلى بحث مطوّل، خاصّة وأنّ إسقاط هذا الاصطلاح على الماضي أمرٌ

حديثٌ جدًّا ولم يكن وارداً فيما قد سبق، على الأقل فيما قبل النصف الأخير من القرن العشرين.

على أيِّ حال، إنَّ الاختلاف قائم، ووجهات النَّظر متعددة، وسيرورة التَّقدم التَّاريخيَّة وإن عسر خروجها عن أطر العقلائيَّة فإنَّها قد تثب وثبات هائلة بفضل اللاعقلائيَّة.



الفصل التاسع

مشكلة الأصالة والمعاصرة

في الفكر العربي المعاصر

عناصر الفصل

تمهيد

المعاصرة أصالة

المعاصرة نسبيّة

المعاصرة والتخريب

وهم الخيار بين الأصالة والمعاصرة

خاتمة

لا تظهر أزمة الصِّراع بَيْنَ الأصالة والمعاصرة بوصفها أزمة
إلَّا في المراحل الانتقاليَّة للمجتمعات، فالمراحل الانتقاليَّة أكثر
المراحل إظهاراً للصِّراع لما يحيط بهذه المراحل عادةً من حساسيَّة
مفرطةٍ تجاه كلِّ مستحدثٍ جديدٍ وأمام كلِّ غريب؛ سيَّان أكانت
الحساسِيَّة من أنصار الحديث أم من المتمسِّكين بالقديم.

مقدمة

أزمة العلاقة بَيْنَ الأصالة والمعاصرة بمعنى من المعاني أزمةٌ تاريخيَّة، تضرب جذورها
في عمق الماضي السَّحيق، مروراً بكلِّ المراحل التَّاريخيَّة التي مرَّت بها المجتمعات البشريَّة،
لتغدو بهذا المعنى ملازمةً لكلِّ المجتمعات، وفي مختلف مراحلها. وقد عانى الأقدمون في
كلِّ المجتمعات والأمم ما عانوا من صراعٍ بَيْنَ القديم والجديد، وممَّا حلَّفه هذا الصِّراع من
آثارٍ جمَّةٍ انعكست في مختلف أوجه النِّشاط الفكريِّ والأدبيِّ والاجتماعيِّ
والاقتصاديِّ...

انطلاقاً من ذلك نستطيع القول إنَّ أزمنا الرَّاهنة في العلاقة بَيْنَ الأصالة
والمعاصرة، التي طال الجدل فيها وتشعب أكثر بكثيرٍ مما يجب، ليست أزمةً طارئَةً ولا
جديدةً ولا هي واحدة من خصائص عصرنا المميَّزة، وإنمَّا هي أزمة اعتياديَّة، وإذا قلنا
بأنَّ لها سماتها الخاصَّة التي تميِّزها عمَّا سواها من أزماتٍ سابقةٍ فإننا لا نأتي بجديدٍ أبداً
لأنَّ من طبائع المشكلات والأزمات أن تكون دائماً مرتبطةً بمراحل ظهورها وأماكنها مع
مراعاة البعد التَّاريخي والإطار المعرفي لهذه المرحلة والمجتمع أو الأُمَّة.

المعاصرة أمالة

يمكننا أن نزعم أنَّنا بحاجة إلى التَّحديث والمعاصرة من غير قيدٍ ولا شرط، لأننا
نؤمن تماماً أنَّه لا يصحُّ فعلاً إلا الصَّحيح، ولا يدوم إلا الأقوم، والتَّاريخ، عبْر المجتمع،
وحده كفيلاً بتصفية الشُّوائب والنِّكرات، وفي الوقت ذاته نحن مع الأصالة أيضاً من دون

أيّ قيد أو شرط لأنّه لا يبقى من الماضي إلا ما يستحقّ البقاء، ولن نأخذ من الماضي إلا بقدر ما نحتاج إليه في هذا الظرف أو ذاك، فكلُّ مرحلةٍ من مراحل الأُمَّة عبْر تاريخها تنهل من الماضي بقدر ما تحتاج وتنتقي من هذا الماضي ما تحتاج إليه في واقعها وظرفها وشروطها التّاريخيّة. ورُبّما تكون هذه الآليّة في التّعامل الماضي والحاضر والمستقبل آليّة فوق إراديّة تفرض ذاتها على المجتمع/ الأُمَّة وفقاً لراهنيتها التّاريخيّة وليس بإرادة هذا الفرد أو ذاك ولا بإرادة هذا التيار أو ذاك، وإن كنّا لا ننفي فاعليّة التّيّارات والأفراد في توجيه هذه الآليّة قليلاً أو كثيراً تبعاً لمعطيات معيّنة.

في لغتنا العربيّة المشكلة محلولةً حالاً بديعاً من جهة المزاجيّة في معنى الأصالة بيّن دالتين تتخذ كلُّ منهما منحىً مستقلاً، ليصبّ المنحيان كلاهما في إطار واحدٍ يكامل المعنى والدّلالة.

يقصد بالأصالة أحد معنيين قلّما يجتمعان معاً وإن كانا متلازمين متكاملين ينبثق أحدهما من الآخر انبثاق النّبتة من البذرة؛ فهي إمّا تعني التّجذّر، أي الرُّجوع إلى الجذر والأصل، أو تعني الجِدّة أي الحديد غير المسبوق، كلٌّ حسب سياق الكلام. فالأوّل موضوعه السّابق أو الماضي؛ ويهدف إلى سبر العراقة والوصول إلى الأصول والتّجذّر في الماضي. والثّاني يتّخذ الحاضر والمستقبل موضوعاً، ولكن بالمقارنة مع الماضي بالضرورة. وبهذا المعنى نجد أنّ الأصالة والمعاصرة دالتين لمضمونٍ واحدٍ هو السّيرورة التّاريخيّة لوقائع مجسّدةٍ من قبل الإنسان، ينبثق بحسب حاضرها من ماضيها، ومستقبلها من حاضرها، لتغدو المعاصرة بذلك أصالة الحاضر، أمّا المعاصرة التي لا تستمدُّ مسوّغات وجودها من جذورها التي تأسّلت في تربتها فليست من الأصالة في شيء، ولذلك قلّما تكتب الدّيمومة للتّغيّرات التي تطرأ على المجتمع/ الأُمَّة إذا لم تلامس أصولاً أو انسجاماً مع طبيعة هذا المجتمع وعقائده وعاداته وتقاليده وقيمه... ولننظر في المجتمعات التي خضعت للاحتلال من شعوبٍ مغايرةٍ لها في العقائد

والطبائع والقيم كيف خرجت في أشهر أو سنين قليلة من أطواق التأثيرات التي فرضها المحتل عبْر عشرات أو مئات السنين. لا ينطبق هذا على الاستعمار في صورة القرن العشرين وحسب بل على الاحتلال عبْر القرون الماضية كلّها. وفي الوقت ذاته لننظر كيف أنّ بعض الشعوب تمسّكت بما تركه المحتل من تأثيراتٍ لأنّ هذه التأثيرات وجدت صداها في البنية الاجتماعيّة والأخلاقيّة والقيميّة التي يقوم عليها هذا الشعب المتأثر.

إنّ هذه الازدواجيّة الدلاليّة لاصطلاح الأصالة الذي يتّجه إلى التمسّك بالجدور من جهةٍ أولى ويؤشّر إلى الإبداع والتّجديد المرتبط بالحاضر المتوجّه إلى المستقبل من جهةٍ ثانية، يؤدّي إلى سقوط ثنائيّة الأصالة والمعاصرة؛ هذه الثنائيّة التي تقيم تقاطباً وتحارباً بيّن الأصالة والمعاصرة من جهة أنّ الأولى ترنو إلى الماضي والثانية تشرئبُ إلى المستقبل، وكأنّ الاتجاهين متفاصلين لا ارتباط بينهما ولا تداخل. وقد بدا لنا تهافت هذا الادّعاء وهشاشته، وإن لم يكن ذلك تماماً، فإننا نقصد بالمعاصرة الأصالة والأصالة المعاصرة، بمعنى أنّ معاصرةً من غير أصالةٍ أمرٌ غير واردٍ ولا مقبولٍ لأنّها معاصرةٌ مبتورة، وأصالةٌ من غير معاصرةٍ أيضاً غير مقبولةٍ لأنّها ستكون منقوصةً غير كافيةٍ ولا وافيةٍ، واصطلاح الأصالة قد حلّ هذه المشكلة بحدّ ذاته من جهة ازدواجيّته الدلاليّة التي حملت معنى الجِدّة والتّجديد والإبداع من جهةٍ، ومعنى الانطلاق من الجدور والأصول من جهةٍ أخرى، لتغدو المعاصرةُ أصالةً والأصالةُ معاصرةً.

هنا سيخرج علينا من يعترض بأنّ المشكلة ليست مشكلة أصالةٍ ومعاصرةٍ وإنّما هي مشكلة القطيعة مع الماضي، والمطلوب هو القطيعة مع الماضي العربي، مع الثّراث العربيّ كلّه بعجره وبجره. ورُبّما يكتفى بهذا المطلب من دون دعوةٍ إلى الاندماج بالغرب أو اقتفاء خطاه، ورُبّما تقترن الدّعوة إلى إلغاء الثّراث العربيّ بالدّعوة إلى الاندماج بالغرب في إطارنا الرّاهن، لأنّه كانت ثمّة دعوةٌ للاندماج بالمعسكر الاشتراكي إبان وجوده.

هنا يبدو أنّ المشكلة ليست مشكلة محاولة الانتقال بالمجتمع/ الأمة من حال التَّخَلُّف إلى حال التَّحَضُّر والتَّقَدُّم، وإنّما هي مشكلة القطيعة مع التُّراث، ليبدو التُّراث هنا خصماً من دون محاكمةٍ أو احتكامٍ إلى حكمٍ ومن دون سماع رأي المحكوم عليه أو موقفه، وهذا الموقف هو الموقف اللاعقلاني الذي ليس يجدي معه نقاشٌ أو جدالٌ لأنّه قائمٌ على رفض الحوار أصلاً، بل على رفض الآخر رفضاً كلياً من دون سماع حجّته.

إنّ الحقّ الذي لا يمكن جحوده أو نكرانه هو أنّ العودة إلى التُّراث ليست كما يتوهّم بعضهم ميلاً إلى التَّشْرِيق والانغلاق على الدَّات، ولا عجزاً عن تجاوز الحاضر كما يحاول المتفقيّهون أن يصوِّروا، وإنّما هي عودةٌ إلى الجذور كي لا تقتلنا الأرياح، وكشفٌ عن المعالم المضيئة في ماضيها، لنفخر بها وذا حقٌّ، ولنتمّ بناءها وذا واجب، وهذا ما لم نجد أُمَّةً في الأرض تكفر به أو تجحده حتّى ولو ساء ماضيها.

بل مهما تكن العودة إلى التُّراث ينبغي أن تكون تمهيداً للانطلاق والاعتناق، لأنّنا إذا بحثنا عن المثالب والمعائب والأخطاء والعثرات فيجب أن تكون غايتنا من ذلك تلافيتها واتِّقاءها لا الهزء والتَّفكُّه والتَّندُّر بأسلافنا، فليس من أُمَّةٍ في الأرض كاملة من غير ما أيّ عيب، وإذا بحثنا عن الجوانب المشرقة المشرّفة يلزم أن نتمثّلها ونتجاوزها إلى أفضل منها وأسمى وأشرف لا أن نتغنى بها ونتوقّف عندها مباهين بسبقنا الشّرق والغرب بها.

إنّنا لا نقول ذلك من باب التَّعصُّب لتراثنا وأسلافنا، وإنّما هي دعوةٌ إلى الأصالة والعودة إلى التُّراث. ولقد بات من الثَّابت الأكيد أنّ العودة إلى التُّراث والدَّعوة إلى الأصالة تشكّلان ركناً جوهريّاً من أركان نهوض الأمة؛ أيّ أُمَّة، اللهمّ على الأيّ فهمان فهماً خاطئاً، إذ كثيرون أولئك الذين لا يفهمون من العودة إلى التُّراث والدَّعوة إلى الأصالة إلّا أنّهما رجعيّةٌ أساسها الانغلاق على الدَّات ومحاربة كلّ حداثةٍ وتطوُّر، وفي هذا الفهم كثيرٌ جدّاً من المغالطة والتَّجنيّ.

إنَّ العودة إلى التُّراث والدَّعوة إلى الأصالة تعنيان فيما تعنيان الكشف عن مقوِّمات الأُمَّة وتبيان معالم شخصيَّتها التي تمثِّل عماد ديمومتها، ذلك أنَّ الأُمَّة إمَّا هي ديمومة الماضي والحاضر والمستقبل، أيَّ إنَّها تستمدُّ مقوِّمات حاضرها من ماضيها، وتسوِّغُ مستقبلها بناءً على حاضرها. وهي ما دامت على ذلك تظلُّ قائمةً تستطيع الصُّمود أمام مختلف التحدِّيات والعقبات التي تعترض سبيلها، وبالتالي فإنَّ اندثار الأُمَّة أو انقطاعها عن الوجود ليس يعني فقط تلاشي أفرادها وانقطاع كينونتهم، بل يعني فيما يعنيه أيضاً انسلاخ الأُمَّة عن ماضيها وذوبانها في شخصيَّة أُمَّة أخرى، وهذا ما يمكن أن نسَمِّيه الاغتراب بمعنى أو بآخر.

قد يتنطَّع متشدِّقٌ فيقول: أنغمض أعيننا ونتناسى كلَّ التَّطوُّرات والإنجازات التي قدَّمتها الغرب ونعود إلى بنائها من جديد؟

قطعاً لست أعني ذلك بأيِّ معنى من المعاني، فإنَّ الإنجازات الحضاريَّة لأيِّ أُمَّةٍ ملكٌ للإنسانيَّة جمعاء، ومن ثمَّ فليس لنا الادِّعاء بأنَّنا أحقُّ بما قدَّمه ابن الهيثم وابن سينا من غيرنا، كما لا يحقُّ للفرنسيين الادِّعاء بأنَّهم أحدر بما قدَّمه ديكارت من غيرهم، وغير هؤلاء من المفكرِّين والعلماء والفلاسفة... وبأخذ هذا بعين النَّظر نعني بما أسلفنا أنَّ مستقبل الأُمَّة يجب أن ينبثق من حاضرها انبثاق النَّبتة من البذرة، كما يجب أن ينبثق حاضرها من ماضيها حتَّى تظلَّ هي هي.

وعلى الرُّغم من ذلك كلِّه يصرُّ كثيرون على الاعتقاد بأنَّ المعاصرة والتَّحديد يتمتَّلان بامتثال كلِّ بدعةٍ تتفتَّح عنها العقليَّة الغربيَّة، ضارين الصَّفح عن جذورها وأصولها، وعن مدى قربها أو بعدها عن تراثنا الحضاري وعن حاضرها ومستقبلنا. والمصيبة العظمى هنا هي في إغضاء هؤلاء الأدعياء الطَّرف عن الجوانب المشرِّفة التي ينبغي اقتباسها وتقليدها؛ ومن ذلك أنَّنا لم نجد بيِّنَ ظهرائنا من يدعو إلى تقليد أوروبا الوسطى والحديثة والمعاصرة في عودتها إلى تراثها اليوناني وتمسُّكها به وتنكُّرها

(للشوائب) الغربية في فكرها وعلومها، وكذلك لم نجد الآن من يدعو تقليد فرنسا وألمانيا وإنجلترا وبلغاريا وغيرها في تمسكها بلغتها وتحصينها ضدّ المفردات الأجنبية الدّاخلة عليها، وفي ردع أصحاب الرّطانة، بل إنّ من مفكرينا من يدعو إلى تقويض دعائم لغتنا والكتابة بالحرف اللاتيني. مأساتنا مع دعاة المعاصرة العرب مأساة كبيرة، فهم على الرّغم من كونهم محقّين في الدّعوة إلى المعاصرة من ناحية المبدأ، فإنّ سلوكهم يدعو إلى التّقزّز في كثيرٍ من الأحيان، حتّى أوصلوا النّاس إلى التّخوّف من أيّ دعوةٍ للمعاصرة، إن لم يكن إلى محاربتها، فهم يستحضرون كلّ ممجوجٍ في الحضارة الغربيّة، وكلّ منبوذ، ويحييون عندنا ما مات عندهم أو أميت، ويقلدون بدعهم التي هم يجارونها، ويتزكون كلّ ما يمكن أن يستفاد أو يؤدّي إلى تطوّر وتقدّم فعلاً، وينبذون كلّ جادّ وجديّ أو يتجاهلونه على الأقل. وهذا ما أدّى الخلط بين اصطلاحين أو ممارستين متباعدتين دلالةً وإن تشابها صورةً وهما التّغريب والمعاصرة.

المعاصرة نسبيّة

صحيح أنّ النسبيّة تبلورت نظريّةً على يدي إينشتاين إلّا أنّها في الحقيقة واقع رافق نشاط الإنسان وسلوكه منذ وجوده على سطح هذه الأرض، وفكرة لم تبرح عقله، وإن لم تتجسّد في نظريّة فكريّة أو علميّة على نحو ما حدث في عصرنا. والمعاصرة إحدى الممارسات والمفاهيم التي تلتحف بالنّسبيّة وتسير بمقتضاها، ولذلك من الضّرورة بمكان أن نبسط أبعاد العلاقة بين المعاصرة والنّسبيّة، وإن كنّا صادراً على المطلوب من خلال العنوان الذي وصف المعاصرة بأنّها بالنّسبيّة.

وقبل الولوج إلى مرادنا من المستحسن فيما أظنّ تبيان أنّه لكشف الأواصر بيّن المعاصرة والنّسبيّة أهميّة كبرى كونها تجلو لنا وجهاً من أوجه المعاصرة، أو زبماً المعاصرة المرادة والمرغوبة، بل إنّها تجعلنا على بينة أكبر من أبعاد المعاصرة ومضامينها، ولتكون من ثمّ بمنزلة هدي للمغرمين بالمعاصرة غراماً ارتحالياً أو متسرّعاً.

تتسم المعاصرة، إلى جانب ما أشرنا إليه وأوضحناه من محمولاتٍ ومضامينٍ وغيرها غير قليلٍ، بالنسبية. المعاصرة نسبيةٌ من جهة ترابطاتها الزمكانية والفكرية؛ جملةً وتفصيلاً. فلكلِّ زمانٍ ظروفه ومعطياته واحتياجاته وخصائصه، فما صلح لزمانٍ ليس يصلح بالضرورة لكلِّ زمانٍ، من دون نفي الإمكانية، ومن ثمَّ فليس كلُّ معاصرٍ محلاً على الزمان بوصفه معاصراً دائماً ولا أبداً، ولا هو غير قابلٍ للتجاوز أو الاهتلاك والتلف. هذا من جهة الزمان والحقُّ أنَّ المكان لا يختلف أبداً من ناحية مبدأ هذه العلاقة عن الزمان، فما صلح في مجتمعٍ لا يكون بالضرورة صالحاً لأيِّ مجتمعٍ أو لمجتمعٍ محدّدٍ بعينه، من دون نفي الإمكانية أيضاً.

ترتبط الظروف الزمكانية مع المعطيات الفكرية ترابطاً تلازمياً عسير الانفكاك، الأمر الذي يضفي على المعاصرة نسبيتها الخاصة، شأنها في ذلك شأن الحداثة بالمعنى العقلاني، التي ربّما تفترق عن غيرها من النسبيّات.

إنَّ المعطيات الفكرية لمجتمعٍ ما في زمنٍ ما هي التي تحدّد متطلبات هذا المجتمع واحتياجاته وآفاق تقبُّله للتعامل مع الآخر، المعاصر الزّاهن الذي يتطلّع المجتمع أو المفكّر إلى مضارعتة ومعاصرته، فالخصائص الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجمالية والأخلاقية والدينية... تختلف من مجتمعٍ إلى آخر ومن أمةٍ إلى أخرى، ويتباين ذلك كلّهُ من فترةٍ زمنيةٍ إلى أخرى. وهذه العوامل كلّها متداخلةٌ متكاملةٌ هي التي تقود المبدعين عبْرَ علاقةٍ جدليّةٍ إلى وضع نقاط التعامل مع الآخر، المعاصر، ومحاور التّواصل معه أو عدم التّواصل، وكيفيَّات هذا التّواصل أو عدمه، والآليات النّاطمة لذلك.

إذا كانت النّزعة إلى المعاصرة روحاً جمعياً فإنّها ستحرّض القدرات الإبداعية للأمة؛ الفردية والجمعية، وتؤدّي في المحصّلة إلى الدّخول مع المعطيات والعوامل السّابقة كلّها في عمليةٍ بنائيةٍ مبدعةٍ خالقةٍ تتمكّن من قيادة المجتمع والأمة إلى مزيد النّماء والتّطور، وتجاوز العقبات والعثرات والأخطاء...

أمّا إذا كانت النّزعة إلى المعاصرة منقّرة، وأدت إلى تقاطبٍ بيّن دعاء المعاصرة والمجتمع، أو البنية الجمعيّة، كما هو حال الأُمَّة العربيّة حتّى الآن، فإنّ هذا التّقاطب أو التّعارض، الذي له موجباته المجتمعيّة، سينعكس في البنى الاجتماعيّة والمؤسّسات المختلفة، ويقود إلى الرّكود والتّململ، ومن ثمّة إلى التّراجع والتّقهقر. نعم، التّقهقر إلى الوراء، فلا غرابة في أن يكون مجتمعٌ ما على درجة عاليةٍ من الرّقيّ الفكري والعلمي والجمالي والأخلاقي ... ثمّ يصبح على أَردى حال، أو أن يكون متخلفاً مستقرّاً في تخلفه أو محاولاً النهوض منه ثمّ يسير القهقري من جديد إلى مزيدٍ من التخلف.

ومن ناحيةٍ أخرى من نسبة المعاصرة، أمّا قد تصدر في بعض الأحيان، وهي موجودة في كلّ المجتمعات، من أناس سابقين لعصرهم، وتكون دعواتهم سابقة لعصرها وأوانها. هذا الأمر على وجوده في كلّ المجتمعات والأزمنة، فإنّه لا يكون إلّا في القليل النّادر جدّاً، والذين سبقوا عصورهم في إبداعاتهم ورؤاهم قلّة معدودة على الأصابع. ولا عجب في مثل هذه الحال أن تُلاقى مثل هذه الدّعوات بالاستغراب والاستهجان وحتّى المحاربة لأنّها، وحسبها ذلك، سابقة عصرها. ولكنّ هذا الاحتمال من النّسبيّة ليس مسوّغاً للظنّ أنّ أيّ دعوةٍ للمعاصرة لا تجد تقبلاً أو ترفض ستكون دعوةً سابقةً لعصرها، وعابرةً للقارات والعصور.

إنّ العباقرة الذين سبقوا عصورهم بإبداعاتهم عبّر التّاريخ كلّ معدودون بالعشرات القليلة، القليلة جدّاً جدّاً، أمّا حدائيقنا العباقرة ودعاة المعاصرة الأشاوس بيننا فإنّهم غير معدودين، لا يحصيهم إلا الله تعالى لأنّه هو وحده على كلّ شيءٍ قدير.

ينبغي أن ننفض العبار عن وجوهنا، ونجلو صدأ أذهاننا، ونفتح أعيننا وننظر إلى الشّمس حتّى نتمكّن من رؤية النّور، يجب أن نتعلّم كيف نعامل أنفسنا أوّلاً، وكيف عامل الآخرين ثانياً.

المعاصرة والتغريب

قبل المضيّ قدماً في تحديدات الأصالة والمعاصرة والعلاقة بينهما ثمة مسألة تسحقُ الوقوف عندها وهي الخلط القائم لآخر بَيْنَ التَّغْرِيبِ والمعاصرة بمختلف مستويات الاشتقاق والدَّلالة للاصطلاحين، الأمر الذي أَدَّى إلى التَّعامل مع الاصطلاحين بمختلف مستوياتها الاشتقاقية والدَّلالية على أنَّها متساوية الدَّلالة تحلُّ محلَّ بعضها بعضاً. وهذا محض خطأ لا أساس له من الصَّحَّة، لأنَّ الفرق بينهما كبيرٌ وإن تقاطعا مثنى مثنى في كثيرٍ من النُّقاط.

العصريَّة والعسروية والمعاصرة ذات جذرٍ لغويٍّ واحدٍ، فهي إذن ذات اتِّجاهٍ دلاليٍّ واحدٍ يدور حول الانتماء إلى العصر عامَّةً. وتفتقر عن بعضها بانتماءاتها الاشتقاقية. المعاصرة والعصريَّة هي الانتماء إلى العصر وحسب من دون ملحقاتٍ أو تبعاتٍ، فما كان عصريًّا فهو منتمٍ إلى العصر الذي يتَّم الحديث فيه، بغضِّ النَّظر عن طبيعته وأصله ومنبته وعمره الرِّمَني ومدى حدائته أو إيغاله في التَّاريخ، فقد تتحدَّث عن سلوكٍ أو فكرةٍ أو نظريَّةٍ على أنَّها عصريَّةٌ على الرَّغم من أنَّها قديمةٌ قليلاً أو جدًّا. وينطبق الأمر هنا أكثر ما ينطبق على كثيرٍ من القيم والعادات الاجتماعية والأخلاقية والجمالية...

الأصل في الدَّعوة إلى المعاصرة أو العصريَّة هو الرَّغبة في الالتحاق بالعصر الذي نعيش فيه، ولا ينجم عن هذا الموقف أيُّ موقف من الهويَّة أو التُّراث أو ماضي الأُمَّة، لأنَّ الذي يحدِّد هذا الموقف التَّالي هو انتماء المفكِّر وطبيعته وقيمه، وليس الرَّغبة في الالتحاق بالعصر، فالالتحاق بالعصر لا يتطلَّب بالضرورة إغناء الماضي أو التُّراث أو هويَّة الأُمَّة. ولكن ثمة أشخاصٌ يريدون فَهَمَّ المعاصرة على أنَّها قطع الصِّلة مع ماضي الأُمَّة، وثمة آخرون لا يفهمون من المعاصرة إلا القضاء على التَّخلف والتَّردِّي والالتحاق بالعصر الحاضر على نحوٍ أو آخر.

إذا انتقلنا إلى العصريَّة وجدنا أنفسنا أمام مفهومٍ آخر ودلالةٍ أخرى وإن كان الأصل اللغويُّ واحداً، فصورة الاصطلاح قديمةٌ، تقوم على قاعدة اشتقاقية قديمة في المبدأ ومن أكثر الاصطلاحات القديمة اشتهاراً اصطلاح الشُعوبية. فالواو واو التَّمذهب وإضافتها إلى لفظٍ تفيد التَّعصب أو التَّطرف فيه. والعصريَّة بوصفها اصطلاحاً تعني الانتماء للعصر مع قطع الصِّلة مع الماضي، ورُماً يصحُّ إضافة قطع الصِّلة مع التُّراث كلِّه بوصفه ماضياً. ولذلك لم يبتعد أبو الحسن الندوي عن الصَّواب عندما عرَّف العصريَّة بأنَّها مبنيةٌ «على أساس تقليد الحضارة الغربيَّة وأسسها الماديَّة، واقتباس العلوم العصريَّة بحذافيرها وعلى علائقها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيراً يطابق ما وصلت إليه المَدنيَّة والمعلومات الحديثة في آخر القرن التاسع عشر المسيحي، ويطابق هوى الغربيين وآراءهم وأذواقهم، والاستهانة بما لا يثبت له الحس والتَّجربة ولا تقرَّر علوم الطبيعة في بادئ النَّظر من الحقائق الغيبية» (١٥٨).

أمَّا التَّغريب أو التَّغريبية فهي المناداة بتغريب العالم العربيِّ كلاً أو أجزاءً بإحلال منظومة التَّفكير والقيم الغربيَّة كلاً أو أبعاضاً محلَّ منظومة التَّفكير والقيم العربيَّة كلاً أو أبعاضاً. أو هي من زاويةٍ أخرى جعل الواقع؛ الواقع العربيِّ مثلاً، غريباً عن فكره وقيمه وعاداته. ومن زاويةٍ ثالثة هي إدخال أفكارٍ وقيمٍ وعاداتٍ غريبةٍ على المجتمع أو الأمة.

فإذا أردنا أن نفهم الأمر في سياق الثَّنائيات فإنَّ ما يقابل العصريَّة التي هي قطع الصِّلة مع الماضي أو التُّراث هو العودة إلى التُّراث أو الماضي، ويمكن القول حسبما يريد بعضهم، وإن تحفظنا على ذلك، إنَّ ما يقابل العصريَّة هو السلفيَّة.

١٥٨. أبو الحسن الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية. ص ٧١.

أمَّا التَّغْرِيبِيَّةُ بوصفها استبدال فكر وقيم وعادات بمستوى من المستويات فإنَّها مسعى لقطع الصِّلة مع الهويَّة بل لتغيير الهويَّة أو معالم الهويَّة، وهي بذلك تكون مقابلة للهويَّة أو بالمعنى الأصح للعروبيَّة.

هذا التَّمييز يفيدنا، إلى حدِّ ما، في التَّمييز بَيْنَ المتورطين في التَّغْرِيب بحسن نيَّة وبَيْنَ الْمُصْرِينَ على التَّغْرِيب لغايةٍ في نفسهم معلنةً أو غير معلنة، فالتَّشابه الظَّاهري بَيْنَ المفهومين والتقاطعات القائمة في الممارستين أدَّت اللبس في السُّلوك على بعضهم فَخَلَطَ بَيْنَ التَّغْرِيب والمعاصرة ووجد المعاصرة في التَّغْرِيب، فلم ينتبه أو يدرك أنَّه من أجل العصرنة يقوم بعمليةٍ تغريبيَّة. خلاف حال المفكرين التَّغْرِيبِيِّين الذين كانت نواياهم مرتبطةً بإدخال المجتمع العربيِّ في العصر الحديث بقصد التَّغْرِيب لا بقصد التَّطوير والتَّحديث.

التَّغْرِيبِيُّونَ لم يتراجعوا عن مشاريعهم لأنَّهم في أغلب الظَّن يعرفون أين يتحرَّكون وماذا يفعلون. أمَّا دعاة المعاصرة والعصرنة والعصريَّة الذين التبس الأمر عليهم أو أدركوا الاختلاطات والمخاطر المنداحة من دوائر تحرُّكهم فقد تراجعوا عن أفكارهم، ومنهم من اعتذر عن ماضيه، ورَّمَّما كان من أبرزهم خالد محمد خالد مثلاً، وجمال الغيطاني كما يبدو، وقبلهم كان هذا حال منصور فهمي ومحمد حسين هيكل.

ما يجب أن نقف عنده هنا هو ضرورة عدم الخلط بَيْنَ التَّغْرِيب والمعاصرة بمختلف مستوياتهما الاشتقاقية والدلالية، فالفرق الدلالي بينهما واضح، وإن تشابهت الغايات أحياناً وصور الأفعال المؤدِّية إلى التَّغْرِيب أو المعاصرة.

ولكن على الرَّغم من أنَّ الفرق الدلالي واضح فإنَّ هذا لا يعني تشابك الغايات أحياناً، وتطابق الأشخاص الذين يمثلون التَّغْرِيب والمعاصرة، فقد يكون المفكر الدَّاعي إلى المعاصرة نفسه تغريبياً، وقد لا يكون، وغالباً ما يكون التَّغْرِيبِيُّ داعياً إلى المعاصرة، بل إنَّ ذريعة التَّغْرِيبِيَّة الأساسيَّة هي الدَّعوة إلى المعاصرة.

وهم الخيار بين الأصالة والمعاصرة

لا تظهر أزمة الصِّراع بين الأصالة والمعاصرة بوصفها أزمة إلا في المراحل الانتقاليَّة للمجتمعات، أو على الأصح إنَّ المراحل الانتقاليَّة هي أكثر المراحل إظهاراً لهذا الصِّراع وأمثاله ممَّا يشبهه نظراً لما يحيط بهذه المراحل عادةً من حساسيَّة مفروطة تجاه كلِّ مستحدثٍ جديدٍ وأمام كلِّ غريب؛ سيَّان أكانت . الحساسِيَّة . من أنصار التَّحديث أم من المتمسِّكين بالقديم.

المتمسِّكون بالقديم، أي الذين يحملون لواء الأصالة أو التَّمسُّك بالهويَّة والثَّراث بمعنى آخر، وتبأثير المرحلة الانتقاليَّة وشروطها، ينظرون إلى الجديد الغريب نظرة خوفٍ ورهبةٍ تدفعهم إلى معاداة هذا الجديد الغريب، ومحاربه أيضاً، وَفَق آليَّة تأثيرٍ مزدوجةٍ تستمدُّ مسوِّغها الأول من أنَّ الجديد في الأغلب الأعم يتعارض مع ما هو سائدٌ وقائمٌ من أخلاقٍ وقيمٍ وأعرافٍ وعاداتٍ وتقاليده اعتادوا عليها وألفوها حتَّى غدا هذا السائد جزءاً من كينونتهم، بل هي في حقيقة الأمر جزءٌ أساسيٌّ من مكوِّنات هويَّتهم الثقافيَّة والمعرفيَّة والأخلاقيَّة والقيميَّة. ولذلك نوَّكد أنَّ المعاصرة لا تغدو أزمةً إلا إذا اندرجت في صلب التَّغيُّرات المرافقة للمرحلة الانتقاليَّة؛ من طورٍ إلى طورٍ، ومن حالٍ إلى حالٍ، وتعارضت في الوقت ذاته مع عناصر الهويَّة المجتمعيَّة بمختلف مكوِّناتها. لأنَّ أيَّ استقدامٍ لعنصرٍ غريبٍ عن المكوِّنات الأساسيَّة للهويَّة المجتمعيَّة للأمة إبان استقرار هذا المجتمع / الأمة وتوازنه لن يكون أمراً ذا بالٍ ولن يكون مُخيفاً أبداً لأنَّه سيُنظر إليه ضمن سياقهِ التاريخيِّ المندرج فيه.

والأمر الثَّاني الذي يسوِّغ دعاة الأصالة أو المتمسِّكون بالقديم لأنفسهم من خلاله محاربة الجديد الغريب ومعاداته هو تلك الآليَّة النَّفسيَّة اللاشعوريَّة المرتبطة

بالخوف من كلِّ جديد والحذر منه، إلى جانب العوامل المساعدة الأخرى المتولّدة من ميل الإنسان إلى ما يألّف ويعتاد، وهذا ممّا يتّصل اتصالاً وثيقاً بآليّة التأثير اللاشعوريّة في الإنسان، إذ الحديث هنا يتعدّى إلى العواطف والميول والأهواء التي تقود الإنسان إلى اتّخاذ المواقف وإصدار الأحكام والآراء على نحوٍ انفعاليٍّ يُحوّل كثيرٌ من الحجب بينها وبينَ المحاكمة المنطقيّة اللازمة أو الكافية كيما تكون الأحكام والآراء أقرب إلى الصّحّة والصّواب. وهذا بمجمله يعني أنّ المجتمع القويّ الحصين بضمنان قوّة الأُمّة وتحصنها لا يُعاني من مشكلة الأصالة والمعاصرة اللهم إلا بما لا يستحقُّ الوقوف عنده، وإمّا هذه الأزمة هي دائماً أزمة الضّعيف المتخلف المعرّض للانتهاك والاختراق الخارجيِّ والمدرك أنّهُ عاجز عن المواجهة والدّفاع عن النّفس، وهو في الوقت ذاته، بطبيعة ما هو عليه من تخلفٍ وعجزٍ، مجتمَع استهلاكيٍّ غير منتجٍ ولا فاعلٍ في أيِّ مستوى من مستويات السّيورة الحضاريّة بمختلف ميادينها.

في الطّرف المقابل نجد دعاة المعاصرة الذين يبدو المعاصر أمامهم برّاقاً ومؤثلاً يشدّهم إليه بكلِّ قوّة، وفُقّ آليّة تأثيريّة مزدوجة؛ خارجيّة وداخليّة، لها مجموعةٌ من المحدّات والضّرورات من وجهة نظرهم من جهةٍ أولى، ومن وجهة التّحليل النّفسي من جهةٍ ثانية. وقبل الوقوف عند هذه المحدّات أو الدّوافع من الضّروريّ الإشارة هنا إلى أنّ المعاصرة هنا تعني أكثر ما تعني الاستغناء عن التّراث أو القطيعة معه مقابل السّير في ركب الحضارة الغربيّة واقتفاء خطاها خطوةً بخطوة. من خلال المحدّات والدّوافع التّالية:

أولاً: قدرة الجديد عامّة والمعاصر الغريب خاصّة على الاستحواذ على الإعجاب واستمالة النّاس عامّةً والنّزاعين إلى التّحديث خاصّة بما يمتلك من جاذبيّة لها طابعها الخاص المتميّز. فالجديد دائماً ملفتٌ للانتباه، مثيّرٌ للفضول. وهذه

القاعدة في التعامل مع الجديد أو الغريب ليست غريبةً ولا جديدةً، إنها قديمةٌ قدم الإنسان، وهي نابعةٌ غالباً من توق الإنسان المتوقِّد للكشف عن مجاهل الحياة وغوامضها وألغازها، ومعرفة ما يدور حوله. يمكننا أن نبيني على هذه القاعدة أنَّ الإنسان سيسعى إلى الجديد دائماً، فإذا لم يكن هناك جديد فإنه سيحاول استحداث الجديد ولو في مخيلته، ليبرد ظمأ ميله إلى المعرفة والكشف. ولا يختلف هذا الأمر بَيْنَ المجتمع المتحضر والمجتمع المتخلف من ناحية طبيعة الفعل والتقبل، وإنما الاختلاف من جهة صوريّ الفعل والتقبُّل وطبيعة الجديد ذاته منسوباً إلى المجتمع والمرحلة التاريخيّة.

ثانياً: ميل دعاة المعاصرة إلى تجاوز التّخلف الموجود في المجتمع بمختلف مستوياته وميادينه ومجاراته العالم المتطوّر. ذلك أنّ دعاة المعاصرة بغضّ النّظر عن طبائع اعتقاداتهم وميول أهوائهم، ينطلقون في اعتقادهم بالمعاصرة من سُخْطِهِمْ على الواقع وتحميلهم ماضي أمّتهم مسؤوليّة هذا الواقع المتردّي الذي أدى إلى سخطهم عليه. مما يؤدي إلى رفضهم هذا الماضي والتّعلق بالنّماذج المعاصرة من الأمم الأخرى المتحضّرة خاصّةً، والإيمان بها والاقتراء بها من أجل انتشار أمّتهم من واقعها السيئ المتخلف المتردّي. وهذا يكون في المتخلفين غالباً، لأنّ التّخلف هو الحالة المرضيّة التي تؤدّي إلى الارتكاس والانقلاب على الواقع هروباً منه إلى عوالم أخرى تكون ملاذاً؛ هي ذاتها أو صورة فعلها التي أدّت إلى تطوُّرها. أمّا المجتمعات المتطوّرة فإنّها تكون منابع أو مصادر تأثيرٍ في الآخرين. وتأثيرها بالآخرين لا يكون عيباً من وجهة نظرها، وهو ليس عيباً في حقيقة الأمر، ولا يشكل خطراً أيضاً لأنّ القوّة مناعة وتحصين للبيئتين الفردية والجمعيّة.

ثالثاً: ظنُّ دعاة المعاصرة أنّ الوصول إلى التّطوُّر والتّقدُّم الذي يعيشه الغرب إنّما يكون بمحاكاة ما هو عليه الغرب. وهذا الأمر مرتبطٌ بالعنصر السّابق ارتباطاً وثيقاً،

ذلك أنّ الانقلاب على ماضي الأمة وتراثها وهويّتها يعني خطيئاً محاولة استبدال هذا الماضي المكوّن للحاضر بواقعٍ آخر يستحقُّ أن يكون قدوةً، والواقع المعاصر الذي يستحقُّ أن يكون قدوةً، في حالتنا هنا، هو الغرب بما وصل إليه من رقيٍّ وتحضُّرٍ وتطوُّرٍ، وحتّى نصل إلى ما صل إليه الغرب، وفُقَّ وجهة نظر دعاة المعاصرة، هو محاكاة هذا الغرب على نحوٍ أو آخر، ويختلف هذا النحو باختلاف داعي المعاصرة شخصاً أو علّة أو معاً.

رابعاً: بعض الفرق الرافضة للتُّراث وجدت في دعوة المعاصرة مدخلاً للطَّعن في التُّراث وإقصائه، ورُبّما لم يعن مثل هؤلاء بالمعاصرة أكثر من عنايتهم بالقطيعة مع التُّراث بغضّ النّظر عن شكل المعاصرة التي سيكون عليها المجتمع العربيُّ بعد تشكيل القطيعة مع التُّراث.

أي إنّ الدّعوة إلى المعاصرة نابعةٌ من ردّة الفعل السّلبية على الواقع المتردّي الذي يعيشه المجتمع العربي من جهة، والميل، من جهةٍ أخرى، إلى الانتقال بالمجتمع العربيُّ إلى مصاف المجتمعات المتقدّمة، مع احتمال أن تكون الدّعوة إلى المعاصرة نابعةً فقط من الموقف السّلبّي من التُّراث العربي.

إنّ الموقفين كليهما يبدوان صحيحين ومُسوّغين لأصحابهما على الأقلّ، والحقُّ أنّه لا يخلو الموقفان - بمعنى من المعاني - من الصّحّة. وليس بدعاً من الخيال أن نقول إنّ كليهما يفتقر إلى الآخر ولا يمتلك بذاته كامل مقوّمات وجوده؛ فكلاهما صحيحٌ وخاطيٌّ بأنّ معاً. أعني أنّ القدم ليس كلّهُ يستحقُّ أن يكون زاداً لحاضرنا، ولا كلُّ جديدٍ يمتلك من المصدقية ما يدفعنا إلى اعتناقه من غير تفكيرٍ أو معانينة، ومن ثمّ فليست المسألة مسألة خياريّ بَيْنَ القدم والجديد، أو الأصالة والمعاصرة، وإنّما هي مسألة تواصلٍ وتكاملٍ، فيقدّر حاجتنا للجديد نحن بحاجة للقدم، ولكن لا القدم كله ولا المعاصر كله، فثمة ماضٍ لا يمكن الاستغناء عنه لأنّ قطع صلة الإنسان

بماضيه تعني انسلاخه عن أصله، واغترابه عن ذاته، وتنكُّره لهويته، ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا بأنَّ اندثار الأمة ليس يعني بالضرورة فناء أفرادها وانقطاعهم عن الوجود فقط، بل يعني أيضاً هذا الانسلاخ والاغتراب بالذوبان الكلِّيِّ في فكرٍ وثقافةٍ مغايرين لفكر أُمَّته وثقافتها.

وفي الوقت ذاته فإنَّ التَّنكُّر للمعطيات المعاصرة بمختلف أشكالها وألوانها أمرٌ إن لم يكن ممتنعاً فهو شبه ممتنعٍ لأنَّ الإنسان شاء أم أبي ابن ساعته ويومه. ولنفترض جدلاً أنَّ مجتمعاً ما استطاع الانكفاء على ذاته والانغلاق عليها فما الحال التي سيعيش عليها؟ لا شكَّ في أنَّه لن يكون متخلِّفاً وحسب، بل إنَّه سيولِّد التَّخلف تلقائياً باليَّةٍ داخليةٍ تقوم بوظائف مركَّبة ومتراتبة؛ فهي تجذِّر التَّخلف وتؤصِّله من جهة، وتعمل على تسوية هذا التَّخلف وإعطائه شرعيَّةً معيَّنةً من جهةٍ أُخرى، وليس هذا فحسب بل إنَّ هذا الانغلاق والتَّفوق سيزداد تعمُّقاً مع الزَّمن، الأمر الذي يؤدِّي إلى اضطراب السُّلبيات وشمولها، وكثرة الانتكاسات واشتداد الارتكاسات، مما يؤطِّر التَّقدُّم بالتَّخلف، فيكون التَّقدُّم تقدُّماً في التَّخلف، أي انتقالاً من السُّببيِّ إلى الأسوأ. والحقُّ أنَّ هذا أمرٌ قلَّ حدوثه وندر، لأنَّ الاختراقات التَّحديثية لا بدَّ أن تلعب دورها وتفرض ذاتها.

إنَّ الاعتقاد بإمكان استقلال أحد هذين الجانبين استقلالاً كلياً لا يعدو كونه اعتقاداً بافتراق الإنسان عن ذاته، وانفصاله عن الزَّمان، فواحدٌ يستقطب الزَّمان ويجمِّده، والآخر يفصم الإنسان عن ذاته، ويضرب بالسَّيرورة التَّاريخية عُرْضَ الحائط، ولذلك فإنَّ الاعتناق الجدِّي الصَّارم لأحد هذين الجانبين . ومن غير ما تحفُّظ . ليس إلا ضرباً من الفصام التَّفسي / الفكري. إنَّ الذي يجب علينا هنا لا أن نختار بيِّنَ نقيضين متقاطعين، وإنَّما أن نحسن التَّوفيق بيِّنَ حاضرنا من جهة، وماضينا ومستقبلنا

من جهة أخرى؛ بأن نضع إصبعنا على أدوائنا في أطوارها الثلاثة، ونعرف كيف نعالجها.

خاتمة

إن كان الخيار بَيِّنَ الأصالة والمعاصرة وهَمٌّ لَأَنَّهُ قائمٌ على إقامة التَّعارضِ بَيِّنٍ متماثلين متكاملين، فَإِنَّ الضَّرورة تلحف علينا القول إِنَّ الدَّعوة إلى المعاصرة على هذا النَّحو الفجَّ الذي وجدنا عليه حال أعلام الفلسفة والفكر والأدب في أمَّتنا العربيَّة، فَإِنَّ ذلك يوجب وضع الإصبع على الجرح وتبيان ما نحاول إخفاءه أو الاعتراف به، وهو أنَّ تخلفنا وضعفنا وانحزامنا هو الجرح الذي نريد التَّغلب عليه بعدم الاعتراف به. ولا بأس من القول إِنَّ ابن خلدون كان أكثر جرأةً على وضع الإصبع على الجرح والكشف عنه من غير ما حجلٍ ولا حرج. حتَّى إِنَّ عشرات السَّنين التي تفصلنا عنه لا تغيِّر شيئاً من الحقيقة التي فضحها، وهي حقيقةٌ علميَّةٌ وليست قناعاً شخصيَّةً، ودليل ذلك أنَّها حقيقةٌ مقرَّرةٌ في علم النَّفس، وعلم النَّفس الحديث لم يستطع إنكارها ولا تجاوزها.

خصَّ ابن خلدون في مقدِّمته فصلاً غير مطوَّلٍ لمعالجة هذه المشكلة جعل عنوانه: « في أنَّ المغلوب مولعٌ أبداً بالافتداء بالغالب » والعنوان وحده . فيما أعتقد . كافٍ لتبيين أبعاد المشكلة، فالْتقليد آليَّةٌ نفسيَّةٌ لاشعوريَّة، وقد تكون شعوريَّة، تقود المرء من حيث لا يدري إلى اقتفاء خطى من يظنُّ أنَّهم أفضل منه أو أقوى أو أعلم ... فيحسب أنَّ كلَّ ما يصدر عن هؤلاء هو الأقوم والأمثل من غير ما نقدٍ أو تفكيرٍ . ولذلك سنقلد الغرب شعنا أم أبينا، وسنقتفي خطاهم في كلِّ ما تتفتَّق عقليَّاتهم عنه، وسنلهث على الأخصِّ وراء ما يسدُّ عُقدَ نقصنا ويوهنا بأننا مثلهم نستطيع أن نتفَرَّغ للعبث واللهو، وفي مُمكنتنا أن نعمل كالذي يعملونه. ولأنَّ التَّقليد من الآليات أو الحيل الدَّفاعيَّة، الهرويَّة، التَّملُّصيَّة، سيقودنا إلى الإغضاء عمَّا نعجز عن فعله، وإلى غضِّ الطَّرَف عن الإنجازات التَّقنيَّة الهائلة لتمسِّك بقشورٍ سهلة الاجترار كالتَّسرياليَّة والتَّجريدية والرَّمزيَّة وغيرها. أمَّا أن نهضم تراثنا هضمًا صحيحاً وننطلق منه كما فعلوا

فهذا مشكلةٌ تستعصي على الحلِّ، وكذلك شأن الصنّاعة والإبداع وصياغة هُضبةٍ علميّةٍ حقيقيّةٍ ... كلّها مسائلٌ مجهدةٌ تهزّب منها عقليّتنا الانهزاميّة المتخلفّة؛ نتملّصُ منها لاشعوريّاً ونلهث وراء ما ليس يجدي، بل وراء ما يسوّغ انهزاميّتنا وقصورنا وتخلفنا، ونلقي تبعات عدم جدارة عيشنا على أسلافنا، وسنظلُّ نلعن الأسلاف ونُلقي عليهم اللوم ونحمّلهم مسؤوليّة تخلفنا وجهلنا وبعدهنا عن قطار الحضارة، وكأنَّ هذا اللعن والشتم أو التملّص من التّراث هو وحده الذي سينهض بنا.

كفانا تهزّباً من ظلالنا، كفانا تخفّياً بينَ الياقات والنظّارات الملونة، كفانا تنصّلاً من مسؤوليّاتنا، كفانا كفانا ما فينا من عقد النقص والقصور، لنلنفت إلى واقعنا ونتعرّى أمام أنفسنا، نحن لا نريد أن نقطع صلاتنا مع أحدٍ أبداً، ولكن من المعيب الشائن جدّاً أن نرتبط بالآخر أوثق الارتباط ونقطع صلتنا مع أنفسنا، تلکم هي المشكلة، علينا أن نفهم أنّ المعاصرة أصالة والأصالة معاصرة.

الفصل العاشر

مشكلة العمالة

في الفكر العربي المعاصر

عناصر الفصل

مقدمة

في التعريف والمفهوم

العولمة والمعلوماتية

استثمار العولمة

العولمة والغزو الثقافي

وهم توحيد الثقافات

خاتمة

العَوْلَمَة هي الظَّاهِرَة التَّارِيخِيَّة لنهاية القرن العشرين أو
لبداية القرن الواحد والعشرين، مثلما كانت القوميَّة في
الاقتصاد والسِّيَاسَة الثَّقَافَة هي الظَّاهِرَة لنهاية القرن التَّاسِع
عشر وبداية القرن العشرين.

جورج طرابيشي (١٥٩)

مقدِّمَة

فرقٌ كبيرٌ بَيْنَ أن يحار المرءُ في كَيْفِيَّةِ الوصولِ إلى مدخلٍ لكلامه عن مشكلَةٍ أو
أمرٍ ما، وَبَيْنَ أن يكون منبعُ الحيرةِ كثرةَ المداخل. وموضوع العَوْلَمَة أحد هذه الموضوعات
الَّتِي تثيرُ في النَّفسِ هذا النَّوعَ الأخيرَ من الحيرة؛ حيرة المداخل الكثيرة الَّتِي يفرضُ كلُّ
منها إيقاعه وأهمِّيَّته؛ فهل نبدأُ من مدى مصداقيَّةِ هذا الاصطلاح؟ أم من ضرورة
ظهوره؟ أم من مسوِّغاته ودواعيه؟ ومن ثمَّ هل العَوْلَمَة عَرَضٌ أم جوهرٌ أم ظاهرةٌ؟ أم ترانا
نستهلُّ بجذوره، وهي بحدِّ ذاتها إشكاليَّةٌ قد تستعصي على الحلِّ لشديدٍ تباينُ وجهات
النَّظَرِ فيها، وانشعاب الآراءِ المفسِّرةِ لذلك.

سنتركُ ذلك كله ونبدأُ بالدَّلالةِ اللغويَّةِ بوصف اللغة مفتاح الفهم على عمومها،
والرَّصيدِ الدَّلاليِّ لأَيِّ مفردةٍ؛ أكانت اصطلاحاً أم مفهوماً، ومهما كان الميدان الَّذي
تدور في فلكه. فما العَوْلَمَة (١٦٠)؟

في التَّعْرِيفِ والمفهومِ

العَوْلَمَة، لغةً، ومثلها القوننة، على وزن فوعلة؛ من المصادر القياسِيَّةِ في اللغة
العربيَّةِ، ومن ثمَّ فهي اصطلاحٌ سليمٌ من ناحيتي النَّحتِ والتَّركيبِ. وأياً كان الأمرُ فإنَّ

^{١٥٩} . نقلًا عن: علي حميدان: الخليلج وتحديات العَوْلَمَة . ضمن صحيفة؛ الأتحاد . أبو ظبي . عدد ٢٤/٤

١٩٩٧م . ص ٢٣ .

^{١٦٠} . لمزيد من التفاصيل في موضوع العَوْلَمَة عامة انظر كتابنا: انهيار مزاعم العَوْلَمَة . اتحاد الكتاب العرب .

دمشق . ٢٠٠٠م .

الدَّلالة اللغويَّة للعَوْلَمَة لا تنأى عن كون الجذر والمصدر منه، وهي الإشارةُ إلى إسباغ صفة العالمية على موضوعٍ ما هو موضوع فعل العَوْلَمَة. وبهذا المعنى تماماً قدَّمتها موسوعة الإدارة والأعمال على أنَّها «عملية زيادة الالتحام في الحضارة العالمية»^(١٦١). ولذلك عينه تعدَّدت الألفاظ الدَّالة على العَوْلَمَة أو الحالة محلَّها مثل: الكوننة، والكوتنيَّة، والعالم القرية...

والعَوْلَمَة، بوصفها اصطلاحاً، لصيقةُ النَّشأةِ بالجانب أو النَّشاط الاقتصاديِّ، بل لقد «استخدمَ هذا الاصطلاح أساساً لوصف بعض الأوجه الرئيِّسة للتَّحوُّل الحديث في النَّشاط الاقتصادي العالمي»^(١٦٢). وجلُّ الَّذِينَ تحدَّثوا فيها لم يكونوا ليحدوا لها ميداناً آخر غير هذا الميدان. ولكنَّ هذا الاصطلاح، ككثيرٍ من الاصطلاحات يولدُ في ميدان ما وسرعان يدخل معظم الميادين الأخرى.

ولذلك لا عجب في ألاَّ يبتعد الاقتصاد عن مجمل تعريفات العَوْلَمَة، فهي تشمل عند الجابري «مجال المال والتَّسويق والاتِّصال، كما أنَّها من إفرازات المعلوماتية»^(١٦٣). ويقدمها مصطفى حمدي على أنَّها «حرية حركة السِّلَع والخدمات والأيدي العاملة ورأس المال والمعلومات عبْر الحدود الوطنيَّة والإقليمِيَّة»^(١٦٤). حتَّى ألفين توفلر . Alvin Toffler الذي انفرد بمصطلح خاصٍّ به للدَّلالة على العَوْلَمَة هو: الموجة الثَّالثة فإنَّه جعل

161 - The International Encyclopadia of Business & Management. 1996. Vol. 1. P.1649.

^{١٦٢} . لجنة «إدارة شؤون المجتمع الدُّولي»: جبران في عالم واحد . ترجمة؛ مجموعة من المترجمين . المجلس الوطني

للتقافة والفنون والآداب؛ (سلسلة عالم المعرفة) . الكويت . العدد ٢٠١ . ١٩٩٥م . ص ٣٠ .

^{١٦٣} . محمد عابد الجابري: عشر أطروحات حول العَوْلَمَة والهويَّة الثقافيَّة . ضمن صحيفة: السَّفير . بيروت .

عدد ٢٤ / ١٢ / ١٩٩٨م .

^{١٦٤} . مصطفى حمدي: العَوْلَمَة؛ آثارها ومتطلَّباتها . ضمن كتاب: العَوْلَمَة؛ الفرص والتَّحدِّيات . إدارة البحوث

والدراسات . أبو ظبي . ١٩٩٧م . وانظر ذلك أيضاً في: نايف علي عبيد: العَوْلَمَة ... والعرب . ضمن مجلَّة؛

المستقبل العربي . مركز دراسات الوحدة العربيَّة . بيروت . ص ٢٨ .

من أهم سمات هذه الموجة «المعرفة التي تعمل على توفير الوقت والمكان؛ سواء في أماكن التخزين أو وسائل النقل، وفي سرعة التوزيع، والاتصال بين المنتج والمستهلك»^(١٦٥). وموسوعة الإدارة والأعمال التي عرّفها بأنّها «عملية زيادة الالتحام في الحضارة العالمية» لم تجد تفسيراً لهذا الالتحام إلا في زيادة الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين الدول وازمحلل دور المركزية الاقتصادية^(١٦٦).

ولكنّ حرّية الحركة الاقتصادية هذه ليست بالأمر الجديد أو المستحدث فهي محور أهداف منظمة التجارة العالمية الموسومة بـ الجات . GATT، وهي بدورها «مرتبطة بوثيق الصّلات وأوشجها مع الجذر الفلسفي للمدرستين: التجاريّة؛ التي ظهرت مع بداية القرن الخامس عشر، واهتمّت بكيفية رفع الفائض في الميزان التجاريّ. والطبيعية؛ التي ظهرت في فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر، وأصرت على ترك النّشاط الاقتصاديّ حرّاً من أيّ قيد وتدخل»^(١٦٧). على أنّه لا يمكننا إغفال أنّه «عندما باشرت الجات عملها فإنّها جعلت البيئة التجاريّة أكثر انفتاحاً»^(١٦٨)؛ لقد أحدثت ثورة في أجنور الشّحن من خلال الحاويات . Containers، والتّفتيات الجديدة التي جعلت الاقتصاديّات ممكنة على قواعد جغرافيّة أكثر اتّساعاً»^(١٦٩). ولذلك كان من الحقّ

^{١٦٥} . عبد الحكيم محمد بدران: عرض لكتاب: بناء حضارة جديدة . تأليف: ألفين وهايدي توفلر . ترجمة؛ سعد

زهران . ضمن مجلّة؛ العربي . وزارة الإعلام . الكويت . العدد ٤٦٦ . أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧ م . ص ١٩٤ .

^{١٦٦} - The International Encyclopadia of Business & Management. Vol. 1. P.1649.

^{١٦٧} . عزّت السيّد أحمد: النّظام الاقتصادي العالمي الجديد؛ من حرب الأعصاب إلى حرب الاقتصاد .

مكتبة دار الفتح . دمشق . ١٩٩٣ م . ص ٨٣ .

^{١٦٨} . لا بدّ أن نشير هنا إلى أنّ مصداقيّة هذا الكلام وأبعاده المضمونيّة تنطبق على الدول العظمى والشركات الكبرى أكثر من انطباقها على الدول الصّغرى والنّامية التي لم تكن إلا ضحيّة .

^{١٦٩} - Carol Kennedy: Managing with the Gurus. Century Business Books. London. 1994. P. 250.

بمكان أن «موجة الحماية إلى جانب الحربين العالميتين وبطئ النقل البحري والاتصالات سبباً في تأخير بدء موجة العولمة إلى الستينات»^(١٧٠).

الحق أن حرية الحركة الاقتصادية؛ الرّساميل والسّلع والعمالة ... ليست هي كلُّ المبتغى الذي تشرّب إليه العولمة^(١٧١)، ولذلك ذهب سمير أمين في مطلع كتابه: **إمبراطورية الفوضى** إلى أن العولمة محض تكثيف للعلاقات الرّسماليّة، إذ إنّها «اجتازت عتبةً جديدةً، خلال السّنوات الأربعين المنصرمة، بكثافة المبادلات والمواصلات المتنوّعة وبالقدرة الشّاملة لوسائل التّدوير»^(١٧٢). ولكنّه تكثيف نوعيّ يضع أمامه وفي اعتباره أن النّظم الاقتصادية التّقليديّة؛ نظم الإنتاج والتّسويق والتّوظيف ... لم تعد تفي بغرض المرحلة القادمة، وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب إلى أنّه «يتوالد اليوم عهدٌ جديدٌ هو عهد السّوق . Market الذي سيغدو محاولةً جديدةً لتوحيد العالم؛ أي العولمة»^(١٧٣). ومن هنا كان تعريف **صادق جلال العظم** للعولمة بأنّها «إعادته صياغة مجتمع الأطراف وتشكيلها على صيغة المركز؛ بمعنى نقل الثّقل من المركز إلى جميع الأطراف في مسألة التّبادل والتّوزيع»^(١٧٤). ومن هذه الوجهة يصحّ قول **جورج طرابيشي** بأنّ العولمة هي « الظّاهرة التّاريخيّة لنهاية القرن العشرين أو لبداية القرن الواحد والعشرين، مثلما كانت القوميّة في الاقتصاد والسياسة الثّقافة هي الظّاهرة

170 - Ibid.

١٧١ . سناقش هذه الفكرة لدى حديثنا عن العولمة والحاضنة الاقتصادية.

١٧٢ . د. سمير أمين: **إمبراطورية الفوضى**. ترجمة؛ سناء أبو شقرا. دار الفارابي. بيروت. ١٩٩١ م. ص ٥٠.

١٧٣ . سيّار الجميل: **العولمة: اختراق الغرب للقوميّات الآسيويّة**. ضمن مجلة؛ المستقبل العربي. مركز دراسات

الوحدة العربية. بيروت. العدد ٢١٧. آذار ١٩٩٧ م. ص ٥٣.

١٧٤ . د. صادق جلال العظم: ما هي العولمة؟. محاضرة ألقيت في إطار الأسبوع الثّقافي الفلسفي الرّابع في

كلية الآداب بجامعة دمشق يوم الاثنين الواقع في ٧ ذو الحجة ١٤١٧ هـ الموافق ل ١٤ نيسان ١٩٩٧ م.

لنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين»^(١٧٥). وبهذا المعنى تقريباً ذهب علي حرب إلى أن العولمة: «ليست شيئاً بسيطاً يمكن تعيينه ووصفه بدقة، بقدر ما هي جملة عمليات تاريخية متداخلة تتجسّد في تحريك المعلومات والأفكار والأموال والأشياء، وحتى الأشخاص، بصورة لا سابق لها من السهولة والآنية والشمولية والدجمومة. إنها قفزة حضارية تتمثل في تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على نحو يجعل العالم سوقاً للتبادل أو مجالاً للتداول أو أفقاً للتواصل»^(١٧٦). ويرى من ثمّ. من خلال هذا المعنى للعولمة. أننا «نجد أنفسنا اليوم إزاء حدثٍ كونيّ ندخل معه في العصر الكوكبيّ بأفائه ومجالاته، بثوراته وتحولاته. وهذا العصر تختصره أربعة عناوين كبرى لفتوحات وابتكارات وقدرات وتكتّلات تؤثر في حياة البشر وتهمين على مقدّراتهم ومصائرهم هي: الاقتصاد الإلكتروني، والمجتمع الإعلامي، والمجال التلفزيوني أو البصري، والفضاء السّبراني الذي يعني القدرة على السّمع والرؤية و اللمس والمراقبة والتحكّم من على بُعد»^(١٧٧). وبهذا المعنى الأخير كان قد ذهب برهان غليون إلى أن العولمة «حركية Dynamics جديدة تبرز داخل دائرة العلاقات الدولية من خلال تحقيق درجة عالية من الكثافة والسّرعة في عملية انتشار المعلومات والمكتسبات التّقنيّة والعلميّة للحضارة»^(١٧٨).

^{١٧٥} . علي حيدان: الخليج وتحديات العولمة . ضمن صحيفة؛ الأتحاد . أبو ظبي . عدد ٢٤ / ٤ / ١٩٩٧ م .

ص ٢٣ .

^{١٧٦} . علي حرب: صدمة العولمة في خطاب النخبة . جريدة السّفير . العدد ٨٠١٢ .

السّبت ٦ حزيران ١٩٩٨ م .

^{١٧٧} . علي حرب: صدمة العولمة في خطاب النخبة .

^{١٧٨} . نايف علي عبيد: العولمة والعرب . ص ٢٨ . عن: برهان غليون: العرب وتحديات العولمة الثقافية:

مقدّمات في عصر التشرّد الرّوحي . محاضرة أُلقيت في الجمع التّقافي . أبو ظبي . في ١٠ نيسان / أبريل

١٩٩٧ م .

وبهذا المعنى نستطيع الآن فهم توجهات كينشي أوماي . Kenichi Ohmae .
رئيس ماك كينزي . Mc Kinsey في طوكيو المسمّى في الغرب بنبيّ العولمة الذي ألف
كتاب «ثالث القوة» عام ١٩٨٥م وبيّن فيه أنّه يجب على الشركات «أن تبني
وجودها في مناطق التجارة الرئيسة في العالم وهي: أوربا وشمال أمريكا واليابان، والمجازفة
هي أن تسيّر الشركات عكس هذا التيّار»^(١٧٩). ويعود في عام ١٩٩٠م ليؤكد نظريته
هذه في كتابه «عالم بلا حدود . Borderless World» ويقدم أمودجاً حياً كمفتاح
لرسالته «من خلال النّجاح العالمي الياباني لشركة هوندا . Honda التي عاملت كلّ
زبائنها؛ سواء أوراها البحار أم المحليين بالأهميّة نفسها، والفعاليّة ذاتها»^(١٨٠).

والحقّ أنّ فكرة عنوان كتاب أوماي «عالم بلا حدود» هي التي استطاعت أن
تفرض ذاتها أخيراً على جلّ المفكرين الذين استلهموا منها أهمّ تعريفٍ معيّرٍ وبلغ وكثيف
للعولمة التي أصبحت تعني من غير ما جدل «نهاية الجغرافية». ولا غرو في ذلك إذ
إنّ هذا الاصطلاح: نهاية الجغرافية، قادر على احتواء مختلف التعريفات السّابقة للعولمة،
فنهاية الجغرافية هي العالم بلا حدود، هي انعدام كلّ الحواجز؛ الاقتصادية والسياسيّة
والعرقية والثقافيّة والعلميّة والمعرفيّة ... والجغرافيّة.

ولكن، إذا كانت الحاضنة الأساس للعولمة هي الاقتصاد، فما العوامل التي أدت
إلى نشأة العولمة؟

من الصّعب القول بعاملٍ واحدٍ، نحن أمام أكثر من عاملٍ بالتأكيد، منها
التطوّر التاريخي، الظروف والمعطيات الدوليّة على مختلف الأصعدة والمستويات،
ومنها على نحوٍ أساسيّ التطوّر التقني على مختلف المستويات، وهذا ما سنتحدث
عنه تحت عنوان العولمة والمعلوماتية. فأيهما الذي قاد إلى الآخر؟ العولمة أم
المعلوماتية؟

179 - Carol Kennedy: Managing with the Gurus. P. 251.

180 - Ibid.

العولمة والمعلوماتية

لقد تغيّرت معالم الحياة ومعطياتها، وستتغيّر كثيراً جداً جداً عمّا هي عليه الآن، وأبسط ما يمكن الحديث فيه الآن هو أنّ مقولة: العالم قرية صغيرة الذي قيل منذ زمن بعيدٍ باتت باهتةً إذا ما قارنا زمن قولها بالحاضر والمستقبل، ولعلنا لا نفي العصر حقّه إذا قلنا الآن: العالم بَيْنَ كَفَيْك، فأنت تستطيع أن تقف على ما يدور في أي بقعةٍ من العالم في لحظته مع التّحليلات المختلفة من كلّ أماكن العالم ولغاته. تستطيع أن تعرف حركة الطّائرات والقطارات والحافلات، والملغى من الرّحلات، والتي يمكنك الحجز فيها، والتي لا تستطيع السّفر فيها، وطاقم الرّحلة، والرّكاب فيها، من دون أن تغيّر كيفيةّ قعودك. تستطيع أن تعرف أسماء رفقاء ابنك في المدرسة، ووضعه وعلاماته وسلوكه بضغط أزرارٍ قليلة. وإذا أردت أن تقايض أو تشتري؛ بيتاً، سيّارةً، محلاً، حاسباً، تذكرة سفرٍ أو مسرحٍ... أو أيّ شيءٍ، ففي مكنتك معرفة المناسب والممكن دون أدنى عناء، بل يمكنك أن تحوّل الحاسب بعقد الصّفقة عنك. وبذلك تكون قد حُلّت إحدى أهمّ المشكلات الاقتصادية وهي العلاقة بَيْنَ المنتج والمستهلك على النحو الذي طرحه آدم سميث . A. Smeth. إذ إنّ «لو علم كلُّ مشترٍ أسعار البائع، ولو عرف كلُّ بائعٍ المبلغ الذي يستطيع أن يدفعه المشتري للسلعة، فإنّ كلا الطرفين سيكون قادراً على التّخاذ قرار يستند إلى المعلومات التي حصل عليها. ولكن حتّى الآن ليست للبائعين أو المشترين معلومات عن بعضهم بعضاً»^(١٨١).

ويتحدّث بيل جيتس . Bill Gates: عن المستقبل فيقول: «سيكون هناك الفيديو عند الطّلب؛ الذي سيكون تطبيقاً من تطبيقات الطّريق السّريع. كما سيرتبط التّلفزيون بالحاسب الآلي ويقدمّ تسهيلات كثيرةً مثل البريد الإلكتروني والألعاب وأعمال المصارف. ولن يكون للتّلفزيون لوحة مفاتيح مثل الحاسب، ولكنّ الإلكترونيات الداخليّة

^{١٨١} . جلال الرّشيدى: عرض لكتاب؛ الطّريق إلى المستقبل . ص ١٥ .

أو المرتبطة به سوف تجعله من الناحية الهندسية جاهزاً ليصبح حاسباً مثل الحاسب الشخصي. وإذا كنت تحمل مفاتيح وبطاقة شخصية ومبلغاً من المال وساعة وبطاقات ائتمان أو أوامر صرف سياحية. Travel Cheques ودفتر هواتف وآلة تصوير وجهاز تسجيل وهاتفاً محمولاً وبوصلة وآلة حاسبة وبطاقة ممغنطة لاستخدامها في عمل مكالمات هاتفية وصقارة إنذار. ففي المستقبل سوف يجمع كل ذلك في تطبيق واحد يُسمى الحافظة الشخصية، وهي بحجم حافظة النقود، وتقوم بإرسال الرسائل والمواعيد، وتمكنك من إرسال البريد الإلكتروني والتاسوخ. الفاكس، وتحيطك علماً بأخبار البورصة والطقس وتقوم بأداء الألعاب المعقدة، ويمكنك أن تسجل عليها ملاحظاتك في الاجتماعات، وتراجع ارتباطاتك، وتستدعي المعلومات التي قمت بتخزينها، وتختار أي صورة لأحد أبنائك، وقد تساعد على التحقق من زيف أيّة ورقة نقدية لديك^(١٨٢)، وهناك الكثير من التطبيقات الأخرى المتاحة^(١٨٣).

انطلاقاً من المعطيات السابقة خلص الجابري إلى الحكم بأن « العولمة من إفرازات المعلوماتية^(١٨٤). بينما ذهب ميشيل إدّه إلى أنه « لا يمكن تصوّر العولمة بمعزل عن هذه الثورة [التقنية]، أي المعلوماتية التي تتجلى خاصة بما يسمى الاتصالية^(١٨٥). وذهب برهان غليون إلى أنّ العلاقة بين العولمة والمعلوماتية متداخلة بحيث قاد كلٌّ منهما إلى الآخر، فالمقصود بالعولمة، عنده، هو «الدخول، بسبب تطوّر الثورة المعلوماتية والتقنية والاقتصادية معاً في طور من التطوّر الحضاري يصبح فيه مصير

١٨٢ . الأرحح أن التعامل بالتّقد بصورة مباشرة سيؤول إلى الرّوال لتحلّ محلّة البطاقات التّقديّة الشّخصيّة التي يمكن التّعامل بها في أيّ مكان من العالم على الأكثر، أو في دول محدّدة، ولن يكون من الصّعب تدويل التّعامل بها.

١٨٣ . جلال الرّشدي: عرض لكتاب؛ الطّريق إلى المستقبل. ص ١٥.

١٨٤ . الدكتور صادق جلال العظم: ما هي العولمة؟

١٨٥ . ميشيل إدّه: مستقبلنا العربي وتحديات العولمة. ضمن مجلة؛ المعرفة. وزارة الثّقافة. دمشق.

العدد ٤١٠. تشرين الثّاني/نوفمبر ١٩٩٧م. ص ٧.

الإنسانية موحّداً أو نازعاً للتّوحد»^(١٨٦)، وليعطي العولمة بذلك معنىً وبعداً شمولياً يطوي تحت جناحيه: الاقتصاد والتّقانة والمعلوماتيّة بأنّ معاً. وبهذا المعنى، تقريباً، يتأطرّ الخطاب الغربيّ لمنظرّي العولمة الذين يحاولون إلباسها ثوباً شفيفاً من الرّقّة والوداعة والنزوع الإنسانيّ الطّامح إلى الوحدة الإنسانيّة والتّآلف بيّن مختلف الأمم على نحوٍ مشابه، إلى حدّ ما، للنزعة الأُمّية التي كانت تنادي بها الشيوعيّة في غابر أيّامها.

ولا يتعدّ ألفين توفلر عن هذا الفهم فهو يرى أنّ: «أهمّ سمات الموجة الثّالثة: بناء مجتمعات تفتيت الكتل، وإنشاء نظامٍ متقدّمٍ للمعلومات يعتمدُ أساساً على التّطوّر الهائل في الحاسب الآلي وأنظمة الاتّصالات، والمواد الجديدة، والتّطوّر في إنتاج الطّاقة، والدّراية الفنيّة المتقدّمة، والمعرفة التي تعمل على توفير الوقت، والمكان؛ سواء في أماكن التّخزين أو وسائل النّقل، وفي سرعة التّوزيع، والاتّصال بيّن المنتج والمستهلك، هذه المعرفة التي تقودها العقول البشريّة، وهكذا يحلّ رأس المال البشريّ محلّ رأس المال المصريّ»^(١٨٧).

ومهما يكن من أمر فإنّ الحقيقة النّاصعة أماننا، وهي ليست بالحقيقة الجديدة، وإمّا الجديد فيما نمطها وبنيتها؛ تتجسّد في أنّ المعلومات تلعب دوراً مهمّاً وحاسماً في بقاء أيّ شركة واستمرارها وتطوّرها، بل إنّ مدى امتلاك المعلومات هو الذي سيحدّد مكانة الشركة ومستواها، وفي ذلك يقول ألفين توفلر: «بناءً على كثافة المعلومات التي تملكها الشركة يمكن تقسيم الشركات إلى ما يمكن أن نطلق عليه: حاجباً مرتفعاً، وحاجباً متوسّطاً، وحاجباً منخفضاً»^(١٨٨). وانطلاقاً من هذه الحقيقة فهيم بيل جيتس . Bill Gates: حلّم آدم سميث في مثاليّة اقتصاد السّوق على نحو معاصرٍ تمثّل بوجود

١٨٦ . نايف علي عبيد: العولمة والعرب . ص ٢٨ .

١٨٧ . عبد الحكيم محمد بدران: عرض لكتاب: بناء حضارة جديدة . ص ١٩٤ .

١٨٨ . م.س. ص ١٩٥ .

« وجود حاسب على كلِّ مكتب وفي كلِّ بيت لتغيير مجرى حياة الأفراد»^(١٨٩). وهذا ما تتجلى آثاره بشكلٍ واضحٍ صارخٍ على أرض الواقع، وبخطى مطَّردة، بل بوثبات يتزايد بون ابتعادها عن بعضها اتساعاً، الأمر الذي يجعلنا غير قادرين على إنكار حقيقة أنَّ العَوْلَمَةَ أصبحت واقعاً لا مفرَّ منه، وأنَّ «واحداً أساسياً من العناصر التي تضيفي على العَوْلَمَةَ طابعاً موضوعياً من الاستمرارية والشُمُولِيَّة يستحيلُ إبطاله أو إلغاؤه برغبة ذاتية، كونها نتاج التَّقَدُّم العلميِّ و[التَّقايي] العاصفِ، المذهل، لقدرته ووتائر سرعته»^(١٩٠).

استثمار العَوْلَمَةَ

ولكنَّ السُّؤال الذي يطرح ذاته بجدارة تامَّة هو: ما مدى مصداقيَّة كلِّ هذه التَّعريفات؟ ومن ثمَّ إلام تشير؟ أهي تعبِّر عن واقع أم عن متطلَّبات؟ لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ كلَّ التَّعريفات مرتبطة بجذور عقائديَّة وتعبر عن مناخات منفعيَّة تفوح منها رائحة هذه العقائديَّات المنبثقة منها بمعنى من المعاني ذلك أنَّ الجغرافيا لم تنته والتَّاريخ لم ينته ولن ينتهي، وبذلك فإنَّ هذه التَّعريفات لا تعبِّر عن واقعٍ أبداً وإنما تعبِّر عن مطالب ومتطلَّبات وتحقِّق ذلك على أرض الواقع مرتهن بجملة معقَّدة من الشُّروط والمعايير والمقاييس والظُّروف لا يوجد ما يحول دون تحقُّقها عقلياً ولكنَّ منطقيَّة الواقع من جهة وراهنيتيه من جهة ثانية لن تحتل ذلك أبداً بالمعاني المرادة من العَوْلَمَةَ والمطروحة فيها. وانطلاقاً من مثل هذا الأساس ذهب محمد عابد الجابري إلى تأكيد أنَّ العَوْلَمَةَ ليست مجرد آليَّة من آليات التَّطوُّر الرأسمالي، بل هي أيضاً، وبالدرجة الأولى، [عقائديَّة] تعكس إرادة الهيمنة على العالم، والعَوْلَمَةَ التي يجري الحديث عليها الآن نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. إنَّها نظامٌ عالميٌّ، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتَّسويق والمبادلات والاتِّصال الخ... كما يشمل

١٨٩ . جلال الرِّشدي: عرض لكتاب؛ الطُّريق إلى المستقبل . ص ١٥ .

١٩٠ . ميشيل إدّه: مستقبلنا العربي وتحديات العَوْلَمَةَ . ص ٧ .

أيضاً مجال السياسة والفكر و[العقائديّة] ... فالعولمة إلى جانب أنّها تعكس مظهرًا أساسيًا من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا، هي أيضاً [عقائديّة] تعبّر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمرته^(١٩١). وقد حدّدت الولايات المتّحدة خصوصاً والعالم الغربي على العموم، الوسائل التي ستقوم من خلالها بتحقيق أغراضها في ذلك، ومن أهمها الضّغط بالاقتصاد والإعلام لتفتيت القوميّات الجامحة واخلخلة التّوازنات الدّوليّة بما يخدم مصالحها والتّركيز على الحرب النّفسيّة من خلال الغزو التّقاني والإعلامي والتّقاني لكسر أطواق الحدود القوميّة وفتحها أمام الصّولة الغربيّة عموماً والأمريكيّة خصوصاً.

ما لا بُدّ من الإشارة إليه هو أنّه لا شكّ في انطواء العولمة، من جهة المبدأ، على إمكاناتٍ خصبةٍ وتطبيقاتٍ ثرّةٍ للحوار الحضاري وتمازج الثقافات وانفتاحها على بعضها بعضاً، وبهذا المعنى فقط يمكننا أن نقبل قول ديفيد روثكوبف . David Rothkopf إنّ «العولمة تشجّع التّكامل وتزيل ليس فقط الحواجز التّقافيّة، وإنّما أيضاً العديد من الأبعاد السّلبيّة للتّقافة»^(١٩٢).

ولكن واقع الأمر وحقيقته أنّ الذي يدور في الكواليس مختلفٌ كلّ الاختلاف، فالحقيقة غير الخافية، والتي ينبغي ألاّ تخفى على أحدٍ أنّ العولمة ما هي إلّا امتدادٌ لسياساتٍ وتخطيطاتٍ غائرة المدى، على الرّغم من كونها مفرزاً تلقائيّاً للتّطور التّقاني على مختلف الأصعدة والأطر، فاستغلّت لتعزيز هذه السّياسات وتكريس نتائج التّخطيطات استناداً إلى الفكرة البريئة القائلة بتلاقح الثقافات والحضارات وحوارها، هذا الأمر المحبّب والمنشود، ولكن شريطة وجود البدائل والأنداد بما يتيح إمكان الحوار والتّلاقح، ولكن الأمر الآن غير متوازنٍ أبداً لأنّ الولايات المتّحدة، على حدّ ما يزعمون،

^{١٩١} . محمد عابد الجابري: عشر أطروحات حول العولمة والهوية التّقافية .

^{١٩٢} . دافيد روثكوبف: في مديح الإمبرياليّة التّقافيّة . ص ٢٧ . وروثكوبف هو أستاذ العلاقات الدّوليّة في

جامعة كولومبيا، الذي شغل منصباً مهمّاً في وزارة الخارجيّة الأمريكيّة إبّان الفترة الأولى لإدارة كلينتون.

« تهيمن على حركة المرور الكوثية في مجال المعلومات والأفكار. فالموسيقى الأمريكية، والأفلام الأمريكية، والبرامج التلفزيونية الأمريكية، وبرامج [الحاسوب] الأمريكية أصبحت شديدة الهيمنة ورائجة جدًا ومشاهدة جدًا حتى إنها [توجد] اليوم في كل مكان على الأرض بالمعنى الحرفي للكلمة. وهي تؤثر فعليًا في أذواق كل الأمم وحياتها وتطلعاتها...»^(١٩٣).

انطلاقاً من ذلك أريد من العولمة وخُطِّط لها بحيث «تتغلب فيها نوازع الاستئثار والهيمنة، (لتكون) نتيجتها تدمير الثقافة والتقاليد، ما دام الهدف إلغاء الآخر بفرض التجانس عليه، فمنتجات الثقافة وإنتاجاتها تحوّل إلى سلعة تتحكّم فيها قوانين السوق التي لا تروّج ولا تبتغي غير الجوانب المادية التي تضمن لها الربح. وتنتهي العولمة، من جهة ملازمة أخرى، إلى ممارسة ما يشبه العدوان الممنهج على ثقافات الشعوب وقيمها، وخصوصياتها، وإبداعات تراثها. فيكون على البلدان جميعها أن ترتدي الثوب أو اللون الواحد، وأن تأكل الصحن الواحد، وأن تقرأ الكتاب الواحد، وأن يصاغ لها طموحات واحدة، وأذواق واحدة، وأفكار واحدة، ونمط حياة واحد. وتغسل الأدمغة، فتتماثل وتتجانس بما يفصلها، بعدما أُفقدت كل عناصر المناعة والفكر النقدي من خلال تدمير المعرفة والذاكرة»^(١٩٤).

ومن أجل تحقيق هذه الأغراض وتكريسها، إلى جانب أسباب أخرى قد لا تخلو من الجوانب الإيجابية، «يقوم موجّهو عملية العولمة المتسارعة اليوم بتحسين وسائل وأنظمة النقل الدولية، ويتكرونها [تقانات] وخدمات ثورية جديدة في مجال المعلومات، ويهيمنون على السوق الدولي للأفكار والخدمات. وهو ما يؤثّر في أسلوب الحياة، والمعتقدات، واللغة، وكل مكونات الثقافة الأخرى»^(١٩٥).

١٩٣ م.س. ص ٣٠.

١٩٤ . ميشيل إده: مستقبلنا العربي وتحديات العولمة. ص ١٥١٤.

١٩٥ . دافيد روثكوبف: في مديح الإمبريالية الثقافية. ص ٢٩.

العولمة والغزو الثقافي

بالنظر إلى الواقع العالمي الراهن، وموقع الولايات المتحدة الأمريكية منه وفيه على مختلف الأصعدة والمستويات، وخاصة العسكرية ثم الاقتصادية، من دون نسيان عنصر الغنجهية الأمريكية على وجه الخصوص، ليس من المستغرب أبداً أن يكون الأمريكيون هم الأكثر (تبشيراً. تهويلاً. تهديداً) بسيادة عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم... على العالم، وبمعنى أكثر شمولاً سيادة نموذجهم الحضاري؛ الثقافي والأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي... ومن كوكبة المؤرخين لذلك رجلٌ طلع علينا حديثاً هو: **ديفيد روثكوبف**. الذي كتب مقالاً صارخاً في مديح الإمبريالية الثقافية، واستبسل فيه في الترويج للثقافة الأمريكية وتمجيدها كي تحل في عيون الأمريكيين وغيرهم من أمم الأرض. فهو يفترض أولاً أنه «من المحتّم أن تقود الولايات المتحدة التحول؛ فهي الأمة الأساسية في إدارة الشؤون الكونية، والمنتج الرئيسي لمنتجات [المعلوماتية وخدماتها] في السنوات الأولى لعصر المعلومات»^(١٩٦)، وهو يبيّن ذلك على ما يدّعيه ويزعمه لقومه من خصائص وصفات تؤهلها لتبوء هذا الدور، وفي ذلك يقول: «إنّ الثقافة الأمريكية تختلف جوهرياً عن الثقافات [التي هي بنات بيئاتها] في العديد من المجتمعات الأخرى. فالثقافة الأمريكية هي مزيجٌ من المؤثرات والمناهج من مختلف أنحاء العالم. وقد انصهرت عن وعي في حالات عديدة. في وسط اجتماعي يسمح بازدهار الحريّات الشخصية والثقافات. وإذ يدرك الأمريكيون ذلك، فإنهم يجب ألاّ ينجحوا من القيام بما هو في مصلحتهم الاقتصادية والسياسية والأمنية. وبالتالي بما هو في مصلحة العالم ككل. ويتعيّن على الولايات المتحدة ألاّ تتردّد في الترويج لقيمها. وفي سعيهم لأن يكونوا مهذبين أو سياسيين»^(١٩٧).

١٩٦ م.س. ص ٢٩.

١٩٧ م.س. ص ٣٥-٣٦.

وعلى الرغم من كلِّ الممارسات الأمريكيَّة البشعة وازدواجيتها وعنجهيَّتها وعدوانيتها التي لم يسجِّل التاريخ مثلها ... نجده يصور الأمريكيين وكأنَّهم على درجة من التَّواضع والحياء بما يجعل القَطَّ يأكل عشاءهم وهم ينظرون إليه بمنتهى الوداعة والحجل، يقول: «ينبغي على الأمريكيين ألاَّ ينكروا حقيقة أنَّه بين كلِّ الأمم التي عرفها تاريخ العالم، فإنَّ أُمَّتهم هي الأكثر عدلاً، والأكثر تسامحاً، والأكثر حرصاً على إعادة [تقويم] الدَّات وتحسينها، وهي النَّمودج الأفضل للمستقبل»^(١٩٨). والحقُّ أنَّ هذا الخطاب الموجَّه إلى الأمريكيين ظاهريًّا إمَّا هو تسويقٌ مفضوحٌ للسياسة والثَّقافة الأمريكيَّتين.

ويعزِّز روثكوف هذا التَّسويق بضربٍ من الإيحاء النَّفسي عندما يحاول إظهار أنَّ الولايات المتَّحدة لا تفعل شيئاً من أجل تعزيز هيمنتها وإمَّا الطُّروف التي تخدمها كونها هي الرَّائدة في كلِّ المجالات ولذلك من مصلحتها « أن تشجَّع تطوير عالم يتمُّ فيه تجاوز حدود الصُّدوع التي تفصل العالم عبر المصالح المشتركة. ومن المصلحة الاقتصاديَّة السياسيَّة للولايات المتَّحدة أنَّ العالم إذا كان يتحرَّك بأنَّحاء لغة مشتركة، فإنَّ هذه اللغة ستكون هي الإنجليزيَّة، وأنَّ العالم إذا كان يتحرَّك بأنَّحاء معايير مشتركة في مجالات الاتِّصالات . Telecommunications والأمان . Safety والنَّوعيَّة . Quality فستكون هذه المعايير معايير أمريكيَّة، وأنَّ العالم إذا كان سيصبح مترابطاً من خلال الإذاعة والتِّلغزيون والموسيقى فإنَّ البرامج ستكون أمريكيَّة، وإذا كان يجري تطوير قيم مشتركة فإنَّها ستكون قيماً يرتاح لها الأمريكيُّون»^(١٩٩).

وحرصاً من روثكوف على حسن سير أمور البشر على الأرض، كما يبدي سياق الكلام، فإنَّه يرى أنَّه الهدف المحوريُّ بالنَّسبة للولايات المتَّحدة فيما يتعلَّق بالسياسة الخارجيَّة على وجه الخصوص، في عصر المعلومات هذا، «لا بدَّ وأن يتمثَّل في

١٩٨ . م . ص . ٣٦ .

١٩٩ . م . ص . ٣٢ .

تحقيق النَّصر في معركة تدفُّق المعلومات في العالم، والهيمنة على موجات الأثير، تماماً كما كانت بريطانيا العظمى تهيمن يوماً على البحار»^(٢٠٠). ظلَّنا منه أن تدفُّق المعلومات يصنع المعجزات، فيجعل العصا ثعباناً، والحجر ذهباً. وإن كنا لا نختلف معه من حيث المبدأ؛ مبدأ خطورة تدفق المعلومات وأهميَّة الهيمنة الإعلامية.

ولذلك نجد محاولات تعزيز أهميَّة دعواه في ضرورة الهيمنة الإعلامية وخطورة الغزو الثقافي استناداً إلى أن أقمار البثِّ التلفزيوني الاصطناعيَّة تمكِّنُ النَّاس في أقطاب الأرض «من التَّعرُّف بانتظام من المحفِّزات الثقافيَّة، فالمشاهدون الرُّوس يتعلَّقون بالتمثيلات التِّلْفزيونيَّة الأمريكيَّة، وقادة الشَّرْق الأوسط [يعدُّون] محطة ال (سي. إن. إن) مصدراً رئيساً للمعلومات المحليَّة. وأصبحت شبكة الإنترنت ظاهرة كونيَّة على نحوٍ متزايدٍ في ظلِّ تطوُّر فعَّال في كلِّ القارَّات»^(٢٠١). ولينقلنا بالتفاتة واضحةٍ منه إلى أهميَّة الثقافة الأمريكيَّة وقدرتها على اختراق المتلقي والهيمنة عليه أينما كان. ولكنَّ الأهمَّ بالنسبة له أن تصل إلى المتلقِّي.

وهو على الرُّغم مما يدَّعيه من عدل الأمريكيين وتسامحهم وتمازجهم الثقافي والحضاري... فإنه يحذِّر الأمريكيين من الوقوع تحت تأثير أيِّ فكرٍ آخر أو حتَّى الحوار معه مهما انطوى عليه من أطروحات، بل إنَّه يصادر على الآخرين حقَّ أن يمتلكوا أو يحافظوا على خصائصهم الشَّخصيَّة والحضاريَّة، ومن ذلك قوله:

«وفي الوقت نفسه، يجب على الأمريكيين ألا يخضعوا لتأثير أفكار مثل تلك التي يطرحها لي كوان يوي رئيس وزراء سنغافورة، أو مهاتير محمد رئيس وزراء ماليزيا، اللذان يزعمان أن هناك (طريقاً آسيويًّا)، وأنَّ هذا الطَّرِيق لا يحقُّ لغير الآسيويين أن يحكموا عليه، وأنَّه يتعيَّن السَّمَّاح له بأن يملي سياق الأحداث على كلِّ من يعمل في

٢٠٠ م.س. ص ٢٧.

٢٠١ م.س. ص ٣٠.

ذلك الركن من العالم. وهو زعمٌ يمكن [عدّه] رطانةً سياسيّةً تحرّكها المصالح الشّخصيّة»^(٢٠٢).

وهم توحيد الثقافات

وهنا لا بدّ لنا أن نتساءل مع ميشيل إدّه ومع كثير غيره من المتسائلين: «ألا تسوّغ لنا هذه الوقائع، التي تنظم كذلك بلداناً من الشّمال المتقدّم، أن نأخذ بعين النّظر الجذّي الخطير إمكان بل تسارع الانتقال من نهاية الجغرافية إلى ما يشبه تدمير الثّقافة والذاكرة والتّاريخ نفسه بالنّسبة للبلدان والشّعوب؟»^(٢٠٣).

الحقُّ أنّ المسألة، على خطورتها وفداحة هولها من النّاحية النّظريّة وما يمكن تلمّسه من آثار واقعيّة، ليست بالمعضلة المستعصية على الحل، كما أنّ أبعادها ليست على النّحو المدلّل عليه في مخطّطات الغزو الثّقافي الذي يمارس على الشّعوب بنوع من الحرب النّفسيّة الخفيّة التي تعتمد الإيحاء وسيلةً أساسيّة لها كما بدا لنا في أسلوب روثكوف الذي أشرنا إليه قبل قليل، وكذلك باربر وغيرها كثير.

إنّهم يضعون العرية دائماً أمّام الحصان، وينظرون إلى الأمر بعينٍ واحدةٍ ومن جانبٍ واحدٍ متناسين كلّ الجوانب الأخرى وارتباطاتها، فهم يؤسّسون على افتراضات والتّأسيس على الافتراض يشيد عوالم لا تخطر ببال بشر قطّ ولكنّها غير موجودة، فبنيامين باربر مثلاً يقول: «الأسواق المشتركة تتطلّب لغة مشتركة، ونقداً مشتركاً، وتفضي إلى سلوكيّات متشابهة من النّوع الذي ينميه نمط العيش المدني. [الكويني] في كلّ مكان. ذلك نمطٌ في الحياة كأنّما يهّم به نسلٌ من رجال ونساء لا تعنيهم شؤون الدّين والثّقافة والوطنيّة، إلّا في الحدود الدّنيا والهامشيّة. هذا النّسل

^{٢٠٢} . م.س. ص ٣٦.

^{٢٠٣} . ميشيل إدّه: مستقبلنا العربي وتحديات العولمة. ص ١٦.

قوامه مبرمجو [الحاسوب]، رواد التجارة. مديرو [المصارف] الدوليّة، أخصّائيو الإعلام، المتعاملون بالنّفط، نخب التّرفيه والإمتاع، خبراء [البيئة]، أخصّائيو الإحصائيّات السّكانيّة، المحاسبون، الأساتذة، الأكاديميون، الرّياضيون...»^(٢٠٤). يبدو جليّاً ما في هذا القول من رؤية أحاديّة وبناءً على الافتراضات، ذلك أنّه يريد من جهة أولى أن يؤسّس للسّوق الجديدة بناءً على متطلّبات هذه السّوق بل بالمعنى الأكثر دقّة متطلّبات المنتج وتناسي تماماً متطلّبات المستهلك التي تستطيع أن تفرض ذاتها على المنتج أيضاً وبدرجة من القوّة لا يجوز أن يستهان بها. وهو يفترض من جهة ثانية أنّ الجيل القادم غير مبالٍ بالدين ولا الثّقافة... وهذا محض زعم وادّعاء لا يعوزه البرهان وحسب بل التّسويغ المنطقي لطرحة. ومن جهة ثالثة فإنّ الذين يخطّطون لمستقبل هذا السّوق كلّهم أصحاب رؤوس أموال صناعيّة وتجاريّة... وهؤلاء يخطّطون دائماً لتطويع السّوق بما يتوافق مع مصالحهم، وليس لهم أن ينجحوا بالضرّورة.

نعم، إنّنا نتفق تماماً مع بول فيربليو الذي يقول: «إنّنا نشهد الآن نهاية الجغرافيا، وذلك من حيث لا مكان منغل، ولا وطن مستقل، ولا ثقافة محصّنة»^(٢٠٥). ولكنّ عدم انعزاليّة المكان، وعدم وجود ثقافة محصّنة، وحتىّ عدم وجود الوطن المستقلّ، أفكار بل وقائع ليست بالجديدة أبداً، ذلك أنّ السّيرورة التّاريخيّة للحضارة البشريّة منذ أقدم العصور وحتىّ الآن منتبجة بالنّماذج المؤكّدة لهذه الحقيقة، فكلّ ثقافة، وبما تقوم به بوصفها ثقافة أي بوصفها الحامل والحمول الحضاري للأمة، فإنّها بطبيعة الحال أو بطبيعتها معرّضة للانتهاك والاختراق حتىّ وإن

^{٢٠٤} . بنيامين باربر: عندما تأكل العولمة الدولة الوطنيّة من فوق. ترجمة؛ أحمد مغربي. ضمن جريدة: السّفير.

العدد ٨٠٦٤. الخميس ٨/٦/١٩٩٨م.

^{٢٠٥} . علي حرب: صدمة العولمة في خطاب النّخبة. م.س.

كانت ثقافة أمة رائدة أو غازية أي ثقافة أمة يفترض أنّها قويّة محصّنة ضدّ الاختراق والانتهاك، ذلك أنّ اختراق أيّ ثقافة لثقافة أخرى ليس يعني دائماً التأثير السلبي أو الضار أو المفسد لها فقد يكون إيجابياً وفاعلاً أيضاً، ولا توجد ثقافة بمعزل عن التأثير غيرها من الثقافات إيجابياً أو سلبياً لأنّ تحصيل ثقافة الأمة أو انغلاقها يعني توقعها وتشرنقها حتى تغزل نسيجها من ذاتها لذاتها فتغدو كالمياه الرّاكدة الآسنة أي إنّها تنبت بذور فئائها بذاتها لأنّ الثقافة الحيّة أو التي تريد أن تظلّ حيّة هي التي تظلّ متواصلة متلاقحة مع كلّ الثقافات كيما تتجدّد أنساغها بما يمكنها من مواكبة المرحلة التي هي فيها. وبالأسلوب ذاته يمكننا أن نفسّر سبب عدم وجود مكان معزل ولا وطن مستقلّ، وبالتالي ليست العولمة هي التي تقود إلى تدمير الثقافة أو انمحاءها، وليست هي التي ستقضي على الحدود وتكشف الأغطية عن الأمكنة، كلّ ما في الأمر أنّها تلعب دوراً ما في تسريع وتائر مثل هذه الخطى من دون أن تكون القشة التي تقصم ظهر البعير. وبهذا المعنى فقط يمكننا أن نفهم كيفيات اختراق المجتمعات والثقافات ومستوياتها بفعل العولمة، غير منكرين أنّ لعصر العولمة خصوصية التأثير المخطّط والأوسع مدى، لقيامها أصلاً على مستويات من التعقيد والتداخل لم تكن متوافرة فيما خلا من المراحل التاريخية، تتركز كلّها، برأينا، في المستوى الأعلى من المستويات التي تحدّث عنها علي حرب وهو المستوى المتمثّل «في تدفّق المعلومات والصّور والقيم والنّماذج عبر وسائط الإعلام المتعدّدة التي تحوّل العالم إلى نظام كوني واحد للاتصال الدائم»^(٢٠٦)، أمّا المستويان المتوسط والأدنى المتمثّلان في «توحيد الأسواق الماليّة عبر التّجارة الإلكترونيّة على يد مجموعات الإنتاج وأصحاب الشّركات ذات الجنسيّات المتعدّدة، والمستوى الأدنى المتمثّل في حركة الأشخاص العابرين

٢٠٦ . م.س . ذاته.

للحدود بَيْنَ الدُّول والقارات، بفعل اتِّساع السِّياحة وتزايد الهجرات»^(٢٠٧)، فإنَّهما غير جديدين وجوداً وفعالاً بحال من الأحوال.

ولكن السُّؤال الذي يطرح ذاته بإلحاحٍ هنا هو كما يقدِّمه هنتنجتون: «هل يتعيَّن على المجتمعات غير الغربيَّة، إذا أرادت أن تتحدَّث، أن تتخلَّى عن ثقافتها الخاصَّة وتتبنَّى عناصر الثَّقافة الغربيَّة الجوهريَّة؟»^(٢٠٨). ويتبع ذلك على الفور: هل ستستطيع العولمة أن تمحو الثَّقافات جميعها لصالح ثقافة عولميَّة واحدة أو ما تسمى الأمركة، أو سواها؟

يرى هنتنجتون أنَّ «الفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقيَّة فحسب، بل هي فروق أساسية، فالحضارات تتمايز الواحدة عن الأخرى بالتَّاريخ واللغة والثَّقافة والتقاليد، والأهم الدين. وللناس في الحضارات المختلفة آراءً مختلفة عن العلاقات بَيْنَ الله والإنسان، والفرد والمجموعة، والمواطن والدَّولة، والآباء والأبناء، والزَّوج والزَّوجة، وآراء مختلفة عن الأهميَّة النَّسبيَّة للحقوق والمسؤوليَّات والحرية والسُّلطة والمساواة والتَّسلسل الهرمي. وهذه الفروق نتاج قرون، ولن تختفي سريعاً. إنَّها فروقٌ أساسيةٌ بدرجة أكبر من الاختلافات بين [العقائد] السياسيَّة والنُّظم السياسيَّة؛ والاختلافات لا تعني النَّزاع بالضرَّورة، والنَّزاع لا يعني العنف بالضرَّورة»^(٢٠٩).

ولذلك يخفق الكثيرون عندما يتحدَّثون عن الثَّقافة وانمحائها بتأثير العولمة أو غيرها من العوامل ذلك أنَّ القسم الأكبر من هذه الثَّقافة إمَّا هو مقوماتٌ جوهريَّة من العسير العسير تغييرها، هذا إن لم يكن من قبيل المستحيل. سيَّان أكان هذا الانمحاء بفعل الصِّراع أم بفعل التَّلاقح الذي تفرزه العولمة.

٢٠٧ . م.س . ذاته.

٢٠٨ . صامويل هانتجتون: الغرب ... إنَّه فريدٌ ولكنَّه ليس كلياً جامعاً. ص ٦١.

٢٠٩ . صامويل هامنتجتون وآخرون: صدام الحضارات. ص ٢٠.

فإن كان انمحاء الثقافة المزعوم، والذي هو بالحصّلة خصوصيّة الأُمّة وهوّيّتها، بسبب الصّراع أو «الاختلافات السّياسيّة كثيراً ما تكرّس من خلال ارتباطاتها السّياسيّة بالجذور الغامضة للثقافة، سواء الرّوحيّة أو التّاريخيّة. ونتيجةً لذلك يصبح تهديد ثقافة المرء تهديداً لدينه أو لأسلافه. وبالتالي تهديداً لجوهر هوّيّته»^(٢١٠). وهنا ستكون النّتيجة التي يفترض أن تكون في طليعة الاحتمالات، ألا وهي ردّة الفعل بالارتكاس على الذات والتّفوق حولها لحمايتها، وفي هذه الحال يصبح المرء أو الأُمّة بمعنى من المعاني أشدّ عناداً وتمسّكاً بالهويّة، بل قد يصل الأمر إلى التّمسك بالقشور والشّكليات أيضاً من خصوصيات الأُمّة.

أمّا إن كان الانمحاء أو الرّوال أو الاندماج هذا بفعل التّلاقح أو الانتخاب الطّبيعي أو ما يشبه ذلك فإنّ «العولّمة وإن كانت تعمل على توحيد العالم حضاريّاً بفعل التّقنيّات الجديدة، فلا يعني ذلك أنّها ستوحّد العالم ثقافيّاً أو أنّها ستفضي على الخصوصيّات الثّقافيّة. فما دام المرء يفكّر ويتكلّم أو يرمز ويتخيّل، فهو يتفرّد عبر أعماله الإبداعيّة وابتكاراته الأصيلة. بهذا المعنى لن تصبح الثّقافة واحدة حتّى داخل الولايات المتّحدة التي تتصدّر قوى العولّمة، بل سيبقى المجال مفتوحاً أمام التّكوثر المعرفي والتّباين الدّلالي والتّنوع البشري الخلاق»^(٢١١). وعندما تتعرّض بعض البلدان أو حتّى كلها، لعملية التّحديث والسّعي إلى النّهوض سيّان كان ذلك باجتهاد ذاتيّ أم بتحريض خارجيّ فإنّها «قد تتعرّب بأشكال سطحيّة، دون أن تفعل ذلك على صعيد الأبعاد الأكثر أهميّة للثقافة، أي أصعدة اللغة والدّين والقيم. وفي الحقيقة فإنّ البلدان حين تتحدّث تلوذ بثقافاتها ودياناتها التّقليديّة الضّيقة هرباً من العالم الحديث. ففي مختلف أرجاء الكرة الأرضيّة يفضي

^{٢١٠} . دافيد روثكوبف: في مديح الإمبرياليّة الثّقافيّة . ص ٢٧ .

^{٢١١} . علي حرب: صدمة العولّمة في خطاب النّخبة . م.س .

التَّعليم والدِّيمقراطيَّة إلى التَّأصيل. ومع تراجع قوَّة الغرب سيصبح ما عدا الغرب أكثر تأكيداً لذاته»^(٢١٢).

أمَّا فيما يخصُّ اضمحلال بعض الثقافات وزوالها فلا يوجد ما يمنعه تاريخياً ولا منطقياً، وكذلك سهولة سيادة النموذج الآخر على النَّحو الذي يقدِّمه باربر ليدلُّ من خلاله على أثر خطر الغزو الثقافي بقوله: «حتَّى في بلدٍ عرف طويلاً بعزله الثقافيَّة كسويسرا، تمَّ اختيار فيلم النَّاهي Terminator كفيلم أوَّل، وكتاب سكارليت كأفضل كتاب وكاسيت لآلئى وماسات برنس [بوصفه] الألبوم الموسيقي الأكثر مبيعاً للعام ١٩٩١م. وهذه كلُّها نتاجات أمريكيَّة. لا عجب أن يقبل اليابانيون على شراء استوديوهات هوليوود حتَّى بما يفوق ضمَّ الأمريكيين في اقتناء أجهزة التِّلغزيون اليابانيَّة»^(٢١٣). فهل يدلُّ هذا فعلاً على خطر حقيقي؟ كلاً، لأنَّ تصدر هذه الأعمال لوائح التَّرتيب والأفضليَّة هو الأمر المنطقي الذي يصعب تسويق نقيضه لأنَّ الإنتاج المتميز سمة يفترض أن تكون ملازمة للأُمَّة الأكثر تقدماً حضارياً وتقنيّاً فمنتجات الحضارة الإسلاميَّة إبَّان مجدها كانت مدهشة للعالم، وكانت مثلاً يكاد الآخرون في احتذاء حذوه، وكذلك كانت منتجات الحضارات الأخرى كاليونانيَّة والفارسيَّة، ولذلك فإنَّ تصدر بعض المنتجات الأمريكيَّة أو اليابانيَّة أو الألمانيَّة لوائح الأفضليَّة ليس يعني بالضرورة خطراً ساحقاً لاحقاً. ولكنَّها بالضرورة ستؤثِّر في ثقافات غيرها من الأمم، وكلُّ أُمَّة تخضع لقدر من التَّأثير يتناسب تناسباً عكسياً مع درجة حضور الرُّوح الحضاريِّ لهذه الأُمَّة ومكانتها في السُّلم الحضاري. وعلى كلِّ حال فإنَّ الأمم العاجزة عن المحافظة على جوهر كينونتها وروحها الحضاري والدِّفاع عن خصوصيَّتها، أي القابلة

^{٢١٢} . صامويل هانتغتون: الغرب ... إنَّه فريدٌ ولكنَّه ليس كلياً جامعاً. ص ٥٥. ٥٦.

^{٢١٣} . بنيامين باربر: عندما تأكل العولمة الدَّولة الوطنيَّة من فوق. م. س.

للذّوبان في أيّ محلّول حضاريّ غريب عنها، فإنّها غير جديرة بالبقاء، ولن تجد من يأسف عليها.

خاتمة

ولكن، هل فيما سبق؛ بعضه أو كلّه، ما يسوغ الاستكانة والاستسلام؟ ذهب ميشيل كلوغ إلى أنّ العولمة «لم تعمل على خلق موحد، فهي ليست مرادفاً لتعبير (عالم واحد)، بل هي تتجه أكثر فأكثر إلى خلق نظام متشابك لعوالم متّصلة، أي مترابطة فيما بينها»^(٢١٤). ورأى أيضاً أنّ «العولمة الثقافيّة لا تنتج ثقافة عالميّة، ولكنّها تنتج بالأحرى كوكباً تختلط فيه الثقافات، وتتعايش، أو تتصارع، ففي كلّ مكان تقريباً، أينما ذهب المرء، من السّهل عليه أن يعثر على مطعم صيني، أو مكسيكي، وعلى مطعم هندي، وعلى بائع للسّمك والبطاطا والمبرجر الأمريكي، لكننا بعيدون جدّاً عن عالم تقدم فيه المطاعم وجبة واحدة»^(٢١٥). والحقُّ أنّ هذا الكلام بشقّه الأول صحيحٌ تاريخياً ومنطقياً، ولكنّ الثقافة ليست هي المطعم أو المشرب، إنّها أشياء أخرى كثيرة يقف الطّعام في ملحقتها.

ومثل ذلك ينبّهنا بنيامين باربر إلى أنّ «المهيمنة في مجال نظم الأفكار ربّما ثبت أنّها أشد أهميّة من السّيطرة على الوسائط والأدوات [الثقافيّة]، لأنّ الثقافة تفوق في أهمّيّتها كلّ أنواع الأسلحة. ولعلّها فكرة جديرة بالاهتمام فعلاً كما يرى باربر. فما مدى قدرات البنتاجون إذا ما قورنت مع عالم ديزني؟. ولكنّه وقع أيضاً في مزلق الطّعام عندما تابع قائلاً: هل يستطيع الأسطول السّادس أن يباري (سي إن إن)؟ مطاعم الماكدونالد في موسكو وزجاجات الكوكا كولا في الصّين أنجزت ما لم يستطع الاستعمار المسلّح إنجازه. ليست السّلع وحدها وإمّا أيضاً أسماء الماركات المسجّلة هي ما يحدث

^{٢١٤} . ميشيل كلوغ: أربع أطروحات حول العولمة . ترجمة؛ محمد سيف . ضمن مجلّة؛ الثقافة العالميّة . ص ٥٦ .

^{٢١٥} . م.س. ص ٥٧ .

الفوارق. الماركات تحمل معها صوراً لأنماط من العيش مما يغيّر المدركات والمنظورات ويشكّل تحدياً لمعطيات السلوك. ذلك هو مسرد الإغواء في الأفكار المشتركة لعالم الماك»^(٢١٦)...

إنّ المشكلة في حقيقة الأمر أكثر تعقيداً وتشابكاً مما نتصوّر، لأنّ مدلول الثقافة بالمعنى المطروح هنا يتعدى مدلوله الحرفي إلى عمقه الدلالي من حيث صلته مع مختلف شبكات المجتمع أو الأمة، ولذلك كان من المشكلات الثقافية «أنّ العديد من المؤسسات في بلدان أوروبا الصناعية المتقدمة كفرنسا وإيطاليا وألمانيا والسويد مثلاً، بدأت تعاني من صعوباتٍ حقيقية، وتقلقٌ بصورةٍ جدّيةٍ، على حضورها الثقافي، في مجالات السينما والنشر والاتّصال ومنتجات وسائل الإعلام الأخرى؛ المرئية والمسموعة والمكتوبة. ذلك لأنّ قدرتها التنافسيّة تتراجع أكثر فأكثر أمام القوى والإمكانات الماليّة الهائلة التي يستحوز عليها العمالقة المتربّعون في ميادين الإنتاج السينمائي والتلفزيوني والطباعة والنشر وأوتوسترادات الاتّصال، بفعل تحكّمهم بشبكات التّسويق والتّوزيع والانتشار والعرض معاً»^(٢١٧).

ولذلك لا نبالغ إذا قلنا إنّ الاستكانة والتّسليم أمرٌ غير مقبول قطعياً ولا يجوز أن يسوّغ أبداً، فمن واجب الأمة؛ أي أمة أن تحمي ذاتها وتدرأ عنها الأخطار التي تهددها أيّاً كانت، ولا يجوز أن يكون ذلك بالانغلاق والتّقوقع، كما لا يكون بالانفتاح غير المشروط ولا المدرّوس، بل لنقل بالتّفريط. لأنّ التّتايج النّاجمة عن ذلك، وإن لم تهدّد وجود الأمة، فإنّها جدّ خطيرة على البنية الفكرية والثّقافيّة والاجتماعيّة... وقد تترك من الآثار السّلبيّة ما يحتاج إلى عقودٍ مديدةٍ لمحوها أو تجاوزها، و«على قاعدةٍ من هذا القلق الجدّي، شهدنا منذ سنواتٍ خمس نوعاً من حربٍ حقيقيةٍ، كانت الثّقافة فيها مع منتجاتها، هي موضوع المعركة وحلبتها. ولم يكن التّعبيرُ الأوحّد عن هذه الحرب، خلال

^{٢١٦} . بنيامين باربر: عندما تأكل العولمة الدولة الوطنيّة من فوق . م.س.

^{٢١٧} . ميشيل إده: مستقبلنا العربي وتحديات العولمة . ص ١٦ .

المناقشات والسجلات^(٢١٨) المرافقة لمفاوضات (الجات) الأخيرة وإقرار الاتفاقات بشأنها، تمسك بعض البلدان كفرنسا وكندا مثلاً بما سمي بـ (الاستثناء الثقافي). «Exception Culturelle»^(٢١٩). وكذلك الأمر، كما يحاول روثكوبف أن يصوره بتهكم، فقد «أصدرت كلٌّ من فرنسا وكندا قوانين تحظر نشر ونقل مواد أجنبية. أي أمريكية بالطبع. مأخوذة من الآثار الصناعية عبّر حدودها إلى بيوت مواطنيها. وليس من الغريب أن تقوم الحكومات المركزية؛ إيران الأصولية، والصين الشيوعية، وسنغافورة ذات تجربة التخطيط الناجحة، بالسعي بقوة لتقييد وصول برامج [الحاسوب] إلى مواطنيها، وهدفها الصريح هو إبعاد ما يبئّه الأمريكيون من وجهات نظر سياسية، وعادات، وتلوّث أخباري، كما يقال في أنباء عدّة من الشرق الأوسط»^(٢٢٠).

إنّ هذا السلوك القهريّ على عدم صوابيته المطلقة قد يكون ضرورياً، ومهماً، ولكنه ينبغي أن يكون واعياً عندما يمارس، ذلك أنّ إغلاق الأبواب والمنافذ أشدّ خطراً من فتحها، وما حدث في المنظومة الاشتراكية عبّرة لمن يعتبر.

إنّ أهمّ ما نطلبه هنا هو الوعي، الوعي الحقيقي لا الوعي الزائف. فالوعي هو الذي يحقّق الانتماء.

^{٢١٨} . في الأصل: السجلات، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

^{٢١٩} . ميشيل إده: مستقبلنا العربي وتحديات العولمة. ص ١٦.

^{٢٢٠} . دافيد روثكوبف: في مديح الإمبريالية الثقافية. ص ٣١.

الفصل الحادي عشر

مَنْ شَكَتْنَا لَمْ يَجِدْ مَعَنَا

فِي الْفِكَرِ الْعَرَبِيِّ الْمَعاصر

عناصر الفصل

مقدمة

المجتمع والمجتمع المدني

في خصائص المجتمع المدني

المجتمع المدني والسلطة

في مفهوم السلطة

أنواع أخرى للسلطة

المجتمع المدني والسلطة السياسية

خاتمة

إذا كان أولئك الفلاسفة الذين نشأ على أيديهم
اصطلاح الحالة المدنيّة قد تطرّفوا باتّهام الإنسان
بالمهجّية والوحشيّة، فقالوا بالحالة المدنيّة المساوية
للمجتمع المدني، فلماذا نشأ اصطلاح المجتمع المدني
في أوروبا وأمريكا في العصر الرّاهن؟

مقدّمة

ما معنى المجتمع المدني؟ وهل يختلف عن المجتمع بمفهومه اللغوي أو الشّائع أو
الاصطلاحي؟ ومن ثمّ بماذا يمتاز المجتمع المدني عن المجتمع حتّى استحقّ ما أضيف إليه،
أي المدني؟

على الرّغم من ظهور اصطلاح المجتمع المدني في السّاحتين؛ الفكرية، والثّقافية،
العربية منذ زمنٍ شبه بعيدٍ، إلّا أنّه أخذ في الآونة الأخيرة أبعاداً جديدةً، وزخماً كبيراً حتّى
بدا وكأنّه وافدٌ جديدٌ على الثّقافة العربية. وشغل معظم المثقّفين، بل معظم النّاس على
امتداد الوطن العربي. والمشكلة الأساس التي شغلت النّاس والمثقّفين أكثر هي تباين
أطروحات أنصار المجتمع المدني ذاتهم، وأغراضهم، ومفاهيمهم، واختلاف فهم خصوم
المجتمع المدني لهذا الاصطلاح. ولذلك لا يحقّ لنا أن ندّعي في محاولتنا هذه أنّنا الأكثر
اقتراباً من هذا الاصطلاح، ولكنّنا نستطيع أن نزعم بداية أنّنا نقترح رؤيةً تحاول أن
تكون بعيدةً عن الرّؤى المسبّقة، من أجل مقارنة موضوعيّة لهذا الاصطلاح.

المجتمع والمجتمع المدني

لا يجوز من النّاحيتين اللغويّة والاصطلاحية أن تطلق لفظة المجتمع إلا على
الجماعة البشريّة؛ والبشريّة حصراً^(٢٢١)، شريطة تحقّق مجموعةٍ من الشّروط

(٢٢١) . للتوسع في ذلك يمكن الرّجوع إلى المعاجم اللغويّة والاصطلاحية على اختلاف أمديتها الزمنية والفكرية،
مثل: لسان العرب، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا، وموسوعات الفلسفة على تعددها، ومعاجم أو
موسوعات علم الاجتماع...

والخصائص^(٢٢٢)، في طليعتها الاستقرار ووجود البنى المؤسساتية والوظائفية والفكرية. أي لا يجوز إطلاقها أبداً على أي نوع من الطير ولا الحيوان لتعذر تحقق الشروط التي بها تستحق الجماعة البشرية أن يطلق عليها لفظ المجتمع.

ولنلاحظ هنا أن لفظ الجماعة إنما يطلق على مجموعة الأفراد من البشر التي ينتظمها أمرٌ طارئٌ، أو حادثٌ عارضٌ لا تتحقق فيه الشروط والخصائص التي تسمح لنا أن نسبغ عليها صفة المجتمع واسمه، ولذلك فإنَّ لفظة الجماعة تجوز على الإنسان والحيوان في آن معاً، لأنَّ انتظام البشر الاتِّفَاقِي أو العشوائي على شكل مجموعة، لأيِّ سبب من الأسباب، يشبه من حيث المبدأ انتظام جماعة الحيوان على نحو من الاتفاق أو العشواء أو الغريزة في مكانٍ واحدٍ سيَّان أكان مكان الطَّعام أم ورد الماء أم البيئة الجغرافية أم المناخية أم غير ذلك. فإن كان لفظ الجماعة جائزاً على المجموعة من البشر والحيوان في آنٍ واحدٍ، فإنَّ لجماعة الطَّير أو الحيوان، التي تتحقق فيها مجموعة من الشروط والخصائص المقابلة للشروط والخصائص المكوِّنة للمجتمع، أسماء لا تطلق ولا يجوز أن تطلق على الإنسان مثل: القطيع، والسرب.

وطالما أنَّ لفظة المجتمع غير جائزة إلا على الإنسان بما هو إنسان، وبما هو محقَّق في اجتماعه مع الآخرين من بني جنسه مجموعةً من الشروط والخصائص التي لا يجوز أن يطلق هذا اللفظ عليه، أي اجتماع البشر، من دون تحققها، فلماذا أضيفت لفظة المدني إلى المجتمع؟ وما الشروط والخصائص الجديدة التي انضافت أو أضيفت إلى المجتمع. ولم يعد اللازم تأكيد أن المجتمع للبشر وحدهم. حتَّى استحقَّ أن يضاف إليه لفظ المدني ليغدو: المجتمع المدني؟

(٢٢٢) . يمكن كذلك الرجوع إلى الكتب السابقة للتوسع في خصائص المجتمع والشروط اللازمة لتسمية المجموعة البشرية بالمجتمع. وغيرها كتب اختصاصية كثيرة مثل: علم الاجتماع لصفوح الأخرس، وعلم الاجتماع لعبد الحميد لطفی، والمجتمع لحسين عبد الحميد رشوان، وما السيسولوجيا لأليكس إنكليكس، والمجتمع الإنساني في القرآن الكريم لمحمد التومي...

من الغني عن التعريف أن اصطلاح «الحالة المدنيّة للإنسان» قد أخذ دفعته الأولى من الانتشار مع فلاسفة التنوير في أوروبا، وخاصّةً روسو وفولتير وديدرو وكذلك جون لوك وتوماس هوبز... وقد كان باعث توليد هذا الاصطلاح هو التمييز بين «الحالة الهمجيّة، الحالة الوحشية» و«الحالة الطبيعيّة للإنسان»، لتغدو الحالة الطبيعيّة هي الحالة المدنيّة، الحالة التي يجب أن يعود إليها بعدما شوّهتها مطامع الإنسان وسلوكاته الخاطئة... أي إنّ الحالة المدنيّة للإنسان هي حالة الإنسان بما هو إنسان، الحالة الطبيعيّة للإنسان. والحالة المدنيّة هذه هي ما يُقصد بالمجتمع المدني بصورة أو بأخرى. وبهذا المعنى إلى حدّ كبير ذهب أرسطو قبل أكثر من ألفين وثلاثمئة سنة إلى القول بأنّ «الإنسان مدني بالطبع»^(٢٢٣). أي إنّ الإنسان مدني بجبلته، بتركيبه طبعه، لا بالاكتساب، ولا بالتأمّن، ولا بالتطبيع.

والسؤال الذي يفرض ذاته الآن: إذا كان أولئك الفلاسفة الذين نشأ على أيديهم اصطلاح الحالة المدنيّة قد تطرّفوا بأنّهم الإنسان بالهمجيّة والوحشيّة، فقالوا بالحالة المدنيّة المساوية للمجتمع المدني، فلماذا نشأ اصطلاح المجتمع المدني في أوربا وأمريكا في العصر الرّاهن؟ أليس هذا تطرّفًا جديدًا في اتّهام الإنسان بهمجيّة ووحشيّة جديدة؟ نحن هنا في حقيقة الأمر أمام مشكلة!!

في بداية الأمر هنا نحن لن نجعل المجتمع العربي، ولا المجتمعات المتخلّفة من مدار الحديث لأنّ لها شأنها، وإنّما سنقف عند المجتمع الأوربيّ والأمريكّي الذي نشأ هذا الاصطلاح في حضنه ثلاث مرّات؛ المرّة الأولى مع أرسطو في العصر اليوناني، والثّانية منذ أكثر من ثلاثة قرون مع فلاسفة الأنوار، والثّالثة الآن.

منذ ثلاثة قرون تحول الأوربيون إلى حالة مدنيّة/ مجتمع مدنيّ، تجاوز الحالة الوحشيّة والهمجيّة، والسيّاق التّاريخي للمجتمع الأوربي منذ ثلاثة قرونٍ سابقه يدلّ على

(٢٢٣) - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيّة. دار القلم. بيروت. د.ت. ص ١٨٣.

أنه كان في حركة صاعدة على مختلف الأصعدة؛ الحضارية، المدنية، العلمية، الفكرية... أي إنه في أسوأ تقدير قد حافظ على الحالة المدنية، وفي التقدير المنطقي قد ارتقى بالحالة المدنية شيئاً فشيئاً سحابة ثلاثة قرون. فما الذي حدث بعد كل هذا الارتقاء حتى نعود إلى نقطة الصفر ذاتها؛ نقطة الذهاب إلى أن الإنسان يعيش في حالة همجية، وضرورة تحوّل الإنسان من جديد إلى حالة مدنيّة؟ أليس يعني هذا أن الإنسان تحول إلى إنسان خارق . Superman، إنسان أكثر من إنسان، أو زُبماً بتعبير نيتشه؛ إنسان مجاوز في إنسانيته، أو إنسان جدّاً جدّاً جدّاً...؟

إن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن المجتمع الأوربيّ إنّ نشأة اصطلاح الحالة المدنية للإنسان كان مشابهاً للمجتمع العربيّ المعاصر على مختلف الأصعدة والمستويات، وإذ نادى المفكّرون بالانتقال إلى الحالة المدنية فإنّ مقصدهم من ذلك كان تجاوز حالة التخلف التي يعاني منها المجتمع الأوربي، وقد تجاوزها فعلاً. أمّا عودة نعمة الدّعوة إلى المجتمع المدني في الفكرين الأوربيّ والأمريكي المعاصرين فإنّما كانت مستندة إلى نظرية مقارنة مع المجتمعات الأخرى، المجتمعات المتخلفة، ليغدو المقصد من ذلك ادّعاء أنّ المجتمع الأمريكيّ والمجتمع الأوربيّ يعيشان الحالة الإنسانية للإنسان، فيما المجتمعات الأخرى تعيش حالة اللانسانية، الهمجية... وليس من أجل الانتقال الحالة الإنسانية الحارقة، السوبرمانيّة، المجاوزة للإنسانية بالمعنى النيتشويّ. أي إنّ الفرق بين الدّعتين هو فرق أخلاقيّ لا وضعيّ، ففيما كانت النية الحسنة تحمّ توجيه فلاسفة التنوير، فإنّ سوء النية هو الذي لفّ توجهات المفكرين المعاصرين في العالم الغربيّ.

هنا في حقيقة الأمر تتضح الأمور. الإنسان في كلّ أحواله إنسان، وليس يتغيّر فيه شيءٌ، فنوازه وميوله وأهواؤه واحدة... ولكنّ الذي يتغيّر هو بنية المجتمع والأمة والعقلية التي تحكم هذا المجتمع. وهذا التّغيرُ تغيّر نسبيّ، أي منسوبٌ ومقارنٌ مع المجتمعات الأخرى، فإنّما أن يكون متخلفاً أو متحضراً أي مدنياً بصيغة من الصّيغ. ومعروفٌ أنّ المجتمع المتخلف يعاني من ضروبٍ من المشكلات تجعله مُدانياً للحالة

الهمجيّة أو الوحشيّة، والمجتمع المتحضّر يعيش حالةً يمكن وصفها بالرُّثي الحضاريّ بمختلف أبعاده، هو الذي يجعله مستحقّاً تسمية المجتمع المدني، من دون أن يعني ذلك أنّ أبناء المجتمع المتحضّر هم وحدهم البشر وأبناء المجتمعات المتخلفة خارج دائرة البشر.

إنّ تخلف المجتمعات وتحضرها سيرورة تاريخيّة لها قوانينها وضوابطها التي يتعدّر التّحكم بها، فلا نستطيع أن ننقل المجتمع أو الأُمَّة من التّخلف إلى التّقدّم أو التّحضر بجرّة قلم، ولا برغبة فرد، ولا بسيلٍ من الكتابات أو التّصريحات... فلكلّ مجتمع/ أُمَّة سيرورة تاريخيّة صاعدة نسبيّاً، نازلة نسبيّاً، وهذا الصُّعود والنُّزول يحتاج إلى قرونٍ كثيرة لا قليلة، وكلاهما ككرة التّليج التي يصعب إيقافها إذا هي بدأت بالتّدحرج.. وبهذا المعنى فإنّ انتقال المجتمع/ الأُمَّة من الحالة الهمجيّة إلى الحالة المدنيّة هو انتقالٌ من التّخلف إلى التّحضر، من التّخلف إلى التّقدّم، وليس انتقالاً من الحالة اللانسانيّة إلى الحالة الإنسانيّة. ومن ثمّ فإنّ تسمية المجتمع المدني لا تعدو كونها تجديدًا لفظيًا لمسمى قديم.

في خصائص المجتمع المدني

قد يعترض هنا بعض أنصار المجتمع المدني، ورُبّما خصومه، بأنّ المجتمع المدني قد سُمّي بالمجتمع المدني لأنّه يختلف مفهومياً عن المجتمع بما هو مجتمع، بقيامه أصلاً على بعض دعائم محدّدة وخاصّة، أي لانطوائه على خصائص غير موجودة في المجتمعات الأخرى، مثل: الحرّيّة، والحرّيّة السياسيّة، والديمقراطيّة، وتداول السُّلطة، والجمعيات الأهليّة، والمؤسّساتيّة، وغير ذلك ممّا يجري في هذا السِّياق من خصائص ومزايا... ومن ثمّ فإنّ كلّ كلامنا السّابق سيغدو بلا معنى!!

إنَّ مناقشة هذا الاعتراض تستحقُّ مبحثاً خاصّاً، ورجوعاً إلى هيجل وماركس وجرامشي، إضافةً إلى فلاسفة التنوير، ومن ثمَّ التَطَوُّرات التي طرأت على المفهوم؛ تحذيراً وتغييراً، ولكن دعونا نتساءل هنا باختصارٍ شديدٍ:

إذا كانت هذه الخصائص قد تحقّقت في مجتمعٍ سابقٍ موغلٍ في التَّاريخ مثل: البابلي أو الفينيقي أو اليوناني أو الإسلامي... فهل يجوز أن نسّميه مجتمعاً مدنيّاً أم لا؟؟؟

إذا كانت الإجابة بنعم فإنّها تؤكِّد سابق كلامنا كلّه من أنّ هذه الحالة المدنيّة أو المجتمع المدني إنّما هي تسميةٌ جديدةٌ لمسمّى قديمٍ، وحالةٌ تاريخيّةٌ متكرّرة. وإن كانت الإجابة بلا، فبأي حقٍّ تحرم تلك المجتمعات السَّابقة من هذا الاسم على الرُّغم من تحقيقها كل خصائصه وشروطه؟ أليس هذا تناقضاً ودليل تهافت!؟

ولكن، على أيّ حالٍ، وعلى الرُّغم من ذهابنا إلى عدم وجود فُرْقٍ بَيْنَ المجتمع والمجتمع المدني، من ناحية المبدأ على أقلِّ تقديرٍ، إلّا أنّنا لا نستطيع أن ننكر أن ثمة فوارق بَيْنَ الاصطلاحين، ونحن لا ننكر ذلك أصلاً، فإذا كنّا قد حدّدنا المجتمع قبل قليل بأنّه جماعة البشر التي تتحقّق فيها بعض الخصائص والشُّروط، فإنَّ المجتمع المدنيّ هو المجتمع ذاته مع تحقُّق بعض الخصائص والشُّروط الأخرى التي اختلف الباحثون في عددها وحدودها، ولكنَّهم وإن اختلفوا في كثيرٍ من القضايا فقد اتَّفَقوا على مجموعةٍ من الخصائص والشُّروط التي تسم المجتمع المدنيّ، يمكن إجمالها في النِّقاط الخمس التَّالية وهي: الحرّيّة، والديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، والمؤسَّساتيّة، والجمعيّات الأهلّيّة.

من الواضح تماماً هنا أنّ هذه الخصائص التي تعدُّ أساساً لا يستغنى عنه للمجتمع المدنيّ، أو حتّى يكون المجتمع مدنيّاً، كلها خصائص تطرُب لها النُّفوس، ويُنشُدُها كلُّ الناس، بمعنى أنّها كلّها مطالب نبيلّة؛ لا غبار عليها ولا اختلاف، بل

هي ضرورةٌ لتحقق ماهية الإنسان، بما هو مدني بطبعه كما قال أرسطو. ولكن المشكلة تكمن في أمرين:

أولهما الخصائص الأخرى التي هي موضع اختلاف بين دعاة المجتمع المدني، والتي ستكون إما نتيجة طبيعة، أو مطلباً غير مُفصّل عنه، مثل إلغاء أيّ سلطة؛ السُّلطة الدِّينية والاجتماعية والأخلاقية، تحت اسم زُما يجد تقبلاً أو استحساناً من بعض الناس وهو إلغاء السُّلطة السِّياسية، لأنّ الأصل في المطلب أو التسمية هو انتفاء السُّلطة من دون تحديد طبيعة هذه السُّلطة. وهذه مشكلة كبيرة.

ثانيهما آلية فهم هذه الخصائص وكيفيات تطبيقها والوصول إليها. وهذه الآلية مرتبطة بالخصائص غير المعلنة ولا يمكن فصلها عنها، فهي آلية فهم خصائص المجتمع المدني، والغايات المعلقة عليها، وكيفيات تطبيقها، وقبل كل ذلك: كيفية الوصول إليها.

الحقيقة أنّ هذه الخصائص، أو المزايا، بوصفها شعارات، هي شعارات نبيلة، وتظلّ نبيلة مهما كانت خصائص حاملها أو المناادي بها، ولكنّ خصائص من ينادي بها هي التي تجعل هذه الشعارات ذات نتائج إيجابية أو سلبية، تخدم المجتمع وتبنيه، أو تفتت المجتمع وتخلخله، وقد لاحظنا كيف أنّ بناء المجتمع المدني في أوروبا الشرقية هم الذي قادوا هذه المجتمعات إلى الانهيار والتفتت، وانتشار المافيا، والجرائم، وعصابات السطو، والمخدرات، والدعارة، وتجارة البشر... وغير ذلك كثير. بينما وجدنا أنّ بناء المجتمع المدني في الولايات المتحدة وبعض دول أوروبا قد عملوا على التأسيس لمجتمع أكثر تماسكاً، وتعزيز رفاه مجتمعهم وقوته على حساب المجتمعات الأخرى.

ولأنّ المشكلة ليست في القيم بحدّ ذاتها، بما هي خصائص أو حوامل للمجتمع المدني، ولأنّنا لن نسيء الظنّ في أحد من دعاة المجتمع المدني، فإنّنا نجد أنفسنا

مدعوين إلى مناقشة الأمر مناقشةً موضوعيةً، عقلانيةً، على أمل الوصول إلى نتيجة تكون مفتاحاً أو بداية الطريق الصحيح. وهذا مما يفرض علينا الانطلاق من تعريفٍ محددٍ أو إجرائيٍّ للمجتمع المدني، ونحن هنا في حقيقة الأمر أمام مشكلةٍ جديدةٍ لأنّه لا يوجد تعريفٌ واحدٌ للمجتمع المدني، ولا يوجد اتفاقٌ، ولا شبه إجماعٍ على تعريفٍ لهذا الاصطلاح.

ولكن لأنّ النتيجة ستكون هي ذاتها أيّاً كانت نقطة الانطلاق، وأياً كان التعريف، كما أثبتنا سابقاً، فلن يكون ثمة مشكلة في الانطلاق من أي تعريفٍ، ولعلّ في تعريف سيف الدين إسماعيل ما يجد تقبلاً من غالبية أنصار المجتمع المدني، ولا سيّما أنّه ينطوي، على نحوٍ غير مباشرٍ، على كلّ خصائص المجتمع المدني.

يرى سيف الدين إسماعيل أنّ المجتمع المدني هو «المؤسسات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال نسبي عن سلطة الدّولة»^(٢٢٤). ولكن لماذا الاستقلال، ولماذا نسبية الاستقلال، ولماذا توجد المؤسسات أصلاً؟

يتابع الباحث موضحاً الغرض المعلق على عاتق هذه المؤسسات، بأنّها «أغراضٌ سياسيّة كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني، ومثال ذلك الأحزاب السياسيّة. ومنها غايات نقابيّة مثل الدّفاع عن المصالح الاقتصاديّة لأعضاء النقابة، والارتفاع بمستوى المهنة والتّعبير عن مصالح أعضائها. ومنها أغراض ثقافيّة كما هو الحال في اتّحادات الكتّاب والمثقّفين والجمعيات الثّقافيّة التي تهدف إلى نشر الوعي وفقاً لاتجاهات أعضاء الجمعية. ومنها أغراض اجتماعيّة للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التّمية. ومن ثمّ يمكن القول: إنّ العناصر البارزة لمؤسسات المجتمع المدني هي: الأحزاب

(٢٢٤) . سيف الدين إسماعيل: المجتمع المدني والدّولة في الفكر والممارسة الاجتماعيّة المعاصرة . مركز دراسات الوحدة العربي . بيروت . ١٩٩٢ م . ص ٢٩٢ .

السِّيَاسِيَّة، والنَّقَابَات العَمَالِيَّة، والاتِّحَادَات المِهْنِيَّة، والجمعِيَّات الثَّقَافِيَّة والاجتماعِيَّة»^(٢٢٥).

يبدو من هذا التعريف أنه بشقّه الأوّل يعبر عن المجتمع المدني تعبيراً منظوياً على العموميّة والشُّمول، أي يصحُّ أن ينطبق على أيِّ مجتمعٍ مدني، بغضِّ النَّظر عن أي اعتبار، ولكنّه عندما انتقل إلى الشَّقِّ الثَّاني، شقَّ الغايات، فقد ضَيَّقَ فاعليَّة المفهوم، ودائرته الدَّلَالِيَّة حتَّى تنطبق على المجتمع العربي فقط، ورُبَّمَا مجتمعات العالم الثَّالث، ولكنّه لا ينطبق أبداً على المجتمع المدني الأوروبي ولا الأمريكي، فكلُّ ما فعله الباحث هو أنّه فَهَمَ من المجتمع المدني ما يريد له أن يكون أو يحدث في مجتمعه، لا ما يعبر عن حقيقة المجتمع المدني. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه كثيرٌ من الباحثين في المجتمع المدني؛ أنصاراً وخصوماً، إنَّهم يضعون العربة دائماً أمام الحصان، فهم يقرِّرون نتائجهم أولاً، وبدل أن يبحثوا عن المقدِّمات المناسبة لها يقرِّرون أنّ كلَّ المقدِّمات يجب أن تؤدّي إليها.

فإذا ما نظرنا في هذا التعريف، وأعدنا الأسئلة التي أحقناها به. أمكننا الاقتراب من الحقيقة أكثر، فإذا كان المجتمع المدني هو فقط: المؤسَّسات السِّيَاسِيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعِيَّة والثَّقَافِيَّة التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلالٍ نسبيٍّ عن سلطة الدَّولة، لما كان فيها ما هو جديد على المجتمع بما هو مجتمع، لأنَّ هذه المؤسَّسات موجودةٌ المجتمع بطبيعة الحال؛ لا تفرض عليه فرضاً، ولا يمكن أن تنتزع منه، وإن اختلف التَّسميات أو تباينت مستويات الأداء الوظيفي.

وهذا التَّباين في التَّسميات ومستويات الأداء مرتبطٌ بخصوصيَّات المجتمعات، ومرتهنٌ أصلاً بمدى تطوُّر المجتمع وتحلُّفه، ومن ثَمَّ فإنَّ الكفاءة الأدائيَّة لهذه المؤسَّسات تنبع من صلب المجتمع، ولا تضاف إليه إضافةً مبتذلةً أو مصطنعةً أو إكراهيَّة. بمعنى أن

(٢٢٥) م. س. ذاته.

درجة تطوّر المجتمع هي التي تفرض على هذه المؤسسات أن تمارس دورها كما يجب أن يكون أولاً، وهي التي تُفَسِّح في المجال أمام هذه المؤسسات كي تمارس هذه الوظيفة ثانياً.

وإذا ما نظرنا إلى الغايات أو الأغراض المعلقة على هذه المؤسسات، في إطار هذا التعريف، لوجدنا أنّها، باستثناء بعضها، تعبّر عن حاجات مجتمعا لا عن حقيقة المجتمع المدني، ليتحوّل المجتمع المدنيّ بذلك من مفهوم اصطلاحيّ متحقّق، ونتيجة، إلى أداة ومقدّمة لتحقيق المجتمع المدني ذاته. أي إنّ المجتمع المدنيّ هنا هو المقدّمة والنتيجة في آنٍ واحدٍ، المجتمع المدني هو الأداة التي ستصنع المجتمع المدني، وهذا ما يسمّى بالدور المنطقي، أي نقطة الانطلاق هي الغاية والغاية هي الدليل على صحّة نقطة الانطلاق.

الحقُّ أنّ المشكلة، كما أوضحنا، محلولة إذا ما أخذنا بمفهومنا عن المجتمع المدنيّ، وكلّ الاتجاهات تتّجه لتصبّ في معينه، فخصائص المجتمع المدني، المتفق عليها: الحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمؤسساتيّة، والجمعيات الأهليّة، جزءٌ صميميّ من تركيبة المجتمع بما هو مجتمع، وهي متحقّقة في كلّ مجتمع، ولكنّ سويّات تحقّقها وفعاليتها هي التي تختلف، وهذا الاختلاف ليس مسوغاً لنفيها ولا لإثباتها. فمن البداهة بمكان أنّ الجهل، أو التخلّف، أو كليهما، لا يحول دون ممارسة الحرية، ولا يقضي عليها، وإنّما يحملها دلالاتٍ جديدةً، ومعانٍ إضافيّةً، تجعل المرء يستشعر أنّه يعيشها، ولكنّه لا يعيشها كما تستحقّ أن تعاش، لأنّه يعيش الصّورة التي يظنّ أنّها الحرية، وعدم ممارسة الحرية يعني عدم ممارسة الديمقراطيّة أو انتفاءها، وحقوق الإنسان مرتّنة بممارسة الحرية والديمقراطية، وكذلك فاعلية المؤسسات والجمعيات الأهليّة.

على أنّ من أهمّ ما يستحقّ الوقوف عنده هو علاقة المجتمع المدني بالسّلطة التي تتصدّر لائحة الأولويات في تحديد مفهوم المجتمع المدني وأبعاده، وهي في حقيقة الأمر

مسألة تستدعي التوقف عندها ملياً، لأسباب كثيرة، لا محض تبيان أبعاد العلاقة بين السُّلطة والمجتمع المدني. فإذا غضضنا الطرف عن كون مفهوم المجتمع المدني ما زال حائراً إلى حد ما حتى الآن، فإن مفهوم السُّلطة ذاته مفهوم إشكالي من ناحية المدى والبعاد والميدان... وعلاقة المجتمع والمجتمع المدني بالسُّلطة أكثر إشكالية.

فما العلاقة بين السُّلطة والمجتمع المدني؟

المجتمع المدني والسُّلطة

لعل من البداهة بمكان القول إننا مدعون أولاً إلى الكشف عن معنى السُّلطة ومعنى المجتمع المدني كما يتاح لنا البت في حقيقة العلاقة بينهما، أو على الأقل رسم الملامح الأساسية لهذه العلاقة وآفاقها.

إذا كان المجتمع المدني، كما بينا قبل قليل، هو المجتمع ذاته ولكن في تحقيقه الثقل من وضعيّة التخلّف إلى وضعيّة التمدّن بما يحمله التمدّن من معاني الارتقاء الحضاريّ على مختلف لأصعدة والمستويات... فما عسانا نقول في مفهوم السُّلطة؟

ليس غريباً أن تتوجّه الأذهان على الفور، لدى تلقّيها كلمة سلطة، إلى وظيفة تمارسها الدّولة أو نظام الحكم في الدّولة، على مواطنيها، وهذه الوظيفة جزء أساس من مكّونات سيادة الدّولة. وربما بل إنّ بعضهم يختلط عليه الأمر فيدمج أو يوحد بين هذه الوظيفة وشخص مستوى محدّد من المسؤولين في الدّولة، فيحسب أنّ السُّلطة هي الوزراء أو أشخاص بعض المسؤولين... وهذا محض خطأ، ومن محض الخطأ أيضاً التّوحيد أو إقامة التّطابق بين سيادة الدّولة والسُّلطة بما هي وظيفة تمارسها الدّولة، لأنّ السُّلطة محض مكون من مكّونات سيادة الدّولة لا أكثر.

نحن لن نعترض هنا على هذا الفهم المنقوص لمفهوم السُّلطة، لأن السُّلطة المقصودة في تحديد المجتمع المدني هي السُّلطة بهذا المعنى إلى حد بعيد. وعدم الاعتراض هذا على عدم شرطية مرتّين بأمرين:

أولهما: بتجاوز الالتباس الذي يقع فيه بعضهم في التوحيد بَيْنَ السُّلْطَةِ والأشخاص الاعتباريين الذين يمثّلون الدَّوْلَةَ، ويدفع بعضهم أيضاً إلى التوحيد بَيْنَ السُّلْطَةِ وسيادة الدَّوْلَةَ لأنّه خطأ محض يقع فيه العوام بوصفه من الأخطاء الشائعة.

وثانيهما: بضرورة فهم هذه الوظيفة المسماة بالسُّلْطَةِ التي تمارسها الدَّوْلَةُ فهماً منطقياً أو موضوعياً. فما هو هذا الدور؟ وما السُّلْطَةُ؟

السُّلْطَةُ في اللغة القدرة على الفعل، ولكنّها ليست محض القدرة وإلّا لما افتقرت عن القدرة، وإنما تزيد عليها بالإلزام وإمكانية الإكراه إذا استدعى الأمر ذلك، لأنّ الإلزام من دون الإكراه يحيل السُّلْطَةَ إلى سلطةٍ أخلاقيةٍ أو نفسيةٍ وحسب فتفقد بذلك شيئاً من مقوماتها، والإكراه من دون إلزام يحيل السُّلْطَةَ إلى تعسّف وحريةٍ تنفني معها الحرية التي هي شرطٌ أساسيٌّ من شروط تقبُّل السُّلْطَةِ. وهذا ما يشبه إلى حدٍّ كبيرٍ تكثيف آرنولد لمفهوم السُّلْطَةِ بقوله: «إذا كان يجب تعريف السُّلْطَةِ فينبغي أن تقابل، في الوقت نفسه، بالقسر عن طريق القوّة، وبالإنقاع عن طريق الحجّة»^(٢٢٦).

وبهذا المعنى فإنّ السُّلْطَةَ حتّى تستحقّ أن تسمّى سلطةً، وأن تمارس فاعليتها تحت اسم سلطة يجب أن يبنى ميدان ممارستها على حرية الاختيار كي تتحقّق صفة الإلزام، كما يجب أن يمنح صاحبها القدرة على الإكراه من أجل ضمان نفاذ ما هو مكلفٌ بصونه وحمايته. أمّا التّكليف فهو يكافئ من الناحية الفكرية امتلاك الحقّ في ممارسة السُّلْطَةِ، أمّا المصون أو المطلوب حمايته وصونه فهو نسبيٌّ مرتبط بميدان ممارسة السُّلْطَةِ وطبيعته.

إنّ هذا التعريف للسُّلْطَةِ يتّسم أكثر ما يتّسم بنوع من التّجريد والعموميّة، أي إنّهُ ينطبق على ما يمكن أن يطلق عليه اسم سلطة، مهما كانت الإضافة الملحقّة بها، أي مهما كان ميدانها. فإذا ما انتقلنا إلى المعاني الخاصة أو الاصطلاحية للسُّلْطَةِ وجدنا أنّ

(٢٢٦) . مجموعة من المختصين: قاموس الفكر السياسي . ترجمة الدكتور أنطون حمصي . وزارة الثقافة . دمشق .

السُّلْطَة بالمعنى السِّيَاسِي والحَقُوقِي هي التي تتصدَّر هذه المعاني، وتحتلُّ المكانة الأكثر أهميةً بينها، لذلك قلنا لن نعترض على من يتَّجه بذهنه إلى هذا المعنى من معاني السُّلْطَة دون غيرها، ونضيف أيضاً أنَّه لا يجوز أن نلوم النَّاس على عدم إدراكهم أو انتباههم إلا إلى هذا المعنى.

فِي مَفْهُومِ السُّلْطَة

السُّلْطَة فِي الاصطلاح السِّيَاسِي والحَقُوقِي هي «الحقُّ فِي إنْجاز عملٍ، بما فِي ذلك سن القوانين وممارسة الحقوق الأخرى المرتبطة بالوظيفة الحكومِيَّة»^(٢٢٧). والسُّلْطَة بهذا المعنى ليست بسيطةً بِحالٍ من الأحوال، فهي تنطبق على الوظيفة التي تمارسها أجهزة الدَّوْلَة كلها؛ السِّيَاسِيَّة، والتَّشْرِيعِيَّة، والتَّربُويَّة، والقضائيَّة، والمؤسَّساتِيَّة... وعلى الرَّغم من الفصل النَّظْرِي بَيْنَ ميادين السُّلْطَة هذه إلا أنَّه يصعب الفصل بينها من النَّاحية العمليَّة لأنَّها كُلُّها تشكل سلطة الدَّوْلَة.

وإذا ما أردنا أن نفهم أو نحلِّل هذا التَّعريف على ضوء المفهوم العام للسُّلْطَة فإنَّ النَّقاط التي لا يجوز تجاوزها هي: ممارس السُّلْطَة، والحق، والقدرة، والإلزام، والإكراه، والميدان. وهذا ما يمكن توضيحه باختصارٍ على النَّحو التَّالِي:

أولاً: ممارس السُّلْطَة: يبدأ المستوى الأول لممارسة السُّلْطَة، بالمعنى السِّيَاسِي، من عند الموظف الذي يستلم أوراق المراجعين والمعاملات، فيقبل ويرفض، أي يمارس سلطةً، بما أتاحت له القوانين وحوَّلته به... لنصل إلى أعلى مستويات ممارسة السُّلْطَة المتمثل برئيس الدَّوْلَة أو الملك أو أيِّ تسميةٍ تشير إلى مضمون هذا اللقب.

ثانياً: حق ممارسة السُّلْطَة: يستمدُّ ممارسو السُّلْطَة حقَّ ممارسة السُّلْطَة من مبدأ واحدٍ تختلف آليات تطبيقه من دولةٍ إلى أخرى، هذا المبدأ هو التَّقَّة؛ **أولاً** التَّقَّة التي يستمدُّها الحاكم من شعبه بما يمكن أن ينطوي، بصورة أو بأخرى، تحت لواء ما يسمَّى

(٢٢٧) م. ج. ٢. ص ٣٧٧.

بالعقد الاجتماعي. ومن أهم ما يقوم عليه هذا العقد هو تكليف الحاكم بتحقيق الأمن والعدالة والتكافؤ بين المواطنين، مع عدم نسيان المصالح العليا للمجتمع والدولة التي تفرضها الوضعية التاريخية للمجتمع والدولة، وتفويض الحاكم بممارسة السلطة لتحقيق هذه الأمور التي ندب من أجلها. وثانياً الثقة التي يسبغها المواطنون على الدستور والقوانين الموضوعة لنظم العلاقات بين المواطنين وتحقيق الأمن والعدالة والتكافؤ... ومن ثم فإن كل من يمارس السلطة في الدولة من أعلى مستويات الممارسة إلى أدناها فإنه إنما يمارسها باسم الحاكم والقوانين لا باسمه.

أما الآليات اكتساب هذه الثقة بشقيها فهي مسألة خلافية، والحديث فيها يطول، ولكن الأمر الأكيد أنه من المتعذر الإقرار بأن هناك آلية واحدة هي التي يجب أن تنطبق على كل الأمم... من دون أن يمنع ذلك إمكانية التجريب. ولكن هل التجريب في مثل هذه الأمور سهل؟؟

ثالثاً: أما القدرة على ممارسة السلطة فهي مرتبطة أولاً بالثقة التي تحوّل الحق في الممارسة، ومرتبطة ثانياً بالكفاءة بمختلف معانيها مستوياتها. والكفاءة هنا ذات دلالة مزدوجة، شقها الأول ينصب على ضرورة أن يتمتع من يمارس السلطة بالكفاءة اللازمة لمستوى السلطة الذي يمارسه، وينصب الشق الثاني أيضاً على من يمارس السلطة ولكن بوصفه معبراً عن المهمة الملقاة على عاتق القوانين التي أبرمت بموجب العقد الاجتماعي من أجل تحقيق أغراض منها التكافؤ والعدالة، بما يحقق معادلة أن وضع الأمور في نصابها مرتبط بوضع الأشخاص فيما هم أهل له من مواقع، أو ما يعبر عنه العامة بقولهم: «الرجل المناسب في المكان المناسب».

رابعاً: أما الإلزام فعلى ارتباطه بما سبق فإن الآلية هذا الارتباط تحتاج إلى بعض التوضيح. فالإلزام بما هو قائم على قبول المواطن التقيّد بمقتضيات الدستور والقوانين فإن هذا القبول منبثق أولاً عن الثقة التي أولها للحاكم والمشرّعين الذين سنوا الدستور والقوانين، ومنبثق ثانياً عن رضاهم واقتناعهم بكفاءة ممارسي السلطة والقوانين على

تحقيق الأمن والعدالة والتكافؤ فيما بينهم. أي إنَّ الحرِّيَّة هنا متمثِّلة في مرحلة التأسيس؛ مرحلة إسباغ الثِّقة على الحاكم، وعلى النُّواب الذين يقع التَّشريع على عاتقهم. وبهذا المعنى فإنَّ هذه الحرِّيَّة تتجدَّد عند كلِّ تفويض للنُّواب، والنُّواب هم المطالبون بالتعبير عن متطلَّبات المواطنين والسَّعي إلى تحقيقها. أمَّا إذا لم يعبِّر النُّواب والمشرِّعون عمَّا ندبوا من أجله، أو أسأؤوا إلى الثِّقة التي منحوها فإنَّ لكلِّ دولةٍ دستورها وآليَّتها في التَّعامل مع هذه المسألة، بغضِّ النَّظر عن مدى تقبُّل هذه الآليَّة وإمكانيَّة تعديلها وغير ذلك مما يدخل في باب اختلاف وجهات النَّظر.

خامساً: يستمدُّ الإكراه على تنفيذ قرارات السُّلطة مسوِّغاته من رضا المواطنين الالتزام بالقوانين ومتطلَّباتها، وثقتهم فيمن يطبِّق هذه القوانين ويكرههم على تنفيذ مقتضياتها. على ألا يفهم من ذلك أنَّ الدَّولة تمارس، أو ستمارس، أو يجب أن تمارس الإكراه خبط عشواء، وعلى كلِّ ما هبَّ ودبَّ... إنَّ هذا الإكراه لا يمارس، ولا يجوز أن يمارس إلا على من فرض على السُّلطة المختصة أن تكرهه، لأنَّ أصل التَّعاقد على تخويل ممارسي السُّلطة الحقَّ في ممارستها هو تحقيق مصلحة المجتمع/ الدَّولة كلاًّ وأفراداً، وحمايتهم. ومن ثمَّ فإنَّ من لا يخرق قوانين المجتمع/ الدَّولة لا يمكن، ولا يجوز أن يمارس عليه إكراه لأنَّه في الأصل ملتزم بما تعاقده عليه. وليس من وظيفة السُّلطة مثلاً أن تكره النَّاس على عدم السَّرقة، ولكن من واجبها أن تكره السَّارق على الرُّضوخ للقوانين وتنفيذها، وليس من وظيفة السُّلطة أيضاً أن تكره النَّاس على تحصيل حقوقهم، فمن حقِّ كلِّ النَّاس أن تعمل، و أن تترشَّح لأيِّ انتخاب، ولكن ليس من حقِّ السُّلطة أن تكره النَّاس على العمل أو على التَّرشُّح للانتخابات... إلا أنَّ من واجب السُّلطة أن تضمن هذه الحقوق وتحميها.

سادساً: أمَّا الميدان فإنَّ السُّلطة تنقسم تقليدياً إلى سلطةٍ تشريعيَّة، وسلطةٍ قضائيَّة، وسلطةٍ تنفيذيَّة. ولكنَّ هذا التَّقسيم لا يعبِّر إلَّا عن وجه واحدٍ من أوجه سلطة الدَّولة هو الذي ينظِّم العلاقات بين المواطنين في أكثر الأطر عموميَّة، أي بالتَّحريد من

أيّ إضافةٍ أو خصوصيّةٍ. ولكن إذا دخلنا إلى صلب عمل السُّلطة التَّشريعيَّة وجدنا أن تشريعاتها تطل مختلف أوجه النِّشاط في الدَّولة: السِّياسة، الاقتصاد، التَّربية... وغير ذلك، وكلّ من ذلك يمثّل سلطةً مقوننةً وميداناً للسُّلطة السِّياسيّة.

أنواع أخرى للسُّلطة

ولكن، هل الدَّولة وحدها هي التي تمارس السُّلطة؟ قطعاً لا، لأنّ المفهوم العام للسُّلطة يقودنا إلى أنّ ثمة أنواع كثيرةً للسُّلطة ربّما يكون للدَّولة سلطةٌ على بعضها، ولكنّها كلّها، على أيّ حالٍ، مستقلّةٌ عن السُّلطة السِّياسيّة أو سلطة الدَّولة. ومن أنواع السُّلطة على سبيل المثال: الدِّين، المعتقد، المجتمع، العادات، التَّفاليد، الوصايا، الأشخاص... وكلُّها تفرض إيقاعاتها أو قواعدها وقوانينها على الأفراد وُفق آليّاتٍ متباينةٍ تدخل كلّها ضمن إطار الإلزام لا الإكراه، أي البعد الأخلاقي للسُّلطة.

والسُّؤال الذي يفرض ذاته الآن: هل يمكن للمجتمع المدني أن يعيش دون أيّ سلطةٍ؟؟ ولا بأس من صياغة السُّؤال من اتِّجاهٍ مقابلٍ أو معاكسٍ لهذا الاتجاه الدَّلاليّ لأنّ النّتيجة واحدة، فنقول: ألا يمكن الاستغناء عن السُّلطة في المجتمع، أو المجتمع المدني؟

كثيرٌ من المتحدّثين في المجتمع المدني، والمنظرين له يصرُّون على أنّ أهمّ خصيصةٍ للمجتمع المدني هو حلُّوه من أيّ ضربٍ من ضروب السُّلطة، أو إنّه المجتمع الذي تنتفي منه السُّلطة انتفاءً مطلقاً. فبأيّ معنى يمكن أن تنتفي السُّلطة من المجتمع؟ وهل يمكن ذلك فعلاً؟

من المسلّم به أنّ أنواع السُّلطة غير السِّياسيّة غير قابلةٍ للانتفاء لأهمّ جزءٍ صميميّ من تركيبة الفرد والمجتمع في آنٍ معاً، لا لأنّ الفرد قابلٌ للخضوع للسُّلطة، ولا لأنّ المجتمع يريد أن يفرض سلطةً... بل لأنّ بنية الإنسان العقليَّة والنفسية قائمةٌ في الفعل والانفعال، والتأثير والتأثر، والقيادة والانقياد... ولأنّ بنية المجتمع قائمةٌ على

مجموعةٍ من النُظم والعادات والتقاليد والأعراف التي لا يمكن أن تسمّى جماعة البشر من دونها مجتمعاً، وهذه النُظم تمارس سلطتها على الأفراد بصورةٍ شعوريّةٍ ولا شعوريّةٍ. صحيحٌ أنّه من الممكن تجاوزها أو خرقها، ولكنّ الذي يمارس هذا التّجاوز أو الاختراق غالباً ما يتعرّض لاستنكار المجتمع ورفضه بسويّاتٍ متباينةٍ مكافئةٍ لمدى الخرق أو التّجاوز الذي يقوم به، لأنّ السُّلطة التي يتمتّع بها المجتمع بمختلف نظمته ومؤسّساته إنّما هي سلطةٌ دفاعيّةٌ ترمي إلى حماية المجتمع والحفاظ عليه، بغضّ النّظر عن نتيجة هذه الحماية التي قد تكون إيجابيّةٌ وقد تكون إيجابيّةٌ، ولكنّها على كلّ حالٍ إيجابيّةٌ في نظر المجتمع حتّى ولو كانت سلبيةً من وجهة النّظر المقارنة؛ أي المقارنة مع المجتمع ذاته بعد رديح من الزّمن، أو مع مجتمع آخر معاصرٍ لهذا المجتمع.

على أنّ الذي تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ هذه النُظم الاجتماعيّة السّائدة في مرحلةٍ معيّنة ليست أبديةً غير قابلةٍ لأيّ تجاوزٍ أو تعديلٍ أو تغييرٍ، لأنّ هذه النُظم تعبّر عن المجتمع في مرحلة من مراحلها التّاريخيّة، ولكن تغييرها لا يمكن أن يتمّ بين عشيةٍ وضحاها، ولا يمكن أن يقوم به فردٌ واحدٌ، ولا يمكن أن تتغيّر بقرارٍ تفرضه السُّلطة السّياسيّة... إنّهُ يتمّ بالآلية التّاريخيّة هي آليّة انتقال المجتمعات من مرحلة إلى أخرى، أي بما يستغرق عشرات السّنين، وهذا ما يعيدنا إلى دائرة الانتقال من المجتمع إلى المجتمع المدني، أو من المجتمع المدني إلى المجتمع المتخلّف... إنّ عمليّة التّغيير هذه هي باختصار ارتقاء الوعي الحضاري للأمة أو انحطاطه وتقهره المقارن بالضرورة.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السّياق هو: إذا تحقّقت النُّقلة من المجتمع إلى المجتمع المدني، أو من حالة التّخلّف إلى حالة التّحضّر، وتغيّرت بالضرورة النُظم الاجتماعيّة، هل تنتفي سلطة هذه النُظم الاجتماعيّة؟ أو بمعنى آخر: هل المجتمع المدني متحرّر من سلطة النُظم الاجتماعيّة؛ الدّين، العادات، التّقاليد...؟؟

إنّ المنطق والواقع ينفيان ذلك نفيّاً قاطعاً، ولا أظن أنّ ثمة دليلاً أو برهاناً أبلغ حجّة من الواقع الذي تعيشه المجتمعات المدنيّة التي نحاول اقتفاء خطاها. ولكن الذي

ينبغي ألا يغيب عن الأذهان هنا هو أنّ آليّة ممارسة هذه السُّلطة ستتغيّر لأنّ السُّلطة مطالبة بالدِّفاع عن قيم أو معايير جديدة تبنّاها المجتمع، ومن ذلك على سبيل المثال أنّه يوجد فرقٌ كبيرٌ بيّن أن يمارس المجتمع سلطته لحماية ذاته من أفكار الآخرين، ويبيّن أن يمارس هذه السُّلطة لحماية ذاته من الانغلاق!! إنّ القيمة التي يدافع عنها المجتمع في الحالتين واحدة، وهي حماية المجتمع. بل إنّ معنى أن يمارس المجتمع سلطته ليحمي ذاته من أفكار الآخرين فقط، أو الانغلاق فقط يختلف من مجتمع إلى مجتمع تبعاً لمستوى الوعي الحضاري الذي يعيشه هذا المجتمع. ولكِنَّه في كلّ الأحوال سلطة لا يمكن تجاهلها.

إذا كان انتفاء أنواع السُّلطة كلّها متعدّراً منطقيّاً وواقعياً فما السُّلطة التي يجب أن تكون منتفيةً من المجتمع المدني؟ ليس من البدهة أبداً إذا حزرنا أنّ المقصود هو السُّلطة السِّياسية. فهل المقصود بالانتفاء من المجتمع المدني هو السُّلطة السِّياسية فعلاً؟ وما مدى إمكانية انتفاء هذه السُّلطة من المجتمع المدني؟

المجتمع المدني والسلطة السِّياسية

نحن في حقيقة الأمر أمام أكثر من احتمال، أوّل هذه الاحتمالات أن المقصود بانتفاء السُّلطة هو انتفاء السُّلطة بعموم اللفظ وشمول المعنى، أي انتفاء كلّ سلطةٍ؛ سياسية، دينية، اجتماعية... وهذا ما يبدو واضحاً في كتابات كثيرٍ من دعاة المجتمع المدني وانصاره، وعلى الرُّغم من عدم اتّساق هذا المطلب مع أيّ منطقيّ إلا منطوق مغالطة المنطق والعقل، فإنّ الذي دفع المطالبين به إليه هو أحد أمرين، فإمّا أنّه التبس الأمر عليهم بيّن مفهوم السُّلطة وبعض الممارسات الخاطئة التي تمارس باسم السُّلطة أيّ سلطةٍ؛ سياسية أو دينية أو اجتماعية... أو أنّهم يريدون فعلاً القضاء على كلّ سلطةٍ من دون أن يفهموا أنّ معنى هذا الكلام من الناحية المنطقية والواقعية هو القضاء على الإنسان لا على السُّلطة... وزيّما كانوا يدركون ذلك!!!

ثاني الاحتمالات هو أن المقصود بالانتفاء إنما هو السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة، وما إلحاق أنواع السُّلْطَة الأخرى بها إلا ضربٌ من التَّوَرِيَةِ، أو الخداع، أو لغاية في أنفس طارحيها. أمّا ثالث الاحتمالات فهو متساوٍ مع الثاني من جهة النَّتِيْجَة لِأَنَّهُ، كما يبدو من بعض الكتابات، أن المقصود بانتفاء السُّلْطَة هو انتفاء السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة. فهل من الممكن فعلاً أن تنتفي السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة؟ وما المقصود أصلاً بانتفاء السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة؟ لَعَلُّهُ من المستحسن أن نجيب عن السُّؤال الثاني أولاً، كيما تأخذ الإجابة عن السُّؤال الأوَّل بعدها من الوضوح.

نحن هنا أيضاً أمام أكثر من احتمال، فإمّا أن يكون المقصود هو انتفاء سلطة الدَّوْلَة كلها بمختلف مستوياتها ومعانيها، أو أن يكون المقصود هو انتفاء السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة بالمعنى الضَّيِّق لمفهوم السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة.

فإذا كان المقصود من انتفاء السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة انتفاء سلطة الدَّوْلَة كلّها فإنّ هذا المقصد لا يختلف أبداً من جهة النَّتِيْجَة والخطورة عن الدَّعْوَة إلى القضاء على كلّ سلطة، بل إنّ هذا المطلب أشدُّ خطورةً من مطلب القضاء على السُّلْط ات غير السِّيَاسِيَّة، لِأَنَّهُ إن كان من الممكن، وهو غير ممكن، حلُّ المجتمع ونظمه ونواظمه لتغدو الدَّوْلَة، أو الناس بانتفاء الدَّوْلَة، أسراباً من الأفراد تنتظمها نوازعها الفرديَّة، فإنّه من غير الممكن لهؤلاء الأفراد أن يستمروا في العيش من غير سلطة قضائيَّة تفصل بينهم ويبيِّن نتائج نوازعهم، وسلطة تنفيذيَّة تلزمهم وتكرههم على احترام حقوق الآخرين، أي سلطة الآخرين في حدود حريَّاتهم.

إنّ السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة للدَّوْلَة بأشخاصها الاعتباريين، بالمعنيين الاصطلاحي والعام للسُّلْطَة السِّيَاسِيَّة، ليست حقاً مكتسباً يجوز نزعها أو التَّخْلِي عنه، إنّها جزء صميميٌّ من مفهوم الدَّوْلَة، وجزء صميميٌّ أيضاً من سيادة الدَّوْلَة، ومن ثمّ فإنّ انتفاء سلطة الدَّوْلَة السِّيَاسِيَّة هو هدم لمقوِّم من مقوِّمات الدَّوْلَة يجعل من المتعدِّر استحقاقها اسم الدَّوْلَة مع انتفاء هذا المقوم من كينونتها. والذي يجب أن يفهم هنا أنّ السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة للدَّوْلَة

بالمعنى العام ليست محصورة بممارسة محض سياسية تقوم بها فئة ما أو حزب ما في سدة الحكم، وإنما هي سيادة الدولة على مواطنيها بمختلف مؤسساتها، وسياسات الدولة في مختلف الميادين؛ التربوية، الاجتماعية، الاقتصادية... وهذا ما يتعدّر انتفاؤه من دون انتفاء الدولة، وحتى لو افترضنا إمكان انتفائه من دون انتفاء الدولة فإنه يعني بالضرورة المنطقية انتفاء كل فلسفة وخطّة وتخطيطٍ ونهج... يسير المجتمع على هديه... فأبي مجتمع هو الذي يسعى إلى ذلك؟؟!!

أما إذا كان المقصود بانتفاء السُلطة هو انتفاء السُلطة السياسيّة بالمعنى الضيق فإنّ هذا الاحتمال هو الوحيد الذي يستحقُّ أن يوقف عنده بوصفه إشكاليّاً، أو بوصفه يحمل شيئاً من الحقيقة يزداد أو ينقص، وهو في الوقت ذاته الاحتمال الوحيد الذي يمكن القبول به مطلباً أو أساساً من أسس المجتمع بغضّ النظر عن اختلاف وجهات النظر في ذلك. وهذا ما يستوجب التّفاش في حقيقة الأمر.

إنّنا وقبل أن نناقش هذا المطلب أو المفهوم نجد أنفسنا أمام أكثر من مشكلة. فإذا كان هذا هو وحده المقصود بانتفاء السُلطة فلماذا كان كلُّ ما سبق من اللف والدوران؟ ولماذا إلباس الحقّ بالباطل وإلباس الباطل بالحقّ وخلط الأمور خلطاً لا يستسيغه عقل، ولا يقرّه منطق؟؟ ثمّة كثيرٌ مما يسترعي الانتباه والتّفكير!!

ومن جهة أخرى، إذا كان هذا هو وحده هو المطلوب فإنّه ليس بالمطلب الجديد، فإنّ الدّعوة إلى انتفاء السُلطة السياسيّة بالمعنى المقصود هنا لم تغب عن المجتمع منذ نشأة الدولة، أي بما يثبت نظريّتنا في المجتمع والمجتمع المدني، من جهة أنّ الثّاني هو الأوّل ولكن مُحَقَّقاً نقلةً نوعيّةً في الوعي الحضاري للمجتمع. ومن ثمّ فإنّ المجتمع المدني ليس حالةً طارئةً على البشريّة، ولا هو تحقيق للإنسانيّة التي لم تكن متحقّقة للإنسان قبل المجتمع المدني كما يوحي بذلك اللفظ.

نعود هنا إلى سؤالنا الأساسين وهما: وما المقصود بانتفاء السُلطة السياسيّة؟ وهل من الممكن فعلاً أن تنتفي السُلطة السياسيّة؟

أبنا أن القضاء على السُّلطة التشريعية، أو السُّلطة التنفيذية، أو سلطة المؤسسات الحكومية... كلاً أو فرادى، وهي كلها جزء أساس من السُّلطة السياسية، ليس إلا ضرباً من الغو غير المسؤول، وبقيت لدينا السُّلطة السياسية بالمعنى الضيق، ويبدو أن انتفاء السُّلطة السياسية بالمعنى الضيق هي الأمر الذي يتفق عليه الجميع، وربما يستوي في هذا المطلب أنصار المجتمع المدني وأعداؤه وحتى من لا يشكل المجتمع المدني أيّ حيز من تفكيرهم!!

إلا أن المشكلة التي تعترضنا هنا هي أن مفهوم السُّلطة السياسية بالمعنى الضيق إنما هو أيضاً مفهومٌ عائمٌ يتطلب التحديد والتأطير. فهل المقصود من السُّلطة السياسية عموم اللفظ وشمول المضمون بالإطلاق؟ أم المقصود سلطة سياسية محددة؟ أم المقصود نظام حكمٍ سياسيٍّ محدّدٍ بعينه؟ ومن ثمّ هل المقصود من انتفاء السُّلطة السياسية هو تحقيق الحرية السياسية؟ أم هو انتفاء أيّ سلطةٍ سياسيةٍ؟ أم هو انتفاء ممارسة أو سلطةٍ سياسيةٍ بعينها؟

أسئلة كثيرة، ولكنّها ضروريّةٌ لأنها كفيلاً برفع سقف آفاق وضوح الموضوع. أولاً: فإذا كان المقصود بانتفاء السُّلطة السياسية انتفاء ممارسة أو سلطةٍ سياسيةٍ بعينها، فإنّ هذا لا يعني أبداً انعدام السُّلطة السياسية أو انتفاء دورها، لأنّ سلطةً سياسيةً أخرى ستحلّ مكانها من جهة، ومن جهة ثانية ليس ثمةً أبداً ما يضمن أن تكون السُّلطة الجديدة، أو الممارسة السياسية الجديدة أفضل من السابقة أو أكثر تقبلاً منها في المجتمع. ومن جهةٍ ثالثةٍ فإنّه لا توجد سلطةٌ سياسيةٌ في أيّ دولةٍ من العالم تستطيع أن تستحوذ على كامل رضى كلّ الشرائح السياسية أو القوى السياسية الموجودة لأنّ طبيعة الممارسة السياسية تقتضي بل تفرض ولا تفترض التنوع والاختلاف، والرضا وعدم الرضا... بغضّ النظر عن شكلية الأمور المختلف عليها أو جوهريتها، وبغضّ النظر عن مدى التباين والاختلاف وطبيعته.

ثانياً: أمّا إذا كان المقصود هو انتفاء أيّ سلطةٍ سياسيّةٍ فإنّ هذا المقصد سيفرض علينا، قبل الإجابة عنه، كثيراً من التّساؤلات، ويضعنا أمام كثيرٍ من علامات الاستفهام، فما المصلحة المتأتية من انتفاء السُّلطة السياسيّة؟ وما المنافع النَّاتجة عن ذلك؟ ومن هو المستفيد من انتفاء هذه السُّلطة؟ ومن هو الذي يطالب بانتفاء السُّلطة؟ وما طبيعة هذا المطلب؛ أهى سياسيّة أم اقتصاديّة أم اجتماعيّة أم أخلاقيّة أم ماذا...؟ وبأيّ معنى يمكن أن يكون انتفاء السُّلطة السياسيّة؛ أيّ سلطةٍ أو كلّ سلطةٍ؟؟

إنّ الذين يطالبون بانتفاء السُّلطة السياسيّة؛ أيّ سلطةٍ سياسيّةٍ، هم وحدهم القادرون على الإجابة عن هذه الأسئلة، ومدى تماسك الإجابة واتباعها المنطقي هو الذي يمنحها القدرة على الصُّمود أمام أيّ ردٍّ أو نقد.

لن نخوض غمار هذه الأسئلة واحتمالاتها لأنّها ستدخلنا فيما نحن في غنى عن الدُّخول في متاهاته أولاً، ولسنا في حاجةٍ إليه ثانياً، وثالثاً لن يزيد الأمر وضوحاً أكثر. ولكنّ هذا، مهما كانت الإجابات عن تلك الأسئلة، لن يحول دون صدق القول إنّ انتفاء السُّلطة السياسيّة؛ أيّ سلطةٍ سياسيّةٍ، يكافئ من النَّاحية الدَّلاليّة انتفاء أيّ ممارسة سياسيّة من المجتمع. فهل يمكن أن تنتفي الممارسة السياسيّة من المجتمع؛ أي مجتمع؟ لا أظنُّ ذلك ممكناً، بل أعتقد أنّه إن كان ذلك ممكناً عقلاً فإنّه ممتنعٌ من النَّاحية الواقعيّة. ولذلك أجدني مضطراً هنا إلى أن أسأل دعاء انتفاء السُّلطة السياسيّة: من أين جئتم بهذا المطلب؟ وأيُّ مجتمعٍ مدنيٍّ في العالم هذا الذي وجدتم فيه انتفاء السُّلطة السياسيّة حتّى جاز لكم القياس عليه؟

ثالثاً: أمّا إذا كان المقصود هو تحقُّق الحرّيّة السياسيّة بكلِّ ما تنطوي عليه الحرّيّة السياسيّة من المعاني مثل التعدُّديّة السياسيّة، وصون الحرّيّات السياسيّة، وتداول السُّلطة، ولا أظنُّ أنّه يمكن قبول غير القصد من الدُّعوة إلى

انتفاء السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة. فإنَّ في هذا القصد ما يوجب اللوم أولاً، والاحترام ثانياً، والتَّوضيح ثالثاً.

أمَّا اللوم فمبعثه وسببه هو العريضة الفكرية التي يمارسها دعاة انتفاء السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة أو إعدامها برسم بناء المجتمع المدني، والمجتمع المدنيُّ بريءٌ من مثل هذا الدَّعوة. لأنَّ تحقق المجتمع المدني لا يشترط انتفاء هذه السُّلْطَة، ويتوقَّف على انتفائها، ولا يتطلَّب ذلك بصيغها المطروحة، ولأنَّ هذه الدَّعوة بصيغها المطروحة أيضاً لا تُحقِّق الحرِّيَّة السِّيَاسِيَّة بما تنطوي عليه من المعاني، وأمَّا تقوم بتفكيك بني المجتمع ونظمه وتضعه على شفى هاوية، أو على الأقلِّ تضعه في مقدِّمة عربة مندفعه إلى الجهول... ولن أقول إلى إعدام المجتمع ولا الإنسان - وإن أراد ذلك بعضهم - لأنَّ الإنسان والمجتمع أكبر بكثيرٍ وأقوى من أن يُعدم أحدهما أو كليهما برغبةٍ محكمةٍ أو طائشةٍ.

أمَّا الاحترام فإنَّ أيَّ تطلع إنسانيِّ ببناء يستحقُّ الاحترام مهما كان صاحبه، ومطلب تحقُّق الحرِّيَّات السِّيَاسِيَّة، مجرداً من العريضة الفكرية المرافقة، وممارسات الإيهام والتَّضليل...، إنَّما هو مطلبٌ عادلٌ في سياق أيِّ مجتمعٍ، وأيِّ أمةٍ. ولعلَّه لم يوجد حتى الآن المجتمع الذي لا ينتصب فيه هذا المطلب رايةً منشودةً أو محمَّيةً، مهما كان المستوى الحضاري الذي يعيشه المجتمع، ومهما كان نوع السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة التي تمارس في المجتمع. ومن ثمَّ فإنَّ وجود هذا المطلب لا يمكن أنَّ يعد معيار صحَّةٍ أو خللٍ في المجتمع، ولا دليل صوابٍ أو خطأٍ في السُّلْطَة السِّيَاسِيَّة. ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ كلَّ سلطةٍ سياسيَّةٍ على خطأ، ولا كلَّ سلطةٍ سياسيَّةٍ على صوابٍ. فالسُّلْطَة السِّيَاسِيَّة بحدِّ مفهومها تقوم على التَّفويض بالسيادة، والتَّفويض بالسيادة يعني التَّفويض بامتلاك القوَّة وحقَّ استخدام القوَّة لفريقٍ واحدٍ من بئرن أكثر من فريقٍ يتنازع هذا الحقَّ أو يطمح إليه، بغضِّ النَّظر عن مدى الشَّرعيَّة التي تسوِّغ هذا الطُّموح وطبيعتها.

ولكن حتى يصدّق المجتمع من ينادي بهذا المطلب ويشق فيه، يجب أن يكون واضحاً في طروحاته غير مواردٍ فيها، ويجب أيضاً أن تكون المقدمات المعلنة أو المطروحة مقدماتٍ سليمةً تؤدّي إلى نتائج سليمةٍ. فهل كانت المقدمات التي طرحها دعاة انتفاء السُّلطة من أجل بناء المجتمع المدني مقدماتٍ سليمةً؟؟ لا أظنُّ ذلك أبداً، لأنَّ ما أرادوه لا يفتقر أبداً عمن أراد قطع الشجرة ليحصل على الثمرة. ومشكلتنا هنا أنَّ هذه الثمرة لا معنى لها ولا طعم ولا قيمة إذا انتزعت من الشجرة.

أمَّا التوضيح فيتمثّل في ثلاث نقاطٍ، أولها أنَّ تحقُّق الحرّية السياسيّة بمختلف معانيها لا يعني أبداً انتفاء السُّلطة السياسيّة لا بمعناها الضيق، ولا بمعناها الواسع. وثانيها أنَّ تحقُّق هذه الحرّية السياسيّة بأيّ معنى كان لا يكافئ أبداً انتفاء السُّلطة السياسيّة لا على المستوى الدلالي ولا على المستوى المنطقي ولا على المستوى الواقعي. وثالثها أنَّ تحقُّق الحرّية السياسيّة بأيّ معنى من معانيها لا يمكن أن يبدأ بالقضاء على السُّلطة السياسيّة، ولا يجوز أن تكون الدّعوة إلى انتفاء السُّلطة مفتاحاً إلى تحقيق الحرّية السياسيّة.

خاتمة

السؤال الذي ينبغي أن يطرح في ختام هذا البحث هو:

ما جدوى كلّ هذا الكلام؟

من محض العبث أن يكون الكلام بلا جدوى، أو بلا مقصدٍ ولا غايةٍ، ولسنا من دعاة العبث في شيءٍ. فإن لم تبد غايتنا واضحةً من سابق سياق الكلام، وليس ثمة مشكلة كبيرة في ذلك من جهة المبدأ، فإننا نصرّح بها هنا:

إنَّ ما نريد قوله هو ضرورة التّركيز على المضمون بغضّ النّظر عن الشّكل الذي قد يختلف ويتباين. إن كان المقصود بالتّحوّل إلى الحالة المدنيّة للإنسان، بناء المجتمع

المدني، هو الارتقاء بالمجتمع والقضاء على التَّخَلُّف، وهذا ما أفهمه من قيام المجتمع المدني، فهذا يعني بالضرورة المنطقية أنَّ المطلوب منَّا جميعاً، على مختلف الأصعدة والمستويات والانتماءات هو محاربة التَّخَلُّف والارتقاء بالمجتمع في مختلف الميادين.

أمَّا إذا كان المقصود أو المراد غير ذلك فما هو هذا (الغير)؟؟ أنا لست أعرفه.

رُبَّما تنفتق قرائح بعضهم فيحسب أنَّنا من أعداء المجتمع المدني، ورُبَّما يجنح الانفعال والخيال ببعضهم فيتهمنا بأننا من أعداء الحرية والديمقراطية...!! فهل بدا شيء من ذلك في سياق كلامنا؟! إنَّ الأمر يحتاج إلى التَّروي وإعادة التَّفكير قبل إطلاق الأحكام الجزاف.

إنَّنا ندعو إلى بناء المجتمع المدني، والمجتمع المدني بحدِّ ذاته وعيِّ وحضارة، ومن ثمَّ فإنَّ بناء المجتمع المدني ليس إلا تنميةً للوعي وخلقاً لدعائم الحضارة. ولذلك نجدنا نتساءل: أليس الأجدى من كلِّ ذلك اللفِّ والدَّوران هو أن نُفَعِّل آليات تطوُّر المجتمع، ونصعِّد وتائر نموِّه بمختلف المستويات والميادين... فتغدو المطالب المضمررة أو الصَّريحة هي النتائج المنطقية لتطوُّر المجتمع.



الفصل الثاني عشر

الاتجاه الروحاني
في الفكر العربي المعاصر

مقدمة
أولاً: الوجدانية
ثانياً: الجوانبية
ثالثاً: الرحمانية
رابعاً: الشخصانية
خاتمة

إذن الرُّوحاني بهذا المعنى هو المقابل بنوعٍ من التَّضادِّ للحسِّيِّ من جانب، وللماديِّ من جانب آخر، وهو في الوقت ذاته على جانبٍ، وإن كان ضئيلاً، من التَّوازي أو الاشتراك مع التَّجريدي.

مقدمة

إذا كانت المادِّيَّة تقف في مقابل المثاليَّة بوصفها نقيضاً لها أو ضدّاً، فإنَّ الرُّوحانيَّة قابلةٌ لأن تكونَ المقابلَ للحسِّيَّة بوصفها أيضاً النَّقيض أو الضَّد. ولكنَّ هذه المقابلة في حقيقة الأمر غيرُ كاملةٍ ولا تامَّة، أي إنَّها ليست علاقة تناقضيةً محضاً لأنَّ الحسِّيَّ يمكن يقف مقابلاً للتَّجريديِّ، وإذا كان من الممكن أن يكون هناك نوعُ التَّرادفيَّة بينَ التَّجريديِّ والرُّوحانيِّ فإنَّه من غير الممكن بحالٍ من الأحوال أن يكون ثمة تطابقٌ بينهما ولا حتَّى شبه تطابقٍ أو تساوٍ، ولا يمكن أن يكون أحدهما بديلاً عن الآخر أبداً.

ولكن هل من الضَّروري أن نتحدَّث عن المقابل بالتَّضاد أو التَّنقض للفكرة أو الموضوع الذي نتحدَّث عنه؟ أليس ذلك ضرباً من التَّجديف فيما هو مضيعةٌ للوقت، ولا طائل له ولا موجب؟

الحقيقة أنَّ المسألة أيسر من أيِّ تعقيدٍ مصطنع، لأنَّ التَّعريف منطقيّاً يمكن أن يكون بالسَّلب وبالإيجاب وليس لأيِّ منهما فضلٌ أو تفضيلٌ على الآخر. قد يكون أحدهما أيسر من الآخر في هذا المعرف أو ذاك، وقد يتكافآن. ولذلك فإنَّ اللجوء إلى التَّنقض والمرادفات إنما من باب المقاربة لمزيدٍ من الوضوح في التَّعريف. ومن دون هذه المقاربات ربَّما يكون التَّحديد كافياً، ولكنَّه بالتَّأكيد سيكون أكثر وضوحاً من خلال المقاربات الأخرى.

إذن الرُّوحانيُّ بهذا المعنى هو المقابل بنوعٍ من التَّضادِّ للحسِّيِّ من جانب، وللماديِّ من جانب آخر، وهو في الوقت ذاته على جانبٍ، وإن كان ضئيلاً، من التَّوازي أو الاشتراك مع التَّجريدي. فإذا كان الحسِّيُّ يعنى بما يدركه الحواس، أو بمعنى

آخر يؤمن بالمحسوسات؛ ما تدركه الحواس، فإنَّ الرُّوحاني يُعنى بما لا تدركه الحواس المباشرة وإتمَّ بما يدركه الحسُّ الباطني، أو العقل التأمليُّ في الإنسان، والجانب الرُّوحاني جزءٌ أساسيٌّ منه. وإذا كانت الماديَّة تُعنى بالواقع الماديِّ وما يمكن أن يقع تحت الإدراك الحسيِّ، فإنَّ الرُّوحانيَّة تُعنى بالشق الآخر المقابل للمادة وهو الرُّوح.

بالمعنيين كليهما صار يمكن القول إنَّ الاتجاه الرُّوحانيَّ هو الاتجاه الذي يُعنى بما هو مقابلٌ للمحسوس الماديِّ. وهذا المقابل للمحسوس الماديِّ في حقيقة الأمر قد يكون غير محدَّدٍ أو منطويًّا على أمورٍ أو موضوعاتٍ كثيرةٍ زُمَّما يصعب حصرها، ومن المؤكَّد أنَّه من الصَّعب إن لم يكن من المتعذَّر تحديد أو حتَّى توصيف بعضٍ غير قليلٍ منها.

إذا تعاملنا مع الاتجاه الرُّوحاني على هذا الأساس فسيكون موضوعه غيرٌ محدَّدٍ، أي بمعنى آخر غير مفهوم، وغير قابلٍ للفهم في بعض مستوياته. ولم يفت هذا العيب أنصار الاتجاه الرُّوحاني، بل زُمَّما لم يكن في بالهم بوصفه صعوبةً تعترضهم لأنهم لم يقصدوا أن يكون موضوع اتِّجاههم هو هذا العماء السَّراي من الموضوعات، أي لم يقصدوا التعميم الأعمى في المعنى الرُّوحاني الذي تناوله في فكرهم، وإتمَّما كان موضوعهم محدَّدًا، محصورًا بالرُّوح التي تقابل الجسد، بل المنبثة في الجسد على نحو ما.

كيفية اتِّصال الرُّوح بالجسد من النَّاحية الفيزيائيَّة أو البيولوجيَّة أمرٌ لا يعينهم أبداً وإن عناههم فيما لا يتعدَّى الحدود الضَّيقة التي تُخدم توجههم أو تسهم في خدمته. والذي يعينهم تحديداً وإن اختلف في مداه ضمن طبيعته هو إيجاد التَّوازن الخلاق بيَّن الرُّوح والبدن؛ بيَّن احتياجات الرُّوح واحتياجات البدن، بيَّن نوازع البدن ونوازع الرُّوح، بيَّن قوى الرُّوح وقوى البدن... فلا يتغلب أحدهما على الآخر، أو بمعنى آخر لا يقدِّم أحدهما على الآخر بحيث يطغى عليه أو يغيبه بما يحول دون أدائه ما ينبغي من وظيفة ودور في حياة الإنسان. والغاية من تحقيق هذا التَّوازن هي تذكير الإنسان دائماً بأنَّه مؤلَّف من رُوح وبدن، وأنَّ لكلٍّ منهما وظائفه وأدواره ومتطلبات وواجبته. لأنَّ سعادة الإنسان الحقيقيَّة منوطٌ بمدى تحقيق هذا التَّوازن.

قد يظنُّ الذي يُعَلِّبُ متطلبات المادَّة على الرُّوح أن يعيش سعيداً، ولكنَّهُ في حقيقة الأمر يعيش وهم السَّعادة وسرابها ولا يعيش السَّعادة الحقيقيَّة. ومن هنا تنبع أهميَّة الأتجاه الرُّوحاني في نظر أصحابه من أجل إعادة الإنسان إلى توازنه الحقيقي. أي إنَّ هذا الأتجاه يجد أرضه الخصبة غالباً في الواقع الذي يزداد فيه إقبال النَّاس على المتع الجسدِيَّة أو الحسيَّة أو الماديَّة مع نسيان الجانب الرُّوحاني. كلما ازداد انكباب النَّاس على هذه المتع، وكلما ازداد نسيان الإنسان الجانب الرُّوحاني فيه ازدادت فرص ظهور الجانب الرُّوحاني عند الفلاسفة والمفكرين والأدباء الذين يرون أن على عاتقهم تقع مسؤوليَّة إصلاح المجتمع ورده إلى جادَّة الصَّواب، أو توعيته بما ينبغي أن يكون عليه. ولذلك من الخطأ الظنُّ أنَّ هذا الأتجاه نشأ في زمن قريبٍ من عمر الإنسان. أغلب الظنُّ أنَّ الأتجاه الرُّوحاني، مثلما غيره من بقيَّة الأتجاهات، نشأ في زمنٍ متقدِّمٍ من عمر البشريَّة، ذلك أنَّا لا نعدم في كلِّ زمنٍ من يرى انغماس النَّاس في تحصيل السَّعادة بعيداً عن التَّفكير في الجانب الرُّوحاني، ويرى في الوقت ذاته أنَّ من واجبه تنبيه النَّاس إلى ضرورة الانتباه إلى الجانب الرُّوحاني في حياتهم.

لم يعد عصر النَّهضة العربيَّة وجود هذا الأتجاه إلى جانب الأتجاهاتِ أُخرى فكريَّة أُخرى كثيرة. وإذا كان من الممكن تلمس رؤى وأفكار يمكن ضمها إلى هذا الأتجاه عند كثيرٍ من مفكري عصر النَّهضة العربيَّة من خلال عباراتٍ محدَّدة عرضيَّة أو قصديَّة، أو خلال مباحث أو فصول خصَّصت لمثل أغراض هذا الأتجاه، فإنَّا من الممكن أيضاً أن نجد مفكرين جعلوا من هذا الأتجاه اتِّجهاً لهم دون غيره من الأتجاهات، مركِّزين نتاجهم وفكرهم ليصبَّ في معينه. ورُبَّما يكون عباس محمود العقاد ورينيه حبشي وزكي الأرسوزي وعثمان أمين أبرز الأعلام الذين اتخذوا من هذا الأتجاه منحى فكرياً لهم. حتَّى إنَّ كلاً منهم اتخذ لأتجاهه اسماً خاصاً به يدل من خلاله على طبيعته المنتمية إلى الأتجاه الرُّوحاني في خطِّه العريض أو العام. وفيما يلي أبرز ما هذه الأتجاهات:

أولاً: الوجدانية

ولد عباس محمود العقاد، صاحب الأبحاه الوجداني، في أسوان سنة ١٨٨٩م^(٢٢٨) لأسرة متدينة، متوسطة الحال. وقد برزت معالم نبوغه منذ نعومة أظفاره فلفت أنظار معلميه في (الكتاب) ثم في المدرسة الابتدائية. ولكن فيلسوفنا لم يتابع دراسته بانتظام بل لم يتعد المرحلة الابتدائية لأنه رأى في هذه المتابعة المنتظمة التدريجية من المدرسة بمراحلها إلى المعاهد أو الجامعة أمراً شاقاً وطويلاً، وربما كان السبب ذلك نبوغه وإيمانه بقدرته على تحصيل ما تقدمه المدارس بجده وجهده وبوقت أقصر، وربما كانت الظروف هي التي حالت دون ذلك بسبب اضطراره للعمل وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً فإن الجمع بين الاحتمالين مع ترجيح الأول هو الأفضل. ويتعزّز قولنا هذا إذا علمنا أن العقاد لم يستطع الرضوخ لرتابة الوظائف الحكومية غير مرة، كما نفر من رتابة العمل الصحافي الذي يستهلك الوقت من دون نتائج تستحق الذكر، وهو في كل ذلك يقلد سيرته في النفور من رتابة التعليم عبر مراحلها، الأمر الذي دفعه للتحصّل الذاتي الذي سبق به أقرانه وأبناء جيله ممن تابعوا التعليم النظامي.

تفرغ العقاد مبكراً تفرغاً تاماً للفكر والأدب جامعاً في معرفته واطلاعه وإبداعه ما بين التراث العربي بمختلف فروع وميادينه، والفكر الغربي القديم والمعاصر أيضاً بمختلف فروع وميادينه، ومن خلال ذلك كله أنشأ فكره الخاص وفلسفته الخاصة، وإن كان ذاته رفض أن يكون فيلسوفاً لأنه لا يريد أن يأسر فكره في نمطية أو مذهبية محدّدة كما قال. ومع ذلك كانت فلسفته الوجدانية تظلّ معالم فكره وآرائه.

٢٢٨ - توفي في صباح الأربعاء في الثاني عشر من آذار سنة ١٩٦٤م.

الوَجْدَانِيَّة هي الاتجاه الذي نادى به الأديب الفيلسوف عباس محمود العقاد الذي بنى فلسفته الوجودانيَّة على فكرة إشراقية بالمعنى الصوفي الذي ذهب إليه الإمام الغزالي خاصَّةً، وعلى الحدسيَّة بالمعنى الذي ذهب إليه هنري برجسون، وكتاهما ترى أنَّ الحقائق بل الحقيقة الكونيَّة الكبرى لا تدرك إلا بالوجدان. وملكة الإدراك الكشفي هذه أسمى من ملكة الإدراك الحسي وملكة الإدراك العقلي.

كما أنَّ الغزالي وبرجسون وكثيرون غيرهما من أنصار هذا الاتجاه الذين قالوا بسمو الإدراك اللدني أو الكشفيَّ الإشراقيَّ على الإدراك العقليَّ والإدراك الحسيَّ لم يجدوا بدءاً من الاعتراف بدور هاتين الملكتين فإنَّ العقاد كذلك لم ينكر في فلسفته الوجودانيَّة دور كلٍّ من العقل والحسَّ في العمليَّة المعرفيَّة، فكلاهما أدوات مهمَّة وضروريَّة للمعرفة لا يمكن الاستغناء عنهما، ولكنَّهما كلاهما غير كافٍ وحده، وهما معاً غير كافيين للوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة.

الإحساس ينقل المعطيات الخارجية، المدركات الحسية، إلى العقل، والعقل هو الذي يقوم بعمليَّات الاستدلال والبرهنة وإقامة الحجج. ولكن ما يجب الانتباه له أن كليهما غير كافٍ لا وحده ولا بالتضافر مع الآخر لأنَّ هناك أشياء نعرف أنَّها موجودة ولكننا لا نحسُّ بها، أو لا نستطيع الإحساس بها، ويضيف الغزالي وديكارت هنا: أنَّ الإحساس قد ينقل لنا مدركاتٍ خاطئة، وقد يخدعنا بالإدراك الخاطيء. وليصل العقاد من ذلك إلى أنَّه «إذا كان كلُّ محسوس موجود فليس كلُّ موجود محسوساً».

والعقل عند العقاد أداة أو وسيلة للمعرفة مساوية في المبدأ ومكملة في الخطوات للإحساس بوصفه أيضاً وسيلة للمعرفة، وما انطبق على المعرفة الحسيَّة ينطبق على المعرفة العقليَّة من ناحية الحاجة والقصور والعجز، فالعقل وسيلة ضرورية للمعرفة لا يمكن

الاستغناء عنها ولكنّه في الوقت ذاته أقلُّ من أن يوثق في قدرته على الوصول إلى المعرفة اليقينيّة أو الحقيقيّة «فهو كثيراً ما يبرهن أشياء لا نعرفها، أو يعجز عن برهنة أشياء نعرفها بالوجدان»، ودليله على ذلك هو «تلك المذاهب العقليّة التي تضع الوجود في قوالب جامدة لا تنطبق على الواقع».

الحقائق التي تسمو على الإدراك الحسيّ وعلى قدرات العقل على البرهنة والإثبات أو النقي هي الحقائق الكونيّة الكبرى، وما يعجز الحسُّ عن إدراكه، ويعجز العقل عن الوصول إليه لا يجوز أن يظلَّ نسياً منسياً، ولا بد من معرفته لأنّه يُمثّل الحقيقة الكونيّة الكبرى، ومعرفة هذه الحقيقة الكونيّة الكبرى وإدراكها إنّما له وسيلةٌ وحيدةٌ هي الوجدان؛ الوجدان يدركها في ثوبها الخالص النقي، لأنّه يدرك الكلَّ من جهة كونه كلاً، وينفذ إلى حقيقة الوجود. ولا ينكر العقاد أنّ هذه الطريقتين في المعرفة مشابهةٌ أو مماثلةٌ لطرائق أهل التصوّف في المكاشفة والمشاهدة والإشراق والإلهام، ولذلك يرى «أن طريقتهم أصدق من طرائق العلماء والفلاسفة لأنّها توصل إلى معرفة الله بالقلب والدّوق والوجدان».

هذه الطريقتين بمختلف تسميتها نشبه كثيراً الطريقة الحدسيّة التي نادى بها برجسون وكثيرون غيره من أتباعه. يرى برجسون أنّ «هناك منهجين مختلفين في معرفة الأشياء؛ الأول يقضي بأن ندور حولها، والثاني فيقضي بأن ننفذ إليها. يعتمد المنهج الأول على وجهة النظر التي نركن إليها وعلى الرّموز التي نعبر بها عن أنفسنا، أما المنهج الآخر فلا يعتمد على أيّ رموز نتناولها. والنوع الأوّل هو المعرفة التي ندرك بها ما هو نسبيّ، أما الآخر فهو المعرفة التي تصل إلى المطلق». والمعرفة التي نصل بها إلى المطلق هي المعرفة الحدسيّة التي يصفها برجسون بأنّها «نوعٌ من التعاطف العقليّ». أو المعايضة التي تشبه أيضاً ما يسمّيه المتصوّفة بالوصل والاتصال.

هذا الاتجاه الوجدانيّ للعقاد لم يتوقّف عند هذا الحدّ في حقيقة الأمر فقد بدت ملامحه في كثيرٍ من معالم فكره، فمناداته بتحرير القصيدة العربيّة من قيود

الشكل والمضمون السائدين وحثه الشعراء على الاستلهاج الداخلي / استبطان الذات هو ضربٌ من التحريض على الممارسة الكشفية الإشراقية في العملية الإبداعية حتى «يصبح الشعر تعبيراً عن النفس وخلجاتها ومشاعرها الإنسانية، وتأملاً في الطبيعة وحقائق الكون، وصورةً لروح الأمة ووجدانها، لا يقف عند ظاهر الأسماء الطنانية، والتواريخ الفاصلة والحوادث المهمة بل يعكس ما يعتلج في الضمير القومي والحس الإنساني بصورة شمولية ونبضة إبداعية»^(٢٢٩). ومن أجل هذا الهدف العظيم النبيل لم يجد العقاد ما يمنع من «إعطاء شيء من الحرية الفنية للشاعر في مجال الوزن والقافية، بل تطرّف في هذه الدعوة فنادى بالشعر المرسل المتحرّر من أغلال القافية الحرون والأوزان الصلبة، حيث يُدخل الشعراء عليهما ما يريدون من تعديل وتطوير منضبطين بشروط الفن وقواعد التّظّم وأسس الجمال»^(٢٣٠)، لما يلعب ذلك من دور أساسي في الانعتاق من قيود الحسّ التي تكبل قدرة الوجدان على الرؤية والكشف والوصول إلى الحقيقة الكونية الكبرى.

وإيماناً منه بوحدة الحقيقة الكونية الكبرى وتجانسها فقد عاب على أحمد شوقي خاصّة وعلى الشعر العربيّ السابق كلّهُ أنّ أشعارهم تفتقر إلى التّرابط والتّكامل والتّجانس، الذي يجعل كلّ بيتٍ وحدةً مستقلةً في ذاته لا يتأثّر بما قبله أو بعده من أبيات، ولذلك طالب بالوصول إلى القصيدة المتجانسة المتكاملة التي لا يجوز فيها قول بيتٍ غير مرتبطٍ معنوياً بما قبله وبعده. وتكون بذلك القصيدة وحدة عضوية متماسكة «وتكون جسداً واحداً، فلا ينتقل الشاعر من فكرة إلى فكرة في غير نظام، وأيضاً لا بُدّ

٢٢٩ . ممدوح السكاف: عباس محمود العقاد في الذكرى الأربعين لرحيله . جريدة تشرين . الأحد ٢٨ آذار

.م٢٠٠٤

٢٣٠ . م . س . ذاته.

من أن يلتحم كل بيتٍ بما قبله وبما بعده، فلا يستغني في تمام فهمه عن سابقه ولا حقه»^(٢٣١).

ثانياً: الجوانبية

الجوانبية هي المذهب أو الاتجاه الفلسفي الجديد الذي اقترحه متبنيًا إيَّاه بالضرورة الفيلسوف العربي عثمان أمين، أو الجوانبية كما يرى بعضهم طريقةً جديدةً في التفكير دعا إليها عثمان أمين.

ولد عثمان أمين في قرية مزعونة، إحدى قرى الجيزة بمصر. بعد حصوله على الشهادة الثانوية التحق بقسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة الملك فؤاد الأول، جامعة القاهرة حالياً، وكانت الدراسة في هذا القسم باللغة الفرنسية، فيما لغته الثانية هي الإنجليزية، ولذلك كان مُطالباً بمضاعفة جهوده كثيراً حتى يتمكن من المتابعة، وكان له أن أتقن الفرنسية وامتلك ناصيتها بجدارة مكنته من التّواصل مع نخبة الأساتذة الأجانب الذين كانوا يدرسون في قسم الفلسفة حينها من أمثال الإيطالي نلليو ومواطنه جويدي، والألماني براجستر استر ومواطنه ليمان. ومن العرب كان نفرٌ من أبرز أعلام النهضة أمثال أحمد أمين، وطه حسين، محمد شفيق غربال، ومصطفى عبد الرازق الذي توطدت علاقته معه أكثر من غيره من الأساتذة، ومنصور فهمي وغيرهم.

نال الإجازة في الفلسفة من جامعة الملك فؤاد الأول في عام ١٩٣٠م، وفي هذه السنة أوفد إلى جامعة السوربون بباريس لمتابعة الدراسات العليا، فبقي هناك نحو أربع سنوات نال في نهايتها الدكتوراه على أطروحته في فكر الإمام محمد عبده، وأتقن تعلم بعض اللغات إلى جانب الفرنسية والإنجليزية، مثل اليونانية واللاتينية، وقام كذلك بتحقيق كتاب إحصاء العلوم للفارابي.

٢٣١ - م. س. ذاته.

عاد عثمان أمين إلى مصر ليعمل مدرّساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الملك فؤاد الأول، وترقى إلى أستاذ مساعد ثم أستاذ، وسمي رئيساً لقسم الفلسفة. وإلى جانب عمله هذا شارك في العديد من المؤتمرات والندوات في مصر والعالم مثل هارفارد، وكمبردج، ولاهور، وفينسيا، وتكساس، وجاكرتا وغيرها. وانتخب عضو شرف في الجمعية الديكارتية الفرنسية، وحُصِّص جناح في مكتبة المؤلفات والبحوث العلمية عن ديكارت لإنتاجه. وانتخب عضواً في مجمع اللغة العربية بمصر عام ١٩٥٨م، كما درّس في العديد من الجامعات العربية والعالمية، وألقى المحاضرات العامة في العديد من دول العالم وجامعاتها ومعاهدها.

أمّا مؤلفات عثمان أمين فهي كثيرة، تنوعت ما بيّن تأليف وترجمة وتحقيق، وقد أعانه على غزارة الإنتاج تفرّغه للكتابة والبحث، وزهده في المناصب والمسؤوليات. ومن أبرز آثاره:

الجوانب أصول عقيدة وفلسفة ثورة، أصدره عام ١٩٦٤م. والفلسفة الرواقية. ودروس للشباب في سيرة الأستاذ الإمام، نشره عام ١٩٦٤م. وديكارت. ورائد الفكر المصري محمد عبده، أصدره عام ١٩٥٥م. ورواد المثالية في الفلسفة الغربية، نشره في عام ١٩٦٧م. ورواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي، نشره عام ١٩٦١م. وشخصيات ومذاهب فلسفية. وشيلر، نشره في عام ١٩٥٨م. وفي اللغة والفكر، نشره في عام ١٩٦٧م. ومحاولات فلسفية، نشره في عام ١٩٥٣م. ونحو جامعات أفضل. ونظرات في فكر العقاد، نشر في عام ١٩٦٦م.

ومن ترجماته: تأملات في الفلسفة الأولى لديكارت. ودفاع عن العلم لأبيير باييه. وفلسفة كانت لإميل بوترو. وفي الفلسفة والشعر لمارتن هيدجر. ومبادئ الفلسفة لديكارت. ومستقبل الإنسانية لكارل ياسبيرز. ونحو السلام الدائم لكانت. وفي التحقيق حقّ إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي. وتلخيص ما بعد الطبيعة لأبي الوليد ابن رشد.

الجُؤَانِيَّةُ هي فلسفة **عثمان أمين**، وهي مذهب فلسفيّ جديد اسماً على الأقل له نظائره مضموناً، ومنهجاً. ومقومات الجُؤَانِيَّة في نظره هي تركيبة الوعي وتحري الأصاله والسعي إلى مجاوزة المظهر للنفاذ إلى قلب الموضوع المراد معرفته، واستعمال الخارج لاستجلاء الدّاخل. وفي هذا ما يذكرنا على الفور على الأقلّ بفلسفة الفرنسي **هنري برجسون**.

تقوم هذه الرُّؤية الفلسفيَّة على أنّ القوَّة الحقيقيَّة في العالم هي قوَّة الرُّوح، والسِّيادة الحقُّ ليست في السِّيطرة على ما يحيط بنا بل في السِّيطرة على أنفسنا، ولذلك فإنَّ الأزمة الَّتِي يعانيتها الإنسان الحديث تعود في أصل نشأتها إلى عدم الانسجام بَيْنَ الرُّوح والبدن، بَيْنَ القلب والعقل.

في تقديمه **لديكارت** يكشف لنا **عثمان أمين** عن المنهج الجُؤَانِي ومراده منه وضرورته وأهميته فيقول: «من الخير ونحن ندرس آثار عظيمٍ من عظماء الفكر أن نسعى إلى تقمُّص شخصيَّة المؤلف واستكناه سرِّه في مسعى للوصول إلى دخيلة فكره وأن نحاول عرض مذهبه على أحسن الوجوه الممكنة وأن نصطنعه لأنفسنا مذهباً ولو لفترة البحث، فليس ثمة معرفة صحيحة من غير مشاركة رويَّة أو تعاطفٍ عقليّ».

إذن المنهج الجُؤَانِي هو دخول إلى قلب الذات، إلى قلب الموضوع المدروس، والنَّظر إليه من داخله، ومعايشته، أو تقمُّصه للتَّمكُّن من فهمه كما هو في حقيقته. وقد طبَّق الفيلسوف هذا المنهج في معظم كتبه الَّتِي قرأ فيها الفلسفة الآخرين، ومن أبرز الأمثلة أيضاً **شيلر** الذي بدا فيه **عثمان أمين** أنَّه يقدمه وكأنَّه يقدم فلسفته، وكذلك كان شأنه في ترجمته للتأمّلات في الفلسفة الأولى الَّتِي حاول فيها **عثمان أمين** أن يفسّر الفلسفة الديكارتية تفسيراً جُؤَانِيّاً. وكذلك غيره من الكتب.

ينطلق **عثمان أمين** في ذلك من أن التاريخ الحقيقي للفلاسفة والأفراد والأمم هو التاريخ الجوّاني، وليس تاريخ الأفراد والشعوب وحسب بل تاريخ الحقائق كلها هو تاريخ الدُخول إلى قلبها ومعرفتها كما هي في ذاتها. ومن ثمّ فإنّ قراءة الموضوعات من الخارج لن تعدو كونها قراءة ظاهرٍ لا يعبر عن الحقيقة، وهذا ما يقوم عليه العلم.

هذه الرؤية الفلسفيّة كما أشرنا ليست جديدةً في طبيعتها ومضمونها، الجديد فيها هو الاسم. فإذا ما رجعنا أدراجنا إلى الوراء وجدنا أنّها قد ظهرت في تاريخ الفلسفة منذ نشأتها إلى اليوم تحت ثلاثة أسماء هي: الإِشراقِيّة، الرُّوحانيّة، الحدسيّة. ولا يمنع هذا من وجودها ضمن مذاهب فلسفيّة أخرى اندرجت تحت الفلسفة المثاليّة. وهذا يعني أنّ **عثمان أمين**، نظريّاً على الأقل، قد تأثّر بهذه المدارس الفلسفيّة وأعلامها، وهو لا ينكر ذلك من جهة أولى، ويعترف به من جهة وخاصّة في الأعلام الذين قدّمهم في كتبه المختلفة، وخاصّة منهم **ديكارت**، وكانت، و**برجسون**، و**شيلر**.

الحقيقة أنّ **عثمان أمين** أراد لجوّانيّته أن تكون رؤيةً دينيّةً إسلاميّةً، أي فلسفةً حدسيّةً تقوم على أسسٍ دينيّةٍ إسلاميّةٍ، ترنو في جانبٍ أساسيٍّ من جُوانبها إلى أن تكون خطوةً جديدةً في الإصلاح الدّينيّ الإسلاميّ لاحقةً ومكمّلةً لجهود أعلام النّهضة العربيّة، وليست نسخةً جديدةً منها. فإذا كان أعلام النّهضة العربيّة قد نحووا نحواً إصلاحيّاً، ترميميّاً، فإنّ **عثمان أمين** أراد لفلسفته أن تكون فلسفة تغييرٍ وتطويرٍ وبناءٍ للمجتمع العربيّ. ولذلك جاءت فلسفته متجاوزةً لفلسفات مفكّري عصر النّهضة العربيّة في كونها خطوةً تأسيسيّةً للتّلاقح الفكريّ والحضاريّ بين الشّرق والغرب، بين فلسفات الغرب وفلسفات الشّرق، وعلى نحوٍ خاصٍّ ما رآه مشتركاً بين النّزعتين الإِشراقيتين، الرُّوحانيتين، في الغرب والشّرق.

ثالثاً: الرحمانية

الرَّحْمَانِيَّةُ هي الاتجاه الفلسفي الذي اتَّخذه زكي الأرسوزي لبيِّن من خلالها موضع الإنسان في الوجود بالنسبة إلى خالقه بالإطلاق من جهة، وعلاقة الإنسان بالإنسان الفرد والمجتمع والأمة.

ولد زكي نجيب الأرسوزي في اللاذقية على الساحل السوري في مطلع عام ١٩٠٠م وربما في عام ١٨٩٩م. بدأ تلقّي العلم في المدرسة الابتدائية أنطاكية، وفي عام ١٩١٤م التحق بالمدرسة الثانوية في قونية، وأنهى هذه المرحلة في المدرسة ذاتها عام ١٩١٨م، وهناك أتقن التركية والفرنسية. ثمّ أوفده والده إلى بيروت ليلتحق بمعهد اللايك وفي عام ١٩٢٠م عُيِّن مدرساً للرياضيات في ثانوية أنطاكية. وفي عام ١٩٢٤م عُيِّن مديراً لناحية أرسوز وظلّ كذلك عاماً واحداً. وفي عام ١٩٢٦م نقل إلى دائرة المعارف ثمّ سافر إلى باريس لدراسة الفلسفة فبقي هناك من عام ١٩٢٧ حتّى عام ١٩٣٠م.

عاد إلى سوريا ليعمل مدرساً للتاريخ والفلسفة في ثانوية أنطاكية، ولكنّه أزعج سلطات الاحتلال الفرنسي بأفكاره فنُقِلَ إلى مدارس حلب فدير الزور ما بيّن عامي ١٩٣٠م و١٩٣٤م. ومع إعلان الأحكام العرفية في عام ١٩٤٠م سافر إلى بغداد ليدرّس الفلسفة هناك، ولكنّه لم يبق حتّى يكمل السنّة فعاد إلى دمشق إذ فصلته السلطات العراقية من العمل. واستمرّ بضع سنوات من دون عملٍ حتّى ألزم تلاميذه سلطات الاحتلال بإعادته إلى العمل في عام ١٩٤٥م فعمل مدرساً للفلسفة في حماة حتّى عام ١٩٤٨م، وبعدها انتقل إلى حلب مدرساً في ثانويتها حتّى عام ١٩٥٢م، إذ عُيِّن في هذا العام مدرساً في دار المعلمين الابتدائية واستمرّ كذلك حتّى تقاعده في عام ١٩٥٩م.

ألم به المرض منذ أوائل الستينيات، وقد اهتمّت به الدولة كثيراً منذ ثورة الثامن من آذار، وخصّصت له راتباً تقاعدياً استثنائياً يحميه من العوز. وفي عام ١٩٦٧م منحه

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب جائزته التَّقديريَّة. وفي الثَّاني من تموز ١٩٦٨ م لقي وجهه ربه، تاركاً الكثير من الآثار الفلسفيَّة المهمَّة التي لم تلقَ حتَّى الآن أقلَّ أقلَّ ما تستحقُّ من البحث والدِّراسة، ومن أبرزها: الأخلاق والفلسفة. الأمة العربيَّة. الجمهورية المثلى. العبقريَّة العربيَّة في لسانها. اللسان العربي. المدنيَّة والثقافة. رسالة الفن. رسالة اللغة. رسالتنا الفلسفة والأخلاق. صوت العروبة في لواء الإسكندرونة. متى يكون الحكم ديمقراطيًّا. مشاكلنا القوميَّة وموقف الأحزاب منها. وله إلى جانب هذه الكتب عشرات المقالات. وقد نشرت أعماله كاملَّة في طبعةٍ أصدرتها الإدارة السِّياسيَّة بدمشق عام ١٩٧٢ م.

الرَّحْمانيَّة هي المذهب الفلسفيُّ الذي اختطَّه الأرسوزي وجعل فلسفته تدور حوله وتخرج من معينه. وعلى الرَّغم من أنَّ الرَّحْمانيَّة لم تكن عنوان أيِّ من كتبه أو أبحاثه، إلاَّ عنوان فصلٍ في كتاب الأُمَّة العربيَّة، هو: الأُمَّة تجرُّه رَحْمانيَّةٌ مثلى، فإنَّ الرَّحْمانيَّة وَفق ما قدَّمها الأرسوزي وحدَّدها، مبنوثةٌ في كلِّ كتبه ومقالاته من جهةٍ أولى، وكلُّ كتبه ومقالاته مبنوثةٌ عليها من جهةٍ ثانيةٍ.

يرى الأرسوزي أنَّ «للغرب فلسفةً كاملَّةً قائمةً في ثنايا لغته، لم يعبر عنها أيُّ مفكِّرٍ آخر تعبيراً كليًّا، إذ إنَّ أحداً منهم لم ينتبه إلى أنَّ الطريق التي تؤدِّي إليها يجب أن تستند إلى فهم نظام اللغة العربيَّة»^(٢٢٢). وهو بهذا يقف عند مسألة مهمَّة وخطيرة جدًّا حتَّى الآن لم تأخذ حقَّها من البحث على الأقلِّ في عالمنا العربي، وفيما يتعلَّق بلغتنا العربيَّة على نحوٍ أكثر خصوصيَّةً، وهي العلاقة بيِّن اللغة والقيم والأخلاق والعادات والأعراف، وبيِّن اللغة وخصائص الشَّخصيَّة الفرديَّة والجمعيَّة على نحو الخصوص. وهذا يعني أنَّ قوَّة اللغة ونظامها وانتظامها عاملٌ مهمٌّ من عوامل تكون الشَّخصيَّة؛ شخصيَّة الفرد وشخصيَّة الأُمَّة، ولذلك يتابع قائلاً: «فاللغة العربيَّة بما لها من قوَّة بيانيَّة خاصَّة

^{٢٢٢} - زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة. الإدارة السِّياسية. دمشق. ١٩٧٢ م المجلد الأول. ص ٣٢.

تبدع لكل معنى من المعاني الوجودية الكبرى صورة تستقطبه وتؤدبه بأمانة»^(٢٣٣)،
ويلاحظ كيف أدى اختلاف النظام اللغوي بين الشرق والغرب إلى اختلاف توجه عقل
الأمة، نمط تفكيرها، «فالعقل الإغريقي الغربي ينجح نحو الكشف عن نظام الطبيعة،
بينما ينجح العقل السامي العربي نحو الحقيقة الروحية المثالية»^(٢٣٤).

هذه الفلسفة العربية التي هي فلسفة أمة، وليست فلسفة فرد أو مدرسة فلسفية،
التي تقوم في اللغة وتبني عليها، تقوم حسب الأرسوزي على ثلاثة مبادئ: المدخل
إليها: رحامي. والمنهج: فني. والغاية: البطولة.

أما المنهج فقد وصف بالفني لأنه المنهج المتبع في الفنون، وخاصة في الشعر،
ويبدأ بالتعبير الطبيعي عن الهيجان، أو الشعور عامة، وينطبق هذا المنهج على الخصوص
في فهم الشؤون الإنسانية، بينما المنهج التحليلي المتبع في الفلسفة الغربية يصلح على
نحو خاص لشؤون الطبيعة.

أما من ناحية الغاية التي هي البطولة، فإن الفلسفة العربية لا تقف عند حدود
التأمل بل تطمح إلى ما هو أبعد من ذلك. وطموحها ينتج عن موقف الذهن، ذلك أن
الفلسفة العربية تتجه نحو الوجدان لسبر أغوار الوجود من الصميم، والمعنى المستجلى
يخلق معه عبارته، وعندئذ يساعد على تنمية النفس وتحويل قدر صاحبها إلى حرية
أكمل فأكمل. ويوضح أكثر فيبين أن «الحالة المنبثقة من الأعماق تجهل الموت
وتتحدى الخطر، ومن هنا موقف النفوس الكبيرة المتجهة أبحاً سليماً في استجلاء
ماهية الحياة، فهي تنصرف بكليتها إلى الإصلاح، ولو أدى ذلك إلى ما يتعارض مع
المحافظة على البقاء»^(٢٣٥).

٢٣٣ . م . س . ذاته .

٢٣٤ . م . س . ذاته .

٢٣٥ . م . س . ص ٣٣ .

أمَّا الرَّحْمَانِيَّةُ التي هي عماد فلسفته، والتي أطال الحديث فيها، وتطبيقها في معظم كتاباته، فتشير إلى اتجاهين دلاليين متواصلين مضموناً ولفظاً، وهما الرَّحْمُ والرَّحْمَةُ. الأرسوزي يبني على الرَّحْمِ، والرَّحْمَةُ ستكون نتيجةً متضمنةً في سياق الفهم والشَّرح والتفسير.

الرَّحْمَانِيَّةُ كما ترى لجنة إعداد أعماله الكاملة «تشير باشتقاقها من الرَّحْمِ إلى البنيان المشترك معنى وسطاً بَيْنَ التعالي . Transcendence والتداخل . Immanence فالعلاقة بَيْنَ الوجود والخالق على مثال العلاقة بَيْنَ الجنين وأمه»^(٢٣٦). ويوضح الأرسوزي متابعاً بقوله: «ونحن إذ نصطح على كلمة رَحْمَانِيٍّ للتعبير عن التجربة الإنسانية، فإننا نشير بهذا الاصطلاح إلى رمز الصَّلَة بَيْنَ (أنا) و(الأنام) الذي هو الرَّحْمُ مصدر اشتقاق الكلمة»^(٢٣٧).

الرَّحْمُ مرتبط ارتباطاً عضوياً بالأم، ودلالياً بالأم والأخلاق؛ صلة الرَّحْمِ، والتَّراحم. وعلى أيِّ حال ستكون الأمُّ عنصراً أصيلاً في الدلالة. ولذلك يتابع الأرسوزي قائلاً: «إنَّ الأمَّ وإن انفصل ابنها عنها بالولادة فأصبح موضوع حواسها كشيءٍ من الأشياء، إلَّا أنَّها إذا ما تمثَّلت في ذهنها اختلجت نفسها بما انطوت عليه صورته المتمثَّلة، وقامت نحوه بحسب المعنى المنبعث من صميمها، المعنى الذي حصل من اتِّصال كيانهما اتصالاً رحمانياً»^(٢٣٨).

هنا يسجِّل الأرسوزي التفاتةً لطيفةً بارعةً، فهو يربط بَيْنَ هذه الأمِّ والأُمَّة لإقامة العلاقة الوثيقة بَيْنَ الأفراد والأُمَّة مماثلة للعلاقة بَيْنَ الأبناء والأمِّ، هذه العلاقة التي ستقوم على أسس رَحْمَانِيَّةٍ، فيقول: «فأمَّا كلمة أُمَّة فهي والأمُّ ترجعان إلى فعلٍ أمِّ، المصدر

٢٣٦ . م . س . ص ٣٢ .

٢٣٧ . زكي الأرسوزي: الأمة العربية؛ ماهيتها، رسالتها، مشاكلها . ضمن المؤلفات الكاملة . الإدارة السياسية . دمشق . ١٩٧٢ م المجلد الثاني . ص ٣٥٣ .

٢٣٨ . م . س . ص ٣٥٣ . ٣٥٤ .

المشترك بينهما، والأُمُّ في أسرة أُم هي صورة الأُمَّة الحيَّة. فكما أنَّ الأُمَّ يصدر عنها
أبناءؤها وإليها يتجهون كمنهلٍ للحياة، فإنَّ الأُمَّة أيضاً مصدرُ الأخوَّة بَيْنَ المواطنين،
وغاية ما يصبو إليه الإخوان من أمانة»^(٢٣٩).

ثمَّ يتابع مبيناً العلاقة بَيْنَ المفردات الرَّاجعة إلى هذا المصدر ليكشف عن الأواصر
القائمة بينها، فيقول: «الأُمُّ: الوالدة، أصل الشَّيء. الإمام: مَنْ يقتدى به.. الأُمَّة:
الجماعة، الطَّريقة... إلخ. هكذا تبدو الأُمَّة في الحدس العربيِّ وجداناً قومياً تصدر عنه
المثل العليا، وتقَدَّر بالنسبة إليه قيم الأشياء»^(٢٤٠). كاشفاً بذلك أيضاً عن قيمة اللغة
وما يمكن أن تؤديه من مَهَمَّةٍ مُهمَّةٍ في صنع الوجدان والقيم، ومنها قيم التَّواصل
الرَّحمانِي بَيْنَ المواطنين والأُمَّة، وبَيْنَ المواطنين أنفسهم.

أي إنَّ الرَّحمانِيَّة، كما بدأ بالتوضيح، هي علاقة بَيْنَ الأنا والأنام، بَيْنَ الذات
الفردية والنَّاس الآخرين. ولذلك لا عجب في أن يعود ثانيةً لإيضاح هذه الفكرة قائلاً:
«وبناءً على ذلك فإنَّ التَّجربة الرَّحمانِيَّة معرفة في (الأنام) ينبعث معناها من صميم (أنا)
انبعث إلهام الفنَّان من صميم الهاوي لدى فهمه القصيدة، أو انبعاث مشاعر الوالد من
صميم أُمَّه لدى تعاطفها وإيَّاه، وإن كان كلُّ من الهاوي والأُمَّ أدرك الأنام بالحواس؛
الأوَّل بشتات القصيدة، والثانية تمثَّلت في خيالها ثمرة فؤادها»^(٢٤١).

هذا يقودنا إلى موقع المبدعين والتَّوابع في الأُمَّة ومسؤوليتهم في تفعيل العلاقة
الرَّحمانِيَّة للوصول إلى حصد ثمارها وفوائدها، وهذا ما لم يفك الأرسوزي الذي قال:
«إذا ما تيسر للهيئة الاجتماعية ظهور نوابغ فيها تحوَّل العرف من حدسٍ مبهمٍ إلى
بصيرةٍ نيرةٍ. وينتقل الحدس من عهد النَّاموس إلى عهد روح القدس، وعندئذ يصبح

٢٣٩ . م . س . ص ٣٣٣ .

٢٤٠ . م . س . ذاته .

٢٤١ . م . س . ص ٣٥٤ .

التّوابع من العوام بمنزلة العين من الخلايا الأخرى في الجسد»^(٢٤٢). فإذا ما تحقّق ذلك فيما يرى الأرسوزي فإنّ الهيئة الاجتماعيّة «تقوم على تجربةٍ رحمانيّةٍ مشتركةٍ بيّن الأعضاء، وليس العرف والقوانين إلّا معاني هذه التّجربة الإنسانيّة، منبثّة من نفس الإخوان، ومن هنا التّباس الأخلاق والشّريعة في المجتمعات ذات البنيان الرّحمانى»^(٢٤٣).

يخلص الأرسوزي من ذلك إلى أنّ التّجربة الرّحمانيّة ليست محض تواصلٍ بيّن الفرد وذاته، وبيّن الفرد والآخرين، وبيّن الأفراد والأمة، وإمّا هي ممارسةٌ ارتقائيّةٌ تسمو بالإنسان في عقله وسلوكه وغاياته، فالتّجربة الرّحمانيّة تكشف عن مبدأ الارتقاء نحو كنه الوجود، وعن مبدأ إلزام الكائنات بعضها ببعض كإلزام الأمّ بابنها مثلاً.. وإلى مبدأ الإلزام هذا ترجع التّزعة إلى الإصلاح نزعاً مشتركةً عن أعضاء المجتمع. وعلى قدر ما يكون الواقع منحرفاً عن الحقيقة، وتكون النفوس ذات صلةٍ رحمانيّةٍ مع كيان الجماعة، يظهر الميل إلى الإصلاح قدرًا محتملاً من صميم الكيان»^(٢٤٤).

هكذا تبدو الرّحمانيّة فلسفةً بمختلف مستويات الدّلالة اللغويّة للفلسفة، ويمكن إجمال خصائصها فيما يلي:

أولاً: هي اتّجاهٌ فلسفيٌّ روحانيٌّ تقف إلى الفلسفات الروحانيّة والاتّجاهات الرّوحانيّة للفلسفة مثل الحدسيّة والوجدانيّة والجوانيّة وغيرها من الفلسفات الرّوحانيّة.

ثانياً: هي فلسفةٌ نفسيّةٌ اجتماعيّةٌ أخلاقيّةٌ؛ فرادى ومثنى ومثنى وجماعاً، أي هي فلسفةٌ فرديّةٌ وفلسفةٌ اجتماعيّةٌ وفلسفةٌ أخلاقيّةٌ كلاً على حدى. وكذلك هي فلسفةٌ نفسيّةٌ اجتماعيّةٌ، وفلسفةٌ نفسيّةٌ أخلاقيّةٌ، وفلسفةٌ أخلاقيّةٌ اجتماعيّةٌ... وكذلك هي في آن واحد فلسفةٌ نفسيّةٌ اجتماعيّةٌ أخلاقيّةٌ.

^{٢٤٢} - زكي الأرسوزي: الجمهورية المثلى. ضمن المؤلفات الكاملة. الإدارة السياسية. دمشق. ١٩٧٢م المجلد

الثالث. ص ١٥٦.

^{٢٤٣} - م. س. ذاته.

^{٢٤٤} - زكي الأرسوزي: الأمة العربية. ص ٣٥٤.

ثالثاً: هي فلسفة تواصليةٌ بمختلف مستويات التّواصل بين الأفراد أنفسهم، وبين الأفراد مع بعضهم بعضاً، وبين الأفراد والأمة، أي إنّها تقوم على أنّها تؤسّس للتّواصل بين مختلف أنواع التّواصل ومستوياته التي أشرنا إليه.

رابعاً: تقوم أصلاً على القيم اللغويّة دلالةً واشتقاقاً وما تحمله من قيم أخلاقيّةٍ نفسيّةٍ حضاريّةٍ، استناداً إلى حقيقةٍ أساسيّةٍ وهي أنّ اللغة هي حامل الوعي الإنسانيّ والقيميّ بمختلف أنواع القيم ومستوياتها، فباللغة تنتقل العادات والأعراف والتّقاليد والأخلاق وخصائص الشّخصيّة.

خامساً: الرّحمانيّة فلسفةٌ عربيّةٌ بامتيازٍ ذلك أنّ نقطة انطلاقها وغايتها هي الأمة العربيّة، وتقوم أصلاً على التّحليل اللغوي للغة العربيّة.

وعامّةً يمكن القول إنّ هذه الفلسفة نقطة انطلاقٍ مهمّةٍ تستحقُّ الكثير من المتابعة والمراجعة والتّشرح والتّقاش، وهذا ما لم يؤت لفلسفة الأرسوزي الذي كرّمته الدّولة بعض التّكريم ولم ينل من المفكرين والباحثين من البحث والتّقاش والعرض والتّقديم إلّا أقلّ أقلّ ما يستحقُّ.

رابعاً: الشّخصانيّة

إذا كان معظم مؤرّحي الفلسفة الأوربيّة المعاصرة يتّجهون إلى أنّ الفلسفة الشّخصانيّة أو الاتجاه الشّخصانيّ قد ولد على يدي شارل رينوفيه خاصّةً ثمّ من بعده إيمانويل مونييه وجاك لاكروا فإنّ الفيلسوف البولونيّ الأصل بوشنسكي يرى أنّ اهتمام معظم الفلاسفة في القرن العشرين «يتّجه إلى الشّخص الإنسانيّ». وباستثناء فلاسفة المادّة فإنّ كلّ مفكّرٍ العصر الجديد يأخذون صراحةً بموقفٍ روحيٍّ إلى درجةٍ أو أخرى، ويؤكّدون الأهميّة الخاصّة بكرامة الشّخص الإنسانيّ»^(٢٤٥). ومن هذا المنظور يرى أنّ الفلسفة الوجوديّة فلسفةٌ شخصانيّةٌ «ويعلن الفلاسفة الوجوديون عن هذا الاتجاه

٢٤٥ . بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا . ص ٧٢.

الشَّخصائيِّ في صورةٍ شديدةِ القوَّة»^(٢٤٦). بل إنَّه يضيف إلى هذا الاتجاه الاتجاه الذي أخذ به إدموند هوسرل تحت اسم الفلسفة الظَّواهرية (الفينومينولوجيا)، بل يرى في الظَّواهرية الظَّاهرة الأكثر اندفاعاً وحامساً للشَّخصائيَّة، فيقول: «ولكنَّ كثيراً من الفينومينولوجيا ومن الميتافيزيقيين يدافعون عنه دفاعاً حارّاً»^(٢٤٧).

بهذا التَّعميم الذي ينجح إليه بوشنسكي وهو الفيلسوف الكبير من غير شكِّ تتحوَّل الشَّخصائيَّة من مذهبٍ فلسفيٍّ أو من خصوصيَّةٍ مذهبيَّةٍ إلى سِمةٍ عامَّةٍ أو ظاهرةٍ فكريَّةٍ مندرجةٍ في الفلسفات المعاصرة معظمها، من دون أن تكون مذهباً فلسفياً خاصاً، ولذلك لا عجب في أن يعقَّب على أحكامه السَّابقة بقوله: «وإنَّما كان هنا محل السِّمة المميِّزة حقّاً للفلسفة الغربيَّة في القرن العشرين، وبها تعارض كلِّ ماضي الفلسفة الأوربيَّة؛ فهي فلسفةٌ تميِّز بقرمها الشَّديد من الوجود الفعليِّ الواقعيِّ للإنسان أكثر من كلِّ الفلسفات التي سبقتهما»^(٢٤٨).

وعلى أيِّ حال فالشَّخصائيَّة هي التَّعويل على الشَّخصيَّة في إدراك العالم بل يمكن القول كما ذهب مونيه: «إنَّ فكرة الشَّخصيَّة مقولة ضروريَّة لإدراك العالم»^(٢٤٩). وقد ترادفت عنده الشَّخصائيَّة مع الدَّاتيَّة. أمَّا مونيه فقد ذهب إلى أن الشَّخصائيَّة «مذهبٌ أخلاقيٌّ واجتماعيٌّ مبنيٌّ على القول: إنَّ للشَّخصِ الإنسانِيَّ قيمةً مطلقةً»^(٢٥٠). مع انتباهه إلى ضرورة التَّمييز بين المذهب الشَّخصائي والمذهب الفردي.

٢٤٦ م. س. ذاته.

٢٤٧ م. س. ذاته.

٢٤٨ م. س. ذاته.

٢٤٩ جميل صليبا: المعجم الفلسفي. مادة الشَّخصائيَّة.

٢٥٠ م. س. ذاته.

ظهرت الشَّخصانيَّة في الفكر العربيِّ أوَّل ما ظهرت على يدي المفكِّر اللبناني الأصل الدكتور رينيه حبشي الذي ولد بمصر عام ١٩١٠م وتلمذ في فرنسا على يدي أحد أعلام الشَّخصانية هو الفيلسوف الفرنسي إمانويل مونييه، وكانت رسالة تخرُّجه في قسم الفلسفة بعنوان: الفلسفة الشَّخصانيَّة عند إمانويل مونييه، التي حوَّلته الحصول على الإجازة في الفلسفة عام ١٩٥٣م.

أفصح حبشي عن فكره الشَّخصانيِّ في كتبه الأساسيَّة الثلاثة: نحو تفكيرٍ متوسطيِّ، والصَّعف المبدع وبداية الخليقة، وحضارتنا على مفترق الطُّرق. ولكِنَّه على الرَّغم من تلمذه على مونييه مباشرةً، ومعايشته الفكر الغربيِّ الحاضن لولادة الشَّخصانيَّة فإنَّ شريقتَه طَعَتْ عليه في صوغ شخصانيَّته، فكان للإسلام بوصفه الثَّقافة العامَّة للمجتمع العربيِّ، وللمسيحيَّة بوصفها عقيدة رينيه حبشي التأثير الواضح والصَّريح في فكره.

رُبَّما يصحُّ القول إنَّ كتاب: نحو تفكيرٍ متوسطيِّ هو الكتاب التَّأسيسيُّ لشخصانيَّة رينيه حبشي لأنَّه في هذا الكتاب يبسط المهاد الواقعيِّ للعالم الشَّرقيِّ المتوسَّطيِّ كاشفاً عن معاناته ومشكلاته محاولاً سبر الأسباب التي أدت به إلى هذا الواقع المتردِّي السَّيئ؛ هناك أزمةٌ وجوديَّةٌ كبيرةٌ يعيشها الشَّخص في العالم المتوسَّطيِّ الشَّرقيِّ، وهذه الأزمة ناجمةٌ عن النَّظرة الخاطئة إلى الوجود والتَّعامل الخاطئ مع هذا الوجود الذي حوَّله في المحصَّلة إلى وجودٍ مهشَّمٍ مخلَّعٍ يؤدِّي بالضرورة إلى انعدام الأمان والاستقرار وضيق الآفاق. وإذا أراد الشَّعب المتوسَّطيِّ الشَّرقيُّ أي العربيُّ أن يتخلَّص من هذا الخلل فلا بُدَّ له من التَّخلُّص عن العادات والتَّقاليد التي تتحكَّم به وتحكمه. وفي كتابه: حضارتنا على مفترق الطُّرق، لا يبتعد عن هذا الخطُّ أو المحور الذي عمل عليه في كتابه: نحو تفكيرٍ متوسطيِّ، سوى أنَّه انتقل من العموميَّة الشَّرقيَّة إلى التَّخصيص في تناول المجتمع اللبنانيِّ، مركزاً على ضرورة الالتزام تجاه الشَّخص والمجتمع.

التفصيل الأكبر لشخصانية حبشي يأتي في كتابه: الضعف المبدع وبدايات الخليقة. ففي هذا الكتاب يتحدث عن الحرية وعلاقتها بالشخص أو علاقة الشخصية بها، ويصل إلى حد جعل الحرية أساس وجود الشخص البشري، لأنها، كما يرى، مصدر حضوره المبدع الخلاق. ويحدد هذه الحرية بشروط ثلاثة هي العقل والغريزة واللهو. أما الإيمان فهو عنده حالة داخلية أساسها طبيعة الإنسان الإلهية، أو الطبيعة الإلهية الموجودة في الإنسان. وفي مقابل هذا الإيمان يقف العقل، والطاقة العقلية هي القطب المقابل بالفعل والاتجاه للطاقتين الإيمانية والغريزية.

بعد رينيه حبشي جاء محمد عزيز الحبابي الممثل الأبرز في العالم العربي للشخصانية. ولد الحبابي بفاس في المغرب عام ١٩٢٢م، وتابع دراساته العليا في مصر فحصل فيها على شهادة الماجستير من جامعة الملك فؤاد الأول، وانتقل إلى فرنسا وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة الشوربون، وكانت أطروحته للدكتوراه بحثه الشخصاني المعنون ب: من الكائن إلى الشخص. وتابع مشواره في الاتجاه الشخصاني من خلال مجموعة من الكتب أو الأبحاث المتلاحقة التي كانت على التوالي: إفلاس الحضارة، وحرية أم تحرر، ومن المغلق إلى المنفتح، ودراسات عن الشخصانية الإسلامية، والشخصانية الواقعية. وكانت له إلى جانب هذه الكتب مجموعة من الأبحاث والدراسات الأخرى.

تنوع الأبحاث التي قدمها الحبابي أوقعت بعض الدارسين في اللغظ وسوء الفهم والتقدير فوصفه بعضهم بالتعريبي، وبعضهم الآخر جعل الشخصانية محطة فقط من محطات فكره تراجع عنها فيما بعد لصالح النزعة العَدَدِيَّة، وبضعهم نعتة بالتقلُّب... الأمر الذي حدا بالدكتور سالم يفوت إلى تخصيص بحثٍ لحلِّ هذه التضاربات هو: الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، أثبت فيه «وجود ثابتٍ حكَمَ فكر الأستاذ

الجبائي في مرحلتي تفكيره^(٢٥١). هذا الثابت هو فلسفته الشخصانية أو ما سمّاه يفوت الهاجس الثالثي الذي يعني حمل هموم العالم الثالث في مواجهة الاستعمار وتبعاته. وإذا كان تأثر حبشي بمونيه واضحاً، وإن كان قد استقلَّ بشخصانيته لاحقاً عن مونيه، فإنَّ الجبائي لم يبتعد عن هذه الخطى فلا شكَّ في تأثره بالشخصانية الفرنسية وبمونيه خاصةً، ولكنَّه سرعان ما استقلَّ بخصوصيته وهمومه المرتبطة بانتمائه وهويته. وهذا ما دفع يفوت إلى القول: «مع أنَّ الشخصانية الواقعية . شخصانية الجبائي - رددت أحياناً أفكاراً شخصانية جاهزة لمونيه فإنَّ ذلك لا يعني أنَّه ينقلها نقلاً حرفياً ويحافظ على دلالتها الأصلية»^(٢٥٢). ويؤكد يفوت أنَّ الجبائي لا ينحرف في أفق صاحبها أي مونيه، «لأنَّ الجو الذي رددتها فيه كان مغايراً للجو الذي فيه نشأت. كما أنَّها فُرئت من طرفه انطلاقاً من اهتماماتٍ ومشاغلٍ خاصةٍ؛ إنَّها عيون مثقَّفٍ مغربيٍّ عاش تجربة الاستعمار، كما عانى من الشعور بالذونية والنقص الذي تُنمِّيه تلك التجربة سواء أداخل الوطن أم خارجه»^(٢٥٣). ولا عجب إذ ذاك أن يذهب الجبائي إلى أنَّ «الشخصانية في صميمها فلسفة تحرُّر»^(٢٥٤). بل إنَّه جعل الغاية من كتابه: من الحرِّيات إلى التحرُّر الذي هو مكملُّ لكتابه من الكائن إلى الشَّخص، هي محاولة تأكيد ضرورات إخراج البلدان الهامشيَّة والمهمَّشة من هامشيتها التي وُضعت فيها بفعل الاستعمار.

٢٥١ . الدكتور سالم يفوت: الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الجبائي - ضمن كتاب: الفلسفة في

الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت . ١٩٨٥ م . ص ٢٦١ .

٢٥٢ . م . س . ص ٢٦٣ .

٢٥٣ . م . س . ذاته .

٢٥٤ . محمد عزيز الجبائي: من الحرِّيات إلى التحرر . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٢ م . ص ٢١ .

الشَّخصانيَّة عنده كما يرى محمد عزام هي «تركيبٌ من الخصائص الذاتية والليبراليَّة الغربيَّة، وهي جَمْعُ بَيْنِ الإسلام والحضارة الغربيَّة. ولكنَّهُ يقتصرُ الأخذَ من الحضارة الغربيَّة على الجانب التَّقني، أمَّا الجانبان الأخلاقيُّ والاجتماعيُّ فهما متخلَّفان لدى الغرب، وفي تراثنا الدِّيني ما يغنينا عن استيرادهما، فالثَّقافة الشَّخصانيَّة لا ترغب في التَّحرُّر من الماضي بل على العكس تريد أن تستمدَّ منه ما يستسيغه الحاضر للانتصار في مجابهة التَّخلف، فالحاضر مهما بلغ من تطورٍ امتداداً للماضي»^(٢٥٥). ولذلك لا غرابة في أن يخصَّص الحبابي كتاباً للبحث في أصول الشَّخصانية في الفكر العربيِّ الإسلاميِّ هو: الشَّخصانيَّة الإسلاميَّة، الذي يتتبع فيه ظهور مفهوم الشَّخص مع الدِّين الإسلاميِّ واكتسابه معانيه ودلالاته التي ازدادت غنىً وتوسَّعاً مع تطوُّر الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، حتَّى وصل الأمر بِفَضْلِ الدِّين الإسلاميِّ إلى شعور الشَّخص بفردِيَّته وقيمته الذاتِيَّة.

يؤسِّس الحبابي في بحثه الشَّخصانيِّ الأوَّل: من الكائن إلى الشَّخص، فلسفته الشَّخصانيَّة على دعامةٍ أولى هي الإيمان، ولتكون الدَّعامة الثَّانية هي محاولة التَّوفيق بَيْن الإسلام والحضارة الغربيَّة المسيحيَّة، وثالثة الأثافي هي الالتزام بالجماعة. وينطلق في تأسيس ذلك من أنَّ الكائن الأوَّل، الله، هو مصدر تكوُّن الشَّخص، لأنَّه هو الذي يعطي الإنسان هُويَّته الخاصَّة. ومن هنا استمدَّ الإنسان قداسته فالإنسان كائنٌ مقدَّسٌ. واستناداً إلى ذلك أمكن القول: إنَّ الشَّخصانيَّة الحبابيَّة «ترغب في تجريد الأخلاق من طغيان المذاهب النَّفعية والماديَّة»^(٢٥٦).

والغريب بعد هذه الجهود الجليَّة والكبيرة التي تستحقُّ كلَّ احترام وتقدير هو أن نجد من يصفها بالهامشيَّة، ومن يتمادى في تهميشها إلى حدِّ القول إنَّها أكثر من هامشيَّة. ربَّما لأنَّنا في زمنٍ يعدُّ كلَّ رجوع إلى تراثنا العربيِّ وهُويِّتنا العربيَّة ضرباً من

٢٥٥ . محمد عزام: الاتِّجاهات الفكرية المعاصرة . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٤ م . ص ١٧٦ .

٢٥٦ م . س . ص ١٧٨ . ١٧٩ .

السُّخْف والابتذال، في حين يرى هؤلاء أنَّ الرجوع إلى التراث الغربي والنَّهْل من معينه هو رجوع إلى مصادر المعرفة وانفتاح على الآخر، ويرون أنَّ تمثل الهوية الغربيَّة هو البطولة عينها والشَّرْف ذاته.

خاتمة

لا تقف الرُّوحانيَّة في الفكر العربيِّ المعاصر عند هذه النِّماذج الأربعة التي قدَّمتها وحسب، إذ المؤكَّد أنَّنا إذا تابعنا البحث والسَّبر وجدنا معالم أخرى ومحطَّات غير قليلة يمكن الوقوف عندها بوصفها علامات واضحة من معالم الاتجاه الرُّوحانيِّ في الفكر العربيِّ المعاصر، فإذا كانت هذه النِّماذج نماذج فكريَّة أو فلسفيَّة صريحة فإنَّنا واجدون ولا شكَّ في ذلك بعضاً قليلاً أو غير قليلٍ من الأعلام الذين يمكن إدراجهم تحت راية هذا الاتجاه الفكريِّ من أصحاب الاتجاه الدِّيني ومن بينهم أعلام الاتجاه الصُّوفيِّ الذي يقوم أصلاً على الإشرافيَّة التي هي في المبدأ محورٌ أساسٌ من محاور الاتجاه الرُّوحانيِّ، ولعلَّنا لا نعدم أن نجد ذوي مذاهب أخرى يمكن الحديث عن نزوع روحاني عندهم.

الثَّابت الأكيد هنا على الأقل أنَّ النِّماذج الأربعة التي تحدَّثنا عنها في هذا البحث هي أبرز الاتجاهات الرُّوحانيَّة في الفكر العربيِّ المعاصر، وأكثرها تحدُّداً في الهوية والخصائص والمنهج، ووجدنا كيف أنَّ بعضها أصيلٌ وبعضها الآخر اقتفاءً لمدارس فلسفيَّة غربيَّة. وفي الحالين نحن أمام إبداعات تستحقُّ التقدير والمتابعة بالبحث والتَّكميل الذي نأمل أن تتاح لنا أو لزملائنا وطلابنا متابعتة بالبحث والمناقشة والإغناء.



الفصل الثالث عشر

الاتجاه الوجودي في الفكر العربي المعاصر

عناصر الفصل

مقدمة

في ترجمة الفكر الوجودي

في تقديم الفكر الوجودي

في استنباط الوجودية العربية

في مناقشة الفكر الوجودي

الإسهام في الفكر الوجودي

خاتمة

تزامن ظهور الوجودية وانتشارها في العالم العربي مع
انتشارها الكبير في أوروبا، وكما تنوعت أنماط التعامل مع
الوجودية في العالم الأوروبي فقد تنوعت أيضاً أنماط هذا
التعامل في العالم العربي ما بيّن انتماء واحتواء وبحث ومناقشة
وردّ ورفض...

مقدمة

يَتَّفِقُ مؤرِّحو الفلسفة على أنَّ الفيلسوف الدَّانمركي سورين كيركيغارد هو
الأب الأوَّل للفلسفة الوجودية، أو بلفظٍ آخر على أنَّه مؤسِّس الفلسفة الوجودية.
ومن بعده جاء الفلاسفة الوجوديون الذين خرجوا من معطفه بإقرارهم واعترافهم،
وصارت الوجودية بفضلهم أدروجة القرن العشرين أو على الأقلِّ نحو نصفه، إذ
صارت الألسن تلهج بهذه الفلسفة وتُعي بها الدِّراسات والأبحاث والأفكار. ومن أبرز
هؤلاء الفلاسفة الوجوديين مارتن هيدجر وجابرييل مارسيل وكارل ياسبيرز وجان
بول سارتر وغيرهم.

ولكن على الرَّغم من هذا التَّوافق في التَّاريخ للفلسفة الوجودية فإنَّه ثمة الكثير من
المؤرِّخين ودارسي الفلسفة الذين حاولوا إرجاع البذور الأولى للفلسفة الوجودية إلى
مراحل مبكرة من تاريخ الفكر البشريِّ والفلسفيِّ منه على وجه الخصوص. فثمة من
أرجع الوجودية إلى سقراط، وثمة من وجد لها جذوراً عند بعض الفلاسفة أو المفكرين
العرب من أمثال المعري وابن طفيل وابن باجة وغيرهم. وثمة من ذَهَبَ في إرجاعها إلى
بعض من فلاسفة العصور الأوربيَّة الوسيطة مثل أوجسطين أو باسكال أو توما
الأكويني أو غيرهم. وهي في مجملها محاولات خاضعةٌ للنَّقاش ما بيَّنَ القبول والتأييد
والرَّفْض والدَّحض، ورُبَّما يكون الفيلسوف البولوني الشَّهير بوخنسكي أحد أبرز الرِّافضين

لهذا الاتجاه الإرجاعي، بل إنّه يتعدّى ذلك إلى حدّ يكاد ينزع فيه فضل الرّيادة عن كبير كيجارد، فيقول: «في مقابل ألوان سوء الفهم هذه جميعاً فإنّ المؤكّد أنّ الفلسفة الوجوديّة تيّارٌ فلسفيّ لم يتشكّل إلّا في النّصف الأوّل من القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربيّة، وأنّ أصوله لا تتعدّى كبير كيجارد، وأنّه نما وتطوّر وظهر على هيئة عدّة مذاهب متباينة، والجزء المشترك فيما بينها هو وحده الذي يستحقّ أن يُسمّى عن حقّ بأنّه الفلسفة الوجوديّة»^(٢٥٧).

يختصر بوخنسكي الفلسفة الوجوديّة في مجموعةٍ من الخصائص المشتركة أبرزها^(٢٥٨):

أولاً: يتفق الوجوديون على أنّ فلسفة كلّ منهم تبدأ أو تنبع من تجربةٍ حيّةٍ معاشيةٍ، تُسمّى تجربةً وجوديّةً. ومن الصّعب تعريفها تعريفاً دقيقاً. ولذلك تختلف هذه التّجربة من فيلسوفٍ إلى آخر. ومن ذلك على سبيل المثال كانت تجربة ياسبرز إدراك هشاشة الوجود، وتجربة هيدجر هي السّيْرُ باتجاه الموت، وتجربة سارتر هي الغثيان...

ثانياً: موضوع البحث الفلسفيّ الرّئيسيّ عند الوجوديين جميعاً هو ما يُسمّى الوجود. والوجود اصطلاحٌ يصعب تعريفه أو تحديده بدقّة، ولكنّه على أيّ حال هو الطّريقة الخاصّة بالإنسان في الوجود. والإنسان عند الوجوديين هو وحده الذي يحوز الوجود. ولذلك نادراً ما استخدموا كلمة إنسان، وإنّما قالوا: الأنا، الوجود، الموجود هناك، الموجود من أجل ذاته... ولذلك زُيِّمًا يكون من الخطأ القول إنّ الإنسان يملك وجوده والصّواب القول: الإنسان هو هو وجوده.

٢٥٧. بوخنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا. ص ٢٦٢. ٢٦٣.

٢٥٨. م. س. ص ٢٦٦. ٢٦٩.

ثالثاً: يتصوّر الوجوديون الوجود على نحوٍ نشطٍ منحرفٍ في فاعليّةٍ مستمرّةٍ. والوجود أي الإنسان يخلق نفسه بنفسه في الحرّيّة، وبمعنى آخر يمكن القول إنّ الإنسان في صيرورةٍ دائمةٍ لأنّه دائماً غير مكتملٍ. ولذلك يصحُّ القول إنّ الوجود أو الإنسان يخلق نفسه بنفسه.

ولكن إذا جاز اختصار الفلسفة الوجوديّة في هذه العجالة بهذه العناصر التي قدّمها **بوخنسكي** فإنّ لا تكفي لتقويم الفلسفة الوجوديّة أو تقويمها في أيّ بحثٍ يخصُّ للتعريف بالفلسفة الوجوديّة لأنّها تستحقُّ أكثر من ذلك وأوفى. والذي يشفع لنا الوقوف عند هذا التّكثيف المختصر هو أنّنا نريد الوقوف عند تجلّيات الفلسفة الوجوديّة في الفكر العربيّ في القرن العشرين من خلال مجموعةٍ من جهات فعل التّجليّ.

في ترجمة الفكر الوجودي

إذا ما انتقلنا إلى الضّفّة الأخرى من المتوسّط، أي علمنا العربيّ، وجدنا أنّ النّصف الثّاني من القرن العشرين وخاصّة في العقدين السّابع والثّامن، قد شهد هياماً كبيراً بالفلسفة الوجوديّة وإقبالاً شديداً عليها، وكثرة الذين يدعون الانتماء إليها من أشباه المثقّفين وأنصافهم أو ربّما المثقفين منهم ورافق ذلك إقبالٌ كبيرٌ على التّراث الوجوديّ ترجمةً وقراءةً فترجمت في هذه الفترة الكثير من آثار الفلاسفة الوجوديّين وخاصّة كُتّب **سارتر**، حتّى إنّ بعض كتبه قد ترجمت أكثر من ترجمةٍ مثل كتاب الوجوديّة إنسانيّة الذي ترجم ثلاث ترجمات على الأقل^(٢٥٩)، كما تُرجمت معظم كتبه

٢٥٩ . الترجمة الأولى كانت لبشير النحاس تحت عنوان: الوجودية هي إنسانية . صدرت عن مطبعة الشباب بدمشق عام ١٩٥٢م. والثانية صدرت عن دار مكتبة الحياة ببيروت عام ١٩٦٠م تحت عنوان الوجودية مذهب إنساني بترجمة كمال الحاج، والثالثة ترجمها عبد المنعم الحفني تحت عنوان الوجودية مذهب إنساني وصدرت عن الدار المصرية بالقاهرة عام ١٩٦٤م.

كتبه مثل الوجود والعدم^(٢٦٠)، والغثيان^(٢٦١)، وغيرها إلى جانب الكثير من الكتابات عنه مثل كتاب ألبيريس: سارتر والوجودية^(٢٦٢)، وكتاب لوفيفر: سارتر والفلسفة^(٢٦٣). ومن بعد سارتر بالترتيب كانت ترجمات كتب الفلاسفة الوجوديين الآخرين أو مقالاتهم ومنهم ياسبرز وهيدجر وكيجارد وكامي وغيرهم الذين ترجمت معظم كتبهم وبعض الكتابات عنهم.

وفي الفلسفة الوجودية عامةً ترجم محمد عيتاني كتاب بول فولكويه: هذه هي الوجودية^(٢٦٤)، والمترجم ذاته ترجم كتاب جان كانابا: الوجودية ليست فلسفة إنسانية^(٢٦٥)، ثم جاءت ترجمة جورج طرايشي لكتاب سيمون دوبوفوار: الوجودية وحكمة الشعوب^(٢٦٦)، وفي السنة ذاتها نشر طرايشي أيضاً ترجمته لكتاب جورج لوكاتش: ماركسية أم وجودية^(٢٦٧). ثم ترجم أنيس فريجة كتاب الموقف الوجودي^(٢٦٨)، وفي السنة التالية ترجم إمام عبد الفتاح إمام كتاب جون ماكوري الوجودية^(٢٦٩)، وفي السنة التالية ترجم جميل جبر كتاب بول فولكويه:

-
٢٦٠. صدر الكتاب بيروت عام ١٩٦٥م بترجمة عبد الرحمن بدوي.
٢٦١. صدرت الرواية بترجمة سهيل إدريس عن دار الآداب و منشورات نزار قباني بيروت عام ١٩٨٦م.
٢٦٢. العنوان الكامل للكتاب هو: سارتر والوجودية؛ دراسة وافية لمفهوم الوجودية لدى سارتر . ترجمة سهيل إدريس . دار العلم للملايين . بيروت . ١٩٥٤م.
٢٦٣. لوفيفر: سارتر والفلسفة . ترجمة حنا دميان . دار بيروت . بيروت . ١٩٥٤م.
٢٦٤. بول فولكويه: هذه هي الوجودية . ترجمة محمد عيتاني . دار بيروت . بيروت . ١٩٥٣م.
٢٦٥. جان كانابا: الوجودية ليست فلسفة إنسانية . ترجمة محمد عيتاني . دار بيروت . بيروت . ١٩٥٤م.
٢٦٦. سيمون دوبوفوار: الوجودية وحكمة الشعوب . ترجمة جورج طرايشي . دار الآداب . بيروت . ١٩٦٢م.
٢٦٧. جورج لوكاتش: ماركسية أم وجودية . ترجمة جورج طرايشي . دار اليقظة . دمشق . ١٩٦٢م.
٢٦٨. روجر. ل. ش: الموقف الوجودي . ترجمة أنيس فريجة . دار النشر المعمدانية . بيروت . ١٩٨١م.
٢٦٩. صدر الكتاب في سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الأعلى للفنون والآداب في الكويت عام ١٩٨٢م.

الوجودية^(٢٧٠)، وترجم فؤاد كامل كتاب ريجيس جوليفية المذاهب الوجودية من كير كيجارد إلى بول سارتر^(٢٧١).

أما في مجال التأليف في الفكر الوجودي أو الفلسفة الوجودية في العالم العربي فقد كانت هناك بعض الجهود التي تستحق الإشادة. وقد تفاوتت هذه الجهود ما بين الاجتهاد في الفكر الوجودي، ومحاولة الاجتهاد، والمناقشة، والعرض والتعريف. وسنبين هذه الجهود من خلال النقاط التالية:

في تقديم الفكر الوجودي

إذا ما استثنينا عبد الرحمن بدوي وذكريا إبراهيم أمكننا القول إن أول جهود التعريف بالفلسفة الوجودية هي الكتاب الذي وضعته فوزية ميخائيل بعنوان: سورين كيركيجارد أبو الفلسفة الوجودية الذي صدر في عام ١٩٦٢م^(٢٧٢)، ويبدو أنها تنقل اتفاق مؤرخي الفلسفة الوجودية على فضل كيركيجارد في تأسيس المذهب الوجودي. ويليهما محمد غلاب في تمييزه بين الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة في كتابه الذي حمل العنوان ذاته وصدر في عام ١٩٦٥م^(٢٧٣). وفي فترة موازية وضع محمد سعيد العشماوي كتابه: تاريخ الوجودية في الفكر البشري^(٢٧٤) الذي يذكرنا باختلافات مؤرخي الفلسفة الوجودية في أساسها وأصلها وجذورها التاريخية، الأمر الذي أشرنا إليه في بداية البحث. وفي

٢٧٠. بول فولكيبه: الوجودية. ترجمة جميل جبر. المنشورات العربية. بيروت. ١٩٨٣م.

٢٧١. صدر الكتاب بأكثر من طبعة منها طبعة دار الآداب ببيروت عام ١٩٨٨م.

٢٧٢. فوزية ميخائيل: سورين كيركيجورد أبو الوجودية. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٢م.

٢٧٣. محمد غلاب: الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة. الدار القومية. القاهرة. ١٩٦٥م.

٢٧٤. محمد سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري. المؤسسة المصرية العامة. القاهرة. ط ١

د.ت. ط ٣: الوطن العربي. بيروت. ١٩٨٤م.

كتابه المغفل من تاريخ النَّشر والعائد إلى الفترة ذاتها تقريباً أعدَّ رمضان لاوند كتابه: وجودية ووجوديون؛ دراسة توضيحية للفكر الوجودي ونزعتة الإنسانية^(٢٧٥). وبعد انقطاع غير قليلٍ قدَّم غازي الأحمدى كتابه: الوجودية فلسفة الواقع الإنساني^(٢٧٦)، وإن اختلف الأحمدى عن سابقه بأنه حاول أن يُضفي رؤيته الخاصَّة على كَيْفِيَّة كون الوجودية فلسفةً للواقع الإنساني، متجاوزاً بذلك فكرة التَّعريف بالفلسفة الوجودية وحسب. وفي عام ١٩٨٣م، أي بعد ثلاثة أعوام نَشَرَ مصطفى غالب كتابه: سارتر والوجودية^(٢٧٧) الذي لا يعدو كونه محاولةً للتَّعريف بفلسفة سارتر. ولعلَّ آخر ما صَدَرَ بالعربية عن الفلسفة الوجودية هو كتاب يمنى طريف الخولي: الوجودية الدينية؛ دراسة في فلسفة بول تيليش الذي صدر عام ١٩٩٨م^(٢٧٨).

في استنباط الوجودية العربية

لا شكَّ في أنَّ هناك الكثير من الأبحاث والمقالات المنشورة في الدَّوريات العربية التي خُصِّصَتْ لاستنباط بعض معالم الفكر الوجودي في الأدب العربيِّ أو الفكر العربيِّ المعاصر أو حتَّى الرَّاجع إلى الثُّراث، ولا شكَّ أيضاً في أنَّ هناك بعض الرِّسائل والأطروحات الجامعية؛ ماجستير ودكتوراه، التي عُنيَتْ باستجلاء معالم أو تجلِّيات الفكر الوجوديِّ في الفكر العربيِّ والأدب العربيِّ، وأغلب الظَّنُّ أن تجد طريقها إلى النَّشر قريباً أو بعيداً. ومثل ذلك يُقال تماماً على التَّعريف بالفكر

٢٧٥ - رمضان لاوند (إعداد): وجودية ووجوديون؛ دراسة توضيحية للفكر الوجودي ونزعتة الإنسانية. دار مكتبة الحياة. بيروت. د.د.

٢٧٦ - غازي الأحمدى: الوجودية فلسفة الواقع الإنساني. دار مكتبة الحياة. بيروت. ١٩٨٠م.

٢٧٧ - مصطفى غالب: سارتر والوجودية. دار ومكتبة الهلال. بيروت. ١٩٨٣.

٢٧٨ - يمنى طريف الخولي: الوجودية الدينية؛ دراسة في فلسفة بول تيليش. دار قباء. القاهرة. ١٩٩٨م.

الوجوديَّ وترجمته وما سيأتي من كلامنا اللاحق على أصناف وجود الفكر الوجوديَّ في الفكر العربيَّ.

الذي يعني هنا ثلاثة كتب بيَّنَ أيدينا صدرت متزامنةً تقريباً مع بعضها بعضاً أوَّلها كتاب محمد إبراهيم الحصري: التجربة الوجودية في اليوم الأخير لميخائيل نعيمة^(٢٧٩) الصَّادر في عام ١٩٩٠م، الذي يستجلي ملامح التَّفكير الوجوديَّ في أدب نعيمة من خلال أنموذجه اليوم الأخير، وهي في حقيقة الأمر تجربة تستحقُّ الوقوف عندها، ومثلها كذلك تماماً البحثان التَّاليان: التَّشكيل الروائي والتَّجريب الوجودي في الشَّحاذ، الذي عني به الشاذلي البوغاني وعبد السلام الراجحي^(٢٨٠). وكذلك بحث الدكتور غسان السيد الحرية الوجودية بيِّنَ الفكر والواقع؛ دراسة في الأدب المقارن^(٢٨١). الذي تجدر الإشارة إليه هنا هو أنَّ هذه المحاولات إنما هي اجتهادات باحثين في استجلاء معالم معيَّنة عند أدبائنا مما يمكن أن تنطبق عليها معايير التَّفكير الوجوديَّ، بغضِّ النَّظر عن إدراك هؤلاء الأدباء طبائع تجاربهم الإبداعية وحقائق انتمائهم إلى التَّيار الوجوديَّ أو عدم انتمائهم إليه: فهل كان ميخائيل نعيمة يُعدُّ نفسه أديباً أو فيلسوفاً وجودياً؟

أن تكون ثمة نقاط أو مسائل يتوافق فيها الأديب أو المفكّر مع تيارٍ فلسفيٍّ معيَّن لا يعني بالضرورة أنَّه ممثلٌ لهذا التَّيار أو عضوٌ من أعضائه، فالتَّشابهات والمصادفات والتَّناص... كلها أمورٌ محتملةٌ بشدَّة، ولكنَّها لا تُخرِجُ المبدع من ثيابه لتنزله في أبواب

٢٧٩ . محمد إبراهيم الحصري: التجربة الوجودية في اليوم الأخير لميخائيل نعيمة . دار المعارف . سوسة . ١٩٩٠م .

٢٨٠ . الشاذلي البوغاني، عبد السلام الراجحي: التشكيل الروائي والتجريب الوجودي في الشحاذ . مؤسسة سعيديان . سوسة . ١٩٩٣م .

٢٨١ . غسان السيد: الحرية الوجودية بين الفكر والواقع؛ دراسة في الأدب المقارن . مطبعة زيد بن ثابت . دمشق . ١٩٩٤م .

غيره، بل لا يجوز أن نتخذ منها ذريعةً لتحميل المبدع أو المفكر أو الفيلسوف ما لم يرد حمله.

في مناقشة الفكر الوجودي

لا يخلو النوعان السابقان من مناقشة الفكر الوجودي قبولاً أو رفضاً أو تأييداً أو تنديداً... ولكنهما على أي حال يطلان في إطار التصنيف الذي وضعناهما تحته من ناحية العَرَضِ والوظيفة والموضوع. لأن الأبحاث السابقة لم يُقصدَ بها أبداً المناقشة الدَّاحِضَةُ أو الرَّافِضَةُ، ولا اتَّخَذَ موقفٌ سجاليٌّ منها بقدر ما كانت تقصد عرضها وتبيانها؛ موضوعاً وأغراضاً...

ظهر في الفكر العربي، كما الحال والشأن في الفكر الغربي، من يرفض الوجودية كلاً أو أبعاضاً، ورُبَّما من هذا القبيل كانت بعض المحاولات السابقة أو في بعض جوانبها مثل تجربة **يمنى طريف الخولي** التي تكاد تعلن رفضها الوجودية الملحدة من خلال وقوفها عند الوجودية المؤمنة أو الوجودية الدينية النموذج الذي اختارته لذلك **بول تيليش**.

لدينا ثلاثة نماذج اتَّخَذت موقفاً فكرياً أو فلسفياً من الوجودية اثنان يكادان يشكَّان موقفاً رافضاً رافضاً قاطعاً للفلسفة الوجودية والثالث انتقائي توفيقى.

في عام ١٩٦٠م ظهر الموقف الأول من الوجودية بوصفها أنموذج تفكيرٍ غربيٍّ يعبر عن الأرضية التي انبثق منها ويتوافق معها، ولكن لم يكن هذا الموقف ليعلن الرِّفْضَ المطلق للوجودية، وإنما كان موقفاً توفيقياً أو إسقاطياً بمعنى من المعاني، فقد حاول **محمد لبيب البوهي** في كتابه: الوجودية والإسلام^(٢٨٢) أن يكشف عن بعض الأفكار الوجودية

٢٨٢ - محمد لبيب البوهي: الوجودية والإسلام. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٠م.

التي يتضمَّنها الإسلام. وهذا يعني بالضرورة أنَّ البوهي لا يرفض الوجودية ولكنَّه في الوقت ذاته لا يقبلها كلَّها وإنما يقبل منها ما يتوافق مع ما جاء به الإسلام.

المحاولة الثانية كانت محاولة محمد جواد مغنية في كتابه: الوجودية والغثيان، الذي استند فيه إلى فلسفة سارتر خاصة وخاصةً منه رواية الغثيان، فرأى أنَّ الوجودية كلَّها غثيان فهي كما يقول: «لا عقلية ولا علمية ولا فلسفة»، وإذا كانت الوجودية كذلك فهي لا شيء، لأنَّه «لا علم ولا فلسفة ولا فن وأدب بل لا إنسان وإنسانية بلا عقل...»^(٢٨٣)، ولذلك يضيف ساخراً: «وأعجب العجب أن نجد بَيْنَ العقلاء. كما يبدو في الظاهر. أنصاراً لهذه الوجودية! ولا تفسير لذلك إلاَّ أن هؤلاء يرون الواقع موهوماً والموهوم واقعاً؛ إما القصور أو التقصير»^(٢٨٤).

وحاول أن يقيم نوعاً من التَّكافؤ بَيْنَ الوجودية والغثيان؛ الوجودية غثيان، فمن يجبُ أن يصيبه الغثيان؟ ومن يقبل على الغثيان بإرادته؟!.

المحاولة الثالثة هي البحث الذي قدَّمه محمد إبراهيم الفيومي في كتابه: الوجودية فلسفة الوهم الإنساني^(٢٨٥)، وهو وإن كان يذكِّرنا لفظاً بكتاب جان كانابا: الوجودية ليست فلسفة إنسانية، فإنَّه يمثِّل أبرز المواقف الرَّافضة للوجودية ظهوراً في العالم العربيِّ، على الأقلِّ في الأبحاث المنشورة والمخصَّصة لمناقشة الفكر الوجوديِّ، ذلك أنَّه من الممكن جدًّا أن نجد مواقف رافضة بشدَّة للوجودية ولكنَّها لا تعدو كونها مواقف وآراء جاءت عَرَضاً في بحثٍ آخر أو حوارٍ أو مناقشة.

٢٨٣ - محمد جواد مغنية: الوجودية والغثيان. دار المعارف للمطبوعات. بيروت. ١٩٧٧م. ص ١٢.

٢٨٤ - م. س. ذاته.

٢٨٥ - محمد إبراهيم الفيومي: الوجودية فلسفة الوهم الإنساني. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٨٣م.

الإسهام في الفكر الوجودي

إذا كانت الفلسفة أيُّ فلسفةٍ أو فلسفةً بعينها لا تُرفض أو تُدخضُ إلا بفلسفةٍ أخرى فمن الجائز القول إنَّ الذين رفضوا الفلسفة الوجودية رفضوها بفلسفةٍ أخرى، ولكنَّها في الأغلب الأعمَّ ليست فلسفةً وجوديةً، ولذلك من الصُّعوبة بمكانٍ أن نَعُدَّ ما سبق إسهاماً في الفكر الوجودي. ولكن كان من الطَّبيعيِّ أو المحتمل جدًّا وسط هذا الإسهام غير القليل في التَّعريف في الوجودية وقبولها ورفضها أن يكون ثمة من يقدِّم إسهاماً إضافياً إلى الفكر الوجودي بغض النَّظر، في احتمالية الوجود، عن مدى هذا الإسهام وقيمته ومستواه.

أما خمسة نماذج للإسهام العربيِّ في الفكر الوجودي لكلِّ منها خصوصيته وطبيعته ومداه. **عبد الرَّحمن بدوي** هو أوَّل هذه النماذج في السَّبق التاريخي، وأبرزها على الإطلاق وأكثرها أهميَّة من ناحية الإسهام في الفكر الوجودي في العالم العربي. ولكن إلى جانب **بدوي** وقفت بعض النماذج الأخرى المتفاوتة في طبيعة الإنجاز ومداه. فإذا كان **عادل العوا** الفيلسوف الأخلاقي المتميِّز لم يعلن أبداً انتماءه إلى الفلسفة الوجودية ولا انبثاقه منها فقد أعلنه **أحمد عبد الحليم عطية** فيلسوف أخلاق وجودي^(٢٨٦)، ورُبَّما يصعب دحض ما قرَّره **عطية** إذ يمكن تلمُّس تأثر **عادل العوا** بالفكر الوجودي على نحوٍ خاصٍّ في كتابه القيمة الأخلاقية^(٢٨٧) والتَّجربة الفلسفية^(٢٨٨)، على الرَّغم من أنَّ الدكتور **العوا** لم يعلن انتماءه للفكر الوجودي تصرُّحاً ولا تلميحاً، لأنَّ مثل هذا الإعلان يُؤكِّد التَّبني والانتماء وعدم إعلانهِ بيقيني الأمر في

٢٨٦ . انظر ذلك في كتاب أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر - دار قباء - القاهرة .

١٩٩٨ م .

٢٨٧ . عادل العوا: القيمة الأخلاقية . جامعة دمشق . دمشق . ١٩٦٠ م .

٢٨٨ . صدر هذا الكتاب في طبعة جديدة مزيدة عن جامعة دمشق عام ١٩٨٧ م بعنوان: مقدمات الفلسفة .

إطار التّأثير أو التّوافق، وعلى أيّ حالٍ أظنُّ أنّ دراسةً تُخصّص لذلك أمرٌ جديرٌ بالاهتمام.

وكذلك تقريباً كان شأن عدنان بن ذريل في تجربته الفلسفيّة المتميّزة التي لم تأخذ حقّها بعد من الاهتمام والدراسة، فهو كان يُقدّم نفسه في فكره بوصفه فيلسوفاً وإن لم يعلن ذلك أو يدّعه على نحوٍ مباشرٍ أو صريحٍ، ولكن آثاره تحوّلنا بأن نضعه بيّن الفلاسفة بمعنى أو بآخر، بل إن فكره هو الذي يحوّلُه أن يكون فيلسوفاً. ولكنّه لم ينتم إلى الفلسفة الوجوديّة ولم يعلن انتماءه لها، وعلى الرّغم من ذلك يبدو أنّه أراد أن يقدّم اجتهاداً في الفكر الوجوديّ أكثر مما أراد أن يقدّم جهداً معجميّاً في كتابه: الفكر الوجودي عبر مصطلحه^(٢٨٩).

أمّا نزار قباني عملاق الشّعري العربي الذي لا يضاهاى والقامة السّامقة في الشّعري العالميّ بجدارة، فقد أعلن انتماءه للفلسفة الوجوديّة واعتناقه فكرها، وإذا دخلنا العالم الشّعري لنزار قباني وجدنا حقّاً تأثره بهذا التّيّار الفلسفيّ، ولا يقلُّ ظهور اللمسات الوجوديّة في شعره الغزليّ عنها في شعره السّياسي، ورمّا إن بالغنا قليلاً أمكننا القول: إنّ شعر نزار قباني كلّهُ لوحةٌ وجوديّةٌ رائعةٌ، ولكنّها وجوديّةٌ نزار قباني كما كانت هناك وجوديّةٌ سارتر وهيدجر وغيرهما. ولكن لأنّه نزار قباني العربي وليس سارتر الفرنسي لم يكن له في الغرب ما كان لسارتر في الشّرق.

زكريا إبراهيم أيضاً أحد أعلام الفكر الوجودي العربي، ولكنّه اختلف عن سابقيه بأنه قدّم نفسه بوصفه مفكراً أو فيلسوفاً وجوديّاً وخاصّةً في كتابه تأملات وجوديّة^(٢٩٠) الذي اختلف عن الكتب التي عرّفت الفكر الوجوديّ أو ناقشته بكونه نسجٌ فلسفيّ يأخذ بمبادئ الفكر الوجوديّ وإن كان بحدّ ذاته محاولةً لها خصوصيّةً

٢٨٩ - عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ١٩٨٥ م .

٢٩٠ - زكريا إبراهيم: تأملات وجودية . دار الآداب . بيروت . ١٩٦٢ م .

التي هي خصوصية زكريا إبراهيم. وإلى جانب هذه المحاولة بل قبلها بنحو العقد ونصفه كانت له محاولة في التعريف بالفلسفة الوجودية في كتابه: الفلسفة الوجودية^(٢٩١) الذي يشبه في المبدأ محاولات معظم الفلاسفة الوجوديين الذي كتبوا للتعريف بالفلسفة الوجودية.

تأملات زكريا إبراهيم هي مذكرات يومية يُسميها ذاته مذكرات أو يوميات يناقش فيها نقاشاً تأملياً مشكلات فلسفية وجودية مثل الوجود والعدم والقيمة والحياة والموت والحاضر والإعجاب والأمل وغيرها... ثم يختم الكتاب بتذييل يخصه لبحث مشكلة العدم: هل العدم موجود؟ بين الوجود والعدم، نظرية الوجود والعدم، تجربة الظلام، بين العدم والحرية...

في مقدمة تأملاته الوجودية يقر بدايةً أن هذه التأملات «ليست على طريقة ديكارت أو هوسرل وإنما بالأحرى خطرات على طريقة باسكال ألان»^(٢٩٢)، وعلى غرار الفلاسفة الوجوديين يعلن زكريا إبراهيم أن ما كتبه محض تأملات ذاتية لم يكن يقصد نشرها لأنها تأملات ذاتية، فيقول: «ولم تكن هذه الخطرات في الأصل معدة للنشر، وإنما كانت محض مذكرات أو يوميات دونتها في مفكري الخاصة من دون أن يدور في خلدي يوماً أنها قد ترى النور! ولا بد لي من أن أصارح القارئ بأنني حينما فكرت في تدوين حواطري الفلسفية فإنني كنت متأثراً بلا شك بالمفكر الوجودي المعاصر جابرييل مارسيل صاحب اليوميات الميتافيزيقية»^(٢٩٣).

وإذا كانت الفلسفة الوجودية أو التفلسف الوجودي باتفاق الوجوديين، كما أشرنا في البداية، ينطلق أو يبدأ من تجربة حية معاشة، تُسمى تجربة وجودية، الأمر الذي

٢٩١ - زكريا إبراهيم: الفلسفة الوجودية. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٦ م.

٢٩٢ - زكريا إبراهيم: تأملات وجودية. ص ٥.

٢٩٣ - م. س. ذاته.

يجعل من الصَّعب تعريفها تعريفاً دقيقاً، ويعني في المحصَّلة اختلاف هذه التَّجربة من فيلسوف إلى آخر، فإنَّ زكريا إبراهيم يقدِّم تجربته الوجوديَّة في هذا الإطار إذ يقول: «ولكيَّ أبادر فأعترف بأنَّه قد لا يكون في يوميَّاتي ترابطٌ منطقيٌّ قوامه استخراج النَّتائج من المقدمات، بل كلُّ ما فيها قد لا يعدو محاولات قامت بها ذاتٌ من أجل استجلاء معنى الوجود والتَّعبير عنه في لمعٍ ولمحات...»^(٢٩٤)، وهذا هو الأسلوب الوجوديَّ في التَّفكير والتَّفلسف، وهو يختلف بذلك عن بدوي الذي أراد أن يكون وجوديًّا باحثاً رصيناً أكثر منه فيلسوفاً وجوديًّا يمارس وجوديَّته بعفويَّته وتلقائيَّته.

ويتابع في توكيد تجربته الحيَّة في التَّفلسف تأكيداً لانتماء تجربته إلى التَّجربة الوجوديَّة فيقول: «وإنني لأقرُّ أيضاً بأنَّ هذه المذكَّرات قد لا تخلو من تناقضٍ، ولكنَّه في نظري تناقضٌ حيٌّ يبعد عن تلك العمليَّة الرُّوحية الشَّاقَّة التي لا يكفي الفكر فيها البحث عن نفسه!.. وإذا كنت قد أطلقتُ على هذه الخطرات اسم تأمُّلات وجوديَّة فذلك لأنَّها في صميمها تعبيرٌ عن تجربةٍ حيَّةٍ عشتها أنا من الرُّمن، وإن كنت لا أستطيع أن أدخلها في إطارٍ أيِّ مذهبٍ وجوديٍّ بعينه»^(٢٩٥).

إنَّ عدم استطاعته إدخالها في إطارٍ أيِّ مذهبٍ وجوديٍّ بعينه هو إرادةٌ أكثر منه استطاعةً، فهو الذي لا يريد أن يدرجها في إطارٍ أيِّ مذهبٍ فلسفيٍّ وجوديٍّ، وُزِّمًا لضيقه من المذهبيَّة كما يقول، وُزِّمًا لتفكيره على طريقة الفلاسفة الوجوديين الذين أعلنوا معظمهم رفضهم المذهبيَّة، وُزِّمًا لأنَّه أراد يقدِّم نفسه على الطَّريقة الوجوديَّة، وقد أعلن ذاته ما يوحي بهذه الاحتمالات الثَّلاثة وينبئ عنها وخاصَّةً منها الأوَّل والثَّاني، بل لا يختلف عن الفلاسفة الوجوديين في إعلان تمُّرده على المذاهب والرُّوح المذهبيَّة المتطرِّفة، فقال: «وحيثما تجري على قلبي كلمة مذهبٍ فإنني لا أملك سوى أن أعرب عن ضيقي بالمذهبيَّة، وتمرُّدي على شئٍ المذاهب المتطرِّفة، وإذا كان ثمة عبارة طالما وددت لو

٢٩٤ .م. س. ذاته.

٢٩٥ .م. س. ص٦.

أَنْتِي كُنْتُ قُلْتُهَا قَبْلَ صَاحِبِهَا فَتَلِكْ هِيَ عِبَارَةٌ كِيرِكِي جَارِدٌ حِينَ يَقُولُ: (إِنَّ فِيلَسُوفَ الْمَذْهَبِ لَهْوَ أَشْبَهُ مَا يَكُونُ بَرَجْلٍ ابْتَنَى لِنَفْسِهِ قَصْرًا شَاحِخًا وَلَكِنَّهُ ظَلَّ يَسْكُنُ كَوْحًا حَقِيرًا إِلَى جَوَارِهِ)» (٢٩٦).

وَلَكِنَّهُ إِذَا كَانَ تَمَرَّدَ عَلَى الْمَذَاهِبِ وَالرُّوحِ الْمَذْهَبِيَّةِ فَإِنَّهُ لَمْ يَجِدْ بَدَأً مِنْ تَحْدِيدِ غَايَةِ فِلَسْفَتِهِ لِأَنَّ انْعِدَامَ الْغَايَةِ صُورَةٌ مِنْ صُورِ الْمُمَارَسَةِ الْعَبَثِيَّةِ وَهُوَ أَبْعَدُ مَا يَكُونُ عَنِ الْعَبَثِيَّةِ، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ: «الْفِلَسْفَةُ الْوَاقِعِيَّةُ الْوُجُودِيَّةُ الْإِلَامْذَهَبِيَّةُ لَا تَرِيدُ أَنْ تَسْتَعْنِي عَنِ الْوُجُودِ مَهْمَا كَانَ مِنْ تَنَاقُضِهِ وَغُمُوضِهِ، بَلْ هِيَ تَرَى عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَهْمَا كَانَ مِنْ أَمْرِ تَلِكِ الْحَرْبِ الضَّرُوسِ الَّتِي لَا هَوَادَةَ فِيهَا بَيَّنَّ الْفِكْرَ وَالْوُجُودَ، أَوْ بَيَّنَّ الْكُوجِيْتِوَ وَالْكِينُونَ، فَإِنَّهُ لَا بُدَّ لَنَا مَعَ ذَلِكَ مِنْ أَنْ نَحَاوِلَ التَّفَاذُلَ إِلَى صَمِيمِ الْوُجُودِ! أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ! فَحَنَ كَانْتُونَ مِنْذُ الْبَدَايَةِ فِي قَلْبِ هَذَا الْوُجُودِ، وَكُلَّ مَا هُنَالِكَ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَنَا مِنْ أَنْ نَعُودَ إِلَى أَنْفُسِنَا لَكِي نَسْتَكْشِفُ تَلِكَ الرِّوَابِطِ الْمِيْتَاْفِيْزِيْقِيَّةَ الْعَمِيْقَةَ الَّتِي تُوَصِّلُ جَذُورَنَا فِي أَعْمَاقِ هَذَا الْوُجُودِ الْعَامِ» (٢٩٧).

الْعَلْمُ الْأَكْثَرُ تَمْتِيْلًا لِلْوُجُودِيَّةِ فِي الْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ الَّذِي يَسْتَحَقُّ بِجِدَارَةٍ أَنْ يُسَمَّى فِيلَسُوفًا هُوَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَدُوي الَّذِي كَانَتْ لَهُ جُهُودٌ جَلِيلَةٌ فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ فِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ، وَكَانَتْ لَهُ إِسْهَامَاتُهُ الْمَتَمَيِّزَةُ فِي الْفِلَسْفَةِ الْوُجُودِيَّةِ، الَّتِي كَانَ يَعْطَى انْتِمَاءَهُ الْفِكْرِيَّ لَهَا، بَلْ إِنَّهُ عِنْدَمَا عَرَّفَ بِنَفْسِهِ فِي مَوْسُوعَةِ الْفِلَسْفَةِ بِدَأَ التَّعْرِيْفِ بِقَوْلِهِ: إِنَّهُ «فِيلَسُوفٌ مِصْرِيٌّ، وَمَوْزُجٌّ لِلْفِلَسْفَةِ، فِلَسْفَتُهُ هِيَ الْفِلَسْفَةُ الْوُجُودِيَّةُ فِي الْأَبْجَاهِ الَّذِي بَدَأَهُ هَيْدِجَر» (٢٩٨). وَقَدْ وَضَعَ بَدُوي نَحْوَ مِئَةِ كِتَابٍ مَا بَيَّنَّ تَأْلِيفَ وَتَرْجَمَةَ وَتَحْقِيقَ فِي مَخْتَلَفِ مِيَادِينِ الْفِلَسْفَةِ وَمَوْضُوعَاتِهَا، كَانَ نَصِيبَ فِلَسْفَتِهِ الْوُجُودِيَّةِ خَمْسَةَ كُتُبٍ عَلَى الْأَقْلَى هِيَ:

٢٩٦. م. س. ذاته.

٢٩٧. م. س. ذاته.

٢٩٨. الدكتور عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة. مادة بدوي.

١ . مشكلة الموت في الفلسفة الوجودي . ١٩٤١م (٢٩٩).

٢ . الزمان الوجودي . ١٩٤٥م (٣٠٠).

٣ . الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربي . ١٩٤٧م.

٤ . دراسات في الفلسفة الوجوديّة . ١٩٦١م.

٥ . هل يمكن قيام أخلاق وجوديّة.

ويرشدنا بدوي ذاته إلى أنّ الخطوط العامّة لمذهبه الوجوديّ يمكن استخلاصها من بحثيه الرّئيسيين الذين هما موضوعا رسالتيه للماجستير والدكتوراه وهما مشكلة الموت في الفلسفة الوجوديّة والزّمان الوجودي (٣٠١).

يقرّ بدوي بدايةً مشروعيّة التّساؤل الذي يخامر كلّ من يسمع عبارة: مشكلة الموت، بقوله بينه وبين نفسه على الأقلّ: وهل للموت مشكلة؟ ولذلك يجد أنّه من الضّروري البدء بتحديد معنى كلمة مشكلة، وأنّ يقدّم نظرةً إجماليّة للموت، حتّى يكون بمقدوره الحديث في مشكلة الموت.

يبدأ بدوي بالتمييز بين الإشكال والمشكلة، فالإشكال هو الصّفة التي تطلق على شيءٍ يحتوي في داخله على تناقضٍ، والمشكلة هي وضع هذا الإشكال على بساط البحث من أجل الوصول فيه إلى حلّ، أو هي كما يقول: «الشّعور بالألم الذي يُحدّثه هذا الطّابع الإشكاليّ. وبوجوب رفع هذا الطّابع الإشكاليّ وإزالته، إنّها تتبع هذه

٢٩٩ . كان هذا البحث موضوع رسالة الماجستير التي ناقشها بدوي في جامعة الملك فؤاد الأول عام ١٩٤١م بإشراف أئدره لالاند ثم كواريه. وقد نشر هذا البحث بالفرنسية عام ١٩٦٤م ضمن منشورات كلية الآداب جامعة عين شمس.

٣٠٠ . ١٩٤٥م هو تاريخ نشر هذا البحث الذي هو في الأصل موضوع أطروحته للدكتوراه التي ناقشها في عام ١٩٤٤م.

٣٠١ . ما سنعرضه من فلسفة بدوي الوجودية هو مما كتبه هو ذاته في الموسوعة . انظر ذلك في مادة بدوي في موسوعة الفلسفة.

الإشكالية في ذاتها أولاً، تُثمَّ محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهه».

تُثمَّ يصلُ إلى تطبيق هذا التمايز وخصوصياته على الموت ليجد أنه يتَّصف أولاً بصفة الإشكال. إذ يلاحظ:

أولاً: من النَّاحية الوجودية هو فعلٌ فيه قضاءٌ على كلِّ فعل.

ثانياً: هو نهاية للحياة بمعني بلوغ الغاية والكمال، وانقطاع إمكان تحقيق الإمكانات وبقائها من دون تحقُّق، وهما معنيان متناقضان.

ثالثاً: أنه إمكانية معلقة، أي لا بد أن يقع يوماً ما. وهذا اليقين الذي لا سبيل مطلقاً للشكِّ فيه.

رابعاً: الموت حادثٌ كليٌّ كليَّةً مطلقة من جهة، وجزئيٌّ شخصيٌّ جزئيةً مطلقة من ناحية أخرى؛ فالكلُّ فانون (كل إنسان فان)، ولكن كلاً منا يموت وحده، وحده فقط، ولا بدُّ أن يموت هو نفسه، ولا يمكن أن يموت أحدٌ غيره بدلاً عنه.

هنا تتضح المشكلة إذ الإشكال الحقيقي من ناحية المعرفة يكمن في التناقض بين العارف والمعروف، المراد معرفته هو الموت، والعارف حيٌّ لا يمكن أن يلج إلى موت غيره، وكلُّ ما يعرفه عن موت الآخرين هو معايشة آثار خارجية فقط، وحتى يعرف لا بدُّ أن يموت هو نفسه، وإذا مات لا يمكنه أن يدرك ولا أن ينقل إدراكه. ولذلك يبدأ هنا التساؤل: «ما السبيل إذن إلى إدراك حقيقة الموت؟».

بعد هذا التوضيح يقرّر بدوي أنَّ الإشكال صار واضحاً وهو موجود في مسألة الموت. ويتساءل: «فمتى يصبح الموت مشكلة إذن؟».

يجيب بدوي قائلاً: «يكون الموت مشكلةً حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال. وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن جهة إشكاليته هذه ويحاول أن ينفذ إلى سرِّه العميق ومعناه الدقيق من جهة كونه ذاتاً مستقلة».

يرى فيلسوفنا أنّ تحقيق ذلك كلّه يقتضي أشياء من النَّاحية الدَّاتِيَّة وأشياء أخرى من النَّاحية الموضوعيَّة.

من النَّاحية الدَّاتِيَّة يقتضي لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشَّخصيَّة والذاتِيَّة أولاً، لأنَّه من دون هذا الشُّعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطَّابع الأصليِّ الجوهرِيِّ للموت، وهو أنَّه شخصيٌّ صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكاً حقيقيّاً إلا من جهة أنَّه موتي أنا الخاص.

بعد مناقشةٍ مسهبةٍ لهذه الفكرة وتنوُّعات ظهورها عند الفلاسفة ينتقل إلى ربطها بفكرةٍ أخرى هي الحرِّيَّة، ففكرة الشَّخصيَّة تقتضي بدورها فكرة الحرِّيَّة؛ فلا شخصيَّة حيث لا حرِّيَّة، ولا حرِّيَّة حيث لا شخصيَّة. ويبيِّن بدوي هذا الرِّبط من ناحيتين:
الأولى: أنَّه لا مسؤوليَّة إذا لم توجد الشَّخصيَّة، ولا مسؤوليَّة إذا لم توجد الحرِّيَّة، فلا وجود للشَّخصيَّة إذن إلا مع الحرِّيَّة.

الثانية: أنَّ الحرِّيَّة هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنَّسبة إلى شخصيَّةٍ مُتميِّز. ويصل من ذلك إلى النَّتيجة التي يجتمع عليها الفلاسفة الوجوديون وهي أنَّ الموت يقتضي الحرِّيَّة. والمحكمة التي استند إليها في الوصول إلى هذه النَّتيجة هي: إذا كانت الشَّخصيَّة تقتضي الحرِّيَّة، والموت يقتضي الشَّخصيَّة، فإنَّ الموت يقتضي الحرِّيَّة. وعن طريق هذا الارتباط بيِّن الحرِّيَّة والموت من جهةٍ وبَيِّن الحرِّيَّة والخطيئة من جهةٍ ثانيةٍ كان الارتباط بيِّن الخطيئة والموت.

ومن النَّاحية الموضوعيَّة فقد قصد بها بدوي ضرورة إدراك أنَّ الوجود يقتضي بطبيعته التَّناهي حتَّى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقيَّة على أساس أنَّه عنصر مكوِّن في الوجود، وإلَّا فإنَّ الموت لن يكون له مكانٌ داخل نظرة الإنسان إلى الوجود، وإمَّا سيكون شيئاً عرضيًّا يمكن إغفاله، والأمر ليس كذلك أبداً.

المشكلة الَّتِي أدَّى إليها هذا التَّمييز هي التَّدقيق في طبائع وجهات النَّظر إلى الموت، ومنها مثلاً الفريق الذي يجعل من الموت ضدّاً للحياة أو نقيضاً لها، ولذلك ردَّ

عليهم نيتشه قائلاً: «حذار أن تقول إنَّ الموت مضادٌ للحياة»، ويتابع بدوي معلّقاً: «ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة؟». ثمَّ يتابع فيلسوفنا في تبيان جوانب هذه المشكلة وأبعادها وصلاتها ليصل بنا إلى أنَّ المشكلة الحقيقيَّة للموت هي مشكلة تناهي الوجود جوهرياً. وليخلص في النتيجة إلى أنَّ المذهب الفلسفي في الموت لم يقم بناؤه بعد، وما بقي عليه هو إقامة هذا المذهب كلُّه على أساس البرنامج الذي رسمه، أو على أساسٍ آخر يتناول الموت من جهة كونه مركز التَّفكير الفلسفيِّ ونقطة الإشعاع في النَّظر إلى الوجود. وليصل إلى القول:

«الطُّور الحالي من أطوار الحضارة الغربيَّة يؤذَن بوجود قيام هذا المذهب، لأنَّه طور نهاية هذه الحضارة وأذان بقيام حضارة جديدة^(٣٠٢). وطور النِّهاية في الحضارة هو ذلك الطُّور الذي يسود فيه وجدان الليل بدلاً من قانون النَّهار الذي يتحكَّم في أطوار النُّمو والنُّضوج للحضارة، ووجدان الليل يتعلَّق دائماً بالجانب المظلم، جانب الفناء، ومن أجل هذا يجعل مركز تفكيره في الموت». وليختم ذلك بقوله: «إلاَّ أنَّ جعل الموت مركز التَّفكير في الوجود يؤذَن أيضاً بميلاد حضارةٍ جديدةٍ، لأنَّ روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت اتِّجهاً يكشف لها عن سرِّ الوجود. فكأنَّ منطلق الحضارة يؤذَن بوجود قيام هذا المذهب الجديد اليوم».

وإذا كان في هذه الخاتمة نفسٌ قويٌّ من أنفاس هيجل في تلبس الرُّوح المطلق، فإنَّه في العبارة الختاميَّة الأحيرة التي يقول فيها: «المسؤوليَّة في إقامة هذا المذهب مسؤوليَّة مزدوجة». فمن ذا الذي يريد أن يتحمَّل هذه المسؤوليَّة؟»، يقتبس نَقَسَ ابن خلدون، الذي كرَّر كثيراً مثل هذه العبارة التي يلقي بها أعباء متابعة المشوار على الآتين، على تلامذته، ولكن كما خيَّب قديماً المعاصرون واللاحقون ظنَّ عبد الرحمن بن خلدون،

٣٠٢ . ينبغي أن نتذكر هنا أنَّ هذا الكلام كان في أوائل الأربعينات من القرن العشرين، أي في فترة الحرب العالمية الثانية التي كانت تمهيداً لظهور نجم الوجوديَّة وسيادتها ساحات الفكر والثقافة والأدب في أوروبا خاصَّة في تلك الفترة ثم العالم كله بعد زمن قليل.

كذلك خاب ظنُّ عبد الرحمن بدوي الذي لقي التَّجاهل والجحود والتُّكران من معاصريه.

فإذا ما انتقلنا إلى الزَّمان الوجوديِّ، وجدنا بدوي يقول إنَّه هو الذي يتضمَّن فلسفته الوجوديَّة. وفيه يبدأ بالتَّمييز بَيْنَ نوعين من الوجود، بعد الانطلاق من أنَّ غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود، ونوعا الوجود هما المطلق والمعيَّن، وكلاهما فيما يرى يطلق بعدَّة معانٍ. أمَّا المطلق فيمتاز بميزات ثلاث:

أولها: تصوُّره أعمُّ التَّصوُّرات حتَّى إنَّه ليعلو على المقولات نفسها.

ثانيها: إنَّه غير قابلٍ لأنَّ يحدَّ، لأنَّ الحدَّ إنَّما يتمُّ بالجنس والفصل وفكرة الوجود لا تدخل تحت أيِّ جنس، ما دامت أعم الأشياء، وليس لها في ذاتها فصل نوعيِّ.

ثالثها: أمَّا غير متعيِّنة أيِّ تعيَّن.

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث كما يرى بدوي أنَّها لا تقدِّم لنا أيِّ فكرة واضحة عن الوجود. وهذا ما كان باستمرار مصدر الإشكال في فكرة الوجود، ذلك أنَّ الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقيًّا، وإنَّما الوجود الحقيقي أو المعين هو وجود الفرديَّة، أي النَّوع الثاني من الوجود، والموجود العين كائنٌ على ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع، ووجود الدَّات، والوجود في ذاته. وقد رفض الدكتور بدوي أن يردَّ الدَّات إلى الموضوع كما فعلت الماديَّة، كما رفض في الوقت ذاته أن يردَّ الموضوع إلى الدَّات كما فعلت المثاليَّة، لأنَّه يرى أنَّ وجود الدَّات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقُّق الدَّات إمكانيَّاتها عن طريق الفعل واستخدام الدَّوات الأخرى في سبيل هذه التَّحقيق.

وبعد مناقشة مسهبة ومزيد تدقيقٍ وضبطٍ يصل بدوي إلى أنَّ الوجود الحقيقيَّ الأصيل للدَّات هو الوجود الماهوي، لأنَّ الصِّلة فيه تكون بَيْنَ الدَّات وبَيْنَ نفسها. ويطلق على هذا الوجود الحقيقيَّ تسمية الفرديَّة المطلقة أو الأنا؛ الوجود الأصيل الذي أصدر عنه في كلِّ أفكاره وأفعالي. وعلى ذلك يقرَّر أنَّ الوجودَ الحقَّ هو هذا الوجود

الذَّاتي. أمَّا الوجود الموضوعي فهو وجودٌ زائفٌ لأنَّني لا أكون فيه مالِكاً لذاتي بقَدْرِ ما تكون الأشياء مالِكة لي. وبناءً على هذه الفكرة الأخيرة يقرِّر بدوي أنَّ الشَّرْف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالأشياء/ الموضوعات، والسُّقُوط يأتي من الاتصال بأكبر عددٍ من الموضوعات.

ولكن حتَّى يكتمل الفهم الصَّحيح للوجود لا بدَّ أن «يفهم على أنَّه زماني في جوهره وطبيعته. وتبعاً لهذا فإنَّ كلَّ ما يتَّصف بصفة الوجود لا بدَّ أن يتَّصف بالزَّمانيَّة». وليخلص بعد مناقشةٍ مسهبةٍ إلى جملةٍ من النَّتائج هي:

١. الزَّمان نوعان: زمانٌ فيزيائيٌّ، وزمانٌ ذاتيٌّ هو الزَّمان الوجودي.

٢. مشكلة الزَّمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجهٍ عام.

٣. الوجود وجودان: وجود ذات هو الحقيقي، ووجود موضوع.

٤. الواقع والإمكان هما المقولتان اللتان يتعين بهما الوجود.

٥. الحرِّيَّة هي الصِّفة الأولى لوجود الذات.

٦. مُشأَقَّة الوجود لنفسه هي المسلمة الأولى لكلِّ مذهبٍ وجوديٍّ.

٧. فكرة التَّوتُّر هي التي يجب أن تسود كلَّ نظرة وجودية أخلاقية.

٨. ليس العقل المنطقي الملكة الوحيدة لإدراك حقيقة الوجود الحي.

ويعبِّب بدوي بعد هذه النَّتائج على الفور: «إنَّ الشُّعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرَّد لأنَّ الفكر المجرَّد انتزاعٌ للنفس من تيار الوجود الحيِّ وانعزالٌ في مملكةٍ أخرى تذهب منها الحياة المتوتِّرة الحادَّة، ولا يسودها فعلٌ وحركة، بل صيغٌ خارجية عن الوجود الحيِّ لا تنبض بدمه».

فكيف يتمُّ هذا الشُّعور إذن؟ يجيب بدوي بأنَّ هذا الشُّعور «يتمُّ حقاً في حالة الفعل الباطن المنشب أظفاره في الحياة المضطربة، في حالة التَّجربة الحية التي تستطيع فيها أن تكون على اتِّصالٍ مباشرٍ بالوجود في توتره».

ولكن ما هو الوجود في توثره؟ زُيِّمًا يكمن هنا أحد الأوجه المهمّة لاجتهاد بدوي. إنَّه ينطلق من أنَّ الوجدان عالمٌ للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك العقلي. ويرى أنَّ هذا الأخير في خدمة عالم الإدراك الوجداني. والإدراك بوساطة الوجدان يتمُّ وفقاً لمقولات خاصّة تختلف تماماً عن مقولات العقل التي لم يعن الفلاسفة بغيرها حتّى الآن، أي حتّى اكتشاف بدوي مقولات الوجدان التي يصنفها في لوحتين تصنيفاً تقابلياً جدلياً يبدأ بالأصل ويقابله بالنقيض وينتهي بالوحدة المتوتّرة، والتوتّر يعني قيام المتقابلين معاً في وحدة لا يتخلّلها سكون أو توقف، على النحو التّالي:

عاطفة			
أصل	تألم	حب	قلق
مقابل	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوتّرة	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة			
أصل	خطر	طفرة	تعالٍ
مقابل	أمان	مواصلة	تّهابط
وحدة متوتّرة	خطر آمن	طفرة متصلة	تعالٍ متهابط

تبدو هذه التّصنيفات مصطنعةً ومفتقرةً إلى الانتظام المناسب الذي يؤدّي إلى التّائج التي خلص إليها بدوي في الوحدة المتوتّرة التي هي خلاصة أو نتيجة العلاقة الجدليّة بين الأصل والمقابل. ناهيك عن أنَّ تقرير الأصل والمقابل أمرٌ بحاجةٍ إلى الإسناد والإثبات فلماذا مثلاً كان الأصل هو الخطر وليس الأمان؟ ولماذا كانت الوحدة المتوتّرة

منهما الخطر الآمن وليس الأمان الخطر أو الأمان الخطير؟ ومثل ذلك يمكن أن يقال على كلِّ وحدةٍ متوتِّرةٍ وأصلها وما يقابل هذا الأصل.

يبدو أنَّ الدكتور بدوي قد أدرك أنَّ تصنيفه هذين وهما واحدٌ في المبدأ يقوم على أرضيةٍ هشةٍ ومتخلخلةٍ، ولذلك اضطر للدخول في عمليةٍ توضيحيةٍ لهذا التصنيف ترتكز على وجوب ملاحظة «أنَّ كلمة أصل لا يُقصد منها أنَّ المقولة المقابلة مشتقة منه أو متفرعة عنه، بل كلاً من الأصل والمقابل إيجابي، وكلاهما محدّدٌ للآخر، مما يتبيّن بوضوح في الوحدة المتوتِّرة التي فيها تؤكِّد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكلِّ ما فيهما من نفورٍ وتناقضٍ». ثمَّ يحاول تبيان كلِّ زوج من الأصل ومقابله ووحدته المتوتِّرة من أن يستطيع إزالة اللبس في اصطناع التصنيف ومعاييره المتخلخلة الهشة. لأنَّ التصنيف ظلَّ قائماً على تقديم النتيجة على المقدمات مع عجز المقدمات على إثبات هذه النتيجة. بل حتَّى لو استطاع بدوي أن يزيل بالشرح مسوِّغات النِّقد فإنَّ صورة التصنيف وحدها تظلُّ عاجزةً عن الإقناع بما يريد قوله.

من خلال لوحتي المقولات هاتين بيَّن بدوي ارتباط كلِّ مقولةٍ بحالةٍ زمانيةٍ. وتابع قائلاً: «وما دام كلُّ وجودٍ فعلاً، وما دام كلُّ فعلٍ يقتضي التزمّن بالزَّمان، فكلُّ وجودٍ متزمّنٌ بالزَّمان». ومن ثمَّ فلا وجود إلا بالزَّمان، وكلُّ وجودٍ يتصوَّر خارج الزَّمان وجودٌ موهومٌ، ومصدر القول بوجودٍ خارج الزَّمان محاولةً من الإنسان للقضاء على الجزع من الزَّمان. ومهما يكن من أمر، حسبما يرى بدوي، فإنَّ كلَّ إحالةٍ إلى وجودٍ غير زمانيٍّ إحالةٌ إلى اللاشيء.

وينتهي أخيراً من بيانه طبيعة الزَّمان إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين:

الأولى: لا وجود إلا مع الزَّمان وبالزَّمان، وكلُّ موجودٍ لا بُدَّ متزمّنٌ بالزَّمان، وهذا ما يسميه بدوي بتاريخية الوجود.

الثانية: كلُّ آنٍ من آنات الزَّمان مكيفٌ بطابعٍ إراديٍّ عاطفيٍّ خاصٍّ، فالزَّمانية إذن كيفية.

هذه هي الخطوط العائمة لمذهب بدوي الوجودي الجديد الذي رأى فيه إضافة إلى المذاهب الوجودية، وهو وإن وعد بأن يجعل ما بقي من حياته رهناً لتفصيل أجزاءه، إلا أنه لم يفعل ذلك تماماً ولا أقل منه بكثير. فمن بين نحو مئتي كتاب التي وضعها بعد هذا المشروع خصّ ثلاثة كتبٍ منها فقط لما رآه مذهبه الوجودي هي الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ودراسات في الفلسفة الوجودية، وهل يمكن قيام أخلاق وجودية. التي رُيما رأى أنها كافية، أو رُيما يئس من المتابعة في مجتمع يتنكر فيه التلميذ لأستاذه وقد عرفنا بعض قصصه مع بعض هؤلاء التلاميذ الذين تعطف عليهم فقابلوه بالجحود والتكران. وهو وإن أغرته المادّة فغيّرت توجّهه في التّأليف والكتابة فإنّ هذا التّغيير في ظنيّ كان هروباً أكثر مما هو انسياق وراء المادّة، على الرّغم مما حدّثنا به بعضهم عن بخله حتّى على نفسه الذي لا أبرؤه منه ولكي لا أمانع في التماس عذره بكون ذلك ردّة فعلٍ على ما لاقاه من إجحافٍ وصدودٍ وقلة تقديرٍ. وتبقى الحقيقة في صدر صاحبها.

خاتمة

من الصّعوبة بمكانٍ الوقوف عند هذه النقطة والقول إنّ هذه كلّ تجلّيات الوجودية في الفكر العربيّ المعاصر، ولكن من شبه المؤكّد أنّ هذه أبرز التّجلّيات وأكثرها ظهوراً ووضوحاً.

وإذا كان الأمر كذلك فإنّه من الصّعوبة بمكانٍ أيضاً القول إنّ تجلّيات الوجودية في الفكر العربيّ قد توقّفت عند هذه النّقاط. ولكن في الوقت ذاته يبدو واضحاً للباحث في الفكر العربيّ في القرن العشرين أنّ الوجودية التي بدأت تنتشر رويداً رويداً في الفكر العربيّ منذ مطالع الخمسينيات، وتسارع انتشارها ووضوحاً مع السّبعينيات حتّى أواسط الثّمانينيات، إذ بدأت منذ هذه الفترة بالتّراخي في الظهور والأهميّة في العالم العربيّ بسبب انتشار تيّاراتٍ جديدةٍ أظهرها الحدّثة ثمّ المدارس النّقديّة المعاصرة من قبيل

البنوية ثمّ التفكيكية، التي تعدُّ في عرف الكثيرين تياراتٍ فلسفيّةً بامتياز، بل زُيماً التَّجَلِّي المعاصر للفلسفة.

انتشار هذه التيارات وحلولها رويداً رويداً محلّ الوجوديّة أدّى على نحوٍ أو آخر إلى بدء تلاشي حضور الوجوديّة في الفكر العربيّ المعاصر لصالح هذه التيارات، وزيماً يصحُّ القول إنّ هذا التلاشي أو الاضمحلال قد تزامن مع تفهقر مكانة الفلسفة الوجوديّة في الفكر العالمي، وتصاعد وتائر حضور المدارس الفلسفيّة المعاصرة. ولذلك فإنّ وقوفنا عند من وقفنا عندهم من أعلام الفلسفة الوجوديّة في العربيّ بمختلف مستويات اهتمامهم بالوجوديّة؛ من التّرجمة إلى الانتماء، يستمدُّ شيئاً من المشروعية أو التّسويغ التاريخيّ وليس محض موقفٍ شخصيّ ولا انحساراً في الوصول إلى المادّة المعرفيّة اللازمة.

وعلى أيّ حالٍ يبقى هذا البحث بتوجهاته نقطة انطلاقٍ قابلة للتّطوير والمتابعة نأمل أن تتاح لنا فرصة العودة إليه من جديد.



الفصل الرابع عشر

الاتجاهات الاقتصادية
في الفكر العربي المعاصر

عناصر الفصل

مقدمة

النزعات الإقليمية

١. الدعوة البربرية:

٢. الدعوة الفرعونية:

٣. الدعوة الفينيقية

٤. الحزب القومي السوري

٥. الدّعوة الخليجيّة

التوجهات القطرية
الدعوات الطائفية والعرقية

خاتمة

من الصعب الشك في أن الغرض الأساس هو تغييب الوحدة القومية للأمة العربية، وليس تأكيد هويّات إقليمية صغيرة. وقد مرّ هذا المسعى الاستعماريّ بمراحل متعدّدة يمكن تقسمها على الأقلّ إلى مراحل ثلاث، أولها الإقليمية، ثانيها القطريّة، ثالثها الأقلّيّة بمختلف معانيها: الدنيّة والطائفية والعرقية.

مقدمة

فرق واضح بين قولينا: الاتجاهات الإقليمية والنزعات الإقليمية. ولكنّ النتيجة واحدة في المحصّلة، وهي أنّ ثمة إرادة ما لتكريس حالة جغرافية ما هي في حدّها المرسوم حالة إقليمية مبنية أساساً على الزعم بخصوصيّة جغرافية معيّنة تجعلها قابلة أن تكون أمةً مستقلّة.

إنّ القول باتجاه إقليميّ، أو نزوع إقليميّ يوحي ظاهرياً بوجود حالة عامّة، أو أغلبيّة، أو على الأقلّ تيار كبير... يتبنّى الحالة الإقليمية ويدعو إليها. ولكنّ حقيقة الأمر خلاف ذلك تماماً لأنّ أقصى ما وصلت إليه الحالة الإقليمية هي قلة غير ممثّلة إحصائياً للمجتمع. وزيماً يصحّ القول إنّها، مع استثناء الضّرورة، حالات فردية زُيماً تجد بعض الهوى من قليل من الأفراد في إطار البيئة الجغرافية أو الإقليمية موضع الكلام. ولذلك نجد أنّ التسمية الأكثر دقّة لهذه الحالة هي أنّها دعوات إقليمية وليست اتجاهات ولا نزوعاً.

ليست الدّعوات الإقليمية، العربيّة بالضّرورة، جديدة على السّاحة الفكرية والسياسية في العالم العربي، وإذا كان من الصعب تحديد تاريخ بعينه لبدء هذه الدّعوات فإنّ من الأكثر صعوبة تحديد نقطة بدء المساعي لإطلاق هذه الدّعوات. على أنّه من الضّروري الإشارة بدايةً إلى أنّه إذا كان من الصعب فيما مضى الظنّ أنّ الأصابع الاستعماريّة هي التي تقف وراء هذه الدّعوات وتغذيها وتميها وتنشطها وتدعها... فإنّ من محض الغباء اليوم الاعتقاد ببراءة هذه الدّعوات، ومن محض الغباء ذاته عدم

الاعتقاد بأن الاستعمار، ومن خلفه، هو الذي حطّط ويحطّط لتعزيز هذه الدّعوات الإقليمية بكلّ الصُّور الممكنة. ولم يعد الأمر اليوم سرّاً أصلاً فكلُّ الأمور باتت معلنة صريحة لا لبس فيها، ولا مجال أبداً للجدال في وقوف الولايات المتحدة الأمريكية ومن سبقها في الممارسة الاستعمارية وراء تكريس هذه الدّعوات بكلّ ما أمكن من الوسائل.

ليس يعنينا كثيراً أن نشير بأصابع الاتهام إلى دعاة الإقليمية أو القطريّة، فقد يكون بعضهم عميلاً مأجوراً فعلاً، وقد يكون مأخوذاً بالدعوة من غير دراية بأبعادها، وقد تكون الدعوة محفوفةً باللّوايا الحسنة فعلاً... ولكن أيّاً كانت التّوايا الواقفة وراء الدّعوات الإقليمية والقطريّة فإنّ نتائجها ليست في صالح الأُمَّة العربيّة على الإطلاق ولا يمكن أبداً أن تصبّ في أيّ خانةٍ من خانات مصالحها. بل الأدهى من ذلك وهو الثّابت الأكيد، هو أنّها تصبّ في الوقت ذاته في خانتين أولهما الإضرار بالأُمَّة العربيّة إضراراً كبيراً جداً، وثانيهما خدمة مصالح أعداء الأُمَّة العربيّة وخصومها.

مشكلتنا اليوم إذن هي في صريح الممارسة الأمريكيّة تجاه هذه الدّعوات وتعزيزها، ومشكلتنا أيضاً أنّ الدّعوات الإقليمية باتت دعواتٍ باليةً أكل الزّمان عليها وشرب، لأننا اليوم في مراحل متقدّمة جداً من الدعوة القطريّة والأقلّ من القطريّة التي يُعبّر عنها اليوم بتجزئة الجزأ إلى جزأ!!

على هذا الأساس سننظر إلى الغاية، إلى الجوهر، لا إلى العَرَض، فجوهر الدّعوات الإقليمية ليس تحديد هويّاتٍ أمميّة جديدة، ولا البحث عن خصائص قوميّةٍ لأممٍ صغيرة، وإنّما هو تجزئة الأُمَّة العربيّة من كلّ إلى أجزاء، ومن أجزاءٍ إلى أقزام، ومن أقزامٍ إلى ذرّاتٍ تتقاذفها النسمات الصّغيرة.

الغرض الأساس إذن هو تغييب الوحدة القوميّة للأُمَّة العربيّة، وليس تأكيد هويّاتٍ إقليميةٍ صغيرة. وقد مرّ هذا المسعى الاستعماريّ بمراحل متعدّدة يمكن تقسمها على الأقلّ إلى مراحل ثلاث، أولها الإقليمية، ثانيها القطريّة، ثالثها الأقلّيّة بمختلف معانيها؛ الدّينيّة والطائفية والعرقية.

النزعات الإقليمية

ليس من الصَّعب التَّكهُنُّ بأنَّ بريطانيا وفرنسا تحديداً قدَّ خطَّطتا منذ القرن التَّاسع عشر على الأقلِّ لإطلاق هذه الدَّعوات الإقليمية وإثارتها في العالم العربيِّ، وقد كشفت بعض الوثائق عن هذه الحقيقة. ولكن الانطلاقة الفعلية لها لم تظهر على نحوٍ واضحٍ إلا مع أواخر القرن التَّاسع عشر ومطلع القرن العشرين، إذ وجدنا أنفسنا أمام أكثر من دعوةٍ في أكثر من مكانٍ، فكانت الدَّعوة البربرية التي ظهرت في المغرب العربيِّ، والدَّعوة الفرعونية التي ظهرت في وادي النيل عامَّةً، والدَّعوة الفينيقية التي ظهرت في لبنان، والدَّعوة الإقليمية السورية.

والمشكلة الرئيسيَّة في هذه الدَّعوات هي أنَّهم يضعون أنفسهم في مواجهةٍ صداميةٍ مع القومية العربية تفترض أنَّ العروبة عدوٌّ لهم. ولذلك ابتدع هؤلاء الدَّعاة تسمياتٍ مختلفةً للعرب وللشَّعب العربيِّ، وكذلك تسمياتٍ للأقاليم العربية والشُّعوب التي تعيش فيها. والغاية الرئيسيَّة من كلِّ ذلك تكريس الحدود الإقليمية وإبقاؤها على ما هي عليه من تجزئةٍ وتشردِّمٍ، وإقامة كياناتٍ إقليميةٍ تلغي فكرة الأمة العربية الواحدة.

١. الدعوة البربرية:

ظَهَرَتْ بوادر الدَّعوة البربرية في أواخر القرن التَّاسع عشر وظلَّت دعوةً خجولةً تسير على استحياءٍ حتَّى قبيل استقلال دول المغرب العربيِّ، وفي هذا مؤشِّرٌ ولو عرضيٌّ على احتضان الاستعمار لهذه الدَّعوات من أجل إطلاقها في اللحظة المناسبة، ففي عام ١٩٥٨م ظهر «حزب الحركة الشَّعبية» في المغرب العربيِّ بزعامة محجوب أحرضان. وقد قدَّم هذا الحزب نفسه بوصفه ممثلاً للغة الأمازيغية (البربرية)، والثَّقافة الأمازيغية، والمدافع عنها. لقد أعلن عن نفسه بوصفه ممثلاً للهوية البربرية.

ذهب **محبوب أحرسان** زعيم هذا الحزب إلى أن كل المغاربة بربر وأن للمغرب ثروة وطنية ذات جوهر بربري، كما أن شخصيته وثقافته بربرية. ولكي يحقق **أحرسان** بعض الانسجام فيما ذهب إليه، وحتى لا يبدو كمن يحاول أن يجنب شعاع الشمس بشبك الغريال، لم ينكر وجود العرب الذين لا يمكن إنكارهم، ولكنّه التفّ على الأمر بطريقة ليس فيها من الذكاء شيء، فقال: «ليس هناك عرب، وإنما هم برابرة تعربوا على درجات متفاوتة».

وإذا كانت بعض الدّعوات الإقليمية الأخرى في العالم العربي لا تجد ضرورة لإحياء اللغات القديمة فإنّ السيد **أحرسان** يحرّض بشدّة على ضرورة إحياء ما سماها اللغة الأمازيغية، التي هي في الأصل. كما أثبتت الأبحاث. من اللهجات العربية القديمة السابقة على تدامج اللهجات العربية في لغة واحدة بفضل الفتوحات الإسلامية، وضرورة دراستها، وإيجاد الحلول للمشكلات التي تنجم عن جهل القضاة وموظفي الإدارة الأمازيغية، وما يلحق البرابرة من جراء ذلك. وزعمه في ذلك قائم على ضرورة تحقيق المساواة بين الأجناس، أي العرب والبرابرة.

وقد تصاعدت وتائر الدّعوة البربرية مع مطلع عقد الثمانينات من القرن العشرين، والسبب الرئيس الذي يقف وراء هذا التصاعد هو إعلان الحكومة الجزائرية تميم التعريب والتدريس باللغة العربية، وظلت هذه الدّعوة في تزايد حتى الفترة الراهنة، وربما الأحداث التي تشهدها الجزائر منذ سنوات إلا وجه من أوجه تصعيد الخلاف بين البرابرة والعرب.

في ظلّ هذه الدّعوة كان المغرب العربي كُله؛ من تونس وليبيا إلى شاطئ الأطلسي، منطوياً تحت عباءة أمة واحدة هي الأمة البربرية المزعومة. ولذلك لا عجب أن نجد أنّ هذه الدّعوة قد تصاعدت أزمة البرابرة/ الأمازيغ في المغرب العربي كلّ تقريباً. وتحت الضغوط الأمريكية والأوروبية على دول المغرب العربي وخاصة المغرب والجزائر

فُرضت اللغة الأمازيغية لغةً رسميةً، وفتحت المدارس الأمازيغية وكذلك الصحف والمجلات والإذاعات والمحطات التلفزيونية الناطقة بالمزابية.

الغريب هو أنّ هذه الدّعوة ظلّت قائمةً تحت مسمّياتها على الرّغم من أنّ الباحثين قد اثبتوا بالدليل أنّ الأصول التّاريخية القديمة للبربر إنّما هي أصول عربيّة وليست منتميةً ولا متحدّرةً من أيّ أمةٍ أخرى غير الأمة العربيّة.

والسؤال الذي يفرض ذاته: إذا كان قد ثبت بطلان الأصل المغاير المزعوم فلماذا تظلّ هذه الدّعوة قائمةً؟

سؤالٌ سيظلّ ينتظر إجابة شافية!

٢ . الدّعوة الفرعونية:

بدّر الفرنسيون البذور الأولى لإحياء الفرعونية في الأجيال الأولى من الموفدين المصريين للدراسة في فرنسا في أيّام محمد علي باشا، ولذلك ليس غريباً أن نجد أعلام الفكر العربيّ المصريين كلّهم تقريباً؛ أمثال الطهطاوي وقاسم أمين... يركّزون على ما سموه الأّمة المصريّة، والنّهضة المصريّة. وعند الحديث عن الوطن يكون المقصود أرض المصريين.

ولكن هذه الفكرة كانت إلى حدّ ما في إطار المقبول إذا ما نظرنا إلى الوضعية التّاريخية للعالم العربيّ في ظلّ تلك المرحلة. وحتّى تلك المرحلة لم تكن النزعة الفرعونية قد ظهرت ظهوراً جليّاً، فالنّزعة الفرعونية قد ظهرت بوضوح مع أوائل القرن العشرين، وظلّت تشمل النّزعة الفرعونية مصر والسودان على الأقلّ. وقد تبنّى هذه الدّعوة بعض المفكّرين، ولكن هذه الدّعوة فعلت فعلها بيّن نفرٍ من عامّة النّاس غير قليلٍ بسبب استغلال الجانب الانفعالي من قبل القادة السّياسيين وخاصّة في المرحلة الأولى لسعد زغلول وفي المرحلة الثّانية جمال عبد الناصر الذي أذكى هذه الرّوح بطريقةٍ غير مباشرة، ومثّل محمد أنور السادات عنصر المرحلة الثّالثة في تغذية هذا التّزوع لدى عامّة النّاس.

الغريب هنا أيضاً هو ثبوت أنّ الفراعنة في أصولهم التّاريخيّة يرجعون إلى القبائل العربيّة، وأنّهم ينتمون إلى الأُمّة العربيّة في أصولها التّاريخيّة، وعلى الرّغم من ذلك وجدنا من ظلّ يجادل في هذه الدّعوة ويصرُّ على أنّ الفراعنة أُمّة لا علاقة لها بالعرب. الأمر الذي سيظهر لاحقاً في صورة أكثر تجزيّة.

٣. الدعوة الفينيقية

رُبّما تكون الدّعوة الفينيقية من أقدم الدّعوات الإقليميّة التي ظهرت في العالم العربي، فقد بدأت بوادرها مع الإرساليّات التّبشيريّة الفرنسيّة في القرن الثّامن عشر إلى بلاد الشّام، وقد ارتبطت الدّعوة الفينيقية في بادئ الأمر، إلى حدّ كبير، بالموارنة. كانت نقطة انطلاق هذه الدّعوة هي أنّ أصل سكان هذه المنطقة (ساحل المتوسّط من بلاد الشّام، ومع بعض العمق الجغرافي) هم الفينيقيون، وأنّ التّطوّرات التّاريخيّة لم تغرّ كثيراً في طبيعة الانتماء، حتّى دخول العرب المسلمين إلى هذه المنطقة لم يغيّر في الجغرافيا السّكائيّة إلا فيما لا يجوز الوقوف عنده.

في بدايات الدّعوة الفينيقية لم تكن الجغرافيا واضحة المعالم فكانت بلاد الشّام أو سوريا الطّبيعيّة هي البيّة أو الحاضنة الجغرافيّة لهذه الدّعوة من دون تأكيد الهويّة السّوريّة أو حتّى الحدود الجغرافيّة المتّفق عليها لبلاد الشّام. وهي وإن كانت ذات جذور مارونيّة إلا أنّها لم تلغي وجود طوائف وأديان أُخرى.

يعدُّ الشاعر سعيد عقل من أبرز دعاة الفينيقية، وعلى الرّغم من أنّه كتب باللغة العربيّة الفصيحة أجمل الأشعار، وعلى الرّغم من أنّه أعلن غير مرّة أنّ اللغة العربيّة الفصيحة هي الأجل والأكثر قدرة على استيعاب المشاعر والانفعالات إلا أنّه في الوقت ذاته من أبرز الدّاعين إلى أن تكون اللهجة العاميّة لغّة، وقد كتّب بالعاميّة، ودعا إلى كتابة العاميّة بالحرف اللاتيني، والأكثر من ذلك أنّه تبرّع بإحداث مطبعة لكلّ من يريد أن يطبع كتاباً بحروف لاتينيّة ولهجة عاميّة لبنانيّة. وفي هذا الطّرح ذاته ما يفرض كثيراً

من الأسئلة يُرَمَّا يكون السؤال عن الفائدة أو الجدوى آخر هذه الأسئلة، لأنَّ السؤال الذي سيسبقها على الفور هو: لماذا الإصرار على محاربة اللغة العربيَّة هذه المحاربة الصَّريحة؟ ألا يوحي الطَّرح ذاته بوجود أغراضٍ غير نظيفةٍ وراء هذه الدَّعوة والدَّعم المقدم لها؟

الطَّريف هنا أيضاً هو أنَّ الدِّراسات التَّاريخيَّة أثبتت أنَّ الشُّعوب الَّتِي سكنت بلاد الشَّام في العصور القديمة، ومنها الفينيقيَّة، ليست إلا مرحلة من مراحل الهجرات العربيَّة، وأنَّها في أصولها قبائل عربيَّة، وحتَّى لغاتها ليست إلا لهجاتٍ من اللغة العربيَّة، ومرحلةٍ من مراحل تطوُّر اللغة العربيَّة... وعلى الرَّغم من ذلك ظلَّت الدَّعوة الإقليميَّة قائمةً، ولكن بعد أن غيَّرت لبوسها، حتَّى وصلت في ذروتها إلى الرَّغم أنَّ شعوب هذه المنطقة شعوب أوروبيَّة هاجرت من أوروبا في القديم واستقرَّت في هذه المنطقة... وهذا مخالف تماماً لسيرورة الهجرات البشريَّة عبْر التَّاريخ.

٤. الحزب القومي السوري

الحزب القومي السُّوريُّ أحد أبرز الأحزاب الإقليميَّة في العالم العربيِّ، أسَّسه أنطون سعادة، المفكِّر المتميِّز والنَّاشط السِّياسيُّ المولود في الشُّوير بلبنان في الأول من آذار عام ١٩٠٤م.

وُصف سعادة في حينه بأنَّه أكبر علمانيٍّ في المشرق العربيِّ، واتَّصف بالجرأة وبلاغة القول وجزالة العبارة ووضوح الرؤية، ولم يكن يفتقر إلى عمق التَّجربة وبقع المعرفة والعزيمة الماضية. وإلى جانب ذلك كان خطيباً مفوَّهاً، حسن القصِّ زلق اللسان.

تطلَّع أنطون سعادة إلى لبنان جديدٍ منبعٍ نورٍ يشعُّ على كلِّ الأُمَّة والعالم العربيِّ، ويكون إطاراً حاضناً للفكر، ولا عجب إذ ذاك أن نعلم أنَّه عقائدي لا يهادن في أوليَّاته ومبادئه، وإخلاصه لعقيدته وفكره الأمر الذي جعله قدوةً مثلى للمؤمنين بفكره. تتحدَّر عباراته من عمق التُّراث العربيِّ المطعم بنكهةٍ لاتينيَّة، وقد أعانه على ذلك، إلى جانب

موهبتة، نهمه على القراءة، واهتماماته النقدية في الأدب والتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

ظهر علينا بمشروعه الفكري في فترة ما بين الحربين العالميتين. ففي عام ١٩٣٢م أسس الحزب القومي السوري، هذا الحزب الذي جمع في الدرجة الأولى عنصر الشباب النزيه البعيد عن المفاصد السياسية المنحطّة، ووحد فيه العقائد القومية في عقيدة واحدة هي: سوريا للسوريين والسوريون أمة تامّة. وجغرافيا الأمة السورية الواحدة هي ما هو سوريا الطبيعية من دون أيّ جدل، أو ما سيعرف في فترة لاحقة تحت اسم الهلال الخصيب أو الهلال السوري الخصيب المحصور ما بين جبال طوروس شمالاً وقناة السويس جنوباً والبحر السوري (المتوسط) غرباً والخليج العربي شرقاً.

رأى سعادة أنّ العامل الجغرافي هو أهمّ عوامل الوحدة، وما عداه من عوامل أخرى مثل اللغة والتاريخ والتراث... عوامل ثانوية، وقد استمدت هذه النظرية في تقديم الجغرافيا عن نظرية الفكر السياسي الألماني الحديثة المعروفة بنظرية الجغراسيا . Geopolitics^(٣٠٣) التي أفرزت ظهوره الهتلريّة أو الحركة النازية الألمانية في ثلاثينات القرن العشرين، وهي ما يسمّى بالجمال الحيوي إلى حدّ ما. هذه النظرية التي تحرك الآن الولايات المتحدة إلى جانب عوامل أخرى.

أعطى سعادة السيادة مفهوماً واقعياً يستند إلى حقائق التاريخ والجغرافيا، وإلى فعل القوة والنمو، فهو يرى أنّه لا توجد حدوداً طبيعياً في العالم تقدر أن تمنع الأمة القويّة من الامتداد وتوسيع مدى حيويتها وحمايتها.

أخذ سعادة الصّفة السريّة للحزب، وعلى الرّغم من الاحتلال الاستعماري لسوريا كلّها من قبل فرنسا وإنجلترا فإنّ سعادة يقول إنّ الحزب لم ينشأ لأنّ الانتداب

(٣٠٣) . الجغراسيا هي ما يسمّى الجغرافيا السياسية، وقد قمنا منذُ نحو العقدين بتعريب هذا الاصطلاح باصطلاح جديد منحوت من كليهما هو: الجغراسيا، وقد لاقى هذا الاصطلاح تقبلاً بين أوساط الباحثين وراج منذُ ذلك الحين في الأدبيات السياسية والفكرية العربية.

موجوداً، بل لجعل الأمة السُّورِيَّةَ موحَّدةً وصاحبة السِّيادة على نفسها في تقرير مصيرها. وقد وضع سعادة المبادئ التي يقوم عليها الحزب والدَّولة المنشودة مثل فصل الدِّين عن الدَّولة، ومنع رجال الدِّين من التَّدخُّل في السِّياسة والقضاء وتوحيد الجماعات الدِّينيَّة والطَّائفيَّة وجعل الإنتاج أساس توزيع الثَّروة والعمل على إلغاء الإقطاع وإعادة تنظيم الاقتصاد القوميِّ على أساس التَّوزيع العادل، وقد عمل على إيجاد جيشٍ قوميٍّ وطنيٍّ يكون ذا قيمةٍ فعليَّة في تقرير مصير الأُمَّة والوطن.

ويرى سعادة أن الحزب القوميِّ السُّوري لم ينشأ حزباً سياسياً للأغراض السِّياسيَّة وحسب، بل حزباً تعليمياً ومدرسةً عقائديَّةً تنقيفِيَّةً ظاهرةً أسَّسها وخطوطها في تعاليمها الأساسيَّة. فالحزب إذن مدرسةٌ قضِيَّتُها الأساسِيَّة هي التَّربيَّة والتَّثقيف، أو بالأحرى قضِيَّة الصِّراع الفكري بَيْن مبادئ الحياة القوميَّة ومبادئ الموت والفناء، وكذلك فإنَّ الحزب بعقيدته ومبادئه يشكِّل وحده الضَّمانة لوحدة الأُمَّة وعزَّتُها. ومن ثَمَّ فإنَّ تأسيس هذا الحزب إنَّما جاء ليعبث في الأُمَّة روحها التي اختطفها الجهل والاستكانة والخمول والمؤامرات... جاء ليعيد إليها هذه الرُّوح التي تضخ الحياة بالحركة لبلوغ الغاية والأهداف القوميَّة، فلا معنى لوجود الحزب من دون عقيدته الموحَّدة التي تضبط فعل مؤسَّساته وتوازن إيقاع حركتها من ناحيةٍ أولى، ومن دون عقليَّة القوميَّة المنتصرة الأخلاقيَّة الصِّراعيَّة من ناحيةٍ ثانية، ذلك أنَّ كلَّ هذه الأمور متلازمةٌ مع بعضها بعضاً.

وضع أنطون سعادة العديد من الكتب، ورُبَّما يكون أهمُّها كتابه: نشوء الأمم، وهو كتاب اجتماعيٌّ علميٌّ وقف فيه عند تعريف الأُمَّة وكيفيَّة نشوئها ومحلِّها في سياق التَّطوُّر الإنسانيِّ.

أفرد الفصل الأوَّل لدراسة نشوء النَّوع البشريِّ، وكيف أنَّ الإنسان بعد أن أخذ يعقل الموجودات من حوله، ويعقل وجوده عمَّد على ردِّ هذا الموجود إلى عالمٍ غير عالمنا. وفي الفصل الثَّاني قام سعادة بدراسة السُّلالات البشريَّة وبَيْن كيف شغفت أقوامٌ كثيرة بحبِّ السُّلالة، وعدَّها مصدر جميع الحُلال والمناقب الحميدة بشرط أن تكون نقيَّةً

خالصةً. ووتوقّف في الفصل الثالث عند الأرض وجغرافيتها، ورأى أنّ الأرض شرطٌ أوّلٌ لوجود النّوع الإنسانيِّ ٍ وبقائه، فليس للإنسان حاجةٌ من حاجات الحياة يستطيع سُدّها إلاّ مما هو في الأرض. ورأى كذلك أنّ شكل الإقليم وطبيعته يؤثّران في تميّز الجماعات البشريّة بخصائص ماديّة ومعنويّة تميّزها عن غيرها من الجماعات.

رأى **سعادة** أنّ هذا العصر عصر تنازع الأمم، فهو إذن عصر أفعالٍ لا عصر أقوال، وقد تراءى له أنّ الأُمَّة كانت منذ عصورٍ قديمةٍ جدًّا أمام عدّة مسائلٍ تتطلب أجوبةً صحيحة. وهذه المسائل وأمثالها تقف أمامنا اليوم، ولن يكون لنا لونٌ معروفٌ ولا منزلةٌ ثابتةٌ حتّى نكون قد أجبنا عليها أجوبةً علميّةً، فالحياة يجب أن تكون حياتنا، والهدف هدفنا، والإرادة إرادتنا، وإلا فنحن نطلب ما ليس لنا حقٌّ فيه، وأن نحصل على ما لا نريد أن نعمل له، وهذا من غرائب الأمور وعجائبها.

انتبه **أنطون سعادة** إلى الخطر الصهيوني المحيق بفلسطين، وحذّر كما حذّر الكثير من المفكّرين العرب من وقوع الكارثة قبل نحو ربع القرن من وقوعها.

وبقُدّر ما كانت الكارثة قاسيةً على كلّ العرب وخاصةً الذين حدّروا من وقوعها كانت الكارثة قاسيةً على **أنطون سعادة**، ورُبّما كان وقعها أقسى عليه هو أكثر من غيره لما تمثّله فلسطين من خصوصيّةٍ في الأرض السوريّة؛ أرض أو وطن الحزب القوميّ السوريّ الاجتماعيّ، ولذلك ما إن حلّت هذه الكارثة حتّى أعلن الثّورة على حكومات عربيّة، وخاصةً حكومة أقطار سوريا الكبرى، الأمر الذي آثار عليه نقمة هذه الحكومات، ورُبّما كان الدّور الكبير الذي لعبه الحزب القوميّ السوريّ في الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة في أقطار سوريا الكبرى حتّى كاد، بل ورُبّما صار الحزب الأوّل في هذه الأقطار في تلك المرحلة، مما صار يشكّل تهديداً للمخطّطات الاستعماريّة فيها. وهذا مما زاد في تحريض الحكام العرب من أجل القضاء عليه؛ شخصاً وحزباً. فاعتقل بتدخل مباشر من الرّئيس السوريّ **حسني الزعيم** ونقل على الفور إلى محكمةٍ عسكريّةٍ

بيروت عُقدت سريعاً وعلى نحوٍ سرّيٍّ وحكم بالإعدام بتهمة العصيان المسلَّح ضدَّ
الدَّولة.

كانت وصيَّته الأخيرة قبل تنفيذ حكم الإعدام هي عدم نسيان أن قبرص جزءٌ
من سوريا!!

بقي الحزب بعد سعادة محافظاً على هُويَّته وخصائصه ردحاً طويلاً من الزَّمن من
دون أيِّ تغييرٍ يستحقُّ الذكر، حتَّى السَّنوات الأخيرة من القرن العشرين إذ بدأ الحزب
بالانفتاح وبعض التَّغيير على طريق هذا الانفتاح وخاصَّة فيما يتعلَّق بموقع سوريا من
العرب وموقع العرب من سوريا.

٥ - الدَّعوة الخليجيَّة

لم تظهر الدَّعوة الخليجيَّة مبكِّراً، ولم تأخذ أبعادها إلا في وقتٍ متأخِّرٍ. وإذا
كانت الدَّعوات الإقليميّة الأخرى في العالم العربيِّ تقوم على شيءٍ من الحجَّة فإنَّ
الدَّعوة الخليجيَّة لا تقوم إلا على الواهيات من المزاعم، ذلك أنَّ مزاعم معظم الدَّعوات
الإقليميّة في العالم العربيِّ إن لم تكن كلُّها تقوم على التَّنصُّل من العروبة فما عسى أن
تكون المزاعم التي ستقوم عليها الدَّعوة الإقليميّة في الخليج العربيِّ؟

الحقيقة أنَّ الثَّورة النَّفطيَّة هي الأساس في نشوء هذه الدَّعوة فقد أوحى
للخليجين؛ حكوماتٍ وشعوباً، من عدم جواز التَّعميم، أنَّ الشُّعوب العربيَّة الأخرى
تنادي بالعروبة طمعاً بالثَّروة النَّفطيَّة التي يتمتَّع بها الخليج العربيُّ، وليس من باب الأخويَّة
الحقيقيَّة، ولذلك ظهرت أصواتٌ كثيرةٌ تحارب الدَّعوة القوميَّة بمختلف الوسائل الممكنة
حتَّى أقامت في مرحلة ما؛ السَّبعينات والثَّمانينات خاصَّة، تعارضاً كبيراً بيَّن العروبة
والإسلام، بيَّن القوميَّة والإسلام. وكان هذا التَّعارض أو التَّقاطب بيَّن العروبة والإسلام
ضرباً من ضروب محاربة الدَّعوة القوميَّة التي أنشأتها أنظمة الخليج العربي وشربتها
لشعوبها.

لم ينكر الخليجيون العروبة ولكنهم أظهروا أنفسهم على أنهم هم ممثلو الإسلام وأن الأمة هي أمة الإسلام، ولم يكن القصد في ذلك الدعوة إلى وحدة إسلامية على الإطلاق، فقد أثبت الواقع إثباتاً شبه قطعي أنهم لا يريدون أيّ ضربٍ من ضروب الوحدة الإسلامية، وقد وجدنا كيف كانت المواقف الخليجية دائماً مواقف بعيدة عن الروح الإسلامية التي تدعو إلى تآخي المسلمين وتعاونهم وتعاضدهم ووحدهم. لقد كان الهدف الحقيقي هو الانسلاخ عن جسد العروبة والدعوة القومية وإقامة ما أمكن من الحواجز أمام أيّ تلاقٍ عربيّ، وبحجة إحادية الاتجاه القومي صار من المتعذر التلاقي مع من يزعمون أنفسهم ممثلين للإسلام.

التوجهات القطرية

إذا كانت مرحلة الدّعات الإقليمية مبنية على ترتيبات استعمارية؛ إنجليزية فرنسية على نحو الخصوص، فإنّ المرحلة التالية؛ مرحلة التّوجهات القطرية مبنية على ترتيبات خارجية داخلية في آن واحد. على أنّ ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ مرحلة الدّعات أو التّوجهات القطرية بوصفها مرحلة تالية لمرحلة الدّعات الإقليمية ليست تالية لها بالدلالة التاريخية تماماً وإنما هي متاخمة لها غير منفصلة عنها في طبيعتها.

إنّ تأخر الدّعات القطرية على الإقليمية تأخرٌ منطقيّ أكثر مما هو تأخرٌ زمنيّ، وإن كنا لا ننفي التأخر الزمني، ولكن طبيعة الدعوة هي التي تؤخرها على الدّعات الإقليمية، والدّعات القطرية هي مرحلة متقدمة من التدرُّر ومزيد التجزئة، ففي حين أنّ الإقليمية تجرّو الوطن العربي إلى نحو خمسة أقاليم على الأكثر فإنّ الدّعات القطرية تجرّو الجزأ إلى جزأ، وتنتقل من الإقليم إلى الأقطار التي تنطوي تحت عباءة الإقليم...

هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ تأخُّر الدَّعوة القطريَّة على الدَّعوة الإقليميّة مرتبطٌ بالدَّور الذي مارسه الحُكَّام العرب في تكريس القطريَّة وتعزيز الهويَّة القطريَّة على حساب الهويَّة القوميَّة، وهذا ما لم يظهر إلا بعد استقلال الدُّول العربيَّة عن الاستعمار. وهنا يمكن أن نستجلي معنى المتاخمة بيْن الدَّعوتين القطريَّة والإقليميّة، فالاستعمار الذي دخل إلى الوطن العربي دخل على أساس التَّجزئة التي فرضتها اتفاقية سايكس بيكو. إنَّ الاستعمار جاء ليكرِّس حالة قطريَّة أصلاً تمَّ طبعها في مطابخ السِّياسة الإنجليزيَّة الفرنسيَّة خاصَّةً، وطيلة فترة الاستعمار كانت الدَّعوات الإقليميّة هي التي تظهر بدرجاتٍ متفاوتةٍ على السَّاحة وكأنَّها مخطَّطٌ تمهيدِيٌّ لإظهار الحالة القطريَّة على أيدي الحُكَّام العرب الذين سيخدمون الاستعمار بطرقٍ مباشرةٍ وغير مباشرةٍ.

الذين خدموا الاستعمار، أعداء الأُمَّة العربيَّة، بطريقةٍ مباشرةٍ هم العملاء والخونة، ورُبَّما يصعب أن نجد تسميةً أكثر لباقة من ذلك، لأنَّهم كانوا ينفذون مخطَّطاتٍ تطلب منهم مباشرةً، ومثل هذا ما زال قائماً حتَّى يومنا هذا. ومن المؤكَّد أننا لا نحتاج إلى كثيرٍ من الاجتهاد لتسمية هؤلاء الحُكَّام.

أمَّا الذين خدموا الاستعمار؛ عدوُّ الأُمَّة العربيَّة، بطريقةٍ غير مباشرةٍ فهم غيرُ ضربٍ واحدٍ من الحُكَّام، فمنهم من قام بما قام به بحسن النِّيَّة وجهل النَّتائج، ومنهم من قام ذلك بحكم الظُّروف التي فرضت عليهم من خلال العداوات والمؤامرات التي راح ينسجها الغرب بيْن الدُّول العربيَّة لتعزيز الحدود وتكريس الحالة القطريَّة بطريقةٍ قسريَّة. كان يدرك أصحابها أنَّهم ملزمون بهذا السُّلوك الذي يكرِّس القطريَّة على حساب القوميَّة، ولكنَّ هذا الحلَّ كان أقلَّ الشُّرور المفروضة. وقد وقعت معظم الدُّول العربيَّة في حبال هذه الأشرار التي نسجتها السِّياسة الغربيَّة للعالم العربيّ وبدت واضحةً منذ ما بعد حرب تشرين / رمضان ١٩٧٣م، وما زالت قائمةً إلى يومنا هذا.

كان من الممكن أن تتلاشى هذه السّياسة منذ أواسط تسعينيات القرن العشرين، وقد لاحت بوادر الانفراج العربيّ العربيّ بالظهور، ولكن الولايات المتحدة غيّرت مشكورة انتبهت إلى ذلك فقلبت الطاولة رأساً على عقب، وقلبت كلّ الموازين حتّى لا يصل العرب إلى التلاقي الذي بات بحكم الحتميّ بفعل الظروف والمتغيّرات الدّوليّة، ورّمما كانت أحداث الحادي عشر من أيلول أحد أبرز الأحداث التي قامت بها الولايات المتحدة من أجل إعادة رسم الخارطة السّياسية/العسكريّة العالميّة، وخاصّةً العربيّة.

من الضّرورة بمكان أن يكون هناك بعض المفكّرين الذين يسرون وراء أو أمام الحكّام العرب والمخطّطات الغربيّة في تكريس الحالة القطريّة، ففي مصر مثلاً برز الدّكتور لويس عوض الذي سوغ القطريّة بطريقة لا تخلو من الدّكاء في حقيقة الأمر، ولكنّها لا تخلو من رائحة العداة للعروبة، ولا تفتقر إلى سداجة المقارنة، فهو يقيس الأمة العربيّة إلى أوروبا في تطوّرها التّاريخيّ وانتقالها من الأمة الواحدة إلى الأمم الكثيرة، وهذا في حقيقة الأمر الوتر الذي تلعب عليه السّياسة الغربيّة لتذير الأمة العربيّة، وفي ذلك يقول: «مثل العرب مثل الرّومان؛ فالرّومان أعطوا أوروبا اللاتينيّة: إيطاليا، وإسبانيا، والبرتغال، وفرنسا الدّين المسيحيّ واللغة اللاتينيّة بلهجاتها الحديثة... فهل من أجل ذلك نستطيع أن نسّمّي الفرنسيين مثلاً أو الإسبان بأنهم رومان؟ طبعاً لا. وهل نستطيع أن نتحدّث عن القوميّة الرّومانيّة أو القوميّة اللاتينيّة في الكلام عن فرنسا وإسبانيا والبرتغال؟ طبعاً لا»^(٣٠٤).

يبدو لويس عوض هنا كيف يسير بالاتجاه المعاكس للدّعوات الإقليميّة، ومثله الدّعوات القطريّة الأخرى، ففي حين أنّ الدّعوات الإقليميّة ترجع إلى الورا، تبحث عن مسوّغات في عمق التّاريخ فإنّ لويس عوض ودعاة القطريّة ينظرون إلى الأمام، يستندون

^(٣٠٤). رجاء النقاش: الانعزاليون في مصر. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨١م. ص ٥٧.

إلى السَّيرورة التَّاريخيَّة للمجتمع والأُمَّة ومحاولون التَّأسيس للدَّولة القطريَّة، وهذه نقطة اختلاف أُخرى بَيْن الدَّعوة الإقليميَّة والدَّعوة القطريَّة. وزيَّما لا يكون هناك غير التَّغيُّر الطارئ على اللغة وتعدُّد اللهجات مفتاحاً لتأسيس هذا التذرُّر، ومن هنا راح أنصار الدَّعوة القطريَّة يلحُّون على تكريس العاميَّة والمناداة بها لغةً قطريَّةً، خلافاً أيضاً للدَّعوات الإقليميَّة الَّتِي راحت تبحث في عمق التَّاريخ عن لغات بحكم المنذرة.

لم يتعد الدكتور **لويس عوض** عن هذا المناخ، وها هو يقول: «ما بلدٍ حيٍّ إلا وثبت فيه ثورةٌ أدبيَّةٌ هدفها تحطيم لغة السَّادة المقدَّسة وإقرار لغة الشَّعب العاميَّة أو الدَّارحة أو المنحطَّة، فأصحاب الكوميديا الإلهيَّة، وأغنية رولان، ورقصة الوردية، ودون كيشوت، وحكايات كانتيري، في إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وإنجلترا أبطالٌ شعبيون قبل أن يكونوا أدباء وزعماء استقلال، قبل أن يكونوا أصحاب فنٍّ عظيم، لأنَّهم كفروا باللغة المقدَّسة (اللاتينية)، وآمنوا بلهجاتها المنحطَّة»^(٣٠٥).

هذه الشَّاهد المفعم بالثَّوريَّة السَّاذجة الَّذي يسوقه **لويس عوض** يفتقر إلى الاتِّساق وقوَّة الإسناد، فكما هو حُجَّة عند الدكتور **عوض** لتأييد دعوته إلى تكريس العاميَّة فإنَّنا نجد الكثير من المفكِّرين يرون العكس من ذلك في هذا الشَّاهد.

إذا بقينا في مصر في نصف النِّصف الأوَّل من القرن العشرين وجدنا الفاعليَّة البريطانيَّة لتفتيت الدَّعوة الفرعونيَّة وفصل السُّودان عن مصر، لأنَّ الدَّعوة الفرعونيَّة الَّتِي تضمُّ مصر والسُّودان تعني وجود دولة ذات إمكاناتٍ كبيرة يمكن أن تلعب دوراً ما في تقليص النُّفوذ البريطانيِّ/ الاستعماريِّ. ولذلك راحت تحرِّض على فصل مصر عن السُّودان بما أمكنها من طرائق وسبل.

كان الحديث عن هُويَّة سوادنيَّة، وشخصيَّة سودانيَّة هو المفتاح الأساس لفصل السُّودان عن مصر، وكان **محمد أحمد محبوب** هو الشَّخص المناسب أو المللي لدعوة

(٣٠٥) .م.س. ص ٦٣.

البريطانيين، وقد بدأ مشواره في هذا المسعى في عام ١٩٣٥م في ندوةٍ خصّصت للحديث عن ثقافةٍ سودانيةٍ خاصّةٍ، وعن أمةٍ سودانيةٍ متميّزةٍ عن غيرها من الأمم، ذات عناصرٍ خاصّةٍ وشخصيّةٍ مستقلّةٍ.

انطلق **محبوب** من سؤالٍ افتراضيٍّ هو: هل ينبغي أن تقوم شخصيّةٌ سودانيةٌ منفصلةٌ عن الثقافة المصرية؟ وكان جوابه على ذلك: «إني لأشعر بنشوةٍ روحيةٍ حين أعرض للدفاع عن وجوب قيام ثقافتنا السودانية بذاتها، منفصلةٍ عن الثقافة المصرية، لأنّ في ذلك أبلغ اعترافٍ بأننا قد صرنا أمةً لها مكانتها تحت الشمس، وصرنا منبع فضلٍ وعرافان. ولا أحسبني سآتي بجديدٍ إذا ناديت بأنّ الشعب السودانيّ يجب أن تكون له ثقافته الخاصّة، فذلك شيءٌ في عداد البدايات، وأننا ما سمعنا بشعبٍ يطمح في أنّ تندمج ثقافته في ثقافة أمةٍ أخرى إلا إذا كان شعباً ضعيفاً غير شاعرٍ بحقه في الوجود»^(٣٠٦).

رُبّما يكون السيّد **محبوب** مقتنعاً بهذه الفكرة؛ فكرة أنّ هناك أمةً سودانيةً. ومن المؤكّد أنّ هناك غيره ممن يقتنع بهذه الفكرة، ولكن هل كلّ فكرةٍ نؤمن بها يجب أن تكون صواباً؟

أيُّ إجابةٍ بالإيجاب على هذا السؤال لن تكون مجروحةً فحسب بل ستكون متخنةً بالجراح. لأنّه لا يمكن لأيّ فكرةٍ أن تكون صواباً ما لم تستند إلى ما يكفي من الحجج والأدلة المتسقة منطقياً، المستندة إلى قوانين الفكر. وإلا فهي وهمٌ، والذي يخال ما يتوهمه حقيقةً أو صواباً من دون أن يكون مؤيداً بالأدلة الكافية رُبّما يحتاج إلى مراجعةٍ طيبٍ نفسيٍّ.

إنّ ظاهرة تاصيل القطريّة على حساب الإقليميّة والقوميّة لم تقتصر على مصر والسودان وحسب، وإنما شملت الأقطار العربيّة كلها، ورُبّما من دون استثناء، فمنذ

^(٣٠٦). مجموعة من الباحثين: الندوة الفكرية الأولى حول الوحدة العربية. حزب البعث. دمشق. ١٩٨٦م.

تساعد الظاهرة النَّاصِرِيَّة وتألَّق نجم جمال عبد الناصر والمَدَّ الجماهيري الذي تحقَّق له، وبفضل المؤامرات التي كانت يحوكها ضدَّ الأقطار العربيَّة بمزاعم مختلفة بدأ الحُكَّام العرب بتأصيل الظاهرة القطريَّة وتعزيز الهويَّات القطريَّة على حساب القوميَّة بوصف ذلك ردَّ فعلٍ على ممارسات عبد الناصر الذي كان بحقَّ أوَّل من كرَّس الظاهرة القطريَّة بخطابه السِّياسي وتدشين ذلك بفصل السُّودان عن مصر في عام ١٩٥٦م^(٣٠٧).

ولكنَّ الممارسات القطريَّة هذه في أيام عبد الناصر لم تكن تتعدَّى المخطَّطات والممارسات الخجولة، وما إن توفي عبد الناصر حتَّى تصاعدت وتائر تكريس الظاهرة القطريَّة، وبدأ الحُكَّام يبحثون عن الكتاب والمفكرين الذي يسوِّغون الظاهرة القطريَّة ويسوِّقونها إلى الجماهير، فبدأ البحث عن الجذور القطريَّة، والخصائص، والشخصيَّة والتاريخ... ومثل هذا ما فعله محمد أنور السادات الذي كان واحداً ممن قادوا تياراً قِطرياً من وراء الكواليس، وبدأت معه نزعة تعزيز القطريَّة، الهويَّة الفرعونيَّة، واضحة. فقد «أصدر بمعونة بطانته من المثقَّفين المتعاونين مع كلِّ نظامٍ كتاباً بعنوان: البحث عن الدَّات»^(٣٠٨). والمقصود هو البحث عن الهويَّة الفرعونيَّة لمصر. وليؤدِّي من ثمَّ إلى تحريض كثيرٍ من مثقَّفي الأُمَّة إلى طرح مشكلة البحث عن الدَّات، وليلعب دوراً بارزاً في تصدير أزمة الهويَّة والانتماء للعالم العربيِّ كلِّه...

إذا أردنا أن نتحدَّث عن الأمثلة والشواهد فسنجد أنفسنا أمام مسلسلٍ طويلٍ جدَّ طويلٍ، ومن ذلك على سبيل المثال أنَّه «حين كان العقيد معمر القذافي يقوم بمحاولاته الوحديَّة ركَّز مرَّة على جارتِه الدُّولة التُّونسيَّة وسط معارضةٍ شديدةٍ من

(٣٠٧) . إثر انقلابه على اللواء محمد نجيب وإزاحته من السلطة كان أوَّل عملٍ يقوم به هو فصل السودان عن مصر، بعضهم يظنُّ أنَّه قام بذلك ردَّ فعلٍ على تفضيل السُّودانيين محمد نجيب عليه، وبعضهم يزعم أنَّ ذلك بضغظ من بريطانيا... وأياً كان الأمر فإنَّ المقدمة واحدة والنتيجة واحدة وهي النهج القِطريُّ.

(٣٠٨) . محيي الدين صبحي: عرب اليوم؛ صناعة الوهم القومي. رياض الريس للكتب والنشر. بيروت. ٢٠٠١م. ص ٥٩.

أوساط المتفرنسين... يرأسهم (المجاهد الأكبر) الحبيب بورقيبة... الذي ردَّ على قول القذافي بأنَّ الحدود من صنع الاستعمار بقوله على شاشة التلفزيون: أقول للعقيد القذافي إنَّ تونس كانت دولةً قبل مجيء الاستعمار»^(٣٠٩)... معه الحق، فقد كانت تونس دولةً... كانت أكبر من أمة...!!

ومثلما كانت تونس في عرف منظري القطريَّة ومنفذيها كانت كذلك الأردن التي بدأ برسم حدودها وتأسيس قطريتها جلوب باشا الذي ذكر في مذكراته في مذكراته أنَّ أوَّل عمل قام به في إمارة شرقي الأردن، بعد تأسيس الجيش، هو كتابة تاريخ الإمارة^(٣١٠).... لاحظوا هذه الحنكة، وهذا التَّخطيط للقطريَّة بطريقتيَّة ذكيَّة استفاد منها أيضاً الحكام العرب....

وربَّما تكون لبنان من أوائل الدُّول التي ارتفعت فيها أزمة الهوية والبحث عن الدَّات بالتَّعبير المطروح، ولاسيَّما المواردية الذين صعدوا هذا الطَّرح إبَّان الوحدة السُّورية المصريَّة، التي رُبَّما شكَّلت تهديداً لهم من وجهة نظرهم، فتساءلوا: هل نحن المواردية لبنانيون أم عرب أم أوريُّون في منطقة عربيَّة... ولكن هل انتهى الأمر عند هذا الحدِّ؟

مصيبتنا كبرى... ومأساتنا أكبر من أن نكتفي بالنَّدب منها، إذ إنَّ مثل ذلك ما حدث ويحدث في الدُّول العربيَّة جُلها إن لم تكن كلها، إذ بالكاد يمكننا أن نستثني دولتان أو ثلاث مثل سوريا، والعراق قبل الاحتلال الوحشيِّ الأمريكيِّ، ورُبَّما اليمن بعدَّ الوحدة، والإمارات العربيَّة المتحدَّة إلى حدِّ يستحقُّ الإشارة إليه.

(٣٠٩) . محيي الدين صبحي: عرب اليوم؛ صناعة الوهم القومي . رياض الريس للكتب والنشر . بيروت . ٢٠٠١ م . ص ٧٥ .

(٣١٠) . محيي الدين صبحي: عرب اليوم؛ صناعة الوهم القومي . رياض الريس للكتب والنشر . بيروت . ٢٠٠١ م . ص ٨٢ .

الدعوات الطائفية والعرقية

رُبَّما لا يكون غريباً في ظلَّ التَّخَلُّفِ الذي تعيشه أُمَّتُنا أن نجد دائماً من يلبي الطُّمُوحات الغريبة/ الاستعمارية في العالم العربيّ، سيَّان أكانت هذه التَّلبية مندرجةً في باب الخيانة المباشرة أو في باب السِّدَاحة أو الحمق، أو غير ذلك من التَّسميات.

إذا كانت ثمة نوع من التَّدامج التَّاريخي أو الرِّمَني بَيْنَ الدَّعوتين الإقليميّة والقطريّة فإنَّ المرحلة الثَّالثة بالتَّسالي المنطقيّ ليست منفصلةً عنهما أيضاً على الإطلاق فقد انطلقت شرارة هذه المستوى من التَّمزيق للأمة العربيّة مُنذُ مراحل مبكرة.

هذه المرحلة الثَّالثة هي مرحلة الدَّعوة بل الدَّعوات الأكثر خطورةً، ألا وهي الدَّعوات الدِّبنيّة والطَّائفية والعرقية. أي مرحلة دول/ دويلات الأقليات، دويلات القبائل والعشائر... بعد أكثر من أربعة عشر قرناً على زوال هذا النمط من مشروع الدَّولة، أو صورة الدَّولة تعود الأمة العربيّة اليوم إلى إحيائه بطريقةٍ أو بأخرى.

لا شكَّ في أنَّ فكرة الانطلاق ستكون استعماريّة، وفرنسا هي صاحبة المشروع عند قسّمت سوريا الصُّغرى تقسيماتٍ طائفيةً فجعلتها خمس دويلات، ولكن هذا المشروع بآء بالإخفاق الدَّريع مباشرةً لأنَّ الطَّوائف كلّها رفضت هذا التَّقسيم وثار عليه ثورةً عارمةً قطعت دابر التَّفكير فيه. ولكن موت هذه المشروع في مهده ذلك الحين لم يُمت الفكرة في الدَّهنيّة الاستعماريّة/ الإمبرياليّة، وفي ذهنيّة من يستفيد منها الاستعمار في العادة بالمباشرة أو العرَض. فما كاد يجفُّ حبر إخفاق المشروع الفرنسيّ في التَّقسيم الطَّائفي لسوريا حتَّى خرج علينا البطريرك الماروني إغناطيوس بريك بدعوته العريضة الخطيرة التي يكن لها سابقة في العالم العربيّ وهي دعوته إلى إقامة دولةٍ يهوديّةٍ في فلسطين، وأخرى مارونيّة في بيروت، وبينهما دولةٌ درزيّة في الجنوب...

لقد أخفقت هذه الفكرة وهذا المشروع في تلك المرحلة بسبب تصاعد تيار المدّ القوميّ العربيّ فنامت الفكرة ونام المشروع، ولكنَّهما ظلا صاحيين في الدَّهنيّة الاستعماريّة/ الإمبرياليّة، وظلَّت الممارسات الغريبة في إثارة النعرات الطَّائفية غير منقطعة

لما تحقّقه النّزعات الطّائفية نحو الاستقلال من خدمات جليلة للمصالح الغريّبة في مختلف النّواحي، والأمثلة والشّواهد على ذلك بالتّأكيد كثيرة، ورمّما يعرف كلُّ المثقفين العرب العبارة الشّهيرة التي أطلقها موشي ديان، وكذلك جلولدا مائير وغيرهما من زعماء الصّهائنة قولهم إنّ الكيان الصهيوني سيظلُّ ممسكاً بالقبلة الموقوتة، إشارةً إلى الطائفية، التي يستطيعون من خلالها تفجير العالم العربي.

مع انهيار الاتحاد السوفيتي وتفرد الولايات المتحدة الأمريكية في الهيمنة على العالم عادت الفكرة والمشروع إلى الظهور، إذ وجدت الولايات المتحدة ذاتها وحيدةً في قيادة العالم، ووجدت نفسها أمام تحدياتٍ كثيرةٍ من دول كثيرةٍ تحاول الصّعود لاحتلال مكان الاتحاد السوفيتي لسدِّ فراغ القطبية الثنائية، وكان عليها لذلك أن تبحث عن الحلول التي تعينها على استمرار تفريدها.

بدا الوطن العربي، كما كان يبدو دائماً منطقةً حيويةً تنطوي دائماً على فرصٍ نهوضٍ كبيرةٍ في أزمنة قياسية، ووجدت في الوطن العربي بذرة الخضم الذي يحقّق لها كلَّ الأغراض؛ فهو خصمٌ أيديولوجيٌّ خلاف الغرب عامّة الذي يشكّل سنداٌ أيديولوجياً للولايات المتحدة الأمريكية، ووجدت فيه عرفاً آخر، وديناً آخر، خلاف الغرب الذي يشكّل الامتداد النسيجي للولايات المتحدة الأمريكية من النّاحيتين العرقية والدينية. وإلى جانب ذلك كلّهُ فهو الخضم المناسب الذي تضربه فتخيف بهذا الضرب غيره من الدّول الأخرى أيّاً كانت طبيعتها وانتمائها، فهذا الوطن ضعيفٌ، مشتّتٌ، متخلفٌ، لا يستطع الدّبّ عن نفسه، فهو لذلك الوسيط المناسب الذي تجرب فيه سياساتها، وأسلحتها السّياسية والعسكرية والاقتصادية... ولذلك استنهضت الولايات المتحدة مشاريع التقسيم الطائفي والعربي للعالم العربي وراحت تخطّط لتنفيذ هذا المشروع من خلال عملائها حيناً وبالقوة الرّعاء حيناً آخر. ومن شدّة صفاقة الولايات المتحدة راحت تعلن هذه المخطّطات من دون أيّ حياء.

بدأت الولايات المتحدة مشروعها في العراق الذي أعلنت سلفاً أنه تريد تقسيمه إلى ثلاث دول: شيعية، وسنية، وكردية، وُيُما تضيف إلى دولة أقليات أخرى. وهي إن نفت قبل احتلال العراق وبعده عزمها على هذا التقسيم فإنها جادة فيه، ولكنها حتى الآن تصدم، وهذا ما لم تحسب حسابه، بإرادة الشعب العراقي من مختلف الطوائف والإثنيات، هذه الإرادة الجادة بعدم قبول التقسيمات الطائفية والعرقية، ولذلك فإن أغلب الظن أنها تعيد حساباتها الآن من أجل إعادة ترتيب وضع العراق بما يساعدها على تقسيمه إلى هذه الدويلات الطائفية والإثنية التي تحقّق لها مجموعة من المصالح والأغراض، وآخر تقرير للمخابرات الأمريكية تمّ الكشف عنه في تموز ٢٠٠٧م يؤكّد أنه لا بديل عن تقسيم العراق إلى هذه الدويلات الثلاثة.

قبل العراق وبعده أيضاً طرحت المخابرات الأمريكية في الأسواق الإعلامية ما سُمّي مخطّطات سرّية لتقسيم السعودية إلى دويلاتٍ وُيُما لا تقلّ عن ثلاث، وما زال هذا المشروع يطرح بقوة، والحقيقة أن الولايات المتحدة جادة في المشروع، ومن أدلّتنا على ذلك سعيها لتوتير العلاقات مع السعودية منذ أحداث الحادي عشر من أيلول، وتهيجها المعارضة السعودية، ومما لم تعلن عنه صراحة بعد هو خروج قواتها من السعودية لتعود إليها عودة المحتلّ لا عودة الصديق.

هذا المخطّط الأمريكي للسعودية ليس وحيداً فنّمّة مخطّطات مماثلة له لمعظم الأقطار العربية؛ سوريا، لبنان، مصر، السودان، الصومال، المغرب، الجزائر... يبدو هذا التخطيط جنوناً أمريكياً، ولكن الذين يخطّطون يدركون ماذا يفعلون، وماذا يريدون، ومن شديد الأسف أننا نجد دائماً من يحقّق للولايات المتحدة الأمريكية أغراضها ومصالحها على حساب كرامة أمّته وشرفها. وقد وجدنا في العراق أناساً كانوا

على درجةٍ من خداع الدّات لا تصدّق، وما زالوا يخدعون ذاتهم على الرّغم من الوضوح الجليّ في المقاصد الأمريكيّة!!

ومثلما وجدنا في العرق الذي نعيشه اليوم فقد وجدنا فيما سبق، ونجد اليوم أعلاماً كثيرين من العرب يقومون على خدمة المشروع الأمريكيّ من الدّاخل لتصعيد الأزمات الطائفية والدينيّة وإيصالها إلى بؤر التّوتّر التي لا رجعة عنها، ومثل ذلك مثلاً ما كان في قضية سعد الدين إبراهيم التي كانت في عام ٢٠٠٠م إذ أتهم بل ضبط وأدين بالتّخطيط من خلال مركزه البحثي لمشاريع إثارة الفتنة الطائفية، وبالتّمويل الصّريح من المخابرات الأمريكيّة، وحكم بالسّجن، وأخرج من السّجن بأمرٍ من الولايات المتحدة الأمريكيّة، وبعدها بفترة قصيرة ألقى القبض في لبنان على القسّ الكندي بروس بلفور الذي جاء ليذكرنا بلفور القديم، ويقوم بإثارة الفتن الطائفية، وقد أدانته المحكمة بثبوت الأدلّة^(٣١١). ولكنّها حكمت عليه حكماً بمنتهى اللين على ما اقترفه... رُبّما خوفاً من صاحبة الجلالة الولايات المتحدة كما حدث في قضية سعد الدين إبراهيم. وبعد اغتيال الحريري في لبنان نشأ تيار قوى الرّابع عشر من آذار الذي يقوم صراحة ووضوحاً بكل ما يجرّ لبنان إلى الفتنة الطائفية، ولولا الصّبر الجبار والحكمة البالغة من القوى الوطنيّة لكان انجرّ لبنان إلى هذه الفتنة المدمّرة.

خاتمة

إنّ الكلام في هذه النّزعات الإقليمية بمختلف مستوياتها يحتاج إلى المزيد المزيد من التّفصيل والمناقشة بمختلف التّفصيل والمناقشة.

(٣١١) . تبرة بلفور من التعامل وإدانته بإثارة النّزعات . ضمن جريدة المستقبل - بيروت . العدد ١٣٨٩ .

الثلاثاء ٢ أيلول ٢٠٠٣م.

من ناحية التفصيل يحتاج الموضوع إلى متابعة في أنماط الإقليمية وأشكالها ورموزها من الأعلام والمفكرين والسياسيين وحججها وذرائعها. ومن ناحية المناقشة فإن ذلك كله يحتاج إلى التوضيح والمناقشة والردّ على ما يجب الردّ عليه.

ومع ذلك يجب القول إنّ التّفسيم الذي سقناه لأنماط الإقليميّة ومستوياتها ليس وجهة نظرٍ أكثر ممّا هو واقعٌ موضوعيٌّ له تجسّداته على أرض الواقع، متمثّلةً بأحزابٍ وحركاتٍ وممارساتٍ. ولكنّ الأعلام الذين أشرنا إليهم ليسوا وحدهم أعلام التّزعات الإقليميّة وإنّما هناك أعلامٌ آخرون منهم المعاصرون ومنهم الرّاحلون من أعلام عصر التّهضة العربيّة. ولكنّهم جميعاً، على أيّ حالٍ، يندرجون ضمن الاتجاهات التي أشرنا إليها مع هذا العَلم أو ذاك، ولذلك لم يكن من الضّروري أن نذكر الجميع لأنّ المزيد لن يعني أكثر من مزيد من التّأكيد، في حين أنّنا لم نعد بحاجةٍ إلى تأكيد المؤكّد لأنّه صار واضحاً وضوح البدايات، ومن أشدّ المعضلات توضيح الواضحات. وإذا كان من أشدّ المعضلات توضيح الواضحات فإنّه من ضرب من المأساة أن نحاول شرح البدايات.

المؤكّد أنّ هذه التّزعات أمرٌ قائمٌ، له أنصاره الكثيرون عدداً القليلون نسبةً، وقلّةُ النّسبة لا تعني قلّة الخطورة بأيّ حالٍ من الأحوال. والمؤكّد أيضاً أنّ الغرب عامّةً والولايات المتحدة الوريث المباشر لهذا الغرب والحامل لإرثه ومشروعها، سيظلّ يعمل على مشروع تفتيت الأمّة بمختلف السُّبل والوسائل الممكنة، ومنها التّذير بالطائفية والمذهبية والإثنيّة والعشائريّة وغيرها... ولذلك فإنّ السُّؤال الذي يبقى هنا هو:

هل ستنجح المخطّطات الأمريكيّة في ذلك أم لا؟

إذا كان الأمر بالمنى فالمنى ألا يتحقّق ذلك. ولكن هل تكفي الأماني؟

من المؤكّد أنّّه يجب أن نتجاوز الأماني إلى الفعل...
-
-
-
.

بشـت المـراجـع

١. إبراهيم الحيدري: مادة تراث . ضمن الموسوعة الفلسفية العربية . المجلد الأول؛ اصطلاحات والمفاهيم . معهد الإنماء العربي . بيروت . ١٩٨٦م.
٢. أحمد الخشن: العرب والقرن الواحد والعشرون . ضمن جريد؛ الاتحاد . أبو ظبي . العدد ٨٩٧٧ . في ٢/٢ / ٢٠٠٠م.
٣. أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
٤. أحمد مستجير: حوار مع أحمد مستجير، ضمن مجلة: الواحة «ملحق صحيفة الاتحاد الظبانية». العدد ١٨٠ . ٢٠٠١ . آب ١٩٩٨م.
٥. أحمد منصور: المخطط الأمريكي الجديد تجاه الدول العربية والإسلامية؛ لقاء مع وليام بيكر . برنامج بلا حدود . محطة الجزيرة . يوم الأحد ٢٠/٨/١٤٢٣هـ الموافق ٢٧/١٠/٢٠٠٢م.
٦. إدارة شؤون المجتمع الدولي: جيران في عالم واحد . ترجمة؛ مجموعة من المترجمين . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ (سلسلة عالم المعرفة) . الكويت . العدد ٢٠١ . ١٩٩٥م.
٧. أسوشيتد برس: في خطة لتعزيز تكنولوجيا المعلومات؛ أستراليا تخفف القيود على هجرة خبراء الكمبيوتر . نقلا عن الجزيرة نت . الاثنين ٢٧/١٠/١٤٢١هـ الموافق ٢٢/١/٢٠٠١م.
٨. آلان توين: نقد الحداثة . ترجمة صياح الجهيم . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩٨م.
٩. ألبيريس: سارتر والوجودية؛ دراسة وافية لمفهوم الوجودية لدى سارتر، ترجمة سهيل إدريس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٤م.

١٠. ألكسندرو روشكا: الإبداع العام والخاص . ترجمة: الدكتور غسان عبد الحى أبو الفخر . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ١٤٤ . ١٩٨٩م .
١١. الأمم المتحدة: تقرير التنمية البشرية . عام ٢٠٠٠م .
١٢. الأمم المتحدة: تقرير التنمية البشرية . عام ٢٠٠١م .
١٣. الأمم المتحدة: تقرير التنمية البشرية . عام ٢٠٠٢م .
١٤. الأمم المتحدة: تقرير التنمية البشرية . عام ٢٠٠٣م .
١٥. أميمة إبراهيم: القروود والخيول ترسم واللوحات تفوز بالجوائز . ضمن صحيفة؛ الأسبوع . العدد ١١٦ . الاثنين ٢ أيار/ مايو . ١٩٩٩م .
١٦. أنطوان زحلان: هجرة الكفاءات العربية؛ السياق القومي والدولي . ضمن مجلة؛ المستقبل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . العدد ١٥٩ . ٥ / ١٩٩٢م .
١٧. برهان غليون: العرب وتحديات العولمة الثقافية: مقدمات في عصر التشرؤد الروحي . محاضرة أُلقيت في الجمع الثقافي . أبو ظبي . في ١٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٧م .
١٨. بنيامين باربر: عندما تأكل العولمة الدولة الوطنية من فوق . ترجمة؛ أحمد مغربي . ضمن جريدة: السفير . العدد ٨٠٦٤ . الخميس ٦/٨/ ١٩٩٨م .
١٩. بوخنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ١٦٥ . ١٩٩٢م .
٢٠. بول فولكبييه: الوجودية . ترجمة جميل جبر . المنشورات العربية . بيروت . ١٩٨٣م .
٢١. بول فولكبييه: هذه هي الوجودية . ترجمة محمد عيتاني . دار بيروت . بيروت . ١٩٥٣م .
٢٢. جابر عصفور: ردُّ على رد عبد العزيز حمودة . ضمن جريدة؛ أخبار الأدب . القاهرة . العدد ٢٨٦ . الأحد ٣/١/ ١٩٩٩م .

- ٢٣ . جان بول سارتر: **الغثيان** . ترجمة سهيل إدريس . دار الآداب . بيروت . ١٩٨٦ م .
- ٢٤ . جان بول سارتر: **الوجود والعدم** . ترجمة عبد الرحمن بدوي . بيروت . ١٩٦٥ م .
- ٢٥ . جان بول سارتر: **الوجودية مذهب إنساني** . ترجمة عبد المنعم الحفني . الدار المصرية . القاهرة . ١٩٦٤ م .
- ٢٦ . جان بول سارتر: **الوجودية مذهب إنساني** . ترجمة كمال الحاج . دار مكتبة الحياة . بيروت . ١٩٦٠ م .
- ٢٧ . جان بول سارتر: **الوجودية هي إنسانية** . ترجمة بشير النحاس . مطبعة الشباب . دمشق . ١٩٥٢ م .
- ٢٨ . جريدة **الاتحاد** . أبو ظبي . الثلاثاء ١٩ شوال ١٤٢٠هـ / ٢٥ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠ م . العدد ٨٩٦٩ .
- ٢٩ . جريدة **الاتحاد**: **التقرير الاقتصادي العربي**، نقلاً عن جريدة؛ **الاتحاد** . أبو ظبي . العدد ٨٩٥٤ . الاثنين ١٠ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠ م .
- ٣٠ . جريدة الحياة: نص مشروع «**الشرق الأوسط الكبير**» الذي ستقدمه واشنطن في قمة الدول الثماني . الحياة . لندن . ١٣ شباط ٢٠٠٤ م .
- ٣١ . جريدة **تشرين** . العدد ٨٠٠٨ . الأحد ٢٧ صفر ١٤٢٢هـ الموافق لـ ٢٠ أيار ٢٠٠١ م .
- ٣٢ . جريدة: **القدس العربي** . القاهرة . العدد ٤٢٣ . تاريخ ٦ / ٨ / ١٩٩٩ م .
- ٣٣ . جريدة؛ **أخبار اليوم** . السبت ٢٣ كانون الثاني ١٩٩٩ م .
- ٣٤ . جريدة؛ **الحياة** . الأحد ١١ شباط / فبراير ١٩٦٦ م . العدد ١٢٠١٤ .
- ٣٥ . جريدة؛ **العربي المصريّة** . العدد ٢٦٩ . تاريخ ٨ حزيران ١٩٩٨ م .
- ٣٦ . جريدة؛ **الميزان** . عدد آب / أغسطس ١٩٩٨ م .

٣٧. جريدة؛ الميزان . عدد أيلول / سبتمبر ١٩٩٨ م.
٣٨. جريدة؛ تشرين . الأحد ١١ / ١ / ١٩٩٨ م، العدد ٧٠٠٧.
٣٩. جميل صليبا: المعجم الفلسفي . الشركة العالمية للكتاب . بيروت . ١٩٨٦ م.
٤٠. جورج لوكاتش: ماركسية أم وجودية . ترجمة جورج طرابيشي . دار اليقظة . دمشق . ١٩٦٢ م.
٤١. جيانى فاتيمو: نهاية الحداثة . ترجمة الدكتورة فاطمة الجبوشي . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩٨ م.
٤٢. حسن صبرا: حوار مع الوليد بن طلال . ضمن مجلة؛ الشراع . بيروت . العدد ٨٩٧ . ١٩٩٩ م.
٤٣. حسين مروة: النزعات المادية في الإسلام . دار الفارابي . بيروت . ١٩٨٨ م.
٤٤. حنا عبود: الحداثة عبر التاريخ . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ١٩٨٩ م.
٤٥. خير الدين عبد الرحمن (الدكتور): من أجل استعادة الوعي العربي
- ضمن جريدة البعث . العدد ١٢٥٤٢ . الاثنى عشر ٢٨ شباط
٢٠٠٥ م.
٤٦. دافيد روثكوبف: في مديح الإمبريالية الثقافية . ترجمة أحمد خضر . ضمن مجلة
الثقافة العالمية . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت . العدد ٨٥ .
١٩٩٧ م.
٤٧. رجاء النقاش: الانعزاليون في مصر . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت .
١٩٨١ م.
٤٨. رضوان السيد: إضافة على مادة تراث . ضمن الموسوعة الفلسفية العربية . المجلد
الأول؛ اصطلاحات والمفاهيم . معهد الإنماء العربي . بيروت . ١٩٨٦ م.
٤٩. رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة . دراسة وتحقيق محمد عمارة . المؤسسة العربية
للدراسات والنشر . بيروت . ١٩٧٣ م.

٥٠. رمضان لاوند (إعداد): وجودية ووجوديون؛ دراسة توضيحية للفكر الوجودي ونزعه الإنسانية. دار مكتبة الحياة. بيروت. د.ت.
٥١. روجر. ل. ش: الموقف الوجودي. ترجمة أنيس فريجة. دار النشر المعمدانية. بيروت. ١٩٨١م.
٥٢. رياض أبو عوض: سمير مرقص في كتابه الحماية والعقاب؛ الغرب والمسألة المدنيّة في الشرق الأوسط (قراءة في المخطوطات الأوربيّة والأمريكيّة لتفتت المنطقة - جريدة الكفاح العربي - بيروت. عدد الخميس ١٢/١٠/٢٠٠٠م.
٥٣. ريجيس جوليفية: المذاهب الوجوديّة من كير كيجارد إلى جان بول سارتر. ترجمة فؤاد كامل. دار الآداب. بيروت. ١٩٨٨م.
٥٤. زكريا إبراهيم: الفلسفة الوجودية. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٦م.
٥٥. زكريا إبراهيم: تأملات وجودية. دار الآداب. بيروت. ١٩٦٢م.
٥٦. زكريا أنيس نصولي: أسباب النهضة. دار البعث/ وزارة الثقافة. دمشق. ٢٠٠٦م.
٥٧. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة. الإدارة السياسية. دمشق. ١٩٧٢م.
٥٨. سالم يفوت (الدكتور): الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي. ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٥م.
٥٩. سعيد الصباح: عالمان لبنانيان آخران في عالم النسيان. مجلة الشراع. العدد ٩١١. كانون الثاني. ١٩٩٩م.
٦٠. سعيد الصباح: لبنان والعرب يخسرون علماءهم. مجلة الشراع. العدد ٩١٣. كانون الثاني. ١٩٩٩م.
٦١. سلامة موسى: ما هي التّهضة؟. دار البعث/ وزارة الثقافة. دمشق. ٢٠٠٤م.

٦٢. سمير أمين: امبراطورية الفوضى . ترجمة؛ سناء أبو شقرا . دار الفارابي . بيروت . ١٩٩١م.
٦٣. سمير غريب: الفن الحديث والحداثة في الفن - عبد الله أحمد المهنا: الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة . ضمن مجلة؛ عالم الفكر . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت . المجلد ٢٦ . العدد ٢٠٠٥ .
٦٤. سيّار الجميل: العولمة: اختراق الغرب للقوميّات الآسيويّة . ضمن مجلة؛ المستقبل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . العدد ٢١٧ . آذار ١٩٩٧م .
٦٥. سيد زايد: قصيدة النثر بين القبول والرفض بين أنصارها الحداثيين وخصومها المحافظين . جريدة اليمامة . العدد ١٨٤٢ - ٢٠٠٥/٠٢/٠٥م .
٦٦. سيف الدين إسماعيل: المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاجتماعية المعاصرة . مركز دراسات الوحدة العربي . بيروت . ١٩٩٢م .
٦٧. سيمون دوبوفوار: الوجودية وحكمة الشعوب . ترجمة جورج طرابيشي . دار الآداب . بيروت . ١٩٦٢م .
٦٨. شوقي بغداداي: السجال بين الدكتورين حمودة وعصفور معركة خاسرة للطرفين . ضمن جريدة؛ أخبار الأدب . القاهرة . العدد ٢٩١ . الأحد ١٩٩٩/٢/٧م .
٦٩. صادق جلال العظم: ما هي العولمة ؟ . محاضرة أُلقيت في إطار الأسبوع الثقافي الفلسفي الرابع في كليّة الآداب بجامعة دمشق يوم الاثنين الواقع في ٧ ذو الحجّة ١٤١٧هـ الموافق لـ ١٤ نيسان ١٩٩٧م .
٧٠. صامويل هامنتغتون وآخرون: صدام الحضارات . مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث . بيروت . ١٩٩٥م .

٧١. صامويل هانتغتون: الغرب ... إنه فريد ولكنه ليس كلياً جامعاً . ترجمة فاضل جكتر . ضمن مجلة أوروبا والعرب . العدد ١٦٦/١٦٧ . حزيران ١٩٩٧م .
٧٢. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر . القاهرة . ١٩٣٨م .
٧٣. عادل العوا: التجربة الفلسفية . جامعة دمشق . دمشق . ١٩٦٢م .
٧٤. عادل العوا: القيمة الأخلاقية . جامعة دمشق . دمشق . ١٩٦٠م .
٧٥. عبد الحكيم محمد بدران: بناء حضارة جديدة . تأليف: ألفين وهايدي توفلر . ترجمة: سعد زهران . ضمن مجلّة؛ العربي . وزارة الإعلام . الكويت . العدد ٤٦٦ . أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧م .
٧٦. عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . ١٩٩٥م .
٧٧. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة . المؤسسة الجامعية للدراسات . بيروت . ١٩٨٦م .
٧٨. عبد السلام الراجحي والشاذلي البوغاني: التشكيل الروائي والتجريب الوجودي في الشحاذ . مؤسسة سعيدان . سوسة . ١٩٩٣م .
٧٩. عبد الكريم بكار: نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي . دار القلم/ الدار الشاميّة . دمشق/ بيروت . ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م .
٨٠. عبد الله أحمد المهنا: الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة . ضمن مجلة؛ عالم الفكر . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت . المجلد ١٩ . العدد ٣ .
٨١. عثمان أبا يزيد: دراسة حالة لبعض مشاريع اليونسكو المتعلقة بهجرة الكفاءات العربية - ضمن كتاب: هجرة الكفاءات العربية . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . ط ٣ . ١٩٨٥م .

٨٢. عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ١٩٨٥م .
٨٣. عزت السيد أحمد: الإبداع من الفطرة إلى الصنّاعة . مجلة المعرفة . وزارة الثقافة . دمشق . العدد ٤١٣ . شباط ١٩٩٨م .
٨٤. عزت السيد أحمد: الحدائثة بين العقلانية واللاعقلانية . دار الفكر الفلسفي . دمشق . ١٩٩٩م .
٨٥. عزّت السّيد أحمد: النّظام الاقتصادي العالمي الجديد؛ من حرب الأعصاب إلى حرب الاقتصاد - مكتبة دار الفتح . دمشق . ١٩٩٣م .
٨٦. عزت السيد أحمد: انهيار أسطورة السلام . دار الفتح . دمشق . ١٩٩٦م .
٨٧. عزت السيد أحمد: انهيار دعاوى الحدائثة . دار الثقافة . دمشق . ١٩٩٥م .
٨٨. عزت السيد أحمد: انهيار مزاعم العولّمة . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ٢٠٠٠م .
٨٩. عزت السيد أحمد: بديع الكسم . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩٤م .
٩٠. علي حرب: صدمة العولّمة في خطاب النّخبة . جريدة السّفير . العدد ٨٠١٢ . السّبت ٦ حزيران ١٩٩٨م .
٩١. علي حميدان: الخليج وتحديات العولّمة . ضمن صحيفة؛ الاتّحاد . أبو ظبي . عدد ٢٤/٤/١٩٩٧م .
٩٢. غازي الأحدي: الوجودية فلسفة الواقع الإنساني . دار مكتبة الحياة . بيروت . ١٩٨٠م .
٩٣. غسان السيد: الحرية الوجودية بين الفكر والواقع؛ دراسة في الأدب المقارن . مطبعة زيد بن ثابت . دمشق . ١٩٩٤م .
٩٤. غسان غصن: نوبل والمتحدرون من أصل عربي . ضمن جريدة؛ السفير . العدد ٨٧٣٩ . الثلاثاء ٢٤ تشرين الأول ٢٠٠٠م .

- ٩٥ . فاخر عاقل: الإبداع وتربيته . دار العلم للملايين . بيروت . ١٩٧٩م .
- ٩٦ . فارس (ابن فارس): معجم مقاييس اللغة . تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر . القاهرة . ط ٢ . ١٩٦٩م .
- ٩٧ . فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته . دار الطليعة . بيروت . ١٩٨١م .
- ٩٨ . فريد وجدي: حوار مع الدكتور فاروق الباز . ضمن جريدة؛ الاتحاد؛ الملحق الاقتصادي . أبو ظبي . الأربعاء ١١ ذو القعدة ١٤٢٠هـ / ١٦ شباط / فبراير ٢٠٠٠م . العدد ٨٩١ .
- ٩٩ . فواز أسعد: ما هو واقع البحث العلمي وكيف نريده أن يكون؟! .. جريدة تشرين . دمشق . عدد الثلاثاء ٢٢ آذار ٢٠٠٥م .
- ١٠٠ . فوزية ميخائيل: سورين كيركيجورد أبو الوجودية . دار المعارف . القاهرة . ١٩٦٢م .
- ١٠١ . كانابا، جان: الوجودية ليست فلسفة إنسانية . ترجمة محمد عيتاني . دار بيروت . بيروت . ١٩٥٤م .
- ١٠٢ . الكفوي، أبو البقاء الكفوي: الكلّيات؛ معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة . تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمّد المصري . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٨١م .
- ١٠٣ . ماجد شذود: الاستراتيجية . جامعة دمشق . دمشق . ١٩٩٠م .
- ١٠٤ . ماجد صالح السامرائي: هل للفكر العربي الحديث من فلسفة؟ المشروع النهضوي العربي بين تجديد الوعي الفكري والتوجهات الليبرالية . مجلة الفكر السياسي . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . العدد ٢١ . ٢٠٠٥م .
- ١٠٥ . ماكوري، جون: الوجوديّة . ترجمة إمام عبد الفتاح إمام . المجلس الأعلى للفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة) . الكويت . ١٩٨٢م .
- ١٠٦ . مالكلوم برادبري وجيمس مكفارلين: حركة الحداثة . ترجمة عيسى عصفور . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩٨م .

١٠٧. مجموعة من الباحثين: الندوة الفكرية الأولى حول الوحدة العربية . حزب البعث . دمشق . ١٩٨٦م .
١٠٨. مجموعة من المختصين: قاموس الفكر السياسي . ترجمة الدكتور أنطون حمصي . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩٤م .
١٠٩. محمد إبراهيم الحصري: التجربة الوجودية في اليوم الأخير لميخائيل نعيمة . دار المعارف . سوسة . ١٩٩٠م .
١١٠. محمد إبراهيم الفيومي: الوجودية فلسفة الوهم الإنساني . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة . ١٩٨٣م .
١١١. محمد الزايد: إضافة على مادة تراث . ضمن الموسوعة الفلسفية العربية . المجلد الأول؛ اصطلاحات والمفاهيم . معهد الإنماء العربي . بيروت . ١٩٨٦م .
١١٢. محمد جواد مغنية: الوجودية والغثيان . دار المعارف للمطبوعات . بيروت . ١٩٧٧م .
١١٣. محمد سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري . المؤسسة المصرية العامة . القاهرة . ط ١ د . ت . ط ٣: الوطن العربي ، بيروت ، ١٩٨٤م .
١١٤. محمد عابد الجابري: عشر أطروحات حول العولمة والهوية الثقافية . ضمن صحيفة: السّفير . بيروت . عدد ٢٤ / ١٢ / ١٩٩٨م .
١١٥. محمد عارف: العلماء العرب يطرقون أبواب النانوتكنولوجي . ضمن جريدة؛ الحياة . الأربعاء ١٦ رمضان ١٤١٨هـ / ١٤ كانون الثاني / يناير ١٩٩٨م . العدد ١٢٧٣٦ .
١١٦. محمد عارف: حكايات سندباد علمي؛ الطرق يصنعها المشي . مجلة العربي . وزارة الإعلام . الكويت . العدد ٤٩٤ . كانون الثاني . ٢٠٠٠م .
١١٧. محمد عارف: نجوم عربية في سماء الهندسة والعلوم العالمية للقرن العشرين . ضمن جريدة؛ الحياة . لندن . العدد ١٣٤٤٩ . الأربعاء ٢٨ رمضان ١٤٢٠هـ / ٥ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠م .

١١٨. محمد عبد العليم مرسي: هجرة العلماء من العالم الإسلامي . مطبوعات جامعة الإمام محمد بين سعود الإسلامية . الرياض . ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م .
١١٩. محمد عبده: الأعمال الكاملة . جمع وتقديم محمد عمارة . المؤسسة العربية للدراسات . بيروت .
١٢٠. محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٤م .
١٢١. محمد عزيز الحبايي: من الحريات إلى التحرر . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٢م .
١٢٢. محمد علي صالح: الأطباء الأمريكيون العرب ومحاولة رد الجميل . ضمن مجلة؛ المجلة . لندن . العدد ١٠١٤ . ١٨ / ٧ / ١٩٩٩م .
١٢٣. محمد غلاب: الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة . الدار القومية . القاهرة . ١٩٦٥م .
١٢٤. محمد لبيب البوهي: الوجودية والإسلام . دار المعارف . القاهرة . ١٩٦٠م .
١٢٥. محيي الدين صبحي: عرب اليوم؛ صناعة الوهم القومي . رياض الريس للكتب والنشر . بيروت . ٢٠٠١م .
١٢٦. مصطفى إسماعيل: الفكر القومي العربي المفترس والانبطاحي . مجلة الحوار المتمدن . العدد ١٢٦٢ . ٢١ / ٧ / ٢٠٠٥م .
١٢٧. مصطفى حمدي: العولمة؛ آثارها ومتطلباتها . ضمن كتاب: العولمة؛ الفرص والتحديات . إدارة البحوث والدراسات . أبو ظبي . ١٩٩٧م .
١٢٨. مصطفى غالب: سارتر والوجودية . دار ومكتبة الهلال . بيروت . ١٩٨٣م .
١٢٩. مطر حلمي: قصة القبض على أحد أهم خمسة علماء صواريخ في العالم . مجلة المجلة . العدد ٥٣٧ . ٢٩ / ٥ / ١٩٩٠م .
١٣٠. ممدوح السكاف: عباس محمود العقاد في الذكرى الأربعين لرحيله . جريدة تشرين . الأحد ٢٨ آذار ٢٠٠٤م .

١٣١. منظور (ابن منظور): لسان العرب . دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي . بيروت . ط٢ . ١٩٩٣م .
١٣٢. ميشيل إدّه: مستقبلنا العربي وتحديات العولمة . ضمن مجلة؛ المعرفة . وزارة الثقافة . دمشق . العدد ٤١٠ . تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧م .
١٣٣. ميشيل كلوغ: أربع أطروحات حول العولمة . ترجمة؛ محمد سيف . ضمن مجلة؛ الثقافة العالمية . المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب . العدد ٨٥ . ١٩٩٧م .
١٣٤. نايف علي عبيد: العولمة ... والعرب . ضمن مجلّة؛ المستقبل العربي . مركز دراسات الوحدة العربيّة . بيروت .
١٣٥. نصر شمالي: كيف ينظر الغرب إلى موقع أمتنا؟ . جريدة البعث . عدد الخميس ٢٦/١١/٢٠٠٤م .
١٣٦. هنري لوفيفر: سارتر والفلسفة . ترجمة حنا دميان . دار بيروت . بيروت . ١٩٥٤م .
١٣٧. وكالات الأنباء: اليابان تخفف شروط هجرة خبراء المعلومات إليها - نقلاً عن الجزيرة نت - الأربعاء ١٥/١٠/١٤٢١هـ الموافق ١٠/١/٢٠٠١م .
١٣٨. وكالات الأنباء: أميركا تعتمد على علماء أجنبي . نقلاً عن الجزيرة نت . الخميس ٢٥/٩/١٤٢٤هـ الموافق ٢٠/١١/٢٠٠٣م .
١٣٩. وكالة رويترز: أوروبا تحتاج ٧٠٠ ألف باحث . نقلاً عن الجزيرة نت . السبت ٢٠/٥/١٤٢٤هـ الموافق ١٩/٧/٢٠٠٣م .
١٤٠. ياسين رفاعية: خسائر العرب العقلية ٢٠٠ مليار دولار . ضمن جريدة المحرر العربي . لندن . العدد ٢٩٧ . ١ حزيران ٢٠٠١م .
١٤١. يمنى طريف الخولي (الدكتورة): الوجودية الدينية؛ دراسة في فلسفة بول تيليش . دار قباء . القاهرة . ١٩٩٨م .
١٤٢. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية . دار القلم . بيروت . د.ت .

المراجع الأجنبية

143. - The International Encyclopadia of Business & Management. 1996. Vol. 1. P.1649.
144. - The International Encyclopadia of Business & Management. Vol. 1. P.1649.
145. - Carol Kennedy: Managing with the Gurus. Century Business Books. London. 1994. P. 250.
146. - Carol Kennedy: Managing with the Gurus. P. 251.



اللجنة العلمية للكتاب

الدكتور سمير إسماعيل - جامعة دمشق
الدكتور إبراهيم رزوق - جامعة تشرين
الدكتور برهان مهلوبي - جامعة تشرين

التدقيق اللغوي

الدكتورة سميرة الراهب
جامعة تشرين

جميع حقوق الطباعة والنشر والترجمة
محفوظة لدى مديرية الكتب والمطبوعات
في جامعة تشرين

