الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي - سرت

كلية الآداب والتربية

الدراسات العليـــــا

قسم علم التفسيـــــر

الاستلاب بين أزمة الثقافة وثقافة الأزمة

دراسة تحليلية نقدية للخطاب الثقافي العربي

بحث لاستيفاء متطلبات درجة التخصص العالي

(الماجستير) في علم التفسير

للطالب

سالم مرعي سالم

إشراف الدكتور:

عبدالكريم هلال خالد

العام الجامعي 2007 -2008

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي ـ سرت

كلية الآداب والتربية　　قسم التفسير

" الاستلاب الثقافي بين أزمة الثقافة وثقافة الأزمة "

" دراسة نقدية تحليلية للخطاب الثقافي العربي"

إعداد :ـــ سالم مرعي سالم محمد.

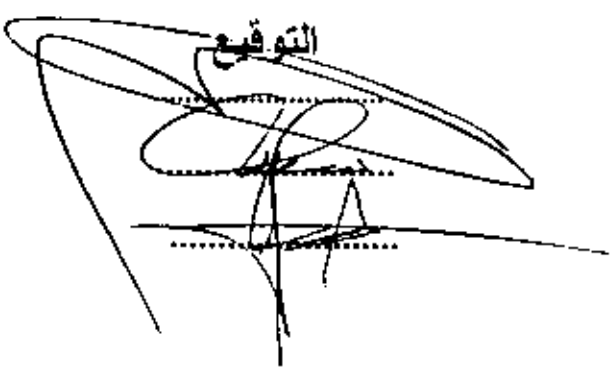
أعضاء لجنة المناقشة :ـــ

1- د. عبد الكريم هلال خالد.

2- د. يوسف حامد الشين.

3- د. كريمة محمد ابشيوة.

التوقيع



يعتمد

أ. رحمة ابوبنينة عبد السلام

مدير مكتب الدراســـات العليـا

والتدريب بالكليـــــــة

يعتمد

أ. حمد أحمد الحاج

أمين اللجنة الشعبية لكلية

الآداب والتربيـــة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) صدق الله العظيم

من سورة العلق

الإهداء

إلـــى .... أرواح أولئك الذين حملوا مشاعل الثقافـــة العربية حتى عولمت العالم .عرفانا بدورهم

والى ... الراكضين وراء المربية (العولمة) .إيمانـــا منا بعودتهم إلى ألام الأصل .

المقدمـــــــــة

الثقافة من أخصب الموضوعات العلمية وأكثرها تشعباً واتساعاً، فالثقافة تضم كل مكونات المجتمع الأخرى كالاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والتكنولوجيا، والدين، واللغة، والتقاليد، وأساليب الحياة الأخرى؛ لهذا فهي تعد هوية الفرد من ناحية وهوية المجتمع من ناحية أخرى .

وطالما هي بهذه الأهمية فإن دراستها ذات أهمية أيضاً؛ لأن ذلك يعني دراسة المجتمع برمته فالثقافة لا يمكن أن تدرس بمعزل عن جوانب المجتمع التي تشكل ثقافته. وبالتالي فهي القاسم المشترك الذي يدخل فيه كل المجتمع أفراداً ومؤسسات.

وإن كان البحث في الثقافة أمراً مهماً كونه يسهم في تشخيص البناء الثقافي في المجتمع، وإظهار ما به من علل فإن دراسة أزمة الثقافة أكثر أهمية بطبيعة الحال؛ لأنه يدرس العلل المباشرة وهذا ما نحتاجه اليوم في واقعنا الثقافي العربي.

إن الثقافة العربية تواجه وضعاً لم يسبق أن واجهت مثله نتيجة لما مرت به من ظروف ولا زالت. فأزمة الثقافة العربية المعاصرة التي نحن بصدد الحديث عنها في بحثنا هذا علاوة على أنها الأزمة الحاضرة من ناحية فهي تلاقي كل أزمتها السابقة في خطابها المعاصر.

إن تاريخ الثقافة العربية من وجهة نظرنا قد مر بمرحلتين الأولى ما أطلقنا عليه أزمة الثقافة تلك التي بدأت فيها الثقافة العربية بالتنحي عن دور الريادة وتراجعها حتى اتسعت الهوة بينها وبين الثقافة الغربية والتي أخذت مكان الصادرة، والمرحلة الثانية أطلقنا عليها أزمة الثقافة والتي نقصد بها ما أصبحت تعانيه الثقافة العربية من انتكاس، واستلاب، وتبعية، وبداية التوتر والاختلاف في تلك الاتجاهات النهضوية للخروج من الأزمة إلا أنها لم تزيد تلك المحاولات للثقافة العربية إلا ضياعاً وغربة، وبالتالي يمكن أن نقول عن تلك الاتجاهات التي حاولت انتشال الثقافة من أزمتها إنها إذ لم تكن قد فشلت فإنها لم تنجح حتى الآن بل ساهمت ــ من وجه نظرنا ــ في تأسيس ما أطلقنا عليه اسم ثقافة الأزمة.

وقد قمنا بتقسيم الدراسة إلى خمسة فصول معتمدين على المنهج التحليلي النقدي تارة، والتاريخي تارة أخرى. وذلك حسب الفكرة المطروحة للدراسة. وبصفة عامة فإن هذه المناهج كفيلة بإبراز الحقائق، وبإزالة الغموض الذي يكتنف الدراسة في عدة مواضع.

وقد حرصنا في وضعنا لتقسيمات الدراسة على انتهاج المناهج السالفة الذكر؛ من أجل أن تظير الموضوعات في تسلسل فكري تراتبي لا يخلو من التحليل، فبدأنا في الفصل الأول بدراسة الاتجاهات التي نشأت كما أسلفنا الذكر كردة فعل لوقوع الثقافة في الأزمة والظروف التي نشأت في بداية القرن الثامن عشر، وهي اتجاهات تضاربت فيما بينها حيال الثقافة الغربية باعتبارها السبب الرئيسي في تشكيل أزمة الثقافة وثقافة الأزمة. وهذا التضارب كان بين اتجاه يرى أن السبيل للخروج من هذه الأزمة هو التمسك بالتراث القديم، وينادي بالعودة للأصول وهو الاتجاه الاصولي. وآخر معاكس له يرى أن السبيل هو مواكبة الحضارة الغربية والتخلي عن التراث، وأسميناه الاتجاه الحداثي، وثالث معتدل يحاول التوفيق بين الحداثة، والتراث.

والفصل الثاني خصصناه لدراسة الثقافة العربية وإشكاليات الحداثة، حيث تتجلى لنا أولى هذه الإشكاليات في المكونات التراثية للخطاب الحداثوي المعاصر، وكيفية امتزاج المؤثرات الحداثية بالتراث والعكس. كما أن للحداثة الغربية ــ بطبيعتها المتناقضة ــ انعكاساتها السلبية على الذات العربية، انعكاسات أدت إلى تغيرات في بنية الذات الشخصية أفضت إلى اكتساب العديد من السمات السلبية المعوقة للتقدم، والإنجاز، وتلك إشكالية ثانية تحدثنا عنها في هذا الفصل، أما الإشكالية الثالثة فتتعلق بفكرة المجتمع المدني. فالمجتمع المدني فكراً وتطبيقاً من أبرز إفرازات الحداثة الغربية، والبعض يعده من إيجابيات الحداثة الغربية لدوره في تعزيز الحرية، والديمقراطية. إلا أن الطريقة التي تشكل بها المجتمع المدني في مجتمعاتنا العربية جعلته يتبلور على نحو خاص وفي ظروف خاصة، مما تسبب في ظهور العديد من السلبيات على الساحة الثقافية العربية، وهذا ما حاولنا تسليط الضوء عليه مع دراسة جملة الأفكار ذات العلاقة بهذا الموضوع.

وفي الفصل الثالث سلطنا الضوء على علاقة الثقافة العربية بالسياسة، والهدف من دراسة هذا الموضوع هو التناول النقدي للثقافة العربية كمشارك في صنع الحضارة العالمية، وطرف أساسي في معترك السجال السياسي على مستوى السياسة العربية، أو السياسة العالمية، وخاصة السجال مع بعض أطروحات الثقافة الغربية المقدمة من جانب النخبة المناوئة للتواصل الحضاري بين الثقافات.

وفي بداية هذا الفصل تحدثنا عن الثقافة العربية في مجال السياسة، والأعلام باعتبار أن الأول يساهم في صنعها، والثاني معبر عنها. وبالتالي نتعرف عن كثب مدى استغلال الثقافة العربية لهذين العاملين لخدمتها، والدفاع عنها، ثم تحدثنا عن الثقافة العربية، وصدام الحضارات؛ وذلك بهدف وضع الثقافة العربية على محك حقيقي لمعرفة مكانتها في العالم اليوم من حيث التواصل الحضاري، والتثاقف بينها وبين غيرها من ثقافات العالم، أو على النقيض من ذلك؛ أي اختبارها على ضوء التحديات التي تواجهها. ولا شك أننا هنا لن نغفل الثقافة الغربية كمحور أساس في هذا الصدد.

ثم استطردنا في هذا الفصل بالإشارة للخطاب العرب الإسلامي كمؤثر فعال وكبير في الثقافة، والسياسة على الساحة العربية، كما أن علاقة الإسلام بالغرب تعد إشكالية أخرى لها تأثيرها على الواقع الثقافي العربي لهذا أسهبنا في إثارة هذا الموضوع.

ثم انتقلنا إلى دراسة الاقتصاد بالثقافة، وتأثير العامل المادي سلباً على هوية الإنسان الثقافية لهذا كانت العولمة أولى موضوعاتنا فسلطنا الضوء على أبعادها الاقتصادية، والسياسية، وكيفية تسربها من نظام اقتصادي كوني إلى مؤثر سياسي فعال على المجتمعات، ومن ثَمّ تحولها إلى عولمة ثقافية تسلب هوية الإنسان في عالم لا يعترف إلا بالسوق، وقوانينه، ومشاريعه، ومؤسساته، وبذلك نرى أن الواقع المعولم اقتصادياً، وثقافياً، وسياسياً قد أفضى إلى خلق إنسان مادي البعد مسلوب الهوية والإرادة.

إن أي إشكال يطرح وفقاً للمعايير العلمية لابد من افتراض الحلول له، وهذا ما حاولنا أن نصوغه في ختام هذا البحث عندما بحثنا في الخطاب الثقافي للنظرية

العالمية الثالثة، والذي ارتأينا أنه ينطوي على معالجة فكرية لإشكالية بحثنا، وباعتبار أن ثقافة المجتمع الجماهيري هي المرآة العاكسة للخطاب فقد كانت أولى اهتماماتنا في هذا الصدد: بهدف تبسيط وإيضاح الفكرة العامة وتحديد أهدافها وذلك قبل الدخول في جدل علمي، وفلسفي تحليلي لمضمون الخطاب الثقافي في النظرية العالمية الثالثة، والذي بدأناه بالحديث عن الثورة الثقافية، وحق المعرفة كونه أهم سمات هذا الخطاب من ناحية، وذا بعد إيجابي لمشكلة البحث لأنه يتضمن اقتراح الثورة الثقافية، وحق المعرفة كسبيل للخروج من أزمة الثقافة العربية كحل جذري ونهائي. ولهذا كان لابد من تقديم الثقافة العربية الجماهيرية كحل لمواجهة الاستلاب الثقافي، وهي معالجة جاءت تلقائياً طالما تحدثنا عن الخطاب الثقافي للنظرية العالمية الثالثة، وأزمة الثقافة العربية.

إن من مزايا دراسة أزمة الثقافة العربية أنها تساهم في إحياء النقاش والحوار حول مكانة الفكر العربي، والهوية الثقافية العربية في العالم، خاصة وأنها اليوم أحوج ما يكون لمثل هذه الدراسات؛ لأنها تكشف الحقائق وتبين مواطن العلل، ومن ثم البحث عن حلول، وهذا ما حاولنا أن نقوم به في هذا البحث.

كما أن موضوع بحثنا يعد من موضوعات الساعة الراهنة؛ لهذا فإن دراسة الحاضر أجدى من دراسة الماضي، ففي دراسة الحاضر يمكننا أن نتدارك الأخطاء قبل أن تعم وتستفحل، ومحاولة الإصلاح ممكنة طالما وضعنا إيدينا على مكمن الداء. إلا أن موضوع دراستنا ليس من السهل الخوض فيه، بل تعترضه بعض الصعاب، أولها الاختلاف، والتعدد اللامتناهي لآراء المفكرين حول الثقافة العربية والاستلاب عموماً، مما صعّب علينا اختيار المناسب منها.

والثقافة كإحدى مواضيع العلوم الانسانية لايمكن أن تستقر على حال. فالثقافة بالنسبة للمجتمع تماماً كالسلوك بالنسبة للفرد، فكما لا يمكن وضع معايير، وأسس ثابتة يمكن أن يقاس بها سلوك الفرد، فالأمر مماثل في الثقافة، لهذا كان من الصعب الجزم، أو وضع قوانين كلية مطلقة يسير بمقتضاها السلوك الانساني فرداً أو جماعات؛ لذلك تبقى البحوث في هذا المجال بمثابة دراسات راهنة قابلة للنقد تتغير بتغير الظروف المؤثرة فيها.

الفصل الأول

الاستلاب في الاتجاهات التغريبية والأصولية

أولاً: الاتجاه التغريبي واستلاب الذات .

ثانياً: الاتجاه الأصولي والاستلاب.

ثالثاً: الاتجاهـــات المعتدلة (محاولة لتجاوز الاستلاب)

أولاً / الاتجاه التغريبي واستلاب الذات:

غالباً ما تتجه الشعوب وفي مقدمتها القيادات والنخب من عقود التخلف، والانكسار إلى التوحد السيكولوجي بالعدو المتقدم، والمنتصر، وهذا ما حدث للشعوب العربية عقب الحملة الفرنسية وعقب هزيمة محمد علي، وإجهاض حلمه في إقامة إمبراطورية عربية، ثم تعمقت تلك المشاعر السلبية وتعززت خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن الماضي عقب نكسة يونيو 67 ف. حيث تعالت الأصوات التي تدعو إلى تحديث الفعل العربي وثقافته عن طريق مواكبة الحداثة الغربية والاقتداء الكامل بالنموذج الغربي ومنجزاته، وقد كانت هذه الدعوة أول رد فعل للانكسار العربي، وتشرذم القوى العربية، صحيح أن كثيرين أيضاً حذروا من الارتماء الكامل في أحضان الثقافة الغربية، لكن تحذيراتهم ذهبت أدراج الرياح، وأصبحت الاتجاهات التغريبية الحداثية هي الاتجاهات السائدة المسيطرة على الساحة العربية، وقد بالغت تلك الاتجاهات وتطرفت إلى حد التنكر الكامل للتراث الثقافي العربي بل واعتبار القطيعة الكاملة مع التراث الشرط الأساس لتحقيق التحديث، والحداثة .

وفي مقدمة الحداثيين المنبهرين بالحضارة الغربية يأتي اسم ميخائيل نُعيمة الذي قدم مع بداية القرن العشرين أكثر المؤلفات جدية وقيمة في هذا الشأن، خاصة مؤلفه المتميز (الغربال)، وفيه يبدأ نُعيمة من نقطة ارتكاز أساسية وهي موت الثقافة العربية لأكثر من خمسمائة عام، حيث فشل خلال هذه القرون في أن يودع أي فكر جديد في خزانة الآداب العالمية، أو أن يقيم مشروعاً يبشر البشرية أو حتى يضيف اسماً واحداً إلى قائمة رواد الإنسانية في أي من أنواع الأدب.

ولكن الحقيقة أن المفكرين السائرون على نهج هذا المفكر السالف الذكر في تحاملهم على الثقافة العربية يغفلون عصور الإبداع الذهبية في تاريخ الثقافة العربية خاصة خلال العصر الأموي، والعصر العباسي الأول حيث انطلقت كثير من الومضات التي أضاءت سماء الأدب العربي الحديث.

حتى وإن ذكر هذا المفكر العربي(ميخائيل نُعيمة) تلك الومضات في تاريخ الثقافة العربية فلم يتراجع عن تحقير العقل العربي، وإن بدا أكثر موضوعية دون

أن يتخلى عن طريقته الساخرة، يقول : " اسمع أصواتاً تنادي، وأرى أيادٍ تمتد نحوي، والسنة تصب عليّ النقم والكل يقولون: وهل نسيت وأنت جاهل أسماء امرئ القيس، والنابغة الذبياني، وعلقمة، وعنترة، والمتنبي، والأخطل، وابن رشد، وابن سينا من الأقدمين، وشوقي، وحافظ، ومطران. وكثيرون سواهم من المحدثين ... كلا يا سادتي أنا لم أنسَ هؤلاء كلهم بل لا أتجاسر أن أزعج سكينة قبور الراقدين منهم، ولا أن أرفع عينيّ الخاطئتين إلى أكاليل الغار فوق رؤوس الباقين في قيد الحياة، إنما أهمس لكل منهما كي لا أثير غضبهم، أن غثهم أكثر من ثمينهم. وعلى كل لا أظنكم ظالمين إلى حد أن ترفعوا أحداً منهم إلى مصاف هو مبروس وفرجيل، ودانتي، وشكسبير وملتون، وبيرن، وديكو، وزولا، وجوته، وتولستوي ... خلقوا، وماتوا (يقصد شعراء العرب) ليتغزلوا بظباء الفلاة، ولمعان المشرفيات، ووقع سنابك الخيل وسفك الدماء، ومشي الإبل، وأطلال المنازل ونار القرى " [1]....

" وما تعود البعض أن يدعوه نهضة أدبية لم تكن سوى نفحة هبت على بعض شعرائنا وكتابنا من حدائق الآداب الغربية، فدبت في مخيلاتهم وقرائحهم كما تدب العافية في أعضاء المريض بعد إبلائه من سقم طويل .... والسقم هو المرض الذي ألم بلغتنا أجيالاً متوالية فكان شللاً أوقف فيها حركة الحياة، وجعلها جيفة تتغذى عليها أقلام الزعانف المستبعدين وقرائح النظاميين والمقلدين " [2].

ولا شك أن هذا الموقف من الثقافة العربية موقف غير منصف يشوبه التحيز لكل ما هو غربي متأثراً بما تلقاه من تعليم غربي خالص في المهجر الأمريكي، ولذلك فلا غرابة في أن تخرج كلماته مشحونة بالانبهار السيكولوجي بالعقلية الغربية ومنجزاتها؛ ومن أجل إبراز، وتأكيد التفوق الغربي وجد نفسه يبالغ في التحفيز من شأن الثقافة العربية ومنجزاتها.

لا غرابة في كل ذلك بعد أن عرفنا المقاصد، والدوافع، ولكن الغرابة حقاً في إشادة العقاد والمازني بكتاب نُعيمة الغربال وتعبيرهما عن الإعجاب البالغ بالثقافة

---

(1) ميخائيل نعيمه ، الغربال ، دار المعارف للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1946م ، ط2، ص39 .

(2) المرجع السابق ص42

الغربية وآدابها، ورد في الديوان: " وإن المرء ليزهو بآدميته حين يلقي بنفسه في غمار الآداب الغربية، وتجيش أعماق ضميره بتدافع تياراتها، وتعارض مهابها، ومنجاتها وتجاوب أصدائها. أبواب للكتابة متنوعة، وينابيع منسقة، وفنون مبتدعة، ونحل ومذاهب، ومدارس ومشارب، والحياة بين هذه الأفكار المشرقة معروضة للنظر في كل شبة من شباتها، محسوسة في كل خطرة من خطراتها، متكررة متضاعفة. شاكة موفقة، جادة ساخرة، ناقمة راضية "(1).

وما يدهش أيضاً أن نغمة الانبهار بالعقل الغربي، وتحقير الفعل العربي لم تختلف في السنوات الأخيرة من القرن العشرين عن السنوات الأولى من نفس القرن رغم العديد من إنجازات، وإبداعات الشعراء، والأدباء العرب المعاصرين، وفي مقدمتهم شوقي، وحافظ، وطه حسين، والحكيم، ومحفوظ الحائز على جائزة نوبل ويرى بعض النقاد العرب أن نكسة 67 وانكسار الحلم العربي ربما كان من مبررات التمرد على الذات، والتحول إلى الآخر الغربي الأوربي والأمريكي، ".. وهذا رد فعل طبيعي لانهيار الحلم في لحظات دفعت المثقف العربي إلى القطيعة المعرفية مع الماضي، مع ما يعنيه ذلك من رفض صريح واحتقار ضمني له، ومحاولة تحديث العقل العربي تأسيساً على النموذج الغربي الذي نجحت أسلحته في تحطيم الحلم العربي " (2).

ونرى من جانبنا أن الحداثي العربي المغرم بالثقافة الغربية ويريد الإقتداء التام بالنموذج الغربي غالباً ما يفعل ذلك بسوء نية بعد أن كشفت مؤخراً الباحثة البريطانية فرانسيس سوندرز في دراسة لها (من يدفع للزمار) عن دور المخابرات الأمريكية (C.I.A) في استقطاب الكثير من المثقفين العرب وإغداق الأموال عليهم تحت غطاء من اللافتات الرافة من قبيل (الدور التنويري) و(الثورة الثقافية) و(النظام العالمي الجديد).

وعلية ازدادت الدعوة التغريبية الى حد الاعلان الصريح في ركب الثقافة الغربية

---

(1) عباس العقاد والمازني . الديوان . دار المعارف . . القاهرة. 997اف. ط4. ص19.

(2) عبد العزيز حمودة. المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية. (272) من عالم المعرفة. الكويت، أغسطس 2001ف.ص 179

وخطورة الاستلاب تتمثل في فقدان الذات الحقيقية، واصطناع ذات أخرى زائفة، ومع فقدان الذات الحقيقية يفقد المرء أي رغبة في التقدم والإنجاز؛ لأن الهدف من كل مناشط الحياة الإنسانية هو أن يتطابق المرء مع ذاته الحقيقية أي يكون مثلما يريد لنفسه أن يكون، وهو ما نقصده بالإنجاز ليبلغ المرء غايته القصوى وهي الاعتراف وتحقيق الذات.

ومن المفارقات المدهشة أيضاً أن يقول أحد النقاد العرب وهو يعيش على منهج غربي مستعار: " ولذلك احترت أمام نفسي وأمام موضوعي، ورحت أبحث عن نموذج أستظل بظله ومحتمياً بهذا الظل عن وهج اللوم المصطرع في النفس كي لا أجتر أعشاب الأمس (يقصد التراث العربي) ومازالت في ذاك المصطرع حتى وجدت منفذاً فتح الله ممالكه فوجدت منهجي ووجدت نفسي " (1).

ومانلاحظه في كلمات هذا الناقد العربي أنه وجد منهجه ونفسه في الحداثة الغربية، دون أن يدرك مدى سخرية المفارقة.

ويقول ناقد آخر من المنبهرين أيضاً بالعقل الغربي والحداثة في كتابه (جدلية الخفاء والتجلي): "... بهذا التصور والإصرار عليه يكون هذا الكتاب طموحاً لا إلى فهم عدد محدود من النصوص، أو الظواهر في الشعر والوجود، بل أبعد من ذلك بكثير إلى تغيير الفكر العربي في معاينته للثقافة والإنسان والشعر إلى نقلة من فكر تطغى عليه الجزئية والسطحية إلى فكر يترعرع في مناخ الرؤية المعقدة المتقصية والموضوعية والشمولية والجذرية في آن واحد." (2)

ومن ثم يرى هذا الناقد أن إبداعات العقل العربي خلال عصر النهضة وكذلك خلال القرن العشرين (عصر ثقافة الأزمة) ليست إبداعات بالمعنى الحقيقي بل هي مجرد رفع متناثرة لا تتعدى محاولات للربط تقوم على عمليات ترقيع أو توفيق قسرية ، وذلك انطلاقاً من موقفه المبدئي الذي يؤكد في أكثر من موقع أن الفكر العربي لا يزال عاجزاً عن أن يبلور تصوراً بنيوياً لمشروع

---

(1) عبد الله الغذامي ، الخطيئة والتكفير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1998ف ط3، ص82

(2) كمال أبو ديب ، مقدمة جدلية الخفاء والتجلي ، بيروت ، 1997ف ط1، ص 34 .

سياسي، أو اقتصادي عربي، أو دراما قصيدة، أو رواية، أو إنشاء جامعة، أو مؤسسة تجارية، أو عسكرية.

" ولم يقتصر أمر هذا الناقد على الانبهار بالعقل الغربي بل تعداه إلى تحقير العقل العربي وأدواته وفي مقدمتها لغة التعبير فأتهم اللغة العربية بالقصور ومن أهم جوانب هذا القصور اتهامها بالفقر اللغوي لأن نطاقها اللغوي حسب زعم الدبب يخلو من الفئات التركيبية Grammatical Categories الموجودة في اللغات الأخرى ولاسيما الأوروبية. ويتبع هذا الاتهام بالطبع اتهام فكري، ومعرفي لتكتمل دائرة الإدانة الجينية للعقل العربي وأدواته " (1).

وتتفاقم الأزمة عند المثقف العربي المهموم بواقعه الفكري، واللغوي، وهو يشاهد من حوله مثقفين ومفكرين يشعرون بدونية العقل العربي فيرتمون في أحضان فكر الآخر وينقلون عنه في لغة ركيكة تؤكد تلك الدونية. يقول شوقي ضيف: " وحقاً أن هذه التجارب التي تشير إليها تكتب بلغتنا العربية ولكن لا نقرأ فيها حتى نشعر أن الأعمدة التي تشد بناء لغتنا قد سقطت، وهوت من أيدي أصحابها فهم يكتبون بحروف وألفاظ يظنونها عربية .. لا نقرأ فيها حتى نحس بالعجمة والشذوذ على ما ألفناه في أساليبنا وفي عربيتنا وأكاد أقول إنهم يكتبون بلغة لا عربية ولا غربية، أما أنها غير غربية فذلك شيء واضح لأنها لا تكتب بلغة الغرب، وأما أنها غير عربية فلأنها لا تكتب باللغة العربية المألوفة لنا"(2).

ومن أبرز مظاهر ثقافة الأزمة (أو ثقافة الشرخ) كما يسميها عبد العزيز حمودة،* ذلك الخلط المبكر بين التحديث التكنولوجي المادي، والتحديث الثقافي حيث وصل الانبهار بالعقل الغربي إلى حد تحقير العقل العربي بكل نتاجه الفكري، والثقافي، وتبني كل ما هو غربي بصرف النظر عن قيمته أو تفاهته، وقد انتهى القرن العشرين والفكر الحداثي ، بل وما بعد الحداثي يتصدر ساحة الثقافة العربية .

---

(1) المرجع السابق ص 35

(2) شوقي ضيف، في الأدب والنقد، دار المعارف، القاهرة، 1999م، ط1 ، ص112.

* ناقد عربي معاصر.. سعى لتكوين نظرية نقدية عربية من خلال كتابيه المرايا المقعرة والمرايا المحدبة

وثقافة الأزمة تتمثل هنا أيضاً في تلك المفارقة المؤلمة، وهي أنه في الوقت الذي ارتبطت فيه الحداثة بوجه عام بالرغبة في التحرر من قيود الماضي المكبلة لحرية الإبداع، انتهت الحداثة العربية إلى إدارة ظهرها بالكلية للتراث الثقافي العربي، مما يعني التنازل عن أهم جوانب الهوية والوقوع في أسر قيود جديدة هي قيود الثقافة الغربية التي تشكل ذات جديدة زائفة تطمس الذات الحقيقية وتكبلها.

والنتيجة باختصار هي أن تبددت أحلام وطموحات المستنيرين من الحداثيين العرب الذين حاولوا تأسيس حداثة عربية مستقلة عن الثقافة الغربية التي تسعى إلى نفي الثقافات الأخرى. وانتهى الحال إلى استسلام شبه تام للثقافة الغربية وقد تمخض هذا الاستسلام عن ثقافة مبتذلة ومشوهة اصطلحنا على تسميتها بثقافة الأزمة، ثقافة أفضت إلى تهديد الهوية العربية واستلاب الذات القومية.

ثانياً / الاتجاه الأصولي والاستلاب:

إذا كان الاتجاه التغريبي الحداثي في الفكر العربي يفقد بالنموذج الغربي ويقطع صلته تماماً بالذات كشرط أساسي لتحقيق التقدم، فإن الاتجاه الأصولي السلفي يقف على الطرف الأخر للنقيض حيث ينظر إلى التراث العربي الإسلامي نظرة إجلال وتقديس، وأن العودة الكاملة إلى التراث هي السبيل إلى إقالة الأمة من عثراتها وبعث نهضتها وتقدمها من جديد.

" والتراث ببساطة هو الموروث الثقافي، والفكري، و الديني، والأدبي، والفني للأمة، ولكن هذا المفهوم البسيط والمعروف للتراث – فيما يرى محمد عابد الجابري – أصبح داخل الخطاب العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية إيديولوجية لم تكن حاضرة في خطاب الأسلاف، ولا في حقل تفكيرهم، كما أنها غير حاضرة في أية لغة من اللغات الحية المعاصرة " [1].

يقول الجابري: " فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر .. ذلك هو المضمون الحي في النفوس، الحاضر في الوعي الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوماً من مقومات الذات العربية ، وعنصراً رئيسيا من عناصر وحدتها، ومن هنا ينظر إلى التراث لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه تمام هذه الثقافة وكليتها. إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب والعقل والذهنية والحقيقة والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والأيديولوجي وأساسهما العقلي، وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[2].

ويرى الجابري أن استعمال لفظ التراث بهذا المعنى استعمال نهضوي، فهو من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، مفهوم استقى مضامينه من ظروف النهضة العربية الحديثة ، من طموحاتها وعوائق

---

[1] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ، 1991م، ط3، ص23 .

[2] المرجع السابق، ص24.

مسيرتها، ثم يحلل هذا المفهوم لدى الاتجاهات الأصولية التي تدعونا إلى العودة للأصول وإحياء التراث . يقول "... كانت الدعوة إلى الأخذ من التراث والرجوع إلى الأصول ميكانيزماً نهضوياً. عرفته اليقظة العربية الحديثة، كما عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ. ميكانيزماً قوامه الانطلاق في العملية النهضوية من الانتظام في (التراث) والعودة إلى (الأصول) للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه والقفز بالتالي إلى المستقبل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله. وما تزال تحديات الغرب العسكرية. والصناعية. والعلمية. والمؤسساتية للأمة العربية ومقومات وجودها. مما جعل تلك الدعوة إلى (التراث) و(الأصول) تتخذ صورة ميكانيزم للدفاع عن الذات، وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية قد جعلت من آلية النهضة آلية للدفاع أيضاً. " (1)

معنى هذا أن التراث لدى الأصوليين قد تم توظيفه – فيما يرى الجابري – توظيفاً مضاعفاً فهو من حيث أنه دعوة إلى العودة للأصول وإحياء التراث يعد ميكانيزماً نهضوياً ، ومن حيث المحافظة على الهوية يعد ميكانيزماً دفاعياً بمعنى الدفاع عن الذات وإثبات الوجود .

والعودة إلى التراث والعمل على إحيائه وفقاً لهذا الاعتبار أكسب التراث شحنة وجدانية وبطانة أيديولوجية بل ونظرة سحرية لامست ولازمت هذا المفهوم حتى أصبح بالنسبة للذات العربية الراهنة اليوم أقرب إليها من حاضرها .

" ونظرة الاتجاه الأصولي إلى التراث – فيما يرى الجابري – تقوم على منهج ما يسميه (الفهم التراثي للتراث) ويقصد به الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي . سواء تلك التي يعبرون فيها عن أرائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم ، وهذا المنهج أقرب إلى التقليد الأعمى حيث الانخراط في التراث بكل إشكالياته بل وتناقضاته . ويرى الجابري أن هذا المنهج يعاني من آفتين : الأولى غياب الروح النقدية ، والثانية فقدان النظرة التاريخية ، وهذا يعني

---

(1) المرجع السابق ص 29

أن الأصوليين ينظرون إلى التراث وهو يكرر نفسه .وهي نظرة ساذجة"(1)

ويمثل التراث لدى أصحاب الاتجاه الأصولي السلفي الجانب الفكري المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية وهو يشمل العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن وعلم الكلام والفلسفة والتصوف ، وهذا بالطبع قبل عصر التدهور والانحطاط ، ولكن دون تحديد بدايات ونهايات محددة؛ لأن مثل هذا التحديد يخضع لاختلافات أيديولوجية. وهي اختلافات داخل الاتجاه الواحد. فالأصولي أو السلفي التقليدي يرى أن الانحطاط هو الانحراف عن سيرة السلف الصالح. وهذا الانحراف بدأ مع ظهور الخلافات والفتن، أي في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان، وهناك من هو أقل تشدداً فيجعل فترة السلف الصالح تشمل عصر الخلفاء الراشدين، وكذلك الخلفاء الصالحين من بعدهم ، دون التقيد بعصر معين. أما السلفيون الجدد فيتفقون على أن عصر الانحطاط قد بدأ عملياً مع دخول الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة الارتداد والتراجع بدءاً من هجوم المغول ثم سقوط الأندلس ثم قيام الدولة العثمانية .

والحقيقة أن إعلان التحدي بين الإسلام والغرب من أبرز سمات الفكر الأصولي الذي يستند إلى المنهج الإسلامي وإحياء تراثه. فنجد الأمير أرسلان وهو من رواد حركة الإصلاح الإسلامي. الذي ينتمي إلى التيار الأصولي السلفي يربط بين الانحلال السياسي والانحلال الديني فالانحلال الديني هو علة الانحلال السياسي، وهو يشن حرباً ضارية على الغرب و حضارته. ويرفض الادعاء بتفوق العقل الغربي وأحقيته في السيطرة والهيمنة.

وأنصار التيار السلفي متفقون على رفض الفصل بين الدين والسياسة، فالإسلام في شعاراتهم دين ودولة. فالنصوص القرآنية تتناول كافة شئون الحكم، وإذا كان من المعروف أن فصل الدين عن الدولة ومسائل الحكم والسياسة من المبادئ موضع التقدير في الفكر الغربي، فإن الفصل بين الدين والسياسة في الفكر الإسلامي النهضوي مبدأ تخوين بل وتكفير.

---

(1) المرجع السابق ص 33

ولكن هناك من النخب العربية من يرفض ربط الدين بالحكم والسياسة فنجد عبدالرحمن الكواكبي في كتابه (طبائع الاستبداد) لا يفسر تخلف المسلمين بضعف العقيدة ، وإنما يرى أن الاستبداد السياسي هو أصل الداء. أما الدواء فهو الشورى والحكم وفقاً للدستور والقانون. وارتباط السياسة بالدين – فيما يرى الكواكبي – هو ما أدى إلى انحطاط السياسة والدين معاً ، وتشتت الأمة وضعفها.

" ومع ذلك يعود الكواكبي ويقترب من الإسلام السياسي حين يحذر بشدة من تحول الدين إلى عبادة ونسك فقط؛ لأن ذلك سوف يفضي إلى الفساد أيضاً إنما ينبغي الاهتمام بشئون الجماعة بالعمل على إقامة مجتمع العدالة، والحرية، والشورى أما حصر الدين في العبادة فإنه يؤدي إلى التهاون في أمور الدنيا وشئون الدولة " [1].

" ويرى محمد أركون أن وعي المثقف الإسلامي المنتمي إلى التيار الأصولي السلفي ارتبط أساساً بالقرآن وعاش حالة تأويلية متطورة أثناء مرحلته التاريخية الأولى حيث كان أكثر ديناميكية وإنتاجاً. ولكنه الآن يواجه كل الأزمات والتوترات المتولدة عن المجابهة بين التراث والحداثة؛ وذلك بسبب انقطاعه عن أصوله الأساسية وقربه الزماني والمكاني من الغرب الحديث، هذا الغرب ولد (أيديولوجية مقاومة) أضعفت القدرة النقدية للتراث. ومن هنا يمكن تحديد أهم الصعاب التي يواجهها المثقف الأصولي السلفي هذه الصعاب تتمثل في:

1. انغلاق آفاقه الفكرية ومعرفته اليشة بالثقافة العربية البرجوازية مما أدى إلى اختلال توازن الوعي لديه .

2. الأزمات والحروب التي صاحبت حركات، وثورات التحرر السياسي، والوطني.

3. النضال ضد التخلف وسط العديد من المخاطر الإيديولوجية "[2].

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي ،طبائع الاستبداد ، دار الشرق العربي، 1996ف ،ط4 ، ص 55

[2] محمد أركون، تاريخ الفكر الإسلامي، مركز الإنماء القومي، 1989ف، ط2 ،ص136.

ويأخذ أركون على أصحاب التيار السلفي أن الوعي الإسلامي لديهم يتمحور حول تجربة المدينة باعتبارها أسطورة العصر التأسيسي ، والتمركز على أفكار ابن حجر العسقلاني وأسلافه، ويدور حول مسألة الخلافة والإمامة، وذلك دون أن يعالج المثقف الأصولي مسألة التراث في إطار نقدي تحليلي، ولم يحاول إعادة التأصيل أي إعادة دراسة الأصول .

" ويرى برهان غليون أن أزمة الثقافة العربية تدور حقيقة بين السلفية والتبعية، وأن التراث يشكل ثقلاً نوعياً وضرورياً، هذا الثقل النوعي للتراث هو الذي يحمي الجماعة ويمنعها من التحول إلى مجرد ورقة في مهب الريح.ويصف برهان العلمانية بأنها أداة تجمع اجتماعي وسياسي تمارسه النخب الحاكمة ضد الغالبية الشعبية " [2].

هذا بينما يعارض بعض المفكرين رؤية برهان إذ يرون أن التقديس المطلق لحضارة الأمة وتراثها الثقافي سيمنع أي ثقب تنويري من أن يتخلل عباءتها الأصلية، ويعد الأصوليون أي تجربة تحديثية تضع الأمة في قلب العالم والعصر، فعلاً سلطوياً نخبوياً تقوم به السلطة لتجريد الغالبية الشعبية من حقوقها الطبيعية وسلب حريتها.

" وكثيرون هؤلاء الذين حاولوا تقييم الموقف السلفي، و يرى آخرون أن الفكر الإصلاحي السلفي الذي يدعو إلى إحياء التراث، وتوظيفه في مسيرة نهوض يعني ضمناً الاعتراف بسمو الفكر الغربي الحديث وتقدمه، ولذلك حاول البعض دمج أفكار عدة تمثل القومية والديمقراطية والاشتراكية في فكر تراثي فضفاض وانتقائي لأنه فكر تبلور في موقف الأزمة (أزمة الثقافة العربية) بينما كان المثقف يرى مجتمعه يتجزأ ويتآكل بعد سقوط الدولة العثمانية، وبذلك تحول فكر النهضة إلى فكر سياسي استقلالي كفاحي، و تغاضى عن البعد الفكري والفلسفي، لقد خرج فكر عصر النهضة الذي تساءل عن السبيل إلى النهوض بالأمة، من تقاطع الثقافة الإسلامية التقليدية مع الثقافة الغربية الحديثة وفي لحظة سقوط الدولة

---

[2] برهان غليون (إغتيال العقل) ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، دار التنوير ، بيروت ، 1985م، ص298 .

الإسلامية وانحدارها . ومن خلال العلاقة مع الغرب نشأ السؤال حول عوامل السقوط " [1].

وبذلك نجد أن ولادة ثقافة عصر النهضة جرت في مرحلة الأزمة (أزمة الثقافة) مرحلة ضعف الأمة العربية الإسلامية وتداعي أركانها، وأزمة الثقافة المرتبطة بمظاهر التداعي والسقوط الحضاري هي مرحلة صدمة.. صدمة ثقافية وسيكولوجية، ولذلك خرجت الحلول والأفكار مهتزة مشوهة. وقراءة التراث في تلك الظروف السلبية هي قراءة المضطرب المحبط الذي وجد في العودة إلى التراث رد فعل مضاد وتلقائي دفاعاً عن الذات المهددة من جانب الآخر المتقدم والمهيمن، ورغم أن الدعوة إلى التراث وإحيائه تعني المحافظة على الهوية وإثبات الذات إلا أنها أفضت أيضا إلى الاستلاب ولكنه استلاب يختلف عن نمط الاستلاب الناشئ عن الاتجاه التغريبي، فالاستلاب التغريبي من نوع الاستلاب عن الذات والتهديد بفقدان الهوية، بينما الاستلاب السلفي من نوع الاستلاب عن المجتمع بمعناه الواسع أي الانفصال عن الواقع الجديد والعجز عن التوافق مع متغيرات العصر ومنجزاته.

ولا شك أن العودة إلى التراث ضرورة تفرضها اعتبارات المحافظة على الذات القومية وتماسك الأمة، ولكن على أن نراعي عالمية هذا التراث وشموليته من ناحية، وتاريخيته من ناحية أخرى، وفي هذا السياق يقرر الجابري أن تناول التراث العربي الإسلامي بوجه صافي لابد فيه من المراعاة الكاملة لشموليته وخصوصيته في ذات الوقت، وهذا الطرح في حاجة إلى شرح، يقول الجابري: " إن التراث العربي الإسلامي عالمي بمعنى أنه تراث حضارة عالمية، حضارة الإنسانية في فترة من فترات تاريخها، إن الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. فلم تكن محدودة

---

[1] أحمد الموصلي، لؤي صافي، حضور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2002، ط1، ص27.

ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس بل العكس كانت ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بنا، ومن هنا عالميتها " [1].

ولا نستطيع اليوم أن نفصل بين ما هو عربي خالص، وما هو يوناني وما هو هندي أو فارسي.. ولا نستطيع أن نسحب من اللغة العربية ذلك الوعاء الخالد الذي حفظ لنا هذا التراث كل الكلمات ذات الأصول غير العربية، وإنْ فعلنا ذلك سنجد أنفسنا نشطب على كثير من الكلمات في القرآن نفسه!

إن عالمية الثقافة تنعكس على اللغة، وإذا كانت عملية الفصل مستحيلة على صعيد اللغة فهي مستحيلة كذلك على صعيد الفكر الذي حملته هذه اللغة سواء تعلق الأمر بفكر ابن خلدون أو بفكر الغزالي أو بفكر ابن رشد ... أو غيرهم. وتتجلى شمولية التراث العربي الإسلامي أيضاً في أنه يتناول كافة مناحي الحياة الجماعية والفردية، أنه تراث حضاري بأوسع معاني كلمة حضارة، ولذلك ما يزال يطبع جوانب أساسية وكثيرة من جوانب حياتنا كأفراد أو جماعات.

كما نلاحظ أن التراث العربي الإسلامي لم يكن فقط انعكاساً أيديولوجياً للواقع الاجتماعي الاقتصادي في الحضارة العربية الإسلامية، بل كان يضم إلى جانب ذلك، رؤى، ومفاهيم، وتصورات دينية، وفلسفية، وأخلاقية، وعلمية انتقلت إليه من الحضارات القديمة مما يجعل الجانب الإنساني فيه من الجوانب الجوهرية التي ضمنت له الاستمرارية إلى جانب المكانة الأساسية التي تمثل الإسلام كدين وعقيدة ولا ينبغي الفصل بين هذا الجانب وذاك، كما لا ينبغي بالطبع الفصل بين الدين والأيديولوجيا الدينية، بين معاني القرآن والسنة والفهم الفقهي والكلامي للآيات والأحاديث.

وإحياء التراث يتطلب النظرة النقدية الواعية للتراث، وهذه النظرة للتراث ينبغي أن تحترم عالميته وخصوصيته التاريخية في آن واحد، فلا يجوز مثلاً أن ننقل صراعات الماضي المرتبطة بظرف تاريخي معين إلى الحاضر فالصراعات الفقهية والكلامية والفلسفية كانت لها مبرراتها في الماضي ، ومن الغفلة نقلها إلى

---

[1] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة : دراسات ومناقشات ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 1991ف، ط2 ، ص24 .

الحاضر، فالفكر الكلامي والصوفي والفلسفي في تراثنا ينبغي أن يخضع للفهم والتحليل لنأخذ العناصر القابلة للحياة والتطوير، ونستبعد العناصر التي انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور وحركة التاريخ، وفي نفس السياق يقول الجابري :" إن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات، نأخذ منه للأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعينها اليوم على الحركة والتقدم .. لابد إذن من الاختيار، ومعيار لاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية" [1].

" وفي غمرة حماس الأصوليين للتراث والعمل على إحيائه بدوافع ثورية وطنية وقومية في مواجهة قوى التغريب والعولمة، نجدهم مهتمين بإبراز الحركات الثورية، والانتفاضات والاتجاهات المعارضة التي عرفها تاريخنا مثل (حركة الزنج) و (حركة القرامطة) وغيرهما من الحركات المغمورة التي لم يقف عندها التاريخ طويلاً، ويريد الأصوليون إبرازها باعتبارها حركات إصلاحية وثورية مستنيرة، هذا بينما الحقيقة أن كثير من حركات التحرر التي وصفت بأنها حركات ثورية لم تكن ذات دوافع نظيفة، بل دوافع عرقية انفصالية متأثرة في ذلك بتحريضات خارجية، والبحث العلمي وحده هو القادر على التقييم الصحيح لمثل هذه الحركات أو الثورات " [2].

والحقيقة أن التمسك بالتراث والعمل على إحيائه، هو تمسك بالذات القومية للأمة وإحيائها، أما الاتجاهات التغريبية التي تشترط القطيعة مع التراث فإنها تفضي إلى السقوط في هوة الاستلاب، ولكن على أن تكون العودة إلى التراث من خلال رؤية نقدية جديدة ومستنيرة .. رؤية انتقائية واعية تحرص على التوافق مع متغيرات العصر والإفادة من منجزاته، وبدون ذلك يقع الاصوليون أيضاً في هوة الاستلاب، ولكنه – كما أشرنا – استلاب من النمط الأخر .. نمط الاستلاب والاغتراب عن واقع المجتمع ومتغيرات العصر .

---

(1) المرجع السابق، ص38.

(2) المرجع السابق، ص39.

ثالثاً / التيارات المعتدلة: محاولة لتجاوز الاستلاب:

يرى كثيرون في الاتجاهات المعتدلة حلاً لإشكاليات الثقافة، خاصة حين يحتدم الصراع بين القطبين المتنافرين. والاتجاهات المعتدلة تذكّرنا بتوصيف أرسطو للفضيلة على أنها وسط بين رذيلتين، وقد يكون حل إشكالية النهوض بالثقافة العربية هو اتخاذ موقف معتدل بين التيار التغريبي والتيار الأصولي، هذا الموقف المعتدل يتمثل في الملاءمة بين الأصالة والمعاصرة. بين التراث والحداثة، ونلاحظ تلك الملاءمة في كلمات ت. س. إليوت عن الحس التاريخي The Historical Sense يقول: " إن الحس التاريخي لا يعني إدراك انقضاء الماضي فقط بل أيضاً حضوره. أي إننا في تعاملنا مع التراث الماضي لابد أن ندرك أن الماضي نعم قد انقضى وأصبح ماضياً لا يمكن استرجاعه كما هو، ولكننا لا بد أن ندرك في الوقت نفسه أن الماضي حاضر ومستمر فينا ومعنا " [1].

معنى هذا أننا لا نستطيع أن ننطلق من أحد طرفي الثنائية في تجاهل لطرفها الآخر، فالقول فقط بأن الماضي ماضي انقضى ولا عودة إليه بأي صورة كانت يعني الاستلاب الكامل للذات وفقدان الهوية مثل اقتلاع الأشجار من جذورها، والقول فقط بالماضي باعتباره حاضراً مستمراً فينا وإغفال الحاضر ومتغيراته الحداثية يعني الاستلاب أيضاً بالانفصال عن المحيط الاجتماعي الذي يفضي إلى الانعزالية والجمود.

وكذلك نجد الجابري في كتابه (نحن والتراث) ينحو منحى توفيقي حيث يلائم بين التراث والحداثة كمحاولة للخروج من أزمة الثقافة وتجاوز ثقافة الأزمة، وهنا يقرر أن التراث في قراءتنا المعاصرة يتحقق له حضوران متزامنان لا نستطيع الأخذ بواحد منها دون الآخر. يقول: " القراءة المعاصرة للتراث .. من جهة تحرص على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص، ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن أن إضفاء المعقولية على

---

[1] عبد العزيز حموده، مرجع سابق ص179.

المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ الشيء الذي يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائه " [1] .

ويتخذ الجابري من الاهتمام بالتراث نقطة انطلاق نحو الاهتمام بالحداثة ويخطئ من يعتقد أن الاهتمام الزائد بالتراث يتم على حساب الاهتمام بالحداثة، يقول الجابري:" ونحن نعتقد أن هذا الموقف (يقصد الاهتمام الزائد بالتراث)، ينم عن عدم تقدير كاف للمشكل المطروح في الثقافة العربية ... فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي، صحيح أن من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحتها في خطابنا نفسه خطاب المعاصرة، وليس في خطاب الأصالة الذي يعني بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها، ولكن صحيح أيضاً أن الفكر العربي المعاصر لم يرتفع بعد إلى هذا المستوى من الاستقلالية، فالثقافة العربية تستوحي أطروحتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولاً لها، وحتى إذا سلمنا بأن الحداثة الأوروبية هذه تمثل اليوم حداثة عالمية فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها. إنها إذ تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخلها إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والتكوص وإذن فطريق الحداثة عندنا يجب ــ في نظرنا ــ أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل؛ لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية. والهدف: تحرير

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ،1982ف ، ط2 ، ص16 .

تصورنا (التراث البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق ، وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية) " [1].

ومن هنا يؤكد الجابري على خصوصية الحداثة في الثقافة العربية مما يجعلها بحق (حداثة عربية)، وهذا يتفق مع رفضه التام لوجود حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر، ومن مكان لآخر. فالحداثة ظاهرة تاريخية، ولذلك فهي مشروطة بظروفها، محددة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة Becoming على خط التطور. فهي تختلف إذن من مكان لآخر، ومن تجربة تاريخية لأخرى.

والحداثة العربية يجب أن تنتظم بكافة مظاهرها في العقلانية والديمقراطية، ويؤكد الجابري على أن العقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد، فالعقلانية ينبغي أن تمارس في قراءة تراثنا مع الكشف عن أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث. وإذا فشلنا في ذلك فلن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة – بتعبير الجابري – ننخرط بها ومن خلالها في الحضارة المعاصرة (العالمية) كفاعلين، وليس مجرد منفعلين.

وينظر الجابري إلى الحداثة من منظور علاقة الفرد بالمجتمع والثقافة، فيرى أن الحداثة ليست موقفاً فردياً إلا من حيث ارتباطها بانبثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما، وباعتبار أن النقد والإبداع كلاهما عمل فردي يقوم به أفراد بوصفهم أفراداً لا بوصفهم جماعة ، ولكن دون أن يفضي ذلك إلى الانكفاء على الذات والانعزالية ، يقول الجابري: " إن الحداثة على الرغم من الأهمية التي تعطيها للفرد كقيمة في ذاته، ليست من أجل ذاتها بل هي دوماً من أجل غيرها، من أجل عموم الثقافة التي تنبثق منها، الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها، الحداثة رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته، وتقديم رؤية عصرية عنه، واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجيتها ورؤاها، إلى التراث يعد في هذه الحالة اتجاه

---

[1] المرجع السابق، ص17.

بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين ، بل إلى عموم الشعب ، وبذلك تؤدي حتماً إلى غربة انتحارية ، وإلى التهميش الذاتي" [1].

يهاجم الجابري بعض المثقفين العرب الذين يرفعون اليوم شعار الديمقراطية مع رفض العقلانية بدعوى أنها تفرض النظم الجامدة وتقيد الحرية ، يرى الجابري أن هؤلاء يقلدون بعض فروع تيار الحداثة في الغرب غافلين أو متغافلين عن الفارق الهائل بين وضعيتنا و وضعية الغرب " صحيح أن العقلانية في الغرب الصناعي عمت كافة مجالات الحياة الجماعية والفردية فهيمنت على العلاقات والتصورات والفكر والسلوك .. ثم جاءت الثورة التكنولوجية والمعلوماتية لتفرض الطابع المنظومي على كل شيء في حياة الإنسان ، مما نال من قيمته واقتحم خصوصيته بينما من أهم شروط اكتمال ذاتية المرء وكينونته أن يكون حراً ، وعلينا ان نعترف بأن العقلانية الغربية خرجت عن طورها في كثير من المجالات ، فسخرت العلم والتكنولوجيا ، اللذين يفرض الموقف العقلاني أن يكونا في خدمة حرية الإنسان وحقوق الشعوب ، سخرهما في إنتاج وسائل التدمير الجماعي والفردي ، فكان رد الفعل الإنساني الطبيعي والحداثي في آن واحد هو التمرد على هذا التتويج اللاعقلاني لهرم العقلانية الحداثية" [2] .

ويستطرد الجابري في تحليله الساخر للموقف اللاعقلاني لدى الحداثيين العرب فيقول :" هذا الموقف اللاعقلاني يتبناه بعض أدعياء الحداثة عندنا ، مقلدين بذلك مواقف ليس في الواقع العربي ما يبررها ، أن الواقع العربي الراهن يعاني من هيمنة نوع آخر من اللاعقلانية يختلف تماماً عن ذلك النوع الذي قام في أوروبا المعاصرة كتتويج لعقلانيتها ، نوع ينتمي تاريخياً إلى القرون الوسطى بكل ما تتميز به من طغيان سلوك القطيع وعصا الراعي ، سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى الحياة الاجتماعية ... وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخياً تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه، وهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية ؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض ؟

---

[1] المرجع السابق، ص18.

[2] المرجع السابق، ص18.

إن العداء للعقلانية أو الطعن فيها، في حال مثل حالنا سلوك لا يمكن إيجاد مكان له خارج ظلامية اللاعقلانية " [1].

وهناك الكثير ممن يتعامل مع التراث النقدي بنفس طريقة الجابري حيث يؤكد أن علاقة القارئ بالنص المقروء هي علاقة اتصال وانفصال في ذات الوقت، يقول أحد النقاد المعاصرين وهو جابر عصفور*: " علاقة القارئ بالمقروء علاقة اتصال وانفصال في آن، وإذا كان القارئ ينتمي إلى عصره والمقروء ينتمي إلى عصره المقابل، فإن العلاقة بينهما علاقة انفصال لا محالة، لكن هذا الانفصال سرعان ما يتحول إلى اتصال على مستوى البعد القيمي الذي ينطقه النص المقروء، والذي يتجاوب أو يتنافر مع البناء القيمي لعالم القارئ ...

ومن هنا " فإن القارئ المعاصر عندما يقرأ عبدالقاهر الجرجاني مثلا، فإنه يقرأ عبدالقاهر الذي يعيش في القرن الخامس للهجرة وعبدالقاهر الذي ينام تحت جلدة وعيه في القرن الخامس عشر للهجرة، فكأنه يقرأ عبدالقاهر الذي "هناك" وعبد القاهر الذي هنا أي نص عبدالقاهر الذي يقع خارجه ونص عبدالقاهر الذي يقع داخله " [2].

وهناك طرح فكري تبناه بعض المفكرين الحداثويين العرب وغير العرب يتمثل هذا الطرح في أن النص النقدي الحداثي مجموعة من الشفرات أو الدوال اللغوية تكون في ذاتها رسالة مستقلة قائمة بنفسها من ناحية، وتتقبل التفسيرات والتأويلات المختلفة باختلاف المتلقين من ناحية ثانية، كما أن تعدد الدلالات يحدث أيضا مع تغير المستقبلين للرسالة نفسها عبر الزمن، هذا الإحياء المستمر لدلالة الرسالة التراثية الواحدة هو دليل ديمومتها وحيويتها، وهذا أيضاً مفهوم يتفق مع مقولة مشهورة لإليوت، مقولة تفيد أن قراءة النص القديم لا تحقق عملية تأثير الماضي في الحاضر فقط، بل تأثير الحاضر في الماضي بالقدر نفسه، فنحن عندما نقرأ نصاً لعبد القاهر عن الصورة الشعرية فلابد أنه يؤثر في فهمنا المعاصر للصورة

---

[1] المرجع السابق، ص19.

* ناقد عربي معاصر.

[2] عبد العزيز حموده ، المرايا المقعرة ، مرجع سابق، ص179.

لغويا وبلاغيا ، وفي الوقت نفسه فإن القارئ الحديث وهو يحمل (تحت جلدة وعيه) كل ما يعرفه من التراث النقدي، داخل أرشيفه الثقافي الذي جاء بعد عبد القاهر من ناحية، وتراثه الحاضر من ناحية أخرى، يدرك أشياء لم يدركيا الماضي، وهذا ما نعنيه " كل قراءة – كما هو معلوم في اللسانيات العامة – هي تفكيك لرسالة قائمة بنفسيا وما التراث إلا موجود لغوي قائم بذاته باعتباره كتلة من الدوال المتراصفة، وإعادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن، وهي بذلك إثبات لديمومه وجوده، فكما أن الرسالة اللسانية عند بثيا قد تصادف أكثر من مستقبل واحد، فيفككها كل حسب أنماط جداوله اللغوية، فتتعدد القراءة آنياً للرسالة الواحدة حسب تعدد المستقبلين، فكذلك تتعدد القراءة زمانياً بتعاقب المتقبلين للرسالة والمفككين لبنائيا عبر محور الزمن والتاريخ " [1].

تلك هي الاتجاهات النيضوية الثلاثة التي حاولت الخروج من أزمة الثقافة العربية: اتجاه تغريبي يدعو إلى الإقتداء التام بالأنموذج الغربي، وينادي بتحقيق قطيعة معرفية مع الماضي كشرط مسبق لتحقيق الحداثة وتحديث العقل العربي، واتجاه أصولي سلفي يدعو إلى العودة إلى التراث وإحيائه ويحذر من الانبهار بإنجازات العقل الغربي باعتبار أن الحداثة وما بعدها مدخل جديد من مداخل السيطرة والهيمنة، ثم اتجاه وسطي يعمل على التوفيق والملاءمة بين التراث والحداثة، ويرى أن علاقتنا بالتراث علاقة اتصال وانفصال في آن واحد. وتلك الاتجاهات الثلاثة الأساسية خرجت بنا من أزمة الثقافة لتشكل جميعاً ما نسميه بثقافة الأزمة مما يعني الإخفاق في تجاوز أزمة الثقافة العربية واللحاق بركب التقدم .. الاتجاه التغريبي اتجاه متطرف يفضي إلى استلاب الذات وفقدان الهوية، والاتجاه الأصولي في مجمله اتجاه متطرف أيضاً حيث يفضي إلى الانغلاق والعزلة، والعزلة نمط آخر من الاستلاب يؤدي إلى التخلف والجمود، أما الاتجاه الوسطي الذي يحاول الملاءمة بين التراث والحداثة إذا ما أمعنا فيه النظر نجده اتجاه تغريبي حداثي: لأنه يعود في معظم تياراته إلى الماضي ليؤسس شرعية الحاضر وليس العكس مما يعني أن العصرنة والحداثة هما نقطة الانطلاق

---

(1) المرجع السابق، ص200.

الحقيقية إنه اتجاه يقرأ التراث ليؤسس شرعية الحداثة، وليس شرعية التراث، وفي كثير من الأحيان يبلغ حماس البعض للوسطية حداً يخرجها من منطقة الوسط كلية. وهو حماس يرتبط بالاعجاب والانجذاب للحداثة الغربية في مقابل الحماس للتراث العربي، والنتيجة هي التمزق والتشتت وهو عين ما نسميه بثقافة الأزمة.

ورغم ذلك فإن مشروع التنوير والنهوض في عالمنا العربي له شرعيته وهي شرعية سيظل محتفظاً بها لبضعة أجيال قادمة، والأمر لا يتعلق بنا فقط فشرعية التنوير قائمة وضرورية في أي منطقة من العالم. فالتنوير هو معركة الجميع ضد التخلف والجهل والخرافة، ولكنها معركة تختلف في حدتها وضراوتها من منطقة إلى أخرى، ومعركتنا نحن ضد التخلف ومن أجل إعلاء قيمة العلم وسيادة العقل معركة شديدة الضراوة، وعلينا أن نواصل النضال حتى النهاية لا أن نتقاعس ونتراجع. يقول عبد العزيز حمودة " يقوم النظام العالمي الجديد والعولمة بفرض العديد من المتغيرات والتحولات في عالم اليوم ... تغيرات وتحولات فرضت علينا شئنا أم لم نشأ، وإذا لم نتعامل مع حقائق الواقع الجديد فسوف يتحول الشرخ إلى قنبلة تفجرنا من الداخل " [1].

---

[1] المرجع السابق، ص482.

الفصل الثاني

الثقافة العربية وإشكاليات الحداثة

أولاً: المكونات التراثية في الخطاب الحداثي .

ثانياً: الحداثة والذات الحداثوية العربية .

ثالثاً: أسس المجتمع المدني والحداثة العربية .

أولاً :المكونات التراثية في الخطاب الحداثي:

إن دخول المجتمعات العربية فى المنظومة الحداثية، قد أثار العديد من الإشكاليات والتناقضات، وأول ما نلاحظه من تلك التناقضات أن الحداثة العربية تبدو حداثية من حيث الشكل تراثية من حيث المضمون، ويظير ذلك على مستوى الأفراد وعلى مستوى الدول والحكومات، فالفرد كفرد يبدو سلوكه حداثي الشكل تراثي المضمون، وكذلك الدولة نراها تعيد إنتاج العناصر التراثية في أشكال حداثية تلاؤماً مع الاتجاهات المعاصرة، ولكن الهدف الأهم هو كسب الشرعية والمحافظة على توازن القوى، وبالتالي أصبح الخطاب الثقافي العربي حداثي شكلاً، مفعم بالمكونات التراثية مضموناً.

" وغالباً ما يستخدم مفهوم الحداثة في مقابل التراث وإذا كان التراث هو الموروث الثقافي، والفكري، والديني، والأدبي، والفني للأمة، فإن مفهوم الحداثة أكثر تعقيداً حيث يشير إلى كافة النظم وأشكال السلوك ذات الطابع العقلي والتي سادت أوروبا في عصر ما بعد الإقطاع، والتي تحولت خلال القرن العشرين إلى أنساق ونظم عقلانية عالمية أو كونية، وقد ساعد على تعميم نظم الحداثة وانتقالها من المركز إلى الأطراف ما تملكه دول المركز من نظم للسيطرة السياسية، والإدارية، والعسكرية، والاقتصادية، ومن خلال ما توافر لها من أدوات تكنولوجية، وثقافية" (1)

وقد تشكلت الحداثة التى تقوم على عقلنة النظم والسلوك عبر سلسلة متصلة من العمليات الديناميه التفاعلية . وقد خلقت الحداثة عالماً يتغير بسرعة أكبر من أي نظام سابق للحداثة.

والحداثة لم تظهر بين يوم وليلة، وإنما جاءت نتيجة تأملات عقلية وجدل معرفي، وحوارات علمية تراكمت عبر قرون عديدة بحيث ميزت نفسها عن العهود السابقة عليها. لقد تمخضت هذه العمليات المتصلة عن بناء عالم جديد بعد تدمير عالم سابق غير حر، أقل عقلانية، وأقل إنتاجية، بل وأقل تسامحاً، وأقل

(1) أحمد زايد، "تناقضات الحداثة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،2006،ط1 ، ص95.

ديمقراطية، العالم الجديد عالم حر، عقلاني، ديمقراطي، يقوم على احترام الإنسان واحترام العلم.

" والعالم الجديد (عالم الحداثة) خرج للوجود بعد حركة دءوبة لم تركن إلى الدعة والخمول، حركة بدأت مع التفسيرات الأولى لأرسطو في العصور الوسطى، ومروراً بانبعاث الفنون في عصر النهضة، وبانبعاث العقل في عصر التنوير، وانتهاءً بانتصار العلم متمثلاً في الثورة الصناعية وانتصار الحرية متمثلاً في الثورة الفرنسية، ومنذ ذلك الحين انتصرت الحداثة كمشروع تاريخي لتتحول بالتدريج إلى مشروع كوني" (1).

وإذا كانت الحداثة حالة خاصة فإن انتقالها إلى الحضارات غير الغربية كان حالة خاصة أيضاً فرغم أن الحداثة قد حققت كونيتها عبر صور وصيغ موحدة: نظم الدولة والأيديولوجية والنظم الإعلاميه والثقافية، وأساليب الحياة فإن ظروف انتقالها إلى الحضارات غير الغربية أحدثت تحولاً في هذه الصيغ كما ظهرت في دول المنشأ ة. وهذا يدعونا إلى التمييز بين حداثة مركزية مؤثرة مركزها العالم الرأسمالي المتقدم، وحداثة طرفية متأثرة تقع على أطراف هذا العالم المتقدم وهي الحداثات التي تنتشر في دول أسيا وأفريقيا ومنها الحداثة العربية، وأيضاً حداثات أمريكا اللاتينية، والحداثات الطرفية حداثات تندمج فيها التقاليد المحلية مع الصيغ الجديدة الوافدة، وذلك في عمليات مستمرة من التكامل والتفكك . وهنا نقول: " إن هذه الحداثة الطرفية لم تتأسس على جذر حداثي داخلي، بل تأسست على أغصان حداثية وافدة من الخارج، عبر علاقات غير متكافئة بين مركز الحداثة وأطرافها. واندمجت هذه الصيغ الحداثية الوافدة – في الثقافات المحلية دون أن تحدث فيها قطيعة مع التراث، وشكل هذا الاندماج ثقافة ثالثة هي التي تتبلور حولها ما نطلق عليه(الحداثة الطرفية). وهذا النمط من الحداثة الطرفية معرض باستمرار لآليات التفكيك في عمليات عولمة الحداثة ".(2)

---

(1) المرجع السابق، ص20.

(2) المرجع سابق ص 20.

وعولمة الحداثة أي جعلها عالمية كونية، تعتمد على آليات مستمرة لتوحيد العالم، أو على الأقل خلق أفاق للتشابه في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة ، ولكن رغم ذلك هناك آليات أخرى تعمل على تفكيك الثقافات القومية وعلى خلق استقطابات وصراعات داخل هذه الثقافات بحيث تتحول المجتمعات الطرفية التي تبحث عن هويتها الثقافية والاجتماعية وسط خضم العولمة إلى بؤر للصراع والتطاحن .

وبذلك يبدو العالم الذي تخلقه الحداثة والعولمة موحداً عند القمة (حيث الدول المركزية المتقدمة التي تمثل النظام الرأسمالي العالمي) ومفرقاً عند القاع (حيث المجتمعات الطرفية الضعيفة والمتخلفة)، عند القمة تتجلى عملية التوحيد في تدفقات ثقافية، واقتصادية، وتكنولوجية تخلق بدورها أطراً عديدة للتشابه، بينما يظل القاع في حالة من التفكك والتفريق تائها مضيعاً في طريق البحث عن الهوية وعن القومية والتاريخ .

ولأن نظريات الحداثة وعولمتها نظريات مركزية، مصدرها المراكز المتقدمة في العالم الرأسمالي، فإنها لا تستشعر، بل ولا تبالي بعمليات التأكل والتفكك التي تتعرض لها الثقافات المحلية (ثقافات الأطراف)، وقد نفسر هذا التفكك بأنه نتيجة طبيعية للعولمة والزحف الكوني الجديد. ولا يغيب عنا هنا أن منظري العولمة في المركز لا يشغلهم بناء الأمم الطرفية بقدر ما يشغلهم التعبير عن ظاهرة العولمة وتأكيد وجودها مع تأكيد عدم إمكانية إجراء تحليلات بعيدة عما يقدمونه من تحليلات فلسفية، ونظيرات في الظرف الراهن .

والنظيرات الحداثية التي خرجت من دول المركز تحاول في معظمها أن تتجاوز مشكلة التعارض بين ما هو عالمي وما هو محلي لتؤكد العولمة كقدر لا سبيل إلى رده، وحتى الحركات الأصولية التي تتمسك بالتراث، وتعمل على إحيائه ترى فيها مجرد محاولة لتأكيد الذات والهوية في عالم جديد يتجه نحو الكونية، وبذلك تبدو كنظيرات سوفسطائية أكثر من كونها نظيرات منطقية أو واقعية.

" ومن جانب آخر نلاحظ أن الحداثة في المجتمعات الطرفية، خضعت للأسف (داخلياً) إلى أهواء الجماعات المبسيطرة والنخب السياسية، فاعتمدت على ضرب

من التحديث القسري والانتقاء المتعسف، واهتمت بالجوانب المادية التي تغذي الغريزة أكثر من اهتمامها بالجوانب التي تغذي العقل والروح. ومعنى ذلك أن المجتمعات الطرفية لم تأخذ من الحداثة أفضل ما فيها، ولذلك جاءت حداثة شكلية لا تؤدي إلى إحداث تغييرات جوهرية بقدر ما تؤدي إلى تغييرات سطحية وتناقضات متعددة المستويات. لقد أفضت الحداثة إلى تخليق سمات تختلف عن سماتها في أرض المنشأ. لقد فككت الحداثة علاقات الزمان والمكان فأخرجت البشر من تاريخهم عنوة، كما أخرجت بعض البشر من مكانهم عنوة، فكانت النتيجة المزيد من التحصن في الزمان، والمكان. ولم تخلق الحداثة انطلاقاً مدعوماً بالثقة بقدر ما خلقت عجزاً مصحوباً بالشك والتوجس، وبالتالي فإنها لم تطور معياراً واحداً للمراجعة النظامية بقدر ما خلقت معايير متضاربة تقوم على التسلط الفردي تارة، ومرجعية التراث تارة أخرى. ومرجعية الحضارة الغربية تارة ثالثة" [1] .

ولا تكتمل صورة هذا النمط من الحداثة إلا بنظرة على علاقتها بالتراث، فلأنها حداثة سطحية وغير عقلانية فإن انصهارها في التراث لم يؤثر على التراث، بل أدى إلى إحياء المضامين التراثية عبر مستويات مختلفة بدءاً من المستوى السياسي والأيديولوجي، وحتى مستوى التفاعلات اليومية العادية، وتعايش الاثنان (ما هو حديث وما هو تراثي) في ثقافة ثالثة لا هي تراثية ولا هي حداثية في توصيف كثير من المحللين.

ويقوم التعايش بين التراث والحداثة الطرفية على آلية تكشف عن تناقض، ويطلق على تلك الآلية المتناقضة (آلية الرفض والقبول) فالراغبون في الحداثة – سلوكاً أو فكراً – لا يقطعون صلتهم بالتراث، بل إنهم يعيدون إنتاجه بصور شتى. والراغبون في التراث – سلوكاً أو فكراً – لا يقطعون صلتهم بالحداثة، بل إنهم يعيدون إنتاجها عبر سلوكهم التراثي، أو عبر أدوات نشر خطابهم التراثي، وتظهر هذه الآلية لا في سلوك الفاعلين الأفراد فحسب، بل في سلوك الدولة وأجهزتها المختلفة. فالبناء حداثي من حيث الشكل، ولكنه يعيد إنتاج العناصر التراثية بحيث

---

[1] المرجع السابق، ص97 .

بوظفها في طريقة أدائه من ناحية، وفي كسب الشرعية من ناحية أخرى، وفي تشكيل توازنات القوى من ناحية ثالثة.

" وفي أجواء التعايش بين التراث والحداثة يصبح كل شيء قابلاً للتبادل مع الآخر. ويتميز الخطاب السائد بالقدرة على تحويل أي من عناصره وتوظيفهما لخدمة أغراضه. وهذا تتجلى لنا ظاهرة التداخل الخطابي حيث يختلط ويتداخل كل شيء عبر مستويات عديدة بدءاً من خطاب الحياة اليومية، إلى الخطاب المؤسسي لسياسات الدولة، والخطابات المناوئة لها.

كما يرتبط هذا التداخل الخطابي بنمط الثقافة الثالثة التي تفرزها الحداثة الطرفية. وهي ثقافة لا تحدث قطيعة مع أي شيء بل تميل إلى أن تتوافق مع العناصر المتناقضة." [1]

وتعد ظاهرة التداخل الخطابي من أبرز مظاهر تناقضات الحداثة في المجتمعات الطرفية. لقد وضعت الحداثة هذه المجتمعات في أزمة تحول لم تستطع حتى الآن أن تتخلص منها، وكلما تطورت هذه المجتمعات تفاقمت الأزمة معبرة عن نفسها في مظاهر للتفكك ومظاهر للتداخل، ويظهر التفكك بشكل أكبر على مستوى الأبنية الواقعية، وفي الأبنية الطبقية. في المنظومات القيمية والمعيارية، وفي الأنماط الإنتاجية. أما التداخل فإنه يظهر على مستوى الخطاب. حيث يميل إلى أن يكون خطاباً توفيقياً يجمع بين عناصر متناقضة ، وغالباً ما يكون هذا الخطاب فوقياً مفارقاً للواقع. محاولاً أن يظل على هذا الواقع من أعلى وأن يعيد تشكيله. وهو أمر يساهم في مضاعفة مظاهر التفكك على مستوى الواقع ولا نصادف في هذا الظرف خطاباً حداثياً نقياً له طابع علماني يعكس قوانين الدولة ونظمها، كما لا نصادف خطاباً تراثياً خالصاً ينفصل بشكل قاطع عن معطيات الحداثة ونظمها العلمانية. وفي هذا الظرف أيضاً لا نصادف تعارضاً بين الحداثة والتراث بقدر ما نصادف إمكانية لتحويل كل منهما إلى الآخر ، واستخدام كل منهما الآخر ، وذلك عبر تداخلات وتناقضات تعبر بشكل واضح عن نمط خاص واستثنائي من الحداثة

---

[1] المرجع السابق، ص97 .

وبعد تلك التحليلات حول ظاهرة التداخل الخطابي كاحدى السمات البارزة في الحداثات الطرفية ومنها بالطبع الحداثة العربية ، يتعين علينا أن نطرح سؤالنا الهام في سياق هذا الفصل :

ما هي المكونات التراثية التى يمكن أن تتداخل في الخطاب الحداثي ؟

" نقرر بداية أن الدولة بحكم تعريفها مؤسسة علمانية تقوم على مبدأ سياسي ، وليس على مبدأ ديني ، وهى المؤسسة التى تقوم بتنظيم العلاقات بين الناس في مجتمع ما عبر سيطرتها على مجموعة من الأجهزة النظامية والأيديولوجية الخاصة بهذا المجتمع . والمعروف أن الدولة الوطنية في العالم العربي تأسست بعد أن تحللت الرابطة السياسية القديمة التي كانت تقوم على مبدأ ديني : تلك هي الرابطة الإمبراطورية التي صاحبت خضوع معظم الدول العربية للخلافة العثمانية . لقد كانت الرابطة السياسية في النظام الإمبراطوري تقوم على مبدأ الخلافة الذي تأسس بدوره على الدين . ويعني هذا المبدأ تأسيس السلطة السياسية على مفهوم السلطة العقائدية ، وعلى النظام الأبوي ؛ حيث يتأسس التضامن الاجتماعي فيها على أساس مفهوم الأخوة كعلاقة منتجة لأشكال التضامن والتكافل الاجتماعي والعدل . أما الدولة الوطنية الحديثة فقد استبدلت بنظم الخلافة نظماً أخرى، تقوم السلطة السياسية فيها على مبدأ المواطنة ، وبذلك فهي تستمد قوتها من تفاهم أفراد أنداد ، أحرار ، ومستقلين ، وتعتمد في تحقيق ماهيتها على تطوير آليات الضبط والتحديد الواضح للمسئوليات ، والتوازن في المصالح والمواقع والمحاسبة الرسمية، مع وضع اللوائح والوظائف المرتبطة بمرتبات محددة كما تخلق المدونات القانونية الثابتة والمكفولة التنفيذ " [1].

وهذا يعني أن تأسيس الدولة الوطنية الحديثة – منذ ما يقرب من مائتى سنة – يفترض أن يطور بناء سياسياً مغايراً ، يقوم على فكرة المواطنة ، كما يقوم في ذات الوقت على فكرة سيادة القانون الذي يطبق على جميع مواطني الدولة حكاماً ومحكومين. ويتضمن تأسيس الدولة الوطنية – على هذا النحو – تكوين أجهزة سياسية لا علاقة لها بالنظم الأبوية الشمولية، وبناء علاقات سياسية تقوم على

---

[1] برهان غليون، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991م، ط2، ص143.

مبادئ التفويض والمساواة والحرية، وتكوين عناصر خطاب سياسي لا علاقة لـه بالنظم الإمبراطورية.

ولكن النمط الذي تشكلت به الدولة الحديثة في الوطن العربي، بل والعالم الإسلامي، قد قام على خصوصية لا سبيل إلى إنكارها في ضوء نمط الحداثة الذي شهدته هذه الدول في تاريخها الحديث. وتنحصر هذه الخصوصية في تأسيس الدولة والعلاقات السياسية والخطاب السياسي على أصول موروثة من النظم الإمبراطورية، تبدت بشكل واضح في مضمون العلاقات السياسية ونمط الأداء السياسي والخطاب السياسي. وبناء عليه فإننا يمكن أن نفترض أن بناء الثقافة السياسية الحديثة، وما تفرزه من أنماط للسلوك السياسي يتمحور حول مفهوم " البيعة " الذي عرفته الخلافة الإسلامية، وخاصة بعد صورتها النقية الأولى في عهد الخلفاء الراشدين. ويتأكد ذلك من خلال صور المبايعة الحديثة، ومن خلال الأساليب التي تتبع عادة في تأسيس التنظيمات السياسية، سواء كانت تنظيمات سياسية للنظام الشرعي للدولة، أو كانت تنظيمات سياسية تحاول خلع هذه الشرعية، وأخيراً من خلال الأساليب الخطابية المختلفة. وبتأسيس هذا التعايش بين الأساليب القديمة والأساليب الحديثة في ضوء مشروع الحداثة، فإن هذا المشروع لا يميل إلى خلق قطيعة مع الماضي، بقدر ما يميل إلى توظيف العناصر التراثية وتحويلها لتتصير في النظم والعلاقات الحديثة، وهي عملية تلعب دوراً كبيراً في خلق الشرعية السياسيه.

وفي ضوء هذه الظروف يتشكل الخطاب السياسي للدولة، بحيث يضم في داخله عناصر مختلفة. ويلعب الدين عنصراً أساسياً في تشكيل هذا الخطاب، ويظهر ذلك في صور عديدة، بعضها قانوني وبعضها رمزي دلالي. فالدولة تحرص على أن تغلف سياساتها بطابع ديني، وذلك عن طريق تحويل المؤسسات الدينية إلى جزء من أجهزة الدولة الأيديولوجية، بحيث تصبح مهمة هذه الأجهزة تقديم الفتاوى الدينية في المسائل الخلافية التي أفرزتها الحداثة، مثل فوائد البنوك، وتنظيم الأسرة، والإجهاض (تحت ظروف معينة)، وزراعة الأعضاء، والاستنساخ، والموقف من العلم ومن الحضارة الغربية. ويدل ذلك على أن الدولة تحرص على

أن تجعل الدين جزءاً من الجوانب الحداثية، لتخرج منظومة أيديولوجية لها طابع خاص، وتقوم المؤسسات الدينية العاملة تحت تأثير الدولة بالدور الأساسي في هذه العملية.

ومن ناحية أخرى نجد أن الدين يشكل أحد المرجعيات الأساسية في الخطاب السياسي للنخبة السياسية، وتختلف حدة الارتكاز على المرجعية الدينية من فترة تاريخية لأخرى، في ضوء حاجة النظام إلى هذه المرجعية لتدعيم الشرعية، أو لتحجيم دور جماعات سياسية بعينها.

وفي الحداثة العربية نهتم بإبراز نمط من الخطاب السياسي الحديث تتصهر فيه العناصر الحديثة مع العناصر الدينية، لتنتج خطاباً حداثياً من نمط خاص، خطاباً قادراً على أن يعيد إنتاج عناصر مختلفة من أجل تحقيق أهدافه، وقادراً على أن يخضع الأطر الحديثة لتخدم الأطر التراثية. وتحويل الأطر التراثية لتخدم الأطر الحديثة. ولكن النتيجة إنتاج نمط ثالث من الخطاب السياسي، لا هو حداثي ولا هو تراثي.

* التداخل الخطابي (السياسي _ الديني) يقوم بوظيفة في تشييد مفهوم الأمة أو الوطن على المستوى الخطابي، ويظل هذا المفهوم متناغماً ومتسقاً على ذلك المستوى الخطابي، في مقابل بنية مفككة على أرض الواقع لا تعكس التناغم والاتساق الخطابي الظاهرين، وإذا ما أخذنا مثلاً مفهوم المواطنة كأحد المفاهيم البارزة في الخطاب، والتي يتم تأكيدها من خلال الدستور والقوانين والصيغ الخطابية المختلفة يبدو الأمر وكأن ثمة مساواة وعدالة، بينما هذا المفهوم للمواطنة غير قائم في حياة الناس العادية ، ولا ينعكس في تفاعلات تعاقدية يومية (فثمة أناس لهم حقوق أوفر من أناس آخرين، وثمة تصورات عن أشكال للتمييز بين المواطنين). فثمة مستويات للمواطنة: المواطنة بمعناها المجرد كما هي مصاغة في النصوص الدستورية وفي الخطاب السياسي، والمواطنة بمعناها الاجتماعي والثقافي والذي ينصرف إلى شعور الأفراد وتصوراتهم عن أنفسهم وعن الآخرين، وأنماط التفاعل الدائرة بينهم في حياتهم اليومية. عند المستوى الأول نصادف صيغاً مثالية للمواطنة، وعند المستوى الثاني نصادف تصورات تخلق

عوالم منفصلة، وأساليب سلوك تظهر فيها صور من تهميش الآخر أو عزله أو نفيه مثل تهميش الفقراء، وعزل النساء ونفي الآخر في التفاعل العام " [1].

وإذا نظرنا إلى الوجه الآخر من العملة سنتبين إلى أي مدى تتجلى الحداثة داخل الخطاب الديني. فإذا كان الخطاب الديني قد تجلى في خطاب الحداثة، فإن خطاب الحداثة قد تسرب إلى الخطاب الديني، وحاول هذا الخطاب الديني أن يستدمج الخطاب الحداثي داخله بطريقة لا تبتعد كثيراً عن الطريقة التي تستخدم من قبل الدولة في استدماج الخطاب الديني.

" وإذا كان الخطاب السياسي للدولة يميل إلى أن يدمج الدين في بنائه كعنصر مشكل للخطاب، وكرمز لخلق حقل دلالي خاص، فإن الخطاب الديني يميل إلى أن يشاغب الحداثة وأن يسيطر عليها بمقولاته الخاصة. لقد كان الخطاب الديني تحت النظام الخلافي خطاباً مكتفياً بذاته، مستمداً لعناصر تكوينه من التراث الفقهي الإسلامي الذي توارثه الدعاة والفقهاء عبر فترات طويلة من الزمن. وغالباً ما كان هذا الخطاب يقوم على المقدمات الإيمانية التي تنحصر في حمد الله وشكره والدعاء للنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأولي الأمر، ثم الدفاع عن العقيدة – مع بعض الاختلاف في مناهج هذا الدفاع – والأمر بإتباع قواعد السلف. لقد كانت العلاقة بين رجال الدين ورجال السياسة في النظام الإمبراطوري تقوم على نوع من الانسجام. فرجال الدين يشكلون عنصراً لا غنى عنه في جماعة الرأي التي يطلق عليها "أهل الحل والعقد"، كما أن خطابهم يلعب دوراً في شرعية النظام السياسي، بل يمكن القول بأن شرعية النظام السياسي تستند في الأساس إلى الشرعية الدينية "[2].

ولكن علاقة الانسجام هذه قد تفككت مع دخول المجتمعات الإسلامية في نطاق المنظومة الحداثية، ولقد أدى اندماج هذه المجتمعات في نطاق الرأسمالية العالمية إلى تفكيك الرابطة السياسية ذات الطابع الأبوي – السلطاني، وبدأت المفاهيم

---

[1] أحمد زايد ، "تداخلات الحداثة". مرجع سابق، ص103.

[2] حسن حنفي ، "من العقيدة إلى الثورة" ، المجلد الأول ، المقدمات النظرية ، مكتبة مدبولي، 1988م، ط2 ص5-6 .

الحداثية تتسرب إلى وجدان المجتمعات ووعيها. ولقد تتوج هذا التطور بتأسيس الدول الوطنية الحديثة، التي لم تعد تستمد شرعيتها – من حيث الشكل على الأقل – من أساس ديني. حقيقة أن هذه الدول قد استمدت – بشكل ذرائعي – عناصر دينية من هنا وهناك، لتحقيق وظائفها وشرعيتها. ولكن المفاهيم الحداثية الجديدة حول نظم الحكم والحرية والديمقراطية قد وضعت الخطاب الديني في حالة دفاع، واتخذ هذا الدفاع صوراً عديدة. ولكنها – رغم اختلافها – كانت محاولات إضفاء الطابع الديني على مقولات الحداثة. وربما يكون هذا هو ما دعا بعض الباحثين إلى أن يطلق على هذه العملية مفهوم "أسلمة الحداثة". ويقصد بهذا المفهوم " إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وطن إسلامي، وليست نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين. إن عملية أسلمة الحداثة بهذا المفهوم هي محاولة للتعايش مع الحداثة عن طريق رفضها، ويردها إلى مضمون إسلامي، وهذا نتاج من نواتج التعارضات التي أنتجتها الحداثة في علاقتها بالتراث" (1).

وتعد "أسلمة الحداثة" أحد مظاهر الحداثة الطرفية التي تنتج أشكالاً وصوراً من التكيف على كل المستويات، دون الميل إلى إحداث قطيعة مع أي شيء، وقد ظهر ذلك في الخطاب السياسي للدولة الذي هو خطاب حداثي ولكنه يخلق حقول دلالية تراثية، وبذلك يتحصن بالحداثة، مع عدم خلق قطيعة مع التراث. وبنفس الطريقة فإن الخطاب الديني يتحصن بالتراث دون أن يخلق قطيعة مع الحداثة، ويحاول أن يخلق أشكالاً من التكيف والتحول بحيث يحقق كل شيء.

وبهذه الطريقة فإن المحاولات التي يطلق عليها "أسلمة الحداثة" هي محاولات لخلق تعايش مع الحداثة، وتنتج هذه المحاولات آلية امكننا ان نقول عنها آلية "التعايش – الرفض "، فالخطاب الديني يتعايش مع الحداثة عندما يحاول أن يقدم أدلة شرعية على السياسات الحديثة للدولة ، وعندما يحاول أن يجد للصيغ الحديثة جذوراً في الفكر الإسلامي (فقد قام هذا الخطاب بالتأصيل الإسلامي لمفهومات العدل والحرية والمساواة، والقومية والوطنية، والإنتاج والتوزيع والاستثمار والادخار)، أو عندما يحاول أن يضفي طابعاً إسلامياً على العلوم المختلفة طبيعية

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر،1990اف، تونس، ط 1 ، ص185.

كانت أم اجتماعية، أو عندما يعيد إنتاج نفسه من خلال أدوات حداثية استهلاكية دون أن يتقبل الأسس العقلية والفلسفية التي أنتجتها. وفي الوقت الذي يتعايش فيه الخطاب الديني مع الحداثة على هذا النحو فإنه يصارعها ويقاومها، ويظهر ذلك عندما يشن الخطاب الديني حملة على الحضارة الغربية التي هي مصدر الحداثة.

والحقيقة أن هذا الرفض للحضارة الغربية والدعوة إلى مقاومة الأسس الفكرية التي تستند إليها ليس إلا دعوى شكلية ومتناقضة؛ لأن هذه الدعوة نفسها تنتج من خلال أدوات حداثية، هذا التناقض يكمن في رفض عقل الحداثة مع السعي نحو الإفادة من المنتجات المادية للعقل. وكذلك في سعي الخطاب الديني جاهداً إلى إضفاء الطابع الديني على كل منتجات الحداثة، وخاصة منتجاتها السياسية والاقتصادية، ويظهر ذلك في السعي الدءوب من جانب الخطاب الديني نحو البحث عن الأصول الدينية لمختلف الأيديولوجيات الحداثية(الاشتراكية والليبرالية والقومية)، ولمختلف المفاهيم الحداثية الاقتصادية (الادخار، والاستثمار، والإنتاج)، ويتأسس موقف الخطاب الديني في هذا المسعى إما على موقف دفاعي، عندما يميل الخطاب الديني نحو خلق مقابلة بين ما هو ديني وما هو حداثي، وإما على موقف الرفض المتعالي الذي ينكر على الحضارة الغربية ملكيتها لهذه المنتجات الحداثية، فجميع أصولها كانت موجودة في حضارات الشرق . وفي الحالتين تظهر محاولة امتلاك الحداثة .

وخلاصة الأمر أن الخطاب الديني بل والخطاب التراثي بشكل عام خطاب حديث يتعايش مع الحداثة قبولاً أو رفضاً، وفي الحالتين يسعى إلى استهلاك أدوات الحداثة خاصة أدواتها المادية، فهذا الخطاب يندمج اندماجاً أصيلاً في الأسواق الرأسمالية، وينغمس في النزعة الاستهلاكية فعمليات إنتاج الخطاب الديني والتراثي وتداوله واستهلاكه وإعادة إنتاجه هي جميعاً أدوات رأسمالية حديثة.

ورغم اندماج الخطاب الديني والتراثي في الحداثة على ذلك النحو فإنه يتخذ موقفاً رافضاً للحضارة الغربية التي هي مصدر الحداثة، والأكثر من ذلك عدم التفكير في البحث عن جذر التقدم في هذه الحضارة، الذي هو العقل الذي يضرب بجذوره

في الفكر اليوناني القديم الذي احتفى به المسلمون من قبل، وتحمسوا لـــه، وتلـــك مفارقة أخرى تفيد التناقض كسمة بارزة من سمات الحداثة العربية.

ثانياً/ الحداثة والذات الحداثوية العربية:

إن تصنيف المجتمعات إلى مجتمع تقليدي، ومجتمع حديث يحمل في طياته فكرة القديم والحديث؛ أي بمعنى أن الحياة الاجتماعية التقليدية هي الحياة القديمة التي كانت سائدة في عصر قديم، أو سابق لفترة الزمن المتحدث عنها.

وبذلك يكون الزمن الحديث نسبياً حديثاً بالنسبة لفترة تاريخية، أو زمنية معينة، والفترة الزمنية التي توصف كحديث خلال فترة معينة سيتغير تصنيفها وتسمى قديمة، أو تقليدية بالنسبة لفترة تاريخية أكثر حداثة. إلا أنه يبدو على الأقل بالنسبة للعصر الحديث أن فترة (الحديث) تبدأ عند كثير من الباحثين الاجتماعيين بحادثتين مهمتين حدثتا في القرن الثامن عشر هما: سياسياً " الثورة الفرنسية "، واقتصادياً " الثورة في بريطانيا".

ولكن قبل هذا كله ــ وإحقاقاً للحق ــ علينا أن نشير إلى ما قام به المفكر العربي(عبد الرحمن بن خلدون) منذ ستة قرون بتقديم دراسة موسّعة حول طبيعة المجتمع البشري، فلقد قرأ ابن خلدون ما كتب حول المجتمع العربي، وعدد من المجتمعات الأخرى التي دخلت الإسلام كالأتراك والفرس، ولاحظ ما كان يجري في المنطقة التي عاش فيها، بل وشارك مشاركة فعالة في الحياة السياسية، والاجتماعية في أجزاء متفرقة من المغرب العربي؛ ولذلك تعد دراسته وصفاً دقيقاً لتجربة إنسانية في الحياة الاجتماعية التي جرت على أرض المغرب وهو جزء من المجتمع العربي خلال فترة تاريخية بلغ طولها سبعة قرون.

" لقد لاحظ ابن خلدون أن مجالات العمل المتوفرة لسكان المجتمع الواحد تختلف باختلاف الطبيعة السائدة في مكان السكن وتنوعه بين البادية والريف، وبين المدينة، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والماعز والنحل والدود لاستخراج فضلالتها. ومن أهل الحضر من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو "(1)

---

(1) مصطفى عمر التير ، التنمية والتحديث ، منشورات جامعة قاريونس، 1980ف، بنغازي ،ط1، ص14.

" ولأهل البادية ولأهل الحضر، أو سكان المدن أنماط حياة مختلفة لاختلاف إمكاناتهم المادية. فأهل البدو مقتصرون على الضروري من الأقوات، والملابس، والمساكن... يتخذون البيوت من الشعر والوبر، أو من الشجر، أو من الطين والحجارة غير منجدة، إنما هو بقصد الاستظلال، لا ما وراءه ... أما أقواتهم فيتناولون منها يسراً بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما مسته نار. فمن كان منهم في الزراعة، و القيام بالفلح كان المقام به أولى من الضعن، وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال. ومن كان معاشه في السائمة من الغنم، والبقر فيم ضعن في الأغلب لارتياد المرابع والمسارح لحيواناتهم... وأما من كان معاشهم في الإبل فيم أكبر ضعناً وأبعد في الفقر مجالا، لأن مسارح التلول، ونباتها وشجرها لا تستغني بها الإبل في قوام حياتها عن حياة مراعي الشجر بالفقر.

ثم إذا اتسعت أحوال المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر ... ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجئ عوائد الترف البالغة في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ، واقتناء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير، والديباج، وغير ذلك ... فيأخذون القصور والمنازل، ويجرون فيه المياه، ويغالون في زخرفتها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس، أو أغراض، أو آنية، أو ماعون. وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون في الأمصار والبلدان." (1)

لقد مرت فترة طويلة بعد ابن خلدون دون أن يلتفت المفكرون والمهتمون إلى أن ما أنشاه ابن خلدون من مجال جديد من مجالات المعرفة يعنى أساساً لدراسة سلوك الأفراد مجتمعين. ولما كتب الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت في القرن الثامن عشر في هذا المجال، وأوجد اصطلاح السوسيولوجيا، بدأ اهتمام الدارسين بهذا المجال الجديد، وأصبح بعضهم يتخصصون فيه، أصبح عدد المتخصصين

---

(1) المرجع السابق، ص15.

يزداد، وكثرت الدراسات، واستخدم المنهج العلمي لدراسة الظواهر الاجتماعيـــة، وأصبح علم الاجتماع من أكثر العلوم سرعة في التطور والانتشار.

" وعلى الرغم من أن المعرفة في هذا المجال تراكمت بسرعة، وتوسعت مدارك المتخصصين فيه، وخصوصاً في السنوات السبعين الأخيرة، فإن الكثير مما كتبـــه ابن خلدون لا يزال يحدث أصداء واسعة بين المحدثين في هذا المجال، فمثلاً كما وجد ابن خلدون أن تصنيف المجتمع إلى نوعين بدوي وحضري وســيلة جيـــدة لوصف الحياة الاجتماعية، كذلك فعل الكثيرون ممن تخصصوا في هذا المجال في القرن العشرين أو بين المعاصرين، إذا اقتفى كثير من المتخصصين فـــي العلـــوم الاجتماعية خطوات ابن خلدون في تصنيفه للمجتمعات، وللحياة الاجتماعية، وعلى مدى الفترة التي تلت تلك الفترة استخدم المتخصصون الاجتماعيون تصنيف ابـــن خلدون مع إعطاء أسماء جديدة، ومختلفة في كل مرة " (1)

إننا نرمي بهذا إلى أن الحداثة التي يتحدث عنها الغرب اليوم ان هي الحداثـــة التي تحدث عنها ابن خلدون قبليم ولكنها سلبت من العـــرب اســـتلابا ، وكُيفـــت وعُدلت وفقا لمتطلبات وأهداف الغرب ثم تم تصديرها إلى العرب مـــن جديـــد ، وبغض النظر عن مدى استجابة الذات العربية لتلك الحداثة الأ أنيا تعيشها اليـــوم قبولا ورفضا وهي حقيقة لا يمكننا إنكارها ، لهذا ينبغـــي ان نطـــرح التســـاؤلات الهامة في بحثنا هذا وهي كيف تتشكل الهوية الفردية في سياق المجتمـــع الـــذي يسلك نمطا خاصا من الحداثة كالمجتمع العربي؟ ، وما أهم الملامح والآليات ،التي تشكل الذات في هذه الظروف ؟.

ان التطور الهائل للخصائص الحداثة المستقل في الارتباط القـــوي بـــين العلـــم و التكنولوجيا ، وزيادة مصادر الدخل المادية أدى إلى تطور سريع لا يمكن ضـــبطه أو التحكم فيه وتراجع المفهومات القديمة البدائية والتي لا يمكننا ان نقول أنهـــا فشلت ، إنما صارت عاجزة عن سد حاجات الإنسان الحداثوية، وبهـــذا وصـــلت

---

(1) المرجع السابق، ص16.

الحداثة إلى صورتها الحالية وهي العولمة التي تعد آخر تطور لشكل الحداثة الراهن، حيث تتخطى الحداثة المعاصرة أو العولمة حدود الزمان والمكان في ضوء التطور الحاصل في تنظيم المعلومات والاتصال، لقد سعت الحداثة منذ قيامها إلى أن تكون عالمية، ولكنها في مراحلها المتأخرة أصبحت ظاهرة عالمية بحق تسربت الحداثة إلى كل بقاع الأرض وأصبحت جزءاً من المكونات المحلية على مستوى الأفراد والمجتمعات المحلية والدول، والحق أن وصف عالمنا المعاصر بأنه يعيش عصراً من الحداثة المتأخرة التي لها هذه السمات لم يكن هو الوصف الوحيد فثمة إجماع على أننا نعيش حقبة جديدة من تطور البشرية، ولعل الجدل الذي يدور الآن حول حقبة ما بعد الحداثة هو جدل له معنى واحد، وهو أن العالم الحديث، أو المشروع الحداثي الرأسمالي قد دخل مرحلة جديدة، "وقد عبر أحد منظري الرأسمالية وهو الألماني كلاوس أوفه C.offe عن هذا بجلاء عندما وصف الحقبة التي نعيش فيها بأنها حقبة (الرأسمالية غير المنظمة) Disorganized Capitalism ، التي لا ترتكن إلى قانون واحد أو ضوابط صارمة، وإنما هي رأسمالية تهتم بنشر الأسواق وخلق أشكال جديدة من التخصص، مع خلق سوق عالمية أو سوق كونية لها ثقافة وقواعد قد تعلو على ثقافة الدولة، وقد تهدد استقلالها وسيادتها بحيث يكون من السهل انهيار النظم السياسية القائمة، أو اهتزاز وضعها السياسي وعدم استقراره. ويصاحب كل هذا تخفيف الضوابط القانونية على الأسواق وعلى حركة التجارة والعمل، وظهور أهمية نسبية للوظائف ذات البعد الدولي، والتداخل بين الأنشطة المختلفة، ونمو النزعات الاستهلاكية، وخضوع الأفراد لعوالم ثقافية مختلفة ومتناقضة، وعبر عن نفس المعنى من منظور آخر روبرتسون Robertson وهو منظر العولمة الأول، عندما ذهب إلى القول بأن الحقبة المعاصرة هي حقبة عدم اليقين Uncertainty Phase وهي مرحلة هامة من تطور الاتجاه نحو العالمية التي بدأت على استحياء منذ القرن الخامس عشر الميلادي. ولقد بدأت حقبة عدم اليقين هذه منذ الستينات حتى التسعينات من القرن الماضي وشهدت تطورات عديدة متلاحقة مثل ظهور العالم الثالث، وبداية تعاظم الدور الذي تقوم به المؤسسات ذات الطابع العالمي،

وظهور مشكلات التنوع الثقافي والعرقي في معظم المجتمعات ، وتزايد الاهتمام بالمجتمع المدني العالمي والمواطنة العالمية ، ونهاية الاستقطاب الثنائي في العالم ، وتحول العالم إلى عالم أكثر سيولة وأكثر تدفقاً ، بحيث باتت التحولات تتوالى بشكل سريع وغير منظم ، وهذا هو سر وصفه الحقبة المعاصرة بأنها حقبة عدم اليقين ، ويفترض أن تترك هذه التغيرات آثارا على الفرد ، ولقد أشار روبرتسون إلى أن المفاهيم الخاصة بالفرد في هذه الظروف تتحول إلى مفاهيم خاصة بتمايزات النوع – الجنس – والسلالة والاثنية " [1] .

هذا يعني أن العولمة في مرحلتها الأخيرة تميل إلى خلق أطر تفكيكية بحيث يعرف الفرد نفسه من خلال انتمائه العرقي والنوعي والإثني ، فكلما مال العالم في ثقافته ونظمه نحو الكونية ، إنحسر الأفراد والجماعات في أطر ثقافية وعرقية ، وازدادت بالتالي صور الصراع والمقاومة .

ومن الواضح أن ثمة إجماعا على دخول العالم في مرحلة جديدة تفرض على الإنسان واقعاً جديداً ، وتحدد العلاقة بين الفرد والمجتمع على نحو جديد ، ولقد تحولت الذات Self في ضوء هذه الظروف إلى موضوع تحليلي لأن الحقبة الحداثية الجديدة –بما فيها من عالمية وعدم تنظيم وعدم يقين– قد خلقت علاقة مباشرة بين المحلي local والعالمي global ، بحيث أصبحت الأدوار الوسيطة كتنظيمات الدولة لها دور ثانوي في العلاقة ، وإذا نظرنا إلى الذات كواقع محلي ، نجدها مرتبطة بشكل مباشر بالظروف الكونية أو الوسط الكوني ، أن ما تتسم به الحداثة المتأخرة من انعكاسية قد امتد إلى قلب الذات ، بحيث تحولت إلى مشروع انعكاسي reflexive project أقرب إلى عملية تأمل ذاتي فالتحولات التي تطرأ على حياة الفرد تفرض عليه إعادة تنظيم بنائه النفسي ، فهذا البناء لم يعد يرتبط بالجماعة والشعور الجمعي الذي يتم توارثه من جيل إلى جيل ، بل أصبح على الفرد أن يعيد اكتشاف نفسه باستمرار وأن يعيد تشكيلها خاصة في مرحلة المراهقة، وعندما يدخل في مرحلة الزواج ، يتكون لديه شعور جديد بالذات،

---

[1] أحمد زايد، "الدولة في العالم الثالث" ، الرؤية السوسيولوجية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1986ف، ط1 ، ص120.

وعليه في هذه الظروف أن يبدع أساليب جديدة لمواجهة هذه المرحلة الجديدة. تحتاج الذات باستمرار إلى ما يسمى بالتعبئة الانعكاسية Reflexive mobilization وهي تعني مضاعفة عمليات التأمل الذاتي ، وهذه التعبئة لا تظهر في وقت الأزمات فحسب، بل تصبح سمة أساسية من سمات تكوين الذات في المجتمع الحداثي المتأخر" [1].

وتحول الذات إلى مشروع انعكاسي على هذا النحو يرتبط ولا شك باستبدال الهوية الذاتية Self identity بالذات المجتمعية Self-society التي كان الفرد يحتمي بها في المجتمعات التقليدية، لقد أصبح الفرد في الحداثة المتأخرة منعزلاً عن جماعته شاعراً بالقلق وعدم الأمن. إن على الذات في الظروف الجديدة أن تحمي نفسها من خلال مشروعها، لا أن تنتظر من المجتمع حماية خاصة في الجوانب النفسية، لقد أدت الصور المعاصرة للحداثة إلى تفكيك أشكال التدعيم والمساندة Support المجتمعية القديمة، ومن ثم فإن الذات قد تركت هكذا في العراء، ولكن المجتمع قد عوض ذلك بآليات جديدة، ولعل ذلك هو السبب في ظهور الأهمية النسبية للأنساق المعرفية المختلفة في المجتمعات المعاصرة، فقد أصبح لخبراء التربية أهمية خاصة في تقديم النصائح والتعليمات فيما يتصل بالمرحلة الأولى من تعليم الطفل، وغدا علم الاجتماع وعلم النفس من العلوم المهمة في بلورة انعكاسية الذات. واتضح ذلك في الدور المهم الذي يقوم به العلاج النفسي والاجتماعي في المجتمعات المعاصرة، ويذهب انتوني جيدنز إلى القول بأن ظهور الأهمية النسبية للعلاج النفسي لا ترتبط بزيادة القلق والتوتر في المجتمعات المعاصرة، ولكنها ترتبط بالمشروع الانعكاسي للذات، بل يذهب إلى أبعد من هذا القول بأن هذا النوع من العلاج قد يكون بديلاً للاعتراف داخل الكنيسة [2].

وفي هذه الظروف تتحول الذات إلى مرجعية لنفسها، فما دامت الذات تتحول إلى مشروع انعكاسي قابل للتأمل والتطوير المستمرين، فإنها لابد وأن تخلق

---

(1) المرجع السابق، ص32.

(2) المرجع السابق، ص33.

لنفسها من الأساليب، والممارسات، والسياسات ما يجعل من خبرتها في الحياة مرجعية لها، فكل ذات تخلق لنفسها مساراً يطلق عليه مسار الذات trajectory of the self ويقصد به تكوين حياة خاصة تحت نمط الحداثة يتحول من خلالها تطور الذات أي تاريخ الذات -كما تم تكوينه على نحو انعكاسي- إلى مرجعية داخلية، وهنا تصبح معايير الحكم على الأشياء نابعة من الذات، وليست مفروضة عليها من الخارج. فالعلاقات الاجتماعية، والجوانب المختلفة للعالم الطبيعي خارج الإنسان يتم تنظيمها في داخل الذات، أو مشروع الذات على ضوء معايير داخلية، وهنا يصبح لكل ذات صوراً خاصة من الممارسات والأساليب التي تجعل لها ممارسات سياسية خاصة، ويستخدم جيدنز مفهوم سياسات الذات self politics لكي يعبر عن الطرائق المختلفة التي تحقق من خلالها الذات نفسها، كما يستخدم أيضاً مفهوم تخطيط الحياة Life planning ليشير إلى الاختيارات الحياتية التي تتبناها الذات على ضوء مشروع حياتها وعلى ضوء فكرة المخاطرة. والحقيقة أن البدايات الأولى للاهتمام بالذات والهوية اجتماعياً مستمدة من السيكولوجيا، وترجع إلى كل من مارشيا Marcia وأريكسون Arikson في ستينيات القرن الماضي حيث تنبه كلاهما إلى أن مشكلة الإنسان الجوهرية هي مشكلة عدم تعيين الهوية، أو ما يسميه إريكسون أزمة الهوية Idintity Crisis التي ينظر إليها باعتبارها الأزمة الأساسية التي يمر بها الفرد مع الدخول في مرحلة المراهقة، وهو ينتقل من مرحلة الاعتمادية الطفولية إلى الاستقلالية.

ويتوقف نجاح المراهق في حل أزمة الهوية – من وجهة نظر اريكسون – على ما يقوم به من استكشاف البدائل والخيارات في المجالات الإيديولوجية، والاجتماعية حيث يجد نفسه أمام قطبين أحدهما يمثل الجانب الإيجابي، والآخر يمثل الجانب السلبي.

الجانب الايجابي يعني أن المرء نجح في فهم ذاته و حدد هويته بوضوح فعرف ما يريده من أهداف وما يرغب في تحقيقه من قيم، والدور الذي ينبغي أن يقوم به في المجتمع، وما يرتبط بهذا الدور من مسئوليات وإنجازات، وبذلك يدخل هذا الفرد ضمن فئة الأشخاص (منجزي الهوية) Identity Achieved.

الجانب السلبي يعني أن الفرد فشل في فهم نفسه، وأنه يعاني من عدم وضوح هويته، وعدم معرفته لنفسه في الوقت الحاضر، وما يمكن أن يكون عليه في المستقبل، وبذلك يدخل هذا الفرد في فئة الأشخاص (مشتتي الهوية).

" وقد أخذ (اريكسون1968)* مفهوم الشعور بالهوية وفئات أو مراتب هذا الشعور عن (مارشيا1966)* حيث يرى مارشيا أن المراهقين وهم في سبيلهم لمواجهة أزمة الهوية يستخدمون أربع طرق يمكن على ضوئها تصنيفهم إلى أربع رتب:

1. مشتتو الهوية Identity Diffused: وهم الأشخاص الذين لم يمروا بأزمة قط ولم يكونوا هويتهم بعد، ولا يدركون الحاجة إلى أن يكتشفوا خيارات، أو بدائل بين المتناقضات.

2. منغلقو الهوية Identity Foreclosed : وهم أيضاً أشخاص لم يمروا بأزمة الهوية، ولكنهم تبنوا معتقدات مكتسبة من الآخرين دون تمحيص؛ أي لم يختبروا حالة معتقداتهم، وأفكارهم التي تلقوها من آبائهم والمجتمع، ويقبلون هذه المعتقدات دون فحص، أو تبصر، أو انتقاد ليا. وتماثل هذه العملية عملية التوحد في مرحلة الطفولة المبكرة.

3.معلقو الهوية Identity Moratorium: وهم الأشخاص الذين يمرون بأزمة ولكن لم يكوّنوا بعد هوية واضحة؛ أي أنهم خَبِروا بشكل عام الشعور بهويتهم وسعوا بنشاط لاكتشافها؛ ولكنهم لم يصلوا بعد إلى تحديد ذاتي لقيمهم ومعتقداتهم.

4.منجزو الهوية Identity Achieved: وهم الأشخاص الذين مروا بأزمة وانتهوا إلى تكوين هوية واضحة محددة؛ أي أنهم خَبِروا تعليقاً نفسياً اجتماعياً، وأجروا استكشافات بديلة لتحديد شخصيتهم والالتزام بأيديولوجية ثابتة.

ويرى إريكسون أن الهوية يمكن أن تأخذ شكلاً ترتيبياً، أو رتباً من حيث النضج الاجتماعي، والايجابية الخلاقة، وخلال مراحل النمو يستطيع الفرد أن يرتقي من

** اركسون :عالم نفس معاصر . مارشيا : عالم مقارنة أديان

رتبة أدنى إلى رتبة أرقى، وبالطبع فإن أقل الرتب الأربع نضجاً وإيجابية (مشتتو- و منغلقو الهوية)، وأكثر رتب الشخصية نضجاً وإيجابية هم (معلقو- ومنجزو الهوية)" [1].

ثم تحول الاهتمام بالذات والهوية من منطلق سيكولوجي لفهم الفرد إلى منطلق (سيكو- اجتماعي) لفهم الفرد والمجتمع معاً باعتبار الفرد، أو الذات نقطة البداية في التحليل الاجتماعي وتنظيرات علم الاجتماع المعاصر حيث لاحظ كل من روبرتسون وجيدنز أن الذات في مجتمع الحداثة ـ خاصة في سياق الحقبة الحداثية الأخيرة ـ تتشكل على نحو جديد، وتعيد نسج عالمها على نحو مغاير. لقد تبددت من حولها ما تبقى من رواسب العلاقات الجماعية القديمة، وأصبحت تعاني عزلة عبرت عنها كتابات عديدة خاصة كتابات المدرسة النقدية في علم الاجتماع، بدءاً من مقولات الاستلاب أو الاغتراب عند ماركس، وحتى مفهومات التحكم الخفي واليموم الفردية عند رايت ميلز. ومروراً بمفهومات الشخصية التسلطية، والإنسان ذي البعد الواحد عند مدرسة فرانكفورت، ويمكن النظر إلى الإسهامات الجديدة التي قدمها أنتوني جيدنز حول صورة الذات أو الهوية الذاتية تحت ما أسماه بالحقبة الحداثية المتأخرة. بوصفها استمراراً لهذه الجهود التنظيرية حول موقف الفرد، وما يتعرض له من قيود وضغوط تحت وطأة الحضارة الغربية.

إن الذات في هذه الحقبة المتأخرة تعاني من مشكلة وجود تتمثل في فقدان أسس وجودها الجمعي؛ ولذلك فإن عليها أن تواجه التحديات الجديدة بالمحافظة على الهوية الذاتية، عن طريق تطوير القدرة على التنمية والارتقاء، والقدرة على رسم أسلوب حياة يصبح مرجعاً للحكم على الأشياء واستخدام ما يتاح من منتجات الحداثة – سواء في شكل مخترعات مادية أو أنساق فكرية مجردة – في دعم هذه الاستمرارية وفي خلق آليات تعويضية.

---

[1] محمد عباس يوسف، "الاغتراب والإبداع الفني"، دار غريب للطباعة والنشر ، القاهرة، ، 2004ف، ص ط1 ،ص62.

ورغم أن الحداثة عالمية النزعة واستطاعت أن تصل من مركزها إلى أقصى أطراف المعمورة إلا أننا نلاحظ أنها أي الحداثة بالشكل الذي انتشرت فيه في دول ومجتمعات المركز تختلف عن الشكل الذي انتشرت به في الأطراف حيث المجتمعات غير الغربية، ومن ثم المضمون مختلف أيضاً.

لقد عاشت المجتمعات غير الغربية بأبنيتها التقليدية تحت ظروف ضبط وسيطرة من جانب المجتمعات الرأسمالية في مركز العالم الرأسمالي التي أنتجت الحداثة فكراً وفناً وذوقاً، ومنتجات مادية. وجاءت عملية الضبط والسيطرة منذ الاحتكاك الأول عبر الاستعمار المباشر، واستمرت بعد أن زال هذا الاستعمار، في صورة أشكال من الضبط، والسيطرة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية عبر شبكة العلاقات الكونية التي أنتجتها الحداثة. لقد عمل مشروع الحداثة في المجتمعات الغربية منذ نشأته على إخضاع الحضارات غير الغربية في نطاقه، واستغلال مواردها الاقتصادية، والبشرية، والطبيعية في إعادة إنتاج النظم الحديثة، وظل هذا الإخضاع ينمو ويتخذ صوراً عديدة بحيث صارت الحداثة مشروعاً كونياً، ولكن هذا المشروع الكوني لا يتجلى في كل مكان بنفس الطريقة، بل أنه يترك صوراً عديدة من التباين والتفكيك، فإذا كانت الحداثة ظاهرة كونية فهي تتبدى في صور وأشكال مختلفة هي أشد اختلافاً عن الأصل الذي انفجرت عنه ثورة الحداثة في العالم.

" وفي الحقيقة أمكننا القول إن ظروف المجتمعات الطرفية أنتجت نمطاً خاصاً من الحداثة في المجتمعات غير الغربية، وفي مقدمتها المجتمعات العربية، وقد أطلق أحد المفكرين على هذا النمط من الحداثة مصطلح " الحداثة البرانية "، وحدد ثلاث آليات ساهمت في إنتاج الحداثة البرانية في المجتمعات العربية:

1. السيطرة المتمثلة في دخول الحداثة من خلال الدمج القسري للاقتصاديات المختلفة مع اقتصاد النظام الرأسمالي

2. العلمنة القسرية التي فرضت ضروباً من التحديث وفقاً لذوق، واختيار النخب السياسية في تحالفها مع الفئات المتميزة اقتصادياً.

3. الميل الاستهلاكي الذي يركز على العناصر الاستهلاكية، وعلى إشباع الغرائز مهملاً العقل الذي أنتج هذه العناصر المادية. وكان من نتيجة ذلك أن دخلت عناصر حداثية بعينها، وحجبت عناصر أخرى. وعندما توطدت هذه العناصر في مجتمعاتنا توطدت في عناق مع الجذور التراثية في صورها اللاعقلانية، وهكذا تعانقت اللاعقلانية والغرائزية الواردة من الحضارة الغربية مع اللاعقلانية الكامنة في التراث الداخلي للحضارات غير الغربية، وكانت النتيجة هذا النمط من "الحداثة البرانية"، ونقصد بها هنا أساليب الحياة والتصورات العامة، وأنماط السلوك التي توصف بأنها لا تقليدية ولا حداثية، وإنما هي مزيج مشوه من كليهما. إنها ثقافة ثالثة تقوم على مبادئ معاكسة للمبادئ التي نهضت عليها الحداثة بالمعنى الذي وجد في الغرب، وهذه المبادئ المعاكسة ليست مشتقة بالضرورة من التقاليد أو التراث، فالحداثة البرانية تشوه التقاليد، والتراث بنفس القدر الذي تشوه به المظاهر الحداثية الأصيلة. وليس أدل على ذلك من أنها ترفض العقل في كليهما." [1].

والسؤال الآن ما هي الصورة التي عليها الذات العربية في مثل هذه الظروف؟ يميل التنظير المقدم حول الذات في المجتمعات النامية بوجه عام إلى تأكيد خصوصية تشكل الذات على ضوء الظروف الخاصة التي حكمت تطور هذه المجتمعات، ولكن الملاحظ أن المنظرين حين يلتفتون إلى تشكل الذات في تلك المجتمعات لا يستخدمون جميعاً مفهوم الذات بل يستخدم كثير منهم مفهوم العقل رغم أن مفهوم الذات أكثر اتساعاً من مفهوم العقل. وربما يرجع ذلك إلى أن هؤلاء المنظرين فلاسفة، أو مثقفون قطعوا صلتهم بالسيكولوجيا، وبصرف النظر عن تلك الملاحظة نجد أن أشير الأوصاف التي أطلقت على بناء العقل في المجتمعات العربية مفهوم العقل الأسير Captive mind الذي تشكل خلال ظروف الاستعمار، والسيطرة السياسية، والاقتصادية للمجتمعات الغربية، ويتسم العقل الأسير بالخضوع التام، وقبول الثقافة التي يصورها الطرف القوي دون مناقشة، معتقداً أن أمله، وخلاصه الوحيد هو الجري وراء الآخر المغاير بصرف

---

[1] أحمد زايد، "الدولة في العالم الثالث"، مرجع سابق، ص123.

النظر عن إنجازاته ومستوى تقدمه. إنه يحب أن يستقبل دون أن يعطي، وأن يستهلك دون أن ينتج، فيو عقل يعمل في نطاق الأسر الواقع عليه من قبل القوى المسيطرة في الغرب.

ولقد انشغل المفكرون العرب والمسلمون بهذه القضية خاصة فيما بعد انهيار مشروعاتهم الحداثية، وفيما بعد إخفاق التيارات السياسية المختلفة في أن تحقق تقدماً ملموساً، وتقارباً في وجهات النظر. لقد بدأ الوعى الفكري العربي – بعد أن انشغل فيما بعد حرب 1967ف بالحديث عن الشخصية العربية ومكوناتها – بدأ في إخضاع العقل العربي، والذات العربية لنوع من الدراسة التي تبرز تناقضاتها ومثالبها، ونقدم فيما يلي عرضاً سريعاً لأهم الإسهامات التى ظهرت على الساحة العربية في هذا الصدد:

ا. في دراسة بعنوان " اغتيال العقل " يؤكد الباحث المعروف برهان غليون على أن التطورات التي مر بها المجتمع العربي ثقافياً، وسياسياً، وأيديولوجياً، قد أدت إلى أزمة لها أبعاد روحية، ومادية ملموسة، ولقد انعكست هذه الأزمة على الإنسان العربي الذي فقد الأمن والطمأنينة، ولازمه الخوف من العالم، والميل إلى الانطواء على النفس، والتخلي عن كل موقف إيجابي تجاه الواقع والخلود إلى موقف السلبية الشاملة المتجسدة في رفض الذات، وفى رفض الآخر معاً، وغياب فاعلية كل المثل الكبرى الباعثة على الأمل والمحفزة للإرادة، كما أن من مظاهر هذه الأزمة على المستوى الفردي الذاتي التطرف الفارغ، ومقاومة كل ما هو قائم ونقده دون تمييز، وضيق الأفق والحيرة واليأس .. والقنوط من كل تغيير ... وتدهور المناخ الفكري، وتراجع حدود المناظرة العقلية تحت ضغوط التيارات الأصولية الحداثية والتقليدية، وبروز الظواهر العشائرية، والطائفية، أو عودتها، وانحطاط الممارسة السياسية في شقها الرسمي والشعبي إلى نوع من الإرهاب المتبادل.

ويرى غليون أن جوهر هذه الأزمة هو العقل أو الوعي الثقافي العام ، فهذه الأزمة –إذا أخذت على المستوى الثقافي– تكشف عن ضياع العقل أو اغتياله بين أنصار التراث وأنصار الحداثة ، بين السلفية والتبعية بحيث يتحول العقل إلى عقل

سجالي يميل إلى "حجب المسائل الحقيقية أو تضييع جوهرها، والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ليست واحدة، ولا تصدر وحدتها ضرورة عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرفه عن مقاصده الأساسية.

ويستند رأي غليون هنا على الفكرة القائلة بأن عدم حسم الصراع بين الحداثة، والتراث قد سد الأفق أمام الحداثة، بل أن ظهور الحوار ذاته هو تعبير عن انسداد أفق التغيير الحضاري. ولقد خلق هذا الوضع أزمة هوية فالأصل في أزمة الهوية التي هي جوهر الاستلاب هو إخفاق الحداثة في تحقيق النهضة أو المعاصرة أو الفاعلية، وذلك بقدر ما بقيت هذه الحداثة تشكل تنكراً للذات، وليس مصدر التنكر للذات جهل التراث ولا غيابه. وإنما المصدر هو التهميش الحضاري بسبب صعود ثقافة جديدة إلى مستوى العالمية على حساب بقية الثقافات [1].

2. أما الكاتب الإيراني شايغان فإنه يحاول في دراسة مهمة بعنوان (النفس المبتورة) أن يربط بين تكوين الذات وبين نمط الحداثة السائدة في المجتمعات الإسلامية فيصف استجابة المجتمعات في البلدان غير الغربية، وخاصة البلدان الإسلامية تجاه الحداثة، بأنها لم تكن استجابة موضوعية بل كانت استجابة تقويمية." فالحداثة لم تؤخذ كما في الحسبان باعتبارها موضوعية في دلالتها الفلسفية الخاصة، بل كانت تؤخذ دائماً وفقاً للتحولات الأليمة التي ألحقتها بتقاليدنا وموروثاتنا، وفي طرق معيشتنا وتفكيرنا .. ولذلك فإن كل حكم لها أو عليها ارتدى رداء التقويم الأخلاقي فكان تقويماً امتداحياً في بداية التلاقي مع القوة المادية للغرب، عندما اكتشف العالم الإسلامي بدهشة كبرى تأخره ... وكان تقويماً لعناً عندما انغلق هذا العالم. ولقد أدى هذا الوضع إلى أن يتمزق الإنسان بين عالمين: عالم يتبدل بسرعة أكبر من تطور مدركات الإنسان للواقع، وبنية نفسية عميقة لم تتغير. لقد أدت التحولات السريعة إلى تبديل المرجعيات، وتشويش المسارات، ولكنها لم تغير المناطق العميقة في الذات." [2]

---

[1] برهان غليون، "اغتيال العقل"، ، مكتبة مدبولي ، القاهرة، 1990ف،ط2، ص50.

[2] داريوش شايغان، "النفس المبتورة"، دار الساقي، لندن ،1991ف،ط1، ص36.

ويتتبع شايغان جذور الحداثة الأوروبية، وطرق التقائها بالحضارة الإسلامية، وردود فعل المفكرين الأوائل تجاهها، ثم يستخلص على ضوء مقولته السابقة عن عمق البنية النفسية وعدم تغيرها، قائلاً: " حين يتشابك الجذران (القديم والجديد) سينتهيان إلى تشويه بعضهما، سيجري قياس الحداثة بمقياس التراث، والتراث سيعاني بدوره من الالتواءات العنيفة للحداثة من هنا أيضاً الانفصال بين هذه النظرة المبتورة، والمواقف النفسية التي تشرطها. وبما أن هذه المواقف لم تتكيف تدريجياً مع التبدلات والطفرات المعرفية في الأزمنة الجديدة، فإنها ظلت مترسبة في النظرة للأشياء، وهكذا يؤدي الانشطار بين التراث والحداثة إلى تخليق ما اطلقنا عليه (الذات المبتورة) التي تتحول إلى حقل اختلالات معرفية ونفسية، وجمالية على كل المستويات في ذوات الأفراد، والطبقات، والجماعات المهنية وأشكال الخطاب، وتتبدى في تخلف الوعي، والفصام المعرفي، والرغبة في التفرنج والرغبة في التأسلم، وخلط القدسي خلطاً بارعاً إلى درجة ضللت الذوق وشوهته، وتذكير النموذج الأنثوي، وخفض الحداثة إلى مستوى العالم غير المرئي . وأخيراً في خلق عوالم مصطنعة لا علاقة لها بالواقع، بحيث يخفي هذا الواقع خلف أقنعة، وبحيث تغدو الأكاذيب غايات بذاتها تعيش عيشة مستقلة " (1) ولقد أوضح شايغان كيف تتجلى هذه الاختلالات عند الفئات الاجتماعية المختلفة، المثقفين والمفكرين، والتكنوقراط، وأخيراً ما أطلق (عليهم احترابيو الله) ويقصد بهم على وجه التحديد طبقة رجال الدين في إيران .

3. ويفترض أحد الباحث في كتاب له بعنوان (التحليل النفسي للذات العربية) أن الذات العربية تعاني مرضاً عضالاً يتمثل في اعتلال صحتها الانفعالية الذي يظهر في عدم الشعور بالرضى عن الذات إزاء نفسها، وعن الذات في المجتمع، وعن المجتمع أمام الحضارة العالمية، ويضيف " الشخصية العربية مصابة بترجرج، وقلق، وتخلخل في القيم، وانجراح في مشاعر الأمن والانتماء ، ونستطيع باستخدام أساليب التحليل النفسي أن نكتشف الأبعاد الفاعلة في هذه

---

(1) المرجع السابق، ص40.

الخصائص، بدءاً من تسلط العائلة وقسوة التنشئة ، وانتهاءً بالأنماط الأسطورية الجامدة في الوعي العربي " (1)، ويستطرد في التحليل حتى يكتشف عناصر سمات الذات العربية " وهذه العناصر تمتد عبر مستويات ثلاثة:

1. الأساليب التسلطية في التنشئة الاجتماعية.

2. استمرار التراث الأسطوري القديم في البنية النفسية اللاواعية للذات العربية.

3. وعلاقة الذات العربية بالآخر ذي القوة والسيطرة ،أي بالحضارة الغربية المتفوقة ثقافياً وتكنولوجياً . مع إعطاء وزن أكبر للعنصر الثاني " (2).

وعلى نفس النمط من التحليل يصف هذا الباحث الذات العربية في بحث آخر بأنها ذات نرجسية باحثة عن البطولة ، على الأقل على المستوى الخيالي في مقابل الشعور بالمرارة إزاء تخلف الواقع . فيقول " عندنا صورة مثالية عن الذات العربية ، وتلك الصورة تبدينا أصحاب كبرياء وراغبين في البروز في الساحة العالمية أو العودة البارزة إلى تلك الساحة وإلى الآخرين . أما الصورة عن واقعنا فإنها تشعرنا بالمرارة والأسى، وتدفعنا إلى النقد الذاتي المرير وإلى التبخيس الذاتي، وذلك لأن بين الذات الواقعية والذات المثالية هوة عميقة لا قدرة لنا على عبورها ، ومع الوعي بصعوبة تخطي الذات الواقعية ، وتحقيق الذات المثالية يتعمق الشعور بالدونية وتتعاظم الرغبة في جلد الذات وعقابها "(3). وتلك الدراسات تؤكد دون مواربة الحقيقة القائمة اليوم في حياتنا ،وهي ذلك التأرجح الدائم بين عالمين :

أحدهما عالم خيالي مثالي يتطلع إلى البطولة فلا يجدها إلا في الماضي وكتب التاريخ ، والثاني هو العالم الواقعي بحاله بالغ السوء والتردي ، ولكي نحقق شيئاً من التوازن النفسي نظل نتحدث ونحكي عن الأمجاد والبطولات التاريخية ، والبطولة في التراث الشعبي أو نذهب بعيداً إلى الاستغراق الهروبي في التراث الصوفي.

---

(1) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، دار الطليعة، بيروت، 1997ف،ط1 ،ص53.

(2) المرجع السابق، ص 46.

(3) علي زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ، دار الطليعة، بيروت، 1982،ط1 ،ص30 .

ثالثاً : أسس المجتمع المدني والحداثة العربية :

مفهوم المجتمع المدني من المفاهيم المستحدثة التي أتت إلينا ضمن الصيغ الحداثية الوافدة من الغرب. ولذلك سنحاول بداية التعريف بهذا المفهوم.

" الحقيقة أن المفكرين العرب لم يتفقوا على تعريف محدد لمفهوم المجتمع المدني، فمنهم من يوسع من مفهوم المجتمع المدني ليشمل كل صور المؤسسات التي تحتل "مركزاً وسيطاً بين العائلة باعتبارها الوحدة الأساسية التي ينهض عليها البنيان الاجتماعي، والنظام القيمي في المجتمع من ناحية، والدولة ومؤسساتها وأجهزتها الرسمية من ناحية أخرى " [1]. ومنهم من يضيق المفهوم بحيث يشير إلى التنظيمات الحديثة غير الحكومية التي "تنشأ لخدمة المصالح أو المبادئ المشتركة لأعضائه" [2].

يظهر خلاف آخر حول نمط العلاقات التي تتدعم من خلال المجتمع المدني ومؤسساته، وهو خلاف يعكس مواقف إيديولوجية مختلفة ،" فهناك من يربط بين نشوء المجتمع المدني وبين الديمقراطية والحرية بحيث يصبح المجتمع المدني مرادفاً لمجتمع المؤسسات" [3]. أو مرادفاً لفضاء من الحرية، والمبادرات الطوعية والاختيارية التي يقوم بها الأفراد والجماعات في مقابل سلطة الدولة أو السلطة العسكرية ، وهناك من يؤكد على آلية معارضة الدولة وكبح سلطة تدخلها في شئون الأفراد والجماعات ،" فالمجتمع المدني لا يتمايز عن الدولة فحسب ، بل يواجهها ويعارضها ، وقد تصل معارضته إلى حد التناقض التناحري في ظروف معينة " [4].

---

[1] محمود عبد الفضيل، ملاحظات أولية حول بنية وأزمة المجتمع المدني في الوطن العربي من خلال أحمد شكري الصبحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000ف، ص29.

[2] سعد الدين ابراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، المركز الثقافي العربي، 2001ف-ط1 ، ص30.

[3] محمد عابد الجابري، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، المستقبل العربي، العدد167 يناير 1993ف، ص8.

[4] المرجع السابق، ص30.

ويعكس هذا الخلاف في الرأي حول تعريف المجتمع المدني فهماً مختلفاً لما يستقبله المفكرون العرب من نظريات غربية، فالذين يوسعون من مفيوم المجتمع المدني ويربطونه بدولة المؤسسات يتأثرون بالتعريفات القديمة للمجتمع المدني ذات الطابع الفلسفي خاصة تلك التي ظيرت في كتابات جون لوك وروسو، والتي رادفت بشكل واضح بين المجتمع المدني وتأسيس الدولة. فقد تناولت كتابات هؤلاء الفلاسفة المجتمع المدني باعتباره المجتمع السياسي الذي يحقق نظاماً اجتماعياً يستطيع المواطنون في إطاره أن ينظموا علاقاتيم، وأن يحلوا خلافاتهم وفقاً لنظم قانونية متفق عليها، كما فيمته باعتباره نمطاً من الحكم المدني يعتمد على مشاركة من المواطنين في الحياة العامة. فالمدنية هنا تشير إلى مجموعة العلاقات القائمة في إطار الحرية والقانون، والتي تشكل نمطاً مثالياً للمدنية بمعناها الأوروبي، وهي تختلف عن العلاقات اللامدنية (غير الحضارية) التي اعتقد الفلاسفة الغربيون أنيا تنتشر في المجتمعات غير الغربية والتي تجسدت بشكل واضح في كتابات هيجل (حول المجتمعات الشرقية).

أما الموقف المقابل والذي يضيق من مفيوم المجتمع المدني ويفيمه على أنه يتشكل من العلاقات الطوعية التي تحقق استقلالاً عن الدولة، فإنه يتأثر بالتطورات الحديثة التي ظيرت في الفكر الغربي حول المجتمع المدني خاصة بعد أحداث عام 1989ف (سقوط الاتحاد السوفيتي وحائط برلين وتحول النظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية)، والتي لعبت فييا المنظمات المستقلة عن الدولة دوراً كبيراً. لقد سعى أنصار المجتمع المدني في هذه الظروف إلى محاولة خلق مجتمع بديل للدولة، مجتمع موازٍ جنباً إلى جنب لدولة ضعيفة لا تحقق الدرجة المطلوبة من الشرعية.

ومهما كان من أمر هذه الخلافات فإن أساس المجتمع المدني هو إقامة علاقات تقوم على الاختيار الحر، والأساليب الديمقراطية، وتتفاعل داخل الإطار العام لنظام الدولة التي تمنح هذه العلاقات شرعيتها. ونمط العلاقات هنا لا يحقق الاستقلال المطلق عن الدولة، بل يظل الاستقلال عن الدولة استقلالاً نسبياً، والغاية النهائية لمثل هذه العلاقات هو تحقيق التوازن بين حرية الأفراد والسيطرة القانونية

للدولة، ولا نجانب الحقيقة إذا قلنا أن المجتمع المدني يشكل الجماعات الوسيطة بين الأفراد والدولة .

وعليه فإنه يشكل الوساطة بين الدولة والقطاع الخاص، أو السوق، وهو وإن أخذ من القطاع الخاص بعض صفاته – كالحرية والانطلاق– إلا أنه يحقق استقلالاً عن قوى السوق، بل يكون أحد وظائفه هو ضبط ومراقبة هذه القوى بحيث لا تطغى على الدولة من ناحية، أو على حرية الأفراد من ناحية أخرى. وبذلك فإن المجتمع المدني يشكل في النهاية ميداناً واسعاً لممارسة الحرية. والمواطنة من أجل تحقيق الصالح العام، سواء بالرقابة والضبط (لسلوك الدولة والسوق) أو بتحسين ظروف فئات اجتماعية بعينها.

والسؤال المهم الذي يجب الإجابة عليه الآن هو: أين توجد هذه العلاقات المدنية في مجتمعاتنا ؟ " لا يمكن قبول الرأي الذي يذهب إلى أن هذا النمط من العلاقات المدنية لم توجد في مجتمعاتنا قط بسبب الظرف الخاص بهيمنة الدولة وتسلطها، وبنفس القدر لا يمكن قبول الرأي الذي يقارن بين حالة الوطن العربي، وحالة المجتمعات الغربية بحيث تبدو المجتمعات العربية وكأنها تعيش مرحلة سابقة من تاريخ المجتمع الغربي، أو كأن تطورها لابد وأن يسير بالضرورة وفقاً لنفس المسار الذي سارت فيه الحداثة الغربية. أن من الأفضل لتجاوز هذا الموقف أن نعمل على بحث الموضوع من زاوية أنطولوجية وجودية؛ أي نكشف عن طبيعة المجتمع المدني القائم في مجتمعاتنا العربية على ضوء ظرفها الحداثي الخاص فالمجتمع المدني يتشكل هنا على نحو يختلف عن الظروف التي تشكل المجتمع المدني في مجتمعات أوروبا. فقد نكتشف أن المجتمع المدني هنا ليس كله فضاءً للحرية، بقدر ما هو فضاء لإعادة إنتاج صور للمكانة والنفوذ، وربما نكتشف أيضاً أن المجتمع المدني ليس وسيلة لتحقيق الاستقلال عن الدولة، وخطابها بقدر ما هو وسيلة للدخول إلى دوائر الدولة، وربما نكتشف كذلك أن هناك مجتمعاً مدنياً تقليدياً أكثر كفاءة من المجتمع المدني الحديث بل وربما نكتشف أمراً غير هذا كله " [1].

---

[1] أحمد زايد، تناقضات الحداثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006ف، ط1، ص155.

وقبل أن نتطرق إلى الظرف الخاص بتشكل المجتمع المدني في أوطاننا العربية يتعين علينا مناقشة الظرف الخاص بتشكل المجتمع المدني في المجتمعات الغربية.

نؤكد بداية أن عولمة المشروع الحداثي صاحبته منذ البداية صور، وأشكال عديدة بدءاً من الاستعمار السياسي، والعسكري السافر، وانتهاء بدمج كل النظم الاقتصادية، والاجتماعية في شبكة من العلاقات التجارية، والاقتصادية – مصدرها مركز العالم الرأسمالي – ومروراً بالسيطرة على أجندة تشكيل الدول الوطنية في كثير من بلدان العالم غير الغربي ومنها بالطبع بلدان عالمنا العربي. لهذا فأن مشروع الحداثة قد خلق كيانات هزيلة أمام المركز الغربي الرأسمالي فيما يتعلق بالأسواق، والاقتصاد، واستخدام التكنولوجيا، والسياحة، والسفر، ووسائل الاتصال، وتداول الأفكار، والأيديولوجيات.

لقد كانت الأفكار المتصلة بالمجتمع المدني أحد هذه الصيغ الحداثية الوافدة، وكان مفكرو النهضة طريقاً لنقل هذه الأفكار، فقد أشاروا إلى مفاهيم الحرية والمدنية، وربطوا بين نمو الحياة المدنية وضرورة القضاء على الاستبداد بشتى صوره. ولكن المجتمع نفسه لم يتحرك على غرار ما أراد هؤلاء المفكرون الحداثيون، فلم تتم في المجتمع حركة شاملة أو "عملية كلية " لها طابع العمومية بحيث تحوله تحولاً كلياً، وعندما بدأ المجتمع يشهد نمو المؤسسات المدنية الحديثة، فإن هذه المؤسسات لم تحل كلية محل الصور القديمة (التقليدية) على غرار ما حدث في أوروبا، بل ظلت الصور القديمة من التضامن مستمرة، بل أن بعضها اتخذ لنفسه أشكالاً وصوراً حداثية، وعندما تأسست الأشكال الحداثية الخاصة (كالجمعيات الأهلية والأحزاب مثلاً) فإنها تأسست بطريقة انتقائية، وبأساليب أقرب إلى الأساليب التقليدية، أو بأسلوب التوجيه السياسي من قبل الدولة، وبهذه الطريقة تشكل المجتمع المدني من خليط من العلاقات التضامنية التي يختلط فيها القديم بالجديد، والتي تتشكل علاقتها بالتقاليد من ناحية، وبالنظم السياسية الحديثة من ناحية أخرى ولكن على نحو خاص.

" وقد يكون مفيداً عند هذه النقطة أن نستعرض صور العلاقات المدنية القائمة في مجتمعاتنا العربية والطريقة التي تعمل بها هذه العلاقات، وسوف نكتشف أن

هذه العلاقات المدنية أوسع وأعمق من مجرد العلاقات المؤسسة في شكل جمعيات طوعية أو منظمات أهلية. فتلك الأخيرة قد تأسست على نمط مستقر من علاقات التضامن، وصور التدخل، وأنماط التضبيط الذاتي التي تحقق للجماعة استمراريتها وتماسكها، بل أن علاقات التضامن المدنية التقليدية قد استمرت أكثر تأثيراً وفاعلية على ضوء الظروف الخاصة بالحداثة.

ونوضح هنا الصور المختلفة للعلاقات المدنية بوضعها على متصل يبدأ بأكثرها تقليدية، وينتهي بأكثرها حداثة " (1).

" فعند مستوى الحياة اليومية للأفراد نجد أنماطاً من العلاقات التضامنية التي تتسم بالتدفق والسيولة، ولا تخضع لأي درجة من التنظيم الرسمي، وإنما تتأسس على أحكام العادة والتقليد، وتتشكل هذه العلاقات في صور من التبادل المادي، والثقافي، والاجتماعي. فالأفراد ينخرطون في علاقات للجيرة كما ينخرطون في علاقات قرابية، ولا تقتصر علاقاتهم داخل نطاق الجيرة، أو الرابطة القرابية على مجرد الحفاظ على صور التبادل المادي، والثقافي كتبادل الزيارات، والهدايا، والطعام، والأشكال المختلفة للمساعدة، وإنما تعزز هذه العلاقات بأنماط أولية للتنظيم المدني تأخذ أشكالاً عدة:

1- الإحساس المشترك بالجيرة، أو بالجماعة القرابية، والعمل على تدعيمها بالممارسات السلوكية المختلفة خاصة الممارسات التي تدل على الصلات القرابية أو صلة الجيرة، كالاجتماع في مجلس كبير العائلة أسبوعياً أو يومياً، وتنظيم المسابقات بين الأحياء في المدن، أو بين القرى، وتخصيص مكان عام للمناسبات في الأفراح والأحزان.

2- التنظيمات التقليدية لحل النزاعات بين الجماعات القرابية، أو داخل القرى أو الأحياء في المدن، وهذه تنظيمات تنشأ بشكل عفوي، للمحافظة على التوازن، والاستمرار داخل الجماعة وردع الجماعات والأفراد التي تنتهك نظم التبادل في الجماعة أو رموزها أو حدود الجماعات الفرعية داخليا أو الحقوق الفردية، ورغم

---

(1) المرجع السابق، ص156.

أن التدخل يتم على نحو فردي من خلال الأفراد ذوي النفوذ في الجماعات، إلا أن صور التدخل قد تمأسست عبر الزمن في علاقات، وأصبحت أساليب حل النـــزاع أقرب إلى التنظيم المؤسسي الذي له قواعده ومعاييره.

3- صور التنظيم الاقتصادي في عملية التكيف مـــع ظـــروف الحيـــاة الصـــعبة، وتتشكل هذه الصور في عمليات تعاون وتبادل اقتصادي تأخذ شكلاً ثابتـــاً عبـــر الزمن، من ذلك مثلاً الصور المختلفة لتبادل العمل سواء العمل المنزلي، أو العمل في الحقل، والمشاركة على الزراعة، أو الماشية في الريف، وأشكال التعاون فـــي جمعيات اقتصادية عن طريق جمع قيمة محددة من النقود من عـــدد محـــدد مـــن الأفراد بحيث يحصل كل منهم على مجموع القيمة في شهر مـــن الشـــهور." [1].

وهذه صور من التعاون الاقتصادي المنتشرة في الحضر والريف، وبين مـــوظفي الحكومة على وجه التخصيص

"1 . المستوى الأول تمثله صور التبادل الاقتصادي وهي صور تقليديـــة، وقبـــل رأسمالية، ولكنها ما تزال قائمة في كنف المجتمع الحديث، وفـــي كنـــف النظـــام الرأسمالي، والأهم من ذلك أنها تخضع لضوابط وقواعد ثابتة، ويلتزم الأفراد بهـــا التزاماً يصل إلى حد الإلزام القانوني (كما في حالة فض النزاعات)، وفضلاً عن ذلك فإن هذا النمط من العلاقات أصبح أشبه بالعلاقـــات المؤسســـية ذات الطـــابع الثابت الذي لا يؤدي التغير إلى حذفها أو تجاوزها، بل إلى دمجها بشكل واضـــح في النظم الحداثية (قد يقام مجلس لحل النزاع في جمعية أهلية مشهرة أو في قسم الشرطة أو في مجلس المدينة وقد يؤسس مجموعة من المواطنين جمعيـــة لجمـــع النقود لمساعدة بعضهم بعضاً). وعلى ضوء هذه الحقائق يمكن اعتبار هذه الصور من التنظيم الاجتماعي صوراً أولية للتنظيم المدني.

2. وعند المستوى الثاني صور أخرى من التنظيم، والذي يبدو مدنياً حـــديثاً فـــي شكله، ولكنه مدني تقليدي خالص في مضمونه، ويقصد هنا التجمعات المدنية التي تتأسس على أساس قبلي أو إقليمي، وتظهر هذه التجمعات عندما يؤسس أبناء قرية

---

[1] "المرجع السابق: ص157.

معينة، أو أبناء قبيلة معينة، أو أبناء إقليم معين تجمعاً مدنياً لتحقيق مصالح خاصة بأبناء القرية، أو القبيلة، أو الإقليم. وغالباً ما تظير هذه التجمعات مع أبناء القرى والقبائل والأقاليم الذين يعيشون في المدن الكبيرة، وينص اسم الجمعية صراحة على هذا الانتماء الإقليمي، والقليل من هذه الجمعيات هو الذي يشهر على ضوء قانون الجمعيات، ولكن الكثير منها يعمل بحكم العادة والتقليد. وغالباً ما تتحلق هذه الجمعية حول رجل له نفوذ أو صاحب وجاهة اجتماعية (كاحتلال منصب رفيع)، ويتأسس التعاون داخل هذا النمط من التنظيم المدني على تقديم المساعدات في حالات المرض والوفاة والزواج. كما يفيد هذا التعاون في استبقاء نوع من التضامن داخل الوحدة القرابية، أو داخل القرية. ومن الظواهر المستحدثة في هذا النمط من التنظيم الاجتماعي أن تحاول العائلات التي لها فروع منتشرة في أنحاء البلاد تجميع هذه الفروع عبر اجتماعات دورية، وخلق قنوات للاتصال بينها وحتى وإن كانت القرابة مجرد تشابه في أسماء الأجداد المهم أن تتأكد لدى هؤلاء الأفراد صلة النسب، وتعكس هذه الظاهرة مدى المد التقليدي الذي يصاحب التوسع في صور الحداثة الطرفية، حيث لاتوجد مثل هذا الظواهر في حداثة المركز.

3. وتأتي بعد ذلك صور التجمع المدني التي تتبلور حول حاجات دينية، وعقائدية، من ذلك التجمعات الأهلية التي تستهدف تنظيم رحلات الحج والعمرة، أو التي ترعى وتكفل الأطفال الأيتام، أو التي ترعى دفن الفقراء (يستثنى من ذلك الجمعيات ذات التوجه الديني التي ترتبط بتنظيمات حزبية أو حركات إيدولوجية)، ورغم أن هذه المنظمات تأخذ شكلاً حديثاً، إلا أن المفهومات التي تحركها والأهداف التي ترمي إليها نابعة من ثقافة المجتمع الأصلية، ولذلك فإن مثل هذه المنظمات تعد امتداداً طبيعياً للمجتمع التقليدي، كما أنها تعيد إنتاج الكثير من العلاقات السائدة داخل المجتمع التقليدي، خاصة علاقات النفوذ، ومواقع المكانة والهيبة الاجتماعية.

4. وإذا ارتفعنا قليلاً عبر سلم المنظومة المدنية فإننا نجد عدداً كبيراً من الجمعيات الأهلية التي تدخل تحت بند التنمية الاجتماعية، والرعاية الاجتماعية، والتي نشأت بتشجيع صريح من الدولة، التي لعب مفهوم التنمية دوراً محورياً في خطابها

السياسي، ولقد تكاثر هذا النوع من النشاط المدني إلى درجة كبيرة، وكان السبب الرئيسي في ذلك هو الحث من جانب الإدارات المحلية على إنشاء هذه الجمعيات فلم تكن هذه الجمعيات ناشئة عن حركة مدنية قادمة من أسفل مثل الأنماط السابقة، ولكنها أشبه بالحركة المدنية الموجهة من أعلى، أو المرتبطة بعمليات تعبئة سياسية وأيديولوجية، ويتوقع في هذه الحالة أن يكون هذا النمط من التنظيم المدني مقيداً بقيود بيروقراطية كما يتوقع أيضاً أن يتحول الأداء داخله إلى أداء أقرب إلى الأداء الحكومي منه إلى الأداء المدني.

5. أما النمط الخامس فهو نمط أكثر حضرية، وأكثر التصاقاً بالشرائح العليا من الطبقة الوسطى، خاصة أصحاب المهن الحرة، ورجال الأعمال، والعلماء، والمثقفين الذين يحاولون أن يطوروا أساليب للعمل المدني تختلف عن النقابات والأحزاب، فيشرعون في تأسيس جمعيات تختلف أهدافها باختلاف الجماعة. من ذلك الجمعيات التي ترعى مصالح شرائح مهنية معينة كالأطباء، وأساتذة الجامعات، أو خريجي كلية معينة، أو التي تهتم بقضايا خاصة بالمرأة، أو البيئة، أو التي لها أهداف ثقافية، أو علمية، أو تعليمية، أو التي لها أغراض سياسية معينة كجمعيات حقوق الإنسان. والملاحظ على هذا النمط من التنظيم المدني أنه نمط غير متجانس، ويخضع في نشأته لأهداف متضاربة ومصالح متشعبة. فهذه جماعة صغيرة من الأفراد تريد أن تستثمر وقت فراغها وتقدم خدمة لعدد من الناس ذوي اهتمامات معينة مثل جماعات المحافظة على جمال الطبيعة، أو الجماعات العلمية، والثقافية، أو الجماعات التي ترعى فئات مرضية معينة كمرضى الكلى، أو مرضى السكر، أو الدرن فنجد مثلاً رجلاً أحيل إلى التقاعد، أو حقق قدراً من الاستقرار في حياته، ويريد أن يلتف حوله مجموعة من الرجال والنساء، فيسعى إلى تأسيس جمعية تدعو إلى الأصالة أو الثقافية، وهذا رجل يعيش قريباً من دوائر الأجندة السياسية فيدرك أهمية موضوعات معينة في هذه الأجندة كموضوع البيئة فيسرع إلى تأليف جماعة لحماية البيئة، وهذا رجل فرغت السياسة منه، ولكنه لم يفرغ منها فيسعى إلى الارتباط بالشارع السياسي بتأسيس جمعية أهلية ثقافية أو غير ثقافية، وهذا رجل تغريه النقود التي تدفعها جماعات، وحكومات من

مركز النظام الرأسمالي العالمي لتحقيق أهداف سياسية، واقتصادية في دول الأطراف، فيسعى إلى تأسيس جمعية، أو مركز لحقوق الإنسان، وهكذا تتعدد الأهواء، والمشارب، والغايات. ويظير التنظيم المدني عند هذا المستوى غير قادر إلا على تجميع مصالح جماعات صغيرة قد لا يتعدى عدد أعضائها أصابع اليد الواحدة.

6. ثم تأتي الأحزاب، والنقابات المهنية على قمة هذه الأركيولوجيا المدنية، ويفترض في هذه التجمعات أنها تجمع مصالح أعضائها، والعمل على توصيل هذه المصالح إلى دائرة الأجندة السياسية. ومن ثمّ إلى دائرة صناعة القرار؛ ولذلك فإن هذا النمط من التنظيمات المدنية هو الأقرب إلى عالم السياسة، وهو ينظم في الغالب على مستوى قومي، ومن ثمّ فهو أبعد عن عالم الحياة اليومية للأفراد، وعن النوازع الإقليمية، أو هكذا يفترض فيه، وتتجمع النقابات المهنية في الغالب – خاصة في مصر – حول مصالح مهنية تتعلق بممارسة المهنة، أو مصالح اقتصادية، واجتماعية، ونفسية تتعلق بالجماعة المهنية نفسها؛ ولذلك فإن التنظيمات النقابية لا تكتفي بالدفاع السياسي عن المصالح المهنية، ولكنها تعمل على تحسين نوعية حياة أفرادها بإنشاء صناديق خاصة للزيالة، أو إنشاء وحدات سكنية، أو مصايف، أو تسهيل الحصول على السلع المعمرة، وغير ذلك من الخدمات، ولا تتساوى التنظيمات المهنية فيما يتاح لها من موارد، وبالتالي لا تتساوى في قوتها السياسية، فالتجمعات التي تقيمها الجماعات الاستراتيجية التي دخلت إلى نطاق النفوذ السياسي، والاجتماعي في فترة تاريخية أسبق تكون أقوى نفوذاً وأكثر خدمة لأعضائها من تلك التي دخلت متأخرة. على ضوء ذلك نستطيع أن نفهم عظم الخدمات التي تقدم لأعضاء نوادي الضباط في مقابل تلك التي يحصل عليها نوادي أعضاء هيئة التدريس في الجامعات مثلاً. كما تختلف فاعلية الأداء النقابي وتأثيره باختلاف التأثير الشخصي لقيادات النقابة، ودرجة اندماجها في السلطة. على ضوء ذلك أن نفهم لماذا يتعاظم النضال السياسي داخل نقابة المحامين ويخبو أو يكاد ينعدم داخل نقابة العمال. ولماذا يقتصر العمل النقابي داخل نقابات بعينها على مجرد تقديم الخدمات لأعضائها، ولماذا يتزايد الصراع داخل النقابة بين

"زمر" و"شلل" يلتف كل منها حول أحد قيادات النقابة، وإذا كانت النقابات التي تعمل على مستوى قومي أقل صلة بالحياة اليومية، فإن الأحزاب أيضاً تتفق في هذا الجانب، فهي غالباً ما تنشأ بشكل فوقي وتعكس اهتمامات سياسية، وأيديولوجية لأعضاء النخبة السياسية الحاكمة أو لرجال ونساء لهم أيديولوجيات خاصة، أو ليم اهتمام سياسي، أو حتى الرغبة في شغل أوقات فراغهم" [1].

إن نشأة الأحزاب، وتكونها بصفة عامة يرتبط ارتباطاً أساسياً بمسألتين: الأولى مؤداها أن الأحزاب – سواء كانت داخل نطاق السياسة الشرعية للدولة أو خارجها – تتشكل بطريقة أقرب إلى تشكل الطرق الصوفية حيث تلتف جماعة من الناس حول رجل واحد يظل هو رمز الحزب وضمان تماسكه، كما أن الولاء داخل الحزب يتم بطريقة أقرب إلى نظام البيعة الذي عرف في الدول الإسلامية المتعاقبة، الأمر الذي يدل على أن الأحزاب كواجهة للثقافة السياسية الحديثة تعيد إنتاج الصور التقليدية للممارسة السياسية، والتنظيم السياسي (الصوفي)، وبالتالي فإنها تبدو كنمط خاص من التنظيم السياسي الذي ينتشر في نمط خاص من الحداثة. أما الملاحظة الثانية فإنها تتعلق بالتعدد الحزبي، فعدد الأحزاب السياسية القائم بالفعل كبير نسبياً، وفي ذلك مؤشر واضح على أن الأحزاب ليست هنا مؤسسات لتجميع مصالح كتل سكانية، أو فئات اجتماعية بعينها، ولكنها مؤسسات لبلورة مصالح النخبة السياسية، فلو كانت هذه الأحزاب ناشئة من القاعدة وتعكس محاولة حقيقية لتجميع مصالح فئات كبيرة من الناس، لتناقص عددها كثيراً، وفضلاً عن ذلك فإن كثرة المنابر الحزبية تعكس بوضوح مشكلة في نظام "الاتفاق" العام حيث يتسع الخلاف بين الجماعات الإستراتيجية داخل هذه الأحزاب. وبعد استعراض هذه الصور المختلفة لتشكل الحياة المدنية ينبغي أن نجيب على الأسئلة الآتية: هل تشكل هذه المستويات حياة مدنية حقيقية ؟ وهل تتساوى جميعا في درجة فاعليتها ؟ وما هي المشكلات التي تحد من هذه الفاعلية ؟

---

[1] المرجع السابق، ص157-160.

وهل تتمتع بصفة الحرية والاستقلال عن القطاعات المؤسساتية ؟ ومادرجة استقلال هذه الصور عن الدولة ؟ وما دور الفئات الاجتماعية المختلفة في الحياة المدنية ؟ وتقدم الدراسة الإجابة على تلك الأسئلة من خلال نظرة متبصرة الي الحياة المدنية " إذا ما بحثنا في صور الحياة المدنية في مجتمعاتنا لوجدنا فارقاً كبيراً بين الحياة المدنية عندنا وبين نظيرتها في مركز الحداثة. ومجتمعاتنا تجسد خليطاً من العلاقات المدنية القديمة والعلاقات المدنية الجديدة، فالعلاقات التقليدية لم تمحوها الحداثة، لقد ظلت العلاقات التقليدية تعمل على نحو مستقل تارة، ويعاد تشكيلها داخل التنظيمات الحديثة تارة أخرى" (1) .

" ويفترض في الممارسات الحديثة أن تكون أكثر كفاءة من الأساليب التقليدية في تحقيق أهدافها، ولكن الواقع يكشف عن عكس ذلك ، فالأساليب التقليدية عندنا ما تزال تلعب دوراً فعالاً في خلق تضبيط ذاتي للحياة الاجتماعية، فإذا قورن مثلاً – بين أداء جمعية أهلية للتنمية الاجتماعية في الريف، وبين أداء الجمعيات الأهلية المؤسسة على أسس تقليدية، مثل جمعيات كفالة اليتم أو جمعيات تحفيظ القرآن الكريم، لوجدنا أن الأداء في حالة الجمعيات الأهلية ذات الميل التقليدي، هو أداء متميز بكل المقاييس، وبينما تكون هذه التجمعات التقليدية أقرب إلى الناس وأبعد عن المصلحة فإن الجمعيات الأهلية للتنمية الاجتماعية، أو الرعاية الاجتماعية تكون مقيدة بالروتين الحكومي. وتسيطر عليها جماعات من الموظفين الذين يديرونها كما يديرون مؤسسة حكومية، فالاتجاه العام في هذا النوع من الجمعيات (والتي تشكل الجانب الأعظم من التنظيمات المدنية)، يغلب عليه الطابع الحكومي في الأداء نقرر بوجه عام ارتفاع كفاءة الأنماط المدنية التقليدية في مقابل الأنماط المدنية الحديثة "(2).

وينقلنا ذلك مباشرة إلى قضية العلاقة بالدولة: في هذه الصور من التنظيمات

---

(1) المرجع السابق، ص 160– 161.

(2) المرجع السابق، ص 161

المدنية، ثمة تأكيد أساسي هنا وهو أن أكثر الصور استقلالاً هي تلك التي ترتبط بالحياة اليومية للأفراد، فالعلاقة الأساسية بالسياسة هنا تقل إلى حدها الأدنى، وتتمثل في الحصول على موافقة الحكومة على النشاط، والخضوع للتفتيش الدوري من قبل الوزارة المسئولة، ووضع حساب الجمعية في أحد البنوك، هذا إذا اتخذ العمل الأهلي التقليدي شكلاً رسمياً. أما الصور التقليدية التي لا تأخذ شكلاً رسمياً فإنها تستقل استقلالاً كلياً عن السياسة. وتخضع في سلوكها لحكم العادة، والتقليد، والعرف أكثر من خضوعها لسلطة القانون.

وإذا ما تدرجنا بعد ذلك في سلم التنظيمات المدنية فإننا نجد أن هذا النمط التقليدي من الاستقلال عن السياسة غير قائم في أيّة صورة نقية، فالتنظيمات التي تدخل تحت شعار التنمية أو الرعاية الاجتماعية تكاد تكون مستكينة تماماً تحت سيطرة الموظفين، وروتين الدولة خاصة في الريف.

وثمة أمثلة استثنائية من ذلك في بعض القرى، وفي بعض الأحياء الحضرية، حيث تنشط الجمعيات الأهلية في مشروعات خدمية في الأساس مثل فتح فصول تقوية لطلاب المدارس، أو فتح عيادات طبية رخيصة الثمن، أو عمل وحدات لغسيل الكلى أو الأشعة. وقد تصل في بعض الحالات إلى فتح صالة تمارين رياضية ونادى صحي، وقد تصل في حالات أخرى إلى إنشاء مشروعات إنتاجية (كمزارع الدواجن أو المناحل)؛ وذلك لرفع إيرادات الجمعية. إن هذا النوع من النشاط الأهلي يحقق بالفعل درجة من الاستقلالية ويخرج من دائرة الروتين المؤسساتى للدولة. ولكن يلاحظ أن هذا النجاح، وهذا الاستقلال يرتبط بوجود رجل ذي همة ونشاط ولديه استعداد للعمل الأهلي، وأن قوة الدفع غير مؤسسة إلى درجة أنها قد تختفى باختفاء الرجل النشيط، ولوحظ من ناحية ثانية أن الدولة – متمثلة في الإدارة المحلية والمجالس المحلية – تستقطب هؤلاء، وتعمل جاهدة على ضمهم إلى عضوية الحزب، أو عضوية المجالس المحلية المنتخبة الأمر الذي قد يدفع العمل المدني، وقد يعوقه في نفس الوقت، وفي الحالتين فإن تقارباً يحدث بين التنظيم الأهلي، وبين مؤسسات الدولة (وهو تقارب قد لا يكون بالضرورة سلبي) وتأكيد وجوده هنا يرمى إلى كشف الطابع الخاص لتشكل

المجتمع المدني في المجتمعات الطرفية، ويزداد هذا التقارب بين "السياسي"، و "الاجتماعي" كلما صعدنا على سلم المنظومة المدنية، ويأخذ هذا التقارب صوراً عديدة منها على سبيل المثال: الجمع بين عضوية مجالس إدارة الجمعيات الأهلية، أو النوادي الرياضية، وعضوية الأحزاب السياسية، أو شغل وظيفة مهمة، أو عضوية المجالس النيابية. ومنها أيضاً اتخاذ العمل المدني وسيلة للصعود السياسي، أو الوجاهة السياسية، أو تحقيق نفوذ في دائرة خاصة (إقليم معين، أو جماعة مهنية معينة)، وهذا في حالة التوافق بين مصالح التجمعات المدنية، ومصالح الدولة حيث يكاد المجتمع المدني أن يلتصق بالمجتمع السياسي ويصبح أداة لتحقيق أغراضه.

" أما إذا تضاربت هذه المصالح فإننا لا نجد تياراً واحداً، أو حركة اجتماعية منظمة، بقدر ما نجد صراعاً نخبوياً يظهر بين جماعات في الحركة المدنية، والسلطة، كما تختلف أهداف هذا الصراع، وطرائقه باختلاف الموقف، ومن صور هذا الصراع:

1. الصراع المتولد من عمل منظمات حقوق الإنسان، وهو صراع تتدخل فيه عوامل خارجية نابعة من المنظمات الدولية الممولة لهذه الحركة المدنية الجديدة، ويصل إلى أكبر مدى له عندما تحوّل هذه المنظمات قضية محلية إلى دوائر دولية، مما قد يؤدي إلى تدخل الدول الكبرى في الشئون الداخلية للبلاد.
2. الصراع المتولد من النقابات النشطة، خاصة نقابة المحامين، ونقابة الصحفيين، ويختلف هذا الصراع عن سابقه في أنه ليس صراعاً بين حفنة من المثقفين والدولة، ولكنه صراع اجتماعي سياسي، فهذه النقابات تمثل قوة اجتماعية ناضجة داخل الطبقة الوسطى، ويعكس صراعها مع الدولة تناقضات هذه الطبقة، فالملاحظ في حالة الصراع ظهور انقسام داخلي في النقابة بين جماعة مناوئة للحكومة وأخرى تساند الحكومة، الأمر الذي يؤدي في الكثير من الأحيان إلى تسييل إجهاض الصراع وعدم وصوله إلى النتيجة المرجوة، وقد يدخل هذا الصراع في حلقة مفرغة، وفي شكليات قانونية تكشف في النهاية عن عجز النقابة عن إحداث تجميع حقيقي لمصالح أعضائها.

3. الصراع المتولد عن عمل أحزاب المعارضة، وغالباً ما يكون هذا الصراع فكرياً، وأيديولوجياً، حقيقة أن الايدولوجيا كامنة في كل أشكال الصراع ، ولكن الايدولوجيا هنا تظهر صريحة جلية؛ ولذلك فإن الصراع يأخذ شكل السجال الفكري. والمثال على هذا النمط الصراع الذي فجره حزب العمل في مصر والذي عرف بأزمة " الوليمة "، والذي انتهى بإيقاف نشاط الحزب وصحيفته.

وهكذا فإن العمل المدني عند مستوياته العليا يكشف عن مظاهر تعاون تارة، واستقطاب تارة أخرى، وصراع تارة ثالثة، وفي كل الأحوال فإن الممارسات المدنية تعكس بوضوح تناقضات الممارسات السياسية داخل الطبقة الوسطى التي تعيش في هذه الآونة أشد أزمة لها.

4. ثم ننتقل إلى علاقة تشكل المجتمع بتشكل ابناء الطبقي. فمن الواضح أن تنظيمات المجتمع المدني هي في معظمها تنظيمات للطبقة الوسطى، وأن تنظيمات الطبقة العاملة (نقابات العمال) هي تنظيمات يسيطر عليها قادة من العمال دخلوا بالفعل في دائرة الطبقة الوسطى، كما أن تنظيمات رجال الأعمال هي تنظيمات لأفراد في قمة الطبقة الوسطى (هذا إذا تحفظنا على إمكانية وجود طبقة برجوازية رأسمالية بالمعنى الذي وجد في الغرب).

ولكن لا يبدو الأمر على هذه الدرجة من التبسيط، فمع بزوغ تنظيمات المجتمع المدني الحديثة في مطلع القرن الماضي كانت الطبقة البرجوازية مالكة الأرض والثروة، هي التي تقود هذه الحركة بروح إصلاحية وإحسانية؛ ولذلك فقد كانت معظم التنظيمات المدنية تهدف إلى تحقيق أهداف علاجية أو تعليمية، هذا إذا استثنينا الأحزاب السياسية التي بدأت تتشكل أيضاً مع مطلع القرن من خلال جماعات صغيرة من الأفراد من داخل نفس الطبقة، ولم تكتمل جهود هذه الطبقة حيث توقف نشاطها على أثر القوانين الاشتراكية. وحينئذ انتقلت التنظيمات المدنية من قبضة برجوازية زائلة إلى الطبقة الوسطى التي كان عودها قد اشتد، وكان جل التنظيمات المدنية التي تبنتها هذه الطبقة يرتبط بتوجيهات حكومية؛ ولذلك انتشرت الجمعيات التي عرفت باسم جمعيات التنمية الاجتماعية، والتي عرفت باسم جمعيات الرعاية الاجتماعية، والتي ظلت أسيرة العمل الحكومي.

وقد كانت أغلب الأحزاب تلتف حول جماعة تنتمي إلى الطبقة الوسطى ومع النمو المتزايد لأعداد المنتسبين إلى الطبقة الوسطى بدأت تتعدد الاهتمامات، وتشعبت بناءً عليه الاهتمامات المدنية، تأثراً بسياسات الحكومة تارة، وبالتوجهات الفكرية تارة أخرى، وبالمنظمات العالمية تارة ثالثة.

ومع التحول الاجتماعي الذي طرأ على المجتمع العربي على أثر تحلل النظام الاشتراكي وتفكيك سلطة الدولة، بدأت الشريحة المتميزة من الطبقة الوسطى في بلورة اهتمامات مدنية من خلال جمعيات رجال الأعمال، أو الجمعيات التي تعكس اهتمامات خاصة، وما تزال هذه التنظيمات هي تنظيمات للطبقة الوسطى أيضاً، أو للشريحة المتميزة منها، مثلها في ذلك مثل تنظيمات العمال التي تسيطر عليها فئات صاعدة من الطبقة العاملة إلى كنف الطبقة الوسطى من خلال العمل النقابي.

وهذا يعني أن الطبقة الوسطى هي التي تسيطر على المجتمع المدني، ومن ثم فإن تناقضات تنظيمات المجتمع المدني في مساراتها وأساليبها يمكن أن تفسر على ضوء تناقضات هذه الطبقة وطموحاتها السياسية والفكرية، كما أن عدم فاعلية هذه التنظيمات يمكن أن يفسر من خلال عدم فاعلية الطبقة الوسطى، وعدم قدرتها على بلورة سياسة وطنية مستقلة عن طموحاتها السياسية وتطلعاتها الاقتصادية.

5. وإذا تعمقنا في البناء التنظيمي لتنظيمات المجتمع المدني لاكتشفنا خصائص مهمة منها: تركز السلطة الذي يبدو من خلال التفاف التنظيم حول رجل واحد، وسيطرة العلاقات الاجتماعية، والممارسات الاجتماعية القادمة من المجتمع التقليدي بحيث تبدو بعض التنظيمات المدنية حديثة من الخارج تقليدية في مضمون علاقتها وممارساتها، كما أنها تنظيمات فوقية لا تعكس موقفاً جماهيرياً بقدر ما تعكس إرادة حفنة قليلة من الأفراد.

إن الحركة المدنية لا تعبر عن حركة جماهيرية صاعدة بقدر ما تعبر عن إرادة الدولة أو إرادة عدد قليل من الأفراد، وإذا كان ثمة شيء يصعد من أسفل، فإنها الممارسات التقليدية الأكثر انتشاراً في صدر المجتمع المدني التقليدي، فعمليات التحديث المادي الهابطة من أعلى والقادمة من مركز العالم الرأسمالي، يقابلها عمليات مستمرة من "قلدنة" Traditionalization للعلاقات والممارسات

الاجتماعية؛ أي جعلها تقليدية بحيث يأتي اليوم الذي يصبح فيه صوت " الماضي" أعلى من صوت الحداثة، وفي هذه الحالة تصبح الحياة المدنية فضاءً فارغاً أمام زحف " التقليدي". وعلى ضوء كفاءة التنظيمات المدنية التقليدية، فمن المتوقع أن تصبح التنظيمات المؤسسة على موقف أصولي أكثر قدرة على الانتشار، والفاعلية، ومن المتوقع أن تشكل هذه التنظيمات " هيمنة " مضادة لا عن طريق المواجهة المباشرة مع " السياسي" ولكن عن طريق الانتشار البطيء عبر المؤسسات المدنية.

6. وأخيراً فإن فاعلية المجتمع المدني هي جزء من فاعلية النظام السياسي، فالدولة هي– في البداية والنهاية – راعية المجتمع المدني، وهي الإطار القانوني الذي يعمل في كنفه، فالنظام السياسي الفعال: أي القادر على الاستخدام الأمثل للموارد لتلبية حاجات الناس، والقادر على إتاحة أكبر درجة من المشاركة السياسية، والقادر على دمج معظم سكانه في إطار منظومته السياسية هذا النظام هو القادر على خلق صور مدنية فعالة، ولذلك فإن الخبرة التاريخية تؤشر على أن المجتمع المدني يزدهر إذا ما أتاح له النظام السياسي قدراً من الحرية والمشاركة"[1]

وختاماً لهذا الفصل نبرز أهم النقاط التي يمكن أن نستخلصها من دراستنا في جانبها المتعلق بتأسيس المجتمع المدني في مجتمعاتنا العربية مع التعليق:

1. يمكن تقديم العديد من الأفكار ذات القيمة حول تأسيس المجتمع المدني في ظرف الحداثة الخاص بالمجتمعات العربية مع التركيز على أقطار عربية معينة، ربما باعتبارها أكبر المجتمعات العربية حجماً، والأكثر تأثراً نسبياً بمفاهيم الحداثة الغربية.

2. مؤسسات المجتمع المدني في المجتمعات العربية لم تنشأ بالفعل كنتيجة طبيعية لنمو الفردية والنزعات الليبرالية كما حدث في المجتمعات الغربية، ولكنها نشأت نتيجة لتقليد الغرب، إما من جانب الأفراد عبر مبادرات فردية لها دوافعها

---

[1] المرجع السابق، ص161-171.

الخصوصية أو حتى من قبل الدولة، أو عبر منظمات تتحرك خارج إطار الوطنية ولها مصالحها الخاصة.

3. لم تختف التجمعات المدنية التقليدية بكافة أشكالها على أثر الحداثة بل ظلت قوية، والأكثر من هذا أن تأثيرها على شكل الممارسة السياسية والمدنية داخل التنظيمات الحديثة لا يزال قويا وبشكل ملحوظ.

4. مؤسسات المجتمع المدني في الدول العربية لا تشكل أفقاً حقيقياً للحرية، بل تشكل تحت تأثير عدم الاستقلال عن الدولة مجالاً يسمح بإضفاء الشرعية على النظم الحاكمة.

5. لا تشكل التنظيمات المدنية الحديثة من داخلها أفقاً للحرية بل تعاني من تركيز السلطة، والالتفاف حول شخص واحد بدرجة لا تسمح للأعضاء بحرية التعبير عن أرائهم، وبذلك تظل منظمات المجتمع المدني التقليدية أكثر كفاءة في أداء دورها وأكثر استقلالاً عن النظام السياسي.

6. لم نتجاوز الحقيقة حين نقرر أن الظرف الحالي العربي يعاني من فراغ مدني. فراغ تتنازع على شغله أطراف عديدة مختلفة الأهواء والاتجاهات، بل ونضيف أنه إذا ما ظلت الحياة المدنية على ما فيها من جمود، فإن الجماعات التقليدية هي الأقرب حالياً لملء هذا الفراغ، وبذلك نظل أسرى ما هو تقليدي بعيدين عن الإفادة من أفضل ما أفرزته نظم الحداثة الغربية وهو تفعيل الدور الريادي لمؤسسات المجتمع المدني.

الفصل الثالث

الثقافة العربية في معترك السجال السياسي

أولاً : الثقافة العربية في الخطاب السياسي – الإعلامي

ثانياً : الثقافة العربية وصدام الحضارات

ثالثاً: إشكاليات الخطاب العربي الإسلامي

أولاً – الثقافة العربية في الخطاب السياسي – والإعلامي :

لا شك أن الخطاب السياسي، وكذلك الإعلامي لا يعكس أي منهما اليوم القيمة الحقيقية للثقافة العربية، تلك التي باتت مهددة بالاستلاب والتبعية.

ولا غرابة اليوم في الأمر إذا وجدنا من مفكري العرب من يتحامل بشدة على الخطاب السياسي العربي متهماً إياه بالضعف والانهزامية، وهناك من يراه خطاباً عاجزاً عن التعبير عن متطلبات الهوية العربية الإسلامية من حيث ثوابتها، وأسلوب انفتاحها على الآخر. " يلف عالمنا العربي ضبابية ثقافية، وتلقائية تدور في أزقة الفوضى الفكرية، والانسحابات عن الإطار الفكري الذي يؤطر الثقافة العربية، وما ينبثق عنها من ثقافة سياسية تتشكل في برامج التنمية، والتوعية السياسية في البعد التربوي، والإعلامي على وجه التحديد، فمنظومة المعارف، والقيم، والرؤى، والأفكار، والاتجاهات التي تتشكل من أطياف ثقافتنا العربية في لغة النظم السياسية فيما يتعارف عليه بالثقافة السياسية في فردية منسحبة، وسلطوية مستبدة، وممارسات سياسية عشوائية منسحبة عن أبجديات التأطير السياسي الواعي الذي تشكله منجزات الديمقراطية الحقيقية، وحرية التعبير، والمشاركة الفاعلة للمواطن العربي في لغة اتخاذ القرار السياسي بوعي، وخلق، وكفاية، ومسؤولية من خلال تفاعل نظريتي التدخل، والإرسال في النهج السياسي الواعي لا المتخبط في ظلمات التبعية للغالب في كافة ما يخطر من أشكال التبعية ومالا يخطر" (1).

ويمكننا أن نحدد أهم ما يجب أن يتسم به الخطاب السياسي العربي، مع وضع الجانب الأكبر من المسئولية بطبيعة الحال على أكتاف النخبة المثقفة في توعية ذلك الخطاب. " فلا يخفى ما يتشكل لنا من لوحات سريالية متضادة عبر المشهد السياسي العربي تنم عن غياب الوعي الثقافي وانحراف لغة السياسة عن خلفيتها الفكرية التي توجه مساراتها على ضوء ثقافة الوعي، والديمقراطية، وحرية التعبير، والمشاركة الفاعلة، والتفاعل الايجابي بين المواطن والسلطة. وفي

---

(1) سعاد جبر، مجلة الحوار المتمدن، مقالة بعنوان رؤية نقدية ، العدد (1237)، 22 /8/ 2005، بغداد.

مقدمة ذلك الانتماء العربي للأمة العربية، والتاريخ، والمستقبل الحر. وهذا يشكل بعداً من أبعاد التحديات الحضارية التي تقتضي تكاتف النخبة المثقفة والإعلام العربي والمؤسسة التربوية لتفعيل ميثاق عربي جاد يجمع تلك النخب المثقفة المخلصة في ظل مؤسسة إعلامية، واليكترونية، وتربوية تتمثل ثقافة الهزيمة من جذورها، وتعلي قيم تقدير للذات، واستقلالية القرار في مواجهة الآخر المستبد المستلب، فتنتشر في أجوائنا الثقافية لغة النهوض الحضاري، وقداسة الأرض، وعمق الولاء في ثلاثية (الإسلام – العروبة – الوطن). هذا بلا تضاد مع استقلالية النهج، وعدم الاستلاب، وأمركة السياسة " [1].

ولن نخالف الصواب إذا قلنا إن من خلال الخطاب الإعلامي العربي بلغت أزمة الثقافة حدتها فنحن اليوم أمام مساحات إعلامية تتسارع في فضاءات مادية تخدع الجماهير، وتبشرهم بغد جميل بينما المواطن العربي تمارس عليه كل أشكال القهر وأحدث منتجات غسل الأدمغة. فالإعلام مسئول عن نبذ الولاء للهوية العربية الإسلامية، والتبشير بالكونية على الطريقة الأمريكية، وتمييع قضايا الأمة. والأمر كله يكشف عن تواطؤ النظم السياسية، وتخاذل النخب المثقفة وتقاعسها عن التوعية الصريحة الجادة، والمسئولة. وإذا كانت هناك محاولات من جانب بعض النخب فهي مجرد شتات لا يتناسب مع حجم التحديات، وليس بمقدور هذا البعض أن يتجاوز تلك الهوة الواسعة بين الواقع والمأمول.

" والحقيقة أننا نشهد حالياً حالة من التهديد الواسع للثقافات الوطنية. هذا التهديد لا يقتصر على الثقافة العربية، بل يشمل أيضاً ثقافات البلدان الصناعية الأوروبية مما استدعى عقد الكثير من المؤتمرات أشهرها المؤتمر العالمي للسياسات الثقافية المنعقد في المكسيك صيف 1982م للدفاع عن الثقافات الوطنية حيث دقت دول أوربا ناقوس الخطر من الغزو الثقافي الأمريكي. إننا أمام حالة ذات طابع كوني خطير هدفه (أمركة العالم ثقافياً)، وهذا ما أدى إلى التركيز على الأمن الثقافي في

---

(1) المرجع السابق

الخطة الشاملة للثقافة العربية، وعلى ضرورة تكاتف العالم العربي مع بلاد العالم الثالث لمواجهة هذا التهديد.

ولكن هذا التنميط الثقافي للعالم ذو خطورة؛ لأنه يعني بالنسبة لنا استلاب الشخصية العربية، وفقدان الهوية، ويجب الحذر من الدور المشبوه الذي تقوم به وسائل الإعلام من أجل تحقيق ذلك التنميط، وتجميله باسم الثقافة الكونية. إن عملية التنميط الثقافي في اتجاه فرض النموذج الأمريكي ليست وحيدة الجانب، إنها تبدأ من تنميط المجتمع الأمريكي نفسه وصولاً إلى تعميم نفس النموذج على بقية شعوب الأرض. وهنا تستقطب قوى محلية معينة وصولاً إلى التحالف الصريح من أجل خدمة نفس الأهداف ".[1]

والإعلام له الدور الأساسي في تحقيق ذلك التنميط الثقافي. فوسائل الإعلام اليوم هي البديل لذي حل محل عمليات التسلط والقهر بالقوة المباشرة فيما معنى، لأن الإعلام أوسع انتشار، و أعمق تغلغلاً، وأصعب مقاومة من القمع المباشر.

إن الثورة التقنية في المعلومات والاتصالات قد فرضت نفسها على العالم لتحقق تحولاً عالميا هائلاً في مسألة الإعلام والثقافة.

إن التحكم بالحسابات الضخمة باعتبارها أدوات تخزين، وتشغيل المعلومات يضمن التغلغل إلى كل أنشطة المجتمعات الصناعية، والنامية على حد سواء، وذلك من خلال معرفة معطياتها، وظروفها، وأسرارها. ومن خلال علاج هذه المعلومات وصولاً إلى صناعة القرار القائم على أكبر درجة من المعطيات. وهذا ما جعل الدول الأوروبية نفسها تثور، وتدق ناقوس الخطر. فهي محتاجة إلى الاستعانة في صناعة قراراتها بمعطيات بنوك المعلومات المتوفرة لدى المؤسسات الكبرى لصناعة الحاسبات. وحتى تفعل لابد لها من الاشتراك في هذه البنوك من خلال إيداعها كل المعلومات عن أوضاع مؤسساتها الاقتصادية، والصناعية، والمالية، والسياسية، والاجتماعية. وتسير هذه البيمنة باتجاه التصاعد غير المحدود.

---

(1) مصطفى حجازي، ثقافة الطفل العربي بين التغريب والأصالة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، 1990م، ط1، ص80.

" وتتعزز فعالية تلك الهيمنة من خلال ثـورة الاتصـالات، وبواسـطة الأقمـار الاصطناعية التي تغطي الأرض كلها، وترصد كل كبيرة وصغيرة علـى سـطح البسيطة، وتنقل هذه المعلومات إلى أي نقطة في العالم، إما كمـادة خـام للشـغل عليها، أو كمادة إعلامية جاهزة للقيام بوظيفتها في التدجين الثقافي. وتتزايد سرعة وسعة نقل المعلومات وتبادلها من خلال تقنية الألياف الضـوئية ذات السـرعة والسعة الهائلتين. وهكذا يربط القمر، والحاسب، والألياف الضوئية ليتكدس أكبـر مخزون عرفه تاريخ البشرية من المعلومات، ولنصل إلى أكبر سرعة يتصـورها العقل البشري في علاج هذه المعلومات ".(1)

ان حضارة الشعوب اليوم تقاس بما يملكه من وسائل معلوماتية اتصال ، بل ان الدول المتقدمة تتنافس فيما بينها في مجال الاتصالات ، امـا الـدول اللامتقدمـة والضعيفة فتكتفي بما تقدمه لها الدول الكبيرة من تلك الوسائل و اصـبح التعـاظم الاتصالي لدي دول المركز موردا عالميا مشترك في ظاهره الا انه على حسـاب الدول الضعيفة دون شك .

إن هذه التقنيات ذات السعة العالية، والقدرة الكبيـرة علـى تخـزين، وتشـغيل وتوصيل المعلومات تظل حكراً بالضرورة على من يستطيع دفع تكاليف إنتاجهـا واستخداميا، أي على تلك المؤسسات قليلة العدد الحكومية والخاصة أي (الشركات متعددة الجنسيات) المتحالفة والتي تتخذ من أمريكا مركزاً لها. إن هذه المؤسسات لا تحتكر المعلومات، وتفرض هيمنتها من خلالها فقط بل هـي تفـرض نمطهـا الإداري وفلسفتها في النظر إلى الكون على صناعة هذه الآلات وإنتاجها، طالمـا أن هذا الإنتاج رهن بتلبية احتياجاتها. ويقول أحد النقاد الغربيين وهـو هربـرت شيللر(*): " بأن هذه المؤسسات محكمة التنظيم تخضع لتراتبية عالية، ومركزيـة مفرطة في قيادتها الإدارية، وهي تفرض نفس الأسلوب المركزي المرتبي الـذي تصدر فيه القرارات من أعلى إلى أسفل علـى صـناعة الآلات الخاصـة بهـذه

---

(1) المرجع السابق، ص81.

*هربرت شيللر(1919- 2000) مؤلف وناقد وعالم اجتماع أمريكي .

الأجهزة. وهنا نقع في الاستبداد التكنولوجي الذي يحل محل الاستبداد السياسي الفظ والبدائي، باسم العلم ومقتضياته". [1]

وتتفاقم خطورة المشكلة في التحكم بتحديد أطر المعلومات المتاحة، وهذه الأطر هي التي تتحكم بعملية الانتقاء، والصيانة للمعلومات التي تصل إلى الجمهور. فما سيحتكر ليس البيانات الخام وحدها بل أسلوب معالجتها، أي أسلوب التفكير المعتمد والمقرر والمكرس رسمياً، والذي يجعل الشيء معقولاً ومقبولاً أم لا، من يوجه عملية اختيار الأسئلة التي ستطرح، وكيف تستخدم هذه الأسئلة ولصالح من ؟ وما هي الأسئلة غير المباحة ؟ وهو ما يحدد في النهاية مصير المعلومات وصيغتها المعدة للاستهلاك. هذا أيضاً النخبة الحاكمة هي التي تسيطر وتوجه. انطلاقاً من موقع القوة هذا يُصار إلى التحكم بالعملية الثقافية وصولا إلى التنميط الثقافي من خلال استخدام وسائل الإعلام التي تتغذى من التقنيات التي اشرنا إليها. ورغم القواسم المشتركة الأساسية لهذا التنميط الموجه إلى الداخل (الجمهور الأمريكي)، وإلى الخارج (مختلف أقطار العالم) إلا أن هناك خصوصيات واختلافات في الشعارات والعمليات والقنوات، مما يستلزم الوقوف عنده.

ويعالج هربرت شيللر في كتابه مسألة التنميط الثقافي باستخدام تعابير مثل التلاعب بالعقول، والتضليل الإعلامي، وتعليب وعي المواطنين حيث يقول:" إن تعليب وعي المواطنين يجري منذ الطفولة من خلال تكوين إطار مرجعي يشكل حصانة للنظام إزاء كل نقد، إذ ينصب هذا النقد على التفاصيل الثانوية ولا يمس الجوهر البنيوي ... وأهم أدوات التدجين، والتنميط الثقافي المستخدمة حالياً هي تلك التي تعتمد على تقنيات الاتصال المسموع، والمرئي الحديثة وعلى رأسها التلفزيون والسينما. فخلال تطور قنوات الثقافة تحولت الغلبة من المحكي إلى المخطوط ومن المخطوط إلى المكتوب. وفي عصرنا الراهن أصبحت الغلبة شبه النهائية للمرئي والمسموع على المكتوب (ثقافة الصوت والصورة). ومن خلال

---

[1] هربرت شيللر : "المتلاعبون بالعقول"، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، 106، الكويت 1986ف، ط1، ص188.

هذه الأدوات وما تقدمه من إمكانات هائلة في التأثير، وما تستند إليه من تقنيات متطورة بتسارع كبير من جيل إلى آخر من أجيال هذه الأجهزة، تتم عملية تعليب وعي المواطنين "[1].

وبذلك تصبح الدول الغربية وفي مقدمتها الولايات المتحدة الى مجتمع يلعب فيه التضليل الاعلامي دورا مهما في السيطرة على الحاكمة من الكبن يصنعون القرار من مالكي الشركات المتعددة الجنسيات ومسئولين في امور الدولة حيث يتم ايهامهم خلال هذا التضليل بسرعة وصوليم الي النجاح والشيرة والثراء اذا ما نجحت لعبة المخطط القائم .لهذا فان امل النجاح صار كمخدر.

" ويعدد شيللر خمسة أساليب تتحكم بمضمون التضليل الاعلامي الموجه إلى الجمهور الأمريكي:

1- أسطورة الفردية والاختيار الشخصي.
2- وأسطورة الحياد في تقديم المعلومات.
3- وأسطورة الطبيعة الإنسانية الثابتة من عدوانية وتنافس وثبات الحال
4- والأسطورة الأخطر المتمثلة بخدعة غياب الصراع الاجتماعي (رغم حيز العنف الهائل في وسائل الإعلام المرئية والتنكر للصراع الاجتماعي، حيث يرد هذا العنف إلى صراع أفراد أخيار ضد آخرين أشرار وليس إلى تناقضات اجتماعية).
5- وأخيراً أسطورة التعددية الإعلامية (وهنا أيضا يختلف الأسلوب، والتقديم، والتغليف إلا أن المحاور الأساسية تظل متطابقة وكذلك التوجهات). ويوفر شرط التعددية الهائلة في أساليب العرض ومجالاته مع الخلو من أي تنوع في القضايا الأساسية
6- أسباب القوة لنجاح تعليب الوعي: الحقائق هي هي إنما ظواهرها هي المتغيرة. وهكذا تترسخ الإيديولوجية الضمنية وتتعزز من خلال تكرارها بأشكال مختلفة وصور متنوعة. " (2)

---

(1)المرجع السابق، ص190.

(2)المرجع السابق، ص 191.

ويتم ذلك كله من خلال الإغراق بالإعلانات التي تمول البرامج الإعلامية والترفيهية. طبعاً تقاسيم الإعلام تدق على لازمة الربح، والجاه، والرفاه والاستهلاكية. ومن خلال هذه الإعلانات يتم غزو العقول، وتزييف الواقع في ترابط ظواهره، وعناصره حتى تغيب قضاياه. ويدفع المتفرج إلى الموقع السلبي المخفض لوعيه من خلال امتصاص طاقة رد الفعل لديه. إذ أن الهدف في الإعلام التجاري الذي يغزو كل المادة المصورة ليس إثارة الاهتمام بالواقع الاجتماعي، بل على العكس تحجيم هذا الاهتمام وتخفيف حدته.

أما القناة الأساسية لإنجاز هذه العملية فهي الترفيه والتسلية. فالترفيه — على حد قول أحد مؤرخي التلفزيون الأمريكي — هو في الأساس دعاية تروج للوضع الراهن. وتحدد برامج التسلية الطريقة التي يتعين أن يتبعها في تحديد ما هو جدير بالاحترام في المجتمع الأمريكي والكيفية التي يتعين أن يتصرف بها. إنها في الواقع أشكال من التعليم، وتلقين المبادئ، ونقل إيديولوجية ضمنية موجهة للحياة وترسيخ هذه الإيديولوجية.

" وهكذا فكل الإيديولوجية التي تحاول عملية التنميط الثقافي تمريرها تبث من خلال منتجات التسلية، والترفيه. ورغم ذلك فهناك زعم بأن التسلية والترفيه مستقلان عن القيمة، ولا ينطويان على وجهة نظر. إن كل المادة الترفيهية على اختلاف أنواعها، ومجالاتها، ومستويات الأعمار التى تتوجه إليها محملة بقيم إيديولوجية ثابتة تتكرر هي نفسها. ويتم ذلك من خلال ترسيخ القناعة بأن هذا الترفيه المرئي، والمسموع لا ينطوي على أي سمة تعليمية وهو ما يمثل كما يقرر شيللر إحدى أكبر الخدع الإعلامية في التاريخ." [1] وكما هو حال برامج الترفيه الموجهة للأطفال أو الكبار، كذلك هو حال المسلسلات الشهيرة التي عرفت انتشاراً عالمياً وأصبحت تشكل محطات رئيسة في برامج مشاهدة التلفزيون. إنها تدغدغ أحلام المشاهدين بالثروة، والجاه والجمال، والمتعة غير المحدودة في عالم مخملي يتسم أبطاله بالجبروت والقدرة على تحقيق كل رغباتهم. حتى المسلسلات البوليسية رغم ما فيها من عنف تحمل الوجه المشرق للواقع الأمريكي الراهن من

---

[1] المرجع السابق، ص191-192.

خلال الأبطال الذين يحققون العدالة، وينتصرون للمظلومين على الأشرار، ويوحون للمشاهد بوهم الأمان في ظل السلطة القائمة، ويدفعونه إلى موقع التسليم لها، والاعتماد عليها.

ليست الموضوعات فقط هي التي تمثل عناصر هذه الإيديولوجية التوجيهية بل كل ما يرافقها من رموز، وإشارات، وسلوكيات، وأدوات، وأثاث، ومساكن وأجهزة، وأزياء، وتفضيلات، وأبطال وهو ما يشكل عالماً متماسك البنيان يمثل أطاراً مرجعياً قوياً، وفاعلاً يحدد النظرة إلى الذات، والكون، ويصنع الهوية.

ومصير عملية التنميط الثقافي معروف ومحتوم. فهي لا بد أن تنجح، طالما أن هناك حصاراً إعلامياً، لا يتضمن أي بدائل، بل يبرز بديلاً وحيداً يتغلغل في كل ثنايا حياة المواطن لما له من سحر وقوة جذب لا تقاوم.

يمثل تصدير الثقافة الأمريكية حالياً أحد المحاور الأربعة للاستراتيجية الأمريكية الخارجية: السياسي، الاقتصادي، العسكري، والثقافي. وتتكامل هذه المحاور في تأثيرها. ويتخذ التصدير الثقافي طابع الشمول والتنوع اللامحدود في الموضوعات، ويغطي جميع قنوات الاتصال، والمجالات، والفئات المستهدفة. وهكذا يأخذ كامل معناه السياسي الذي يهدف إلى تحقيق حلم الريادة الأمريكي للكون. هذا الحلم هو السبب الأساسي لهذا التصدير، وذلك من خلال قولبة أذواق وأذهان وسلوكيات وتوجهات الناس.

وكل محاولات التصدير الثقافي هذه تقوم على دراسات مستفيضة، ومخططات دقيقة حول تحديد أهداف هذا الانتشار الثقافي، والفئات التي ستوجه إليها وخصائصها، والبرامج المتخصصة لكل فئة (هناك مخططات للسياسيين، والاقتصاديين، والقادة المسيطرين، والناشئة، والأطفال). وكذلك تحديد القنوات التي ستستخدم في كل حالة.

والاعتماد المتبادل على مستوى العالم هو المستقبل الوحيد الممكن للبشرية، والمخرج الرئيسي في مواجهة أي مشكلة من خلال أقصى تعاون دولي منظم. ويندرج تحت هذا الشعار فكرة السريان الحر للمعلومات وتحطيم الحواجز القومية.

والمشكلة لا تقتصر على الغزو الثقافي، ووسائله المستحدثة بل تكمن أيضاً في تخلفنا الذي جعلنا مرشحين ليذا الغزو، فهناك حالة تقصير تولد عنها وهن في المناعة الثقافية، والقابلية لتسرب البدائل الغربية وصولاً إلى التخلخل الثقافي، والتنميط بمختلف درجاته.

إن الغزو الثقافي مظهر من مظاهر التخلف، والقصور من جانبنا، فالغزو لا يكون خطراً على ثقافة نابضة، وخلاقة، وصانعة وجود، وبالتالي فضعف البنية الثقافية هو الذي يولد قابلية الاستعمار الثقافي للأمة.

أما على صعيد تشخيص الأسباب فيمكن ردها إلى رضوخ الأمة العربية لتقنيات الغزو الثقافي بدون المشاركة في صناعتها. فالبنى الثقافية الموجودة في مختلف أقاليم الوطن العربي، بما أصابها من تخلخل، ليست من المتانة بحيث تصمد أمام التدفق العنيف للتيارات الثقافية الغازية، وما تستخدمه من تقنيات قاهرة في تأثيرها وتغلغلها، إذ يعاني الواقع العربي الراهن من فجوات علمية، وتقنية تجعله عاجز عن مقاومة تأثير تقنيات التغلغل الثقافي، وما يحمله من تنميط وهي فجوات علمية، وتقنية بالدرجة الأولى (خصوصاً التقنيات الالكترونية: الحاسبات، والأقمار الصناعية، والألياف الضوئية)، هذه الفجوات ولّدت بنى حضارية متخلفة عن معطيات العصر، والتلاؤم مع تحدياته، وعاجزة في وسائلها عن دفع الأخطار الخارجية عنها ذلك هو أبرز تجليات أزمة الثقافة في البلدان النامية، فالانفجار المعرفي الهائل الذي لم تعرف له البشرية مثيلاً كمياً، ونوعياً في كل تاريخها، والثورة التقنية بما أحدثته من فجوة هائلة بين منجزات التقنية الحديثة، والثقافات التقليدية العريقة أديا إلى تحول نوعي في ثقافة العصر الحاضر جعلتها مختلفة كلياً عما مضى، هذه الحالة نجم عنها خطر أساسي على الثقافة العربية يقابل بالوهن، والسلبية مما أوجد ما تسميه الخطة بـ" صدمة المستقبل "، وضرورة التعامل معها، وتحمل هذه الصدمة تهديداً كاملاً للثقافة العربية، وأخطاراً تمس الكيان العميق للأمة. ومما يزيد الأمر سوءاً، وتعقيداً ذلك التواطؤ الداخلي الذي ألمحنا إليه من قبل فعملية التواطؤ الداخلي لضرب الثقافة الوطنية تأخذ اليوم شكل الخطة المنظمة

التي تقرر وتنفذ بقرار سياسي من قبل بعض الحكام المتحالفين مع الأجنبي هدفت هذه العملية إلى التغريب، أو الاستلاب عن الذات في المقام الأول، وصولا إلى استلابها بسلخيا عن أصالتها. ويسير هذا التغريب في محورين: التغريب في المكان أو النفي في المكان، والتغريب في الزمان أو النفي عن الزمان.

أما التغريب في المكان فيتخذ منحى طمس الانتماء القومي العربي مع استبداله بالقطرية التي ترتفع إلى مصاف القومية البديلة. هذه القومية القطرية يعاد ربطها بمركز جديد هو عواصم صناعة القرار في الغرب، أو أمريكا تحديداً. ويتم هذا الربط تحت شعار الالتحاق بركب الحضارة، والتقدم الذي يحمل وحده الحلول للمشكلات الوطنية المستعصية. ويفتح آفاق المستقبل، بعد التخلص من عبء الارتباط القومي، وما يحمله من تخلف وأزمات. وهنا يروج لقيم الفعالية، والإنتاجية، والبحبوحة على عكس قيم الركود، والتخلف، والقصور التي يتم ربطها بالانتماء القومي. وهكذا يزين للناس أمل إعادة ولادة قطرية جديدة في الرحم الغربي، أو الأمريكي، وجعل القطر قطعة من أوروبا، أو ولاية أمريكية حيث لا حلول، ولا تقدم، ولا مستقبل إلا بها. خلال هذه العملية كلها يتم بيع الحلم من خلال الانسلاخ عن الانتماء، وإجراء خيار زائف ما بينه، وبين المستقبل الوردي، والرفاه، والبحبوحة.

وتلعب الحرب ضد اللغة العربية دوراً هاماً في عملية التغريب في المكان حيث تتعالى صرخات قصور اللغة العربية، وجمودها، وتقليديتها، أو تحجرها، وعجز بناها عن استيعاب العلم والتكنولوجيا. ويرفع شأن اللغة الأجنبية (الانجليزية) لغة العلم، والتواصل العالمي، والانفتاح على الكون، وعلى المستقبل. ويصاحب ذلك ترويج للهجة المحلية، ورفعها إلى مصاف اللغة المكتملة المقومات التي تقوم بذاتها.

" والحرب على اللغة العربية يربط ما بين النفي في المكان، والنفي في الزمان. فاللغة هي خزان الذاكرة الجماعية القومية، والنظرة النوعية المميزة إلى الكون. ومن خلال الحرب عليها تزعزع أركان الهوية على أن النفي في

الزمان يتجاوز الحرب على اللغة وصولاً إلى نفي التاريخ، ونقضه، وتسفيه الذاكرة الجماعية، ورموزها، ووقائعها الكبرى. وتغيّر من أجل تحقيق هذا الهدف المناهج المدرسية: مناهج التاريخ، والتربية الدينية، والقيم التي تركز عليها النصوص. كما يحرّف التراث الشعبي من خلال عمليات تزوير، وتجهيل، وتحوير، وحذف، وإعادة تأويل وصولاً إلى تزييف الأصالة ذاتها من خلال تضليل الناس، والشحن الانفعالي ضد مصالحها الحقيقية، وتبخيس انتمائها إلى جذورها الثقافية." [1].

ولا شك أن الوسائط الثقافية يصيبها النصيب الأكبر من حملة التشويه باعتبارها وسائل الربط باليوية والتاريخ. وتبخيس التراث والثقافة الوطنية يتبعه إغراق بالثقافة المستوردة التي تكرس عملية الاستلاب من خلال الإبهار بالألوان الطبيعية للوسائط المرئية، والمسموعة بوسائلها المقتدرة، والمحببة إلى النفوس، الخفيفة الظل، والجذابة الفاعلة مما يشكل ذهنية المواطن، وشخصيته وسلوكه.

والاستلاب الثقافي في مختلف عملياته، وأبعاده يشكل خطة متكاملة المقومات مترابطة العناصر، قوية الفعالية.

من هنا يبدو مقدار التهديد الذي يحيط باليوية الثقافية العربية. وعلى هذا الصعيد ينبغي إحياء قضية الأمن الثقافي والمناعة الثقافية لمواجهة حالة الاستسلام العربي، وانحسار المد القومي. ولا مجال لوقف هذا الغزو الثقافي بدون إيقاف مسيرة التقهقر وبدون الرجوع إلى قضايا العرب المصيرية، هنا تسترد الأمة أصالتها على جميع الصعد بما فيها الثقافة. ولا مجال للمراوغة، ولا مفر من مواجهة هذا التحدي.

---

[1] محمد معروف، تغريب الإنسان المصري ، مجلة الفكر العربي الإستراتيجي، العدد 3، يناير 1982ف.

ثانياً : الثقافة العربية وصدام الحضارات :

في البداية عرض صمويل هنتنغتون أفكاره حول صدام الحضارات في مقال نشرته مجلة الشئون الخارجية الأمريكية فآثار المقال صدى هائلاً، وجدلاً واسعاً لم تشهده المجلة منذ تأسيسها، مما دفع هنتنغتون إلى إعادة تقديم نظريته في كتاب ضخم بنفس العنوان (صدام الحضارات) بعد أن حذف علامة الاستفهام، وهذا يعني أن الطرح انتقل من مستوى الفرضية إلى مستوى النظرية.

" وتقوم نظرية هنتنغتون على أن التاريخ يتجه الآن بعد عقد القوميات، والأيديولوجيات إلى الصراع والمواجهة، مواجهة الثقافات بعضها لبعض، وهو يرى في الأفق اليوم تهديداً من جانب التحالف الإسلامي الكونفوشيوسي ضد كل شيء غربي، وهنا يتوحد (الخطر الأصفر) – بتعبير هنتنغتون – مع (الأتراك على أبواب فيينا)، وهذان معاً يشكلان صدمة نفسية عميقة الجذور في الذاكرة الجمعية للشعوب الغربية." [1]

وبعد أن يتطرق هنتنغتون إلى كثير من التفاصيل حول نفس المعنى يقول: " لقد استطاعت الثقافة الغربية من خلال التقدم التقني، والتطور الاقتصادي، ومن خلال هيمنة دولها، ووسائلها العسكرية أن تنتزع لنفسها المركز الأفضل في العالم ولكن هذه المرحلة تتجه نحو نهايتها، فالآخرون يلحقون ويسبقون. ستتفوق آسيا على الغرب، وسوف تصبح الصين القوة الاقتصادية العالمية العظمى في القرن الحادي والعشرين، بينما تثير الإمبريالية الغربية حفيظة بقية العالم، وهذا ما بدأ يعبّر عن نفسه الآن في شكل أصوليين، ونقد شديد لنظام القيم الغربي. إن الهجوم المضاد على الثقافة الغربية يتعاظم أكثر كلما ازداد ميزان القوى رجحاناً لصالح الآخرين.. إن النبض المعادي للغرب يزداد تعاظماً في قوته بشكل ملحوظ من خلال التطورات الديموغرافية، ففي كل مكان يتزايد النمو البشري بشكل أقوى مما عندنا، فقد بلغت معدلات النمو السكاني في أفريقيا والعالم الإسلامي 3% وأكثر في حين أن الأغلبية تحت سن الخامسة والعشرين، ولا يقدم العجز في موازين

---

[1] صمويل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك أبو شهيوة، ومحمود خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، طرابلس ، 1999ف،ط1، ص180.

التطور لهؤلاء الشباب المقتلعي الجذور أي منظور. إنهم محبطون وفي صدد البحث عن جهة يفرغون عليها إحباطهم، والدعاية المعادية لليهودية الثقافية الغربية تقدم لهم العون "[1].

ويرى هنتنغتون أن شباب هذا الجيل من العرب والمسلمين عدوانيون يميلون إلى الحرب والعنف ولذلك يشكلون حقلاً مثالياً لتجنيد الأصوليين الثقافيين، ومن هنا يتم تعبئة قوى وطاقات عالية في مواجهة القوى الغربية.

ويستطرد هنتنغتون في تحليلاته فيرى أن الثقافات تتجمع دائماً حول دول مركزية، ويذكر من الدول المركزية الولايات المتحدة، وأوروبا – رغم أنها لم تتشكل بعد كدولة – والصين ذات الثقافة الكونفوشيوسية، والتي ينبغي أن تنضم إليها اليابان وكذلك الهند التي تتطابق فيها الثقافة والدولة أما أفريقيا والإسلام فيظلان بدون قوة مركزية. وفي هذه الحالة "ينصح" هنتنغتون المسلمين باجتهاد بأن ينتخبوا تركيا دولة قيادية، ولهذا يجب رفض الطموح الأوروبي لأنقرة بصورة نهائية، وينبغي أن تحظى (تركيا) بنعمة إعتاقها من حلف الناتو.

ويرى هنتنغتون أن الثقافات المتجسدة في القوى المسيطرة سوف تتصادم، ومنذ الآن تبدو مجالات الاحتكاك عديدة. فالدول المتعددة الثقافات مثل البوسنة والسودان وماليزيا وأندونيسيا تظهر فيها تصدعات داخلية تصل حدّ الحرب الداخلية العنيفة، بينما يظهر الإسلام صراعات دامية، ويبدو التقسيم وكأنه الجواب الوحيد الذي يؤسس للحل السلمي مع رفض التعددية، والعمل على إقامة دول ذات نقاء ثقافي، ورفض التبشير عبر الحدود سواء كان ذلك يتعلق بالدين، أو بالمكاسب الثقافية مثل حقوق الإنسان ورفض الفصل بين الدول والمعتقد الديني، أو تحرير المرأة ... وكلها من وجهة نظر هنتنغتون خطوط لا يلتقي عندها الشرق الإسلامي مع الغرب، فضلاً عن النزاعات الإقليمية المتعددة، والانتشار المتزايد باستمرار لأسلحة الدمار الشامل الذي يمكن أن يؤدي في النهاية إلى صدام نووي: إنه سيناريو رعب لا يدع مجالاً للأماني، ولا يترك سوى فسحة ضئيلة للأمل.

---

[1] المرجع السابق، ص185.

ومن المستغرب بعد هذا التشخيص القاتم ما يفاجئنا به الفصل الأخير من كتاب هنتنغتون وبلا مقدمات بمرافعة جيدة عن تعاون ثقافي عالمي يتناقض بشكل واضح مع ما سبق عرضه، وهنا نتساءل هل ذلك مناورة تكتيكية لجذب الأجنحة الليبرالية بين القراء ؟ أم ينطلق هنا العقل البراغماتي ضد دوغمائية نموذج جامد للتفكير؟ وربما كان ديتر زينغهاز محقاً حينما لاحظ عرضاً أن الأمر يتعلق ببرنامج توفيقي لا يستطيع المرء أن يأخذه على محمل الجد إذا تتبع تحليلات هنتنغتون القاتمة.

وإذا ما أردنا التصدي لأطروحة هنتنغتون فلن نجد – فيما نرى – أفضل من أطروحة هارالد موللر (تعايش الثقافات) حيث يكشف العنوان عن مشروع مضاد لهنتنغتون، يقول مترجم كتاب موللر: " لقد كان هارالد موللر في كتابه هذا من بين أهم الذين قدموا في ألمانيا، وربما في العالم بأسره إسهاماً يتصدى لما في نظرية هنتنغتون من ارتباك في المنهج، وتسطيح في المعالجة، ومغالطة في الطرح، ولوياً لعنق الحقائق، والوقائع، أو تجاهلاً لها، لكي تتماشى مع فرضياته واستنتاجاته، وقد فعل ذلك برؤية إمبيريقية مركبة كشفت عمّا في نظرية هنتنغتون من تسطيح للأفكار " (1).

" أما موللر نفسه فقد فند في أطروحته الخطوط الأساسية في نظرية هنتنغتون عن الأحلاف الحضارية الكبرى التي تقف في حالة صدام ومواجهة، من خلال ثلاثة أمثلة منتقاه عن "الحدود الدامية للإسلام" و"الحلف الإسلامي" الكونفوشيوسي" و"الأزمة البوسنية"، وأظهر أن هنتنغتون قد وقع في مغالطات جوهرية، بل وأساء استخدام قواعد الإحصاء، وتجاهل من الوقائع ما يتعارض مع طرحه أو ما قد يناقض استنتاجاته " (2).

إن رؤية موللر فيما يرى الباحث الراهن تتمحور حول فكرة أن عالماً بهذا التعقيد والتركيب يحتاج من أجل فهمه إلى رؤية عالمية مركبة؛ ولذلك فهو يقف بصرامة

---

(1) هارالد موللر، تعايش الثقافات، من مقدمة المترجم، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 2005ف،ط1 ،ص15.

(2) المرجع السابق ص26.

لا تخلو من السخرية ضدّ التبسيط الشديد الذي ميّز نظرية هنتنغتون، والذي يقع فيه كثير من المفكرين والساسة الأمريكيين استجابة لحاجة جمهور غير مهتم بالعالم الخارجي ولا يعنيه أن يتتبع تفاصيل كثيرة مرهقة، أو يعرف خلفيات معقدة، بل يريد توجيهات سريعة واضحة مثل: إننا نقف مع الخير ضد الشر، أو مع الحرية ضد القمع .. إلخ، انطلاقاً من مبدأ (نحن ضدهم) السهل والذي يتحمس له اليوم وبروح التعصب العقائدي جورج بوش الابن.

" بيد أن موللر لا يغرق القارئ في تفنيد كتاب هنتنغتون بما فيه من وقائع وشواهد، وتفصيلات لا حصر لها، بل يمضي مباشرة إلى تقديم مشروعه المضاد لرؤية هنتنغتون القائمة، ويقدم مشروعاً عالمياً فيه كثير من التفاؤل المؤسس على معرفة رصينة، مدعمة بالحجج والأسانيد، وقائمة على منهج علمي محكم، متوصّلاً إلى أن العالم – من وجهة نظره – ليس في سبيله لتكوين أحلاف حضارية تقف في حالة صدام ومواجهة بعضها ضد بعض، وإنما هو في سبيله لمزيد من التعاون، والتشابك، والارتباط؛ لأن هناك ثلاث ديناميات جوهرية تحول دون تشكيل مثل هذه الأحلاف المتصادمة وهي:

ديناميه عالم الدول . ديناميه عالم الاقتصاد . ديناميه عالم المجتمع .

وينبغي القول بأن موللر يعاين العلاقات الدولية في جميع أرجاء العالم في ضوء هذه الديناميات الثلاث، مركزاً بشكل أساسي على المراكز الثقافية الكبرى التي رأى فيها هنتنغتون خطراً يتهدد الحضارة الغربية، وهي: العالم الإسلامي، أو الخطر الأخضر، والعالم الكونفوشيوسي، أو الخطر الأصفر، والعالم الأرثوذكسي الذي تقف روسيا في مركزه، ولكنه في الوقت نفسه لا يتجاهل المناطق الهامشية في السياسة الدولية، مثل إفريقيا وأمريكا اللاتينية، ليتوصل في نهاية الأمر إلى أن هذه المناطق جميعها في سبيلها للاقتراب من النموذج الغربي في التطور، وأن العالم يسعى الآن أكثر من أي وقت مضى إلى مزيد من التشابك والارتباط في مؤسساته وهيئاته ومنظماته، بل وفي قيمه الاجتماعية، ومعاييره السياسية." (1)

---

(1) المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص28.

إن موللر ينطلق – بلا شك – من مركزية غربية، أوروبية على وجه التحديد، فهو لا يخفي تشككه في مسار السياسة الأمريكية، بيد أنه لا يرى في الثقافة الغربية المعاصرة تفوقاً جوهرياً نابعاً من طبيعتها الخاصة، بل يرى أنها شأنها في ذلك شأن بقية الثقافات العالمية، في حالة تشكل، وسيرورة دائمين، وأن المجتمع يعيد إنتاجها باستمرار من خلال ممارسته اليومية لها، وأن مكتسباتها الأساسية كالديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والفردية، والرفاهية...الخ، لا تعود إلى أصول مسيحية، بل إلى قيم العقلانية والتنوير، وليست هذه المكتسبات أمراً مسلماً به، فهي يمكن أن تترسخ وتزدهر، أو أن تتراجع، وهو يرى أن الغرب ينبغي أن يتخلى عن غروره في محاولة فرض وصايته على بقية العالم، بل عليه أن يصغي للآخرين، ويتعلم منهم: لأن التعاون والتبادل لا يسيران في طريق ذي اتجاه واحد، هذا مع العلم أن العالم الغربي قد وصل اليوم في مؤسساته الاجتماعية، والعسكرية، والاقتصادية، والبيروقراطية إلى أعلى درجة وصلتها البشرية حتى الآن.

والحقيقة أن أطروحة تعايش الثقافات من أكثر الكتب جدية في تناول هذا الموضوع الخطير الذي لم يبدأ السجال حوله منذ مقالة هنتنغتون الشهيرة التي جاءت للأسف أحداث سبتمبر لتمنحها دفعاً جديداً، وتؤكد صحة نظرية صراع الحضارات في نظر مؤيديها، وتجعل من كانوا متشككين في صحتها أقل يقيناً، بل أن هذه الأحداث، قد جعلت " الأصوليين " في كل معسكر يزدادون تطرفاً في مواقفهم، فهذا يقف على جناح الإيمان مقابل جناح الكفر وذاك يقود معسكر الخير ضد محور الشر ... بيد أن ذلك سيبدو أمراً ظاهرياً فقط لا يصمد أمام النظر المتعمق الذي امتازت به تحليلات موللر ورؤيته العالمية المركبة، هذا على الرغم مما شابهها أحياناً من قصور ، وخاصة في أثناء تناوله للمنطقة الإسلامية ، حيث بعض القصور في المعرفة التاريخية : وضعف المعرفة بالإسلام .

ومن وجهة نظر أخرى يحاول بعض الكتاب أن يفند مزاعم هنتنغتون فيرى أن العلاقة بين الحضارات هي بالفعل علاقة صراع وليست علاقة حوار كما ينبغي ليا أن تكون، ولكن المسئول عن حال الصراع اليوم هو العالم الغربي بأيديولوجيته القائمة على الاستعلاء، والغرور، ومن ثم استخدام آليات الهيمنة ونفي الآخر. يقول أحد النقاد: "ما بين سلطة الوعي ووعي السلطة يقع الصراع بين الحضارات، الذي قد يأخذ طابعاً هادئاً في شكل تفاعل بين الأفكار والعقائد، أو شكلاً عنيفاً كالذي يتمثل في الغزو والهيمنة المنطلقتين من الحضارة الغربية التي تبنت في أساسها النظري الكثير من الفلسفات الأنثروبية مع نيتشه، والكونت غوبينو، وتوماس كارلايل، وفردريك هيغل، وما لزم عن هذا من مقولات محدثة حول سير الحضارة مع صمويل هنتنغتون، و فوكوياما، والفن توفلر، وروجيه غارودي، وغير هؤلاء من المنظرين لسير الحضارات مهما اختلفت وجهات نظرهم وآرائهم، إلا أنها كلها تصب في النهاية في نتيجة مفادها أن الحضارة الغربية فشلت في إجراء حوار حضاري حقيقي. ونستطيع أن نميز هنا ظاهرتين شكلتا سير الحضارة في القرن السابع عشر حتى القرن العشرين ألا وهما:
أنثروبيا التغريب، والهيمنة الحضارية (فساد وتحلل النظم الثقافية الداخلية) ، ثم حوار الماضي والتخثر الحضاري ؛ وجود عوائق عضوية ثابت الحوار الحضاري ".[1]

ويمكن القول عن أنثروبيا التغريب والهيمنة الحضارية أن الصروح، والأنظمة المهنية التي نشهدها اليوم ونحن مكتوفي الأيدي، والعقول ما هي إلا جداليات القلق، والمجازفة المعبرة عن توقف التاريخ عن الكتابة، وقد توهمنا ذلك بسبب تلك النهايات الخارجة من عباءة هيجل، تلك النهايات ما هي إلا سقطات التاريخ التي أورثت البشرية حضارة التكنوقراط، حضارة يؤسسها الغرب وهي في حقيقتها مضاد للحضارة، ويشبهها أحد الكتاب المحليين" بالابن العاق الذي شق

---

[1] عبد الله عثمان عبدالله ، صراع الحضارات والمركزية الغربية، مجلة فضاءات تصدر عن المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد الثالث (يونيو) 2002ف، ص6.

عصا الطاعة بعد أن أهداه الشرق الحضارة بتواضع ورزانة، ودون أن يحمل اسماً، فما من حضارة إلا ويعود أصلها إلى حضارات الشرق القديم " كالحضارة اليونانية التي ترجع في جذورها إلى أصول أفريقية، ولكن أعيد تصميمها كحضارة آرية خلال القرن التاسع عشر وتم تطهيرها من جذورها السامية والأفريقية أو حجبت هذه الجذور عن الأنظار." (1).

" إن الغرب إنسان نيتشه الأشقر الذي صادر القيم الحضارية ضمن مؤسساته ، كالمسيحية التي حولها من دين شوقي يبشر بآخرويات الخلاص البشري إلى مؤسسة النبالة الأرضية " (2).

" وفي الحقيقة أن تصورات وتنبؤات فلاسفة الغرب اليوم نبعت جميعاً من تصورات هيجل ومقولاته ، وما هي إلا مقولات تحقق مآرب حضارة الصروح فقد بشرت بأن هناك أمة تقع على عاتقها مهمة حمل رسالة العالم، وهكذا يتم ارتقاء الروح من صورتها المحدودة للحرية متمثلة في شعوب الشرق القديم حيث الحرية للفرد الواحد ، إلى أن تبلغ مرحلة وعيها الكامل، وقد بلغته لدى الشعب الجرماني حيث الكل حر ، ومن أجل هذا أبيدت الشعوب القديمة من الهنود والأزتك والمايا وغيرهم أولئك الذين يصفهم فرانسيس فوكوياما في تانغو التاريخ الأخير كانوا يذبحون أطفالهم قرابين للآلهة ، أن قدوم المهاجرين الأوروبيين إلى الأرض الجديدة لم يكن عملاً بربرياً كما تصور بعض الأدبيات الديماغوجية بل إنجازاً هائلاً ، هل بإمكاننا أن نتصور كيف كانت الأوضاع لو كانت هذه الأرض مازالت مأهولة بتلك المخلوقات البدائية " (3).

ولعله من الجدير أن نذكر مقولة بيير كلاستر التي مؤداها أن التاريخ يعبر عن نفسه بوجهات متعددة تبعاً للمناحي، والاتجاهات التي نضعه فيها، فليس هناك مفهوم عام، أو تاريخ شامل كما تزعم الهيجلية وأشياعها.

---

(1) المرجع السابق، ص7.

(2) المرجع السابق، ص10.

(3) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993ف، ط3 ،ص219.

ان الحديث عن الماضي، والتحشر الحضاري يقودنا إلى أن حالة الرعب مما يحمله المستقبل عند توفلر، وصدام الحضارات عند صمويل هنتنغتون ما هي إلا أحابيل الأيديولوجيا وما هو إلا وعاء الذي تحشر فيه الحضارة الغربية آلياتها لأجل مفاجأة الجميع بفرض ثقافتها، ومصادرة ثقافة الآخر، وخصوصياته، وهو الأمر الذي يجب ألا ينطلي على أحد.

ويمكننا القول إن ما يبدو من تعارض بين صدام الحضارات لهينتنغتون، ونهاية التاريخ لفوكوياما ما هو إلا تعارض ظاهري سرعان ما يرتفع حينما نلمس أن كليهما قد انطلق من نقد أيديولوجيات بعينها في مكان بعينه في زمان بعينه، إنها الأيديولوجيات المحورة الفاشية، والاشتراكية، والشيوعية. أما المكان فهو أوروبا ما بعد الشيوعية. أما الزمان فهو أعقاب الحرب الباردة، فنادى فوكوياما بحلول الليبرالية الديمقراطية، ونادى هنتنغتون بحياء بأنها جواهر العناصر الثقافية والعرق، والدين، والقيم الخاصة إذ سرعان ما تتجوهر هذه الفسيفسائيات بتعبير فسيولوجي في أمشاج من الهويات الثقافية التي لا يفصلها عن الأيديولوجيا المقصودة سوى غلاف شفاف ترتفع إذا ما تعرضت الأيديولوجيا للنقد، أو التجريح. وفي هذا ليس ثمة جديد فلكل نظام من الديمقراطية إلى الليبرالية إلى القومية إلى الفاشية فالشيوعية دعاته المدافعين عنه، وفي كل نظام نجد هؤلاء المثقفين، أو بعضهم على الأقل يقومون بمهمة الدعوة لذلك النظام، وتفسيره وتبرير أخطائه بل وخطاياه !

ولعلنا نتساءل هنا عن الديمقراطية الغربية إذا ما سادت بالفعل يمكن إقامة حوار حقيقي بين الحضارات. فالحوار بين الحضارات أمر قائم في فطرة البشر منذ فجر التاريخ، ولا توجد [illegible] ديمقراطية، ولكن المشكلة إنها ديمقراطية التكنوقراطية، والعولمة، ديمقراطية تذكرنا بالثقافية جان جاك روسو الذي دعا من قبل إلى الديمقراطية الأثينية رغم إعجابه بديكتاتورية اسبرطه، كذلك نجد الولايات المتحدة اليوم مستعدة لدعم دول لا تحترم الديمقراطية، ولا تحترم القانون مادامت تضطلع بوظيفة مفيدة وهي تثبيت التحوم! هذا بينما نجد نظماً ديمقراطية عديدة مهددة جداً !.

ويمكن أن نقول أن الحوار الديمقراطي كان أول ضحية من ضحايا العولمة. وليذا يختلف مع مقولة بطرس غالي – مع افتراض حسن نيته – حين قال:" إن كوكبنا يخضع لضغط قوتين متضادتين: العولمة، والتفكك، وهي في حقيقتها ثنائية غير منصفة؛ لأنها لا تحتوي على الوصف الحقيقي للعولمة، ونقيضها الحقيقي وهو ثقافات القطيعة، فالمحافظة على الهوية الثقافية ليست تفككاً.

ولعلنا هنا يراودنا الشك في إمكانية إقامة حوار حضاري؛ لأن الغرب غير مخلص في نواياه. فهو مصدر نظرية التخوم المعاصرة التي يصفيا روفين بالنظام العالمي الجديد ذلك الذي يقيم فصلاً عنصرياً بين الشمال والجنوب، الشمال: الذي يلتحق بالقيم الشمالية التي هي قيم الولايات المتحدة. والجنوب الذي هو باقي دول العالم، وهي المقصود بالتخوم مما دفع الكثيرين إلى نفض أيديهم من مسألة إقامة الحوارات. وهل الآن وقت هذه المعطيات أن نقول لقد فات الأوان وقضى حوار الشمال والجنوب نحبه، كما ينبغي أن نسخر من تفاؤل روجيه جارودي الذي يرى في القرن الحادي والعشرين إمكانية القضاء على العوائق التي تحول دون إقامة هذا الحوار.

إن الوضع العالمي الراهن في ظل اختلال الموازين بين القوى لا يسمح بإقامة أي نوع من الحوار، وإن حدث فلن يكون حواراً بل فرض شروط من جانب قوى التسلط والهيمنة ، وهي شروط الاستسلام التي يفرضها على العالم اليوم أصحاب حاملات الطائرات والرؤوس النووية. فنتائج أي حوار هي دائماً انعكاس لما عليه موازين القوى، والحوار بالمعنى الحقيقي لا يكون إلا بين قوى متوازنة بما يسمح بإقامة علاقة الند للند هذا لن يتحقق يوماً، إلا إذا أخذنا نحن أبناء الحضارة العربية الإسلامية بكل أسباب التقدم والقوة، حينئذ فقط يمكن أن نتحدث عن حوار بين الثقافات بهدف التكامل والتعايش السلمي بين الحضارات.

ثالثاً : إشكاليات الخطاب العربي الإسلامي:

إن الخطاب العربي المعاصر من حيث علاقته بالغرب يمثل بحق إشكالية كبرى، وكي يكون التوصيف دقيقاً لابد من إضافة صفة (الإسلامي)؛لأن الخطابات المتبادلة بين الشرق والغرب، ومنذ أمد بعيد مشحونة انفعالياً بالاختلافات، والخلافات العقائدية الدينية، وذلك إلى الحد الذي يمكن معه أن نختزل العلاقة بين الطرفين في كلمتي (الإسلام – والغرب).

ونعترف بأن هذا التصنيف الثنائي يتصف بالاختزال، والقوة خاصة بالنسبة لنا نحن العرب، وسائر المسلمين؛ لأنه يرتبط بثنائيات أخرى مؤلمة،(كالتقدم والتخلف)، (واليمنة والتبعية)، ولكن التصنيف الأفضل، والأدق في الاستخدام، ولاسيما تلك الثنائية (الإسلام – والغرب) طرحت منذ وقف طويل كما شاهد عقد التسعينات من القرن العشرين تصعيداً خطر لهذه الثنائية وذلك لأسباب عديدة منها انهيار الأنظمة الشمولية في أوروبا الشرقية، وظهور نظام عالمي جديد وحيد القطبية، وأحداث أخرى عصفت بالعالم الإسلامي ودمرت الكثير من قواه المادية والبشرية.

"والجدل الدائر حول الإسلام والغرب اليوم جدل سياسي فكري اقتصادي؛ ذلك أن مواجهة الغرب لعالم الإسلام تختلف عن مواجيته لأطراف أخرى، فمثلاً ينصب الصراع الغربي اتجاه شرق آسيا على الجانب الاقتصادي أما الخطاب الغربي فيؤسس العلاقة مع عالم الإسلام على أساس هيمنة الغرب، وتبعية العالم الإسلامي، والتحذير من المشاركة بمفهومها الواسع. وهذه الرؤية تبنى على ثلاثة أركان أساسية هي: المواجهة السياسية، والعسكرية، والغزو الثقافي، والسيطرة الاقتصادية، وتجمع خطابات الغرب السياسية، والفكرية، والاقتصادية على هذه الأمور الثلاثة مع تباين بسيط بين نظرية وأخرى! " [1]

ومع تطور وسائل الإعلام، وواقع العولمة المستجد، مازالت الرؤية الغربية تستمد تصوراتها حول العالم الإسلامي من رؤيتها السالفة للعالم الإسلامي خلال

---

[1] زكي الميلاد، تركي الربيعي، حوارات لقرن جديد، الإسلام والغرب الحاضر والمستقبل، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2001م، ص9.

القرون(من العاشر وحتى الثامن عشر)، هذه الرؤية المبنية على أساطير ومخاوف تقليدية، وحالة عدائية شاملة تخللتها صراعات دينية عرقية عسكرية اقتصادية..الخ والعالم الإسلامي وبدافع من ظروف الحالة على الأقل يحاول تأسيس العلاقة على أساس المشاركة، والمواكبة الحضارية،وتحرير العلاقة من الشكل الاستعماري الهيمنة، إلى التعاون والمشاركة ومحاولة الملائمة بين الموروث والوافد .

وثمة جوانب رئيسية تستحق المناقشة بالدرجة الأولى ولعل من أهمها حالة الخوف من الإسلام، هذا الخوف المستند إلى رؤية تاريخية تصعيدية حتى باتت حالة التصعيد سياسة ثابتة للغرب، أما بالنسبة إلى عالم الإسلام والذي احتمى في التوازنات الدولية السابقة ليعيش طويلاً في ظلال هذه التوازنات مستكينا لحالة الضعف والعجز فإنه يجد نفسه اليوم أمام مواجهة شاملة، ومع ذلك نجده متوجهاً – للأسف – بمعظم آماله إلى ظهور توازن جديد يحتمي به بينما الرؤى الإيجابية التي تنصب على نهضة الذات لازالت قليلة ومتناثرة.

" ونحن اليوم أمام قوى كبرى تخطط القرن جديد على أسس جديدة نجد أنفسنا أمام السؤال الإشكالي الصعب: كيف تكون العلاقة بين العالمين: العالم الإسلامي – خاصة الجانب العربي منه – والعالم الغربي صدام لتسطر صفحات جديدة من التاريخ الدموي ؟

إما نجعلها علاقة حوار لا يبدو في الأفق ما يشجع على نجاحها ؟ لأنها بين مهيمن قوي، وتابع مستضعف أم أن هناك رؤى أخرى – كما يقرر عبد الواحد علواني – رؤى تمهد العلاقة أكثر إنسانية ورسوخاً ؟ " (1)

" والآن نحاول أن ننظر إلى تلك العلاقة وما يرتبط بها من إشكاليات من أكثر من منظور ويمكننا القول في هذا الصدد أن الغرب هو الذي فرض على العرب والمسلمين نوعية هذه العلاقة وجعلها علاقة هيمنة وقتل وتدمير دون أدنى اعتراف بالآخر، وبدأت هذه العلاقة بالتحديد منذ غزو أمريكا وإلى واقعنا الحاضر ونستشهد هنا بشهادة كتاب ومفكري الغرب أنفسهم مثل تردروف ، وتشومسكي** ونرى تردروف في كتاباته مشمئزاً مما شاهده من فظائع أهوال

---

(1) المرجع السابق، ص10 ــــــ ** مستشرقان غربيان لهما إسهامات كبيرة في مجال اللغويات والنحو.

القرون(من العاشر وحتى الثامن عشر)، هذه الرؤية المبنية على أساطير ومخاوف تقليدية، وحالة عدائية شاملة تخللتها صراعات دينية عرقية عسكرية اقتصادية..الخ والعالم الإسلامي وبدافع من ظروف الحالة على الأقل يحاول تأسيس العلاقة على أساس المشاركة، والمواكبة الحضارية،وتحرير العلاقة من الشكل الاستعماري الهيمنة، إلى التعاون والمشاركة ومحاولة الملائمة بين الموروث والوافد .

وثمة جوانب رئيسية تستحق المناقشة بالدرجة الأولى ولعل من أهمها حالة الخوف من الإسلام، هذا الخوف المستند إلى رؤية تاريخية تصعيدية حتى باتت حالة التصعيد سياسة ثابتة للغرب، أما بالنسبة إلى عالم الإسلام والذي احتمى في التوازنات الدولية السابقة ليعيش طويلاً في ظلال هذه التوازنات مستكينا لحالة الضعف والعجز فإنه يجد نفسه اليوم أمام مواجهة شاملة، ومع ذلك نجده متوجهاً – للأسف – بمعظم آماله إلى ظهور توازن جديد يحتمي به بينما الرؤى الإيجابية التي تتصب على نهضة الذات لازالت قليلة ومتناثرة.

" ونحن اليوم أمام قوى كبرى تخطط القرن جديد على أسس جديدة نجد أنفسنا أمام السؤال الإشكالي الصعب: كيف تكون العلاقة بين العالمين: العالم الإسلامي – خاصة الجانب العربي منه – والعالم الغربي صدام لنسطر صفحات جديدة من التاريخ الدموي ؟

إما نجعلها علاقة حوار لا يبدو في الأفق ما يشجع على نجاحها ؟ لأنها بين مهيمن قوي، وتابع مستضعف أم أن هناك رؤى أخرى – كما يقرر عبد الواحد علواني – رؤى تمهد العلاقة أكثر إنسانية ورسوخاً ؟ " [1]

" والآن نحاول أن ننظر إلى تلك العلاقة وما يرتبط بها من إشكاليات من أكثر من منظور ويمكننا القول في هذا الصدد أن الغرب هو الذي فرض على العرب والمسلمين نوعية هذه العلاقة وجعلها علاقة هيمنة وقتل وتدمير دون أدنى اعتراف بالآخر، وبدأت هذه العلاقة بالتحديد منذ غزو أمريكا وإلى واقعنا الحاضر ونستشهد هنا بشهادة كتاب ومفكري الغرب أنفسهم مثل تردروف ، وتشومسكي** ونرى تردروف في كتاباته مشمئزاً مما شاهده من فظائع أهوال

---

[1] المرجع السابق، ص10 ــــــ ** مستشرقان غربيان لهما إسهامات كبيرة في مجال اللغويات والنحو.

تكشف عن مدى تعصب الغرب، ووحشيته في علاقته بالآخر. وهنا يقف موقفاً منصفاً حين يدعو الغرب لأن يتأمل نفسه عبر علاقته بالآخر ليعرف نفسه." [1]

وتشومسكي كمستشرق معروف متخصص لا يمل الحفر في تاريخ الثقافة الغربية المعاصرة لذلك فهو يسوق لنا آلاف الوثائق التي تؤكد على أن الغزو ما زال مستمراً، وأن " الخمر العتيقة تصب في الجرار الجديدة " وأن الوحشية التي وسمت تاريخ الفتوحات الأولى والتي أضيفت عليها صفة الضرورة لإنجاز مهمة قطع الأشجار والهنود لما تزل مستمرة وعلى الوتيرة نفسها من الوحشية.

يقول تسومشكي: " كان الأوروبيون يحاربون بهدف القتل، وكان لديهم من الوسائل ما مكنهم من إرضاء شيوة الدم عندهم ومن يعرف التاريخ يجازف بتكراره، فالطريقة التي تؤسس لحكم " العرق السيد في العالم " خطها أوائل الفاتحين النهابين، وما زالت نموذجاً يحتذي به أسياد النظام العالمي الجديد " [2].

وبعد فالسؤال الأساسي: لماذا تستمر النماذج الأساسية التي أرست منذ الأيام المبكرة للغزو – غزو أمريكا – إلى زمننا الحاضر ؟!

يقول تشومسكي متسائلاً " ثم لماذا البحث في درب الدموع، في قرون الخزي والتي تجعل وجوه من يحبون بلادهم تحمر عاراً ؟! هل يكمن الهدف في البحث عن ذلك الإرث الثقافي النبيل لجنود كولمبوس إلى تعرية نمط حضاري برمته" [3].

من وجهة نظر بعض المؤرخين أن درب الدموع سابق على فتح أمريكا وأن العنف يمثل بينه أساسية في الثقافة الغربية وأنه ومن بين كل الحضارات لا توجد حضارة تمادت في طريق العنصرية والعنف مثل الحضارة الغربية، هذا ما يذهب إليه كافين رايلي (Reilly) في كتابه " الغرب والعالم " يقول: " لقد تحولت الحروب المقدسة المسيحية إلى مغامرات وحشية للغزو والنهب والإبادة، ولكن

---

(1) نزفيتان تودروف : فتح أمريكا، مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، سينا للنشر، 1992اف، ط1 ،ص16.

(2) نعوم تسومسكي : الغزو مستمر، ترجمة حي النبهان، دمشق، دار المدى، 1996اف، ص38.

(3) المرجع السابق، ص57.

يجب ألا نعزل عملية التحول هذه عن سياقها، فهذه الأحداث وقعت منذ حوالى ألف عام على وجه التقريب، غير أن مثل هذه الحروب كانت إرثاً كامناً في الثقافة اليهودية، والمسيحية " [1]، ويضيف في القسم الثاني من كتابه: " ما من مجتمع آخر أنتج مجموعة من الشعراء، والفلاسفة، والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوروبية، والأمريكية ، وما من مجتمع آخر ربط بين القيمة الدينية، والخلقية، والاجتماعية، والشخصية، وبين العنصرية هذا الرباط الوثيق" [2].

ويضيف أيضاً: " كانت العنصرية الغربية فريدة في مداها وشمولها، فهي لم تكتف بتسميم الثقافة الأوروبية بل نشرت الميكروب في جميع أنحاء العالم." [3]

" والهدف من هذا التمهيد هو التأكيد على أن الخواف – وليس الخوف – من الإسلام هو بحق ظاهرة مرضية تنتشر في الغرب، وتصلح دليلاً يساهم في فضح من يجازفون بتكرار التاريخ كما فعل كولمبوس الذي بعث برسالة إلى ملك أسبانيا يخبره فيها أن كل مغانم مشروعه التي تأتي من اكتشافه أمريكا سوف تنفق على تحرير القدس من قبضة أتباع محمد." [4]

وهنا يجدر بنا الوقوف عند كتاب ادوارد سعيد (تغطية الإسلام)، ففي هذا الكتاب الهام تبيان لكيف تتحكم وسائل الإعلام الغربية في شكل إدراك الآخرين وفيمتهم، وكما هو معلوم فالكتاب يتكامل مع أطروحة سعيد عن الاستشراق، ويذهب إلى القول: " إن الإعلاميين عن بكرة أبيهم مفعمون بالاستشراق، ويظلون ينيلون أبداً

---

(1) كافين رايلي، الغرب والعالم ، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، الكويت، عالم المعرفة، 1985ف، الجزء الثاني، ص202.

(2) المرجع السابق، الجزء الأول، ص105.

(3) المرجع السابق، ص105.

(4) نزفيتان تودروف، مرجع سابق ، ص20

من المكتبة الصلبة، والصلدة التي كونها الاستشراق عن الشرق والتي ساهمت باستمرار في شرقنة الشرق." [1]

والشرقنة تغزو حقل الإعلام الغربي وتجعل تقاريره، وتساهم في تثبيت صورة الإسلام، فصورة الإسلام هي واحدة ثابتة لا تتغير حيثما نظرت ومهما تكن المادة التي تعرضها، وهذا ما يفسر من وجهة نظر إدوارد سعيد لماذا لم يلق الإسلام الترحاب في أوروبا والغرب أبداً. ، من (الاستشراق) إلى (تغطية الإسلام)إلى مجموعة دراساته وكتبه اللاحقة ظل إدوارد سعيد يؤكد على أن " الخمر العتيقة ما زالت تصب في الجرار الجديدة " [2]، وبصورة أدق إن نظام الاستشراق بتحليلاته وارتباطاته بالسلطة والمعرفة يغزو حقولاً جديدة ويفرض عليها الانكفاء بدلاً من إدراك معرفة حقيقة الآخر، من هنا الثناء الكبير الذي يزجيه الجابري لعمل إدوارد سعيد الموسوم بـ (الاستشراق)، والذي لم يلق ما يستحقه على الساحة الفكرية العربية، والجابري يعزى ذلك إلى سيادة النزعة الاستشراقية في صفوف المتقدمين العرب الذين لم يملوا بعد من تكرار الشعيرات اللغوية نفسها التي تعلموها على أعتاب المستشرقين، أو ما يكمن تسميتها بالأسئلة الزائفة التي تشي بالحضور الكبير للاستشراق وأجهزة الإعلام الغربية.

" هناك مرارة في الحلق من موقف الغرب من الإسلام في انزلاقاته العديدة، وفي عدوانيته، فعلى أثر تأليف سعيد للاستشراق ودفاعه عن الإسلام تعرض سعيد – وكما يذكر – إلى إهانات وتهديد بالضرب، ولم تشفع له أستاذيته في جامعة كولومبيا كونه أستاذاً للأدب الإنكليزي المقارن، وهذا ما طال الباحث في الإسلاميات محمد أركون، الذي يشتكي من موقف المؤسسة الأكاديمية (السوربون) عندما انتقد سلمان رشدي." [3].

---

(1) إدوار سعيد، الاستشراق ، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت ، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981ف، ص318 .

(2)إدوارد سعيد، تغطية الإسلام ، ترجمة سميرة نعيم خوري ، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1983ف، ص44 .

(3) تركي علي الربيعو : مثقف ما بين الحضارات ، السفير الثقافي ، ص 11 .

فلم تنفع عندها أكاديميته، وتنويريته من التخفيف من الاضطهاد الذي تعرض لـه داخل الحرم الأكاديمي الذي يعلم داخله وعلى صعيد أجهزة الإعلام في الغـرب " إنهم ينظرون إليه مسلماً وتقليدياً " على الرغم من " أنه أحد البـاحثين المسـلمين المعتنقين للمنهج العلمي، والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية، فالمسلم في نظـرهم – كما يقول محمد أركون – " شخص مرفوض، ومرمي في دائرة عقائده الغريبـة، ودينه الخاص، وجهاده المقدس، وقمعه للمرأة، وجهله بحقـوق الإنسـان، وقـيم الديمقراطية، ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة.. إلخ. هذا هـو المسـلم ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا، والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليـه دائمـاً بضـمير الغائب: إنه الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثلـه، أو هضـمه فـي المجتمعـات الأوروبية؛ لأنه يستعصي على كل تحديث، أو حداثة، فكيـف لـه إذن أن يلعـب الغرور في رأسه وينطح، ليس فقط لدراسة العقل الغربي وإنمـا لنقـده أيضـاً ، ينبغي أن يعرف حدوده، ويلتزم الصمت فلا يتدخل فيما لا يعنيـه... ومـن هـذا المفكر المسلم حتى يجرؤ على أن يشمل بمشروعه النقدي عقل عصـر الأنـوار بنسختيه: أي عقل الحداثة وما بعد الحداثة ؟! كيف يمكن للأوروبي أن يقبل ذلـك من شخص مسلم ؟ هذا شيء لا يحتمل ولا يطاق" [1].

إن السؤال الذي يطرح نفسه في أعقاب هذا المقطع المطول إلى أي مدى يسـتطيع المثقف المسلم الأكاديمي أن يلعب دور الوسيط بـين العـالمين (بـين الغـرب والإسلام) الدور الذي يحلم به أركون بأن يلعبه في إطار حالة الخواف المرضـي من الإسلام.؟ وإلى أي مدى تستطيع القطاعات المتغربنة بتبنيها للمناهج الحديثـة والجديدة في مجال العلوم الإنسانية أن تحد من الرؤية الاستشراقية باعتبارها رؤية غير صادقة، وأن تحد من هيمنة الخواف من الإسلام، ولذلك يدعو الجابري إلـى المواجهة، ويشك تماماً بالدور التاريخي للنخبة المثقفة المتغربنـة التـي سـاهمت بدورها في شرقنة الشرق فالخواف من الإسلام بات في منتهى الخطورة.

---

[1] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة وتعريب هاشم صالح، بيـروت، دار السـاقي، 1995ف، ص45.

وتتحكم هذه النظرة باللاوعي، وتوجيه وهنا يمكن أن نطرح التساؤل هل يمكن الحديث جدياً عن دور حقيقي تلعبه النخبة المثقفة في الحد من هيمنة إيديولوجيا العداء في ظل ثقافة غربية لا ترى في الإسلام مقابلاً مكافئاً في الطرف الآخر ؟

ويمكن أن نستعين مرة أخرى بكلمات محمد أركون حين يقول:" يعلم الله أني أخوض صراعات لا تحصى على جبهة الجامعات الأوروبية، وكذلك على جبهة الملتقيات والندوات في برلين، أو بروكسيل، أو أكسفورد، أو السوربون، أو أمستردام، أو برنستون، أو هارفارد ... إلخ، وكل ذلك من أجل شرح حقائق الإسلام بشكل تاريخي، وموضوعي دقيق، ولكن العملية صعبة جداً، هذا أقل ما يقال" [1].

ومن خلال إدوارد سعيد يرى الجابري ثمة تأكيد على أن الخواف من الإسلام يمكن أن يعزى إلى ما يسميها الجابري دوافع سيكولوجية دفينة، ورغبات لا يريد الخطاب الإعلامي في الغرب أن يفصح عنها، وهذه الرغبات من وجهة نظر الجابري تأخذ شكل حاجات بيولوجية أيضاً مثل الحاجة إلى البترول، ولذلك ليس غريباً أن تحصر دائرة الإسلام في مرات كثيرة في العرب وإيران.

بهذا أمكننا القول إنه – في ظل هذه الظروف – لا أمل في حوار جاد بين الغرب والإسلام.

ولكن يؤخذ على رؤية كهذه صراحة من وجهة نظر الباحث الراهن أنها رؤية تشاؤمية تقطع الطريق أمام أي حوار مجدي مع الغرب على الأقل خلال الأمد المنظور استناداً إلى روح العداء الدفين من جانب الغرب من العرب والمسلمين، وفي ظل التفاوت الحضاري، وعدم تكافؤ القوى بين الطرفين، ورغم أن تلك الرؤية لها ما يبررها في الوقت الراهن للأزمة المعاصرة و قد يكون من الأفضل أن نفسح المجال أمام رؤى أخرى أكثر تفاؤلاً، وتستند أيضاً إلى بعض الاعتبارات الموضوعية، وهي رؤى منطقية في واقع الأمر، و جديرة بالفرض والمناقشة ولها أنصارها إذ يرى أصحابها أننا في حاجة إلى تقدم منظور معرفي جديد يؤسس

---

[1] محمد أركون، المصدر نفسه، ص45.

لعلاقات مستقبلية، وخطابات إيجابية بدلاً من الاستغراق في مفاهيم العداء، والصدام التي تسد الأفق أمام أي نوع من التلاقي بين الشرق الإسلامي، والغرب.

" يطلب أصحاب هذا الاتجاه من الغرب ألا يغتر بإنجازاته الحضارية، وألا يظل على استعلائه، وغروره الذي يقصي الآخر، ولا يقدره حق قدره بالنظر إلى ما عليه من مظاهر الضعف في الوقت الراهن، والإغفال التام لوجوده الحضاري المعطاء وقواه الكامنة، كما يطلبون من الغرب وسائر المسلمين عدم الانسياق وراء الحملات العدائية بين الطرفين، والالتفات إلى الجوانب الإيجابية في الحضارة الغربية التي لها الغلبة اليوم، والاعتراف بأنها صاحبة أكثر قدرة من الانجازات المصرفية، والتقنية. يقول أحد الباحثين: لازلنا بحاجة إلى دراسات حضارية موسعة وعلى درجة كبيرة من العلمية، والموضوعية، والعمق في نقد وتقييم التجربة التاريخية، والحضارية للغرب، التي لا غنى عنها، ونحن نتطلع إلى نهضة حضارية جديدة " [1].

أن أمامنا الكثير من الوضائع، والمعطيات التي تشجع على التلاقي بين الإسلام، والغرب. فالغرب كان يعتقد أن حضارته اليوم، وما حققته من إنجازات مذهلة ستحميه من تأثيرات مذاهب، وفلسفة، وديانات أخرى؛ لأنها مجرد تصورات تفتقد الأنموذج الواقعي، والمصداق التطبيقي.

والأكثر من هذا أن الغرب كان يظن أن هذه الأفكار، والمعتقدات لن تصمد، ولن تستطيع الدفاع عن نفسها أمام تيار الحداثة الجارف، وقد كشف الواقع خلاف هذا الإطلاق، والتعميم.

وقد يندهش الغرب حين يجد من يتخلى من داخل مجتمعاته عن حداثته لصالح أفكار، أو معتقدات من خارج مرجعيته الأوروبية. مع كل ما حققته الحداثة لمجتمعه من منجزات حضارية أذهلت العالم.

---

[1] زكي الميلاد، وتركي الربيعو. حوارات لقرن جديد، الإسلام الغرب، الحاضر والمستقبل، دار الفكر، دمشق، 2001ف، ط2، ص102.

والواقع الذي انكشف أمام الغرب هو خلاف ما كان يعتقده، فالتقارير، والدراسات العلمية، والبحثية الصادرة من جهات مطلعة، ومتخصصة تؤكد على توسع انتشار الإسلام الذي يتقدم من هذه الناحية على كل الديانات الأخرى.

وهذه الظاهرة تستوقف انتباه الغرب، وتبعث عنده بعض الهواجس، وتجعله يتعامل معها بنوع من الحذر. وهناك من يتساءل عن سر الجاذبية في الإسلام، الوصف الذي يطرحه بعض المفكرين لهذه الظاهرة. والذي اتخذ منه (مكسيم رودنسون) عنواناً لأحد كتبه.

والنتائج التي توصلت إليها هذه التقارير، والدراسات، كانت على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة في نظرهم، وعلى غير ما توقع لها الكثيرون هناك بما في ذلك من قام بإنجاز هذه الأعمال.

ومن هذه النتائج المهمة أن انتشار الإسلام قد وصل إلى فئات اجتماعية مختلفة، بما في ذلك الفئات التي توصف بالطبقات الراقية، في حين كان الاعتقاد يقوم على فرضية أن هناك قابلية لانتشار الإسلام، ولكن لن تكون هذه القابلية إلا عند الطبقات الضعيفة، والمحرومة التي تتشبث بالأفكار التي تبعث فيها الأمل، وتخرجها من دوامة اليأس، أو عند فئات ذات تعليم متدن، أو متوسط على أكثر التقديرات، حيث إن من المقطوع به أو من الصعب تصوره أن يصل الإسلام إلى فئات من ذوي التعليم العالي، والشواهد التي توصلت إليها هذه الدراسات على خلاف هذا الظن البعيد. فهناك من الفئات، وغيرها فئات اجتماعية، ومهنية مختلفة آمنت بالإسلام.

ويقول بعض المطلعين عن تعداد المسلمين في دول مثل فرنسا، وإيطاليا وإسبانيا، ورومانيا، وشعوب هذه الدول كلها كاثوليكية، يفوق تعداد البروتستانت واليهود فيها. وقد وصل بعضهم إلى قناعة بأن ليس بالإمكان تجاهل هذا الوجود أو تهميشه، لا من جهة التعداد، ولا من جهة الفاعلية.

هذا الوجود الإسلامي ينبغي أن لا يشكل قلقاً للغرب، ومن الأفضل له أن يتعامل معه لا بانغلاق، وتعصب بل بإيجابية، وانفتاح، ويستفيد منه رافداً ثقافياً يمكن أن يقدم له شيئاً للحياة هناك، وعنده بالفعل ما يمكن أن يقدمه.

كما أنه ليس من الحكمة بالنسبة للوجود الإسلامي هناك أن ينظر إلى ذاته على أنه وجود غريب لا خيار أمامه إلا الانكفاء، والانعزال، وكأنه يعيش في ظروف غير طبيعية، أو مجبر عليها... بل ينبغي أن يتواصل الوجود الإسلامي مع الواقع هناك، ويسجل لنفسه الحضور الإيجابي، والحضاري، ويبرز ما عنده من فاعلية، وأطروحات تحتاجها الحياة هناك، بحيث يصل بقناعات تلك المجتمعات إلى الحاجة لهذا الوجود، وضرورته الحيوية، وبالتالي الرغبة في التواصل معه.

ومن المجالات المهمة التي بدأ الغرب، أو بعض الأوساط هناك يدركون ما يمكن أن يقدمه لهم الإسلام، هو مجال الأسرة، الذي أخذ الشعور بالخطر يتنامى مع ما وصلت عليه الأسرة هناك من التفكك، الذي يضعها على حافة الانهيار، بعد أن فقدت الروابط الاجتماعية، والأسرية مضامينها المعنوية، والاجتماعية وتحولت إلى ما يشبه مؤسسة مالية، أو تجارية في علاقات الزوجة بالزوج، وعلاقات الآباء بالأبناء.

في المقابل يجدون درجة عالية من التماسك في الأسرة الإسلامية حتى بين الأوروبيين المسلمين، وأن الإسلام هو مصدر هذا التماسك الذي يغذي هذه العلاقات الأسرية بمجموعة من القيم، والمعنويات التي توثق الروابط، والأواصر وتحافظ عليه؛ لهذا فإن من الضروري أن يعبر الوجود الإسلامي عن ذاته هناك، وجوداً حضارياً فاعلاً، لا أن يكون امتداداً لسياسات خاطئة، أو ينقل معه نزاعات الشرق إلى الغرب، أو أن يذهب وراء أمور ثانوية ليست ذات أهمية.

إلى جانب ذلك ضرورة أن يساهم هذا الوجود في تقديم رؤية حضارية لعلاقات الإسلام بالغرب، حيث يطور من رؤية الخطابات الإسلامية للحضارة الغربية، ومن جهة أخرى يصحح من رؤية الغرب للإسلام، ويزيل التشويهات المتعمدة والخوف المصطنع حوله، والصورة السلبية التي تنامت بشكل كبير خلال السنوات الأخيرة، وأن يكشف للغرب إبداعات الإسلام الحضارية، وما أنجزته الحضارة الإسلامية للإنسانية كافة، وما يمكن أن يقدمه الإسلام للعالم المعاصر، ولمستقبل الإنسان، والحضارة.

والحذر ضروري من جانب الجميع فلا ينبغي أن تغيب هذه الرؤية الإيجابية، ويحل مكانها ما ينفثه الإعلام الذي قد يتلاعب بهذه الورقة، ويدق فيها مسامير يدفع بها نحو الصدام، والعداء حيث يبدأ التهويل، والتخويف من هذا الوجود المتنامي، واعتباره من مصادر الخطر على الحياة هناك بربطه بالتطرف والإرهاب، وأنه يصطدم بالقيم الغربية وما إلى غير ذلك.

لهذا كان من الضروري على الوجود الإسلامي أن يحمي نفسه من هذه المخاطر، ويقدم نفسه بعكس هذه الظنون، والافتراءات، وفي مقدمة ذلك الحماية القانونية، وفي هذا المجال أوصى بعض العلماء والفقهاء بضرورة مراعاة القوانين في الغرب، والمحافظة عليها، وعدم إظهار المسلمين بما يؤثر على سمعة الإسلام الحضارية هناك.

ومن أشكال الحماية ما يرتبط بالجانب الاجتماعي عن طريق السمعة الحسنة، والسلوك القويم، والمشاركة في أنشطة الخدمة الاجتماعية، والأعمال الخيرية، والإنسانية.

وفي هذا المجال أيضاً أكد بعض الفقهاء على العناية بإعلاء سمعة الإسلام هناك، وعدم القيام بأعمال تنافي خلق الإسلام وقيمه، وما يخالف طبائع المجتمعات هناك.

ومع أهمية امتلاك ناصية الإعلام الذي يعد من أقوى الوسائل تأثيراً على الحياة في الغرب لتقديم الإسلام في صورته الإنسانية، والحضارية، والتوسع في هذا المجال، وما يرتبط به من مجالات النشر وغيرها، بالإضافة إلى أهمية مراكز البحث، والدراسات، وفي هذا الحقل نحتاج إلى مركز يتخصص في قضايا الإسلام والغرب، ويقدم لنا دراسات، وأبحاث متخصصة حوله، وبالتأكيد لو تحقق هذا الجانب على مستوى الطموح لسوف نتوقع منه إنجازات مستقبلية هامة.

" فالوجود الإسلامي في الغرب له مشاركة أساسية في صياغة منظور معرفي جديد، يؤسس لعلاقات مستقبلية إيجابية بين الإسلام والغرب، تحمل معها تطلعات تحسين نوعية الحياة لكل الأمم والشعوب، والارتقاء بالقيم الإنسانية، ومكافحة كل

أشكال العنصرية والعرقية والطائفية والعصبية والتطرف التي تمزق الروابط الروحية والمعنوية بين بني البشر" [1].

ونختتم رؤيتنا التفاؤلية والموضوعية فنقول: ومن هذا النقد للذات والآخر، ينبغي أن نؤسس لعلاقات جديدة ونتفتح على المستقبل برؤية إيجابية، ونستفيد من الماضي في ألا نكرر أخطاءنا، ونتخذ من الحوار مسلكاً في أن نفهم بعضنا بعضاً، أين نتفق ؟ وأين نختلف ؟ والمساحة التي من حق كل طرف أن يجتهد فيها، ويختلف، والمساحة التي ينبغي أن نلتقي فيها ولا نخرج عنها ! .

" هذا ما يفترض أن نسير عليه، لكن هل حقاً نسير وفق هذا المنظور؟

لا أستطيع أن أنفي، ولا أستطيع أن اثبت؛ لأن هناك محاولات تصنف على المنظور الإيجابي، وأخرى على المنظور السلبي، ولا زال كل طرف يدرك أنه بحاجة إلى مزيد من الثقة والاطمئنان للطرف الآخر، وهذا ما ينبغي أن يعكسه كل طرف في سلوكه ومواقفه" [2].

ولاشك أن الغرب من الموقع الذي هو عليه يجب أن يلعب الدور الأكبر على مستوى حوار الحضارات والعلاقات الايجابية مع الإسلام .

ومن جانبنا يجب ألا نتحامل على الغرب أكثر من اللازم ، رغم أن أكثر الآراء حضوراً وتداولاً وجدلاً هناك ، هي الآراء التي تلغي الحوار ومساحات الالتقاء وذلك في ظرف دقيق يتجه فيه العالم نحو تشكيل رؤية عالمية جديدة لمرحلة ما بعد الحرب الباردة ، ومن هذه الآراء ما تقدم به (فرنسيس فوكوياما) في مقولته (نهاية التاريخ) ، وذهب فيها إلى أن العالم ينبغي أن يدور في فلك الغرب ، ويأخذ منه قيم الليبرالية والديمقراطية باعتبارها نهاية التقدم بعدما سقطت الشيوعية وتفكك الاتحاد السوفيتي والتحاق أوروبا الشرقية بالغرب والادعاء بأن الإسلام ليس له جاذبية لا في الغرب ولا في خارج محيطه .

وقد كشفت بعض الآراء أن الذي يقف وراء التبشير بمثل هذه المقولات هم من اليهود الذين يكنون العداء التاريخي للإسلام. " وما إن هدأت العاصفة التي فجرتها

---

[1] المرجع السابق، ص120.

[2] نفس المرجع ، ص136.

مقولة (نهاية التاريخ) حتى حلت مكانها مقولة (صدام الحضارات) التي أعلن عنها (صامويل هنتنغتون)، والتي استقبلها العالم بتشاؤم، وهو الخارج توا من حرب باردة دامت أكثر من أربعة عقود من الزمان، وما كاد يصدق أن العالم قد خرج من هذه الحرب حتى جاءت هذه المقولة التي عدّ (إدوارد سعيد) أنها تحيي الحرب الباردة فالعدو بات الإسلام، والعالم الثالث ظهر بديلاً للشيوعية، والاتحاد السوفيتي.

وقال عنها نائب وزير خارجية سنغافورا (كيشوري محبوباني) الذي شارك في المطارحات النقدية لهذه المقولة، إنها تكشف عن الفشل في وضع إستراتيجية صالحة، وقادرة على البقاء للتعامل مع الإسلام، أو الصين وهذا عيب مميت في الغرب "[1].

إن الدرس الذي يجب أن نتعلمه كما يقول من 1400 سنة من التاريخ المشترك المليء بالمآسي للعلاقة بين الإسلام، والغرب، هو أن على كلا العالمين أن يواجها بعضهما بعضاً بروح من التسامح، والتفاهم، هذا لو أردنا أن نحافظ على السلام العالمي في عصر أسلحة الفتك الجماعي

وهذا لا يتحقق إلا من خلال انفتاح الغرب على الإسلام، وانفتاح الإسلام على الغرب ويحدونا دائماً الأمل الذي لا نريد أن نفقده رغم كل الصعاب حتى لا يخسر العالم كل شيء .. فهل من أمل جديد مع القرن الحادي والعشرين؟!

---

[1] صدام الحضارات، المرجع السابق، ص360.

الفصل الرابع

اقتصاديات السوق واستلاب الهوية

أولاً : العولمة من الاقتصاد إلى السياسة .

ثانياً : السوق في مقابل الهوية .

ثالثاً : الإنسان ذو البعد الواحد .

أولاً : العولمة من الاقتصاد إلى السياسة :

تستند العولمة التي يروج لها الإعلام الكوني إلى اقتصاديات السوق، ذلك النظام القائم على حرية انتقال السلع، ورؤوس الأموال، والخبرات، وإلغاء الحماية الجمركية، وتحقيق أقصى استفادة من العلم، والتقنيات الحديثة، وكثيرون لازالوا يعتقدون أن عولمة السوق على هذا النحو ستحل كل مشكلات المجتمع، وتحقيق السعادة، والرفاهية للجميع، ولكن هذه العقيدة قادتنا في الحقيقة إلى عكس ذلك، فمع العولمة زادت البطالة، وزاد الفقر، وتلوثت البيئة بدرجة خطيرة، وساد الشعور باللأمن والاستلاب.

"ومن المعروف أن التطور الاقتصادي في اقتصاديات السوق يقاس بمدى زيادة الناتج القومي الخام الذي يعتبرونه مفتاح الازدهار، والرفاهية، ولذلك ينبغي تسريعه، وزيادته، وهذا يعني استثمار أكبر قدر من الاختراعات العلمية، والتقنية المتقدمة، وهذا لا يتحقق إلا بفضل الشركات الكبرى عابرة القارات التي هي دائماً الأكبر، والأقوى، والأقدر على الاستجابة لطلب السوق الذي يزداد اتساعاً، وحرية" (1).

وكان من المفروض أن تؤدي زيادة الناتج الوطني الخام – الذي هو القيمة النقدية للمنتوجات والخدمات – إلى رفع مستوى معيشة الأفراد، وخلق مزيد من فرص العمل، ولكن ما حدث رغم زيادة الناتج الوطني الخام هو زيادة الفقر، والبطالة، وتقليص فرص العمل، ولم يتحقق شيء من الازدهار، وما يقال عن الاستثمار في الاختراعات العلمية، والتقنية، والذي أدى إلى تراكم هائل في المخترعات، وتقدم مدهش في التقنية فقد أدى في نفس الوقت إلى تقليص فرص العمل، وقصور الطلب الكلي مما جعل المشهد في النهاية هو ذلك التناقض الحاد بين غزارة الإنتاج، والفقر !.

وعولمة السوق ترتبط بالطبع بالعولمة السياسية فكان الاقتصاديات السوق انعكاساتها السياسية الواضحة حيث أرغمت الدولة على التنازل عن سلطاتها

---

(1) ادوارد سعيد وحمزي ماندير، محاكمة العولمة، ترجمة رجب أبو ديوس، الجزء الثاني والثالث، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، 2007ف،ط1 ، ص8.

خاصة سلطتها التشريعية، والرقابية مما يعد ضربة قوية للديمقراطية التي تتغنى بها العولمة السياسية.

وما من جديد إذا قلنا أن العولمة الاقتصادية المستندة إلى اقتصاديات السوق، والتبادل الحر تستتبع العولمة السياسية، وما تنطوي عليه من تغير وظائف الدولة، والديمقراطية. ولكن ما ينبغي إيضاحه تفصيلاً هو كيف تعد العولمة الاقتصادية السبيل المستحدث للسيطرة السياسية، والهيمنة الشاملة على المجتمعات، والدول النامية. وهذا يقتضي أن نبدأ بالبحث عن جذور العولمة الاقتصادية من خلال تتبع المراحل التي مر بها النظام الاقتصادي العالمي منذ قيام الثورة الصناعية، حيث يحدد محمود الإمام ثلاث مراحل أساسية، سنعرض لها تفصيلاً مع رصد انعكاساتها السياسية .

" 1- في المرحلة الأولى كان الطابع الغالب على المنشأة هو صغر الحجم، ومن ثم كانت تعمل في ظل حماية الدولة التي كانت تؤدي وظائفها التقليدية كدولة حارس guardian، ومعلوم أن المنشأة تسعى إلى حشد عدد معين من العمال ليقوموا، وفق نظام معين للإنتاج، بتحويل مجموعة من الموارد الأولية إلى منتجات تدفع بها إلى أسواق محلية، ودولية، بقصد تحقيق الربح، وكان من الضروري أن يتوفر لها هذان العنصران: العمل، والمواد الأولية، بأقل تكلفة ممكنة حتى تستطيع تعظيم أرباحها، وقامت النظريات التي شاعت في تلك الفترة، والتي صاغها آدم سميث، وريكاردو، وصديقه مالتوس بمساندة المنشأة في دورها هذا، فمن أجل تبرير الأرباح كان لابد من التأكيد على "اليد الخفية للسوق" في إطار من (المنافسة التامة)، ولأن عنصر التكلفة الرئيسي هو الأجور، فقد وضعت أسس نظرية العمل أساس القيمة labour theory of value، وتحول العمل إلى خدمة لها سوق يفوق فيها العرض الطلب، ومن ثم تتدنى الأجور إلى أدنى مستويات لها، وبالتالي فإنه إذا قلت الحاجة إلى العمل، أو انعدمت، أي نقص الطلب عليها، أو انعدام، كان على هذه الفئة أن تتكمش، بل وربما أن تزول، ومهد هذا لظهور الفكر المالثولي الذي ربط بين الكثافة البشرية، والموارد المادية، ولما كانت هذه الأخيرة مقيدة بهبات الطبيعة endowments كان لابد من توسيع

قاعدتها، وكان سبيل الدولة التي تقدمت فيها الصناعة إلى ذلك هو التعدي على ثروات الأخرين، وهو ما تعين على الدولة القيام به، وهكذا أضيفت إلى وظيفة الحراسة، وظيفة عدوانية خارجية للدولة، من أجل تأمين مصادر الموارد الأولية مما لدى مجتمعات لم تجد طريقها إلى الصناعة بعد. ومن ثم عليها أن تصوغ سلوكها وفق هذه المواصفات، سواء في الاستهلاك، أو الاستثمار، أو الإنتاج؛ أي أن تظل الدول المتخلفة مجرد سوق لدول المركز. " [1].

المرحلة الأولى وقد تميزت بأمرين رئيسين: الأول هو الوطنية nationalism التي ارتبطت بالصناعية industrialism، وارتبطت القوة الاقتصادية للدولة القطرية بمدى تقدمها الصناعي الذي استدعى التوحد السياسي لأقاليم متقاربة ثقافياً لتستفيد من التوسع في الأسواق. والثاني هو الاستعمار للاستئثار بمصادر رخيصة للمواد الأولية تحقيقاً لفائض يلزم تكاثره حتى يوجه إلى التوسع الصناعي، واقترن كبر حجم الدولة القطرية، واتساع سيطرتها الاقتصادية بالمطالبة بحرية التجارة على المستوى العالمي لتحرز دائماً السبق في التقدم الصناعي، وما يخلقه من أرباح استثنائية بدخول آخرين في المنافسة. إلا أن الدول الأخرى الساعية إلى التصنيع رفعت راية الصناعة الوليدة، ومن ثم راجت دعاوى الحماية خاصة في كل من الولايات المتحدة وألمانيا، ولكن مع استمرار الحرص على ألا تدخل المستعمرات مجال التصنيع حتى لا تستفيد بوفرات الموقع، وانخفاض تكاليف المواد الأولية.

" 2- ثم بدأت المرحلة الثانية للنظام العالمي بقيام ما يعرف بالوطنية الكبيرة corporation، وهو ما تهيأت له الولايات المتحدة الأمريكية بنظامها الاتحادي الذي غطى مساحة شاسعة تحولت بفضل سن قوانين التجارة التي وحدت أسواق ولاياتها على سوق ضخم تتحقق فيها عوامل النجاح، ومكن اتساع السوق من التوفيق بين كبر حجم المنشأة، وما تكتسبه من قدرات احتكارية بالنسبة إلى السوق المحلية، وبين استبقاء فرصة التنافس بحكم كبر نطاق هذا السوق، وهبت

---

[1] محمد محمود الإمام، العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، (ندوة) دراسة بعنوان الظاهرة الاستعمارية الجديدة ومغزاها، 2000ف، ص85-94.

مجموعة من الاقتصاديين، في مقدمتهم تشمبرلين، وروبنسون للتنظير للاحتكار كما سبق التنظير للمنافسة، وتبرير الظاهرة الجديدة من خلال وضع قواعد ما يسمى المنافسة الاحتكارية، أو المنافسة المنقوصة، وبيان كيفية استعادة متطلبات الكفاءة الاقتصادية في ظل الاحتكار المتعدد، هذا التطور في حجم المنشأة كان له عدة آثار بعيدة المدى أهمها أثران الأول أن قضية الأسواق تقدمت على ما عداها في الأهمية، بما في ذلك السيطرة على مصادر المواد الأولية، ولأن أسواق المستعمرات ظلت محدودة بحكم الدخل المنخفض الذي فرض عليها، فإن التسابق على الأسواق انصب أساساً على أرض الدول الصناعية ذاتها، وهو ما أفسح المجال لاتفاق الدول الصناعية على اقتسام مجالات النفوذ، وابتداع صيغ جديدة تمكن من استبقاء السيطرة على المستعمرات دون العودة إلى التكالب على الاستحواذ والاستئثار؛ لأن دور المواد الأولية تراجع نسبياً فلم يعد يبرر اقتصاديات الاستعمار العسكري، وما يتكلفه من أعباء باهظة، لاسيما مع تقدم أدوات الدمار الذي ظهر جلياً بتحول الصراع إلى حرب عالمية (أولى)، مع ترسيخ عادات استهلاك، واستخدام المنتجات الصناعية المتطورة في المستعمرات المتخلفة، وتزايد طلبها على هذه المنتجات لتتحول إلى مصادر طلب لا حاجة إلى فرضه من قبل الدول الصناعية " [1].

لقد لجأت هذه الأخيرة في سعيها للسيطرة على الاقتصاد الى سياسات تصادمية فجة، وهذا ما أفضى إلى كساد الثلاثينيات المعروف بحكم الحاجة إلى الأسواق ،وبفعل التغيرات التي طرأت على الصناعة بشكل عام وظهور دور مهم للمواد الخام ، وتحول الصناعات الكبيرة إلى مراحل متعاقبة في عملية تنافسية تزيد من الهوة بين مراحل التصنيع وبين التكالب على المواد الخام ، فكان من نتيجة ذلك أن يتجه الاستعمار العسكري إلى ما هو اكثر جدوى وهو استعمار الدول الصناعية ذاتها .وهذا ما سعى هتلر لتطبيقه على أوروبا.

" الأثر الثاني هو التحول في دور الدولة من الدولة الحارس إلى الدولة المسيطرة، أو الآمرة leading وذلك لسببين: الأول أن تعاظم حجم المنشآت أدى إلى

---

[1] المرجع السابق، ص 90

الحرص على ألا تتعرض إلى ما يضرها حرصا على سلامة الاقتصاد القومي، وهو ما أكسب الرأسماليين الكبار قوة سياسية ضخمة بحكم أنهم يقررون مصير المجتمع من الوجهة الاقتصادية. ومن ناحية أخرى فإن المنشأة الكبيرة كانت أصلح من المنشآت الصغيرة لسيطرة الدولة عليها، وهو ما مكن عدد من الأنظمة من التحكم في الاقتصاد عن طريق رأسمالية الدولة، هذا التزاوج بين القوة الاقتصادية، والقوة السياسية أدى إلى خلط أوراق الحرب الباردة؛ لأنها حرب في جوهرها سياسية، وأدواتها اقتصادية، وفي هذا السياق طبقت المستعمرات التي كافحت من أجل الاستقلال حتى حققته، نفس المنهج من حيث سيطرة الدولة الوليدة على الاقتصاد، وتوجيهها نحو التصنيع كطريق إلى دعم الاستقلال الوليد، والتخلص من القيود التي فرضها عليها المستعمر؛ ولأن هذه الدول كان يعوزها رأس المال نتيجة فقرها، وتعوزها المعرفة نتيجة تخلفها، فقد تحولت بمحض إرادتها إلى مصادر طلب على المنتجات الصناعية، وبعبارة أخرى فإنها حاولت الاستغناء عما فرض عليها استيراده في إطار عدم التكافؤ عن طريق طلب على واردات من نوع جديد من نفس المصدر، اعتقاداً منها أن هذا هو السبيل إلى تحقيق التكافؤ، فالتحرر من استيراد سلع استهلاكية نهائية، أدى إلى الإلحاح على استيراد المعدات الرأسمالية اللازمة لإنتاجها، بل وفي كثير من الأحيان، مستلزمات إنتاجها، وهكذا تحولت من مصدر للسلع الأولية الخام إلى مستورد لسلع أولية نصف مصنعة، إضافة للسلع الرأسمالية التي كانت الدول الصناعية تسعى إلى فتح أسواق جديدة لها، فإذا أعوزتها مصادر التمويل، فلا بأس من إقراضها ما تحتاجه؛ لأن القروض ضمان لأمرين: الأول هو تطويع المستعمرات من الناحية الاقتصادية للتكنولوجيات التي تتضمنها المعدات الرأسمالية، والتي غالباً ما تفضي إلى تأكيد الاعتماد على مستلزمات تتفق في مواصفاتها مع تلك التكنولوجيات، والثاني تطويعها من الناحية السياسية؛ لأنها أي الدول النامية تصبح حريصة على استمرار علاقاتها مع الدول الصناعية على النحو الذي يرضي هذه الأخيرة، وإلا هددتها برفض مساعداتها في التصنيع. [1]

---

[1] المرجع السابق، ص91-92.

" 3 – أما المرحلة الثالثة تمثل التحول الثالث، والأهم حيث كان في تربع الشركات عابرات القارات transnationals على رأس النشاط الاقتصادي العالمي، انطلاقاً من قواعدها في الدول الصناعية، فرغم أن هذه العابرات تعد توسعاً للشركات الكبيرة، وامتداد النشاط إلى مناطق تتعدى الحدود القومية لمراكزها، إلا أن هذا التوسع أدخل تغييرات جذرية على هياكل الأسواق، والقواعد الحاكمة للنشاط، ففي السابق كانت هناك حدود للسوق تتعين ضمن حدود الدول القومية، ومن ثم كان يمكن الحديث عن الاقتصاد (المحلي) الذي يضم مجموعة أسواق متشابكة، بما في ذلك أسواق المال، وأسواق عناصر الإنتاج، ومنها سوق العمل، كذلك كان تحديد العلاقات بين هذا الاقتصاد، وغيره من الاقتصادات يشكل مبحثا خاصاً لما يسمى بالاقتصاديات الدولية international economics شغلت فيها التجارة الخارجية موقعاً خاصاً، باعتبارها الإطار الذي يمثل جانباً من عملية التبادل التي كانت تعقب العملية الإنتاجية، والتي كانت تؤخذ في الاعتبار عند دراسة هذه العملية باعتبار أنها تتدخل في جانبي الطلب، والعرض، ومن ثم مستويات أسعار المنتجات، فعوامل الطلب، ومتطلبات التوازن في أسواق عناصر الإنتاج، هذا التسلسل انحسر نتيجة تجاوز عابرات القوميات الحدود القومية، وبدلاً من أن تبقى العملية الإنتاجية محتواة داخل حدود اقتصاد بعينه، لتشارك في تحديد عوامل التوازن الكلي، ومستويات التشغيل، فقد أخذت بعض العناصر في الانتقال للاقتران بعناصر أخرى في مواقع خارجية، تتأثر محددات توازنها (حيث التوازن هو المعيار الأساسي للنظرية الكلاسيكية) بما يسود في أكثر من اقتصاد، وتؤثر في هذه الاقتصاديات، دون أن تشكل مجموعة متجانسة من المتغيرات الاقتصادية التي يمكن تجميعها بنفس الأسلوب الذي يربط بين المستويات الإفرادية، والإجمالية في نفس الاقتصاد. "[1]

ونظراً لأن قرار الانتشار بالنشاط في مواقع محددة، سواء في مرحلة الاستثمار، أو مرحلة الإنتاج يكون أساساً بيد إدارة الشركة العابرة، فإنه يعكس رؤية الإدارة

---

[1] المرجع السابق، ص91-92.

عن اعتبارات التوازن الخاصة بالشركة، ولا يخضع لمتطلبات توازن ونمو الاقتصادات المعنية، أو مصالح العاملين في أي منها.

ويؤدي هذا إلى تغير هيكل العلاقة بين الإفرادي والإجمالي، إذ قد يكون الأول أقوى، وأكبر حجماً، وأشد تأثيراً من الثاني، ولأن الوحدات بهذا الحجم وهذا التعدد في مواقع الإنتاج، والتنوع في النشاط، لا تستطيع الدخول في كل التفاصيل الجزئية لكل من فروعها، فقد لجأت إلى أسلوب إدارة يعيد توزيع المسئوليات بين المركز، والفروع، مستفيدة من النمو الهائل في نظم المعلومات، والاتصالات، بحيث يمكن لإدارة مركزية صغيرة الحجم القيام بعملية تخطيط مستمر لأنشطة الفروع، وأن تستخدم في ذلك قدراً معيناً من القرارات الحاكمة، أو الإستراتيجية، اعتماداً على تحليل النتائج التي يتوقع أن تترتب عليها، باستخدام نماذج معقدة، وأن تتلقى قدراً كبيراً من المعلومات يساعد على متابعة تفاصيل التنفيذ لحظة بلحظة، واتخاذ القرارات المستمرة في ضوئها، وفي هذا السياق نشأ ما يطلق عليه "التخطيط الاستراتيجي" strategic planning، الذي تحدد بموجبه الإدارة فلسفة طويلة الأجل لتوزيع أنشطتها، وتنويع منتجاتها، لا تلتزم فيها بالقواعد شديدة التنميط التي استغرق الاقتصاديون وقتاً طويلاً في بحثها، وفي تقدير مدى الالتزام بها، وقواعد الانحراف عنها، واشتقاق ما يطلق عليه اعتبارات " الكفاءة الاقتصادية "، مع التمييز بين دور التكلفة قصيرة الأجل، وطويلة الأجل في نشاط متجانس المنتجات، وتحت فروض معينة عن الأسواق، وقواعد تحديد الأسعار فيها، وعلاقة أسواق المنتجات بالأسواق الأخرى، محلياً، وعالمياً. ونظراً لهذا الدور المتزايد للإدارة في هذه المنشآت، فإن القواعد الحاكمة بدأت تعتمد بدرجة أكبر على علم إدارة الأعمال، وتطوراته أكثر منه على الأسس المتعارف عليها (أياً كان الرأي في سلامتها) في علم الاقتصاد، يمكن للمرء أن يرى في هذا معالم ما أطلق عليه البعض "وفاة علم الاقتصاد" "The death of economics".

وإذا كانت ظاهرة الشركات العابرات قد شغلت الأذهان بعض الوقت، لاسيما في السبعينات، ولقيت قدراً كبيراً من المعارضة، سواء في الدول المتقدمة، أو في الدول النامية، مما برر إنشاء جهاز خاص بها في إطار الأمم المتحدة، فإن

المشاهد أن الغلبة كتبت للشركات في النهاية، وأن العالم بات يعيد ترتيب صفوفه ليس على أساس مجرد التعايش معها، بل بعدّها هي القاعدة، وما عداها لا يحق له أن يبقى مستقلاً عنها، بل لابد من تنظيم قواعد تبعيته لها. لا يقتصر الأمر على المنشئ الأصغر حجماً (والتي تظل وطنية في الأساس). بل إنه يمتد إلى جوانب مختلفة في الحياة، تشمل الدولة، والأفراد، والمجتمع على حد سواء، ومن هنا يتعين علينا أن ندرس انعكاساتها على الاستعمار بمعناه التقليدي، وعلى ما إذا كنا بصدد أدوات جديدة لنفس الظاهرة "الاستعمارية، مع مراعاة الفرق بين القديم، والحديث منها. أم أننا بصدد ظاهرة استعمارية جديدة، بحكم انتشار العابرات في مختلف أرجاء العالم مما يجعل من الصعب الحديث عن دول مستعمرة وأخرى مستعمرة.

وهناك بعض العوامل المؤثرة في تلك الظاهرة الاستعمارية الجديدة فقد لاحظنا مما سبق أن التطور الذي شهده النظام الاقتصادي العالمي نتيجة التغير في شكل المنشأة صحبته تغيرات في وظائف الدولة، وفي دورها. لعله مما بات متفقاً عليه أننا نعيش هذه الأيام تغيراً غير مسبوق في هذا الدور، وأن الموضوع لا يناقش فقط من الناحية العلمية، بل دخل قاموس الحياة العملية، وبات أمراً يتقرر، وليس مجرد ظاهرة تتطور، هذا التغير الذي ينسحب على مختلف أوجه الحياة تصحبه تغيرات في الجوانب الثقافية، والاجتماعية، وفي التنظيم المجتمعي له أبعد الأثر على مقاربات التنمية، وعلى مغزى الاشتراكية بعدها تنظيماً مجتمعياً محدد المعالم له منظوره الخاص. ويتصل بهذه الأمور، وبالموقف من قضايا الملكية، والتراكم بأنواعه خاصة وأن هناك من الدلائل ما يشير إلى أن هذه الظواهر باتت هي الأخرى عرضة لتغيرات جذرية، تقتضي إعادة نظر شاملة في الصيغ المختلفة للتنظيم المجتمعي، ولعل أهم التغيرات هو ذلك الذي يصيب بشكل مستمر الأداة الرئيسية في النظام السوقي، وهي النقد، مفضياً لما يسمى (الانبيار الكبير).

" والآن ينبغي إبراز أهم الانعكاسات السياسية للعولمة الاقتصادية، فقد أشرنا في عرضنا لمراحل النظام العالمي إلى تطور دور الدولة، ووظائفيا، وانتقالها من الدولة الحارس إلى الدولة القائد، وتحول اهتمامها من الاستحواذ على مصادر

للمواد الأولية إلى توسيع الأسواق لتمكين الشركات الكبيرة من تحقيق مزيد من الأرباح، أما المرحلة الثالثة التي تمكنت فيها المنشأة عابرة القوميات من الخروج عن نطاق الحدود الجغرافية للدولة، فلم تكتف فيها بقدرتها على الالتفاف على الدولة، والتملص مما يمكن أن تفرضه عليها من قيود، بل سعت إلى احتواء الدولة، وتسخيرها لخدمتها فإذا بها تقنع بدور (مدبرة المنزل) house keeper، والفارق هنا بين السيطرة التي توفرت لرأس المال في ظل المنشأة الكبيرة، والهيمنة التي تمارسها العابرات، هو أن الأولى كانت تسعى إلى السيطرة على الحياة السياسية حتى تطمئن إلى أن مجتمعها يتيح لها ظروف بلوغ أقصى ربحية تستطيع تحقيقها داخله، والاستناد إلى قوة دولتها لتعزيز موقعها في الاقتصاد العالمي، أما الثانية فتمارس سلطانها من خلال الانتقال بمواطن نشاطها وفقاً لمدى استجابة الحكومات المختلفة لمطالبها، ومدى سعي هذه الحكومات للقيام بما يلزم لخلق بيئة تتيح لها التنقل بنشاطها، وممارسته بحرية تامة، بغض النظر عما يعنيه ذلك بالنسبة لباقي اقتصادياتها القومية، وبالتالي فإن حكومات الدول النامية أصبحت تتعرض لضغط مضاعف، فمن ناحية هي مطالبة مثل الحكومات في الدول المتقدمة، بأن تقوم بوظيفة تدبير المنزل وفق ما تمليه إرادة عابرات القوميات، وما يخدمها من مؤسسات دولية، ومن ناحية أخرى فإنها لا تعد شريكاً في الاستفادة من العابرات؛ لأن هذه الاستفادة مقصورة على الدول المتقدمة التي تقع فيها مراكز تلك العابرات، وبالتالي فبينما تطمئن الدول المتقدمة إلى ما يعود عليها من توسع العابرات، فإن الدول النامية لا تطمئن إلى أنه مهما استجابت لمطالب العابرات، فإن هذه العابرات سوف تساهم في جهودها التنموية، فإن فعلت فلا يوجد ما يؤكد أن ما ستؤديه لها يمثل نصيباً عادلاً، ولا يوجد ما يؤكد أنه سيساعدها في جهودها التنموية الأخرى، ولا يوجد ما يضمن أن يؤدي هذا، أو ذاك إلى تلبية أهدافها الرئيسة من التنمية، وهي تلبية الحاجات الأساسية، وتحسين نوعية الحياة، بل تتخلى عن الدور الذي تهيأ لها خلال المرحلة الثانية للنظام العالمي (وهي المرحلة التي عاصرت تحقق الاستقلال في معظم المستعمرات) من قدرة على إدارة الاقتصاد، وأداء دور مباشر في تنميته، وأن تتسابق مع دول نامية

أخرى في اجتذاب الشركات العابرات، لما توفره من تمويل، وما تجلبه من معرفة تكنولوجية." [1].

وكذلك نجد دافيدموريس ينقد بشدة اقتصاد السوق، والتبادل الحر ويصفه (بالمدمر الكبير) بسبب انعكاساته السلبية على كافة المجالات يقول: ".. التبادل الحر يفترض أن السعادة القصوى تتمثل في الشراء، وأن الحركية، والتغيير هما مرادفان للتقدم، وانتقال رأس المال، والموارد، والسلع، والأشخاص له الأولوية على الاستقلال الذاتي، وعلى السيادة الوطنية، وثقافة الجماعات المحلية، وبدلاً من تشجيع، وإدامة علاقات اجتماعية تجعل الجماعة حية فإن لاهوت التبادل الحر يضع للفاعلية تعريفاً ضيقاً جداً جاعلاً منها المرشد الأول لسلوكنا ... ماذا تعني مبادئ التبادل الحر ؟ تعني أن الأقاليم، والأمم تتخلى عن استقلاليها، وعن قدرتها على إنتاج سلع عدة، لكي تركز جهودها على إنتاج بعض منها فقط، وأن تستورد ما هي في حاجة إليه، وأن تصدر ما تنتجه ...

البشرية اليوم مهتمة بالمصلحة المادية لكل واحد، ونرى أن مبدأ التنافس أفضل من التعاون، والتبعية أفضل من الاستقلال، هذه هي قواعد التبادل الحر العالمي! " [2].

ويرى كل من كولان هانز، وتيم لانج أن رفض العولمة لا يكون إلا بتقديم النظام البديل، هذا النظام البديل، والأصلح يطلقان عليه إعادة التوطين، أو الحماية الجديدة، ويؤكد الكاتبان أننا بحاجة إلى ثورة عقلية حقيقية ثورة تعارض العولمة بتقديم سياسات تقود إلى عكسها، هذه السياسات يجب أن تتبنى نظام إعادة التوطين، وهذا النظام يعطي الأولوية المحلي وفق ظروف كل مجتمع.

يقول هانز عن مفهوم إعادة التوطين " سياسات إعادة التوطين تعني السماح للجماعات، وللبلدان بممارسة سيطرة أكثر على اقتصادها، وتقوي الترابط الاجتماعي، وتقلص الفقر واللامساواة، وتحسن من مستوى المعيشة، والبنية

---

[1] محمد محمود الإمام، اتفاقية المشاركة الأوروبية وموقعها من الفكر التكاملي، بحوث اقتصادية عربية، العدد السابع، ربيع 1997ف، ص20-26.

[2] ادوارد كولد سميث، وجيري مانديز، مرجع سابق، ص30.

التحتية الاجتماعية، وحماية البيئة، وذلك من خلال إطار سياسي، واقتصادي يتيح للأفراد، والجماعات، والمشروعات أن تنوع اقتصادها المحلي.

وإعادة التوطين لا تعني الحد من تبادل المعلومات، والتقنيات، والاستثمارات والتجارة، والبنى القانونية التي بطبيعتها في مصلحة إعادة التوطين، ولكن الأهمية الجديدة هي الأهمية المعطاة للمحلي، وفي قواعد المساعدات، والتجارة العالمية. والقواعد التي تحكم هذا القطاع الدولي المحدود، تتمثل في قواعد "التجارة العادلة"، والتي تعطي الأفضلية للسلع المنتجة محلياً، والموزعة بطريقة تقيد العمال، والجماعات المحلية، والبيئة.

الأمر لا يتعلق بالعودة إلى سيطرة الدولة الساحقة، ولا بالعودة إلى الخلف، وإنما خلق إطار سياسي، واقتصادي يتيح للأفراد، وللجماعات، وللمشروعات أن تنوع اقتصادها المحلي" [1].

ولنبدأ بتحديد الطريق نحو إعادة التوطين :

الخطوة الأولى تتمثل في إحداث تغيير عقلي – ثقافي – حقيقي: بدلاً من القول السلبي بالعولمة على أنها أمر واقع لا يمكن تفاديه، فإنه من المناسب تبني مجموعة إجراءات تدعم بعضها تبادلياً، وتسمح بالوصول إلى الهدف الأقصى للنظام الاقتصادي العالمي: حماية المحلي عالمياً، حماية مثل الرقابة على الاستيراد، والتصدير، الحصص، الدعم المحدد بدقة، وليس كما كانت في السابق، الهدف منها حماية السوق الوطني في انتظار بقاء الأسواق الخارجية مفتوحة.

التجارة على مسافات طويلة والتي تبقى، تكون مكيفة بطريقة تجعلها تمول تنوع الاقتصادات المحلية.

تغيير الوجهة، هذا التغيير يجب أن يجرى أولاً على مستوى مجموعة بلدان إقليمية، بخاصة الأكثر قوة مثل أوروبا، وأمريكا الشمالية.

" ويمكن تحديد أهم أسس إعادة التوطين فيما يأتي:

I – إعادة توطين الإنتاج والرقابة على الصادرات الوطنية:

---

[1] المرجع السابق ، ص249 .

السياسات التي تحث الصناعات على البقاء في المكان عينه؛ لتبيع أيضاً في المكان عينه تضمن إعادة توطين الإنتاج، والتهديد الذي تشيده الشركات العابرة للأوطان يصبح إذن أقل قدرة؛ لأن السوق المشغول بمنتافسين في المكان عينه، أو من منافسين جدد، والذين تشجعهم الحكومات، حالما تمنع الشركات عابرة للأوطان التنقل تفقد الشركات هذه القدرة، أما نشاطها الوطني، وضرائبها فيعاد إخضاعها من جديد لرقابة ديمقراطية كما أن المعايير الاجتماعية، والعمل، تصير حينئذ قابلة للتطبيق.

2- إعادة توطين الرأسمال:

الآثار المدمرة للتداول الدولي بدون عوائق للرأسمال أدت إلى ظهور مطالب بإعادة العمل ببعض الرقابة، النقود يجب أن تبقى بشكل عام، في بلدها الأصلي، أو في إقليمها، من أجل تمويل إعادة بناء اقتصاد محلي متنوع، وقابل للحياة.

مظلة الإجراءات الضرورية تتضمن الرقابة على تدفق الرأساميل، وضرائب على المضاربات، والسيطرة على التهرب الضريبي، وبالتالي على المصارف، بخاصة تفعيل المصارف ذات التوجه المحلي، ومصارف الإقراض التبادلي، وخلق نظم تبادل محلي، تدفق الرساميل العمومية والخاصة نحو الخارج يجب أيضاً أن يوجه بشكل عام لدعم الاقتصادات المحلية في البلدان المعنية.

3- سياسة تنافس إقليمي:

سياسات التنافس الإقليمي تضمن جودة السلع، والخدمات بأن تحدد الفضاء الاقتصادي في إطار من مساواة حالما يتحرر من ضغوط المنافسة الخارجية، كما أن النشاط الاقتصادي يمكنه أن يمارس في إطار تنظيمات العمل، والبيئة والتنظيمات الاجتماعية، وتحسن هذه السياسات من هذه التنظيمات مستلهمة أفضل النماذج، والتقنيات في العالم كله. إن سياسة المنافسة الحكومية لا تتعلق فقط ببناء الشركات، وحصنها من السوق، لكنها تحكم أيضاً نمط أدائها، بأن تفرض مثلاً شفافية الحسابات، والتي تسمح بالقضاء على التهرب الضريبي.

4- الضريبة من أجل إعادة التوطين:

من أجل تمويل الانتقال نحو المحلي، وحماية أفضل للبيئة يجب فرض ضرائب على الموارد، بخاصة على استهلاك الطاقة غير المتجددة، والتلوث. وأن يتحقق أكبر دخل ضريبي من أجل إنعاش مجتمع أكثر عدالة يسمح بفرض ضرائب على الأشخاص، وعلى الشركات، وفق الثروة، ووفق المداخيل، وعلى الإنفاق من خلال ضريبة على القيمة المضافة، وعلى الأملاك العقارية، وجانب من هذه المداخيل الضريبية، يسمح بتقديم تعويضات للفئات الأشد فقراً في المجتمع، وتخفيف الالتزامات الاجتماعية لأرباب العمل من أجل تشجيع، وخلق فرص عمل.

5- الإقليمية الديمقراطية:

إيجاد اقتصاد محلي متنوع يتطلب التزاماً ديمقراطياً يومياً، ونشطاً من أجل إنتاج سلسلة أكثر اتساعاً من السلع، والخدمات قرب مكان استهلاكها. التوزيع الأكثر اتساعاً للخيرات الناتجة، يتطلب أيضاً رقابة سياسية ديمقراطية، واقتصادية أكثر اتساعاً على المستوى المحلي، دخل معاشي يضمن الحق في المشاركة الاقتصادية، وتمويل القطاعات العامة أكثر من الخاصة من أجل تحقيق أكبر قدر من تكافؤ الفرص من أجل هذا يجب تشجيع المشاركة الواسع في عمليات تحديد الأولويات، وإعداد المبادرات الاقتصادية، والاجتماعية، والبيئية المحلية، وأن يحترم التوازن بين مساهمات الدولة، والمنظمات الاجتماعية، وحركات المواطنين.

6- التجارة والمساعدة من أجل إعادة التوطين:

وقواعد ألغات التي تتكفل المنظمة العالمية للتجارة حالياً بتطبيقيا يجب أن يعاد النظر فيها جذرياً؛ لتصير: اتفاقاً عاماً من أجل تجارة قابلة للحياة تديره منظمة دولية من أجل إعادة التوطين، وظيفة هذا الاتفاق العام ضمان أن سياسات التجارة الإقليمية، وتدفقها، والمساعدات الدولية، وانتقال المعلومات، والتقنيات، وكذلك التجارة، والاستثمارات الدولية – الباقية – تدار بطريقة تحفز بناء اقتصادات محلية

قابلة للحياة، والهدف تشجيع العمل الكامل – عمل الجميع – بفضل تنام كبير للاستقلال الإقليمي الدائم." (1)

" ويمكن أن نقدم تحليلاً موضوعياً، ورصينا لأثر العولمة كظاهرة اقتصادية على المجال السياسي المتمثل أساساً في الدولة، والسلطة. فالدولة بوظائفها الأساسية هي القاعدة التي انطلقت منها الرأسمالية لغزو العالم؛ وذلك بالمحافظة على الأمن داخلياً، وخارجياً، وتشييد البنية التحتية، وحماية الاقتصاد الوطني، وشركاته من المنافسة عن طريق الحواجز الجمركية، وتوحيد السوق الوطنية " (2).

ثم قامت الدولة بغزو الأقطار الأخرى، وفتحها بالقوة عندما ظهرت الحاجة إلى أسواق جديدة، ومواد أولية فكانت الدولة هي الأداة التي حققت طموحات الشركات الرأسمالية في السيطرة على الأسواق، والمواد الأولية في أراضي الشعوب المتخلفة، هذه الشعوب التي لولا قوة الدولة الغازية، وجيوشها، وآلاتها، كانت ستقف عقبة في وجه هذه الشركات، وفي عصر العولمة تغيرت بعض وظائف الدولة بعد ظهور الشركات المتعددة الجنسيات فخففت من قبضتها فيما يخص السياسات المالية، والنقدية، ورفع الحواجز الجمركية، فقد أصبح العالم بأسره سوقاً تتوزع فيه عمليات الإنتاج، وتنقل فيه رؤوس الأموال، والمعلومات، والأفكار، والسلع غير أن هذه الشركات ما تزال تحتاج إلى الدولة ولاسيما في دول المركز التي يوجد بها ما لا يقل عن 90% من الإدارات العليا لهذه الشركات.

فهذه الشركات ما تزال في حاجة لمساعدة تلك الدول في المجال العسكري والمخابراتي، والسياسي لكي تعمل في فضاء اقتصادي، وسياسي معولم تسوده الطمأنينة، والاستقرار، ولا تهدده حركات التمرد، والرفض من القوى السياسية الرافضة لعلاقات الهيمنة في دول الجنوب.

---

(1) المرجع السابق، ص 249 - 250.

(2) صالح السنوسي، العرب من الحداثة إلى العولمة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000م، ص161.

فالقوة الأمريكية الجبارة بمخابراتها، وأساطيلها، وآلة حربيا الجهنمية ما تزال وستظل لوقت غير محدد الضامن لهذا الاستقرار، والذي يتصدى لأية قوة تحاول كسر مسار علاقة التبعية التي اتخذت لها اسم الاعتماد المتبادل في عصر العولمة.

كذلك تحتاج هذه الشركات إلى مساندة المؤسسات الدولية المالية، والنقدية مثل صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي التي هي جميعاً أدوات في أيدي الدول الغربية الكبرى.

إن الشركات المتعددة الجنسيات عندما تمارس نشاطها على اتساع الكرة الأرضية، وتفرض هيمنتها على الاقتصاد العالمي، فهي تقوم في واقع الأمر بدور الرسل للحضارة الغربية؛ لأن ما تجرى عولمته من سلع، وقيم، وأفكار، ومعلومات هي جميعها نتاج الحضارة الغربية، وثقافتها.

إن الرأسمالية، والدولة القومية يعدان توأما الحضارة الغربية، فإذا تطورت الرأسمالية من الرأسمالية التجارية إلى الإمبريالية، والعولمة فإن الدولة أيضاً لابد أن تلحق بها صيرورة التطور، والتغير على مستوى وظائفيا فيحصل تغير، وتحوير في أدائيا، ولكنها لا تختفي.

وعن أثر العولمة على الدولة القطرية العربية أمكننا القول أن الدولة القطرية العربية لم تنشأ بعد ثورة صناعية تغيرت على إثرها علاقات الإنتاج، ووسائله، ولم تكن نشأتها تعبيراً عن ظهور طبقة اجتماعية على مسرح التاريخ السياسي لها طموحاتها في السيطرة على ثروات العالم، واحتكار أسواقه كالدولة الوطنية في الغرب، ولم تقم أيضاً على أساس المفهوم القومي، فلم تكن تجسيداً سياسياً لهوية ثقافية، وتاريخية لأمة واحدة ذات شخصية، وحدود جغرافية محددة.

فقد نشأت نتيجة لالتقاء مشيئة القوى الأجنبية، وطموحات الزعامات المحلية، فكان حجم هذه الدولة، وحدودها لا يمثل حقيقة اجتماعية، وثقافية، وتاريخية لجماعة تسعى إلى تحقيق ذاتها داخل حيز جغرافي معين تعتبر ما يقع خارجه هو الآخر المختلف، بل كانت تلك الحدود تمثل تقاطع، وتمفصل مصالح القوى الأجنبية التي اقتسمت المنطقة، كما أن تلك الحدود كانت هي الحد الأقصى التي تسمح به مصالح هذه القوة الأجنبية، أو تلك الزعامة المحلية، أن تمارس نفوذها

عليه. ولهذا فإن الكثير من الدول العربية ظهرت كممتلكات لأسر حاكمة، وليست كتجسيد لطموحات جماعة وطنية لها إقليم يحمل اسم علم، وتاريخ يميزها، إذن لم تقم هذه الدولة على الأساس القومي الذي يفترض المساواة في الحقوق أمام القانون، والحرية السياسية، والديمقراطية، وتداول السلطة مثل ما هو عليه الحال في الدولة الوطنية في الغرب فقد قامت الدولة القطرية – وكان ذلك ما شاءته القوى الدولية أيضاً – على أساس عصبوي، أو طائفي، أو عشائري، أي أن الدولة كانت أداة في خدمة سلطة العصبة. ومن هنا كان تسييس الطائفة، والفئة، وبالتالي اتخذ التنافس على السلطة طابعاً عصبوياً، ولم يتخذ طابع التنافس بين تنظيمات سياسية ينتمي إليها الفرد نظراً لقناعته بأطروحاتها المتعلقة بكيفية الحكم، وتسيير المجتمع، وترتب على ذلك انتقاء مفهوم الأغلبية، والأقلية بالمعنى السياسي؛ لأن الأغلبية، والأقلية بالمفهوم العصبوي يتحددان بالانتماء، وليس بالاقتناع الطوعي. غير أنه يجب التذكير بأن الدولة القطرية العربية التي تجد تبريرها في العقلانية الفردية، والعقلانية العصبوية، لا تقوم فيها السلطة على أساس التنافس بل يقوم فيها الحكم على أساس الغلبة الذي يلغي أي معنى لمقولة الأغلبية، والأقلية السياسية.

لقد أدى تسييس العصبة إلى أن تبحث كل عصبة ترى نفسها أقلية من منظور عصبوي طائفياً كان، أو مذهبياً، عن دولة، وسلطة خاصة بها، وزاد من تعقيد هذه الإشكالية تدخل الغرب لتوظيف هذا التمايز داخل تركيبه المجتمع العربي من أجل خدمة مصالحه، واستراتيجياته.

ومنذ القرن التاسع عشر أعلنت القوى الأوروبية الكبرى حمايتها للأقليات الدينية العربية غير المسلمة، فأدى ذلك إلى خلق شعور عام لدى المجتمع بأن هذه الأقليات تنتمي إلى مجتمعات الغرب العدو التاريخي الذي يمارس سياسة الاستعمار، والإذلال للعرب، كما أدى هذا التصرف من قبل الغرب إلى خلق شعور لدى هذه الأقليات بأنها تعيش في محيط معاد لها، وليس لها من يحميها منه سوى الغرب.

قامت الدولة القطرية كبديل عن الدولة القومية التي يقوم فيها الانتماء على أساس ثقافي حضاري تاريخي بحيث تجد كل العصبيات ذاتيتها داخلها، ويصبح الانتماء المذهبي، أو الطائفي موضوعاً خارج الانتماء السياسي؛ لأنه لا يحقق مكاسب سياسية في إطار التنافس على السلطة.

وقد تصدت قوى الغرب الكبرى لمشروع الدولة القومية الذي حملت لواءه قوى، وتيارات سياسية مختلفة المذاهب، والطوائف في المشرق العربي منذ بداية الحرب العالمية الأولى، وحاولت بعض الاتجاهات القومية العربية السعي نحو تحقيق التكامل الذي يهدف إلى إنجاز وحدة عربية تزال فيها الكيانات القطرية، غير أن هذه الدعوة اصطدمت بعداوة العالم الخارجي، والكيانات القطرية الحديثة الاستقلال فنشأ نوع من التحالف بين المصالح القطرية الضيقة، والعالم الخارجي على حساب هذا التوجه القومي.

واستطاع الغرب تصفية هذا المشروع، وضرب كل القوى التي حاولت الدفاع عنه، وقام في مقابل ذلك بتهيئة كل الظروف الداخلية، والخارجية لتكريس ظاهرة الدولة القطرية، وتجذيرها، وقومنتها رغم افتقادها للهوية الثقافية، والحضارية خارج الهوية القومية، مما جعل الدولة في نهاية المطاف دولة قابلة للتفكيك، ولتفريخ دويلات أخرى بعدد ما تضمه من طوائف، ومذاهب إذا ما قرر الغرب، وأملت عليه مصالحه ذلك.

" وبعد مسيرة وصلت في بعض حالاتها إلى أكثر من نصف قرن وجدت الدولة القطرية نفسها أمام عواصف العولمة مثل ما وجد العرب أنفسهم أمام عاصفة الصحراء. ومثل ما كان لزاماً على العرب المشاركة في هذه العاصفة التي اقتلعت جذور ما كان متبقياً من المحرمات القومية، كان لزاماً على هذه الدولة أيضاً أن تبحر في عواصف العولمة رغم أنها ما تزال لم تعبر جسر الحداثة بعد.

وقد دخلت الدولة القطرية المعدومة الخيار إلى عصر العولمة، وهي تحمل معها فشلها في كل المراحل السابقة، فقد فشلت في تبني الحداثة الغربية في جانبها المادي، وما تزال دولة متخلفة على الصعيد العلمي، والتكنولوجي، والإداري، والاقتصادي، كما فشلت في تبني المفاهيم الاجتماعية، والسياسية للحداثة فدخلت

إلى العولمة، وهي دولة لا تحمل هوية تذوب، وتنصهر في بوتقتها العصبيات المكونة لتركيبتها، الاجتماعية، ودخلت عصر العولمة، والسلطة فيها ما تزال تنتجها العصبة، وتداولها يخضع لقانون الغلبة، هذا إلى جانب معاناة هذه الدولة من تبعية اقتصادية، وسياسية مزمنة لم تفارقها منذ نشأتها. " [1]

ولا شك في أن ظاهرة العولمة قد ألقت بآثارها على الدولة بوجه عام سواء في العالم الرأسمالي، أو العالم الثالث. غير أن طبيعة هذه الآثار، وحدتها ستكون أكثر وضوحاً على الدولة القطرية العربية، وذلك فيما يخص وظائفها الاقتصادية، والاجتماعية.

وأهم آثار العولمة على الدولة القصرية العربية هي تلك التي تمس سيادتها الاقتصادية، وما يترتب على ذلك من تقليص للوظائف التي كانت تؤديها للمجتمع في هذا المضمار، وما تفرضه من قيود على سياساتها الاقتصادية الكلية.

وفي ظل النظام الدولي الثنائي القطبية، وأجواء الحرب الباردة استطاعت الدولة القطرية العربية كمثيلاتها في العالم الثالث أن تحصل على القروض، والمساعدات بشروط سياسية أقل إذعاناً من الشروط في عصر العولمة، والنظام الأحادي القطبية، كما تمتعت بنوع من حرية الحركة، والمناورة اللتان تسمحان لها بصياغة التوجهات العامة لسياستها الاقتصادية الكلية، وبالتالي استطاعت هذه الدولة أن تتدخل في الاقتصاد الوطني، وأن تضع خططاً، وأن تشرع قوانين الحماية الجمركية لصناعاتها، ومنتجاتها الوطنية، وأن تضطلع بإقامة مشاريع البنية التحتية، فقد كان لهذه الدولة دور كبير في إعادة توزيع الدخل المتبقي بعد أن تستوفي منه الطبقات الحاكمة حصصها، وغنائمها.

" أما في عصر العولمة، والنظام الدولي الأحادي القطبية، والشركات المتعددة الجنسيات أصبح مطروحاً على هذه الدولة مبدأ الاعتماد المتبادل، وضرورة الخصخصة، والامتناع عن التدخل لتوجيه الاقتصاد، أو وضع سياسات اقتصادية تتعارض مع مبدأ حرية التجارة، أو مع طبيعة النظام الرأسمالي عموماً، ففي عصر العولمة أصبحت مصالح القوى الرأسمالية الغربية الكبرى – التي أنشأت

---

[1] المرجع السابق، ص166.

الدولة القطرية وحمتها في السابق – تقتضي كف يد هذه الدولة عن الكثير من الوظائف التي كانت تؤديها في الماضي؛ لأن العولمة التي تعتمد على التكنولوجيا، وتدفق رؤوس الأموال تهدف إلى تنظيف الفضاءات الوطنية من كل العوائق التي يمكن أن تقف أمام الشركات المتعددة الجنسيات، والسوق المعولمة، ومما يزيد من أزمة الدولة القطرية أن اقتصادها، والاقتصاديات العربية – بوجه عام – ليست مهيأة لمواجهة هذه الالتزامات، ويصف تقرير البنك الدولي الوضع الاقتصادي العربي بأنه في أزمة ناتجة عن ضخامة الاستثمارات غير المنتجة في الماضي، وعن عدم تلاؤم تنمية المهارات البشرية مع أوضاع سوق العمل، وعن انحدار الإنتاجية إلى حوالي 2% سنوياً، كذلك من ضعف تنويع مصادر الإنتاج، فما يصدره الشرق الأوسط، وشمال أفريقيا من غير النفط يقل عن حجم صادرات فيلندة التي عدد سكانها 5 مليون نسمة "[1].

إن أولى الواجبات المطلوبة من الدولة بوجه عام في عصر العولمة هو تحرير الاقتصاد، والخصخصة التي تعني تخلي الدولة عن شركات، ومشروعات القطاع العام، وبيعها إلى الخواص غير محددي الهوية، ففي عصر العولمة لم تعد لفظة "الرأس المال الوطني" تعني شيئاً، كما ينبغي على الدولة في العالم الثالث، والدولة العربية أن تتصاع لتوجيهات المؤسسات الدولية المالية، والنقدية، وأن تنفذ كل الوصفات المتعلقة بالاختلالات الهيكلية، وتثبيت الاقتصاد، وذلك عن طريق سحب الدعم عن السلع الأساسية، وفتح الباب أمام السلع المستوردة.

وإذا نظرنا إلى الدولة القطرية العربية فإننا نجدها لا تخرج عن أنموذجين الأول يتمثل في الدولة النفطية الغنية، ومعظم دول هذا النموذج"استنفذت"– على الأغلب – احتياطياتها المالية في تمويل عاصفة الصحراء.

" أما النموذج الثاني" فيتمثل في دولة غير نفطية تعاني في الغالب من أزمة الديون، وزيادة النمو السكاني، فهذان الأنموذجان يقدمان صورة عامة عن الوضع الاقتصادي العربي الذي يصفه الكثيرون بأنه اقتصاد هش، وتابع، وغير متحكم في علاقاته مع السوق العالمية "فشل العالم العربي في التحكم في علاقات

---

[1] المرجع السابق، ص168.

اقتصادياته بالسوق العالمية، وخضوعه المستمر لتبعية مطلقة تجارية، ومالية، وثقافية، وتكنولوجية، عبر مختلف مراحل المد الإمبريالي بسبب غياب التنسيق الداخلي للمركبات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية العربية التي لم تتمكن من توظيف إمكانياتها، وطاقاتها لتستفيد من التقائها بالسوق العالمية، ولم تحسن تدبير مناهضتها للمد الإمبريالي، الشيء الذي جعلها في آخر الأمر منخرطة في السوق الدولية عبر منافذ اقتصادية تتسم بالهشاشة، وهي تصدير المواد الأولية، والمديونية"(1)

إن تبعية الأنشطة الاقتصادية للسوق المعولمة مع يفرضه ذلك من تنافس لا تملك الدولة القطرية العربية في أغلب الأحوال – في مواجهته – سوى المواد الأولية التي يسيطر الغرب على تحديد أسعارها، وطرق مواصلاتها، كل ذلك يعني أن هذه الدولة لا تستطيع أن تكون سوى موضوع من موضوعات الفضاء الاقتصادي المعولم، وليس فاعلاً من فواعله الحقيقية، ولعل أخطر ما يمكن أن يترتب على مثل هذا الوضع هو فصم العلاقة بينها، وبين الفرد إذ أن أهم دور للدولة القطرية بالنسبة للفرد هو دورها الاقتصادي التي حاولت من خلاله إثبات شرعية وجودها في حياة الفرد؛ وذلك من خلال قيامها بدور مؤسسة التجهيز، والخدمات.

وقد قامت الدولة القطرية خلال العقود الأولى لنشأتها – مدعومة من بعض القوى الدولية، ومدفوعة بضرورة تدعيم شرعيتها – بتقديم الخدمات الاجتماعية كإقرار مجانية التعليم، والعلاج، والدواء، والتخفيف من البطالة، وإنشاء مشاريع البنية التحتية، وتعاظم هذا الدور بالقدر الذي جعلت مصادفات الطبيعة من قطعة هذه الأرض، أو تلك دولة نفطية، فازداد هذا الدور، وأخذ في بعض الأحيان طابع الإسراف، والمغالاة لكي يشعر مواطنها بالتميز عن غيره من جيرانه العرب غير النفطيين، ولكي تنمو في نفسه نوازع الأنانية البشرية، ومشاعر الخيلاء تجاه

(1) المرجع السابق، ص169.

جيرانه الفقراء كثيري العدد، وليدرك أيضاً أن كل هؤلاء كانوا سيقاسمونه هذه النعمة في إطار الدولة القومية المزعومة لو لم يكن في حماية دولته وفي ظل علمها وبين حدودها الآمنة التي تضمنها الشرعية الدولية ومصالح الغرب وجبروته .

لقد كانت المصلحة الاقتصادية أهم وسيلة لشد الفرد إلى الدولة القطرية، حيث تتم المقايضة بين ما يتمتع به هذا الفرد من وضع اقتصادي في ظل الدولة القطرية وبين هويته وولائه القومي، وبذلك ظلت الدولة القطرية العربية مؤقتة، وغير مطابقة للتصور السائد عن الهوية الشخصية، والقومية وبالتالي كانت شرعيتها الوحيدة في نظر الفرد هي قدرتها على توفير المصلحة الاقتصادية للفرد .

أما في عصر العولمة فإن هذه الوظيفة ستتقلص إلى أقصى حد، أو تختفي، وبالتالي ستتأزم العلاقة بين هذه الدولة، وبين الفرد بأكثر مما كانت عليه في السابق .

إن ما يبدو مطلوباً وملحاً من الدولة القطرية العربية وغيرها من دول العالم الثالث في عصر العولمة . هو أن تتحول إلى دولة رخوة ، ترخي قبضتها على الاقتصاد والمجتمع لمصلحة الشركات متعددة الجنسية ، فينبغي على هذه الدولة أن تهدم الأسوار الجمركية وتتخلى عن نظام التخطيط وإعادة توزيع الدخل أي التخلي عن وظائفها الاقتصادية السابقة وعما كانت تعتبره ضمن سيادتها في هذا المجال فخضعت للشركات متعددة الجنسيات وللمؤسسات الدولية المالية والنقدية تاركة مواطنها في زحمة السوق المعولمة التي يحكمها مبدأ التنافس وقانون البقاء للأصلح .

* أما عن أثر العولمة على السلطة السياسية العربية فيمكن القول أنه ما من مبدأ من مبادئ العولمة يؤرق السلطة السياسية في العالم العربي أكثر من ذلك المبدأ المتعلق بالتعددية السياسية؛ لأن التعددية السياسية تقتضي التسليم بمبدأ الديمقراطية كوسيلة وحيدة لإنتاج وممارسة السلطة. وهذا لا يتأتى إلا في ظل الحرية السياسية التي تسمح بحق المعارضة، وتكوين التنظيمات والأحزاب السياسية .

ولعل العرب هم أكثر شعوب العالم حاجة إلى الديمقراطية وأكثرهم تضرراً من غيابها؛ ذلك لأنهم لا يعانون من قهر وقمع أنظمتهم السياسية في ممارساتها اليومية فقط ، بل إن كل قضاياهم المصيرية القومية أو الوطنية ومستقبل أجيالهم تصرف بها حكامهم حسب مقتضيات استمراريتهم في السلطة بينما شرعية هؤلاء من وجهة نظر ديمقراطية عادلة هي موضع شك أكيد " [1].

إن الدكتاتوريات في العالم الثالث أقتصر وباليا داخل حدودها الوطنية وعلى قضايا محددة كالتنمية السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وإعاقة سيرورة التقدم ، فكل هذه القضايا رغم خطورتها إلا أنه يمكن تداركها إذا ما تولت السلطة أنظمة ديمقراطية وسمحت لها الظروف بالعمل والإصلاح. بينما الدكتاتورية العربية قامت بأفعال وارتكبت محرمات وتصرفت في قضايا وصادرت مستقبل أجيال، وخلقت وقائع في التاريخ وعلى الأرض امتدت آثارها على أمة بأسرها بحيث لا يمكن لأية أنظمة ديمقراطية قد تأتي بعدها أن تتدارك الخراب أو تصلح ما أفسدته أيادي حكام لم تختبرهم شعوبهم في تعاقد حر خال من الإذعان .

وإذا نظرنا إلى خارطة الأنظمة السياسية العربية في عصر العولمة ، نجدها جميعاً تفتقر في ممارساتها إلى الديمقراطية وتحوم حول شرعيتها شكوك كثيرة الأمر الذي يسيل على الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموماً ، ميمتيم إذا ما أرادوا أن يبشوا على هذه الأنظمة بعصا الديمقراطية، فهي أنظمة يستند بعضها إلى الشرعية التقليدية أي وراثة شعوبها أباً عن جد وبعضها أنظمة تستند على الشرعية الثورية التي تعني أن الحاكم لم يأت به الناخبون إلى سدة السلطة وبعضها الأخر أدخل نوعاً من الانتخابات هي أقرب إلى البيعة منها إلى عملية انتخاب حر تتعدد فيه الخيارات وتتعارض فيه الأطروحات .

لقد كانت هذه التركيبة من الأنظمة السياسية قادرة على الاستمرار سواء بفضل طبيعة النظام الدولي الثنائي القطبية التي تسمح لمثل هذه الأنظمة بأن تقايض تبعيتها لهذا الطرف أو ذاك بشرط مساندتها وعدم الاعتراض على طريقتها في الحكم أو سواء بفضل ما رفعته هذه الأنظمة من شعارات تزعم أنها شعارات

---

[1] المرجع السابق، ص171.

قومية وما تبنته من قضايا ، جعل أية معارضة لها بمثابة الضلوع في مخطط التآمر على قضايا الأمة المصيرية ، ولكن في عصر العولمة وفي ظل النظام الدولي الأحادي القطبية ضاقت رقعة المناورة بالنسبة للنوع الأول من الأنظمة ولم تعد المقايضة سلاحاً مفيداً، أما بالنسبة للنوع الثاني من الأنظمة التي أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال السياسي والتنمية والعدالة الاجتماعية وتحقيق الوحدة العربية والدفاع عن القضايا القومية ، فقد تمت هزيمتها وتصفية تلك القضايا التي تبنتها بحيث صار من المستحيل على أي نظام جديد أن يسلك طريق تلك الأنظمة أو يعيد تقليدها "لقد كانت هزيمة العرب عام 1967ف هي التجربة التي انهار معها هذا البنيان وتناثرت أجزاؤه ... إن انتكاس معظم النظم العربية إلى سياسات ما قبل الثورة الناصرية لم يرافقه بناء قاعدة متينة من الشرعية. إن بعض النظم التي تحكم الوطن العربي في المرحلة الراهنة لا تستقي شرعيتها لا من زعامة تاريخية كاريزمية أو عقيدة ثورية مماثلة لما كانت عليه الزعامة والعقيدة الناصريتان .

أخذت الأنظمة العربية منذ بداية التسعينيات تتظاهر بمجاراة رياح التغيير العولمية وذلك دون أن تفقد من طبيعتها السياسية شيئاً كأن يحدث نوع من الانفتاح الديمقراطي كالعمل على إذابة الفوارق الطبقية، أو تفتح الباب أمام تعددية سياسية بشروط ومواصفات لا تؤدي إلى تداول السلطة ، هذا إلى جانب ممارستها لأساليب القمع والعنف ضد القوى التي ترفض هذا النوع من التعددية المقيدة .

" وخلاصة القول عن النظم العربية وسياساتها إن هذه النظم القطرية قد دخلت إلى عصر العولمة، والتعددية السياسية وهي تجر أثقالها ومشاكلها الاقتصادية وكذا أنظمتها السياسية التي لم يخترها مواطنوها في انتخابات حرة خالية من الإذعان ، كما دخل معها أيضاً إلى عصر العولمة مواطن مقموع يشعر بالغبن السياسي والاغتراب الثقافي داخل وطنه ويشعر بالعجز والمذلة إزاء الغرب، ولذا فإن الساحة العربية مرشحة للبروز في عصر العولمة كإحدى أكبر ساحات العنف السياسي بين الدولة ومعارضيها." [1].

---

[1] المرجع السابق ، ص179.

ثانياً : السوق في مقابل الهوية :

" لاشك أن اقتصاديات السوق ستدفع الفكر الاجتماعي والثقافي في اتجاه واحد وهو التكيف مع مقتضيات هذا الاقتصاد المعولم ، فالإذعان لقوانين السوق سيدعم بيجوم الفوضوية اليمينية المعادية للدولة ، وفي مقابل ذلك سيعد مذهب ما بعد الحداثة والعولمة بوهم ظهور مجتمع كوني جديد يقوم على التواصل والوفاق العام المتحرر من الصراع الأيديولوجي، ولذلك ليس من الغريب أن يعلن عدد كبير من مفكري ما بعد الحداثة عن نهاية الايديولوجيا " [1]. ولكن لماذا كَثُرَ الحديث عن نهاية الايديولوجيا مع ظهور مصطلح العولمة .

" نهاية الايديولوجيا هي المبدأ الذي ترتكز عليه ثقافة العولمة لتقدم نفسها في مواجهة الثقافات الأخرى على أساس أنها لا تحمل أيديولوجيا وليس لها خصم أيديولوجي ، بينما إعلان موت الايديولوجيا هو في الحقيقة مجرد وسيلة تستخدمها ثقافة العولمة لاختراق الثقافات الأخرى ومسخها ، مما يفضي إلى استلاب الهوية القومية . فمصطلح الايديولوجيا ليس في صالح العولمة لأن العولمة من عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة الوطنية والتاريخ والانتماء الوطني والقومي أي الوعي الأيديولوجي . وهذا ما يتناقض مع العولمة " [2].

وفي اقتصاديات السوق يرتبط البنيان الاقتصادي بمفهوم التنمية البشرية، وهذه التنمية لا تستقيم إلا من خلال العمل على النهوض بالتنظيم المجتمعي الذي يدعم البنيان الاقتصادي، وحتى يكون هذا التنظيم قادراً على دفع المجتمع وإكسابه القدرة على التجدد يجب أن يستند إلى منظومة ثقافية ذاتية يستمد منها المجتمع مقوماته الشخصية، ويتمكن من تطوير بنيانه الاقتصادي، وإسهام أعضاء المجتمع في تحديثه بما يحققونه من عطاء لا يتيسر بلوغه إلا من خلال نوعية رفيعة للحياة.

---

[1] سمير أمين، مناخ العصر – رؤية نقدية، ندوة العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1999ف ، ص54.

[2] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، دار الكتاب ، بيروت،1997ف ، ط2، ص145 .

هذه المنظومة الثقافية تتطور عبر التاريخ خلال رسم الإنسان قواعد سلوكية للتعامل مع بيئته ، الطبيعية والإنسانية ، مستوعباً فيها المدخلات الدينية ، وثمار التفاعل مع الثقافات الأخرى ، ويترتب على هذا أن اكتساب التنمية لقوة الدفع الذاتي لا يتحقق بمجرد توفير القدرة الذاتية على التراكم الرأسمالي ، بل بتواصل حلقات البناء الحضاري ، انطلاقاً من البنية الأساسية الثقافية ، مروراً بالتنظيم المجتمعي الكفء ، وصولاً إلى بنيان اقتصادي سليم.

وطالما بقي التنظيم المجتمعي في مجتمع ما منفصلاً عن متطلبات النهوض بالبنيان الاقتصادي وتطويره ، فإن المجتمع يظل عاجزاً عن تحقيق أهم شروط التنمية الذاتية المستقلة ويبقى بالتالي أسير التقدم الذي تحرزه المجتمعات الفاعلة، وغالباً ما يؤدي هذا المسلك السلبي إلى محاولة اقتباس التنظيم المجتمعي السائد في الدول السابقة في التقدم، وهو بدوره لا يستقيم إلا إذا توافق مع المنظومة الثقافية، وهو ما يقود إلى إدراج عناصر ثقافية غريبة تنتهي إلى مسخ الثقافة الذاتية وفقدان الهوية مما يؤكد عجز المجتمع عن مواصلة التنمية الذاتية وتحقيق التقدم .

تحاول الولايات المتحدة الأمريكية في مرحلة العولمة أن توحي للجميع بأنها تريد أن تضع إمكاناتها الهائلة وقدراتها العملاقة من أجل تهيئة ظروف موضوعية على الصعيد الاقتصادي والسياسي والثقافي تسمح بتخلق مجتمع كوني يساهم بمختلف أعراقه وثقافاته في بناء ثقافة معولمة ينتمي إليها الجميع ولا يدعيها أحد لنفسه دون غيره .

لكن واقع العلاقات السائدة بين أطراف عصر العولمة سواء كانت شركات أو دولاً . يتحكم فيه منطق التنافس وقانون البقاء للأصلح في المجال الاقتصادي أو في المجال الثقافي ومن يمتلك القدرات والوسائل التي تكفل له صياغة هذا الوعي الكوني المقترح ، فإنه يستطيع أن يفرض نظامه القيمي على الجميع باعتباره النظام القيمي العالمي الصالح في كل مكان .

يثير ظهور الوعي الكوني العديد من المشاكل التي سوف تؤثر على الحوار بين الحضارات في السنوات القادمة والسؤال المطروح هو ما هي القوى التي ستحاول السيطرة على عملية صياغة هذا الوعي الكوني ؟

لقد رأينا أن الولايات المتحدة الأمريكية تحاول من خلال حملتها الأيديولوجية عن النظام العالمي الجديد، فرض النظام القيمي للرأسمالية في مرحلتها الراهنة وكأنـــه النظام القيمي العالمي الذي يجب تطبيقه فـــي كـــل مكان.

" ليس هناك في الغرب من يخفي حقيقة أن النظام الرأسمالي والليبرالية الغربية ونموذجها الثقافي هو الذي انتصر وهذا النصر يعد حقيقة لا جدال فيها بالنسبة للمرحلة الراهنة ، غير أن البعض يعتبره نصراً نهائياً وضع حداً لسيرورة التاريخ . وبالتالي فلم يعد بإمكان أحد أن يكابر أو يتأبى عن الأخذ بهذا النموذج الوحيد الصالح لما تبقى من حياة الجنس البشري في هذا العالم . بينما يقوم البعض الآخر بإحصاء الحضارات المرشحة للصدام مع الحضارة الغربية فيحددها في "حضارتين هما الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الصينية " [1].

ومثل هذا الحديث عن الصراع لا يمكن أن يوحي بأن عصر العولمة هو عصر الوئام والمشاركة المتوازنة بين الحضارات البشرية في خلق نموذج ثقافي كوني ، بل يعني في حقيقة الأمر أنه العصر الذي تخوض فيه الحضارة الغربية آخر صراعاتها مع آخر حضارتين تقاومان نموذجها فثمة غرب في قمة السلطة يجابه بلداناً غير غربية تتعاظم لديها الرغبة والإرادة والموارد في أن تقوم بصياغة العالم وفق طرق غير غربية .

إذ صياغة العالم النهائية – حسب هذا الرأي– ستكون صياغة غربية أو عولمة أمريكية أي إخراج ثقافات البشر جميعهم ونهائياً من دائرة المنافسة والصراع ، وبالتالي إتباع البشر جميعاً للنموذج الغربي الأمريكي .

" والحقيقة أن الثقافة العربية اليوم تواجه وضعاً لم يسبق لها أن واجهت مثله، ففي هذه المرة يختلف الأمر عن صدمة الحداثة التي تلقتها في القرن التاسع عشر، فقد وقعت صدمة الحداثة في ظل الغزو والاحتلال المباشر الذي وقع على مجمل الأرض العربية فكان بمثابة استنفار لكل قوى المقاومة الكامنة في الأمة للدفاع عن

---

[1] محمد عطيتة خفي غابة المرايا اليابانية ذئب في الأرخبيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت 998 اف، ص40

الأرض واليهوية وكانت أنفس العرب والمسلمين آنذاك رغم قوة الصدمة ما تزال قوية مشحونة بالثقة في الانتصار؛ لأنهم لم يتعودوا بعد التعايش مع الهزيمة؛ ولأن ذكريات انتصاراتهم ومقارعتهم للغرب ما تزال قريبة في ذاكرة الأجيال " [1].

أما في عصر العولمة فإن المواجهة تجري دون غزو أو احتلال مباشر للأرض بل تجرى في ظل مبدأ احترام سيادة واستقلال كل دولة من الناحية القانونية الصورية، كما أن ثقافة العولمة تعتمد على آليات بالغة التعقيد والفاعلية، تتمثل في نخب وفئات اجتماعية وشبكات عنكبوتية من المصالح الشديدة التداخل ومن وسائل الاتصال التكنولوجية المتقدمة فالاستعمار القديم كان يحسم الأمور بالاستحواذ الذي يفرضه على المجتمع مصدراً واحداً للتبعية، مما يستفز الفئات المحلية ويدفعها للشعور بضرورة التخلص منه وإلى التصدي للثقافة التي يسعى إلى غرسها ، أما في عصر العولمة فإن الأمر قد اختلف عن ذلك كثيراً ففي ظل هذا المنهج الذي يبدأ من نهاية البنيان التنموي بمحاكاة وجلب هياكل اقتصادية دخيلة مما يزعزع التنظيم المجتمعي ويضعف المنظومة الثقافية والشعور باليوية الوطنية ويخلق في النهاية صراعاً اجتماعياً حول أفضل السبل للاندماج في القرية الكبيرة التي يروج لقيامها بفضل الكونية التي أصبحت تعامل كما لو كانت قدراً لا سبيل إلى رده .

وبقابل كل ذلك من الجانب العربي الوهن والإحباط وروح الاستسلام والحيرة التي تنتاب الإنسان العربي وثقافته بعد فشل محاولات المقاومة والنهوض واستمرار تفوق الغرب ، ويزيد من حرج وضع الثقافة العربية ودقته أنها إحدى الثقافات الكبرى – إن لم تكن أوليا – المستهدفة من قبل المتغيرات الجارية في عصر العولمة ، بل إن الغرب لا يكاد يخفي ذلك تحت ستار محاربة الإرهاب والتعصب وعدم التسامح ، وتؤكد ذلك أيضاً كتابات بعض مفكري الغرب السلبية حول الإسلام ، فمثل هذه الآراء وإن كانت تعبر عن آراء شخصية إلا أنها تكشف عن بعض ما ينضح به إناء الغرب الفكري والثقافي من رؤية ونوايا تجاه العرب والإسلام .

---

(1) المرجع السابق، ص193.

وأما ما يقال عن الحوار وضرورة الاعتراف المتبادل بين الثقافات فقد كان هذا المبدأ هو أحد المبادئ التي أتت بها فلسفة ما بعد الحداثة ، ورغم أن مبدأ الحوار والاعتراف المتبادل يشمل الثقافات جميعاً إلا أن طبيعة العلاقة التي تربط الثقافة الغربية ، ثقافة المركز المهيمن بثقافات الأطراف المهمشة قد تجعل من هذا المبدأ غطاء لنوع من التبعية .. مبدأ لمجرد ترضية الخاطر.

إن المهم في أية علاقة ليس في الصياغة اللفظية أو في سياق التعبيرات والنصوص التي تصفيا ، بل في حقيقة ما يحصل عليه كل طرف من الأخر حسب رؤيته لأهدافه ومصالحه .

والغرب بدأ غزو العالم منذ القرن الخامس عشر ، وأخضع كل القارات لهيمنته السياسية والاقتصادية ، وفرض أزمة وصراعاً داخل ثقافات الشعوب التي تختلف عنه ، وذلك بفضل ما تمثله ثقافته من تقدم في جانبها المادي ، فكان تاريخ العالم طوال خمسة القرون الأخيرة يتلخص في محاولات هذه الشعوب المواءمة بين ثقافتها وبين ما أتى به الغرب من تقدم مادي لا مناص من الأخذ به .

إن الدعوة إلى الحوار والاعتراف المتبادل في ظل سيطرة الغرب شبه التامة على العالم قد تصبح مجرد إعادة إنتاج لنظام الهيمنة السابق .

وإذا حاولنا أن نقصر الحديث عن هذا المبدأ في إطار العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية ، فسنجد أن هناك جملة من الإشكاليات التي تعترض هذا المبدأ ، فالمشكلة لا تكمن في التغلب على عقبة الاعتراف المتبادل ، فكلا الثقافتين يعترف بوجود الأخر ، ويعترف كل منهما أيضاً بوجود اختلافات وأزمة ثقة وتاريخ حافل بالصراع .

إن المشكلة الحقيقية بين الطرفين تكمن في النظرة التي تنظر بها ثقافة الغرب إلى العرب والمسلمين وثقافتهم وهي نظرة تعالٍ واستكبار .

إن الأحكام المسبقة والنظرة المتعالية من جانب الغرب للعرب والمسلمين عموماً وثقافتهم ليست محل جدل، فهذه النظرة هي إحدى أكبر عوائق الحوار، وانطلاقاً من هذه النظرة والحكم المسبق، فإن الغرب لا يعتبر الحوار فرصة للتفاعل من

أجل اكتشاف ما كان غائباً عنه من حقائق ومفاهيم ثقافية وجوانب ايجابية في ثقافة العرب والمسلمين تجعله يعيد النظر في ما كان يجيله .

فالغرب منذ أن هزم العرب وأزاحهم عن طريقه، ووضعهم في هامش التاريخ ونظرته لثقافتهم لا تتغير ، فهي بالنسبة إليه مجرد إرث منحط لا عقلاني خال من أية قيمة إبداعية، يكبل أتباعه بمجموعة من الموروثات اللاعقلانية ويحول بينهم وبين اندماجهم في ثقافة الغرب، الثقافة الوحيدة القادرة على إخراجهم من تخلفهم وإدخالهم في مجرى سيرورة التقدم .

هناك بعض الناس في الغرب بما في ذلك الأوساط العلمية ، يعتبرون العالم العربي وبصفة خاصة المسلمين، قد تحجروا في عاداتهم وقوانينهم الدينية وحضارتهم وأنهم لم يتمكنوا من خلق الأدوات التي تسمح لهم بالحياة في العصر الحديث .

إن مثل هذه النظرة تعد في الواقع رؤية عامة في الغرب وليست مقصورة على فئة معينة ، فمنذ أن أصبحت ثقافة العرب والمسلمين موضوعاً للاستشراق الغربي ، صارت بالنسبة للفكر الغربي مجرد موضوع أثر وبولوجي شيق تدفع إلى دراسته فضولية معرفية وضرورة استعمارية ، وبالتالي يكون صورة للشرق وللعرب والمسلمين تمثل كل ما يمكن أن يكون نقيضاً لحضارة الغرب أي أنها اللاعقلانية والدروشة والقدرية والاتكالية .

فهذه الصورة ترسخت في ذهن المتلقي الغربي وجرى توارثها ثقافياً جيلاً بعد جيل رغم وجود محاولات من قبل بعض المفكرين والمثقفين العرب الذين حاولوا ويحاولون تغيير هذه الصورة عن الثقافة العربية وذلك عن طريق نوع من الحوار مع الثقافة الغربية ، يتمثل هذا الحوار فيما سمي بعلم الاستغراب وبمحاولة نقد الاستشراق .

فالاستغراب هو "فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر للقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس ، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس ، فعلم الاستغراب الذي يعد الدكتور حسن حنفي أحد ممثليه البارزين ينحو

إلى فك عقدة النقص لدى المثقف العربي من ناحية وتنزيل الثقافة الغربية من عليائها الذي تدعيه واعتبارها لنفسها هي الثقافة العالمية التي تصدر عنها كل القيم التي ينبغي أن يتبناها كل شعب أو جماعة راغبة في التقدم ودخول التاريخ، إن ذلك محاولة لقلب المعادلة وجعل الثقافة الغربية موضوعاً للدراسة مثل ما كانت الثقافة العربية قبلها وذلك من أجل القضاء على ثنائية المركز والأطراف على المستوى الثقافي والحضاري. " ويحدد الدكتور حسن حنفي النتائج التي يهدف إليها علم الاستغراب والتي من أهمها:

1- السيطرة على الوعي الأوروبي أي احتوائه بداية ونهاية نشأة وتكونياً .

2- دراسة الوعي الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ.

3- القضاء على سطوة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب .

4- انتهاء الاستشراق وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات" [1]

ولكن علم الاستغراب محاولة لازالت في مهدها ولم تحقق بعد أهدافها.

وعن الانفتاح والحوار الذي تقترحه اليوم ثقافة المركز على ثقافات الأطراف فإنه سيتركز – على الأغلب – على الجانب الاستهلاكي من ثقافة المركز .

أي أن الإنتاج السلعي سيكون في متناول من يستطيع دفع ثمنه، أما الجانب العلمي والتكنولوجيا المتقدمة في مجال الفضاء والفيزياء والذرة بوجه خاص فستظل من الأسرار التي لا تسمح دول المركز بتسربها إلى الأطراف، بل إن في ظل النظام الدولي الأحادي القطبية أعطت الولايات المتحدة الأمريكية لنفسها الحق في الرقابة والتفتيش والعقاب ضد كل دولة من دول العالم الثالث يثبت أنها في طريقها لامتلاك تكنولوجيا متقدمة .

إن وصف العلاقة بين الثقافة العربية في ظروفها الراهنة وبين الثقافة الغربية بأنها علاقة تحاورية هو وصف مجازي أكثر منه توصيفاً للواقع فالثقافة الغربية هي المهيمنة وتقليد إبداعاتها ومؤسساتيا لا يعد مشاركة فعلية في إثرائها هذا في حالة افتراض نجاح هذا التقليد .

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المكتبة الفنية، القاهرة، 1999م، ط2 ص38.

فلقد رأينا كيف أن محاولات العرب للاندراج في الحداثة لم تؤد إلى النجاح المأمول ، لأنها كانت محاولات اضطرارية وليست ناتجة عن تراكم المكتسبات وتعاقب المراحل ، فأدى فشل هذه المحاولات إلى ردود أفعال اجتماعية وسياسية تمثل أكثرها في ظهور التيارات الإسلامية الاحتجاجية التي ترفع شعار مقاطعة حداثة الغرب والعودة إلى الدين ورفع السلاح في وجه السلطة التي تمثل في نظرهم الرمز والنموذج لهذا الفشل .

لعل هذا التشدد والمغالاة في القطيعة مع ثقافة الغرب وحداثته، مرده هو الفشل الذي منى به الحوار بين أطروحات الخطاب الانبعاثي العربي وبين مفاهيم الحداثة والعولمة لان أي انفتاح – في نظرهم – علي ثقافة الغرب هو مجرد تقليد لها بالتالي فهو انفتاح لمصلحتها وليس لمصلحة الإسلام.

ولكن رغم التشدد في المطالبة بالقطيعة مع الغرب، إلا أن مكتسبات الحضارة الغربية ولاسيما في جانبها المادي، يصعب تجاوزها والقطيعة معها، ولهذا فإن متشددي التيار الإسلامي سيكونون حتى في محاولاتهم لبناء نموذج مغاير الأمر الذي يعني أن النموذج الغربي سيكون حاضرا بكيفية أو بأخرى في هذا النموذج العربي الإسلامي.

وفي ظل هذه الحقيقة وعند هذا المستوى من الإدراك قد يحصل لقاء بين قوى الإسلام السياسي المستنيرة والقوى السياسية الأخرى ولاسيما القوى القومية العربية التي ترفض هيمنة الغرب ولا تقبل الاستسلام للعولمة الأمريكية دون أن ترفض التعامل معها .

هذا اللقاء الذي إذا تم، فسيكون محاولة من أجل بناء نموذج مختلف عن النموذج النيضوي ومن اجل صياغة خطاب انبعاثي جديد متعدد الروئ وليس ثنائيا يتغذى طرفاه علي نفي كل منهما الآخر.

ثالثاً : الإنسان ذو البعد الواحد:

" يقدم هربرت ماركوز في كتابه (إنسان البعد الواحد) – The One Dimensional man رؤية نقدية ثاقبة لثقافة وأيديولوجية المجتمع المعاصر، حيث يرى أن هناك مرضاً أصاب المجتمعات الصناعية يسميه ماركوز (البعد الواحد) فالتكنولوجيا في هذه المجتمعات تفرز وتطور أشكالاً جديدة ومبتكرة من الرقابة الاجتماعية التي تضطهد الإنسان وتصادر حريته، وتسفر هذه الأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان منتج مستهلك بالدرجة الأولى ، إلى حد أنه يخنق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإنتاج والاستهلاك ، وهذا الواقع له انعكاساته السياسية والثقافية متمثلة في كثير من التناقضات التي تنتهي إلى التوحد أو تبقى كصراع شكلي. "[1]

ويقترب ماركوز من اريك فروم من حيث النظر إلى الإنسان المعاصر باعتباره إنساناً متشيئاً مغترباً ، مغترباً عن ذاته لصالح مجتمع مادي متدني القيم ، ولذلك فهو إنسان ذو بعد واحد هو بعد الممتثل المتكيف المتصالح دائماً مع المجتمع والواقع ، والفاقد للقدرة على المعارضة أو المواجهة ، وهو مغترب دون أن يعي أنه مغترب ، والاغتراب أو الاستلاب عن الذات جعل الإنسان المعاصر غير حر بينما التعبير الايجابي الناقد هو أهم ما يميز الإنسان الحر الذي يمتلك قراره الشخصي والقدرة على أن يقول(لا) .

" ويصف تومبسون R.Thompson إنسان البعد الواحد عند ماركوز بأنه "نصف أبله ، ضحل في عواطفه ، فقير في علاقاته الإنسانية ، دميه سوقية ، يسيطر عليه الخداع من ميلاده إلى وفاته " [2].

والمعروف أن ماركوز هو احد الأعضاء المؤسسين لمدرسة فرانكفورت مع كل من أدورنو ، وهوركهايمر حيث قام الثلاثة بتطوير النظرية الماركسية فيما عرف بالنظرية النقدية التي أصبحت ذات تأثير بالغ في دراسة الطبقة والسياسة والثقافة

---

[1] ماكس هوركهايمر، بداية فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، من مقدمة المترجم ، بيروت، دار التنوير، 1981، ط1 ص 8 .

[2] المرجع السابق، ص19.

والأيديولوجيا ، وكان لأعمال الجيل الثاني لهذه المدرسة وبخاصة هابرماس الذي أخذ الكثير عن ماركوز صدى واسع في أوروبا وأمريكا الشمالية .

" لقد تمثل ماركوز الاستكشافات النقدية التي قام بها هوركهايمر ، ومن بعده وبدرجة اقل أدورنو ، فالأخير كان قد كرس جهوده في معظمها لدراسة الفكر، فيما اتجه جانب من اهتمام هوركهايمر إلى نقد الواقع ، وفي وقت مبكر كان قد أكد بأن أمر السلطة وتأثيرها في الوسط الاجتماعي ينبغي أن يعالج من منظور نقدي ، ذلك أن سيطرة المجتمع الحديث لم تعد قاصرة على الطبيعة. وإنما جاوزت ذلك إلى سيطرة بعض الناس على أناس آخرين".[1]

" لقد حاول ماكوز أن يعالج موضوعاته من منظور ماركسي، مستفيداً من الاهتمام الذي بعثه لوكاش حول الماركسية، أما أدورنو فشغل بنقد هيغل باعتبار أنه دشن القول بالشمولية، وقد استأثر باهتمامه نقد الفكرة الشمولية المطلقة ، ملاحظاً برؤية نقدية. إن تسلسل المقولات الجدلية في فلسفة هيغل يطابق التسلسل التراتبي الاجتماعي – السياسي ، فهو نظام تراتب يقوم على مبدأ السيطرة والخضوع ، ويرى أدرنو أن التسلسل القائم بذاته من المفاهيم الواقعة ضمن دائرة مغلقة يحول دون نفاذ الفرد إلى ما وراء حدود عالم معين ، كما يحول دون إدراكه لكمال هذا العالم ، وهو يؤسس بالتالي حدود القمع الاجتماعي." [2]

ودولة هيغل دولة تراتبية، تماثل في بنيتها فلسفته، فهي في نهاية المطاف تخلق أفراداً منصاعين للمجتمع، الذي هو كتلة غامضة تمارس سلطتها بحق الأفراد ، وقد جذب كل هذا اهتمام ماركوز ، فراح يعالج التركيب الداخلي للمجتمع الغربي مفسراً الأسباب التي تقف وراء ظهور أنماط متداخلة من السلطات فيه ، أدت به إلى نوع من الانغلاق ، وسيادة بُعدٍ واحد فيه سواء في علاقاته أو في تعبيراته الفكرية والفنية .

" ويذهب ماركوز إلى أن المجتمع الغربي المعاصر نظم حياته على فكرة التهديد الخارجي ، وهذه الفكرة يلزمها الاستعداد المتواصل ، فثمة خطر قائم ، وتحديات

---

[1] المرجع السابق، ص 62.

[2] إدوارد باتلوف، فلسفة التمرد، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة، القاهرة، 1981ف، ط1 ، ص105... ←

لابد من أخذها بالاعتبار ، وما دام شبح التهديد حاضراً ، فإن أي إنتاج لوسائل التدمير يصبح مسوغاً ، وحينما يعالج ماركوز الصلة بين أسباب الخطر وتنظيم المجتمع ، فإنه يتوصل إلى أن المجتمع الغربي لا يخسر شيئاً من ازدهاره وغناه حينما يقدم أمر التهديد الخارجي إلى واجهة الاهتمام ، ذلك لأن الاقتصاد المتكيف مع المتطلبات العسكرية يوفر حياة أيسر لعدد متعاظم دوماً من الأشخاص، ويرسخ سيطرة الإنسان على الطبيعة. وهنا تتدخل وسائل الاتصال بواسطة الدعاية، وبدون عناء يذكر، فتقوم بتحويل بعض المصالح الخاصة المحددة إلى مصالح عامة ، وهكذا تصبح حاجات المجتمع السياسية أهداف وحاجات فردية تساعد تلبيتها على سير الشؤون العامة ، وعلى تقدم الصالح العام على كل شيء وكأنه تعبير أمثل عن عين العقل ، وهنا يبدو أن هذا الغطاء الشفاف الذي تختبئ تحته التناقضات ليس له قوة إخفائها ، أنه في واقع الحال يفضحها ، وتأكيداً على هذا الأمر، يرى ماركوز (أن هذا المجتمع في مجموعة لاعقلاني) ، ذلك لأن إنتاجيته تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الإنسانية ، وسلّمه غير متحقق إلا بفضل شبح الحرب البارز أبداً للعيان ، ونموه مرهون بقمع الامكانات التي يمكن عن طريقها وحدها تحويل النضال في سبيل البقاء – الفردي والقومي والاممي – إلى اتصال سلمي ، وهذا القمع المختلف عميق الاختلاف عن القمع المميز للمراحل السابقة الأقل تقدماً في المجتمع الغربي يتم اليوم لا انطلاقاً من مستوى محدد من اللانضج الطبيعي والتقني ، وإنما انطلاقاً من موقف قوة، فطاقات المجتمع المعاصر الفكرية والمادية أعظم بما لا يقاس عما كانت عليه في الماضي ، وهذا معناه أن هيمنة المجتمع على الفرد أعظم بما لا يقاس منها بالأمس ، المجتمع الغربي يتفرد عن غيره من المجتمعات الأخرى في استخدامه التكنولوجيا بدلاً من العنف للوصول إلى تلاحم القوى الاجتماعية في حركة مزدوجة : انتظام أمثل ساحق في سير المجتمع ، وتحسن مستمر في مستوى المعيشة ".[1]

---

[1] هربرت ماركوز : الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت ، 1983 ، ط1 ، ص26 .

وهنا تصبح الممارسة النقدية الحقيقية محرّمة ، لأن التقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق ، وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالاً للحياة وللسلطة تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة ، وتبطل من ثم جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية، وباسم تحرر الإنسان، وعلى هذا فان المجتمع المعاصر يبدو قادراً على الحيلولة دون أي تبدل اجتماعي ، أي دون أي تحول بالمعنى الكيفي يؤدي إلى قيام مؤسسات مختلفة اختلافاً جوهرياً وإلى ظهور اتجاه جديد لعملية الإنتاج وطرز جديدة للحياة ، ويضرب ماركوز مثلاً على استحالة النقد الجوهري الهادف إلى التغيير في المجتمع الغربي المعاصر ، قائلاً إنه في القرن التاسع عشر كان النقد يُنشيء مفاهيم الحلول التاريخية البديلة للمجتمع الصناعي ويمارس عمله بصورة عينية متوسطاً بين النظرية والممارسة ، بين القيم والوقائع ، بين الحاجات والأهداف ، إلا أن التطور قد أفرغ هذا النقد من محتواه فلم يعد الصراع الطبقي عاملا فاعلاً في التحول الاجتماعي كما كان الأمر في القرن التاسع عشر ، مع وجود الطبقات المتصارعة ، لأن النظام الاجتماعي الموجه طور مصلحة قوية توحد خصوم الأمس بهدف الحفاظ على المؤسسة وتدعيمها ، وبإزاء حجة واقعية مثل هذه ، فإن فكرة إيجاد تغيير في بنية المجتمع تتلاشى؛ لأن الرأي يذهب إلى أن التغيير سيقوم على هدم تلك المؤسسات، وسيقود هذا التصور إلى نتيجة خطيرة وهي : أنه في ظل سكون اجتماعي يظهر وكأنه لا يريد أن يغير نفسه، ينكفي النقد نفسه في قوقعة التجريد، وهنا تغيب الأرض المشتركة التي تتحرك عليها كل من النظرية والممارسة، والفكر والعمل ، ويتحول أمر البحث عن بديل ، أو تطوير النظام الاجتماعي القائم إلى تأمل نظري غير واقعي ، ومن الواضح أن تناقضات المجتمع قد احتجبت وراء مجموعة من المفاهيم التي لا تريد أن تعترف بتلك التناقضات ، لأن معالجتها اتخذت طابعاً تجريدياً كلياً ، أقصى إمكانات الاختلاف التي يمر بها المجتمع ، وحسب ماركوز فإن (عقلانية المجتمع المعاصر وتطوره في مبدئها لا عقلانية) ، ومرجع كل هذا أن النظم الموجهة للمجتمع الغربي الحديث قد طورت وعياً زائفاً على حساب الوعي الحقيقي ، فما دام الإنسان يشعر باكتفاء فوري ، وإن لم يكن حقيقياً ،

لحاجاته، فإن غلالة الزيف تفصل عنه رؤية الحقيقة ، ولما كان التغير الذي رُبطت دلالته بتدمير المؤسسات المنظمة للمجتمع ، قد أصبح يحكم عليه بأنه نوع من الخطر الذي ينبغي عدم الامتثال له ، فإن آليات المجتمع أنتجت مجتمعاً لا يسعى وراء إنسانية أفراده وحاجتهم ، إنما وراء مفهوم كلي للمجتمع الذي لا تتمايز داخله الفرديات المخصوصة ، لقد آل الأمر إلى أن أفراد المجتمع المنصهرين في بوتقة المفهوم ، هم الذين يرفضون فكرة التغيير ، اعتقاداً منهم بأنه يهددهم ، وهنا يمكن القول أنه اندمجت العناصر الفردية ، بتأثير من الدعاية والمصالح في فضاء عام له سلطة رمزية قادرة على احتواء الفرد وإنتاجه بوصفه آلة ضمن تشكيلة مفاهيم عامة تؤلف فكرة المجتمع ، وسيفضي كل هذا إلى انتفاء الحاجة إلى تجاوز الواقع، لأن المجتمع يطور نفسه ببطء بما يكفل حاجاته العامة، لم تعد إذن فكرة نقد المجتمع وتغييره عقلانية ، لأن مضمون النقد هنا سيظهر على أنه هادف إلى تخريب المجتمع ذاته ، لقد استجدت عناصر ، ثم تضافرت ، بحيث أشاعت رؤية تريد أن تبرهن على أن فكرة التغيير لا عقلانية ، ومن المفهوم أن التوتر الذي كان من قبل قائماً بين العناصر الاجتماعية ، كالصراع بين الدائرة السياسية والدائرة الاجتماعية ، والصراع بين الطبقات ، وبين الفردي والعام ، قد تم تكييفه ، وامتصت تعارضاته بحثاً عن فكرة الانسجام والاطراد ، وبالطبع فإن أي نظرية نقدية تريد إحياء فكرة التوتر ، والتي من أهدافها التطور والتجاوز ، ستكون لا عقلانية ، لأن المجتمع اختزل إلى مفهوم ينبغي ترويضه في إطار من الوحدة والتماسك ، وبذلك ظهر إنسان البعد الواحد ، وإذا وضع المجتمع أمام خيارين مفترضين فيما يخص مستقبله ، افتراض أول مؤداه أن المجتمع الصناعي الغربي قادر على الحيلولة دون تحول نوعي جذري في المستقبل المنظور ، وافتراض ثان فحواه وجود قوى قادرة على التجاوز وعلى تفجير المجتمع وتغييره ، فإن مضمون الافتراض الأول ، إذا أخذت الأمور القائمة بكل أبعادها هو الأكثر قبولاً وحضوراً ، بينما كل الأسباب تعمل على أن لا يتحقق مضمون الافتراض الثاني .

لم يعد الهيكل الإنتاجي والتوزيعي في المجتمع الغربي الصناعي مجرد حشد من الآلات التي يسهل عزلها عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ، إنما أصبح هذا الهيكل يفعل فعله في المجتمع الذي راح ينفعل بشروطه ، بما يوسع من سلطات ذلك الهيكل ويقوي من هيمنته يوماً بعد آخر ، وأصبح المجتمع يذعن لسلطة العملية الإنتاجية التقنية ، وبما أن الإنتاج أخذ بُعداً كلياً ، فقد انتقلت الكلية إلى النسج الاجتماعي ، فحلت البنية محل العنصر ، وبدأت الأشياء تتدرج في علاقات هي التي تعطيها أهمية ، فجهاز الإنتاج هو الذي يحدد الاهداف والحاجات الفردية ، وفي الوقت نفسه ، هو الذي يحدد النشاطات والمواقف والقابليات التي تستلزمها الحياة الاجتماعية ، وهكذا لم تعد هناك معارضة بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، بين الحاجات الاجتماعية والحياة الفردية فالتقنية تفسح المجال لتأسيس أشكال من الرقابة والتلاحم الاجتماعي ، جديدة وأكثر فاعلية ونعومة واستطابة في آن واحد ، إن النتيجة المترتبة على كل هذا هي أن المجتمع التكنولوجي نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشاءاتها ، وهذا المجتمع بدأ ينتج "مشروعاً" يقوم على الإقصاء والاستحواذ معاً إقصاء الفرد بوصفه كينونة ، والاستحواذ عليه بوصفة عنصراً ضمن بنية محكومة بعلاقات صارمة، وهذا المشروع غايته خلق الحاجة وإشباعها، وأخذت تجليات هذا المشروع تمتد من التقنية، والعمل، والإنتاج، والاستهلاك إلى السياسة، والفكر، والثقافة، وهذا المشروع كلما تطور كُيِّفَ وحدد في آن واحد عالم الكلام والعمل، عالم الثقافة على الصعيد المادي وعلى الصعيد الفكري ، وعن طريق التكنولوجيا تلتحم الثقافة والسياسة والاقتصاد في نظام كلي الحضور ، يفترس أو ينبذ كل الاختيارات والحلول البديلة، ولهذا النظام إنتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع إلى الاستقرار، وتحبسان التقدم التقني في مخطط السيطرة، إن العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية .

وهذه العلاقة الأخيرة بين التكنولوجيا والسياسة أصبحت غطاء يخفي ممارسات قهرية يصعب تلمس آثارها في ظل سيادة الوعي الزائف ، ولا بد من وعي أصيل لكشف الترابطات الخفية ونتائجها التي أفضت إلى ظهور مجتمع ذي

بعد واحد تتماثل اختياراته وآراؤه وحاجاته ، ذلك أن الهدف العقلاني للتقنية لا ضرر منه في حد ذاته ، لكن نقل نموذجه إلى التركيب الاجتماعي كان له أبلغ الأثر في إخضاع الحياة لتقنية مأخوذة من ميدان خاص بها ومطبقة في ميدان له اشتراطاته وضروراته الإنسانية . فمحاكاة الثاني للأول انطوت على تعسف ضمني كانت نتائجه الخطيرة على الايديولوجيا والمعرفة ، إذ ظهرت النزعة الكلية الاستبدادية ، وهي ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي ، إنما هي أيضاً تنميط اقتصادي – تقني ، يؤدي دوره عن طريق تحكمه الحاجات باسم مصلحة عامة زائفة ، ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام معارضة فعالة للنظام ، وهنا تظير السلطة كائناً ما كانت أشكالها فوق كل شيء ، لأنها توجه كل شيء الوجهة التي تريد ، ولما كانت وسيلتها الآلة ، فقد أصبحت الآلة أنجح أداة سياسية ، لأن الآلة أصبحت أكثر أهمية من الفرد ، وخلاصة ماركوز تتركز حول هذه النتيجة كلما أصبحت إدارة المجتمع الاضطيادي عقلانية ، منتجة ، تقنية وشاملة ، تعذر على الأفراد ، أكثر فأكثر ، تصور الوسائل الكفيلة بتحطيم أغلال عبوديتهم ، والوصول إلى حريتهم ، فالرقابة الاجتماعية الضمنية توجه الفرد نحو غايات محددة ، لا يمتلك حريته في استبدالها ، وإذا كان له أن يختار فحريته تتمثل في الاختيار من تشكيلة ممحصة ومقررة ومفروغ منها ، وسيكون اختياره في التحليل الأخير نوعاً من الخضوع والعبودية ، فالفرد ، كما يستنتج ماركوز ، ليس له في المجتمعات الغربية معياره الخاص في الاختيار ، شأنه في ذلك شأن العبد ، إنه محكوم بقوة الرقابة التي تطرح أمامه الحاجات التي انتقيت ، وإذا كان الفرد يجدد تلقائياً الحاجات المفروضة عليه ، فهذا لا يعني أنه سيد نفسه ، وإنما يدل فقط على الرقابة الناجحة .

" وهذه التفاعلات تترك آثاراً لا يمكن تقدير نتائجها في البنية الفكرية للمجتمع ، وبخاصة الثقافة بوصفها ممارسة الوعي في المجتمع ، فالعقلانية التكنولوجية لا تكتفي باختزال الإنسان إلى عنصر ، وإنما تقوم أيضاً بتصفية الثقافة الرفيعة في المجتمع ، فالثقافة لا قيمة لها إلا بمقدار ما تحققه من منفعة مباشرة ، وواقع المجتمع الخاضع لسيطرة التقنية ، بوصفها عقلانية مجردة يتجاوز في الأساس

مفهوم الثقافة الرفيعة ، لأن الإنسان في هذا المجتمع يستطيع اليوم أن يفعل أكثر مما كان يفعله الأبطال وأنصاف الآلهة الذين أعلت ثقافتهم من منزلتهم ، وفي الوقت الذي حل فيه إنسان المجتمع الصناعي – التكنولوجي المشكلات التي كانت تبدو وكأن لا حل له ، فإنه خان ودمر الحقيقة التي كان يحميها تسامي الثقافة الرفيعة " [1].

وواقع الحال أن كل مظاهر الثقافة الرفيعة سواء التي تفتح الأفق أمام طموحات الإنسان ، أو تلك التي تحفر في خلفياته الموروثة والتي تسبر أغوار بطانته النفسية الواعية وغير الواعية هي في طريقها للانحسار ثم الزوال ، والمشكلة أن استبعاد الثقافة الرفيعة لا يتم من خلال النفي ، إنما بواسطة الدمج بالنظام القائم ، وإعادة إنتاج تلك الثقافة طبقاً لآليات هذا النظام وحاجاته ورغباته .

وفي كل ذلك فإن الثقافة الرفيعة تتعرض لإقصاءات متدرجة تتراوح بين التمويه والتشكيك وإضفاء معاني زائفة ، باختصار تُعاد قراءة الثقافة الرفيعة بوعي نفعي يكون إطاراً منظماً لتحريف القيم الأصيلة فيها ، فلا تظل ثقافة فاعلة ومؤثرة ، وقد ربطت الثقافة بالفعالية الأساسية للمجتمع وهي الإنتاج والتوزيع والاستهلاك ، وبذلك انطبقت عليه شروط البضاعة التجارية، فالقيمة التبادلية هي العنصر الحاسم هنا. أما الحقيقة فلا قيمة لها ، واندمجت المثل السامية بالواقع وغابت المسافة التي يشترطها أي نظر موضوعي غايته الارتقاء بالإنسان فكرياً وروحيًا، وبينما كانت الثقافة الرفيعة في الماضي تشكل ضابطاً أخلاقياً، أو تنويرياً خضعت اليوم لموجّه اجتماعي دفعها نحو غايات أخرى ، وتقدم المجتمع الصناعي في سبيله إلى إلغاء المسافة الجوهرية القائمة بين الفنون، وبين نظام ما هو يومي، إن الرفض الذي كانت تعبر عنه الفنون والآداب لم يعد مقبولاً ، وامتص مجتمع البعد الواحد كل الجموح والثراء والإيحاء والمعارضة التي كانت الآداب والفنون تمور بها، ألغيت المسافة بين العادي والإبداعي ، وبين الواقعي والتخيلي ، وبسبب هذا الاندماج القسري ، باتت الآثار الإبداعية تتداول باعتبارها أجزاء من العدة التي تزخرف

---

(1) محمد نور الدين أفايه. الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. نموذج هابرماس. دار أفريقيا للنشر، الدار البيضاء، 1991. ط1، ص92.

عالم الأعمال المسيطر ، وبالتالي باتت أشبه بسلعة تجارية، فهي تباع أو تريح أو تبيح ، والمدافعون عن الثقافة العامة يرون أنه من السخف الاحتجاج على بيع مؤلفات أفلاطون وهيغل وشللي وبودلير وماركس وفرويد في المخازن العامة ، وهم يلحون على فكرة أن الكلاسيكيين قد هاجروا أضرحتهم، وعادوا إلى الحياة ، وعلى فكرة أن الجمهور بات مثقفاً . وهذا صحيح ، ولكن إذا كانوا قد عادوا إلى الحياة ككلاسيكيين ، فإنهم بعثوا على غير ما كانوا عليه إذ حُرموا من قوتهم النقضية ومن تغريبهم الذي كان بُعد وعيهم بالذات ؛ إذن فقد طرأ تغيير جوهري على تلك الآثار الكلاسيكية ووظيفتها ، فلئن كانت تلك الآثار متناقضة في الأصل مع النظام القائم ، فإن تناقضها هذا قد زال اليوم "[1].

" وباختصار فإن الهدف من تحليلات ماركوز النقدية هو وضع العقل أمام مسؤولياته في تثوير الفكر ، ومنحه القوة الفائقة لنفي ما هو قائم ، وعبور الهوة التي تفصل بين الفكر والواقع "[2].

ويمكن اعتبار فلسفته نوعاً من الدمج بين هيغل وماركس وتطويرهما معاً لممارسة فعل نقدي يتجه مباشرة إلى نقد البنية الذهنية والاجتماعية القائمة في المجتمعات الغربية المعاصرة .

---

[1] المرجع السابق، ص100.

[2] حسن محمود حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركوز، دار التنوير، بيروت، 1993اف، ط2، ص132.

الخـــاتـــمـــة

إن تناولنا لأزمة الثقافة وثقافة الأزمة ليس تشاؤما منا ، بل هو واقع الحال الـذي يستحق الدراسة أكثر من غيره وكم تمنينا أن نقدم دراسة عن انتصارات الثقافـة العربية بدل من أزمتها، ولكن هذا يعد أحيانا هروبا من الواقع الالتجاء إلى عـالم الأمنيات والأحلام ومهما يكن الأمر، لا يمكن اعتبار غلبة الثقافة العربية حلما ولا يحق لنا اعتبارها كذلك، لأنها كانت تسود العالم في عصور حالكـة الظـلام ، وكانت لها اليد العليا كما للعولمة اليد العليا في عصرنا هذا .

إن الثقافة العربية الإسلامية نجحت في قرون خلت في عولمـة العـالم بطابعهـا العربي الإسلامي ونشر ثقافة عربية إسلامية من أدنى الأرض إلى أقصاها ، حتى أن آثارها لازالت باقية إلى اليوم . وكما أن الثقافة الغربية تعتبر آلان ذروة التقدم العلمي والحضارة . فإن العرب كانوا يقودون العالم في شـتى أنـواع المعـارف والعلوم ، ولكن لم يظهر احد من المفكرين العرب آنـذاك واعتبـر أن الثقافـة العربية هي نهاية التاريخ ، فكيف يحق لمفكري الثقافة الغربية و المروجين لهـا أن يعتبرها نهاية التاريخ ليقطعوا الأمل أمام كل الثقافات في العيش باسـتقلال ألا يمكننا أن نعتبر وفقا لهذه الصورة إن الاستلاب الذي وقعت الثقافـة العربيـة الثقافة العربية في شباكه موجبها لها ؟ أم انه فيضان عارم يشـمل كـل الثقافـات فطالها المد ؟

إن تقدم أي ثقافة مقرون بوضعها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والذي يصب في صالح الغرب فالأوضاع السياسية أكثر استقرارا و أمنا لـدى الغـرب مـن نظرائها لدى العرب . و الوضع الاجتماعي الذي يشمل العامل القومي لا جـدال بأنه أفضل حالا من وضعه في الدول العربية ، و إلا كيف تفسر توحـد أوروبـا بعملة نقدية واحدة وهي ذات القوميات واللغات والأديان المختلفة فـي حـين أن العرب ذوو الدين الواحد واللغة الواحدة لازالوا منقسمين بل إن انقساماتهم تـزداد

يوما بعد يوم، وعلى الصعيد الاقتصادي فلا يمكن الاستغناء عن صادرات الغرب بسلبياتها وإيجابياتها .

هذا هو الواقع المرير الذي يعصف بالثقافة العربية والسؤال يتكرر دائما على السنة الباحثين والمهتمين بقضايا الأمة إلى متى هذا الحال ؟

إن من مرحلة أزمة الثقافة التي حددناها بتلك الفترة التي بدأت فيه الثقافة العربية تتقهقر و تتراجع حتى وصلت إلى مرحلة ثقافة الأزمة والتي عرفناها بأنها أدرك المفكرين للأزمة التي وقعت الثقافة فيها ومخاطرها، ومحاولة البحث عن حلول لها، عبر هذا كله ظلت الثقافة في أزمتها ولم تخرج منها إلى يومنا هذا سواء في المرحلة الأولى أو الثانية، والانتقال من مرحلة إلى أخرى كان انتقالا مظهري بعيد عن أي تغيير جذري.

أن الانتقال كان من ثقافة تعاني تخلف و تراجع نتيجة ظهور ثقافة أخرى كانت أقوى تأثيرا على العالم إلى مرحلة الثقافة التي تسعى لإيجاد نفسها وسط اتجاهات نهضوية متعددة في سبيل الخروج من أزمتها ، فلم تزيد تلك الاتجاهات التي ادعت النهضوية لجراحها إلا عمقا واتساعا .

أن الخطورة التي تواجهها الثقافة العربية اليوم تكمن في استلابها بطرق جديدة تختلف عما كانت عليه في السابق، فالاستلاب يجري اليوم دون غزو أو احتلال مباشر للأرض ،بل يجري في ظل مبدأ سيادة واستقلال لكل دولة من الناحية الصورية ، معتمداً في نفس الوقت على آليات بالغة التعقيد والفاعلية وأقل تكلفة ، فالاستعمار القديم كان يحسم الأمور بالاستحواذ المادي وفرض هيمنته المباشرة على الممتلكات الشعب مما يولد شعور وطنياً بضرورة التصدي له والوحدة المواجهة، وبالتالي فإن هذه الطريقة ذا مردود ايجابي للعرب ، لأنها تعمل على إيقاظهم من سباتهم العميق،وتدعوهم إلى التماسك وتذكرهم بماضيهم المجيد ، لهذا كان لابد من استلاب هذه الأمة بطريقة جديدة تحت مسميات عدة كالحداثة والعولمة والنظام العالمي الجديد ، وهنا نقول إذا كان الاستعمار القديم قد عمل على إيقاظ العرب من غفلتهم فمن الذي سيوقظهم الآن ، ألسنا اليوم في حاجة لمثل

دراستنا هذه لعلها تلقى صدى هي وغيرها من الدراسات المماثلة في قلوب من يهمهم شأن الثقافة العربية

ونحن هنا ينبغي أن نعترف أننا استعنا بآراء من يهمهم شأن الثقافة العربية انطلاقا من حرصهم وخوفهم عليها من الضياع ، وهم أهلها الموالين لها ، ومن يهمهم شأن الثقافة العربية انطلاقا من حقدهم وما تشكله من خطر على ثقافات أخرى هم منتمين لها أصلا، وهؤلاء بطبيعة الحال أعداؤها ، ومهما يكن الأمر فإن هدفنا يبقى محاولة تقديم حقيقة علمية موضوعية محايدة ، ولا غرابة إذا وجدنا أحيانا أن شهادة الحق قد تأتي من العدو قبل الصديق .

ملحق المصطلحات

ثمة مصطلحات أساسية تضمنها عنوان هذا البحث ينبغي علينا تعريفها، وأخرى ذات علاقة بحقل أفكاره ، بموضوع البحث، رأينا في تعريفها مساهمة في توضيح ما قد يصاحب بحثنا من غموض.

أ- مصطلحات أساسية في عنوان البحث

1. الاستلاب Alienation :-

" مصطلح الاستلاب ومرادفة الاغتراب من أكثر المصطلحات شيوعاً في علم النفس والاجتماع والفلسفة والأدب والفن ، والعلوم السياسية .

ومصطلح الاستلاب مشتق من الاسم اللاتيني Alienation المشتق من الفعل Alienare بمعنى تحويل شيء ما لملكية شخص آخر أو الانتزاع أو الإزالة." [1]

وقد كان لمصطلح الاستلاب قبل هيجل – باعتباره أول من قام بتأصيل هذا المصطلح فلسفياً – ثلاثة استخدامات تقليدية .

1. الاستخدام الأول (بمعنى نقل الملكية) :

الاستخدام الأساسي لمصطلح الاستلاب يتعلق بالملكية فالفعل alienare يعني نقل ملكية شيء ما إلى شخص آخر ، وهذا يعني جعل شيء ما منتمياً إلى شخص آخر .

واليوم لا يزال لفظ الاستلاب والاغتراب يحملان هذا المعنى في كثير من المعاجم مع ملاحظة أن مصطلح الاستلاب في هذا الاستخدام يقتصر على نقل الملكية بتصرف حر من جانب المالك بحيث يتم الاعتراف رسمياً بالحيازة الجديدة لما تم نقله.

---

[1] ريتشارد شاخت ، الاغتراب ، ترجمة يوسف كامل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980إب ، ص73.

2. الاستخدام الثاني (بمعنى الاضطراب العقلي) :

كان مصطلح الاستلاب والاغتراب يستخدم أيضاً ، في مجال الطب بمعنى الاضطراب العقلي فلفظ Alienato في اللاتينية ، يشير إلى حالة من فقدان الوعي أو القصور في القوى العقلية ، والشخص المغترب كما يقرر بلدوين هو الشخص المضطرب عقلياً ولفظ Alieniat يطلق على الطبيب المختص في علاج الأمراض العقلية .

ولكن هذا الاستخدام غير شائع اليوم في اللغة الإنجليزية ويقتصر فقط على علم النفس العلاجي وليس الطب بمعناه الشامل.

3. الاستخدام الثالث (بمعنى الغربة بين البشر) :

الاستخدام التقليدي الثالث لمصطلح الاستلاب أو الاغتراب يعني الغربة أو فقدان الألفة والعلاقات الودية بين البشر فالفعل Alienare في الاستخدام اللاتيني يفيد أيضاً معنى التسبب في فتور علاقة ودية مع شخص آخر أو حدوث انفصال أو جعل شخص ما مكروهاً.

" ويشير أصحاب معجم الإنجليزية الوسيطة إلى أن استخدام مصطلح الاستلاب بهذا المعنى كان في البداية قاصراً على مجالات علم اللاهوت مما يبدو في مقولات (الغربة عن الله) أو (الغربة والمفارقة بين الله والإنسان) هذا قبل أن يتسع المصطلح ليشمل الاستلاب والاغتراب في العلاقات بين البشر "[1].

ومعظم الاستخدامات المعاصرة للمصطلح تتفق على أن الاستلاب ظاهرة (سيكو - اجتماعية) مركبة وتعني شعور الفرد بأنه منفصل عن ذاته ومجتمعه ، وهذا الشعور تصاحبه مظاهر عديدة مثل الشعور بالعزلة - والتشيء - واللامعيارية - والإحساس بالعجز - وفقدان المعنى والتمرد واللاهداف .

" ولذلك نحاول فيما يلي إلقاء بعض الضوء على هذه الأبعاد :

---

[1] المرجع السابق ، ص75 .

1. العزلة الاجتماعية Social Isolation :

تعرف العزلة الاجتماعية بأنها الشعور بالانفصال عن الآخرين ، والإحساس بعدم الانتماء ، واللامبالاة بطريقة يشعر فيها الفرد أنه وحيد منفصل عن نفسه ومجتمعه .

2. التشيء Refecation :

ومفهوم التشيء مفهوم فلسفي استخدمه ماركس وسارتر** في مواضيع عديدة ، استخدم ماركس مفهوم التشيء ليشير إلى وضع العامل في المجتمع الرأسمالي ذلك العامل الذي يعيش بوصفه سلعة تباع وتشترى ، أو يعيش حياته كما لو كان شيئاً جامداً وعلى نحو غير إنساني .

وكذلك نجد سارتر يستخدم مفهوم التشيء بوصفه استلاباً لعالم الذات والحرية وبوصفه استسلام لذاته أي الإنسان وخضوعه للأساليب المبتذلة للحياة اليومية.

التشيء كمظهر من مظاهر الاستلاب ، يعني أن الفرد يعامل كما لو كان شيئاً وأنه قد تحول إلى موضوع وفقد هويته – أي فقد شخصيته التي هي مركز إنسانيته ولبها .

3. اللامعيارية Normalessness :

ومفهوم اللامعيارية يقترن كثيراً بمفهوم الأنوميا Anomie عند دوركايم *، وهو يعنى اهتزاز القيم والمعايير داخل المجتمع نتيجة الانهيار الذي قد يلحق بالبناء الاجتماعي واتساع الهوة بين أهداف المجتمع وقدرته على الوصول إلى هذه الأهداف .

**(1818 – 1883) ماركس فيلسوف و مفكر اقتصادي ألماني. وسارتر (1905 – 1980) فيلسوف وجودي فرنسي

* دوركايم (1858 – 1917) عالم اجتماع فرنسي ابرز ما يميزه هو تقديمه لفكرة العقل الجمعي.

واللامعيارية ترتبط بتبدل القيم حيث تهتز القيم المستقرة في حياة المجتمع وتنهار ليحل محلها قيم أخرى مادية ومتدنية مما يصيب الفرد بحالة من عدم الاستقرار أو عدم التوازن النفسي .

واللامعيارية ترتبط أيضاً بالتناقض القيمي فالشخص الذي يعاني الاستلاب أو الاغتراب ينفصل عن المجتمع والواقع المحيط به نتيجة التناقض أو التعارض بين بنائه القيمي الخاص والبناء القيمي للمجتمع "يقول روكتش Rocach " كلما زادت درجة التناقض بين ما يدركه الفرد على إنها قيم هامة بالنسبة له ، وما يدركه على أنها قيم الآخرين زاد ذلك من إحساسه بالاستلاب Alienation ثم يؤكد روكتش دلالة ذلك أيضاً على المستوى الحضاري .

4. العجز Powerlessness :

وقد استخدم (سيمان) العجز باعتباره أحد الأبعاد الأساسية للاستلاب ويعرفه بأنه : "الإحساس بالعجز عن مواجهة الأحداث الاجتماعية والسياسية " أي عجز الفرد عن السيطرة على الأحداث وعدم القدرة على مواجهة مشاكل عالم اليوم والتوافق مع متغيراته وإيقاعه المتسارع .

5. اللامعنى Meaninglessness :

استخدم هذا المفهوم على أنحاء شتى في الفكر الوجودى حيث يرى سارتر (1967) : " أن اللامعنى هو العبث الذي يعرف بأنه كل ما ليس له معنى وأن وجود الإنسان عبث ، وأن مشروعاته وأفعاله كلها عبثية ، وأن الأحداث تسير على نحو غير منطقي وغير معقول .

الحياة عند سارتر تمضي بغير معنى ، وأنها عبث ، وأن العبث هو فقدان المعنى ، والمضي في الحياة بدافع من الضرورة ، وأن كل شيء جائز وأن الحياة في حقيقتها تافهة ، والإنسان وحده هو الذي يجعل لها قيمة .

ويتبلور هذا المفهوم في شكل نظرية عند فرانكل* frankel (1972) تقوم على أن حياة الإنسان تتمركز حول إرادة المعنى والتي من خلالها يحقق الإنسان المعنى

والهدف من الحياة ، ويرى أنه إذا ما غاب عن الإنسان الإحساس بمعنى الحياة فإنه يصل إلى مرحلة الفراغ الوجودي Existential Vacuum والذي يعني أن الحياة أصبحت رتيبة مملة وأنها تسير بغير معنى أو هدف ، ولا يحكمها منطق معقول .

6. التمرد Rebellion :

استخدم مفهوم التمرد في الدراسات التي تناولت الاستلاب بوصفه تعبيراً عن الرفض والتمرد على المجتمع ، والانفصال عن معاييره القيمية والحضارية والتاريخية والاجتماعية وذلك في شكل نزعة تدميرية تتجه إلى خارج الذات في شكل سلوك رافض يتصف بالعنف والعدوانية ضد القيم الاجتماعية السائدة .

ويرى (سيمان 1959 ، دين 1961 ، ميدلتون 1963 ، مادي دفيز Weiss 1967)* أن التمرد يمثل أحد أبعاد الاستلاب الذي يظهر في شكل سلوك غاضب يتصف بالعداء والازدراء والشعور باا رارة والاستياء من كل ما اصطلح عليه المجتمع من قيم ومعايير ، ونتيجة لغياب الشباب عن مصدر صنع القرار الخاص بحياتهم فإن بعضهم قد يبحث عما يعطيه الشعور بالتميز وبالانتماء إلى شيء ذي قيمة يمنحه الإحساس بالهوية وذلك بالانتماء إلى جماعات دينية أو أيدلوجية ، المهم أن ينتمي إلى كيان أكبر منه يمنحه الإحساس بالهوية المسلوبة ويحقق له الشعور بالاستقلالية وبأنه قوة تستطع أن تختار وتقرر.

7. اللاهدف Meaninglessness :

يرتبط اللامعنى باللاهدف ، فالحياة تفقد معناها إذا لم يجد الفرد هدفاً جديراً بأن يعيش من أجله فالمعنى يتمثل في الهدف الذي يبتغيه الفرد ويسعى إلى تحقيقه ". (1).

---

* (1905 – 1997) عالم نفس له إسهامات عديدة في علم النفس .

• علماء اجتماع أوروبيون

(1) محي الدين احمد حسين،القيم الخاصة لدى المبدعين ،دار المعارف ، القاهرة ،1981ف ،ص50

" ويمكن أن نميز بين نمطين أساسيين للاستلاب:

1. استلاب ألذات (أو الاغتراب عن ألذات) : ويعني انفصال الفرد عن ذاته وعدم التطابق معها وذلك بسبب ضغوط المجتمع بنظمه وأعرافه وبذلك تنشأ ذات أخرى زائفة تطمس الذات الحقيقية .

2. الاستلاب الاجتماعي (أو الاغتراب عن المجتمع) : وهو أن يرفض الفرد قيم المجتمع وأعرافه وسلبياته وتناقضاته فينسحب منه ويتجنب الصلات الاجتماعية ، وإقامة العلاقات الودية مع الآخرين ". [1]

2. أزمة الثقافة :

نقصد بأزمة الثقافة العربية تلك الصدمة الحضارية التي أصابت المثقف العربي حين تبين مدى اتساع الهوة الحضارية التي تفصل بين الشرق العربي المتخلف ، والغرب الأوروبي المتقدم ، حدث ذلك خلال القرن السادس عشر عقب الغزو العثماني للمنطقة العربية ، ثم تفاقم في أواخر القرن الثامن عشر وتحديداً مع الحملة الفرنسية .

" إن أزمات الثقافة يمكن أن نصنفها إلى ثلاث.(أزمة شرعية، وأزمة هوية، وأزمة عقلانية).

1. أزمة شرعية : حيث تعرّف المثقف العربي على النظم الديمقراطية الحديثة في الحكم ، وافتقاد العرب لهذه النظم ، ومن هنا التشكك في شرعية الحكم وتزايد الوعي بالآثار المدمرة للنظم الديكتاتورية القائمة على التسلط والقهر .

2. أما أزمة الهوية : فهي من أبرز علامات أزمة الثقافة العربية ، فالتنشئة الاجتماعية تلعب الدور الأساسي في تشكيل هوية الفرد ، والجماعة والتنشئة الاجتماعية في الوطن العربي تمارس العديد من الأساليب الخاطئة مما جعل النمط السائد للهوية – بتعبير اريكسون – هو نمط الأشخاص منغلقي الهوية Identity Foreclosed ومشتتي الهوية Identity diffusied .

هذا فضلاً عن التهديد بفقدان الهوية بسبب توالي الثقافات الاستعمارية الغازية.

---

[1] المرجع السابق ص 44

3. *أما أزمة العقلانية* : فتتمثل في افتقاد الثقافة العربية خلال عصور التخلف والانحطاط إلى العقلنة تلك التي تقوم على استخدام أسلوب التفكير العلمي في تنظيم الحياة والمجتمع ، وانتشار نمط التفكير الغيبي والخرافي ، واعتماده كأسلوب حياة " [1]

3. ثقافة الأزمة :

بعد أن عاش العقل العربي أزمة الثقافة من القرن السادس عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر ، دخل في مرحلة ما نسميه ثقافة الأزمة وذلك منذ القرن التاسع عشر وإلى اليوم ، وثقافة الأزمة تتمثل في ذلك التوتر المستمر و التأرجح بين الجذور الثقافية العربية الإسلامية والثقافات الغربية حيث تعددت التيارات والاتجاهات التي اعتمدها أصحابها للخروج من أزمة الثقافة والنهوض بالأمة .

وتتمثل ثقافة الأزمة تحديداً – داخل سياق دراستنا الراهنة – في تلك الاتجاهات النهضوية التي تحاول اللحاق بركب التقدم بعد اكتشاف مدى الهوة الحضارية التي تفصل بين الشرق العربي المتخلف ، والغرب الأوروبي المتقدم ، وأبرز هذه الاتجاهات هي :

الاتجاه التغريبي/ يدعو هذا الاتجاه إلى الإقتداء الكامل بالنموذج الغربي ومواكبة الحداثة الغربية وصولا إلى التقدم والخروج من الأزمة.

الاتجاه الأصولي السلفي/ الذي يدعو إلى العودة إلى التراث و أحيائه مع الرفض التام للنموذج الغربي.

الاتجاهات المعتدلة/ الذي يحاول التوفيق بين الاتجاهات المتطرفة والتغريبية والجمع بين الأصالة والحداثة.

---

[1] السيد ياسين ، (الحوار الحضاري في عصر العولمة) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2005 ، ص293 – 300 .

ب- مصطلحات ذات علاقة بالبحث:

الاستعمار، الاستعمارية Colonialism

تزوع الدولة الكبيرة إلى فرض سلطانها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بسيطرتها عليها بمختلف الوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية و الاستعمار يقوم بتشجيع رعايا الدولة على الهجرة إلى المستعمرات واستيطانها بغية تغيير هويتها السكانية، وربطها بالدولة الكبيرة ربطاً عضوياً، وهو ما يعرف بالاستعمار الاستيطاني،ومن أبرز الأمثلة عليه استعمار الفرنسيين للجزائر.

الإمبريالية ، الرأسمالية الاحتكارية Imperialism

وهي المرحلة الأخيرة من تطور الرأسمالية ، حيث تشكل سيطرة الاحتكارات التجمعات الرأسمالية الضخمة سمتها المميزة في ظل الإمبريالية و تحتكر حفنة صغيرة من الاحتكارات وإنتاج وتصريف أهم السلع ، مما يتيح لها تعزيز استغلال العاملين ، وإفلاس المؤسسات الصغيرة ، وشراء المواد الأولية بأسعار متدنية وبيع السلع بأسعار عالية ، وفي أيدي الطبقة المالية التي تتركز السلطة في كثير من ميادين الاقتصاد والسياسة .

الانتلجنسيا ، الفئات المثقفة Entelligens

هي جماعة تشمل الناس الذين يمتهنون العمل الذهني ، وقد مهد لتطور الانتلجسيا تقسيم العمل ، و خاصة انفصال العمل الذهني عن الجسدي ، وتتضمن أناس من مختلف الطبقات ، إلا أن تطور الرأسمالية أدى إلى زيادة شغيلة العمل الذهني ذوو المتطلبات البرجوازية في مقابل زيادة أصحاب العمل الجسدي من ذوو المتطلبات المحدودة.

البرجوازية /Bourgeoisie

طبقة اجتماعية من أصحاب المهن الحرة نشأت في القرون الوسطى الأوروبية، سميت ذلك لأنهم كانوا يعيشون إما في مدن أو في (قري صغيرة Bourgs) يتمتعون فيها ببعض الامتيازات.

التبعية/ Dependeney

تبعية شخص لأخر من الناحية القانونية أو الاقتصادية كاعتماد الطفل على والديه واعتماد الزوجة على زوجها لأعالتها.

والمقصود بها من الناحية السياسية بلد يخضع لسيطرة بلد آخر لا يتمتع بحكومة ذاتية .

التحديث/ Modernization

يعود تاريخ عملية التحدي في الغرب إلى بدايات عصر النهضة ، وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر .

وواصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى حيث تحولت المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات إقطاعية إلى مجتمعات تجارية، وأخيراً إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية

التقدم/ Progress

الحركة التي تسير نحو الأهداف المنشودة والمقبولة أو الأهداف الموضوعية التي تنشد خيرا ، وتنتهي إلى نفع ، وينطوي التقدم على مراحل تكون كل مرحلة من مراحله أكثر ازدهارا وأرقى من المرحلة السابقة ، كما تشير الكلمة إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثقافة ، والقدرة الإنتاجية، والسيطرة على الطبيعة .

الحداثة / Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (1789 م) ، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم عل سلطة الشعب ، واعتماد الليبرالية نظاما اقتصاديا ، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن يؤل إلى الدولة ، وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى .

العولمة /glopalization

العولمة أو الكوكبة هي مذهب القائلين:أن الرأسمالية هي ديانة الإنسانية ، وان النسبة الفكرية ستكون لها الغلبة على المطلقات الإيديولوجية وأن مبدأ النسبية الثقافية هو المعول عليه، وليس مبدأ مركزية الثقافات ، وان العالم ينتقل حاليا ونهائيا من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية ، وتشمله ثورة معلوماتية تنتشر في كل مكان ، من شأنها إلغاء الحدود بين الدول، بحيث يصبح من السهل انتقال الناس والمعلومات والسلع على نطاق العالم كله ، ويتم ذلك من خلال التفاعل بالحوار والمنافسة والمحاكاة.

وفي العولمة رسملة العالم ، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة النظام العالمي الواحد ، وبذلك تتهافت الدولة القومية ، وتضعف فكرة السيادة الوطنية ويؤل الأمر مع الثقافة إلى صياغة ثقافة عالمية واحدة ، تضمحل إلى جوارها الخصوصيات الثقافية ويبدو الآن أن النمط السائد هو العولمة الأمريكية ، بمعنى أمركة العالم ، وسيادة الايديولوجيا الأمريكية ، على غيرها من الإيديولوجيات .

ما بعد الحداثة/ post modernism

إن فلسفات م ابعد الحداثة ظهرت بعد ظهور وسقوط البنيوية ، وهي تحمل رؤية فلسفية عامة ، ويجب ملاحظة أن اصطلاح ما بعد الحداثة يكتسب أبعاد مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر ، بمعنى ما بعد الحداثة في عالم الهندسة المعمارية يختلف ، من بعض الوجوه عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية .

والمشروع الحداثي الغربي بدأ يتحقق تدريجيا ليمر من عصر التحديث إلى عصر الحداثة إلى ما بعد الحداثة .

المجتمع المدني /civil society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر ، بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم روابط عائلية، أو عشائرية سياسية.

بعدها فصل هيجل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة ، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيين الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية .

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني ، طوباوياً، جميع القوى الشعبية والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها ؛ فالمجتمع المدني مناقض ومعارض للدولة التي يتهمها بالبرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية .

المراجـــــــع

1- أحمد زايد، تناقضات الحداثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2006ف.

2 - أحمد زايد، (الدولة في العالم الثالث) رؤية سوسيولوجية، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة 1986 ف .

3- أحمد الموصللي، لؤي صافي، جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر المعاصر، دمشق 2002 ف.

4- إدوار سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت ، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981ف.

5- أدوارد سعيد ، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة نعيم خوري، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1983ف.

6- ادوارد سميث، جيري ماندير، محاكمة العولمة، ترجمة رجب أبو دبوس الجزء الثاني، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس.

7- ادوارد باتلوف، فلسفة التمرد، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة، القاهرة 1981 ف.

8- السيد ياسين، (الحوار الحضاري في عصر العولمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005 ف.

9- برهان غليون، (اغتيال العقل) محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت، 1985 ف.

10- برهان غليون ، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1991 ف.

11- حسن حنفي- مقدمة في علم الاستغراب – المكتبة الفنية، القاهرة، 1999اف.

13- حسن حنفي -من العقيدة إلى الثورة – المجلد الأول – المقدمات النظرية – مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988اف .

14- حسن محمود حسن – النظرية النقدية عن هاربرت ماكوز – دار التنوير، بيروت،1993 ف .

15- دار بوش شايغان – النفس المبتورة – دار الساقي ، لندن، 1991 ف.

16-ريتشارد شاخت- الاغتراب – ترجمة يوسف كامل – الهيئة المصرية العامة للكتاب – 1980 ف

17- زكي ميلاد ، تركي الربيعو، حوارات لقرن جديد – الإسلام والغرب – الحاضر والمستقبل – دار الفكر المعاصر – دمشق – سوريا – 2001 ف.

18- سعد الدين إبراهيم – تأملات في مسالة الأقليات – المركز الثقافي العربي 2001ف.

19- سمير أمين – مناخ العصر رؤية نقدية – ندوة العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي – مكتبة مدبولي – القاهرة، 1999 ف.

20- شوقي ضيف – في الأدب والنقد – دار المعارف، القاهرة، 1999اف.

21- صالح السنوسي – العرب من الحداثة إلى العولمة – دار المستقبل العربي ، القاهرة، 2000 ف.

22- صموئيل هنتيغتون – صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي – ترجمة مالك بو شهيوة – ومحمود خلف –دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1999اف

23-عباس العقاد و المازني – الديوان – دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة 1997 ف.

24-عبد المجيد الشرقي- الإسلام والحداثة – الدار التونسية للنشر، تونس، 1990اف.

25- عبد العزيز حمودة – المرايا المقعرة – نحو نظرية نقدية عربية ، سلسلة عالم المعرفة (242) القاهرة.

26- عبد الله الغزامي– الخطيئة والتكفير – الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة– ط 3- 1998 ف.

27- عبد الله عثمان عبد الله– صراع الحضارات والمركزية الغربية، مجلة فضاءات – المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، طرابلس – العدد الثالث، 2002 ف.

28- علي زيعور– التحليل النفسي للذات العربية – دار الطليعة، بيروت،1997ف.

29- علي زيعور– قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية – دار الطليعة، بيروت 1991ف.

30- فرانسيس فوكوياما – نهاية التاريخ وخاتمة البشر – ترجمة حسين أحمد أمين – مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

31- كافين رايلي: الغرب والعالم ، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، الكويت ، عالم المعرفة ، 1985 ف.

33- كمال ابو ديب جدلية الخفاء والتجلي، دار التنوير –بيروت 1997ف.

34- ماكس هور كهايمر ، بداية فلسفة التاريخ البرجوازية – ترجمة محمد علي اليوسفي – دار التنوير – بيروت 1981 .

35- محمد أركون – تاريخ الفكر الإسلامي – مركز الإنماء العربي، 1983 ف.

36- محمد أركون – (الإسلام– أوروبا– الغرب) – ترجمة هاشم صالح – دار الساقي – بيروت 1985 ف

37- محمد عابد الجابري – التراث والحداثة – دراسات ومناقشات – المركز الثقافي العربي . بيروت 1991 ف .

38- محمد عابد الجابري– قضايا في الفكر العربي المعاصر– المركز الثقافي العربي ، بيروت 1997 ف .

39- محمد عابد الجابري – نحن والتراث – قرارات معاصرة في تراثنا الفلسفي- الدار البيضاء- المركز الثقافي العربي-1982ف.

40- محمد عابد الجابري – إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي – المستقبل العربي – العدد 167 لسنة 1993 ف .

41- محمد عظيمة – في غابة المرايا اليابانية – ذئب في الأرخبيل – دار الكنوز الأوروبية ، بيروت 1998 ف.

42- محمد نور الدين افايه – الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة لنموذج هاربرماس – دار إفريقيا للنشر ، الدار البيضاء 1991 ف.

43- محمد محمود الإمام – ندوة العولمة والتحولات المتجمعة في الوطن العربي – مكتبة مدبولي – دراسة بعنوان الظاهرة الاستعمارية الجديدة،2000ف.

44- محمد محمود الإمام – اتفاقية المشاركة الأوروبية وموقعها من الفكر التكاملي – بحوث اقتصادية عربية – العدد السابع 1977 .

45- محمد عبد السلام زغوان – ورقة عمل ،كتاب الملتقى العالمي الرابع حول فكر معمر القذافي بعنوان " أزمة الثقافة والهوية "- المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر – الجزء الثالث، طرابلس 2001 ف.

46- محمد عباس يوسف – الاغتراب والإبداع الفني – دار غريب للطباعة والنشر ، القاهرة 2004 ف.

47- محمود عبد الفضيل – ملاحظة أولية حول بنية وأزمة المجتمع المدني في الوطن العربي- مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي – مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2000ف .

48- محي الدين احمد حسين – القيم الخاصة لدى المبدعين – دار المعارف – القاهرة، 1981ف.

49- مصطفى حجازي : "ثقافة الطفل العربي بين التغريب والأصالة ، المجلس القومي للثقافة العربية،الرباط ، المغرب 1990 ف

50- مصطفى عمر التير ، التنمية والتحديث ،منشورات جامعة قاريونس ، 1980ف، بنغازي.

51- ميخائيل نعيمة – الغربال – دار المعارف للطباعة والنشر ، القاهرة 1946 ف .

54- نعوم تشومسكي : الغزو مستمر ، ترجمة حي النبهان ، دمشق ، دار المدى ،1996 ف.

55- نزفيتان تودروف : فتح أمريكا ، مسألة الأخر ، ترجمة بشير السباعي ، القاهرة ، سينا للنشر ، 1992ف.

56- هارالد مولر – تعايش الثقافات – مشروع مضاد لهنتينغتون – ترجمة إبراهيم أبو هشهش –دار الكتاب الجديد ، بيروت 2005 ف.

57- هربارت ماركوز – الإنسان ذو البعد الواحد – ترجمة جورج طرابيشي، دارالادب ،بيروت 1983ف.

58-هربارت شيللر : "المتلاعبون بالعقول" ، ترجمة عبد السلام رضوان ، سلسلة عالم المعرفة ، 1986 ف.

ج/ المجلات

63- مجلة الفكر العربي الاستراتيجي ، مقالة بعنوان ، تغريب الإنسان المصري، محمد معروف ، العدد 3 ، يناير ، القاهرة .

64- مجلة الحوار المتمدن، سعاد جبر ، مقالة بعنوان ، رؤية نقدية على المشهد الثقافي السياسي ، العدد 1237 بغداد أغسطس 2005 ف.

المحتويات

الموضوع — الصفحة

المقدمة 3

الفصل الأول/ الاستلاب بين الاتجاهات التغريبية والأصولية 7

أولا / الاتجاه التغريبي واستلاب الذات 8

ثانيا / الاتجاه الأصولي والاستلاب 14

ثالثا / التيارات المعتدلة : محاولة لتجاوز الاستلاب 22

الفصل/ الثاني الثقافة العربية و إشكاليات الحداثة 29

أولا / المكونات التراثية في الخطاب الحداثوي 30

ثانيا / الحداثة و الذات الحداثوية العربية 42

ثالثا / أسس المجتمع المدني والحداثة العربية 57

الفصل/ الثالث الثقافة العربية في معترك السجال السياسي 74

أولا / الثقافة العربية في الخطاب السياسي -الاعلامي 75

ثانيا / الثقافة العربية وصدام الحضارات 86

ثالثا / إشكاليات الخطاب العربي الإسلامي 96

الفصل الرابع/ اقتصاديات السوق واستلاب الهوية 108

أولا / العولمة من الاقتصاد إلى السياسة 109

ثانيا / السوق مقابل الهوية 132

ثالثا / الإنسان ذو البعد الواحد 140

الخاتمة 179

ملحق مصطلحات 182

المراجع 193