

## التجدّد الحضاري: تحدّيات وقضايا(\*)

زياد حافظ(\*\*)

أستاذ جامعي، وعضو الأمانة العامة للمؤتمر القومي العربي.

شهدت الأمة العربية خلال السنة والنصف الماضية (وما زالت) حراكاً شعبياً في عدد من الأقطار العربية، أفرز سبباً من التحليلات والمواقف المبنية على خلفية مفاهيم اعتُبرت من المسلّمات ولم تخضع لمراجعة أو نقاش. فعلى سبيل المثال، فاجأت الأحداث في كل من تونس ومصر العديد من «المراقبين» العرب وغير العرب الذين حاولوا تفسيرها وفقاً لمعايير موروثة من حقبة ماضية. لذلك شهدنا سجالات حول ما إذا كان الحراك المشهود «ثورة» أو «انتفاضة» أو «أو حتى «تحريكاً» من دوائر خارجية بدون الانتباه إلى التناقض في الرؤية. البعض، وهم أكثر، تردّدوا في وصف المشهد كثورة وذلك لغيب «نظرية» و«تنظيم» و«قيادة» لذلك الحراك وفقاً لمفاهيم اعتُبرت من المسلّمات في التعريف عن الثورات في العالم.

### أولاً: الإشكالية

لا نريد الدخول في هذه السجلات، إلّا أن إشارتنا إليها هو للتأكيد أن الموروث الفكري في التحديد والتعريف للحراك الجماهيري القائم لم يخضع لمراجعة أو لتدقيق وتفكيك. وكذلك الأمر في شأن مجمل ما يُمكن تسميته بالعلوم السلوكية (Behavioral Sciences)، سواء في العلوم السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الأنثروبولوجية أو الثقافية أو التاريخية. فمعظم المناهج لتلك المنظومات الفكرية مبنية على مفاهيم نشأت في الغرب، وتوافدت إلينا منذ عصر النهضة ومن بعده خلال حقبة الاستعمار الأوروبي المباشر وغير المباشر. ثم جاءت موجة الردّة بعد نكسة ١٩٦٧ لتُظهر الالتباس والتلفيق في العديد من المفاهيم التي تمّ تداولها. فالحقول محتلة من قبل تلك المفاهيم، والأخيرة لم تخضع لمراجعة أو تفكيك، وهذه هي إشكالتنا.

(\*) في الأصل، ورقة قُدمت إلى المؤتمر القومي العربي الذي انعقد في تونس بتاريخ ٤ - ٦ حزيران/يونيو

٢٠١٢.

zhafez@gmail.com.

(\*\*) البريد الإلكتروني:

فمنذ عصر النهضة، وعند جيليه الثاني والثالث وحتى الآن، هناك انبهار بالحضارة الغربية بسبب تفوّقها، سواء في الميدان العسكري أو العلمي أو الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي. فمنذ رحلة رفاعة الطهطاوي إلى قاسم أمين إلى فرح أنطون إلى طه حسين إلى قسطنطين زريق إلى مجموعة المثقفين المستغربين (Westernized Intellectuals) الذين يحتلون الفضائيات العربية والصحف والمجلات والمنابر الجامعية، هناك مسلّمة أن مفتاح التقدّم والحضارة هو في الغرب، فيما أنجزه من تقدّم في العلوم والمفاهيم في العلوم السلوكية، لتحليل الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي الثقافي لمجتمعات الأمة. وتجلّى ذلك الأمر في الحقل السياسي بنظرية أن ٩٩ بالمئة من أوراق الأزمة السياسية في المنطقة هي في يد الولايات المتحدة، وبالتالي لا يمكن مواجهة تلك الإرادة المبنية على التفوّق العسكري والاقتصادي والعلمي!

فعلى سبيل المثال، وليس الحصر، نشير إلى ثنائيات شغلت بال المثقف العربي، كثنائية «الحدّاث والأصالة» و«الديمقراطية والإسلام» و«الدولة وحكم العائلة» و«الهوية والتعددية الثقافية» و«مشكلة الآخر والإقصاء»... إلخ. وشكّلت مادة أساسية في الإنتاج الفكري والمعرفي لدى النخب العربية، التي لم تخل من السجلات الحادة والاستقطاب بين مكونات المجتمعات العربية، سنستعرضها بشكل سريع في فقرات لاحقة.

ذلك الحراك الفكري أفضى إلى قناعة مترسّخة عند معظم المفكرين والمثقفين العرب أن حسم تلك الثنائيات ضرورة للخروج من الحلقات المفرغة العائدة إلى التخلف والفقر. لسنا هنا في إطار «حسم» تلك الإشكاليات، بل نريد لفت النظر أن المفاهيم المستوردة من تجارب خارجية، وخاصة غربية، لم تؤدّ إلى تشكيل حلول ناجعة لقضايا مجتمعاتنا. فحتى الغرب بات يعاني إشكاليات ناتجة من تلك المفاهيم تهدد وحدة نسيجه الاجتماعي. فعلى سبيل المثال، وليس الحصر، هناك مقولة أن السلطة البطيريركية أو الأبوية تشكّل عائقاً للتقدّم وتكبح طاقات يمكن إطلاقها لو لم تكن تلك السلطة موجودة. فالتمرد على تلك السلطة ورفضها أفضى إلى انتهاج مناهج تربوية داخل الأسرة أصبح بموجبها فرض الانضباط على الأطفال مسألة خطيرة تصل إلى تجريم ذويهم إذا ما قسوا في التأديب. وأدّى ذلك إلى انحلال السلوك عند الأطفال ومن ثم عند الشباب. مثل آخر يؤكّد مشكلة فقدان السلطة الأبوية يكمن في إشاعة عدم ضرورة وجود الأبوين في الأسرة. تشير الإحصاءات السكانية في الولايات المتحدة، وفقاً لتعداد عامي ٢٠٠٠ و ٢٠١٠ أن أكثر من ٥٠ بالمئة من الأسر تفتقد وجود أحد الأبوين! ثم يتساءلون لماذا تتفكك الأسرة في الولايات المتحدة، ولماذا يتراجع النمو السكاني، ولماذا تتفشى الأمراض الاجتماعية كالمخدرات والولادة خارج كنف العائلة... إلخ؟ فلماذا نستورد ذلك المفهوم الذي وصل إلى طريق مسدود الأفاق في الغرب ونعتبره معياراً للتقدّم، كما يريد بعض المثقفين والباحثين العرب المتأثرين بتلك المفاهيم؟

## ثانياً: في «تفوّق الغرب» ومنظوماته الفكرية

هنا لا بدّ لنا من التوقف عند عدّة أمور. مسائل، فنبدأ بمسألة التدقيق في صحّة المقولة أن تفوّق الغرب على الشرق يعود إلى الانفتاح الفكري الذي برز في عصر التنوير في القرن الثامن عشر وما تلاه من ثورات أطاحت بأشكال الاستبداد. فكانت الثورة الأمريكية التي انتفضت على

الحكم البريطاني، ومن بعدها الثورة الفرنسية التي ألغت «الحق الإلهي للملكية» لملوك فرنسا وأنشأت الجمهورية كنموذج سياسي بديل يكرّس فصل السلطات ويحدّ من الاستبداد. ويضيف «مفسّرو» التفوّق الغربي بقدوم الثورة الصناعية التي أنتجت الثروة والرخاء في الغرب. في رأينا هذه قراءة مجتزأة للتاريخ والواقع كتبها «المنتصر» ليُجمل صورته.

وهناك قراءة مغرضة تفسّر التقدّم الغربي بنقده للدين وللفكر الديني. وهؤلاء العلمانيون يعتبرون أن نقد الفكر الديني شرط ضروري وكافٍ للتقدّم والحضارة<sup>(١)</sup>. متناسين أن الحضارة والتقدّم في عدد من الدول الآسيوية لم يُبنيا على «نقد الدين» أو الفكر الديني! فالقراءات المستوردة من الغرب بدون إخضاعها لنقد وتفكيك تأتي في معظم الأحوال باستنتاجات خاطئة تدفع المجتمعات المتأثرة بها أثماناً باهظة. ونلفت النظر أيضاً إلى أن «نقد الفكر الديني أو الدين» في الغرب رافقته حروب دموية كادت تطيح بالدول والمجتمعات الغربية. فهل المطلوب من العرب والمسلمين الخوض في تجارب مماثلة مدمّرة كما حصل في الغرب، خاصة وأن السلاح العصري أكثر فتكاً ممّا كان عليه في القرون الماضية؟

عودة إلى «التنوير» ونقول: إننا لا ننكر القيمة الفكرية لفلاسفة القرن الثامن عشر والانفتاح الفكري الحاصل آنذاك في حقبة الاستبداد الملكي المتذرّع بـ «الحق الإلهي» (ويا للمفارقة: التنوير في عصر الاستبداد!)، غير أن قيام الثورات، سواء في أمريكا أو في فرنسا في القرن الثامن عشر، ومن بعدها صعود القوميات في ألمانيا وإيطاليا في القرن التاسع عشر، تلازمت مع مأسى بشرية لا مثيل لها.

فالثورة الصناعية لم تكن لتنجح لولا حصول الدول الصناعية الناشئة آنذاك على المواد الأولية بأسعار بخسة بسبب استعمارها لقارات بأكملها. كما لا يمكننا أن نغفل الاستغلال البشع وانتهاك كرامة الإنسان في المصانع الغربية، وتدني أجور العمال وتشغيلهم لفترات طويلة في النهار والليل (فكانت ردّة الفعل بروز الفكر الاشتراكي، ومن بعده الشيوعي!). ولا يمكننا أن ننسى أن القارة الأمريكية (شمالاً وجنوباً) شهدت أبشع أنواع الإبادات والاستعباد. فنمو ورخاء الولايات المتحدة، على سبيل المثال، تمّ بعد إبادة أصحاب الأرض الأوائل، ومن بعدها استعباد الأفارقة، ومن بعد ذلك استقدام الصينيين في ظروف مزرية لبناء سكك الحديد لربط الشرق الأمريكي بغربه. فعصر التنوير والثورة الصناعية تلازم مع عصر الاستعمار واستعباد الشعوب السمرء والصفراء والسوداء! ويمكن القول إن «حرية» الرجل الأبيض ورخاءه كانا على حساب الرجل الأسمر أو الأصفر أو الأسود، وما زالت حتى الآن!

أما مقولة أن الثورة الأمريكية، ومن بعدها الثورة الفرنسية، أطاحت بالاستبداد، فإنها تتطلّب بعض النقاش. فبالنسبة إلى الولايات المتحدة، يمكن القول إن الثورة أطاحت بالحكم البريطاني وأقامت الجمهورية. وقد حرص الأباء المؤسسون على فصل السلطات وإيجاد التوازن

(١) مداخلة للدكتور ناصيف نصار في الحلقة النقاشية حول كتاب جورج فرم تعدد الأديان وأنظمة

الحكم التي أقيمت في انطلياس في بتاريخ ١٤ شباط/فبراير ٢٠١٢.

بينها لمنع الطغيان. لكن ما لا يشير إليه المعجبون بتلك الجمهورية النموذجية، حسب رأيهم، هو أن الدستور الجديد أقصى شرائح واسعة من المجتمع الأمريكي الناشئ، كالمرأة والفقراء، وحصر حق التمثيل والانتخاب في طبقة الملاكين، بحجة أنهم يستطيعون دفع الضرائب. فمنذ البداية نجد أن الجمهورية الجديدة مفصلة على مقياس الأثرياء. من جهة أخرى تم إقصاء السود من الحياة السياسية، إن لم نقل من الحياة ككل! إن استقدام الأفارقة للعمل في مزارع القطن (الركيزة الاقتصادية الأولى آنذاك) لم يكن دليلاً على حرص على المساواة بل على نزعة إقصائية للآخر، جذورها في النشأة التوراتية للمستعمرة الجديدة في القارة الجديدة على يد «المتطهرين» (Puritans)<sup>(٢)</sup>. وتاريخ الولايات المتحدة مليء بالحوادث الإقصائية للآخر، بل ثقافة الإقصاء متجذرة عند النخب الحاكمة، سواء بحجة الدين أو بحجة المال<sup>(٣)</sup>.

### ثالثاً: في الحرية

وهنا نتساءل: هل نُظُم القيم التي روّجها الغرب مبنية على مبادئ صالحة للقبول بها لأنها قيم إنسانية أم لأنها تستعين بنظرة نفعية تخدم النخب الحاكمة وتبرّر ما لا يمكن تبريره؟ وهل النُظُم المعرفية التي انبثقت عن تلك النُظُم القيمية صالحة لمقاربة تحديات كافة المجتمعات أم هناك ضرورة لإخضاع المجتمعات المختلفة لثقافة الغرب كي لا يكلف الغرب نفسه بمجهود إضافي يعالج بموضوعية وجود «الآخر»؟ هذا إذا أردنا افتراض عدم سوء النية. أمّا الوجه الآخر لفرض منظومات الغرب على الآخرين، فقد يعود إلى عنصرية متجذرة، وإلى عقدة نقص تحوّلت إلى عقدة تفوّق، وبالتالي إلى ضرورة محو ذاكرة الآخرين وثقافتهم أو حصرهما في الفولكلور الذي يتم استثماره في الفن أو المشاهد الاستعراضية؟!

الإجابة معقدة ومركّبة؛ فالتعقيد يعود إلى تعدد المنطلقات وإلى تشابكها بعضها ببعض. أما التركيب، فيعود إلى عامل الزمن الذي ساهم في ابتداء صيغ مختلفة ومتطورة لمنظومة القيم تلك التي تدعم بنية الحكم عند النخب الحاكمة.

فمن جهة «المنطلقات»، نجد أن الثورات في أمريكا وفرنسا قضت على تقليد اختزال السلطة المطلقة بشخص واحد، أي الملك الذي كان يزعم أن ملكيته كانت حقاً إلهياً؛ فقامت الجمهورية التي تفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية، والتشريعية، والقضائية. من هنا كان شعار الحرية والمساواة في الثورة الفرنسية وشعار المساواة بين الناس وحقوقهم في السعي إلى السعادة في الكلمات الأولى لإعلان الاستقلال عن بريطانيا في الثورة الأمريكية. نلاحظ في كلتا الحالتين غياب مفهوم العدالة بكافة أشكالها. لم تكن العدالة في أي يوم محور اهتمام المفكرين

(٢) منير العكش: أميركا والإبادات الجماعية (بيروت: رياض الريس للكتب للنشر، ٢٠٠٢)، وتلمود العم سام: الأساطير العبرية التي تأسست عليها أميركا (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٤).

(٣) زياد حافظ، «الانحدار الأميركي: المشهد السياسي الاجتماعي»، مداخلة في دار الندوة في بيروت حول «الحريف الأميركي» في ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، ونُشِرت فيما بعد على موقع «التواصل الثقافي»، < <http://www.al-tawasol.com> > .

التنويريين بل الحرية ومكافحة الاستبداد. وإذا كانت الحرية في كثير من الأحيان قد تلازمت في ذهن الناس مع مفهوم العدالة، فإنها لم تكن في أي يوم رديفة لها. فالتركيز على الحرية كقيمة أولية وقبل أي قيمة أخرى هو وسيلة لتحقيق «السعادة» التي ذكرها إعلان الاستقلال في أمريكا. والحرية أفرزت النفعية كما حددها فلاسفة القرن التاسع عشر وورثة التنويريين. فنظريات جريمي بنتهام (١٧٤٨ - ١٨٣٢) وجون ستيوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) واغوست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) بلورت مبدأ النفعية كمدخل إلى تحقيق السعادة. ألم يقل بنتهام أن مفهوم العمل الجيد يتحدد بنتيجته، وبالتالي كل ما يؤدي إلى «سعادة» الإنسان هو «جيد»؟ فكانت النفعية أساس الفكر الاقتصادي الوضعي الذي كرس نظريات السوق والتنافس التي دافع عنها آدم سميث في كتابه المفصلي<sup>(٤)</sup> عام ١٧٧٦ تحت شعار «الحرية»، وبالتالي أدّى إلى تبرير وتبرئة تمرکز السلطة والثروة في يد القلة. نلفت النظر إلى أن آدم سميث وبنتهام عاصرا الاستقلال الأمريكي، وعاصر بنتهام الثورة الفرنسية والحقبة النابليونية، بينما عاصر كل من ميل وكونت الثورات المضادة في فرنسا وعودة الملكية والحقبة الاستعمارية التي تلازمت مع ما يُسمونها في الغرب بـ «الثورة الصناعية». ونحن من الذين يؤمنون بعدم إمكانية فصل الإنتاج الفكري عن الحقبة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يلد فيها ذلك الإنتاج. فالنظريات التي أتوا بها وليدة تلك الحقبة، وجاءت دائماً مبررة لسياسات كان يصعب تبريرها إلا عبر المدخل الاقتصادي!

طبعاً، إن ما لم يتكلم عنه أولئك فلاسفة القرن الثامن والتاسع عشر هو التوسع الاستعماري الاستيطاني للدول المتأثرة بهم. فعبر النفعية والوضعية تم تبرير الاستعمار الاستيطاني الذي يأتي بـ «الحضارة والمدنية» لشعوب تفتقدها، كما زعم عند النخب الحاكمة آنذاك، وربما حتى اليوم! فالشعوب العربية والإسلامية كانت «بحاجة إلى المدنية» الأوروبية! ألم يكن الكاتب الفرنسي أرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) من المنظرين لتخلّف العقل السامي (ويقصد بذلك العقل العربي) الذي لا يستطيع تلمس المجردات<sup>(٥)</sup>؟ ألم يحاول نفي المسيحية عن مسيحيي المشرق العربي، ويقول «إن المسيحية هي شيئنا» (Le christianisme est notre chose)، أي ملك الغرب؟ من هنا نفهم محاولات تهجير مسيحيي المشرق العربي إلى دول أوروبا وأمريكا الشمالية وأستراليا، وكأن المسيحية «شيء غربي» والمشرق «شيء عربي و/أو إسلامي» يمكن ضربه بكل راحة لأنه «الآخر»!

فالسجلات بين الإمام النهضة محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وأرنست رينان خير دليل على سوء الفهم، إن لم نقل سوء النية عند الأخير في مقاربته للعرب والمسلمين، وذلك تبريراً لسياسات الاستعمار في شمال أفريقيا. والكلمة الفاصلة في رأينا أتى بها الصديق د. جورج قرم في مقاربة هامة في مؤلفه حول انفجار شرق الأوسط، إذ فكك خطاب رينان

Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976).

Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (Paris: Les Classique, 1992).

وأبرز التناقضات فيه<sup>(٦)</sup>. أما فيما يتعلق بالتوجهات المعرفية للعقل العربي، فنشير إلى الكتاب الهام للصدّيق د. إسكندر عبد النور<sup>(٧)</sup> الذي فنّد فيه مزاعم باتي (١٩١٠ - ١٩٩٦)<sup>(٨)</sup>، المستشرق الصهيوني من أصول مجرية، الناقدة للعقل العربي ومن خلالها نظرة الغرب إليه.

القيمة الأساسية في تراثنا وثقافتنا هي العدالة<sup>(٩)</sup>. العدالة في كل شيء في المنزل، في المجتمع، في الحكم. والحرية لا تخضع لمعيار النفعية بل لمعيار العدل والقسط والميزان، وهذا فرق كبير يفسر الكثير من سلوك العرب والمسلمين، خاصة في الميدان الاقتصادي قبل «أمركة» وتغريب الوطن العربي والعالم الإسلامي<sup>(١٠)</sup>.

اللافت للنظر هو أن الغرب لم يعط العدالة نفس المنزلة التي أعطاها للحرية. والمقصود هنا حرية الفرد. استطاع المفكرون البريطانيون حصر المسألة عبر فرض الإجابة عن اختيار «واحد أو لا شيء» كمقولة توماس هوبسون (١٥٤٤ - ١٦٣٣). أما الفيلسوف توماس هوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، فيشدّد على ضرورة الضوابط عبر السلطة المفرطة (autocracy) المحصورة في شخص الحاكم المطلق وإلا لتحوّلت المجتمعات إلى ساحات صراعات وفوضى ودمار. هنا الخيار الهوبسوني: إما الدولة والسلطة وإما الفوضى والدمار، أي لا شيء. إذا كيف يمكن التوفيق بين مقتضيات السلطة والدعوة إلى الحرية؟ الأجوبة عديدة، ولكنها كانت دائماً في كنف السلطة والتبرير لها. طبعاً هناك من يرفض أي نوع من السلطة، وهم موجودون في الولايات المتحدة ويدعون أنفسهم «الأحرار» (Libertarians) ونفوذهم يتزايد يوماً بعد يوم داخل الحزب الجمهوري المحافظ الذي يعتقد أن أفضل أنواع الحكم هو حكم الدولة الضعيفة التي لا تتدخل في شؤون الناس، حسب مقولة توماس جفرسون و توم باين، وكلاهما من الآباء المؤسسين الذين حرّروا وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة عن الحكم البريطاني. وكما قال أيضاً فيما بعد هنري ديفيد ثورو، صاحب مؤلف **العصيان المدني**. في المقابل هناك من يقول أن قدر الولايات المتحدة هو قيادة العالم، وذلك يتطلب دولة مركزية قوية وفقاً لمقولات أحد الآباء المؤسسين المنافس لجفرسون، وهو ألكسندر هاملتون. المهم في كل ذلك إبراز التناقض بين الدعوة إلى الحرية وضرورات الدولة التي تمنع الفوضى، وبالتالي تقيّد الحرية.

(٦) جورج قزم، **انفجار المشرق العربي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٦)، ص ٧٧-٨٠.

Alexander Abdennur, *The Arab Mind: An Ontology of Abstraction and Concreteness* (Ottawa: Kogna Publishing, 2008).

Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, 1973), also a revised edition in Hatherleigh Press, 2002.

(٩) محمد باقر الصدر، **إقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها**، ط ٢٠ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٧)، ومajid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2002).

(١٠) هناك العديد من الدراسات والأبحاث حول تحوّل الجامعات في الخليج العربي إلى التعليم باللغة الإنكليزية بدلاً من العربية. كما أن ثقافة الاستهلاك المفرطة معنّمة في كافة الدول العربية تماثلاً مع ثقافة الاستهلاك في الغرب.

الزيف المتعمد في الأدبيات الغربية والمقولات السياسية المدافعة عن منظومة قيم النخب الحاكمة، سواء كانت في السلطة أو في المعارضة، والداعية إلى نشر الحرية من جهة وإلى تكريس السلطة المركزية من جهة أخرى، قد تم تجاوزه في التوسع الجغرافي أولاً في القارة الأمريكية عبر إبادة الشعوب والأمم القاطنة، لإفساح المجال لحدوث المستوطنين من أوروبا، أو إخضاعها لسيطرتها المباشرة في القارة السوداء والصفراء والسمراء لكل من فرنسا وبريطانيا والبرتغال وإسبانيا وهولندا.

ربما الشخص الذي رفع مسألة الحرية إلى مستوى «المعتقد» هو الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت ميل في مؤلفه الشهير **عن الحرية** (١٨٥٩)، حيث حاول تجاوز التناقض بين ما سماه «استبداد الأكثرية» وحرية الفرد. فالفرد في نظره «سيد على جسده وعقله، وبالتالي كامل السيادة». وهو رافض سيطرة «الأكثرية»، ويبتكر مبدأ «الضرر»، أي أنه لا يجوز لأي سلطة تقييد حرية الفرد إلا إذا كان الأخير سبباً في الضرر للآخرين. وهذه الأفكار أساس الفكر الليبرالي السائد حتى اليوم، حيث الليبرالية السياسية تعني تقلص دور الدولة أو السلطة. وهذا جوهر السجل القائم في الولايات المتحدة بين المحافظين الممثلين بالحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي الذي يمثل المتحررين نسبياً على الصعيد الاجتماعي، ولكن يعتقدون بضرورة الدولة المركزية القوية.

ونلفت النظر إلى أن فكرة «الحرية» تشكل قاعدة الفكر الاقتصادي الليبرالي الذي يقتن بمبدأ النفعية. فالحرية تُطلق طاقات الفرد الخلاقة التي تقيدها السلطة (بدون تفسير لماذا؟) وبالتالي يصبح النمو الاقتصادي بقيادة الفرد الذي يخلق الفرص ويحقق طموحاته. وهنا نسأل: متى كانت السلطة المستبدة المقيدة للحرية مانعة للإبداع؟ ألم يظهر فلاسفة التنوير في عهد الملكية المطلقة؟ ألم نر إنجازات العلماء والباحثين في كافة المجتمعات حتى المستبدة؟ فإذا لماذا ادّعاء أن الحرية ضرورة لإطلاق الطموحات والطاقات؟

هذه «الطموحات» تترجم بزيادة الوظائف والدخل والاستهلاك والنمو في الاقتصادات الحديثة. غير أن الحرية المعطاة للفرد تخلق مناحاً شرساً، حيث الأقوى يقضي على الأضعف، تماشياً مع الفلسفة الداروينية للتطور. وهذا يؤدي إلى تمركز الثروة والسلطة في يد الأقلية التي تنتج وتدعم نظاماً سياسياً يؤمن ديمومتها. والمفارقة العجيبة هي أن المقاربة الداروينية تلازمت مع التبرير الديني للرأسمالية في المؤلف المفصلي لماكس فيبر في دفاعه عن الأخلاق البروتستانتية وصعود الرأسمالية. فـ «النجاح» على هذه الأرض وفي هذه الدنيا مؤشر النجاة للآخرة وفقاً للنظرة البروتستانتية؛ وبالتالي التشجيع على «التنافس» لتراكم رأس المال.

في هذا السياق، لا بد من التوقف عند مسألة التنافس الحر الذي يتم ترويجه في الجامعات الغربية والخطاب السياسي الغربي، في مقاربة للمشهد الاقتصادي بشكل عام في دول الغرب. التنافس الحر هو المبدأ الذي يرتكز عليه الفكر الاقتصادي الليبرالي، وإن كان هناك إقرار بأن التنافس حالة مثالية غير موجودة في الواقع. الأرجح هو أشكال متعددة للممارسات الاحتكارية أو التنافس الاحتكاري (Monopolistic Competition)، وهذا ما بينته أعمال المفكرين الاقتصاديين كإدوارد شامبرلين وجون روبنسون.

إذاً، يمكننا أن نتساءل: لماذا الإصرار على خلق «بيئة حرة» للتعامل الاقتصادي عندما تكون النتيجة معروفة سلفاً، وهي الوصول إلى شكل من أشكال الاحتكار؟ والمفارقة هي أن نفس الفكر الليبرالي يندد بالاحتكار، بينما يروج لإفساح المجال لتكريس الاحتكار؟

هنا يمكن الردّ على ذلك بإقامة التشريعات التي تحدّ من الممارسات الاحتكارية. وصحيح أنه يوجد العديد من تلك التشريعات، غير أنه بالمقابل هناك إقرار بأن تطبيقها وتنفيذها صعب للغاية. فإيجاد البرهان القانوني على قيام احتكار صعب للغاية كما يتمّ تدريسه في الجامعات الغربية<sup>(١١)</sup>. لكن هذه الصعوبة مذكورة من باب التنديد بالتشريعات والضوابط المنظّمة للعمل الاقتصادي. فـ «الحرية» تطلق الطاقات والطموحات كما ذكرنا أعلاه. وبالتالي، من هنا نفهم الإصرار على القضاء على شبكات الحماية الاجتماعية عند أولئك الليبراليين الذين يعتقدون أن الفرد أو المجتمع أجدر في حماية الضعيف ومساعدته، بينما الدولة تهدر الأموال وتغرق في الفساد وعدم الكفاءة. الغريب أن هذه الرؤية تتلاءم مع التراث العربي الإسلامي حيث نظام التكافل السبّاق لنظام الضمان الاجتماعي الذي يأخذ على عاتقه إعالة المستضعفين في المجتمع. وهذا النظام التكافلي يقوم به المجتمع والأفراد بدلاً من السلطة المركزية. لذلك كانت الخدمات العامة تعطىها الأوقاف التي شكّلت الإطار المؤسسي لنظام التكافل.

أما الحرية في تراثنا، فلا يمكن مقاربتها إلّا من خلال مفهوم الوسطية. إن الحرية عكس العبودية، والحرية هي على ثلاثة مستويات: مستوى الفرد، مستوى المجتمع، ومستوى السلطة أو الدولة. «الحرية» كمفهوم أساسي في الغرب أدّت إلى نمو اقتصادي واضح، ولكن على حساب قيم ومفاهيم تهدّد اليوم تماسك مجتمعاته. الحرية التي ترافقها النفعية لا يمكن إلّا أن تدمّر مستقبل المجتمع إذا كانت هي القيمة الرئيسية وغير مضبوطة. أين تبدأ الحرية، وأين تبدأ الفوضى؟ أين تبدأ المسؤولية، وأين حدود الحرية؟ أين حدود الحرية، وأين حدود شريعة الغاب؟ أسئلة حاول الفلاسفة التنويريون الإجابة عنها، وإن كانت طروحاتهم مبنية على أرضية معرفية أقلّ من التي نقف عليها اليوم. فهل يا ترى كانوا ليستمرّوا في تلك الطروحات لو عرفوا النتائج المأسوية القائمة لتطبيقات تلك الأفكار؟ وبالتالي نحن مدعوون إلى مراجعة شاملة لتلك المفاهيم على ضوء التجارب التي خاضتها المجتمعات الغربية، آخذين بعين الاعتبار القيم التي ما زلنا نتمسك بها. فإذا وصلنا إلى نتيجة أن هذه المجتمعات تعيش مأزقاً وجودياً، فلماذا نستمرّ في الامتثال لها واعتبارها مرجعية لنا لا بدّ منها؟

هناك ميل عند بعض المثقفين العرب في اعتبار الحقبة التنويرية في القرن الثامن عشر أسماً ما أنتجه الغرب، حتى في الموسيقى! في هذا السياق، تساءل الصديق د. جورج قرم في أحد مؤلفاته عن أوروبا: كيف استطاعت أوروبا أن تنتج من جهة روائع المؤلّف الموسيقي موزار ومن جهة أخرى فظائع النازية وشخصيات كشخصية هتلر<sup>(١٢)</sup>؟

(١١) Dominick Salvatore, *Managerial Economics in a Global Economy*, 6<sup>th</sup> ed. (New York: Oxford University Press, 2007), Chap. 12.

(١٢) جورج قرم، *تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب* (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، الفصل الرابع.



نقول إن «الحرية» في تراثنا مبنية على الوسطية؛ فلا يمكن أن تتجاوز حرية الفرد حرية المجتمع. وكما أن حرية المجتمع تتماهى مع حدود حرية السلطة المركزية، فالعكس صحيح أيضاً، ولكن وفقاً لمعيار المصلحة العامة. إذاً مبدأ الحرية للفرد في المفهوم الغربي يختلف عن مفهومنا نحن. فإذا كانت حرية الفرد شبه مطلقة عند فلاسفة التنوير وما بعد التنوير «لإطلاق طاقاته الإبداعية»، فإن حرية الفرد في تراثنا تخضع لحدود. تبقى مسألة تحديد تلك الحدود، ومن يحددها. وهنا المشكلة. حاول الفقهاء عبر التاريخ تفسير وتأويل القرآن وفقاً للبيئة السياسية التي عاشوا فيها، فكانت أحكامهم تنقل بدون عقل نقدي عند الذين حلوا مكانهم فيما بعد، فأصبحت شبه منزلة! أما اليوم، فنقف على أرضية معرفية مختلفة تماماً عن الأرضية التي كانت قائمة في حقبة الفقهاء الذين بنوا هيكلية التفسيرات والتأويلات، ومن ثمّ الأحكام وفقاً لتلك الأرضية. لذلك لا ضير أن تكون تفسيرات وتأويلات وأحكام مختلفة اليوم، ونعلم أن أصحاب الموقف والتقليدي قد يختلفون معنا في الرأي، ولكن نطرح السؤال: هل نحن محكومون بأحكام تم صياغتها منذ عدة قرون بدون إخضاعها لمراجعة وتحديث؟

من جهة أخرى، إن «الحرية» في تراثنا تحمل في طياتها مسؤولية ولا تستند إلى النفعية، كما هو حاصل في الفكر الغربي. فـ «الحرية» أداة لتحقيق الخيارات الصحيحة التي يتم من بعدها المحاسبة. وعبر التاريخ العربي الإسلامي، لم يكن في يوم من الأيام التسلط السياسي عائلاً أمام الإبداع والطاقات. فرواد الفكر والعلم عاشوا في مجتمعات اختلفت ظروفها من حيث الشكل، ولكن لم تكن في يوم من الأيام «حرّة» بالمفهوم الغربي. القيمة الأساسية المحركة لمجتمعاتنا كانت وما زالت «العدالة». فلا «إبداع» ولا «إطلاق طاقات» بدون «عدالة». هذه القيمة موجودة في الغرب ولكنها لا تحظى بالمرتبة التي تحظى بها «الحرية». ولا يمكننا أن نستبعد إطلاق «الحرية» كقيمة مركزية في الغرب إلا من باب النفعية. فهي القيمة التي تبرّر لفظياً المبادرة الشخصية، ولكن في آخر المطاف تؤدي إلى تركز السلطة والثروة في يد القلة. وينتج من ذلك منظومات فكرية وسياسية واجتماعية تعيد إنتاج تلك الثقافة، وتسهم في ديمومة سيطرة النخب السياسية المرتبطة بالمال والثروة، وعلى حساب الآخرين.

## رابعاً: في الدولة

مسألة أخرى في غاية الأهمية هي مسألة «الدولة». معظم الأدبيات المعاصرة العربية، إن لم يكن كلّها، تتحدّث عن ضرورة بناء «الدولة الحديثة» المعاصرة، بدون التدقيق في مفهومها. فالدولة مفهوم حديث نسبياً، نشأ بعد قيام الثورة الفرنسية التي انقضت على مفهوم الحق الإلهي في الحكم المطلق وفقاً لمقولة الملك الفرنسي لويس الرابع عشر: «أنا الدولة». فالفصل بين السلطات على مبدأ قاعدة استقلاليته شكّل ركيزة النظام الجمهوري الذي تمّ تعميمه في الغرب ومن بعده في العالم. إلا أن المثقّف العربي لم ينتبه إلى أن ذلك النظام تلازم مع نهضة اقتصادية استلزمت وجود مؤسسات تحمي القدرات الإنتاجية. فالغرب بلور ثقافة الإنتاج في المجتمع، وبالتالي أصبحت الدولة ومؤسساتها التي تصنع القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي حامية لذلك للمجتمع. الدولة تحميه وتقدّم له كافة الخدمات التي

لا يستطيع أن يحققها، وبالتالي ينصرف الفرد إلى إنتاج الثروة. لذلك كانت وما زالت الدولة في الغرب مكوناً أساسياً للمجتمع، ومن بعد الأمة، وأقوى منه.

بينما في مجتمعاتنا عبر التاريخ، قبل وبعد ظهور الإسلام، لم تكن الدولة بالمفهوم المتداول اليوم أقوى من المجتمع. فما يُسمّى بـ «الدولة» في مجتمعاتنا العربية المعاصرة أضعف من المجتمع. والتاريخ العربي المعاصر شهد انهيارات لـ «الدولة» بدون أن ينهار المجتمع. المجتمع الفلسطيني يفتقد «الدولة» والفلسطينيون مشردون وأرضهم محتلة، ولكن ما زال المجتمع الفلسطيني متماسكاً. لبنان شهد حرباً أهلية على مدى ١٥ سنة، تلاشت مؤسسات «الدولة» ولم ينهر المجتمع اللبناني. العراق تمّ احتلاله وتدمير مؤسساته بشكل متعمّد، ولكن لم ينهر المجتمع رغم الآلام والأوجاع التي مرّ بها وما زال. أي بمعنى آخر لم تكن «الدولة» العربية بعد حصولها على استقلالها من الاستعمار الغربي أقوى من مجتمعها وذلك لأسباب لا داعي للخوض فيها. تكفي الإشارة إلى أن النخب العربية الحاكمة أرادت أن تكون «الدولة» أضعف من مكونات المجتمع. وكان الهدف عندهم وما زال الحفاظ على السلطة وتقاسم المغنم وفقاً للولاءات الفئوية المختلفة وليس لبلورة مؤسسات مستقلة يتمّ من خلالها المساءلة والمحاسبة. لكن هذا موضوع يمكن مناقشته في ورقة أخرى.

إضافة إلى ذلك، علينا أن نقرّ بأننا لم نبلور ونشجّع ثقافة المجهود لإنتاج الثروة. ووجود «الدولة» مرتبط بثقافة المجهود لإنتاج الثروة ولا تكتفي بتوزيعها. كتابات ابن خلدون واضحة في هذا المجال. لدى العرب نظرة دونية للمجهود الإنتاجي لأنه يتنافى مع «المروّة»! بالمقابل بلورنا ثقافة متطورة جداً للتوزيع. فنظام التكافل الذي يعود إلى أكثر من ١٤ قرناً سبق نظام الضمان الاجتماعي الذي نطالب به الدولة الحديثة. نظام التكافل يقوم به المجتمع عبر مؤسسات مختلفة كمؤسسة الأوقاف، بينما في الغرب تقوم الدولة بتقديم تلك الخدمات. من جهة أخرى نؤكد أن طبيعة اقتصاداتنا طبيعة ريعية بامتياز تتجنب الإنتاج والإنتاجية. وبالتالي المنظومة الثقافية النابعة عن الثقافة الريعية تتنافى مع مفاهيم الدولة المعاصرة في الغرب. فعلى سبيل المثال، الثروة في الوطن العربي مصدرها ريعي، وهي ملك النخب الحاكمة (سواء كانت هذه الملكية تحظى بمشروعية رضى الشعب أو لا). وهذه النخب تقوم بتوزيع الثروة وفقاً لمعايير الولاء وليس وفقاً للكفاءة أو الحاجة. من هنا تتغذى الفئويات المختلفة من طائفية ومذهبية وقبلية وعشائرية ومناطقية وقطاعية منفردة أو مجتمعة. وتوزيع الثروة على تلك القاعدة تلغي المساءلة والمحاسبة. فكيف يمكن للفرد أن يحاسب وليّ أمره وعلى أي أساس؟ لدينا في هذا الموضوع أبحاث ودراسات تفصّل البنية الاقتصادية والنظام السياسي القائم والعلاقة العضوية مع الفساد<sup>(١٣)</sup>، لذلك لن نخوض فيها في هذه الورقة.

المهم في إدارة المدينة العربية الإسلامية ليس تحديد مصدر الثروة بل كيفية توزيعها

(١٣) زياد حافظ، «البنية الاقتصادية والأخلاق في الوطن العربي»، ورقة قُدمت إلى: البنية الاقتصادية في الأقطار العربية وأخلاقيات المجتمع: الحلقة النقاشية التي أقامتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد (بيروت: المنظمة العربية لمكافحة الفساد، ٢٠٠٩).

والحفاظ على التراتبية والنظام القائم. أعمال الباحث الجزائري أحمد هنيّ جديرة بالاهتمام لأنها تطرح إشكالية تناذر التيارات الإسلامية السياسية وتحولات الرأسمالية<sup>(١٤)</sup>. على كل حال هذا موضوع جدير بالمناقشة، وإن كنّا نعتقد أن العلاقة العضوية بين الاقتصاد الريعي والنظام الفتوي وما يرافقه من فساد في إدارة الشأن العام والخاص هي المدخل إلى مقاربة الواقع المتردّي في المجتمعات العربية، وليست المقاربات المستوردة من الخارج التي تدخلنا في متاهات نحن بغنى عنها. فليست «قلّة الديمقراطية» أو «عدم إنصاف المرأة» أو «غياب الحداثة» أو «عدم وجود مؤسسات»... إلخ، تفسّر المشكلة. أحادية الطروحات مشكلة بحدّ ذاتها، وتحتاج إلى مراجعة كما ذكرنا سابقاً.

في نفس السياق نشير إلى مفارقة غريبة. جذر مصطلح «الدولة» في الغرب يدلّ على شيء ثابت (état/state) بينما جذر المصطلح المستورد والمترجم يدلّ في اللسان العربي على شيء متحرّك وغير ثابت. وهنا نسأل: كيف يمكن أن يكون لنفس المفهوم جذور مختلفة في الغرب وعند العرب؟ ألا يدلّ ذلك على وجود في الحد الأدنى التباس، وفي الحد الأقصى اختلاف في المفهوم؟ فلماذا نركّز على مفهوم أصوله مختلفة عندنا؟ كما أننا نطرح سؤالاً آخر: لماذا لم يبلور العرب مفهوماً للدولة بل بلوروا مفهوماً للسلطة؟ فما معنى «الأحكام السلطانية» للماوردي على سبيل المثال؟ وهناك فارق بين السلطة والدولة يمكن أن نعوص فيه في مكان آخر!

ملاحظة أخيرة استوقفنا في النقاش حول مفهوم الدولة. لماذا لم يأت الإسلام بمفهوم للدولة المركزية شبيهاً بالمفهوم الغربي؟ إذا أخذنا المقاربة الغربية للدولة، وخاصة من زاوية الخيار الهوبسوني الذي ذكرناه سابقاً، فهذا يعني أن الدولة ضرورة في الغرب وإلا كانت الفوضى. أما في تراثنا، فالفوضى تقيدها مفاهيم عدة أولها العدل والقسط والميزان. المنظومة القيمية أقوى من المنظومة المؤسسية في تراثنا، بينما في الغرب تمّ القضاء على المنظومة القيمية بقيام الثورة في فرنسا وتأثيرها في كل أوروبا والغرب. هذا ما يقصده د. قرم في مؤلفه **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**. فمنذ قيام الثورة الفرنسية التي أخرجت «السحر» من الفضاء العام والمتمثّل بالدين قامت الثورة المضادة وما زالت حتى الآن قائمة لإعادة شيء من «السحر» المفقود. لكن ما رافق هذا المجهود لاسترجاع «السحر» بروز مفهوم «الآخر» المبرّر لاستبعاد الشعوب الأخرى.

## خامساً: في الديمقراطية

أشرنا أعلاه إلى الالتباس القائم في تحديد مفهوم الدولة<sup>(١٥)</sup>. ويعود ذلك إلى اقتباس مفاهيم مستوردة من الغرب بدون إخضاعها لمراجعة نقدية أو لتفكيك أسس ذلك المفهوم. حاولنا إبراز بعض المفارقات فيه، غير أن التباساً أكبر يقع في رأينا في مفهوم آخر متداول بين

(١٤) أحمد هنيّ، **التناذر الإسلامي والتحولات في الرأسمالية**، ترجمة ميشال كرم (بيروت: دار

الفارابي، ٢٠١٠).

(١٥) زياد حافظ، «في مفهوم الدولة والديمقراطية»، **السفير**، ٢٣/٦/٢٠١١.

النخب المثقفة وشبه المثقفة، ألا وهو الديمقراطية التي تتلازم مع قضايا بناء «الدولة المعاصرة» وتحقيق أهداف أخرى كالتنمية المستدامة والعدالة الاجتماعية، وذلك على سبيل المثال وليس الحصر. وهذه الأهداف تشكّل جوهر المشروع العربي النهضوي، غير أن مسألة الديمقراطية لم تُناقش في رأينا كما يجب بل تمّ التسليم بها كهدف استراتيجي لتحقيق الحوكمة السياسية والمشاركة الفعّالة لمكوّنات المجتمع.

ومن ضمن الصفات الملصقة بالديمقراطية أنها «حق» للشعوب وأنها «قيمة كونية» وأنها «الضمان لإنهاء الحروب». وذهب البعض في الغرب إلى اعتبار الديمقراطية «نهاية التاريخ» كما زعم فرنسيس فوكوياما (تراجع عن ذلك فيما بعد!)، وأنّ كل من يقف في وجه زحف الديمقراطية إنما يقف ضدّ التاريخ. فالديمقراطية على حد زعمهم هي النظام الذي يُحرّر مواطنيه من العبودية السياسية والخوف، ويطلق الطاقات الاجتماعية للإنتاج والإبداع والتنافس وتحقيق التراكم: المادي والمعنوي، ويعزز اللحمة الوطنية والقومية استناداً إلى رابطة المواطنة.

لكن الوقائع التاريخية تنفي علاقة «النبيل» بالنظام الديمقراطي. فبعد حدوث الثورة الفرنسية التي قضت على الملكية و«الحق الإلهي»، ألم تصبح فرنسا دولة استعمارية بكل معنى الكلمة ودولة مستبدة حتى قيام الجمهورية الثالثة بعد هزيمة ١٨٧٠<sup>(١٦)</sup>؟ ألم يكن الاستعمار البريطاني والفرنسي والإسباني والبرتغالي سبب الرخاء الاقتصادي لتلك الدول؟ من جهة أخرى، ألم تقم الولايات المتحدة على إبادة الشعوب الأولى القاطنة في شمال أمريكا؟ ألم يكن توسع الدولة الناشئة غرباً حتى وصولها إلى المحيط الهادي ومن بعدها استعمار جزر هاواي والفلبين وحتى كوبا متنافياً مع مبادئ الديمقراطية؟ أما في دول شرق آسيا، ألم تقم نهضة اقتصادية في ظل أنظمة «مستبدة»، أو كما يقولون «أثوقراطية»؟! كيف يمكن وصف سنغافورة وكوريا الجنوبية في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات؟ والآن، هل يمكن القول إن الصين دولة ديمقراطية وإن كانت أحرزت تقدماً اقتصادياً وعلمياً تنافس به الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي واليابان مجتمعة؟

إذاً، الدليل التاريخي المزعوم لـ «ضرورة» الديمقراطية مفقود. إضافة إلى ذلك، كيف يمكن تفسير وقوع حربين عالميتين في أقل من عشرين سنة في القرن الماضي؟ ألم يأت هتلر بطريقة «ديمقراطية» إلى الحكم؟ ألم يأت جورج بوش الابن إلى الحكم بنفس الطريقة، وفي ولايتين متتاليتين، وهو الذي يمكن إدانته وحكومته بجرائم حرب كما فعل أسلافه بالقيادات الألمانية واليابانية بعد الحرب العالمية الثانية؟ ألم تكن الفاشية في كل من ألمانيا وإيطاليا سبب النهضة الاقتصادية فيها بعض أن ضربتها الاتفاقيات (فرساي) المجحفة بحق ألمانيا، وبسبب الكساد الكبير الذي حصل في أكبر دولة تبنت القيم الديمقراطية بدون

(١٦) استمرّت فرنسا متمسكةً بمستعمراتها إلى أن هُزمت في كلّ من فييتنام والجزائر وحملتها المشتركة مع الكيان الصهيوني وبريطانيا على مصر عام ١٩٥٦، حتى خرجت بقيادة الجنرال ديغول طوعاً من آخر مستعمراتها عام ١٩٥٨. ونلفت النظر إلى أنها ما زالت تنظر بعين من الحنين إلى تلك الحقبة الاستعمارية، حيث صدر في فرنسا عام ٢٠٠٥ قانون «يمجد» تلك الحقبة التي عزّزت «الكبرياء» الفرنسي!

أن تمارسها؟ وهل بإمكان إيجاد نهضة اقتصادية بدون نهضة علمية؟

بعض المؤرخين الاقتصاديين الغربيين يطرحون نظرية تفسّر الرخاء والثروة في الدول المتقدمة في أنها تعود إلى طبيعة المؤسسات الجامعة (inclusive institutions)، سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي<sup>(١٧)</sup>. وهذه محاولة ذكية لتلميع النموذج الغربي بدون الخوض في سجلات مدمرة حول الديمقراطية. فالكلام عن «مؤسسات جامعة» مقابل مؤسسات إقصائية (extractive institutions) يتجاوز معضلات الديمقراطية، بل يشكّل في رأينا اعترافاً بحدود النظام الديمقراطي بسبب الانحرافات التي يتعرّض لها. فالمشاركة وإدخال شرائح أوسع في القرار السياسي والاقتصادي أقوى من الكلام عن الديمقراطية التمثيلية التي يختطفها رأس مال. وهذه نقطة جديرة بالبحث عندنا لأنها تفتح آفاقاً جديدة لمشاركة الشعوب في صنع القرار بدون الخضوع للانحرافات وابتزاز قوة المال.

بالمقابل كان الاتحاد السوفياتي والصين نموذجين للنظام الشمولي، ورغم كل ذلك حققا إنجازات علمية واقتصادية واجتماعية لا يمكن إغفالها. هذا لا يعني أننا ندعو إلى نظام مشابه، ولكن لا بد من ترك الأوهام والحجج الواهية بأن النظام الديمقراطي ضرورة للتقدم على الصعيد العلمي أو الاقتصادي أو الاجتماعي. النظام السوفياتي ألغى الحريات بحجة الضرورة لتحقيق مشروعه العقائدي. بالمقابل، ألغت الدول الغربية في سبيل الحرية (أو الربح) الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للعمال. رأس المال هو المسيطر على القرار السياسي، وبالتالي كل شيء يخضع لمصالحه ولشهيته. الحرية في النظام الشمولي تُلغى قسرياً، بينما الحرية في النظام الديمقراطي الرأسمالي تُصادر طوعاً. على كل حال ندعو المثقفين إلى مناقشة هذه النقطة، وإن تكوّنت مناخات متعددة من الإرهاب الفكري لمنع التدقيق في مكوّنات المفهوم، ناهيك عن تطبيقاته.

ومصطلح «الديمقراطية» جذره أت من اليونانية، وهو مركّب من كلمتين: «ديموس» أي الشعب، و«قراسيا» أي الحكم، ومن هنا الالتباس الأول أنه «حكم الشعب». غير أن المجتمع الأثني في عهد باريكليز الذهبي لم ير بالفعل أي صيغة لحكم الشعب، بل كان حكم النخب. فالنساء والعبيد (أي غير الأحرار) كانوا ممنوعين من المشاركة بأي شكل كان في شؤون إدارة المدينة – الدولة، النمط السائد آنذاك في المجتمع السياسي اليوناني. وإذا قفزنا بضعة قرون إلى الأمام نرى أن «أعرق الديمقراطيات»، أي الديمقراطية البريطانية، كانت محصورة في مشاركة النبلاء مع الملك، وذلك وفقاً لـ «الماغنا كارتا» (الميثاق العظيم) أو في أوائل القرن الثالث عشر (١٢١٥). وبعد بضعة قرون، في أواخر القرن السابع عشر (١٦٨٨)، قام ما يُسمّى بـ «الثورة المجيدة» (Glorious Revolution) التي شكّلت قاعدة النظام البريطاني ومؤسساته «الجامعة»<sup>(١٨)</sup>.

أما في الولايات المتحدة، فاختلف الأمر على من كان ينادي بالجمهورية بدلاً من الملكية وهم الآباء المؤسسون، وعلى معجبيهم في العالم الذين اعتبروا إنشاء الجمهورية الأمريكية على

Daron Acemoglu and James A. Robinson, *Why Nations Fail?: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* (New York: Crown Publishing, 2012).

(١٨) المصدر نفسه، الفصل ٧.

شكل ولايات متحدة نموذجاً للحكم الديمقراطي. غير أن الوقائع مخالفة لذلك. فالدستور الأمريكي حصر المشاركة السياسية في الذين يستطيعون دفع الضرائب، أي المالكين العقاريين (landlords)، وتمّ إبعاد كل من لا يملك عقاراً. للعلم فمقاطعة كولومبيا، حيث تقع العاصمة الاتحادية واشنطن، ممنوعة من التمثيل في الكونغرس، سواء على مستوى مجلس الممثلين أو مجلس الشيوخ، مما يؤثر بشكل دوري حفيظة سكّان العاصمة. كما أن مقاطعة بورتو ريكو ممنوعة من التمثيل السياسي لأن المقيمين فيها لا يدفعون الضرائب. كما تمّ أيضاً إبعاد المرأة والأفارقة المستعبدين قسرياً، أسوة بالسابقة اليونانية. فالدستور الأمريكي الذي أسس الجمهورية في أمريكا الشمالية لم يكن في البداية دستوراً ديمقراطياً. والتعديلات المتلاحقة للدستور دليل على الثغرات التي كان لا بد من معالجتها. أما البعد الديمقراطي، فجاء في خطبة شهيرة للرئيس أبراهام لينكولن خلال الحرب الأهلية عندما حدد أن النظام الذي يريد إقامته هو حكم الشعب ومن الشعب وللشعب<sup>(١٩)</sup>.

لكن هل كانت الممارسة منذ ذلك الحين وفيّة لتلك المبادئ؟ انتظرت المرأة الأمريكية القرن العشرين للحصول على حق التصويت، والأفارقة الأمريكيون الذين تمّ تحريرهم خلال الحرب الأهلية لم يحصلوا على حقوقهم المدنية الكاملة إلا في النصف الثاني من القرن الماضي. ووصول باراك أوباما إلى سدة الرئاسة كان تنويعاً لرحلة طويلة بدأت بالحرب الأهلية وقادها فيما بعد القس مارتن لوتر كينغ في الستينيات من القرن الماضي، إلى أن تحقق عام ٢٠٠٨ «حلمه الكبير» بعد أربعين سنة على اغتياله عام ١٩٦٨. غير أن الوصول الاستثنائي إلى السلطة قد لا يتكرّر لفئات من أعراق وأديان غير الدين المسيطر، أي البروتستانتية البيضاء الأنكلو ساكسونية. وهذه السابقة في وصول رئيس منحدر من أصول أفريقية لم تخف إخفاقات أخرى، كحكم وسيطرة المال على الأجندة السياسية.

هذه الأجندة الذي تحدث عنها المنظر الكبير للديمقراطية في الولايات المتحدة الكاتب روبرت آلن دال<sup>(٢٠)</sup>، هي محور الحراك السياسي. فمن يسيطر على تلك الأجندة هو الذي يتحكم في الأمور وفي الحكم. المقصود هنا مجمل المطالب الوطنية التي يتفق عليها المواطنون. فإذا كانت نسبة الاقتراع في المشروع الديمقراطي التمثيلي متدنية، أي أقل من النصف، فهذا يعني أن نتائج الاقتراع لا يمكن أن تمثل بشكل فعلي وصحيح رأي الأكثرية. فيصبح السؤال هل تلك الظروف الموضوعية لإجراء عملية اقتراع واستفتاء نزيهة وصحيحة؟ فما حال عندئذ «الكيانات» القائمة في مختلف أقطار الوطن العربي؟ كيف يمكن أن تقوم «الديمقراطية» في مجتمعات مبنية على كافة أشكال الفئوية وعلى اقتصاد ريعي بقبضة النخب الحاكمة؟ كيف يمكن المساءلة والمحاسبة في تلك الظروف؟ كيف يمكن تشجيع الفكر الحر والإبداع الذي يحمل في طياته العقل النقدي والمساءلة والمحاسبة؟ وأخيراً، كيف يمكن أن تقوم الديمقراطية مازالت أقطار عربية تحت الاحتلال المباشر وغير المباشر للصهاينة والحلف الأطلسي؟ كيف

(١٩) خطاب غيتسبرغ عام ١٨٦٣.

Robert Alan Dahl: *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), (٢٠) and *On Democracy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999).

يمكن الاعتماد على إرادة حرة لتقرير المصير والمسار؟ وهل «الديمقراطية» التي أتت بها الولايات المتحدة إلى العراق وما رافقها من قتال ودمار وتفكيك مجتمع هما النموذج الذي يجب تطبيقه؟ على كل حال هذه أسئلة يجب طرحها قبل تبني مفهوم الديمقراطية.

ثم نسأل: من قال إن الديمقراطية قيمة كونية قائمة بحد ذاتها؟ أليست هي فقط وسيلة حكم من بين وسائل عديدة موجودة أو يمكن ابتكارها، سواء من التراث أو من الواقع، لتحقيق أهداف شعوب الأمة في مجتمع الكفاية والعدل وتكافؤ الفرص؟ أي بمعنى آخر، إذا توفرت نماذج أخرى تحقق تلك الأهداف، فهل تصبح الديمقراطية «الزامية»؟ أليست الديمقراطية شرط ضرورة، ولكن ليست شرط كفاية؟ ألم يقل ونستون تشرشل إن الديمقراطية أحسن الأنظمة السيئة؟ فلماذا علينا أن نقبل بالسيئ؟ لا نريد الاسترسال في ذلك الأمر، غير أن ما يمكننا قوله هو أننا نرى حكم المال هو العنوان الفعلي للنمط الديمقراطي القائم في الولايات المتحدة، الذي تمّ تعميمه على كافة «الديمقراطيات الغربية»، وصولاً إلى مصر ولبنان وتونس. فمنذ أن اعتبرت المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة أن المال وسيلة من بين وسائل التعبير، وبما أن الدستور يكفل حرية التعبير، لذلك أصبح المال العنصر الأساسي في «التعبير» السياسي، وخاصة في الحملات الانتخابية التي تتيح الفرصة «للتعبير»! والمال سهل القضاء على جوهر الديمقراطية. فهناك تقديرات أولية حول قيمة النفقات الانتخابية الرئاسية عام ٢٠١٢ في الولايات المتحدة، حيث يُتوقع أن تفوق ٧٥٠ مليون دولار لكل من المرشحين المتنافسين. ومن هنا يمكن أن نسأل: كيف يستطيع المرشح الحصول على تلك المبالغ بدون أن يكون مرتفعاً لمواليه؟ أما في لبنان، فقد تداولت الأوساط السياسية قيمة ما تمّ إنفاقه في الحملة الانتخابية النيابية عام ٢٠٠٩ حيث وصلت التقديرات إلى ٧٥٠ مليون دولار لتحالف قوى ١٤ آذار و ٥٠٠ مليون دولار لتحالف قوى ٨ آذار. فبغض النظر عن صحة تلك الأرقام أو عدمها، بات واضحاً أن عنصر المال أصبح المتحكم في سير الأمور. فإذا كان المال عصب الحرب، فهو أيضاً شريان وعصب وقلب وروح وجسد العمل السياسي، ليس في لبنان فقط بل أيضاً في كل كيان يعتبر أن الحراك السياسي هو حراك «ديمقراطي». من هنا نرى أن النظام الديمقراطي هو الغطاء الشرعي لنظام الكليبتوقراطية، أي نظام حكم اللصوص! وليست الفضائح المالية التي عمّت الدول الغربية إلا خير دليل على تواطؤ النخب الحاكمة مع النخب السارقة! أما في لبنان الذي يتغنى به العديد بنظامه «الديمقراطي»، فحدث ولا حرج عن الهدر والإسراف والسرقات الموصوفة في المال العام!

إذا أردنا أن نترك الحجة التاريخية في دعم أو نقض صوابية المشروع الديمقراطي، فلا بد من النظر في الشروط «الموضوعية» التي نشأت فيها تلك «الديمقراطيات» التي تستهوي النخب العربية المستغربة التي تتكلم بإعجاب على الحداثة والتقدم! هناك شروط لا بد من أن تتحقق لتكون الديمقراطية قائمة، الشرط الأول منها، وجود دولة قوية تقوّي المجتمع، وثقافة للإنتاج عبر المجهود واقتصاد منتج. هنا نكرّر أن المجتمع في الوطن العربي أقوى من الدولة بالمفهوم التقليدي، أي أن أنظمة الحكم والمؤسسات الناتجة منها هشة، ولا تحظى بثقة المواطنين؛ الشرط الثاني، هو عدم احتكار المعلومة كي يستطيع المواطن إبداء رأيه بكل

موضوعية وعلى علم، وإلا تحولت الدعوة إلى الاقتراع (وسيلة التمثيل السياسي وآلية التداول في السلطة) إلى حلبة للصراع بين الممولين فقط الذين يسيطرون على وسائل الإعلام وعلى ما يمكن التداول والنقاش به. وبالتالي يتم تهيمش الدور الرقابي الفعلي للمواطن عبر إغرائه بوعود زائفة وتغذية مشاعره الغرائزية؛ **الشرط الثالث**، هو المشاركة الفعلية لكافة أطراف المجتمع في تحديد «الأجندة» والتصويت عليها؛ **الشرط الرابع** هو ضرورة عدم سيطرة أي فئة من مكونات المجتمع على الأجندة الوطنية.

مرة أخرى، ندعو إلى البحث في العمق في تلك المسألة وفقاً لمفاهيم نتفق عليها ومنبثقة عن واقعنا وراثنا، وتقييم التجارب الأخرى، بما فيها التجارب الغربية والآسيوية التي نتجاهلها لسبب واحد هو عقدة الرجل الأبيض المتفوق على الإنسان الأسمر أو الأصفر!

في هذا السياق، ندعو إلى مراجعة مفهوم الديمقراطية، والبحث في نظام حكم عربي يتلاءم مع الواقع والتراث، ويستطيع أن يواجه التحديات الحاضرة والمستقبلية. فعلى سبيل المثال، يمكن «تحديث» مفهوم «أهل الحل والعقد» والقبول في مرادفه في مجلس النواب، غير أن مواصفات النواب يجب أن تكون صارمة وشبيهة بمواصفات «أهل الحل والعقد». **فالكفاءات العلمية والمناقبية الأخلاقية والتجربة العملية في إدارة الشؤون العامة والرؤية المستقبلية للأمة عندهم تشكل قاعدة لانتخاب تلك الكفاءات بدون الخضوع لإغراءات المال والفساد الناجم عنه.** هذا يؤدي إلى إعادة النظر في من يحق لهم الترشح، وفي من يحق لهم الانتخاب. فحق تقرير مصير وقيادة الأمة حق مفتوح لمن هو مؤهل، ومعايير التأهيل قد تتغير مع الظروف والمكان. وحق انتخاب الممثلين أيضاً هو لمن يتمتع بكفاءة ذهنية ومعرفية تمكنه من التمييز بين مختلف المرشحين. لماذا نقبل أن تكون قيادة السيارات التي قد ينجم عنها مخاطر على السائق كما على الآخرين حقاً لمن يستحقه بعد إكمال فترة التعليم والتدريب والفحص الطبي، ولا نخضع حق الترشح والتصويت لمن سيقدر مصير الأمة والشعب لمعايير مماثلة؟ ألم يكن الأمر كذلك لمفهوم الديمقراطية عند الأب الروحي المؤسس للديمقراطية بريكليس؟ على كل حال لا بد من المناقشة والمراجعة قبل الالتزام بموقف محدد.

## سادساً: إشكالية الهوية: ثقافة القبول بالآخر أو ثقافة الإقصاء

يوضح د. قرم في الكتاب الثاني المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين من ثلاثيته الهامة<sup>(٢١)</sup>، التي يفك فيها مفاسل الفكر الغربي، وتحديداً في مقاربتة حول إشكالية «الآخر»، أنها نتجت في الغرب من فقدان «السحر» بعد القضاء على المرجعية الدينية في

(٢١) جورج قرم: شرق وغرب: الانشطار الأسطوري (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢)؛ المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧)، وتاريخ أوروبا وأسطورة الغرب (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٩).



السياسة والثقافة. ولكنها في الأساس تعرّف الهوية كموضوع اجتماعي مبني على قاعدة سلبية، أي تُعرّف كتمييز عن الغير<sup>(٢٢)</sup>. وهناك مدرستان في تحديدها: الأولى هي المدرسة المبنية على الذاتية (essentialism)، وهي جامدة في تعريفاتها، والثانية هي المدرسة التي تعتبر أن الهوية شيء متحرك وتتطور مع المكان والزمان وفقاً لظروف عدة منها سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية. ويشير قرم كيف تحولت الهوية الأوروبية المبنية على ثقافة موروثية من اليونان والرومان إلى مجموعة قيم يهودية مسيحية في السبعينيات من القرن الماضي. لكن الذاتية في تحديد الهوية أنتجت ثقافات «الغير» التي تبرّر المغامرات الاستعمارية لـ «تمدين» الآخر! في هذا السياق نرى أن علوم الأنثروبولوجيا في الغرب نظرت إلى الشعوب الأخرى كـ «مادة» تدرس كما تُدرس الحشرات والحيوانات بحجة «العلمية» و«الموضوعية».

اليوم نشهد في الغرب سجلات تعمّ الفضاء السياسي حول «الهجرة» الوافدة من الدول الناشئة، سواء من أفريقيا شمالاً وجنوباً وآسيا وأمريكا اللاتينية. في زمن الضيق الاقتصادي الذي يشهده الغرب، يأخذ السجل طابع العنصرية المعلنة؛ فمعظم المهاجرين من البشرية السوداء أو السمرء أو الصفراء. والإرباك الذي تشهده الحكومات الغربية يكمن في حاجتها إلى اليد العاملة الرخيصة التي تقوم بأعمال ومهام لا يريد القيام بها السكّان الأصليون. كما أن النمو السكاني الطبيعي في دول الغرب يأخذ منحى سلبياً لا يمكن تغطيته إلا بالهجرة الوافدة. وهذه الهجرة المشجّعة تلقائياً من قبل الفعاليات الاقتصادية وامتداداتها في السلطة تهدف أيضاً إلى الضغط على سوق العمل وعلى الأجور. فالبطالة هدف مطلوب وإن كان غير معلن لجعل الأجور منخفضة. فالهجرة الوافدة وخاصة اللاشعورية منها مطلوبة لذلك السبب.

ولكن هذه الحقائق الاقتصادية الاجتماعية تنعكس على البنية السياسية والبنية الثقافية لدول الغرب، حيث تنتشر مجدداً مفاهيم كضرورة الحفاظ على الهوية الأصلية. نشير في هذا السياق إلى ما قاله صموئيل هانتنغتون قبل رحيله: «أنسوا صراع الحضارات، فإن الخطر الذي يحدّق بأمريكا هو فقدانها لهويتها الأنغوساكسونية الإنجيلية البيضاء»<sup>(٢٣)</sup>. ويحذّر هانتنغتون مواطنيه من الهجرة الوافدة من أمريكا اللاتينية التي ستفرض لغتين وثقافتين في الولايات المتحدة، وهذا ما يهدّد الهوية الأمريكية التي أسسها البريطانيون في مطلع القرن السابع عشر. وتقوم هذه الهوية على أساس اللغة الإنكليزية والقيم البروتستانتية والفردية واحترام القانون. والمهاجرون الذين أتوا إلى أمريكا تقبلوا هذه القيم وانخرطوا في الهوية الجديدة. لكن الهجرة الكثيفة الوافدة من أمريكا اللاتينية خلقت ازدواجية في الهوية بل تعدّها وتخفيض المواطنة و«نزع الوطنية» عن النخب الحاكمة. هذا كلام عنصرى بامتياز مبني على مفهوم عدواني لـ «الآخر» ويتناقض مع سائر القيم التي تحاول النخب الأمريكية ترويجها في العالم.

ومن تداعيات هذا المناخ العنصري نرى أن الخطاب السياسي في الحملات الانتخابية

(٢٢) قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، الفصل الثاني.

(٢٣) Samuel P. Huntington, *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon and Schuster, 2004).

الأمريكية لا يخلو من العنصرية، كما شهدناه في حملة التشكيك في هوية الرئيس الأمريكي أوباما. أما على صعيد الحملات الانتخابية في الكونغرس الأمريكي، فموضوع الهجرة يحتل مرتبة أساسية في خطاب الجمهوريين المحافظين الذين يرفعون شعارات لتحديد الهجرة التي لا تشمل الوافدين من أمريكا اللاتينية فحسب، بل تشمل أيضاً العرب والمسلمين والآسيويين.

ومشكلة «الآخر» في الغرب بشكل عام والولايات المتحدة بشكل خاص لا تنحصر في الهوية أو لون البشرة، بل تتعدى ذلك إلى الدين والطبقة الاجتماعية. فثقافة الولايات المتحدة مبنية على ثقافة إقصاء الغير وإن تعددت الأشكال. في البداية كانت الإبادة الجماعية للسكان الأصليين في القارة الأمريكية، ثم كانت ثقافة إقصاء على الأسس الدينية. فخلافاً لما يُشاع حول مقولة القبول بالآخر، فإن تاريخ الولايات المتحدة حافل بالتمييز الديني، خاصة تجاه الكاثوليك واليهود واليوم العرب والمسلمين. فهل هي صدفة أن الرئيس الكاثوليكي الوحيد في تاريخ الولايات المتحدة، أي جون كنيدي، لم يكمل ولايته بل تمّ اغتياله في ظروف ما زالت غامضة حتى الآن؟ وهل ننسى الحملة على الرئيس أوباما المشكّكة في أصوله الدينية، وذلك رغم الاعتراف بحرية المعتقد؟

هناك أيضاً إقصاء على أسس الطبقة الاجتماعية، أو بالأحرى على أساس الثروة. فعلى ما يبدو، المساواة مسألة نسبية في تطبيق العدالة. فالمتهم الفقير لا يستطيع استخدام خدمات محام جدير، بينما الثري يستطيع أن يجيش أرتالاً من المحامين والخبراء في الدفاع ضد أي تهمة يمكن توجيهها إليه، كما تجلّى الأمر في قضية اللاعب الرياضي الشهير أو. جي. سمسون المتهم بقتل زوجته في منتصف التسعينيات من القرن الماضي والذي استطاع أن يفلت من يد العدالة بسبب مهارة محاميه. كما أن المدراء المصرفيين الكبار المسؤولين عن هدر، إن لم يكن اختلاسات لأموال المودعين والمساهمين، استطاعوا الإفلات من تهمة الفساد، وذلك بسبب مهارة محاميهם الأكفاء. اللائحة طويلة لتلك الأمثال التي تؤكّد ثقافة الإقصاء للآخر في الولايات المتحدة.

أما في أوروبا «العلمانية»، فثقافة الإقصاء مترسّخة، حيث تمّ رفض عضوية تركيا للاتحاد الأوروبي بسبب الدين كما أوضح ذلك الرئيس الفرنسي الأسبق فاليري جسكار ديستان. فلا مكان لدولة مسلمة في الاتحاد الأوروبي المسيحي! أما في بريطانيا، فهناك التمييز ضد الآخر عبر مصطلحات تؤكّد التمييز. فهناك مصطلح الشخص الشرقي المتغربّ (westernized oriental person/wop)، وحتى إذا كان من النخب في بلاده فيصبح السيد الشرقي المتغربّ (westernized oriental gentleman/wog)، وهما مصطلحان في غاية العنصرية للتعبير عن أن «الآخر» هو «آخر» مهما علا شأنه!

ومشكلة «الآخر» مشكلة الغرب وليست مشكلتنا. والحديث عن «الآخر» يمهد للمغامرة الاستعمارية في «مهمتها التمدينية» عند الفرنسيين، أو «عبء الرجل الأبيض» عند البريطانيين، أو مسألة «القدر المتجلي» عن الأمريكيين. فكلّها شعارات تبرّر السيطرة على الشعوب السمر أو السوداء أو الصفراء! فالعنصرية المتفشّية في الغرب تتلازم مع الذاتية، وكلتاها أقرزتا الاستعمار. فالثالوث الجهنمي – العنصرية، الذاتية، والاستعمار – حدّد ملامح الثقافة في الغرب في القرنين السابقين، أي التاسع عشر والعشرين.

الحضارة العربية تكوّنت عبر التفاعل مع الحضارات الأخرى، وليس هناك من انقطاع في التاريخ بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارات التي سبقتها أو عاصرتها. فالفتوحات العربية تلتها الترجمة ثم الرحلات للتعرف إلى العالم. رحلات ابن بطوطة مثلاً دليل على ذلك، كما أن كتابات البيروني عن الهند، نتجت من التواصل مع شبه القارة. وانتشار الحضارة العربية الإسلامية في القارة الأفريقية والقارة الآسيوية كان نموذجاً لعولة سبقت التكنولوجيا عبر الرسالة والعقل والفكر. جاء في القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>(٢٤)</sup>. فالإسلام رسالة إلى الناس أجمعين، فمنهم من أسلم ثم آمن، ومنهم من لم يؤسلم ولم يؤمن. وإذا كانت العروبة هوية فالإسلام هو روحها، وبالتالي يصعب فصل العروبة عن بُعدها الكوني. فعبر الإسلام يتم التعريب، والعروبة هي مفهومنا الخاص لعولة العالم! المسيحيون في المشرق اكتشفوا الإسلام عبر عروبتهم، والمسلمون من غير العرب اكتشفوا العروبة عبر الإسلام. لذلك فإن مشكلة «الآخر» مشكلة مستوردة تمّ تعميمها والعمل بها للأسف. ومشكلة «الآخر» التي نتجت منها إشكالية «الأكثرية والأقلية» نتاجها بإقرارنا أن المنطقة توجد فيها أكثريتان: أكثرية عربية فيها مسلمون وغير مسلمين، وأكثرية إسلامية فيها عرب وغير عرب. والاستمرار في الكلام عن «الآخر» خدمة لقوى لا تريد خيراً في صالح الأمة.

## سابعاً: التحديات

١ - لا يمكننا الاسترسال في تعداد المفاهيم التي سادت المجتمعات الغربية، وشكّلت قاعدتها المعرفية، وتمّ استيرادها في المجتمعات العربية، بدون تدقيق وتمحيص. وما يهّمنا هو التأكيد أن المقاربات التي يقوم بها المثقف أو المفكر العربي لقضايا مجتمعه تستند إلى أدوات تحليلية تعود إلى مفاهيم ليست مرتبطة بواقعه التاريخي. لذلك نرى من الضروري، بل الحيوي إيجاد منظومة معرفية عربية يُستخرج منها الأدوات التحليلية التي يجب استعمالها في مقاربة الواقع العربي. وهنا يكمن التحدي الأول الذي نواجهه في مشروعنا النهضوي في بعده لـ «التجدد الحضاري» الذي نتوخاه. وإيجاد تلك المنظومة المعرفية يستلزم في المرحلة الأولى إخضاع المفاهيم المستوردة لمراجعة وتدقيق وتفكيك، ثم إعادة إنتاجها وفقاً لواقعنا.

٢ - وهنا يكمن التحدي الثاني، وهو تحديد وتعريف «الواقع» وفقاً لمعايير نابغة من تراثنا وحاضرنا. هناك نوع من الحلقة المفرغة التي يمكن أن نقع بها: فتحديد «الواقع» يستلزم أدوات قد لا نمتلكها بل نستوردها ونقع عندئذ في مطب العلاقة الدورانية (circularity). فهل نحدّد «واقعنا» وفقاً لمعايير شبيهة مثلاً بمعايير تقرير برنامج الأمم المتحدة للتنمية حول «التنمية الإنسانية في الوطن العربي»<sup>(\*)</sup> أم ننشئ معايير مختلفة أو معدّلة؟، فهل

(٢٤) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

(\*) ساهم في تحرير ذلك التقرير عدد من الباحثين والناشطين العرب، وإن كان عدد منهم تنصّل فيما بعد من التقرير النهائي لأسباب مختلفة، منها سوء استعمال أبحاثهم ومقترحاتهم.

نقيّم واقعنا المتراجع وفقاً للمعايير التي جاء بها التقرير، أي الضعف في الديمقراطية وضعف تمكين المرأة وضعف النظام التربوي وضعف استعمال الإنترنت... إلخ، بدون التركيز على دور الاستعمار والاحتلالات القديمة والجديدة؟ وهل الضعف في الديمقراطية و/أو تمكين المرأة من الأسباب الرئيسية لتراجع «الواقع العربي»؟ على كل حال أسئلة تُطرح للتدليل على ضرورة إيجاد معايير نتفق عليها ونبني وفقها سياسات تخرجنا من «واقعنا».

لذلك، ندعو إلى إعادة قراءة التراث الفكري على ضوء التحديّات التي نواجهها اليوم. وما يُردده البعض من أن من الضروري إيجاد قطيعة مع المنظومة المعرفية الموروثة العربية الإسلامية، أمر غير صحيح. فالإرث الفكري الذي نمتلكه مليء بالكنوز التي تمّ طمسها. فعلى سبيل المثال وليس الحصر، لماذا لا نعيد قراءة ابن خلدون على ضوء القضايا الاقتصادية المعاصرة مثلاً؟ فتحليله للدورة الاقتصادية لا يختلف كثيراً عن تحليلات النظريات الحديثة المعاصرة. وكذلك الأمر لعدد من الأعلام في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية في الفكر الاقتصادي. لقد كتبنا في هذا الموضوع لأننا وجدنا أن هناك من يُغيب ذلك المنتج الفكري<sup>(٢٥)</sup>. ولماذا لا نعيد قراءة المعتزلة والفلاسفة العرب والمسلمين؟

نسمح لأنفسنا عرض بعض القضايا الفكرية في النظريات الاقتصادية التي شكّلت قاعدة السياسات الاقتصادية المتبعة في الغرب وتمّ استيرادها بدون تدقيق وتمحيص. فهناك فرضية الندرة في الموارد التي تستلزم ترشيد الخيارات. وإذا كانت الندرة في البداية من صنع الطبيعة، فإن الاكتشافات العلمية والتكنولوجية قلّصت سلبيات الندرة في إيجاد الموارد. لكن بالمقابل نمت ندرة من نوع آخر وهي من صنع الإنسان. فلماذا نستمر في قبول نظريات اقتصادية مبنية على فرضيات إما غير صحيحة وإما تجاوزها الزمن؟ وأهم من ذلك، لماذا علينا أن نعتبر الندرة التي يصنعها الإنسان للسيطرة على الثروة وإنتاجها من المسلّمات التي يجب أن نتكيّف معها؟ وبالتالي لماذا علينا أن نقبل السياسات الاقتصادية المنبثقة عن تلك الفرضيات والنظريات؟ بالمقابل أليس في تراثنا ما يدعونا إلى التفاضل في مواجهة الندرة؟ أليست أرض الله واسعة، وما علينا إلا السعي؟ وأليست نِعْمُ الله وافرّة بحيث لا يمكن أن نحصيها؟ إذاً، لماذا الاستمرار في العمل بفكر ليس فكرنا؟ هنا أيضاً لا يمكننا أن نتوسّع في عرض معالم الفكر الاقتصادي في العصر الذهبي والذي سبق النظريات الاقتصادية المعاصرة في الغرب لأكثر من ستة قرون! والمسألة ليست محصورة في الفكر الاقتصادي في التراث بل أيضاً تشمل الفكر الفلسفي. فإن ما ينادي بالعقلانية في الفلسفة، ويستند إلى فلاسفة الغرب يتناسى مساهمات المعتزلة الذين سبقوا فلاسفة التنوير بعدة قرون. لذلك نكرّر دعوتنا إلى إعادة قراءة التراث بعقل معاصر.

٣ - هذه القراءة المجدّدة والمجدّدة الوقوف على مسألة في غاية الأهمية، ألا وهي **مراجعة المنظومة التربوية القائمة في المؤسسات التعليمية والتربوية في الوطن العربي**. وهذا هو التحديّ الثالث، وربما الأكبر، لأن النظام القائم يعيد إنتاج منظومة معرفية

(٢٥) زياد حافظ، تساؤلات في الاقتصاد (بيروت: دار ألف - ياء للطباعة والنشر، ٢٠١١).

تكرّس الوضع القائم، ولا تسمح بكسر الحلقة المفرغة بين الجهل والفقر. فالمنظومة المعرفية القائمة تنتج نوعاً من الجهل بسبب التغيب المتعمّد للعلوم والبحوث العلمية، وتركز على الحفظ وتُغيب العقل النقدي. طبعاً هناك استثناءات، ولكنها لا تؤثر في الطابع الحفظي الطاعى على العقل النقدي. بعض الإحصاءات قد تكون مفيدة. الدول المتقدّمة تنفق ما يقارب ٣ بالمئة من ناتجها القومي على البحوث، والكيان الصهيوني ينفق ما يقارب ٤ بالمئة. بالمقابل تنفق الدول العربية أقل من واحد بالمئة<sup>(٢٦)</sup>! فكيف يمكن أن تقوم نهضة علمية لتشكّل قاعدة للمعرفة؟ أضف إلى ذلك أن عدداً من دول الخليج تعاقبت مع جامعات غربية لإنشاء جامعات تكون فيها اللغة الإنكليزية لغة التعليم وتُغيب كلياً اللغة العربية بحجة أن اللغة الإنكليزية لغة «الحضارة والعلم والعلوم». نسأل هنا: هل الصين وكوريا وكافة الدول التي تشهد نهضة علمية تُعلّم العلوم بلغة غير لغتها الوطنية؟ وهل بتجاهل لغتنا نستنهض قدراتنا المعرفية؟

إنه لمن الملحّ المباشرة بإنتاج منظومة معرفية جديدة تُبنى على ثقافة العلوم وتتمين المجهود، إلا أن تينك القيمتين مهمّتان في ثقافتنا إن لم تكونا مفقودتين. نشير هنا إلى كتابات ابن خلدون الذي أوضح فيها مدى عدم اهتمامنا كمجتمعات عربية بالمجهود مقارنة بـ «أمم النصرانية عدوة البحر الرومي (أي البحر المتوسط) (فهى) أقوم الناس عليها»<sup>(٢٧)</sup> (يقصد الصناعة والعمل). وإقامة منظومة معرفية جديدة غير ممكنة بمجهود فردي أو حتى جماعي إلا بدعم من الدولة وحكومتها. هذا يعني إنفاق نسب عالية من الناتج القومي على البحوث العلمية في كافة الميادين، وخلق فلسفة المعرفة والتراكم المعرفي. وثقافة الربيع المتفشية في معظم الدول العربية، وخاصة الدول النفطية، أفضت إلى عدم ضرورة البحوث في الجامعات والمختبرات ما دام يمكن شرائها من الخارج<sup>(٢٨)</sup>. وهذه الثقافة الريعية لم تقتصر على الدول النفطية بل تمّ نقلها إلى باقي الدول العربية بسبب المال النفطي المنفق، فأصبحت حالة عامة! ثقافة الربيع تؤدي إلى وأد مبادرات الإبداع والتجدد لأنها تهتمّ بالمجهود والإنتاج، ولا تقرن الأول بالثاني فتعفي المستفيدين من الربيع من أي مساءلة ومحاسبة أولياء النعمة. لذلك نقول إن التجدد الحضاري رهن التخلي عن ثقافة الربيع لتتفاعل مع مراكز العلوم والبحوث في العالم، ليس من منظور «شراء» الأبحاث والبحوث بل من منظور المشاركة فيها لتحقيق الإنتاج والتراكم المعرفي. والنخب الحاكمة لا ترى أي فائدة من ذلك التفاعل، بل تركّز جهودها على تفشي ثقافة الاستهلاك وإشباع الرغبات والغرائز عبر التركيز على وسائل إعلام مرئية تروّج تلك الثقافة. وترك ثقافة الربيع واستبدالها بثقافة الإنتاج والمجهود عملية سياسية بل ثورية لأنها تقلب العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية السائدة رأساً على عقب.

هذا المجهود للتجدد الحضاري يبدأ بمراجعة النظام التربوي في كافة مراحله، من

(٢٦) تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢ (نيويورك: الأمم المتحدة، ٢٠٠٣).

(٢٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة بن خلدون (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٥)، ص ٣٤٥.

(٢٨) حافظ، «البنية الاقتصادية والأخلاق في الوطن العربي».

الحضانة حتى الجامعة وما بعدها. ويجب أن يسبقها مجهود كبير في محو الأمية بشكل عام، وخاصة عند النساء. فالتقارير الصادرة عن الأمم المتحدة، وخاصة عن برنامج التنمية، تفيد، كما جاء في تقارير عن التنمية الإنسانية العربية، أن نسبة الأمية متباينة بين قطر وقطر، وما زالت مرتفعة في كثير من الأحيان. وبغض النظر عن دقة الإحصاءات وحجمها، فإن المهم في ذلك الأمر هو محو الأمية بشكل كامل وعدم القبول بأي نسبة متدنية والاكتفاء بذلك. أما إعادة تركيز البرامج التربوية على العلوم المجردة والعلوم التطبيقية، فهي من ضرورات ترسيخ القاعدة للتراكم المعرفي التي تنتج منها منظومة معرفية.

إضافة إلى ذلك، فإن المنظومة التربوية السائدة في الوطن العربي تعيد إنتاج نخب شبه جاهلة، فاقدة للعقل النقدي الذي تنتج منه المسألة والمحاسبة. كما أن الميل في عدد من دول مجلس التعاون هو التخلي عن استعمال اللغة العربية في التعليم العالي عبر عقد «اتفاقات تعاون» مع جامعات غربية. فالأخيرة تستخدم هذه الفرصة لإرسال متقاعديها إلى تلك الجامعات التي نشأت كالقطر لتعيد إنتاج نخب هدفها الحفاظ على النظام القائم الذي لا يشجع الإبداع والتجديد. والغريب في كل هذا أن ذلك «التحول» إلى اللغات الأجنبية بشكل عام والإنكليزية بشكل خاص يشكّل هجوماً على اللغة العربية، المكوّن الأساسي للهوية العربية. وهو أيضاً تنكّر لتراث علمي امتدّ على أكثر من أربعة عشر قرناً، كما يشير المؤرخ العربي د. جورج صليباً<sup>(٢٩)</sup>.

هذا الوضع القائم لتوظيف العولمة يؤسس ويثبت ثقافة تابعة لمراكز القرار الخارجية ومتناقضة مع مقتضيات المشروع العربي النهضوي، بينما التفاعل الإيجابي مع مراكز البحوث والعلوم في العالم يعطي بُعداً أكثر إيجابية للعولمة مما هي عليها اليوم. فأحد أبعاد المشروع العربي النهضوي هو الاستقلال الوطني. أما التبعية الثقافية التي تروّجها بعض الدول والنخب العربية التابعة لها عبر مفهوم مغلوطة للعولمة و«الانفتاح على الآخر»، فتهدف إلى إجهاض النهضة العربية التي نسعى إلى تحقيقها. فالاستقلال الوطني والتجديد الحضاري عبر إنشاء منظومة معرفية منبثقة عن واقعنا متلائمان. فمن الصعب السعي إلى تحرّر وطني بدون التجديد الحضاري، وإلا لعدنا إلى تبعية أكثر خطورة من احتلالات الجيوش. فاحتلال العقل لعنة تعيق النمو والتنمية والاستقلال الفعلي.

وهنا يأتي دور الإعلام، وخاصة الفضائيات العربية الممولة من المال النفطي لتحلّ مكان الثقافة الفعلية المرتكزة على المجهود العقلي، ولتروّج ثقافة استهلاكية تلغي ثقافة المجهود. ونشدد هنا على أن الفضائيات أصبحت أدوات غسل دماغ واحتلال العقول عبر المعلومة الخاطئة والمفاهيم المضلّة التي تروّجها بدون رقابة ومحاسبة. فالأفكار المغلوطة والأنماط الفكرية المعبّأة التي تروّجها تلك وسائل الإعلام وفقاً لتقنيات أعدت في الغرب من

(٢٩) جورج صليباً، الفكر العلمي العربي (بيروت: جامعة البلمند، ١٩٩٨)، وGeorge Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, transformations: Studies in the History of Science and Technology (Cambridge, MA: MIT Press, 2007).

قبل شركات متخصصة بذلك، تهدف إلى محو الذاكرة الجامعة عند العرب، واستبدالها بمفاهيم جديدة يُقال عنها إنها حداثوية وعصرية، ولكن أفعالها تهدف إلى تزوير الهوية الوطنية والقومية تمهيداً لانخراط في عولمة تسيطر عليها دول الغرب بشكل عام والولايات المتحدة بشكل خاص. نشير هنا إلى أعمال د. حياة حويك عطية عن الإعلام الجديد والدور الذي تقوم به الفضائيات العربية. فقد أشارت في محاضرة لافته في نيسان/أبريل الماضي في دار الندوة في بيروت<sup>(٣٠)</sup> إلى أهداف الفضائيات العربية وظروف نشأتها ضمن توجيهات معينة، لبت وعي مغلوطة حول قضايا الأمة ولترويج ثقافة استهلاكية داعمة لها كبديل عن القيم التي تحملها جماهير الأمة.

والدور الذي قامت به تلك الفضائيات في تغطية الحراك الجماهيري الذي عمّ عدداً من الأقطار العربية أبرز التناقض بين الواقع الفقير ثقافياً لتلك الفضائيات والأهداف الاستراتيجية في ضرب مفهوم العروبة واستبدالها بهويات فرعية تؤسس لتفتيت المنطقة وإلغاء إمكانية التجدد الحضاري الذي يصون الاستقلال الوطني والقومي. المال ليس بديلاً عن الوطن والثقافة. والمال لا يمكنه أن «يشترى» ثقافة يروجها لأغراضه. الفضائيات العربية الممولة نغظياً تبنت المفاهيم والمصطلحات التي يروجها الغرب فيما يتعلق بالحراك الجماهيري وكيفية توجيهه واستيعابه. فالهوية العروبية مثلاً للسوريين منتفية تماماً كما أوضحت هيلاري كلينتون في مداخلتها في مجلس الأمن. فالسوريون مجموعة أعراق ومذاهب يغيب عن مفرداتها مصطلح العروبة أو «العرب» تماماً كما روجت الإدارة الأمريكية السابقة للعراق بأن سكّانها كرد وتركمان وشيعة وسنة وليسوا عرباً. والدستور الجديد للعراق الذي صاغته قوات الاحتلال الأمريكي أسقط عروبة العراق، بل اقتصر الموضوع على التفاعل في «محيط عربي»! فالهجوم على العروبة عبر التنكّر لها يضرب في الصميم التجدد الحضاري عبر وسائل إعلامية أصبحت رمزاً للعولمة. فالفضائيات العربية أصبحت سلاح تضليل شامل أخطر من السلاح الناري، والتجدد الحضاري في المشروع النهضوي مهدّد من قبل الفضائيات التي تملكها أو تمولّها نخب مالية مرتبطة بأجندات خارجية.

هذه بعض الأفكار عرضناه للمناقشة. فالتجدد الحضاري بطبيعته عمل تراكمي وجماعي. ونأمل أن تكون المناقشات التي تثيرها هذه الورقة مساهمة في تحقيق مشروعنا النهضوي □

(٣٠) حياة حويك عطية في محاضرة حول «الثقافة الإعلامية في الوطن العربي ودور الفضائيات»، أُلقيت في دار الندوة في بيروت بدعوة من مركز سعادة الثقافي في ١٨ نيسان/أبريل ٢٠١٢.