تحديات الألفية الجديدة
وآفاق التنمية الثقافية
في العالم العربي

Digitized by Birzeit University Library

160878

تحديات الألفية الجديدة وآفاق التنمية الثقافية في العالم العربي

محرر الكتاب
مضر قسيس

مكتبة جامعة بير زيت
050825
BIRZEIT UNIVERSITY LIBRARY
54465

وقائع ندوة عُقدت في عمّان في كانون ثاني (يناير) ٢٠٠١

SPC
DS
36.88
.T33
2005
BZU

نظمتها دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت

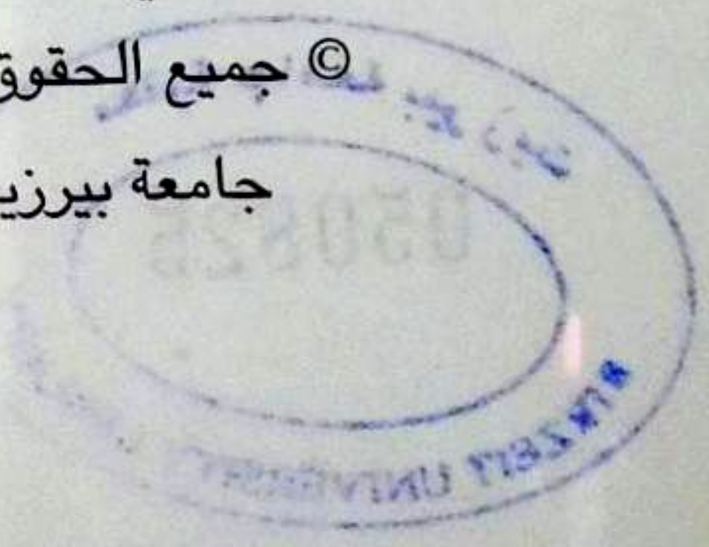
جامعة بيرزيت

واستضافها مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية

Digitized by Birzeit University Library

تحديات الألفية الجديدة وآفاق التنمية الثقافية في العالم العربي
محمود العالم و آخرون
٢٠٠٥

تحديات الألفية الجديدة وآفاق التنمية الثقافية في العالم العربي/ محمود العالم وآخرون؛ تحرير: مضر قسيس. بيرزيت، دائرة الفلسفة و الدراسات الثقافية، جامعة بيرزيت، ٢٠٠٥
٢٣٢ ص.؛ ٢٤سم.
١ . التنمية الثقافية – العالم العربي
© جميع الحقوق محفوظة
جامعة بيرزيت، دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية



ISBN: 9950-318-11-4
Copyright © 2005 by the Department of Philosophy and Cultural Studies, Birzeit University, Birzeit
Tahadiyat Al-Alfeyyah Al- Jadeedah wa Afaq Al-Tanmeyah Al-Thaqafeyyah fi Al-Aalam Al-Aarabi
(Millennium Challenges and the Prospects of Cultural Development in the Arab World)
By: Mahmoud Al-Alem, et. al. Editor: Mudar Kassis.

نشر هذا الكتاب بدعم من مؤسسة فورد التربوية في القاهرة
This Publication was supported by the Ford Foundation

Digitized by Birzeit University Library

المحتويات

المقدمة ٧

لذكرى هشام شرابي

كلمة الافتتاح ١٣

الجلسة الأولى: دور الثقافة في مواجهة التحديات أمام العالم العربي في القرن الحادي والعشرين.

في الواقع العربي المعاصر: **محمود أمين العالم** ١٦

مفهوم الثقافة: الثقافة الدينية، الثقافة القومية، الثقافة الشعبية: **عزيز العظمة** ٢٢

مستقبل الثقافة القومية في ضوء العولمة: **عزمي بشارة** ٣٢

نقاش الجلسة الأولى ٣٨

الجلسة الثانية: التطور الثقافي في عصر العولمة.

هل نعبر العولمة سالمين؟: **دلال البزري** ٤٤

مظاهر التطور الثقافي لدى الأجيال الجديدة في العالم العربي في عصر العولمة: **هديل غنيم** ٥٤

نقاش الجلسة الثانية ٦٩

الجلسة الثالثة: العلمانية والتدين في العالم العربي في القرن الحادي والعشرين.

المواطنة بين الدولة الدينية والعلمانية أفكار أولية: **فريدة النقاش** ٧٤

الإسلام والعولمة: **حسن حنفي** ٨٢

نقاش الجلسة الثالثة ١٠٦

Digitized by Birzeit University Library

الجلسة الرابعة: دور العلمانية والديمقراطية في إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي.

من سؤال العلمانية إلى إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي: **كمال عبد اللطيف** ١١٢

هل الديمقراطية تستلزم العلمانية؟: **رجا بهلول** ١٢٧

نقاش الجلسة الرابعة ١٤١

الجلسة الخامسة: الديمقراطية والتحول الديمقراطي في الدول العربية المعاصرة.

أثر السلطوية على المجتمع المدني في الوطن العربي: **عبد الغفار شكر** ١٤٦

الديمقراطية والتحول الديمقراطي في الدول العربية المعاصرة: التعددية الحزبية في مجتمعات غير ديمقراطية (مصر نموذجاً): **حسين عبد الرازق** ١٦٧

دور المجتمع المدني في عملية التحول الديمقراطي في الوطن العربي: **هويدا عدلي** ١٨٥

نخبة «العولمة»: **جميل مطر** ١٩٩

نقاش الجلسة الخامسة ٢٠٤

الجلسة السادسة: الديمقراطية والتحول الديمقراطي في العالم العربي.

قضايا الديمقراطية في العالم العربي: **فواز طرابلسي** ٢١٠

التحول الديمقراطي والعدالة الإجتماعية: **مضر قسيس** ٢١٦

نقاش الجلسة السادسة ٢٢٨

Digitized by Birzeit University Library

المقدمة

يحوي هذا الكتاب أوراقاً قدمت في ندوة بعنوان «تحديات الألفية الجديدة وآفاق التنمية الثقافية» عقدتها دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت في عمّان بضيافة مركز الدراسات الإستراتيجية في الجامعة الأردنية. جرى الإعداد لهذه الندوة خلال العام ٢٠٠٠، وانعقدت بين ١٩-٢١ كانون ثاني (يناير) ٢٠٠١، بعد اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية بأشهر قليلة. ورأى المشاركون تخصيص جلسة قبل المباشرة بأعمال الندوة لنقاش الانتفاضة، وتم ذلك بالفعل، بيد أن المنظمين ارتأوا نشر وقائع هذه الجلسة بشكل منفصل، وذلك لاختلاف الموضوع من جهة، وللإسراع في النشر حول قضية سياسية ساخنة من جهة أخرى. أما هذا الكتاب فيحوي على وقائع الندوة حسب برنامجها الأصلي، وموضوعها المتعلق بآفاق التنمية الثقافية في العالم العربي. وكان من الحري بعد تأخر دام ثلاث سنوات في إصداره أن يؤرخ لهذه الندوة بدل أن يعرض لوقائعها، غير أن ذلك مشروع آخر ربما يحتاج إلى بضعة أخرى من السنوات، ما يدفعنا إلى الإحجام عنه!

الدافع وراء عقد هذه الندوة كان الرغبة في المساهمة في النقاش الدائر في العالم العربي بين المثقفين الذين يشعرون أنه تقع على كاهلهم مهمات متعلقة بالتغيير المجتمعي في مرحلة يمر فيها العالم العربي بعملية إعادة تشكّل ذات منابت واتجاهات متعددة، تتراوح بين الحاجة الفعلية إلى التحديث، وأمور تفرضها ظروف التغيرات التي يمر فيها العالم، وتلك التي تنجم عن التطورات السياسية الجارية والمتوقعة، وهي في كثير من الأحيان ذات طابع مفصلي.

وبالقدر الذي تختلف فيه وتتفاوت التقديرات للتغيرات الجارية والمواقف منها، إلا أنه من الواضح أن هناك إجماعاً على ضرورة البحث في هذه التغيرات، والإسهام في شكلنتها، والتأثير المدروس عليها.

تبلورت قناعة راسخة بالحاجة الملحة للقاء يجمع مثقفين عرباً، يناقش بعضاً من زوايا عمليات إعادة التشكل، بهدف الإسهام في صياغتها، ويساهم في تفعيل النقاش العربي العام حولها، سعياً وراء تفعيل «حوار العقول» من أجل إثراء الحوار المجتمعي العام بنزعة عقلانية.

Digitized by Birzeit University Library

إن العولمة، والحداثة، والتحول الديمقراطي، وغيرها من أمور دخلت إلى أجندة الحوار العربي، تعبر عن مجموعة من التغيرات، تحمل في طياتها الكثير مما يتعلق بمستقبل العالم العربي. ولا يبدو أن مواقف المتفرج، والرافض، أو المتماشي والمساير، تصلح كمواقف مناسبة للمثقف العربي الغيور على المستقبل والماضي.

كان لا بد لنا، بالتالي، من محاولة الإجابة على الأسئلة الملحة حول كيفية مواجهة التحديات التي تفرضها المرحلة التي تسائب بداية الألفية، ما يجعل من طابعها الرمزي عاملاً مساعداً وحاثاً على ضرورة قبول التحدي والبحث عن سبل القيام بدور اللاعب الرئيس في عمليات التغيير الحاصلة في منطقتنا.

لا يشكل النقاش في موضوع التنمية الثقافية، بالطبع، موضوعا خاصاً بالألفية الثالثة، ولسنا، في كل الأحول، بصدد وضع خطة للألفية الثالثة بطولها أو برمتها، لكن واقع الحراك في العالم العربي في العقد الأخير من الألفية الماضية وضعنا أمام تساؤلات غاية في الجدية: في هذه الحقبة احتدم النقاش والجدل حول العولمة، والتحول الديمقراطي، وانهيار الاشتراكية، كما تباينت المواقف إزاء القضية القومية المركزية، أي القضية الفلسطينية، وخاضت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بمساندة عدد من الدول العربية تجربة في صنع السلام كان فشلها منافساً لإنشائها في درجة الألم. وفي حين درج المثقفون عامة على رفض أو قبول الأمور المشار إليها، في وقت لا بد فيه من إحداث التغيير، والمساهمة في صنع التاريخ.

أما ردود الفعل الشعبية إزاء التغيرات الحاصلة في العالم، وبضمنه العالم العربي، والمتسمة، أحيانا، باللامبالاة، فرأيناها تهدد بنشوء حالة أقل استقراراً، تؤدي إلى وضع يفقد فيه المواطن جوهر مواطنته، وتتحول التعددية الثقافية وغيرها، إلى أسباب للنزاع بدلاً من أن تكون سبباً للإثراء.

الموضوع الأساس الذي شكل محور هذه الندوة هو القضايا الحدودية بين الفكر والثقافة من جهة، وبين السياسية من جهة أخرى، فطرق قضايا الثقافة الشعبية، والثقافة السياسية وعلاقتها بالمواطنة وفهمها، كما طرق قضايا العولمة، والتحول الديمقراطي، وقضايا المرأة في العالم العربي، وقضية المجتمع المدني، وجرى التركيز فيها على زاوية الثقافة: الوعي الشعبي، ودور المثقف، وآفاق التنمية الثقافية. ومن زاوية علاقتها بالنظام السياسي: الدولة، والمواطنة، والنظام السياسي، وتطوره في العالم العربي في الحقبة الراهنة.

عالج المتحدثون والمشاركون في الندوة قضايا العولمة والدولة العربية المعاصرة، وتداعياتها الثقافية، ومفاهيم عولمة السوق، والعولمة الثقافية، ووجود محتوى تقدمي للعولمة، ومكانة العالم العربي في العالم المعاصر وانعكاسات التفاعلات الجديدة على الثقافة العربية، والعولمة في الوعي الشعبي، وأثرها على قضايا الهوية، والتاريخ، والذاكرة، والأصالة، والحداثة، والمعاصرة. جرت كذلك معالجة قضايا المواطنة في الدولة العربية المعاصرة، بما في ذلك التحولات في بنية الأنظمة السياسية العربية، وتناقض الأبوية الاجتماعية

Digitized by Birzeit University Library

مع المواطنة، والعلاقة بين طبيعة المواطنة وتطور مؤسسات الدولة، وأثر الثقافة عليها. ونوقشت كذلك قضايا العلمانية والتدين في العالم العربي، بما في ذلك دور التدين في صياغة الثقافة العربية، والتناقض بين التركيبة العلمانية للدولة المعاصرة، والصبغة الدينية للدولة الشعبوية في المجتمع المتدين، والعلاقة بين الديمقراطية والتدين، وإمكانية أو عدم إمكانية الجمع بين الاثنتين. وخصص في الندوة محور لنقاش قضايا المجتمع المدني في الدولة العربية المعاصرة: المفهوم، والممارسة، والتاريخ، والواقع، والآفاق، ودور المجتمع المدني في مواجهة التحديات أمام العالم العربي، ودوره في إغناء أو إضعاف القوى المجتمعية المختلفة. كما عالج المتحدثون قضايا المرأة في العالم العربي، وعلاقة واقع المرأة العربية بالثقافة السائدة، وأثر الظروف الحياتية الجديدة والمستجدة على هذا الواقع، والخلط بين التراث والتدين في الثقافة السائدة، وأثرها على واقع المرأة، وقدرة العالم العربي على استقبال التصورات النسوية (أو الجندرية) المعاصرة، وميكانيزمات التفاعل بين الحركات والتصورات الجديدة وآليات المجتمع السائدة. ولم تغب عن الندوة قضايا الديمقراطية والتحول الديمقراطي في الدولة العربية: خيار الديمقراطية في العالم العربي، والعلاقة بين الديمقراطية والليبرالية في السياق العربي، والبنية الاقتصادية الاجتماعية في الدول العربية وعلاقتها بالتحول الديمقراطي، وماهية التحول الديمقراطي، وشروطه، وظروفه، وحتميته أو عدمها.

لم تهدف الندوة لأن تشكل استعراضاً عمومياً للأفكار، بل على العكس، فقد تمتعت الندوة بأجواء الشفافية والصراحة بعيدا عن الضوضاء، وعن لغة الخطابات الموجهة، التي تأخذ رغبات وتوقعات الجمهور بالحسبان.

هدفت الندوة إلى وضع تصور نقدي، موضوعي، بعيداً عن جلد الذات، حول الثقافة أو الثقافات السائدة في العالم العربي، ودور المثقف العربي في تنميتها، وقدرة هذه الثقافة على مواجهة التحديات التي تفرضها التحولات الجارية في العالم، وتشكل الأوراق التي نضعها بين أيديكم، المؤشر الرئيس على مدى نجاح هذه الندوة في تحقيق أهدافها والإجابة على الأسئلة المطروحة أمامها.

ختاماً، لا بد من التوجه بالشكر إلى كل من ساهم في إنجاح أعمال هذه الندوة وإيصال هذه الأوراق إلينا في شكلها هذا. وبشكل خاص أتوجه بالشكر إلى الزملاء أعضاء دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت، والآنسة عبير شاهين التي عملت في الدائرة على تنسيق أعمال الندوة، والسيدة فايزة عبيدة التي ساهمت في التحضير للندوة ومن ثم في طباعة الأوراق الواردة، وفريق مركز الدراسات الإستراتيجية في الجامعة الأردنية وعلى رأسه مدير المركز الدكتور مصطفى الحمارنة. وأخص بالشكر كافة المتحدثين في الندوة على إنجازهم لأوراقهم وإرسالها إلى الجهة المنظمة للندوة، والأشخاص الذين ساهموا في الطباعة والتدقيق اللغوي، وعلى رأسهم الدكتور سميح شبيب، الذي أخذ على عاتقه المهمة الصعبة الكامنة في تلخيص النقاشات المعقدة التي دارت في جلسات الندوة، والآنسة عائشة أحمد التي قامت بتفريغ النقاشات من الأشرطة.

في هذا السياق أرجو الإشارة إلى أن النية كانت معقودة على نشر النص الحرفي للنقاشات، وقد

Digitized by Birzeit University Library

استغرقنا وقتا طويلا في العمل على صياغتها بشكل معقول، بيد أن زخمها، وتداخلها وعاطفيتها حالوا دون إنجاز هذه المهمة التي استبدلت بعد العناء بمهمة تلخيصها.

قبل أن أنهي التقديم لهذا الكتاب، أجد ضرورياً الإشارة إلى أن التطورات السياسية الكبيرة التي حلت بالعالم والمنطقة دفعت المحرر إلى التساؤل حول ما إذا أمست الأوراق التي يحويها الكتاب بحاجة إلى تجديد، ورغم إدراكي إلى أن أغلب المؤلفين كانوا، بطبيعة الحال، سينتهزون الفرصة للإضافة، والحذف، والتغيير، غير أن قراءتي للأوراق مرة أخرى دفعتني إلى الاعتقاد بأن ما ورد فيها ما زال حديثا بما فيه الكفاية، وربما كان السبب في ذلك هو الطابع غير الآني للمحتويات من جهة، والموضوع بعيد المدى من جهة أخرى.

أخيرا، أرجو الإشارة إلى أن أي تقادم زمني على ما ورد في هذا الكتاب، وأية أخطاء وسهوات هي مسؤولية المحرر، ولا يسعني إلا تكرار الشكر لكل من ساهم في إيصال نصوص هذا الكتاب إلى القارئ.

مضر قسيس

Digitized by Birzeit University Library

لذكرى

هشام شرابي

Digitized by Birzeit University Library

كلمة الافتتاح

هشام شرابي

كنت متوجسا ألا ينعقد هذا اللقاء. إنه لقاء فذ وغريب. أن نكون موجودين الآن هنا في عمان لبحث شؤون ثقافية، فكرية، تتناول مجتمعنا في إطار بعيد المدى في هذه اللحظة بالذات وفي هذا الوقت العصيب... تساءلت وأجبت أن ما نفعله الآن وما سنفعله في هذه الندوة هو بالفعل تحد للعدو الذي نجابه في أرض فلسطين والعدو الآخر على صعيد العالم العربي.

لا أود الآن الخوض في نقاش أكاديمي نظري. أريد فقط أن أذكر بعض النقاط التي أرجو أن تتطرق لها حواراتنا في الأيام الثلاثة القادمة. نحن مثقفون... وعلى المثقفين في هذه المرحلة، في نظري، مسؤولية خاصة، مسؤولية تعادل نظريا بتحديدها مقولة «الجماهير الثورية» في عهد الستينات وأوائل السبعينات. بمعنى أن هناك فئة في المجتمع لها دور خاص عليها أن تلعبه في ظرف معين وفي أحوال متميزة.

المرحلة التي ندخلها الآن هي مرحلة من هذا النوع، فما هو دور المثقفين؟ الأكاديميون منا والمنظرون يعملون في البحوث وفي التنظير وهذه مهمة كبيرة. إنما لتعريف المثقف الآن، في هذا الظرف وفي هذه الأحوال، هناك بعد آخر، وهو العمل النقدي على صعيد الوعي. العمل على تغيير الوعي، ومن ثم الانتقال من خلال هذا الوعي إلى التزام اجتماعي يمكننا من السير في هذه المرحلة نحو التغيير الاجتماعي الذي لا يمكن دونه لهذا المجتمع، فلسطينياً وعربياً، خلال عشرة أو عشرين أو ثلاثين سنة قادمة أن يتجاوز ما نحن به الآن.

إن المجتمع العربي مجتمع أبوي، أي انه غير قادر على مجابهة التحديات التي عليه أن يجابهها. على هذا المجتمع أن يتمكن من تجاوز هذا النظام والدخول في عملية تغيير، في عملية الديمقراطية، في عملية تحرير المرأة.

هناك علاقة بين الرؤية وبين الممارسة، هذا زمن يحتاج إلى رؤية شاملة، إلى خطاب متكامل حول ما نحن فيه وما نهدف إلى تحقيقه لكي نغير مجتمعنا. التغيير الاجتماعي هو الشرط الأساسي لتجاوز ما نحن فيه الآن. لست أدري إن قرأتم تقرير وكالة الاستخبارات المركزية (CIA) عن المجتمع العربي في سنة ٢٠١٠م ما يتوصل إليه التقرير هو أن المجتمع العربي لن يتغير لا اقتصادياً ولا سياسياً ولا اجتماعياً، بل سيتراجع ولن يقدر على تغيير مضمونه.

كانت هذه الوكالة قد أعدت تقريراً تحليلياً تقييمياً للاتحاد السوفييتي في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات حين تبوأ غورباتشوف القيادة، وأشار التقرير إلى أن الاتحاد السوفييتي ما زال قوياً ويزيد من قوته النووية ومقدرته على إنتاج الصواريخ.. وما إلى ذلك، واتضح لاحقا خطأ ما توصل إليه التقرير.

Digitized by Birzeit University Library

بيد أنه كان يهدف إلى دعم سياسة التسلح في حقبة حرب النجوم الريغانية. فيما يتعلق بالعالم العربي لا يمكن أخذ محتوى التقرير المشار إليه على محمل الجد، إنما يجب أن نأخذه بجدية كاملة هو المقاصد المخفية لهذا التقرير. لا إسرائيل ولا أمريكا تهتم بما يحصل في العالم العربي من تسلح، من استعداد عسكري كما حصل في العراق... الخوف الأكبر في إسرائيل والدوائر الأمريكية الاستعمارية هو أن يبدأ تغيير جدي تغيير اجتماعي جدي في المجتمع أو المجتمعات العربية. الخطر الأكبر من هذا المنظور هو بداية التحول الديمقراطي في الأنظمة. هو بداية السير نحو مجتمع عادل لكل مواطنيه وبخاصة بالنسبة للمرأة.

أخيراً أريد أن أقول كلمة عن وطننا فلسطين... كل الناس يتساءلون في بيروت، وفي الشام، وفي الخليج... السؤال الأول: هل ستستمر الانتفاضة؟ لا أعتقد أن ذلك هو السؤال الأهم. الانتفاضة هي جزء من المقاومة وهي تعرف بظروف خاصة حصلت مرتين في التجربة الفلسطينية. السؤال الأساسي هو كيف سندعم نحن الفلسطينيون في الشتات.. نحن العرب في الوطن العربي.. نحن الأنظمة العربية التي اتخذت قرارات بشأن الدعم، كيف سندعم الشعب الفلسطيني؟ الأولوية الملحة الآن هي أمرين: توفير الالتزام العربي بدعم الشعب الفلسطيني على أرض فلسطين ليس كإعانة إنما للبقاء على أرض فلسطين. إننا لا نريد أن نفاوض الإسرائيليين حول فتح المعابر كي يذهب عمالنا إلى العمل في إسرائيل. لا نريد أن يذهبوا إلى إسرائيل. نريد أن نمد مواطنينا في أرض فلسطين بالوسائل التي تمكنهم، على المدى الطويل، أن يبقوا هناك. أن يستطيعوا تعليم أولادهم في المدارس. أن نوفر لهم العناية الطبية. العون المادي. الدعم للمدارس المهنية والجامعات. والدعم الدبلوماسي والسياسي كذلك لمنع الإسرائيليين من إخراجهم بأي وسيلة كانت.

أرجو أن نتمكن في هذه الندوة الفذة، وفي هذا الظرف العصيب، أن نفكر بحرية وقوة وخيال واقعي، لكي نجابه ما نحن فيه ونقدم نموذج لما يمكن للمثقفين أينما كانوا في العالم العربي أن يفعلوه، علينا واجب استثنائي كمثقفين أن نفعل ما نفعله وسنفعله في هذه الندوة. وأريد أن أعبر عن شكري وإعجابي للذين قاموا بتنظيم هذا الاجتماع بوجه صعوبات هائلة والتغلب عليها هو انتصار: جامعة بيرزيت – دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية– مضر قسيس وزملائه؛ وهنا في عمان الجامعة الأردنية – مركز الدراسات الاستراتيجية – والدكتور مصطفى حمارنة وفريقه. لهم شكرنا وتقديرنا، وأرجو لنا النجاح فيما تمكنا من أن نجتمع من أجله رغم كل هذه الصعوبات.

Digitized by Birzeit University Library

الجلسة الأولى

الجلسة الأولى

دور الثقافة في مواجهة التحديات أمام العالم العربي في القرن الحادى والعشرين

Digitized by Birzeit University Library

في الواقع العربي المعاصر

محمود أمين العالم

شكراً لجامعة بيرزيت وللدكتور مضر قسيس على دعوتي لشرف المشاركة في هذه الندوة. ولست أغالي إن قلت أن هذه الندوة هي امتداد للمبادرات والجهود الشجاعة والنبيلة التي تبذلها جامعة بيرزيت، أساتذة وطلاباً، فكراً ونضالاً، من أجل قضيتنا الأولى، قضية تحرير فلسطين، وهي في الحقيقة ليست قضية تحرير أرض عربية محتلة اغتصاباً، بقدر ما هي كذلك معركة ذات دلالة قومية إنسانية وحضارية شاملة؛ لأنها معركة ضد النازية الصهيونية التي يساندها ويتواطؤ معها النظام الرأسمالي العالمي(على عكس ما كان موقفه القديم في الأربعينات من الحركة النازية والفاشية).

وشكراً لمركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية على استضافته لهذه الندوة.

وأعترف في البداية أنني لن أضيف في هذه الورقة جديداً إلى ما سبق أن اجتهدت في معالجته في ندوات وكتابات سابقة حول هذا الموضوع.

أستهل حديثي بقضية الثقافة، لا لأنها رأس موضوع ندوتنا، وإنما لأني أراها جوهر قضية الحاضر والمستقبل لوطننا العربي، فالثقافة، كما أقول دائماً، هي الحاضر مسكوناً بالمستقبل، ومشغولاً به كرؤية نقدية وإبداعية وسلوكية. والثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي، كما نعرف جميعاً، لا تقتصر دلالتها على المعارف والأنشطة الأدبية والفنية والعلمية والعقلانية، أو العقائدية والقيمية، وإنما تمتد وتتسع لمختلف الممارسات والتجلّيات العملية والسلوكية، الفردية منها والاجتماعية والإنسانية عامة، فضلاً عن أشكال الحكم وأنماط الإنتاج ومضامين المواقف والممارسات، والعلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الوطنية والعالمية على السواء. إنها الرؤية الشاملة للعالم التي تُتَرجَم في تفاصيل الممارسة الحياتية، التي توحدّها اللغة في صورها المختلفة في القومية الواحدة بما يشكل خصوصيتها. ولهذا فالثقافة هي الخصوصية الإنسانية بامتياز، سواء في بُعدها العام المشترك إنسانيا، أو بعدها الخاص قومياً، وهي ليست أقانيم ثابتة مغلقة على نفسها، وإنما هي شبكة من العلاقات والمفاهيم والقيم والمؤسسات التي لها جذورها في الماضي التراثي وفي الراهن القومي والإنساني وفي تطلعاتها المستقبلية التي تشكل معاركها من أجل مجرد الحياة والبقاء. وإنما أيضا، بل أساساً، من أجل التجاوز المتصل لحدود الواقع القائم نحو واقع أفضل وأجمل وأعدل وأكثر حرية. ولعل هذا يكون مصدر البعد الصراعي التاريخي للثقافة الذي يبرز في مفهوم الثقافة بين توجهين متناقضين عبر التاريخ هما: ثقافة السلطة السائدة بالمعنى السياسي والاجتماعي والقيمي، وسلطة الثقافة المعبرة عن المستقبل للمجتمع والعصر والتاريخ.

وهكذا يتضح أن المدخل الثقافي الذي ولجناه في البداية قد أوصلنا إلى المفهومين الآخرين في موضوعنا، أعني: الدولة أو السلطة من ناحية؛ والمرحلة التاريخية أو العولمة التي تمثل اليوم طابع هذه المرحلة من ناحية ثانية.

Digitized by Birzeit University Library

من التبسيط المُخل أن نتصور هذه المفاهيم الثلاثة كأنها أطرافاً مستقلة متمايزة عن بعضها بعضاً، فالأمر أعمق من هذا. لنأخذ، مثلا، العلاقة بين الثقافة والدولة (أو السلطة) نجد أن هذه العلاقة ليست محدودة بحدود السلطة كجهاز سياسي علوي. وإنما تتمثل هذه العلاقة بينهما في تجليات مختلفة متنوعة، مادية ومعنوية، تتوزع وتنتشر في قلب المجتمع الواحد نفسه، في أنماط إنتاج أو رؤى دينية أو قيمية أو فكرية أو سياسية أو تكوينات عرقية أو أوضاع طبيعية أو بيئية، إلى غير ذلك.

إنها مستويات مختلفة من السلطة والثقافة في المجتمع الواحد أو في الإطار القومي العام، دون أن يغيّر هذا -وهنا مربط الفرس- من الاستقطاب السلطوي الثقافي في النهاية في مواجهة الثقافات أو الثقافة الثانية الأخرى المختلفة والمخالفة.

فإذا انتقلنا من هذا التعميم إلى الواقع الخاص للثقافة العربية الراهنة لوجدنا أنها في مجملها تُعد امتداداً لحضارتنا العربية الإسلامية، ترث من ناحية محل صعودها التاريخي القديم، كما ترث اليوم انطفاءها وتفككها تاريخياً، إلى كيانات قطرية مختلفة ومتخالفة ومتخلفة. فضلاً عن تدهور فاعليتها الإنتاجية والإبداعية وتبعيتها لحضارة تتمثل اليوم في نمط الإنتاج الرأسمالي المعمم أو المعولم الذي تهيمن عليه الدول الرأسمالية الكبرى، على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وهي هيمنة تسعى إلى تنميط دول وشعوب العالم عامة والعالم الثالث خاصة تنميطاً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً تحقيقاً لمصالحها وتعميقاً لهيمنتها وتعظيماً لأرباحها.

وإذا تأملنا الملامح التفصيلية الأساسية للواقع الثقافي العربي الراهن بالمعنى الذي عرضنا له حول مفهوم الثقافة، لتبينا بُعدين أساسيين يسيطران على هذا الواقع، وإن اختلف الأمر من مستوى إلى آخر، بين هذا البلد العربي أو ذاك.

البعد الأول هو بالفعل استمرار التراث العربي الإسلامي القديم، متمثلاً في الدين واللغة والإحساس بوحدة الهوية التاريخية، ولكنه استمرار باهت ووحدة قلقة هشة، يمتزج فيها الوجدان القطري بالوجدان العروبي، بالوجدان الروحي والدين الإسلامي والمسيحي. كما تتنوع فيها وتتفارق مستويات التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي جنباً إلى جنب مع بقايا عشائرية وقبلية وتسلطية أبوية وتخلف شبه إقطاعي، وفروق اجتماعية وطبقية شاسعة، تكشف عنها إحصائيات الفقر والبطالة، فضلاً عن سيادة التخلف الإنتاجي عامة، والتصنيعي بوجه خاص، واستشراء الهشاشة الفكرية التي تتراوح بين الفكر السلفي الجامد والرؤى التجزيئية الانتقائية النفعية أو الأفكار القوموية أو العلماوية، إلى جانب تخلف التعليم عن منجزات العصر واحتياجات المجتمع والاستمرار المتدني للأمية، هذا إلى جانب تفاقم نزعات الاستهلاك البذخي، وسيادة روح المتاجرة، والربحية السريعة وانتشار الفساد المؤسساتي داخل إطار منظومات حكم تسلطية تشكلت جميعاً من أعلى، تحكم وتتحكم باسم تركيبة إيديولوجية تتألف من رؤية دينية طقوسية لا أكثر، ورؤية قومية دعائية لا أكثر، تضمر خلاف ما تصرّح به، وتقوم بممارسات سياسية واجتماعية يغلب عليها الطابع الذرائعي النفعي، كما تحكم باسم شورى أو ديمقراطية مظهرية

Digitized by Birzeit University Library

هايدباركية، ووظيفتها أساساً تجميل أو تبرير صورة التسلط وإضفاء المشروعية عليها، والتنصل من أي جهد لتنمية المشاركة الشعبية في توجيه السياسات والمشروعات ورقابتها، وتأمين مصالح الناس وضمان حقوقهم وحرياتهم. هذا مع الحرص الدائم على إضعاف وتفكيك المعارضة الثقافية باحتوائها أو قمعها فضلاً عن سيادة نمط إنتاج رأسمالي رث يغلب عليه الطابع التجاري الريعي السمساري التابع للرأسمالية العالمية، وبالتالي انعدام أي خطة تنمية شاملة سواء داخل البلد العربي الواحد، أو بين البلاد العربية معاً، والاكتفاء بعمليات متناثرة من النمو البذخي أو الهامشي في اغلب الأحيان، هذا مع المفارقة الصارخة بين أكثر البلاد العربية وأقلها حداثة وتحديثاً من الناحية الثقافية والتنموية، وبين أقل البلاد العربية ثروة وأكثرها حداثة وتحديثاً.

أما البعد الثاني للثقافة العربية الراهنة، فيتمثل في استمرار هيمنة رأس المال المعولم وتفاقم هذه العولمة، سواء من حيث الهيمنة المعنوية بما يتضمن ذلك من مفاهيم وقيم ورؤى وأساليب حياة، وتشكيلات تجارية واقتصادية واجتماعية وأنماط إعلامية وتعليمية وفكرية وعلمية وتكنولوجية، يتم توظيفها لدعم وتعميق التبعية أكثر من توظيفها لتحقيق التنمية القومية الذاتية وتطوير القدرات الثقافية والإبداعية والمشروعات الإنتاجية التصنيعية، هذا إلى جانب الهيمنة السياسية والاقتصادية، بل والاحتلال العسكري المكثف المدفوع الأجر من عوائد الإنتاج العربي باسم حماية بعض البلاد العربية من بعضها الآخر. هذا إلى جانب الدعم المتواصل والمكثف لإسرائيل والمقاومة المتواصلة الشرسة لحق الشعب الفلسطيني في الحصول على حقوقه الشرعية المدعمة بالشرعية الدولية، وذلك حتى تظل إسرائيل القوة المركزية الاقتصادية والتكنولوجية لمصالح الدول الرأسمالية الكبرى وبخاصة أمريكا، كما تظل المانعة لأي محاولة للوحدة القومية العربية. هذا إلى جانب فرض سياسات اقتصادية على البلاد العربية عن طريق البنك الدولي وصندوق البنك الدولي وهيئة التجارة الدولية، هذه السياسات التي تضاعف من تبعية البلاد العربية وتوقف إمكانيات نموها المستقل وتواجدها، أو على الأقل تناسقها وتكاملها اقتصادياً وتجارياً.

بين هذين البعدين: البعد الداخلي المتهالك التابع؛ والبعد الخارجي المهيمن، تتخذ الثقافة العربية في مجملها، وبخاصة في جانبها الرسمي، طابعا ثنائيا، فهي لا تملك ولا تقدر، وربما لا تريد أن تحقق نمطاً مجتمعياً إنتاجياً موحداً، له خصوصيته الذاتية المستقلة؛ بل تكاد تحرص على الحفاظ على ثنائية قلقة تتحقق الغلبة فيها دائما للبعد الخارجي وخاصة في جانبه العملي التجاري الذي يفرض بالضرورة جانبه المعنوي القيمي كامتداد له.

لذا تسود المجتمعات العربية الراهنة، ومنذ بدايات القرن الحادي والعشرين، ثقافة ثنائية توفيقية ملتبسة غير متوازنة، فضلا عن هشاشة ووسطية بنيتها المعنوية والمادية على السواء. فلا القديم التراثي الذاتي عميق الجذور في تأهيله المعرفي القيمي والوجداني تأهيلاً إبداعياً متجدداً، في ثقافتنا العربية عامة، اللهم إلا في بعض الاجتهادات المستثيرة التجديدية الفكرية والدينية والعملية ذات الطابع النخبوي لبعض القوى الثقافية المعارضة، ولا الفاعل الخارجي له أسسه وركائزه الراسخة المستتبة والنابعة في

Digitized by Birzeit University Library

الوقت نفسه من الإبداع الذاتي المجتمعي، بل يمارس هذا الفاعل الخارجي تأثيره السلبي في عرقلة وتقويض كل محاولة لتنمية ذاتية وبالتالي للثقافة الإنتاجية الإبداعية نفسها. ذلك أن الثقافة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالتنمية، وتكاد المنظومة الفكرية الرسمية في البلدان تتمثل في مركب إيديولوجي يجمع بين الفكر الديني الوضعي التجزيئي النفعي، والفكر الليبرالي السمساري التابع، والفكر القبلي والطائفي الأبوي، ويكاد هذا المركب الأيديولوجي أن يكون هو الأيديولوجية الرسمية لمختلف الأنظمة العربية وإن اختلفت عناصره بين بلد وآخر باختلاف شكل السلطة، ونمط الإنتاج السائد وملامحه الخاصة، ومدى التخلف أو التحديث البنيوي والبشري.

وتسعى الأنظمة العربية جميعاً إلى تسييد هذه الأيديولوجية المركبة اجتماعياً، وذلك دعماً وتكريساً لسيطرتها، وذلك باحتكارها للأجهزة الأيديولوجية التعليمية والإعلامية فضلاً عن ممارساتها المختلفة والتي تجسد هذه الإيديولوجية بشكل أو بآخر. والتي تعد سلاحها في دعم وتكريس سيطرتها السياسية ثقافياً وأيديولوجياً.

في مواجهة هذه الأيديولوجية أو الثقافة الأرستقراطية، هناك الأيديولوجية المغايرة أو المضادة التي تشكل بمستوى أو بآخر، سلطة ثقافية أخرى. على أنها تتعدد وتتنوع وتتعارض من حيث منطلقاتها بين دينية وعلمانية وعقلانية وقومية واشتراكية ديمقراطية وماركسية يجنح بعضها إلى الأحادية الإطلاقية، وبعضها يتراوح بين الوسطية والتوفيقية وبعضها الآخر يسعى وينجح أحياناً في إقامة جسور للتلاقي الفكري والتحالف العملي بين بعضها بعضاً أو بين الحكومة، كما يرتفع بعضها إلى مستوى رفيع من الموضوعية والرؤية الفاعلة الشاملة، ولهذا فإنها في مجملها لا تشكل سلطة بديلة قادرة على امتلاك قوانين الحركة الشعبية السياسية والاجتماعية والثقافية الراهنة لتحقيق تنمية شاملة تتيح للأمة العربية الخروج من حالة التمزق القومي والتخلف الاجتماعي والتبعية الهيكلية للعولمة الرأسمالية السائدة، التي تكرس هي بدورها حالة التمزق القومي والتخلف الاجتماعي، وتعمل على إضعاف الدور الإنتاجي للسلطة والحكومات. وفي تقديري أن الدول العربية أو منظومة الدول العربية هي المسؤولة أساساً عن تردي الأوضاع العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، دون أن أُقلل من المسؤولية المعنوية للمثقفين العرب رغم ما يبذلونه من جهود ومبادرات وتضحيات غالية، ودون أن أُقلل كذلك من العوامل الخارجية. على أن الدولة العربية إذا كانت مسؤولة عن هذا التردي، بل عن هذه التبعية التي تعانيها الأوضاع العربية، فإن إضعافها بحسب مخطط العولمة الرأسمالية الراهن يساعد على مزيدٍ من التردي والتبعية، بل وطمس الخصوصية القومية نفسها. فالدولة ضرورة قومية في البلاد النامية، كبلادنا بوجه خاص، كأداة لتنميتها وتطويرها إنتاجياً وخدماتياً.

على أن ضرورة الدولة، وضرورة حمايتها والدفاع عنها في مواجهة تهميشها واستتباعها، لا يعني تكريسها أو الخضوع لطابعها السلطوي القمعي وسياستها التوفيقية البراغماتية التابعة. إنما يتحقق هذا الدفاع عنها، في إطار الملابسات العربية والعالمية الراهنة، بمقدار ما ينجح المجتمع العربي على تنوع

Digitized by Birzeit University Library

تشكيلاته ومستوياته القطرية في تقوية الفاعلية العقلانية الحيوية والإنتاجية والإبداعية للمجتمعات العربية وقواعدها الشعبية في مواجهة الدولة دفاعاً عنها وتطويراً لها، أو تغييراً ديمقراطياً جذرياً لبنيتها ما أمكن ذلك. أي أن تنمو سلطة الوعي المجتمعي النقدي العقلاني التنويري بارتباط مع إرادة الفعل المدني الاجتماعي التحديثي المعبر عن المصالح الأساسية للجماهير المنتجة والمبدعة، فوق سلطة المصالح الآنية والنفعية والإجرائية الضيقة والتابعة، وفي مواجهة محاولات العولمة الرأسمالية للاستتباع، وطمس الهوية القومية والثقافية.

هذه، في تقديري، هي مهمة المثقفين العرب اليوم، فبهذا تتحقق صيرورة تاريخية واجبة لتنمية علاقة تناقضية جدلية منتجة بين سلطة الثقافة وثقافة السلطة، بين سلطة الثقافة القومية العقلانية المتجددة المتفتحة المبدعة وثقافة الهيمنة والاستتباع والتنميط.

هذا، في تقديري، هو الموقف الثقافي الصحي إزاء الدولة العربية. أما الموقف من العولمة فليس هناك أخطر على ثقافتنا العربية وإنسانيتنا عامة من الدعوة إلى الاستسلام لهذه العولمة أو الهيمنة الرأسمالية، وإلى حتمية الاندماج أو التكيف الهيكلي معها، ولا يقل خطراً عن ذلك إنكار هذه العولمة والاكتفاء بإدانتها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية ضيقة، أو وراء هوية ثقافية سلفية معلقة، ولهذا فإن البديل الصحي هو الدفاع عن الهويات الثقافية والقومية في مواجهة طغيان العولمة وفي التفاعل معها من منطق الاستقلال الذاتي، والسعي إلى تعميقها وتوحيدها قومياً مع احترام خصائصها المحلية والانفتاح عقلانياً وعلمياً ونقدياً وإبداعياً على حقائق وخبرات العصر، وتنمية قدراتنا على امتلاك مفاتيحها امتلاكاً معرفياً وعلمياً وتكنولوجياً وتحقيق مشروعات تنموية تصنيعية شاملة في إطار وحدتنا القومية، وتوفير أعمق مشاركة ديمقراطية جماهيرية لكل القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة في بلادنا العربية.

على أن الأمر ليس بهذه السهولة والبساطة التي توحي بها هذه الكلمات. إن المحك وهو الانتقال من الخطاب الإيديولوجي إلى الخطاب النظري العلمي الفاعل. وهذه في المقام الأول مهمة المثقفين العرب، فالثقافة في عصرنا أصبحت قوة ثورية تغييرية، دون أن يعني هذا الإقلال من أدوار مختلف القوى العاملة والمنتجة في المجتمع التي تشكل السند الموضوعي للإبداع الثقافي، ولهذا قد أقترح ما سبق أن اقترحته في دمشق منذ سنوات في رحاب معرض الكتاب السنوي: اقترح التنادي إلى تشكيل برلمان أو جبهة للمثقفين العرب يضم مختلف انتماءاتهم السياسية والفكرية والاجتماعية، وكفاءاتهم العلمية والعملية على نحو ديمقراطي للمساهمة في اقتراح صياغة عقد اجتماعي قومي جديد موحد يُكوِّن مرجعيتنا في المرحلة الراهنة، فضلاً عن وضع مشروع تنموي إنتاجي عقلاني علمي ديمقراطي شامل لأمتنا العربية يراعي ما بين مجتمعاتنا من تباينٍ في الظروف وتفاوت في المستويات، مشروع قومي عملي يقدم بدائل وحلولاً للقضايا القومية المختلفة، لا مجرد شعارات مجردة تعبوية، على أن تشارك مختلف القوى المنتجة والمبدعة والحية في المجتمعات العربية في مناقشته وإغنائه والسعي من أجل تبنيه وتنفيذه عملياً.

Digitized by Birzeit University Library

اقترح، كما اقترحت من قبل، السعي إلى تشكيل جامعة الشعوب العربية في توازٍ مع جامعة الدول العربية، ولا أقول في مواجهتها، بحيث تمثل مختلف القوى السياسية والثقافية لتعبر عن الصوت الشعبي العربي في معالجة مختلف القضايا العربية والعالمية.

ولعلي أتمادى في التطلع إلى السعي إلى المشاركة في الهيئات الشعبية العالمية التي تتشكل وتنشط اليوم لمقاومة العولمة الرأسمالية ومشروعاتها الاستغلالية المعادية للإنسان والطبيعة، والمشاركة والعمل على تشكيل هيئة عالمية تمثل مختلف شعوب العالم لتكون عمقاً شعبياً لممارسات قرارات هيئات الأمم المتحدة المختلفة وللتصدّي عالمياً لمخططات العولمة الرأسمالية والعمل على تحويلها إلى عولمة ديمقراطية إنسانية.

على أن هذا كله، لا يعني أن نتعالى أو نتغافل عن الواجب الملح العاجل، وهو ضرورة حشد كل الطاقات الثقافية والعملية العربية والعالمية اليوم لمساندة ودعم الانتفاضة الفلسطينية القائمة وتعميقها بشكل مباشر ومكثف، أما المقترحات السابقة فهي معركة طويلة، وهي كذلك تتضمن الدرس العميق الذي علمتنا إياه الانتفاضة الفلسطينية، ودعتنا وتدعونا إلى تعميمه قومياً وإنسانياً إلى جانب معركتها المباشرة.

Digitized by Birzeit University Library

مفهوم الثقافة: الثقافة الدينية، الثقافة القومية، الثقافة الشعبية

عزيز العظمة

أرجو منكم اعتبار كلامي بمثابة التمرين على المايزة، وأن هذه المايزة تكتسي أهمية خاصة فيما يتعلق بالألفاظ الشائعة والمتداولة على نطاق واسع، مثل «الثقافة»، و«الدين»، و«الشعب»، و«الثقافة الشعبية»، وغيرها، وهي عبارات نراها مستخدمة غالباً على نحو تلقائي ومستسهل وبريء، ولا أقصد بالبراءة هنا إلا البراءة من التدبر والتمحيص والتقصي والتمييز. وليس غريباً على الإطلاق أن يُجْمِع ذوو البصيرة من المشتغلين بشؤون الثقافة العربية المعاصرة إجماعاً يكاد أن يكون تاماً، على أن قضية المصطلح تُشكِّل أحد أبرز مظاهر الخفة والقصور في الخطاب العربي الراهن. فنحن إزاء عبارات أساسية مثل «الثقافة»، و«الشعب»، و«المجتمع المدني»، و«الأمة»، وأوصاف متواترة مثل «الثقافية»، و«الشعبية»، و«الوطنية»، و«القومية»، و«الدينية»، مستخدمة على نحوٍ مرسل وفضفاض دونما تدبر وتحديد وتعيين. تبدو بذلك صفحة الخطاب العربي المعاصر في السياسة والثقافة والاجتماع وكأنها متجانسة ويبدو هذا الخطاب وكأنه مستند، إجمالا، إلى إجماع حول المفاهيم والمعاني، هذا في وقت تتصارع فيه على الساحة الثقافية والسياسية والاجتماعية العربية تيارات بالغة التباين في مرادها التاريخي والراهن، وفي وقت يبدو فيه جلياً أن هذه العبارات لم تخضع، إلا لماماً، إلى تناول يشحذ من قابليتها على أداء معانٍ محددة. ولكننا نرى أن هذه العبارات قد بقيت على الأغلب حبيسة معان مليئة مضمرة، وأسيرة فلسفات تلقائية وعفوية هي إلى الغرائز الاجتماعية أقرب. وهي معان وفلسفات لم تعلم أصولها ولم تبتدئ الدراية بمآلها، ولم يُمْعَن النظر في قابليتها للتطبيق على هذا المجال أو ذاك من مجالات الوعي والفعل الاجتماعيين.

لسنا إزاء تصور تقني ومعرفي فحسب، ولو أن القصور التقني الذي نشكو منه في مجالات الصناعة والإدارة والفنون التي تتطلب معرفة دقيقة أمر مشهود، وأن هذا التخلف التقني والإداري والمعرفي أمر يسحب حُكماً على استخدام الأكثرية منا لمفاهيم العلوم الاجتماعية والإنسانية. ليست الثقافة مجالاً مفارقاً للمجتمع، بل أن القصور الثقافي مضارع للقصور الاجتماعي والفكري المرتبط بدوره بضآلة الحاجات التقنية للدول العربية المعاصرة على وجه الإجمال، مع فروق بينة بين الدول العربية، التي تتركز حاجاتها على ما تتطلبه الضرورات السياسية المباشرة، من تقدم نسبي في مجالات كالأمن الداخلي، وتخلف نسبي يسم المجالات الأخرى، ومن ضمنها تلك التي تتطلب دراية تقنيّة عالية، كالتخطيط الاقتصادي والضريبي والاجتماعي.

قد لا يكون تغليب الاعتبار السياسي المباشر مستغرباً، في مجتمعات كالمجتمعات العربية، التي تعيش حالة من التحول الاجتماعي السريع وغير المستقر على وتيرة أو وجهة. ولكن ذلك بالتأكيد ليس أمراً محتماً.

Digitized by Birzeit University Library

نعود إلى ما ابتدأنا بتناوله، ونقول: إن هذا القصور في التناول المنضبط تقنياً لمفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية شأن مرتبط بالسياسة بمعناها العام، وإن من أسباب ذلك أن نصاب المعرفة الاجتماعي والفكري ما زال هشاً ومتعثراً ومشتتاً في المجتمعات العربية، وما زال خاضعاً، على الأرجح، لتقلبات السياسة وأهوائها ولم ينفصل عنها، كما انفصل في تاريخ أوروبا بجامعاتها وهيئتها العملية التي استقلت، نسبياً، عن العملية السياسية الآنية والمعتقدات العامية. ولم يَفْرِضْ هذا النصاب في مجتمعاتنا معطياته بعد، وهي معطيات عقلية ذات قوام مستقل نسبياً، عمادُهُ الموضوعية والاستقلال المفهومي والاصطلاحي النسبيُ عن التياراتِ الإيديولوجية والمضمراتِ الاجتماعية.

إن ما أُحاول الحثَّ عليه من تمرين لملكة التمييز، وهو أمر يتعسر استسهاله، إنما يهدف إلى هتك المطابقة المتواترة في الفكر العربي المعاصر بين اللفظ والمفهوم من جهة، والغرض السياسي والإيديولوجي المباشر من جهة أخرى. كما يهدف إلى النحو بالمفهوم نحواً يدرَأُ عنه الاستخدام السياسي المباشر، ويجعلُهُ في مقام من الموضوعية المتاحة للجميع. إنني لا أرومُ حصرَ المفاهيم في تعريفاتٍ جامعةٍ مانعةٍ، فإن هذا ليس متاحاً على نحو قاطع خارجَ مجالِ العلوم الطبيعيةِ. بل أنني سأتناول الألفاظ والمفاهيم في تحديداتها التاريخية، كما يلي:

أولا، ابتدئُ بالدين: ليس الدين كلاً متجانساً متكاملاً متسقاً قوامه الإيمان، مع أن عاطفة الإيمان عنصر تأسيسي في نفوس المؤمنين، وهو عنصر، عندما ينتقل من مجال الشعور إلى مجال الخطاب، يفيد مقالات إيمانية تتعلق بالخلق والمعاد، كالقول بأن الله واحد (أو أكثر)، وبأن محمداً نبيه ورسوله، أو بأن المسيح ابنه، وبأن الآخرة دار ثواب أو عقاب، وبأن القرآن والأناجيل مراجع لازمة في شؤون العقيدة. ثم إن الإيمان يستتبع جملة من الممارسات الشعائرية كالصلاة والصيام والحج والتناول والمعمودية وغيرها من الطقوس، وجملةً من الأوامر والنواهي الفردية والاجتماعية مما يعبر تعبيراً علنياً عن الانتماء لجماعةٍ ما. هذا على الرغم من إمكان الإيمان دون الممارسة، وإمكان الممارسة دون إيمان عميق، وعلى الرغم من إمكان وجود الصفة الدينية باعتبارها انتماءً اجتماعياً بحكم الولادةِ أو الولاء أو الاثنين معاً إلى فئة قد يكون لها قوامٌ سياسيٌ كالقوام الانتخابي، أو قوامٌ اجتماعيٌ يؤثر في علاقات المصاهرة وغيرها.

لا يستتبع الإيمان بالضرورة، ولا تستتبع الممارسات الشعائرية بحد ذاتها نتائج اجتماعية أو سياسية أو عقلية معينة. وهي لا تستتبع نتائج في هذه المجالات ولا في غيرها إلا إذا انضوت الجماعة المؤمنة في جملة من العلاقات الخارجة عن مجاليّ الإيمان والممارسة بحد ذاتهما، أي إلا إذا اندرجت عناصر الإيمان والطقس في مؤسسات اجتماعية وثقافية وسياسية معينة. سأوضح هذه المقولة استنادا إلى بعض الأمثلة. لا شك أن المسجد مؤسسة اجتماعية ذات وظائف متعددة: كان المسجد مكاناً عاماً للاجتماع في العصور الإسلامية المبكرة، التأمت فيه الجماعة في الكوفة أو المدينة كما انتظم الملأ الأثيني أو التدمري في ساحة البلدة (الأغورا في أثنيا، البوليه في تدمر). وأصبح المسجد اليوم في بعض الأماكن مكاناً لتبليغ دعوة سياسية معينة. إن تاريخ المسجد بذلك ليس تاريخاً للدين فقط بل هو مندرج في تاريخ

Digitized by Birzeit University Library

أعرض، إذ هو تاريخ لعمليات اجتماعية بجانب كونه تاريخاً لعبادات، وليست هذه العمليات الاجتماعية بالعمليات الدينية.

ثم إنه لا شك في أن علم الكلام الإسلامي واللاهوت المسيحي، في مدارسهما المختلفة، قد تناولا شؤون العقيدة تثبيتاً ومساجلة وخلافاً، وخصوصاً فيما يتعلق بذات الله من توحيد أو تثليث. بيد أن هذا الفكر في أمور الاعتقادات الدينية لم يكن فكراً دينياً صرفاً، بل كان تفكيراً في شؤون الدين بأساليب ومفاهيم فلسفية وبيانية تنتمي في مجملها إلى تاريخ أعرض للفلسفة ولأساليب اللغة، ولا تقتصر على المواضيع الدينية. ولذلك، فانه يمكن القول إن تاريخ العقائد ليس تاريخاً للدين بل هو تاريخ للفكر وللنظر في أمور الدين. ثم إن نظرنا إلى الفئة الاجتماعية التي اشتغلت بالكلام واللاهوت، وجدنا أنها فئة متمايزة اجتماعياً: هي العلماء والكهنوت. إن للعلماء وللكهنوت على وجه العموم أسساً اقتصادية واجتماعية وثقافية توحّد بين أفراد كل جماعة منهما وتميزهم عمن عداهم. من هذه الأسس الأوقاف والممتلكات والتميز بالزي والامتيازات الاجتماعية والقانونية والعرفية، والاختصاص بالممارسات السحرية كالتوسط والتوسل والدعاء والإبراء وإخراج العفاريت من أجساد المسوسين. ثم إن لكل من هاتين الفئتين قواماً مؤسسياً كمعاهد اللاهوت والأديرة والمدارس الإسلامية التقليدية وكليات الشريعة في الجامعات العربية الحديثة. ولكل مؤسسة أو ممارسة مما ذكرت تواريخ تتمايز عن تاريخ الدين بوصفه اعتقاداً وممارسة شعائرية، فليس تاريخ العلماء ولا تاريخ الكهنوت تاريخاً دينياً، بل هو تاريخ للتمايزات الاجتماعية وللسلطة وللمؤسسات التربوية وللممارسات السحرية وتنظيم الريع الوقفي.

وما دمنا قد تكلمنا عن العلماء فمن المناسب أن ننتقل إلى مجال الفقه الذي صنعوه. يمكننا القول باختصار إن الفقه هو التسمية التي أفردتها الحضارة العربية في العصر الوسيط للنسق التشريعي الذي غلب عليها رسمياً. وانطوت المكونات التاريخية للفقه على صياغة الفقهاء للتجارب والحاجات العلمية صياغة تشريعية: من هذه الصياغات التشريعية صيغة فقه المواريث الناتجة عن التجربة الإسلامية المبكرة في الجزيرة العربية، وصياغة فقه المعاملات التجارية انطلاقا من وقائع التاريخ الاقتصادي ومن مفاهيم قانونية رومانية وغيرها كالملكية والتكليف وغيرهما، وصياغة فقه العبادات من العبادات العربية وغير العربية السابقة على الإسلام، كالحج ومفهوم القبلة ومفهوم المسجد (وكانت هذه الكلمة تدل في الجاهلية على مستند الصنم وقاعدته). انتظمت هذه المواد القانونية في مسارات من الممارسة والتجديد صارت فيما بعد المذاهب الفقهية الخمسة، ثم رتبت نظرياً في إطار علم أصول الفقه على أساس من عمليات الاجتهاد، أو ما أطلقت عليه تسمية الاحتجاج الفقهي والتشريعي. اتخذ هذا الاجتهاد من تفسير النص التأسيسي للإسلام ومدوناته الأخرى من حديث وإجماع، ومن المقايسة عليها، عنصراً أيديولوجيا ناظماً، يبعد التشريعات العينية عن مناشئها الاجتماعية، وأصبحت الشريعة بذلك كتلة تشريعية تتوسلُ المرجعية النصية عماداً ناظماً لها، تقرأ التاريخ في النص وتماهي بين الاثنين.

يتبين من ذلك أن صياغة القوانين ذات الأصول التاريخية الوضعية على صورة تشريعات ذات

Digitized by Birzeit University Library

أصول نصية عملية تتضمن عنصرين، عنصر ديني اعتقادي يغلِبُ على الصياغة الإيديولوجية، وعنصر عملي تاريخي اجتماعي يكوّن المحتوى العيني والتفصيلي للتشريع. ولذلك فلا يمكن الذهاب إلى أن للفقه الإسلامي تاريخاً دينياً. بل أن تاريخه في الأساس تاريخ الاحتياجات التشريعية للمسلمين في الأمكنة والأزمنة المختلفة. لدينا إذن تاريخان: تاريخ للقانون؛ وتاريخ للأيديولوجيا القانونية والسلطوية. أما اعتبار الفقه على أنه من الدين، واعتبار تاريخ المسلمين تاريخاً إسلامياً، وردُّ المجتمع إلى العقائد بقراءة تاريخه فيها، فإن لهذه الصورة المقلوبة للعالم شروطاً تحولت من عصر إلى عصر. فقد انبرى في العصور الوسطى جملة من الدينيين للدفاع عن وجهة النظر المؤاتية للموقع الاجتماعي والسلطوي للعلماء، وللذهاب إلى انه ينبغي أن يكون للدين غلبة شاملة على المجتمع وعلى الدولة وعلى سلوك الأفراد، والقول إن العلماء أوصياء على الناس (كالأئمة الشيعة) باعتبار أن «العلماء ورثة الأنبياء» مما لم يكن يشكل بأي حال من الأحول وجهة نظر غالبة اجتماعياً. أما في القرن العشرين فقد تشكلت جملة شروط تجعل من هذا المفهوم الشمولي للدين مفهوماً متاحاً.

قد يكون واضحاً مما أسلفنا أن المفاهيم الدينية المسلمة والمسيحية وغيرها قد تداخلت مع الممارسات الاجتماعية، واتخذ هذا التداخل صورة رسم بعض الممارسات التشريعية وغيرها بسمة الدين، ونمَّ عن استحواذ الخطاب الديني وأصحابه على التشريع من خلال صياغته بعبارات عقائدية إيمانية ومن خلال إحالته على مرجعيات نصيَّة، بحيث تصبح هذه العبارات وهذه الإحالات المرجعية ناظماً أيديولوجياً لخطاب ارتجى (بنجاح كبير على الصعيد الرسمي على الأقل) تثبيت الصفة الدينية للممارسة وتعميمها عن طرق المؤسسات الإيديولوجية للدولة، وعلى رأسها مؤسسة رجال الدين. وقد زاحمت هذه الهيمنة الدينية الوتائر الاجتماعية المدنية بل وفرضت عليها مشاركتها في مجالات بالغة الحميمية، ليس أقلها التقويم، وتقطيع الزمان ووتائره.

إننا إن عايّنا النسيج الاجتماعي والمهني لاسطنبول أو القاهرة أو حلب حتى منتصف القرن التاسع عشر، لألفينا أنفسنا في مدنٍ الكثير من فاعلياتها ينتظم في إطار صوفي، وشبه صوفي: أي في طرق صوفية، وفي نقابات مهنية استنسخت الشعائر الصوفية في طقوسها الداخلية واتخذت لها سلاسل نسب وإسناد تمر بالبسطامي وتنتهي بعلي بن أبي طالب وصولاً إلى الرسول: ارتبط العساكر العثمانيون بالطريقة البكتاشية، والأعيان وكبار العلماء بالطريقة النقشبندية، والعامة بالطريقة الرفاعية وغيرها. والواقع أن الطرق والنقابات لم تكن مجرد منظمات مترتبة على تسلسل روحي وممارسة دينية بل إنها شكلّت شبكات من العلاقات الاجتماعية قوامها الأسر والأحياء، تداخل فيها الرابط الاجتماعي والجغرافي بالأيديولوجيا الدينية. ومن اللافت للنظر أن هذه الطرق والنقابات قد توسلت مفاهيم للسلوك الأخلاقي وللعدالة الاجتماعية تنتهل من منهلين متجاورين هما المفاهيم الأخلاقية المستمدة من الدين، ومفاهيم النخوة والرجولة جميعاً.

حصيلة القول إنه حتى منتصف القرن التاسع عشر لم ينفصل الدين كظاهرة إيديولوجية عن الهيئة

Digitized by Birzeit University Library

الاجتماعية. ولم تبدأ بوادر هذا الانفصال بالظهور إلا بُعَيد منتصف القرن التاسع عشر، أي عند دخولنا المتعثر والصعب في عصور الحداثة، وبعد هيمنة الفكر المدني الحديث على شؤون الدولة والمجتمع، وانفصال الممارسة الدينية عن الممارسة المجتمعية والسياسية العامة. وإن هذا الانفصال هو ما أتاح للمفاهيم الدينية فرصة استجماع مضامينها المجردة عن الممارسة، وصياغتها صياغة متكاملة بمنأىً عن الواقع الذي استلبته منها عملية تحديث الدولة والمجتمع والاقتصاد والحياة العقلية. إن هذا هو ما جعل من الممكن للدين أن يتخذ صورة شمولية وشاملة.

احتاج رجال الدين المسلمون إلى إرساء أسس عقلية لعملية التعميم والتجريد هذه، ضارعت ما جرى في أوروبا القرن السادس عشر في حركة الإصلاح البروتستانتي. وتكمن هذه الأسس في توصيف النص التأسيسي مستقلاً عن التاريخ وعن المجتمع، بحيث جعل النص مرجعاً حصرياً وأصبحت مرجعية هذا النص القول الفصل. سمي هذا الاتجاه بـ «الإصلاح الإسلامي»، والواقع أن الإصلاح الإسلامي حركة بالغة التعقيد، لا يمكن أن ننسب إليها اتساقاً فكرياً، ولا اتساقاً اجتماعياً وسياسياً، بل هي اتخذت وجهات مختلفة ومتضاربة. فقد جعلت الإصلاحية النص والحداثة شأنين متوازيين يترجم أحدهما الآخر: كترجمة القرآن للنظريات العلمية، وترجمة الديمقراطية بالشورى. ينتج عن ذلك محاولة مستمرة لـ «تربيع الدوائر»، بحيث يراوح الإصلاحي بين معطيات الواقع المعاصر ومعطيات النص، ويساوي بينهما، آخذاً بهذا أو بذاك حسب مقتضيات الظرف، بحيث يسهل الانزلاق نحو المواقف التي أضحت فيما بعد تعرف بالمواقف الأصولية، التي تغلب الذهاب إلى أن النص يتضمن الواقع، حيث تُكسر العملية الخطابية لجمع هذا مع ذاك لصالح النص حصراً وعلى الدوام. كانت الحصيلة التاريخية للإصلاح الإسلامي في القرن العشرين هي الاتجاهات التي اقترنت بحركة الإخوان المسلمين، التي رأت في النص نصاباً قيمياً مستقلاً عن استخدامه التاريخي، مؤسساً كخطاب حصري يتضمن رأي الإسلام في هذا الأمر أو ذاك، جاعلاً منه مناط المقولة الآخذة بأن «الإسلام هو الحل»، ومحولاً القضايا المعرفية والسياسية والقانونية والاجتماعية إلى قضايا عقائدية، أيلاً بالاتجاهات التحديثية في الإصلاح الإسلامي إلى موقع الهامش (قضية نصر حامد أبو زيد على سبيل المثال)، وجاعلاً من الإحالة على العقيدة الناظم الشمولي لمشروع مجتمعي وسياسي يروم الهيمنة. هذا هو بالتحديد ما يجعل قراءة التاريخ على أنه تاريخ ديني إسلامي ممكنة، وهو ما يجعل النظر إلى التطور القانوني على أنه حركة في العقيدة ممكناً، أو تعريف المجتمع على أنه مجتمع إسلامي، وتصوره على أنه الجامع للفاعلية العامة الملخصة بالسياسة المباشرة باعتبارها -أي السياسة- ممارسة إرادوية وانقلابية تمارس على أنها «عبادات اجتماعية» حسب تعبير الشيخ محمد الغزالي. ولكن الحال إننا نحيا في القرن الواحد والعشرين وليس في القرن السابع، وإن الإسلام الذي ورثناه من تراثنا وتاريخنا القريب هو الإسلام العثماني وليس الإسلام المديني؛ ويترتب على هذا أن تكون الدعاوى الإسلامية في السياسة نابعة مما هو متاح في عصرنا وليس مما يتخيل إتاحته في عصور سابقة: إن الإسلام الشمولي نتاج هذا العصر، وهو يستند، دونما علم بذلك، إلى ما هو متاح في هذا العصر، وأسس هذا الاستناد يتناول المقولة الذاهبة إلى أن الدين ليس

Digitized by Birzeit University Library

تاريخاً شاملاً فحسب، بل إنه يعبر عن ثقافة الشعب تعبيراً حقيقياً وحصرياً، والذهاب أخيراً إلى أن ما تفيده مقولة «الإسلام دين ودنيا» هو استحواذ الأول (الدين) على الثانية (الدنيا).

ثانياً، الثقافة: ليس متاحاً لنا في هذا المقام أن نتناول مفهوم الثقافة تناولاً يشمل دلالاته في مجالات الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ، ولا أن نعالج الخلافات البينة التي قامت حول تعريف الثقافة والتعرف إليها. يمكننا القول، بصورة عامة، إن الثقافة هي كل شيء أنتجه البشر من أفكار وتصورات وعادات ونظم اجتماعية وسياسية ومداولات اقتصادية وفعاليات تقنية عبر التاريخ. ولكن كلاماً كهذا لا يفيد إذ أنه يحتوي على كل شيء وعلى لا شيء، وينبغي لنا أن نعيِّن وأن نخصص وصولاً إلى استشراف ما قد تدل عليه الثقافة وتعنيه في الخطاب العربي المعاصر في شؤون السياسة والاجتماع، وصولاً إلى الحديث عما قد تعنيه عباراتٌ كالثقافة الشعبية في علاقتها بالدين.

والواقع أن الثقافة، بعكس الدين، عبارة بالغة الحداثة، لا تمت بصلة للجذر العربي «ث ق ف» الذي يفيد، تماماً كما يفيد «ع ق ل»، الفعل على الطبيعة وضد الطبيعة: مثل «عقل البعير» و«ثقف البعير». أما الثقافة والمثقف والمثاقفة، فهي عبارات مستحدثة أُخِذَت عن نظائرها في اللغات الأوروبية التي نشأت في أواخر القرن الثامن عشر وترجمت منها إلى العربية في القرن العشرين. استصلحت معاني العبارة في الغالب للإشارة إلى الترقي الاجتماعي العقلي والجماعي وإلى النتاج الفني الفكري والقيمي المرتبط بالتطور والتقدم، على أن هذين (التطور والتقدم) فُهما بالاستناد إلى محكيِّن ترابطا أحياناً وتفارقا أحياناً أخرى، يفيد أحدهما تمايزاً اجتماعياً يفصل بين ثقافة النخبة وبين الفولكلور، ويفيد الآخر نظرة تاريخية ترى في البشرية إمكانية التقدم، مما يستتبع مفهوماً للتجاوز التاريخي.

ثمة مفهوم آخر للثقافة نشأ في الوقت نفسه وانتشر في أوروبا في كنف بعض الحركات القومية المتأخرة والاتجاهات المحافظة. اعتبر هذا المفهوم الثقافة المستمرة غير المتحولة عماداً لاستمرار الشعوب والأمم، ومعيارا للفصل بين هذه الأمم. وهذا المفهوم، الذي يناقض بين الثقافة والتاريخ، قد يرى في الثقافة مفهوماً إثنوغرافياً يفيد «نظرة للعالم» تَفصِلُ الألماني عن الفرنسي، والمسيحي عن المسلم، والأوروبي عن الشرقي. واعتبر أصحاب هذا المفهوم الثقافة بمثابة الغريزة الجماعية التي تتجاوز التاريخ وتذوي فيما قبله وما بعده. يستتبع ذلك اعتبار الجماعات البشرية متفارقة تفارق الفصائل الحيوانية، بحيث يمتنع عليها التحول والتفاعل التاريخيّان على نحو فعلي. وبذلك لا تكون التحولات التاريخية التي لا مفر منها إلا «خيانة» لهذه الأصول والفصول، لا بد أن يرتد الشعب عليها ويستعيد مقومات ثباته عبر التاريخ. تكمن في هذه النظرة جملة من العبارات التي أضحت متداولة في الخطاب العربي المعاصر، وخصوصاً الخطاب الإسلامي والخطاب القومي المحافظ والخطاب الأقلّوي، وعلى رأس تلك العبارات عبارة «الأصالة» وعبارة «الأنا والآخر».

إن مرادنا هنا هو الإتيانُ بأقوال محددة حول ما يؤخذ على أنه ثقافة شعبية في السياسة، وحول المقولة الذاهبة إلى أن هذه الثقافة متماهية مع الدين. يستفاد من هذه المقولة في الثقافة الدينية أن

Digitized by Birzeit University Library

الجماهير حبيسة التخلف مفطورة عليه، وإن على النخب مخاطبتها بلغةٍ حصرية هي لغةُ الدين.

قبل الولوج في التحديد، نجد من المناسب التمهيد لذلك بالقول بأننا نحبذ عدم استخدام عبارة «الثقافة» في توصيفها الشمولي، الذي يطمح إلى تلخيص تواريخ ومجتمعات، واحتوائها في عبارة أو عبارتين يسهل التلاعب بهما واتخاذهما إشارتين إيديولوجيتين للاستحواذ على «الشعب» في نزوع سياسي نحو الهيمنة. إننا نحبذ النظرة القيمية والتطورية المحدودة للثقافة على الاعتبار اللاتاريخي لها، ونحبذ تالياً استخدام عبارات غير جامعة وغير شاملة تتيح الإلمام الأكثر انضباطاً بوقائع التاريخ المتحولة: نحبذ تحديد الكلام حول «العادات»، و«الاعتقادات»، و«التقاليد المطبخية»، و«الأنساق الاجتماعية للزي»، و«أنماط المصاهرة»، و«تصورات الواقع والغيب»، و«فهم الشخصيات والتيارات السياسية»، و«أنماط التربية والتنشئة»، و«العلاقات المنزلية وغير المنزلية بين الجنسين»، و«أشكال الممارسة والإيمان الدينيين»، و«المواقف والسلوكيات تجاه الدولة والخيرات العامة الأخرى»، إلى غير ذلك من الشؤون التي تعد «ثقافة» في مفهومها العام، ذلك مع الحرص على التحديد استناداً إلى المجالات الاجتماعية والجغرافية وغيرها من الأمور التي تؤدي إلى معارف ومعان فعلية، ذلك أن الأمة العربية كغيرها من الأمم تتشكل من مجتمعات ومناطق وطبقات متمايزة، ذات تواريخ مشتركة دون أن تكون متماثلة. ينبغي، بالتالي، النظر فصيلياً، وفي أزمنة وأمكنة محددة، ولدى فئات اجتماعية معينة، إلى شؤون كالثأر، وجرائم الشرف، وعلاقة مفهومي الشرف والمروءة بالسلوك الشريف وغير الشريف لدى الأفراد والجماعات، وإلى الرأي في رجال الدين، احتراماً وازدراء (كالاعتقاد بأن رؤية الخوري صباحاً تنذر بالنحس، أو الاعتقاد بأن المشايخ بخلاء جشعين جهّال عاشقين للصبيان)، وإلى العلاقات المتحولة موضعياً وحسب المناسبة بين التسامح والتعصب، ومعايير الجمال والقبح، والأنماط الاجتماعية لتوارث الممتلكات (على الرغم مما تفرضه الأحكام الفقهية)، والمظهرية الاستهلاكية، وعادات وتقاليد الضيافة والتزاور، ونظرة الجماعات العربية إلى بعضها بعضاً (كنظرة السوريين إلى أهل حمص وأهل حوران، والفلسطينيين إلى أهل الخليل وأريحا، والمصريين إلى الصعايدة)؛ كل هذه أمور تنتمي ضمناً إلى سياق «الثقافة» ولا بد من النظر إليها نظرة ميدانية قبل إطلاق الأحكام على ثبات الثقافة وتجانسها وتلخيصها في الدين.

وأخيراً، إننا لا نرى مفيداً الكلام الذي يفصلُ فصلاً نوعياً وعاماً بين ثقافة الجماهير وثقافة النخبة: ليست «النخبة» مفهوماً قيمياً بل هي مفهوم اجتماعي، من يكتب في الصحف غير مسوغ. فليست العقلية البلدية غائبة عن الصحافة ومجالس الوزراء والهيئات التمثيلية العربية وغير العربية ولا عن عناصر كثيرة من النخب الاقتصادية والتجارية. وأخيراً، ينبغي القول إن الثقافة العربية ليست واحدة، بل إنها ليست متجانسة. ذلك أن التجانس الثقافي لا يقوم إلا في إطار «ثقافي» بمعنى أنه ليس تجانساً طبيعياً، ولا هو بالغريزي ولا بالتلقائي، بل إنه يأتي نتيجة عملية صهر اجتماعية سياسية قوامها، في الدرجة الأولى، الدولة (أو بدائل الدولة من أحزاب منظمة) في سياق عملية مثاقفة قومية شهدتها أوروبا وغير أوروبا، ويشهدها العالم العربي في غير مجال منذ ما يقرب من القرن. هكذا تتكون الأمم في واقع التاريخ وليس بوهم استبعاد الحاضر لما اكتمل في ثقافة الماضي الموروث، وما الهوية القومية أو الدينية

Digitized by Birzeit University Library

أو الطائفية إلا فعلا اجتماعياً يضرب في الواقع وهي ليست واقعاً قاصراً.

ليس ثمة ثقافة وطنية تلقائية إذن، وليست الأقوام والأمم نتاجاً لطبائع البشر وغرائزهم بل هي نتاجٌ لعمليات تاريخية تندمج فيها جماعات متعددة على أساسٍ من المواطنة، تفعل فيها الدولة والأحزاب فعلاً أساسياً في إيجاد الثقافة الوطنية من خلال خلق المجال المدني للمواطنة، وتخليق الشعب بما هو كتلة منظمة، لا بما هو كتلة دهمائية هلامية تثور وتستكين بأثر عوامل ظرفية وموضعية، كما كانت الحال في التاريخ العربي حتى العشرينات من هذا القرن، وقبل الحركات الشارعية العمياء (في القاهرة والجزائر مثلاً) التي كان قوامها البؤس الذي عبرت عنه بالاعتراض والرفض الصرف قبل أن تنظم من قبل أحزاب سياسية دينية تعتبر جمهورها جمهوراً دهمائياً لا يفعل إلا فعلاً غريزياً.

يترتب على ذلك أنه يتعينُ علينا أن نقرر أنه ليس ثمة ثقافة سياسية تلقائية (قوامها الإسلام عند الكثير من المؤلفين والكتبة). لا ثقافة سياسية دون تعبئة سياسية، ودونما إطار إيديولوجي يترجم الوجدان والعداوة أو التأييد إلى عبارة تحكيه وتضفي عليه وجهة تاريخية واجتماعية. لا ثقافة سياسية دونما وجود نصاب مدني. وليس النصاب المدني بالشأن الغريزي والتلقائي، ولا هو يتشكل من الطرق الصوفية أو من كان في أسر قبضايات الأحياء أو رؤساء العشائر، ذلك أن شبكة الصلات الاجتماعية التي تفيد هذا وذاك هي شبكة أهلية قائمة على مصالح جزئية، ما قبل مدنية، لا ترتفع إلى القوام المدني إلا إذا انتظمت في وجهة تاريخية بعيدة المدى قوامها الثقافة السياسية بإيديولوجياتها.

نستنتج مما سلف أن الثقافة السياسية شيء، والعواطف الفردية والجمعية شيء آخر. وإن كان لنا أن نعاين على نحو تفصيلي، ولو سريعاً، ما تنطوي عليه عبارة «الثقافة السياسة العفوية» في العالم العربي، لوجدنا جملة أمور لا أعتقد أن أحداً يرتضيها. سنجد أولاً نمطاً تفسيرياً -محكياً ومكتوباً- للقضايا الوطنية الكبرى قوامه نظرية المؤامرة، والمرواحة بين المسكنة والطاووسية، والبخت، وأبلسة العدو المحلي والخارجي، وتصنيم الزعماء. كما نجد نظرة إلى النظام السياسي والإداري قوامها النفعية والانتهازية المباشرة، وتعاملاً مع النظام الاجتماعي يستند إلى الطاعة والتحايل والمجاملة والعنهجية والتقليد.

ثانياً: ثم إننا إن نظرنا إلى الجانب نجد عصبية محلية، قد تكون وطنية أو دينية أو أخلاقية غامضة المعالم ومحتجة على الغُبن، لا تجد عبارة عامة إلا إن ترجمت إلى هذه العبارات الإيديولوجية المتاحة، وهي عواطف قد تجيش استثنائياً في أوضاع التأزم، مؤدية إلى تحركات شارعية سلبية عمياء واسعة النطاق، أو الجانب الفردي الأكثر استمراراً لهذا التجيش، المتمثل في الانضمام إلى جماعات إرهابية صغيرة تنشئ مجتمعات بديلة في إمبابة وتلال الجزائر ومجاهل أفغانستان وغيرها.

ولكن هل نتحدث هنا عن ثقافة سياسية شعبية، أم عن ثقافة سياسية أهلية؟ نرجح العبارة الأخيرة، لأننا إن تكلمنا على أي أمر يطال «الشعب»، علينا أن نعتبر هذا الكيان كياناً حقيقياً ملموساً، أي باعتبار أن الشعب لا ينشأ إلا في كنف عملية سياسية عمادها الدولة والأحزاب، كما قلت. وعندما نتكلم على

Digitized by Birzeit University Library

الشعب بهذا المعنى فإننا نكون قد انتقلنا من النصاب العفوي (أي الأهلي) إلى ما هو سياسي (أي الشعبي والوطني). إن الثقافة الشعبية تعني: الشعب بوصفه فاعلاً سياسياً، منظماً، أي بوصفه نتيجة عملية مثاقفة واقتباس نهضت على الاتكاء إلى مفاهيم عامة مثل المصلحة الوطنية، والتمثيل السياسي، والالتزام الأيديولوجي، وغير ذلك مما هو ليس متاحاً في صورة عفوية في الجماعات الأهلية.

نفترض هنا أن الحزب والدولة يشكلان عاملاً «أخلاقياً» في المجتمع، بالمعنى الذي يعطيه غرامشي لهذه العبارة التي تفيد عنده سياقاً للهيمنة القيمية، وإنه لا قوام للشعب أو للجمهور دون فعلهما، ولا نتيجة تُرتجى من الكلام حول «الثقافة السياسية الشعبية» دون اعتبارهما في علاقتهما مع ما قد نجد لدى الجماعات الأهلية من تصورات ما قبل سياسية للسياسة أشرنا إليها في الفقرة السابقة. والواقع أن ما يراه بعضهم ونراه نحن انتكاساً للفاعلية الإيديولوجية للدولة العربية في العقدين الأخيرين (وقد كانت كل دولة من الدول العربية في العصور الحديثة، على الدوام تقريباً، أكثر تقدماً من مجتمعها)، ليس أمراً يستند إلى دعائم «أصيلة» في التصورات السياسية للناس. فإن نظرنا إلى ما يقال في العراق من أن زيادة ساعات توفير التيار الكهربائي، أو من أن دعم السلع الأساسية «مِنَّة» من الزعيم، أو إذا نظرنا إلى إلزام الناس في العراق بالتباحث عن أسمائهم العشائرية (إذا كانوا قد منعوا من ذلك قبل عشرين سنة)، فإننا لا نجد في هذا بالضرورة هبوطاً إلى ما عليه طبائع الشعب العراقي من سجايا قارة ومتجانسة. نجد في هذه الوقائع أن النظام الاستبدادي الصارم قد اتخذ لنفسه صفة الأبوية العشائرية، وإن هذا قد تضافر مع محاولة النظام إعادة تشكيل الجسم السياسي العراقي على أسس من الانتهازية الاجتماعية. وإن نظرنا إلى تحويل العملية الانتخابية إلى بيعة جماعية في دولة عربية مجاورة، لوجدنا أن هذه العبارة (وهي عبارة عشائرية تفيد الولاء المطلق قبل أن تكون عبارة دينية سنية) إن البيعة تُكثف مفهوم الإجماع الوطني وتضفي عليه مفهوماً إقطاعياً في السياسة يمعن في الاستبداد في ظل نظام شللي، وهي (أي البيعة) على «بلديتها» الظاهرة ليست بالمفهوم البلدي الشائع وقد استتبعت مظاهر جماهيرية مقززة. وبذلك فإن ما يعزى إلى الشعب من ثقافة سياسية لا يمكن أن ينسب إليه فعلاً، ولا يمكن النظر إلى هذا الأمر نظرة ثقافية، بل الأحرى إن يكون موضوعاً للتحليل السياسي: ليس لأن العشائرية والأبوية والاستبداد أمور غريبة عن مجتمعاتنا، بل لأن هذه العشائرية وأخواتها ليست سمتها الحصرية ولا الثابتة. تنطبق الاعتبارات نفسها على عزي الأهواء الإسلامية في السياسة إلى الشعب، وعلى ما هو مشهور من «تمشيخ» للدولة العربية المتنامي هنا وهناك. لا شك في تنامي التدين لدى أفراد مختلف الطوائف الإسلامية والمسيحية في مصر وسوريا وفلسطين ولبنان وغيرها، ولا شك في ازدياد الإيمان بالخرافات، وفي انتقال صياغة بعض العبارات المتداولة اجتماعياً من الصياغة الاجتماعية إلى الصياغة الدينية، كاستخدام عبارة «الحرام» بدلاً من «العيب»، و«القضاء والقدر» بدلاً من «البخت». ولكن هذا بدوره لا يمكن أن يُجعل صفة جامعة وشاملة «تعود» إليها بعض الفئات في المجتمعات العربية، بل إن فيها الكثيرُ من الجدّة والتأثر بمفهوم الدين الشامل والمستجد على النحو الذي فصلت الكلام عليه قبل قليل. ليس كل من يتدينُ اليوم يتدين لأجل العقيدة: ثمة الكثير من الاستعراض الاعتراضي في ذلك، كما

Digitized by Birzeit University Library

فيه لدى الكثيرين التركيز على الأخلاق الفردية والاستقامة، دون السياسة، بل الأرجح أن التدين ينطوي على عملية اجتماعية تذررية، تنشئ ذوات فردية ذات مقومات وجدانية في زمان ومكان معينين. وليس يستفاد من التدين إن كل من كان مسلماً عليه حكماً أن يكون إسلامي الهوى في السياسة.

ثم إن للتدين السياسي سياقات اجتماعية وسياسية لا ينفصل عنها: من هذا القبيل شبكة العلاقات الأسرية البقاعية التي ينتظم حولها حزب الله اللبناني، والدور الوطني الذي يلعبه في جنوب لبنان، وشبكة الخدمات التي يقدمها في بعض المناطق التي يفرض فيها أنماطاً من اللباس والسلوك لا ينتهجها سكان هذه المناطق بالغريزة والسليقة. ومن هذا القبيل أيضاً السياق الوطني الذي يتماهى فيه الدين الأخلاقي بالقومي لدى حركة حماس في الضفة الغربية.

ليست المفاهيم الدينية في السياسة محايثة للثقافة السياسية المعزوة للشعب إذن. بل إنها تَنِمّ عن أدلجة سياسية للدين في سياقات أوسع بكثير من سياق الدين نفسه. ولا يصبح الدين جماهيرياً إلا عندما يلتصق بإصلاحية الدولة «المتمشيخة» أو بفعاليات الأحزاب السياسية الدينية.

إننا لا نرى من كلامنا إلا الدعوة إلى التدقيق والتحري، وإلى إنصاف الواقع بالنظر إليه بأعين متجردة عن القصد الإيديولوجي، وخصوصاً عن القصد الإيديولوجي الشعبوي، إذ تضفي الشعبوية على الشعب صورة رومانسية تسمُها الثقافة الثابتة، توافق المطالب والتعبوية للشعبوي، تأخذ نتاج المخيلة الشعبوية على أنها ممارسة اجتماعية، دون أن تكون عليمة بواقع هذا الشعب وبالشروط التاريخية لتكويناته الثقافية. وإن الشعبوية العربية، إذ تحتسب إيديولوجياتها الإسلامية والقومية مستمدة من ثقافة عفوية سمتها غياب الوعي، فإنها في الوقت عينه تأخذ غياب الوعي السياسي ذاته على أنه الثقافة السياسة الشعبية.

في الختام فإن المجتمع والثقافة والسياسة والدين ليست شيئاً واحداً بل هي متمايزة مفهوماً وواقعاً، وإن ما يصنع كلاً منها وما يربط الواحد بالآخر هو دينامية تاريخية بالغة التعقيد عصيَّة على الاختزال، خصوصاً في مجتمعات غير مستقرة سريعة التحول كالمجتمعات العربية الحديثة: ليس ذلك عصياً على الضبط، ولا هو بعيد عن متناول النظر السوي، ولو كان على هذا النظر أن يقاوم إيديولوجية اختزالية حاجبة للواقع، تتعالى على التفصيل والتمييز، ممعنة بذلك في اغترابها عن الواقع وفي سلبية تعاطيها معه – أكانت هذه السلبية سلباً فاعلاً، كما في الحركات النكوصية الشعبوية، أم سلباً مستكيناً، كما لدى المثقفين المسلمين.

Digitized by Birzeit University Library

مستقبل الثقافة القومية في ضوء العولمة

عزمي بشارة

عنوان مداخلتي «مستقبل الثقافة القومية في ضوء العولمة» هو هاجسي باستمرار، دون أن تتاح لي الفرصة سابقا لكتابة ورقة حول الموضوع، رغم أني كنت قد أعددت ورقة لمركز دراسات الوحدة العربية حول موضوع ذي علاقة وهو: «إسرائيل والعولمة»، بيد أنه، من خلال الموقع الذي نقف فيه في الداخل، تختلط هموم كثيرة متداخلة متعلقة أيضا بالثقافة العربية كثقافة قومية، من منطلق البحث عن مكامن القوة التي تمكننا من الحفاظ عليها، بالضبط بالمفهوم التطوري، وليس بالمفهوم الثقافوي (culturalist)، الذي أخذه الزميل عزيز العظمة عن هيردير (Herder)، والمتعلق بتكريس الثقافات ونزعة «الثقافويين» الألمان، التي تأسست على أساسها القومية الألمانية، كقومية ثقافية تتناول الثقافة، كشيء معطى ويكاد يكون أزلياً، وتعاملت مع صراع الثقافات، قبل أن يتعامل معه صموئيل هانتجتون (Huntington) الذي حسّن الصورة وأطلق عليه «صراع الحضارات»، آخذاً عن أيزنشتونغ (Isonshtung).

على أية حال أتعامل مع الثقافة ومكامن القوة، التي تمكننا من الحفاظ على الثقافة، من منطلق تطوري (developmental). وأرى أنه يمكن للثقافة أن تكون أشمل من الهوية، وللهوية أن تكون أشمل من الثقافة بالاعتماد على زاوية النظر (perspective)، آخذاً بعين الاعتبار أن الثقافة تنتج وتصنع، أو تركب (constructed)، وليست أمراً معطى.

في هذا السياق أعتقد أنه ربما كان من الأفضل لو كان العنوان حول «الفكر القومي» بدلا من «الثقافة القومية»، لأن الثقافة القومية، في حالة العرب، لا تتميز عن الثقافة العربية، أي لا يوجد هناك حتى محاولة لتمييز الثقافة القومية العربية عن الثقافة العربية بذاتها (perse). وذلك اعتماداً على أن البعد الثقافي، في مركبات القومية العربية، هو البعد الأكثر نشاطاً، والأكثر واقعية (بلغة عزيز العظمة) لغياب المكونات الأخرى للقومية.

هناك أمر أساسي أود أن أؤكد عليه، وأعتقد أنه لا يشغلنا بما فيه الكفاية، وهو التقارب بين الفكر القومي العربي والفكر القومي الألماني والإيطالي، وذلك يعود لكون الأخيرتين قوميات متأخرة نشأت بعد نشوء الدول القومية. ليس هذا التقارب لوحده هو ما يدعوني للتأكيد على هذا الأمر، بل أيضاً، وأساساً لأني أقبل التمايزات والتمييزات، ولا أعتقد أن القومية تنتج حركة قومية، بل إن الحركات القومية تنتج قوميات حديثة، كما أن الثقافات القومية لا تنتج دولاً قومية، بل إن العامل الأساسي في إنتاج الثقافات القومية هو الدولة القومية. وفي غياب حركة قومية عربية موحدة، منذ نهاية القرن التاسع عشر تقريباً، وفي ظل غياب دولة قومية عربية، يصبح المكوّن الثقافي القومي العربي هو المكون الغالب. ومن هنا تبرز الحالة الاستثنائية، التي تميّز الحركة القومية العربية، أو الثقافة القومية العربية، والاستثنائية التي تميز

Digitized by Birzeit University Library

الفكر القومي العربي، التي تجعل منه أكثر «ثقافوية».

دعونا، في هذا السياق، نستخدم مصطلح ما فوق القومي (hyper nationalist) في غياب المقومات الواقعية لتشكل القومية العربية، فالحركة القومية التي ترغب في بناء أمة وتشكل الأمة[1]؛ والأمة ذات السيادة، أي إقامة دولة قومية تمكّن فيما بعد من كتابة تاريخ قومي متجانس يصبح عموداً فقرياً لثقافة الناس، فيما يُسمى واصطلح على تسميته بـ «الحداثة» في التعليم الرسمي الشامل الذي يوحد الثقافة.

إن ما يميز الحداثة، التي تشكل الثقافة القومية ظاهرة لها، ما يميز هذه الحداثة ثقافيا متعلق بالتشكل القومي، وبالأدوات التي تعطيها الحداثة من وسائل، كوسائل الاتصال والتكنولوجيا بشكل عام وغيرها، تمكن من تذويب الفوارق العمودية داخل المجتمع، لصالح زيادة الفوارق الأفقية داخل المجتمعات. هكذا، حين نمعن النظر نجد أنه لم تكن هناك أمة فرنسية قبل القرن السادس عشر، بل وجدت ثقافات عديدة في فرنسا، وسادت ثقافة أرستقراطية مختلفة تماما عن الثقافة البرجوازية، وثقافتاهما مختلفتان تماماً عن ثقافة الفلاح. بنفس المعنى كتب ماركس عن بدايات الرأسمالية في بريطانيا قائلا إنه توجد أمتان في بريطانيا: أمة العمال وأمة البرجوازيين، ولهما ثقافتان مختلفتان لا علاقة بينهما. لقد تمكنت وسائل الاتصال الحديثة من تذليل هذه الفوارق عبر التعليم الرسمي، وعبر محو الأمية، وعبر الصحافة اليومية، وعبر الصحافة عموما، وتصل إلى تجاوُز الفروق العمودية لصالح الفوارق الأفقية.

في الحالة العربية لم تنشأ المؤسسات الرأسمالية البرجوازية، بما في ذلك مؤسسات الدولة الحديثة، القادرة على القيام بمهام مشابهة. وبذلك لم تنحصر القومية العربية، كحركة، كهدف، كمشروع في الجانب الثقافي وحسب، وإنما انحسر الجانب الثقافي ذاته نتيجة لغياب حاملين رسميين للفكرة، التي تتحول إلى فكرة مهيمنة، تحوّل التاريخ، أو تحوّل الزمان، كما يقول أندرسون، إلى زمان متجانس، إلى زمان قومي، من مجموعة أزمنة وطقوس، من مجموعة تقسيمات للزمن إلى زمن متجانس، متخيَّل، وبالإمكان تخيُّله كزمان متجانس.

الأمر الأساسي الذي يميز الثقافة القومية العربية والفكر القومي العربي، هو غياب المؤسسة، أي غياب الحركة القومية العربية الواحدة، التي تعوض عن دور الدولة. وبالطبع، يؤدي غياب الدولة إلى انحسار الفكر القومي العربي تدريجيا وبقائه في النطاق الذي يسمى بالأيديولوجي. وكلما ازداد الواقع ضمورا تزداد سعة الأيديولوجيا، ويزداد توسعها. وكلما ازداد الواقع ارتخاء في الموضوع القومي يزداد تشدد الأيديولوجيا.

فهناك، في الحالة العربية، نوع من التعويض عن النقص في الواقع بالأيديولوجيا. الأمر الذي يجعل قضية القومية العربية تتمظهر كحيز أيديولوجي، ما يؤدي إلى نشوء أزمة الفكر القومي العربي، ومعها أزمة الأحزاب القومية العربية، وأدلجة الأحزاب القومية العربية. وأعتقد أن هذا تحدٍ أساسي، يواجهنا

١- لا بد هنا من الإشارة إلى مفهوم النخبة: النخبة المدينية، التي تشكل قوميات وتكتب فكراً قومياً وتضعه في هدف قومي: نخبة المدنية، وأساسها الطبقة الوسطى.

Digitized by Birzeit University Library

عند الحديث عن القومية العربية، والثقافة القومية العربية و«العولمة»، وأيضا تحد أساسي لفهم العلاقة.

لنتطرق إلى العلاقة المتشنجة للقوميين العرب والفكر القومي العربي مع «العولمة»، التي ينظر إليها وكأنها مؤامرة على العرب (دون أن نتطرق إلى ظاهرة الفكر التآمري)، بيد أن من الواضح أن البحث هنا ليس بحثاً في أسباب هذه الظاهرة (قضايا التخلف والتطور). بل هناك قضية غياب المؤسسة الحاملة والحامية للفكرة القومية العربية وللثقافة القومية، أقصد الدولة، الدولة القومية العربية، وأقصد الحركة القومية العربية، وارتباط الثقافة القومية العربية بمشروع قومي عربي. هناك مكان للبحث عن سبب التشنج في العلاقة مع موضوع «العولمة»، لأن هناك حاجة لإقامة أسوار من أجل حماية فكرة محلقة، لا يوجد أسوار لها، ولا قاعدة مادية. فالخاص يكون هنا في مثل هذه الحالة، بنفي العام نفيا مجردا، وليس نفياً عينياً للعام. فلا يشكل الخاص «استيعاباً» للعام، وإنما نفيا مطلقا له.

في هذه الأيام يلاحظ الإنسان بقلق وبنوع من الحسد، كيف تتعامل قوميات ناشئة حديثاً جداً، وليس لديها الخلفية التاريخية الغنية (التي تحدث عنها الدكتور محمود أمين العالم) بارتياح، ودون قلق، مع «العولمة» وكيف نتعامل نحن مع مفهوم «العولمة» إلى درجة تحويله إلى نقاش خارج السياق التاريخي، وكأن «العولمة» ظاهرة جديدة وخطيرة حصلت الآن في السنوات الأخيرة، وكأننا لا نعيش منذ نهايات القرن التاسع عشر، منذ البيان الشيوعي، ودك البضاعة (البضاعة الرأسمالية) لأسوار شنغهاى. هناك توسع في السوق العالمية، عملية إقامة السوق العالمية والتجارة الحرة، ونقاش ريكاردو وآخرين في النصف الأول من القرن التاسع عشر حول سوق حرة، أو غير حرة وآدم سميث والجوائز الجمركية ومهمات الاستعمار التاريخية وما إلى ذلك، والفكرة القائلة بأن إقامة السوق (عملية تحضير[٢] العالم الثالث) هي مهمة للرجل الأبيض (burden of the white man). كل هذه مظاهر لعملية «عولمة» مستمرة، منذ قيام الرأسمالية مطبوعة بطابع الرأسمالية الكوني (universal)، بطابع البضاعة الكوني، بطابع النقد الكوني. كل هذا يؤشر إلى كونية وعالمية و«عولمة» الرأسمالية وتوسعها المستمر.

يدور النقاش أحيانا وكأن لا علاقة للقومية العربية ونشوئها بتصدير الأفكار القومية من أوروبا وعملية «العولمة»، وأن لا علاقة للخصوصية العربية بعملية «العولمة»، وليست نتاجا لها، بأي شكل. إن الكثير من عناصر خصوصيتنا لم تتحدد بما ورثناه من الدولة السلطانية، على حد قول عزيز العظمة، وحسب، وإنما من تفاعل ما ورثناه من الدولة السلطانية مع القادم الغربي وعوامل أخرى. إن هذا التشكل هو التشكل القومي العربي بسلبياته وإيجابياته، الميل إلى التعامل مع «العولمة» أولا، كقضية جديدة حصلت حديثا (عمرها عشر سنوات على الأكثر) وربطها بالإنترنت، مع أن هذا أحد مظاهر وأشكال «العولمة»، ثم التعامل معها كتهديد للهوية العربية، في حين نرى في الوقت نفسه قوميات ودولاً قومية تتعامل مع موضوع العولمة بارتياح محاولة أن تجد لها موقعاً ومكاناً فيها، بالحفاظ على الهوية القومية.

تجدر الإشارة إلى إنه في الوقت الذي ازدادت فيه صادرات إسرائيل في مجالات الإلكترونيات،

٢- جعله حضاريا.

Digitized by Birzeit University Library

وفي مجالات البرمجة، التي تحتل ربع الصادرات الإسرائيلية حاليا أو ثلثها، في الوقت نفسه نشهد ازدياد يهودية دولة إسرائيل، أي يهودية دولة إسرائيل وثقافتها وتعصبها. والأمران متعايشان تماماً، ولم ألحظ في زياراتي المتكررة إلى ألمانيا أن ثقافة ألمانيا الألمانية قد قلّت وإنما تغيرت. ولم يقل منسوب الألمانية في الثقافة الألمانية إنما تغير، وتطور، واختلف. وما يزال، على سبيل المثال، الصراع بين المحافظين وغير المحافظين قائماً، ولكنه ليس صراعاً على وجود أو عدم وجود ثقافة ألمانية أو ثقافة فرنسية، وإنما صراع من نوع آخر، خصوصاً عندما تتخذ شكل التعامل مع «العولمة» «كأمركة». تنشأ صراعات لها منطقها ونستطيع أن نقسمه ونجزئه ونتعامل معه. ليس هناك خطر على الخصوصية الثقافية وعلى الوجود الثقافي.

هناك تحديات أخرى في التعامل مع موضوع «العولمة»، أنتقيها انتقاء، أي لا هي كاملة، ولا هي تختزل الموضوع، ولا هي تلخيص له، لكن أعتقد أن لدى تفكيرنا بأي ثقافة قومية عربية ممكنة في الفترة الراهنة، وبها يرتبط مصير الثقافة القومية العربية القادمة، ومصير وجود أو عدم وجود فكر قومي عربي على المدى البعيد، أعتقد أن التحدي الأول هو التخلص من التفكير الجوهري (essentialist) لمعنى القومية العربية والعروبة، الذي بالرغم من كل التطورات التي مرت بها القومية العربية ما زال يتعامل مع مفهوم القومية العربية، كمفهوم حديث بآليات الأنساب نفسها، وعلاقات الأنساب والأصول، وهي ثقافة قبلية، وليست ثقافة قومية على الإطلاق، أي استمرار التفكير بما يسميه د. هشام شرابي بالقضية البطريركية، وجود الأب المشترك، الأصول المشتركة. هذا أحد الأسباب الرئيسة لعدم تمكن القومية العربية من التعامل مع موضوع الأقليات الإثنية أو الأقوامية. إن كان ذلك في المغرب العربي، أو في بلاد الشام تحديدا، وهي مقتل لمركز قوة، ومقتل القومية العربية في الوقت نفسه.

هناك ظاهرة أضحت جلية مؤخرا في الثقافة العربية السائدة، حتى عند مفكرين شباب، تكمن في محاولة إثبات عروبة الأشياء عبر النسب، إن أصله عربي أو غير عربي. العروبة، كمفهوم، ليس قومي بل أقوامي (ethnic) موروث، وأعتقد إن هذا الموضوع بدأ بالتبلور في أوج تطور الثقافة القومية العربية، حتى حين مرت في حالاتها الأكثر عقلانية: قسطنطين زريق مقابل ميشيل عفلق، أو مقابل زكي الأرسوزي. لم تتم معالجة هذا الموضوع، وهذا مستغرب، لم تتم معالجة المقومات الحديثة للقومية العربية، كأي قومية أخرى، لكي تكون قادرة، أيضا، على التعامل بمفهوم حديث مع «العولمة». ومما لا شك فيه أنه من غير الممكن التعامل مع «العولمة» بالمفاهيم ما قبل الحديثة (ما قبل الحداثة للقومية).

هناك موضوع آخر من الجدير طرقه، فلم يعد بالإمكان الاستمرار بالحديث عن قومية عربية دون طرق قضية الصمود (بمفاهيم القومية العربية) أمام تحديات «العولمة». يمكن تلخيص الموضوع في العلاقة بين القومية والدولة، سواء كانت الدولة القومية، أو ما نسميه الدولة القطرية. هناك خطر جدي (أنا كقومي عربي أراه خطراً، وهناك آخرون ربما لا يرونه خطراً) من أن تتحول القومية العربية إلى نوع من قبيل الـ(Pan Americanism) وأنه في حالة القومية العربية تتكلم اللغة العربية وكأن لدينا حالة أمريكا

Digitized by Birzeit University Library

اللاتينية التي تتكلم الأسبانية، أو أنه تكفي اللغة لتشكيل قومي. نعم اللغة الأسبانية تؤسس حالة ثقافية، لكنك لا تعرف ما إذا كان الكاتب بهذه اللغة من تشيلي، من بوليفيا، هو كاتب بهذه اللغة، هو كاتب لكل أمريكا اللاتينية، لكن ليس هناك حديث عن قومية أمريكية لاتينية. هذا الموضوع إذا لم يحسم فنحن نتجه في هذا الاتجاه. بمعنى أن يكون هناك شعب عربي وأمم عربية، وليس أمة عربية وشعوب عربية. دعوني أكون واضحا في هذا الأمر، بمفهومي للأمة: أرى أن هناك حاجة، لتحليل فيلولوجيا المفاهيم ودورها. الآن أتكلم عن الأمة الحديثة، وهي مجموعة المواطنين. الأمة الحديثة (هذا ما أتحدث عنه) هي مجموعة المواطنين في أمم (بالمفهوم الحديث) عربية، وبمفهوم الشعب كحالة ثقافية في شعب عربي. لا يوجد أمة عربية وشعوب عربية بمفهوم الـ(nations) الحديث في مجموعة أمم عربية، أي مجموعات من المواطنين، ومن ضمن هؤلاء المواطنين هناك عرب وغير عرب، ولكن هناك شعب عربي يشكل حالة ثقافية. هذه قضية يجب أن تحسم في اتجاه محدد. بأي اتجاه تذهب هذه العلاقة؟ وما هو دور مفهوم العروبة والعرب في الحفاظ عليها؟ هو الدور الذي يلعبه في الحفاظ (التماسك المجتمعي) في داخل كل دولة، الذي يمكننا من بناء ديمقراطية؟ هناك خشية شديدة من أن تصبح الديمقراطية هي الحل، كما الإسلام هو الحل، يصلح شعاراً لتظاهرة أو ندوة. وهناك مجموعة مقومات، أحدها التماسك المجتمعي، الذي يمكّن من تعددية سياسية لا تتحول في اليوم التالي إلى تعددية أقوامية، أو دينية، أو عائلية، أو جهوية، بل تعددية سياسية مرتكزة إلى أفكار ومصالح مختلفة في كيفية إدارة المجتمع. وبالمفهوم الحديث هذه مقومات يجب أن تكون. وحتى يكون ذلك يجب أن يكون هناك تماسك. ما هو دور الثقافة العربية التقدمي في ذلك؟ يكمن هذا الدور في تمكين هذا التماسك. وفي حالتنا (في الأردن ولبنان وفلسطين وسوريا) أعتقد جازما أن أي ضعف في الهوية العربية يؤدي إلى ضعف في التماسك المجتمعي، ومن غير الممكن تأسيس ديمقراطية لا تقوم على هذه الهوية. كان بالإمكان حسم الأمور في مناطق أخرى بهذا الشكل، لكن انغلاق القومية العربية لم يمكنها من استيعاب أقليات كانت جاهزة لكي تستوعب ضمن ذلك، ولذلك فإن الهوية القومية العربية، هنا هي هوية ضرورية، وتعتبر بنيوية بالنسبة لتشكل مجتمع حديث وديمقراطي. أشار الأخ فواز طرابلسي في معرض معالجة الانتفاضة إلى موضوع حسم العلاقة مع الآخر (مع إسرائيل، مع الصهيونية، مع المسألة اليهودية)، وقد كنت منذ فترة أكتب في هذا الاتجاه. إن هذا الموضوع لا يقل أهمية، كما يبدو، عن موضوع حسم طابع الهوية وعلاقاتها. الهوية الثقافية، والهوية القومية وعلاقتها بالدولة. وأعتقد أن هناك حاجة ماسة للتعامل مع هذا الموضوع، الذي درجت الحركات الوطنية، وبشكل خاص التيار القومي، على تجنبه. تتجنبه وكأنه من المحرمات، إلى درجة أفضت مؤخرا إلى انعدام الفرق بين الفكر القومي العربي وبين الحركات الإسلامية، في ما يتعلق بالتوجهات التقدمية وبالتعامل مع الموضوع الإسرائيلي. ففي محاولة للبحث عن قاسم مشترك بين المعارضات العربية، ليس على أساس الصراع مع السلطة القائمة والمستبدة (الذي يفترض أن يتجلى في نشاطات من مثل الاحتجاج ضد السلطة الحاكمة في بلد من البلدان)، وإنما البحث عن قاسم مشترك سهل (يمكن من إيجاد متنفس شرعي يتم فيه التعبير عن التضامن مع الجرحى الفلسطينيين أو القتلى الفلسطينيين).

Digitized by Birzeit University Library

أصبحت أسمي هذا الهروب، بنوع من السخرية الذاتية الفلسطينية، بـ «أرستقراطية الألم والمعاناة». نحن الفلسطينيون نشكل أرستقراطية الألم والمعاناة، بمعنى أن لنا امتيازات، بحيث أن مئة ألف عراقي يعانون من الجوع والحصار يخرجون لاستقبال سبعة جرحى فلسطينيين في مطار بغداد. أعتقد أن في ذلك شيئاً من العبثية، بيد أنهم، في الواقع، لم يخرجوا للاستقبال، وإنما خرجوا للتعبير عن صراعات أخرى كثيرة، وكان هذا التعبير شرعياً، كما كان التعبير في عصر الشاه في المساجد. هكذا هو التعبير عن الأمة العربية بالقضية الفلسطينية. بكلمات أخرى يمكن القول بأن القضية الفلسطينية تشكل لغة، كما اللغة اللاتينية، هي اللغة المقدسة، التي كانت لغة لا يفهمها حتى العجائز، في فرنسا وإيطاليا وألمانيا، قبل البروتستانتية. يتم التعبير عن آلام وآمال العجائز والفقراء باللغة اللاتينية. أيضا اللغة الفلسطينية هي لغة آلام الأمة العربية كافة، التي يعبر عنها بالتضامن مع الشعب الفلسطيني، لأن هذا هو المجال المفتوح للتعبير. دعونا نقول إن القضية الفلسطينية هي هيكل الألم العربي، أو المعبد الذي يسمح فيه بالتظاهر، في دول لا يبرر فيها الجوع التظاهر بينما تبرره القضية الفلسطينية. وفي هذا السياق يجري البحث عن متنفس سهل، وقاسم مشترك سهل، للمعارضات العربية.

أعتقد أن الأنظمة العربية، في كثير من الحالات، تشغل الناس بقضايا فردية وثانوية على شاكلة محام قام بالتطبيع مع إسرائيل، وتساهم الحركة الشعبية العربية في إنشاء الضجة المرافقة لذلك، وينجح ذلك لأنه مريح، ولأنه يُشعر المعارضات العربية بأنها تقوم بعمل معارض يتوحد فيه القوميون والإسلاميون وكذا وكذا، إلى الدرجة، التي تغيبت، تدريجيا، فيها الفوارق بين التحليل العقلاني والعلمي للواقع الإسرائيلي، وبين التحليل الديني. فعلى سبيل المثل، سمعنا، مؤخرا، في نقاش دار في ندوة مهمة شارك فيها مفكرون مسلمون وعرب، حول مركزية وأهمية الأقصى في قضية فلسطين (وقد أسعدني كثيراً الاهتمام بالأقصى). الانتفاضة فجرت هذا النقاش، وهو نقاش مهم، ولكنه ليس صراعاً. هو نقاش، وحوار، تمايزنا فيه قليلا عن بعضنا في فهم قضية فلسطين، التي نشأت قبل أن يحتل الأقصى.

يفضي الانزياح عن المسار الأساسي للنقاش، فعليا، إلى تأجيل النقاش، وذلك أمر يجب ألا يُسمح به على الإطلاق، ويجب أن يُحسم بالثقافة القومية العربية. إن إحدى نتائج الاحتلال الإسرائيلي هي فرض شكل للتعامل مع الإنسان، ومع الديمقراطية، ومع حقوق المواطن، ومع الحداثة، ومع كل شيء، ليس كقيم، بل كأدوات. وهذا هو أخطر ما في الأمر. كل شيء يبرَر، لكي يكتسب الشرعية، بضرورته للصراع العربي مع إسرائيل، فالديمقراطية «ضرورية لأنها تمكّننا من الصراع مع إسرائيل،» أي أنها بحد ذاتها ليست مهمة. أو «يجب أن تحترم حقوق الإنسان، لأن هذا يقوينا في الصراع مع إسرائيل،» وليس لأن احترام الإنسان بحد ذاته مهم، أو أنه يجب أن يُسمح للرأي العام العربي بالتعبير عن ذاته. لقد اتخذ هذا التعامل الأداتي (instrumental) في السنوات الأخيرة شكلاً حاداً بعد أن انتشرت قضية الديمقراطية، ولم تتمكن المعارضات العربية من استجماع قوتها لخوض المعركة الديمقراطية، وهي معركة سياسية ضد النظام، وليس ضد إسرائيل. هي ضد إسرائيل في المحصلة بالطبع، ولكن هي في الأساس معركة سياسية على حياة ملايين الناس الذين يعيشون على هذه الأرض.

Digitized by Birzeit University Library

نقاش الجلسة الأولى

افتتح **ألبرت أغازريان** النقاش، مشيراً إلى أن ما يتحكم بالأمور داخل إسرائيل هو، المؤسسة الأمنية الإسرائيلية، وعلينا ألا نلجأ إلى التبسيط في فهم الأمور، وبكيفية عمل المؤسسة الإسرائيلية. مررنا بأزمات عديدة، وهناك مقولة لدينا: لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، ولكننا نلدغ مراراً وتكراراً..

أما **هويدا رومان**، فقد وجدت بأن الأوراق الثلاثة ثرية جداً، تطرح تساؤلات. وتساءلت لماذا نحن خائفون من «العولمة» الاقتصادية ولماذا لا نرى «العولمة» الثقافية من جانبها الايجابي؟!.. هذا شيء يحتاج إلى إعادة تفكير، كي نتمكن من الخروج من الإطار الذي يتحكم بنا دائماً، وبالتالي يبقينا غير قادرين على تجاوز المكان الذي نقف فيه.

علقت **دلال البزري**، على ورقة عزيز العظمة بعد أن سمحت لنفسها الاختلاف معه بذهابه بعيداً «بيعقوبيته»، إلى درجة عالج فيها الأيديولوجيا الدينية «بمزيد من الايدولوجيا شديدة التشنجن. المفارقة هي أنه بالعرض التاريخي أنهم زمانيون مثلنا مثلهم، وأنهم صادروا التاريخ... حسناً هم زمانيون وصادروا التاريخ، لكن كيف تزيد في الجزء الثاني من ورقتك أن تُجذِّب كل العناصر الثقافية من الدين وتضعه جانباً؟ إنك تقول عنه إنه زمني، وهذا يعني أنه داخل التاريخ وداخل المجتمع. من أين لديك الجرأة لتقول مثلاً إن بالإمكان دراسة المجتمع الأهلي بصرف النظر عن الدين؟ أنا أجد أن هذا فعلاً تغاضٍ أيديولوجي.

ركز **حسن حنفي** من جهته، على الثقافة في الوطن العربي منوهاً إلى إن التراث ليس كلاً واحداً: هناك تراثان، هناك تراث السلطة، وفقه السلطة، وتصوف السلطة، وكلام السلطة، وفلسفة السلطة (فلسفة البلاط)، وهناك تراث الشعب، تراث المقاومة، تراث المعتزلة وابن رشد والخوارج وابن خلدون، فلماذا عندما نتكلم عن القديم، وعلاقتنا به علاقة غيبية متشابهة، ما يكون في ذهننا هو تراث السلطة، وليس تراث المعارضة؟ ثانياً، من قال إن الدين هو عقائد وشعائر؟ أين البنية السياسية والاجتماعية التي يصفها الدين؟ أين الثقافة والحضارة التي أبدعها الدين؟ ثم ما هو دور المسجد؟ هل يقتصر دور المسجد على دور ديني وحسب؟ ما دور المسجد الاجتماعي وفي الحرب والسياسة والاقتصاد والثقافة وما إلى ذلك؟ من قال أن علم الكلام هو علم يقوم به العلماء؟ إن علم الكلام قام به الغزال والحداد والنجار والنشار والصائغ. هو علم الحرفيين.

Digitized by Birzeit University Library

تساءلت **إصلاح جاد**، هل يمكن أن تكون هناك ثقافة سياسية دون تعبئة سياسية؟ والثقافة السياسية لمن؟ ومن الذي يقوم بالتعبئة السياسية؟

تطرق **فواز طرابلسي** إلى ارتباط الإيمان بالممارسات الاجتماعية، وأن الاختلاف في التعبير الديني أحياناً، شديد الارتباط بالاختلاف الاجتماعي، والدليل على ذلك أن فئات اجتماعية مختلفة تنتج طرقاً صوفية مختلفة. إن الثقافة الشعبية، تضم فكراً، وفلسفة، ورؤية ما للحياة عجيبة جداً، وغريبة جداً، ومتناقضة جداً، وهذا ما يسميه غرامشي الحكمة الشعبية، وهي نتاج خبرات البشر، عبر التاريخ للعلاقة بين الزراعة والحرف والتجارة، وتضم، أيضاً، خبرات البشر.

تحدث **فيصل حوراني**، مشيراً إلى أننا كلما بدأنا ندوة يظهر لدي وجع، وأكون مدركاً أنني سأسمع عن الأزمة والمأزق، وفشل المشروع القومي وفشل المشروع الماركسي، وفشل المشروع الديني. لدي تعليق بسيط جداً وهو أن التاريخ مسارات تطور، وكل تطور في كل محطة ينتج شيئاً، هذا الشيء يفرح أناساً ويؤزم أناساً آخرين، موضوع فشل المشروع القومي المشار إليه دائماً.. المشروع القومي العربي نشأ متأخراً لظروف لا يسمح الوقت لنا الآن بالبحث فيها. دعاة القومية العربية الأوائل وجدوا أن مصلحتهم في الرأسمالية، أن يبنوا الدولة القومية بالتعاون مع الرأسمالية المتقدمة، فتحالفوا مع البريطانيين، وصار ما صار وأصبحنا نقول الأزمة، سايكس بيكو. هذا الذي حدث اسعد أناساً فأصبحوا ملوكاً، وأزَّم أناساً آخرين.

استحضر **محمود أمين العالم**، تذكراته حول مؤتمر في باريس حول العولمة، وذلك في سياق الاختلاف مع مفهوم العولمة الذي طرحه عزمي بشارة ومما أورده العالم: أنا وفريدة وبعض الزملاء كنا في باريس في مؤتمر عالمي اجتمع فيه ألف وخمسمائة قائد يمثلون قوى عالمية لمواجهة هذه «العولمة» التي هي ضد الحضارة، لكي يكتشفوا الجريمة التي تمثلها «العولمة». «العولمة» ليست مجرد الرأسمالية، ليست مجرد ما تفضلت به. وأنا استغربت حقيقة مجرد الحوار والصراع والتوسع، لكن كيف تحول الصراع والتوسع إلى علاقة رأسمالية جديدة؟ ويمكن أن الترجمة العربية تعطي لدلالتها وهي الهيكلة. لم تبقى علاقات رأسمالية. علاقات الرأسمالية منذ القرن الثامن عشر تطورت إلى شكل أكبر، إلى احتكار، فاحتكار. الآن نحن في ظاهرة الرأسمالية الجديدة، وهي ظاهرة الهيكلة الرأسمالية للعالم. كلنا الآن «معولمون». العالم كله «تعولم» و «تعولم» رأسمالياً، سواء كان من الرأسمالية أو ضد الرأسمالية، سواء كان ينتجها أو يعيش على هامشها. وأكد العالِم، بأن هنالك حاجة فعلاً لأن يلتقي المثقفون، رغم الاختلاف، من أجل تحقيق عمل معين، من اجل التغيير، ولو كان هناك اختلاف نقدي واضح المعالم. هناك البيروقراطيون والتكنوقراطيون، وهؤلاء ليسوا المعنيين الذين نتكلم عنهم. ولكن المثقف في عصرنا هذا الذي نتكلم عنه نتيجة للعلم والتكنولوجيا واستخدام التكنولوجيا من اجل الإنسان. هذا هو المثقف الحقيقي الذي يعمل. فكروا من اجل التغيير. ما أحوجنا فعلاً إلى هذا في مصر حيث الطبقات العاملة والفلاحين هم مضروبون ومكسورون، وقوة الثقافة هي قوة بالغة الأهمية. هي أداة التوعية والتحريك أيضاً. هؤلاء هم من يعانون

Digitized by Birzeit University Library

فعلاً، سواء أكانوا من الإخوان المسلمين أو الشيوعيين أو غيرهم. هؤلاء الأفراد يستطيعون توعية الناس وتفهيمهم وتقديم العون بتجميع أنفسهم، كقوة ضغط. وإذا كان صحيحاً أن هناك ثقافة السلطة وسلطة الثقافة فلماذا لا يجتمع المثقفون ويتوحدون في أشكال متنوعة من خلال الجمعيات المدنية من أجل الضغط وخلق سلطة فاعلة حقيقية من أجل التغيير الاجتماعي في عالمنا العربي؟ هذه دعوة وإن كانت صعبة ومعقدة وهل نستطيع إقامتها في مكان أو نقيمها في مكان أكبر؟ وفي كل الأحوال ليست جديرة بالسخرية على الأقل.

وعقب **عزيز العظمة**، على ما سمعه من نقاشات، معتبراً أن الاعتراضات التي أُبديت من الدكتور حسن والرفيقة دلال اعتراضات وهمية، وبالتالي فقد استبينت رأي الآخرين ويبدو أنني لم أقل ما نسب إلى من الزميلة وذلك الزميل. المهم أنه أثيرت قضية أو قضيتين من الممكن التعليق عليهما بسرعة. أولا قضية «اليعقوبية»، أنا لم أكن معنياً بالكلام عن «اليعقوبية» ولو أنه ليس لدي اعتراضات مبدئية على «اليعقوبية» على الإطلاق، في معالجتي للأيديولوجية الدينية، فانه يعني أن كل ما كان في هذا التشنج هو اعتبار أن هذه الأيديولوجيات لا تختلف في أطرها وفي أنماطها التنظيمية والتعبوية، وفي تنظيماتها، في كثير من الأحيان البلشفية، عن العمل الذي تقوم به الأطراف الأخرى. يعني هذه حركات سياسية لها أيديولوجيات وينطبق عليها كل ما ينطبق على كل عمل سياسي، وعلى كل إنتاج أيديولوجي دون تميز عن الأيديولوجيات الأخرى.

وأشار **العظمة** إلى مفهوم الثقافة الشعبية والثقافة الوطنية، ذلك أن المثقف لدينا، ليس مثقفاً فقط ولكنه مثقف مثقف، وهذا تراث التنوير، ثم تراث القومية أو سوسيولوجيا المثقفين في ألمانيا وفي روسيا وفي بولونيا وفي أماكن أخرى. ليس في ذلك أي ضير، أو أي شيء خاص جداً، ولكن الثقافة الشعبية لا أعتقد أن لها مضموناً مستمراً دائماً، أي لو سألنا، مثلاً، أو تساءلنا، عن محتوى الثقافة الشعبية لقضايا سياسية معينة؛ أي الثقافة الشعبية، بمعناها التلقائي، غير المثقف بالمعنى غير المنضوي في عمل أيديولوجي وتنظيمي وسياسي. نرى البخت، الشيطنة للعدو، المؤامرة، أمور من هذا النوع، ولكن أجل الانتقال من هذا النصاب إلى نصاب آخر يصب في عمليات اجتماعية أوسع من مستوى الفرد أو الجماعة المحلية. نصبح في عالم آخر هو عالم الثقافة، بمعناها كجامع لأفراد ذوي مناشئ ومنابت مختلفة، ومنضوين في كنف مشروع، إما حزبي وإما وطني عام. فالثقافة الوطنية تنتج عن عملية إنتاج الأمة ولا تسبقها.

في تعقيبه على المداخلات، أوضح **عزمي بشارة** بأن فعل ماركس، لم يكن مشكلة مع مظاهر الصراع ضد الظلم، في المراحل المبكرة للرأسمالية. الصراع ضد الظلم دائماً مهمة المثقف، بمفهوم التعاطف مع الصراع ضد الظلم أي كان، ولا أعتقد أن الصراع الحقيقي مع «العولمة» هو الصراع الثقافي. إذا كان الصراع مع «العولمة» هو الصراع على هذه الجبهة فهذا يزيل الفوارق الثقافية بيننا، ويختزل كل الفوارق والنقاشات الطبقية داخل العالم العربي، ويصبح الصراع على الخصوصية الثقافية، وصراع الخصوصية الثقافية من منطلقات مختلفة، ويجعلني أجتمع مع أناس محافظين وتقليديين وعشائريين وعائليين إلى آخره.

Digitized by Birzeit University Library

أعتقد أن الحفاظ على الثقافة القومية يستمد من الصراع مع مظاهر نسميها نحن عالمية، وأنا أعتقد أنها قد تكون خصوصية في كل مكان. مثلاً هل قيام الديمقراطية عالمي؟ هذا الشيء غربي وهكذا، وهل الانترنت شيء غربي؟ أعتقد أن هذا الصراع بهذا الشكل هو صراع على الهوية، وهو يؤدي في نهاية المطاف إلى نشوء خصوصيات جديدة، وليس الحفاظ على الهوية. خصوصيات جديدة، لم يكن المقصود إنتاجها. أعتقد أنه ليس هناك خطر على الخصوصية القومية، إذا كانت قد تأسست على ديناميكيات داخلية، وليست كرد فعل على عمليات «العولمة».

وفي سياق الحديث عن القومية العربية، (وربما كان لهذا أيضاً علاقة بنقاش الزميلة إصلاح جاد) في هذا الموضوع هناك تحرير مصطلحات مثل امة عربية واحدة ذات رسالة خالدة ليست مشكلة، ليس هذا هو الموضوع، يعني هذا تمرير مصطلحات، لقد حاولت أن أترجم مصطلح (nation) مجموعة المواطنين في دولة (nation state)، في حين أن ما نسميه نحن أمة، يسمى في الغرب (people)، هذه المصطلحات تسمى في كل دولة عربية (people)، أو (culture)، أو ما تريدون. نحن أعطيناه طابع الأمة لسبب ليس بسيطاً، ليس فقط لأن له علاقة بالأمة العربية.

واختتم **فواز طرابلسي**، النقاش، موضحاً بأنه لا يسخر من الجبهات الثقافية طالما أن الدكتور محمود يعني الثقافة ويعرف المثقف بصفته مثقف، أنا مع مثقفين تغيير، لكن الفكرة التي يطرحها بأن المثقفين متمايزون، وأنا داعية صراع ما بين المثقفين أمام الرأي العام لكسب الرأي العام، وبالتالي كل من المثقفين يلتقون على مهمة واحدة، يجب أن تتكتل وتتحالف، أنا لست مع الملاحظة المتعلقة بالجبهات، برأيي ليس هناك جبهة بين مثقفين ديمقراطيين ومثقفين في المجال الثقافي ومثقفين إسلاميين، هناك حوار أمام الناس، ممكن أن أكون مخطئاً لكنني أقول أن هذا هو القصد، إذن لست موافقاً على تعريف المثقف، فبرأيي أن تعريف المثقف أوسع وهو وظيفي وله علاقة بالوظيفية الذهنية، إذا كان تعريفه كل من يدعو إلى التغيير، وأن دعاة التغيير بين المثقفين يجب أن يتكتلوا ويعملوا مع بعضهم البعض فأنا موافق، لكن مع تحفظي بأنني ما زلت مصراً على أن المثقفين وظيفة وأنهم ليسوا صنفاً مشتركاً، خاصة في الفترة الحالية. الآن مع اتساع العمل بالثقافة ومع التحولات المختلفة فان للمثقفين وظائف مختلفة تماماً ومواقع متباينة في المجتمع.

Digitized by Birzeit University Library

الجلسة الثانية

الجلسة الثانية

التطور الثقافي في عصر العولمة

Digitized by Birzeit University Library

هل نعبر العولمة سالمين؟

دلال البزري

بمثابة التمهيد

صَعُبتْ عليّ كتابة هذه الورقة لسببين مترابطين: يعود الأول إلى العولمة نفسها. فأنا لا اسكن في موقع صانعيها، أو الممسكين بتلابيبها، ولا حتى على الأطراف القريبة منهم... ولكنني في المقابل أستطيع أن أتخيل السرعة التي ينجز فيها هؤلاء الصناع خطواتهم نحو إتمام العولمة، أو ربما الانتقال إلى ما بعدها؛ لذلك أعاق الكتابة حول العولمة الإحساس بأن ما أكتبه في هذه اللحظة هو في طوره نحو التبدّل أو التغيير.

أما السبب الثاني، فهو إن النظر إلى المرحلة السابقة لمرحلة العولمة، أي الحداثة، ليس بنظري منفصلاً عن تطورات العولمة نفسها: ففي كل خطوة نحو العولمة، ينكشف وجه من أوجه الحداثة، يدفعك إلى إعادة فهمها؛ بمراجعة ما عرفته عنها، أو ما خبرت من مفاهيمها أو رؤاها أو قيم وجودها وما إلى ذلك، وكما بلغتك، أنت ابن موطن غير حداثي.

والورقة هذه مكونّة من ثلاث عناوين صغيرة: الأول عن الزمان نفسه، أو الزاوية التي اقترحها لتفكير الحداثة والعولمة؛ والثاني عن سمة حداثتنا من هذه الزاوية؛ والثالث في عولمتنا.

في الزمان

عشية بزوغ الحداثة الغربية، قبل أن تتوحّد أسواق دولها، وتتنافس هذه الدول في ما بينها على من منها يذهب ابعد مدى في حداثتها، كان قد ارسي للنطاق الواحد الذي بداخله يتم التوحد والتنافس ...كانت العقول الحداثية قد رسمت حدود البيئة الكبرى التي ستجري بداخلها تطوراتها المقبلة، بأن وحدّت زمانها: أقدم هذه المبادرات أتت من الملك الفرنسي شارل التاسع، عام ١٥٦٣. ثم تبعتها تعديلات بسيطة؛ منها قرار بابوي (عام ١٥٨٢) إلغاء عشرة أيام من شهر تشرين الثاني (نوفمبر)، كان التقويم الروماني محتفظا بها... ليطلع علينا التقويم الميلادي الذي نعرف، بأشهره وسنواته، وضعه الطليعيون من أبناء الحداثة الغربية، فانطلقت معاني الحداثة لتُختَبر وتطبّق ويُنظّر لها... محددة المسار، ولو بشيء من التعرّج... واعدة بالكثير لمن كان حافزه الأعظم هو التقدم، برنامج هذا التقويم، وكل ما ينطوي عليه من مناخات وقيم وطرق في النظر...

ولعل الثوار الفرنسيين عام ١٧٨٩ كانوا الأكثر حساسية إزاء الصلة الحميمة القائمة بين الزمان المعتَمد والأفكار والرؤى والمسالك؛ لذلك عندما قطعوا مع التقويم الغريغوري وأقاموا تقويمهم، كانوا

Digitized by Birzeit University Library

يعنون بذلك أنهم «قطعوا» مع الزمان «الإقطاعي» بسادته وملوكه ونظمه السياسية والقيمية وما إلى ذلك. لكن تقويمهم هذا لم يستمر إلا قليلا بعد بونابرت، إذ تبين أن الثورة الفرنسية لم تكن منفصلة عن السياق الحداثي الذي أرساه التقويم الغريغوري المعتمد، فعاد أحفادهم إليه...

الحملات الاستعمارية على البلدان غير الحداثية (بلداننا)، وإقرار المستعمرين لحقوق بعضهم البعض عليها، بحرب أو من دونها، جعلت من الممكن فرض الزمان الحداثي على أبناء هذه البلدان... ليس بالقوة وحسب، بل بما يوحي بها أيضا، أي الظهور بمظهر أصحاب الزمان الحالي واللاحق.

هكذا نَصبت العقدة التي حكمت علاقتنا بالحداثة والغرب، والتي بموجبها نرسم صورة لأنفسنا، فننظر إليها عبر مرآة التقويم الغربي الحديث: أدبياتنا المكتوبة تحفل بعبارات زمانية هي الحد الفاصل بين ما نتّصور أننا نحن عليه، وبين ما نرغب أن نكون... وهي عبارات هيمنت على وعينا هيمنة شبه تامة، بل هيمنت على «حداثتنا» التي صار عمرها الآن مائتي عام...

فنحن لا نتصور، ولا نتذكر إننا تعرّفنا على الحداثة، إلا بعبارات «الصدمة»؛ ليس فقط «الصدمة» الأولى، المتَخيّلة، المرتبطة بحملة بونابرت إلى الشرق... التي تلقاها أسلافنا، كما نعتقد، وبقينا نتذكرها ونكرر ذكراها... بل أيضا «الصدمات» الإضافية اللاحقة لها، التي ما زال الغرب يفاجئنا بها كلما لاحت في أفقنا إمكانية تخلّصنا من ذيول سابقاتها...

كان بديهيا بالتالي، وما زال حتى الآن، أن تلي هذه «الصدمة» مباشرة خطوتنا الزمانية الجبارة، التي أحلنا بموجبها تاريخنا السابق عليها بقليل، إلى الإهمال والنسيان ثم إلى الإنكار: هذا الزمان السابق أسميناه «الانحطاط»، وحمّلناه كل مسؤولية ركاكتنا وسُباتنا وهواننا... فأُقصيت هذه المرحلة من تاريخنا وعن ذاكرتنا، ودخلنا زمانا آخر، هو زمان «التخلف»: وهي عبارة تعني بأننا متأخرون عما نرنو إليه، عبارة ذائعة، نستعين بها لوصف أي شيء لا ينال تقديرنا...

وقد أدى طغيان «الصدمة» إلى تخبّط أزمنتنا، الأمر الذي يشكل أحد وجوه حداثتنا؛ فـ «التخلف» يحيلنا إلى حقبة مفترضة، تسبق «التقدم» اللاحق، نقارنها دائما بالحقبة التي كان فيها الغرب، مصدر هذا «التقدم»، مثلما نحن عليه الآن، أي غارق في «التخلف»... وكأننا بذلك نندرج في التقويم الغربي الحداثي... تقويم مرتّب التاريخ، واضح الأنماط، واثق منها، «متقدمة» أو «متخلفة»... وبناء على المحطات الأساسية التي حددها هذا التقويم، فنحن لا نحتاج مع الجهود الحداثية الجبارة إلى غير «الوقت الكافي» لنسير بدون عقد تقصير جنبا إلى جنب مع بقية التواريخ الغربية في مسيرة «التقدم».

والواقع أننا «متخلفون»، ليس بالمعنى أعلاه، أي بمعنى أننا نحن العرب اليوم مثلما كان عليه الغرب الحديث منذ قرنين أو قرن... بل بمعنى أننا نتصور أنفسنا كذلك؛ أي إن شقاً من خيالنا يرزح تحت معاني هذه الأزمنة السالفة، مع كل ما تحمله من قيم وأفكار ومسالك... وهذا وجه آخر من أوجه «زماننا».

أما الوجه الثالث، فيمكن اختصاره بـ «العبور»: نحن في حالة متواصلة من العبور مما نحن عليه

Digitized by Birzeit University Library

إلى ما نفترض انه الأفضل، أي الحداثة... وبرغبتنا هذه باللحاق، لدينا على الدوام مرحلة «انتقالية» ما، نحو الحداثة: بلدان «نامية»، أو في طريقها إلى «النمو»... هكذا منذ قرنين، لم يختلف خلالهما غير بعض التسميات؛ لنستقر الآن على الجغرافيا، إذ رسونا على «بلدان الجنوب»... لكننا في جميع التسميات، لم نعد نتذكر من زماننا الأصلي، إلا ذاك الموغل في القِدم، ولسنا قادرين على ولوج الزمان الحديث... إذ لا يسعفنا الحاضر على «العبور»، والانتقال صراحة إلى الزمان المبتغى؛ لذلك يعود السؤال وينتابنا: لماذا أخفقنا؟ فنجدد الإجابات ومعها الانقسامات بين «تقليدي» يدافع عن الماضي السحيق، و«تحديثي» ينشد الزمان المعاصر الحديث... وما بينهما من محاولات «حديثة»، تراجع تاريخها وكأنه تاريخ الحداثة: مثل مراجعات فاطمة المرنيسي للنص الديني والسيرة النبوية، ومحاولات «مجموعة الذاكرة» النسوية المصرية، ومؤلفات أدونيس «الثابت والمتحول» أو حسين مروة «النزعات المادية في الإسلام»... أو محاولات أخرى «تقليدية» تراجع حاضرها الحداثي وكأنه امتداد منطقي لـ«تقليدها»، فتؤسلم الحداثة، بعدما عصتْ بعض ألوانها على تفسيرها الأصولي للإسلام: مثل مراجعة راشد الغنوشي الإسلامية للحريات في كتابه الحريات العامة والخاصة في الدولة الإسلامية، وجهود كل من محمد حسين فضل الله وحسن الترابي من اجل إضفاء معالم عصر يقاومان تعبيراته، على خطابهم الديني.

إن مجمل الوجوه لتصوراتنا الحداثية تقترن بنوع الحنين الذي نحن مصابون به، ونشترك بفضله مع بقية الشعوب ذات الحداثة الشبيهة: وأبلغ ما يمكن أن يقوله هذا الحنين، هو في كتاب صور فوتوغرافية جمعها سينمائي عن أبناء قرن خلى. اسم الكتاب المركبة، ومؤلفه هو أكرم الزعتري.

في الكتاب صور لوجوه تنْضح بسعادة هي من الصنف الداعي للتوقف والتذكر: سعادة تطفو على الوجوه المصورة، يقول واحد من أصحابها «الصورة تسجل كل شيء كأنها تعيدك إلى الماضي، ولكنها لا تستطيع إعادة عقارب الساعة فعلا إلى الوراء. لا تعيد فتح الطرقات المغلقة، لا تعيد الحق إلى أصحابه، لا تجعل الناس سعداء كما كانوا». تودّ لو تصدق، فلا تتوقف عن التفكير بأن هذه السعادة قد تكون انطباعا، مجرّد انطباع، يتسبّب به عادة ذاك المرض الشائع الذي يطلق عليه اسم «الحنين»: مرض يحيلك بلا سبب مقنع إلى ما مضى، كلما احتاج خيالك إلى ما يحطّ عليه، فتبدو أشياء الماضي، تبعا له، كلها، مهما اختلفت سيماؤها واختلطت ببعضها، أجمل مما هي عليه الآن. فتقرر أن تتحقّق: ماذا لو كان أصحاب هذه الصورة سعداء بالفعل؟ كما تشير إلى ذلك وجوههم المفتوحة على العدسة والمفتونة باحتمالاتها؟ تعود وتتصفّح مرة أخرى الكتاب سائلا في صوره عن سبب ما لهذه السعادة؛ فتنتبه، بعد تكرار النظر، إلى أن أصحاب الوجوه لديهم ما نفتقده اليوم، بل كل يوم أكثر فأكثر، أي الوقت.

كان لديهم ما يكفي من الوقت ليستلقوا على ظهر سيارة أو على جوانبها، وليتنزهوا على الطرقات وفوق الجسور، ليغسلوا سياراتهم بأنفسهم، بمتعة وتأن، وليودّعوا أولادهم المسافرين وهم يلوّحون بأيديهم حتى آخر الأفق... ولكي يفتحوا باب السيارة، وهم في كامل أناقتهم، يعطون ظهورهم لغابة من الشجر ويضعون إحدى أيديهم على النافذة والأخرى على الخصر ويلفوّن ساقا فوق ساق، ويلبثون منتظرين...

Digitized by Birzeit University Library

أسلافنا كانوا سعداء لما كانوا يتمتعون به من وقت وسعة؛ هذا يبدو جليا في قسم من الكتاب مخصص للصور الخارجية.

أما في القسم الآخر حيث يعرض الكتاب للصور المأخوذة في الأستوديو، فيبدو الأمر مضطرباً بعض الشيء: في الأستوديو لوحة من الخشب، لها فتحة للرأس أو أكثر، اثنين أو ثلاث، رُسِمت عليها ناقلات، جلّها سريع كالطائرة العادية أو الحربية أو الزورق الكهربائي السريع أو الدبابة والسفينة الضخمة.

صور هذا القسم من الكتاب تختلف: نسوة تبدو وجوههن وكأنهن كسبنَ جولة مع الزمان بـ «ركوبهن» في الطائرة، وصبي وسيم يبدو منتصراً على زورق سريع، مسيطراً على المياه المرتفعة بوجهه، ورجل انضج منه «يقود» ومعه ابنه على الأرجح، طائرة «مكشوفة»، وابنتان مع صبي، والثلاثة مرتدين ثياب العيد، معتزين بالباخرة التي يمسكون بزمامها، وخلفهم بوارج حربية وفوق «رؤوسهم» طائرات تبدو كلها أنها حربية... ثم صورة لهدى سلطان في سيارة تاكسي، وأغنية تقول فيها:

«يا تاكسي الغرام

يا مقرِّب البعيد

تسابق الحمام

والسكة الحديد»

صور الأستوديو ذات الديكور المفتون بالسرعة، تبدو وكأنها لأناس غير منتبهين للسعادة التي هم عليها في الصور الخارجية ذات الوقت الممتد؛ ففيما هم يفرشون أوقاتهم وأجسادهم ملء الفضاء المُتاح لهم، وينجذبون أيضا للأمكنة الضيقة التي تقصّر أطرافهم، والأهم، لوتائر من الزمان، سريعة، يتوهّمون أنها تدخلهم إلى العصر الذي سوف يوّفر عليهم وقتا عزيزا بنظرهم، يبدو وكأنهم لا يعرفون لما سوف تحرمهم هذه «الناقلات» من لذة تمتعهم السابقة بالوقت.

صور الأستوديو والصور الخارجية يجمعها أمر واحد: هي فكرة الذهاب، أو الانتقال من مكان إلى آخر؛ في الاثنين استعداد للانطلاق، أو تذكير بإمكانية الانطلاق، ولو تأجل إلى حين. فالسيارة حاسمة، وكذلك الباخرة العملاقة وسكة الحديد والطائرة، فضلا عن الدراجة الآلية أو العادية.

فكأن الجامع بين الاثنتين، إيماء بأن الرحيل قائم لا محالة، وهو جزء من حياتنا. وهذا الجامع هو الذي يربط بين الزمانين، القديم البطيء والجديد السريع: عالمان يجمعهما الانبهار بالحداثة القادمة بزمان آخر وبأمكنة أخرى، وان كانت سوف ترسو على حساب ما صنع متعة الصورة، الغارقة في الزمان، ما يمكنها من بعض السعادة.

كان العنوان الإضافي لهذا الكتاب «تصوير لحظات الانتقال والتحول في مجتمع الحداثة». وقد

Digitized by Birzeit University Library

قسم إلى خمسة أجزاء، كلها تشير إلى تعدد مناحي هذه الصور وتمثلاتها. لكن إذا استثنينا «تحجراً» هنا بإزاء الصورة كتمثيل للفرد، ونرجسية هناك، طبيعية لأنها تصيب كل راغب بالتصوير، فضلاً عن سيرة امرأة انتقلت من زمن الزواج الإرغامي إلى زمن توليّها أعمالا تجارية... باستثناء ذلك إذن، فإن معدّ الكتاب وأصحاب الصور يبدون وكأنهم يعيشون الزمان، أو ينظرون إليه، بالصفة نفسها حين يتعلق الأمر بالحداثة: أصحاب الصور بلهاثهم للانتقال، وبأسرع ما يمكن، إلى الأزمنة الجديدة، غير مدققين بما سوف تقضمه من وقتهم المُتاح، ومُعِد الكتاب نفسه الذي وجد بعد تفكير، إن صور «الانتقال» هذه لا يمكن إلا أن ترتبط بالحداثة. وبهذه الحساسية، ينجلي اثر غير بائن من آثار حداثتنا: ذاك الذي جعلنا عاجزين عن التمييز بين الحنين المَرَضي لزمان مضى، وبين التقدير الصحيح للوقت الذي سُرق منا.

في حداثتنا

أعتقد أن ما سبق أوضح ما أقصده بمقاربة الحداثة من زاوية الزمان؛ بل انه بيّنَ كم أن هذا الأخير يلقي بثقله على وجداننا، دون أن نتوقف عنده كثيرا. وإذا تذكرنا بأن «صاحب الزمان»، هو واحد من الصفات التي يطلقها اللسان العربي على الخلفاء والسلاطين وكبار الفقهاء، ندرك فداحة الزاوية «الزمانية»: «صاحب الزمان» هو الذي يحدّد ما يجب أن نكون عليه، وهذا سبب جوهري للزعامة (أو القيادة) ونتيجة لها في آن معا. وبذلك يكون الزمان الذي نحن بصدده مزيجاً من الانتماء، والهوية، والمناخ، ومنظومة القيم، وطرق التعامل، والحكم، وقوانين، وطقوسا، وأزياء، ثم طبعا رؤى للأزمنة ذاتها، من الماضي إلى المستقبل، وما يتوسطهما من حاضر...

فلنعد الآن إلى المرحلة التالية لـ «صدمتنا» بالغرب، حيث اندلع سجال، كان حاداً منذ اللحظة الأولى، وما زال حتى الآن، بين «التقليديين» وبين «التحديثيين» من رجالات النهضة: فعمل كليهما على رأب الصدِع بين الأزمنة التي كانوا يعيشونها وبين السُبُل المفضية إلى تحويلها لواحدة من الجنتين: جنة التقدم الحديث؛ وجنة الخلافة الإسلامية... ومع أنهم كانوا يتقاسمون زمان مجتمعهم، حاضره المكروه، إلا أن أزمنة أحلامهم كانت تقف على نقيض بعضها: واحدة موغلة في القِدَم، أو هكذا تدّعي، والأخرى تتوق إلى المستقبل، أو هكذا تريد لنفسها أن تكون... تعارضٌ جعل كل طرف يقف على الطرف النقيض من الثاني، ويُفرَز ضمن احد معسكرين، أحدهما حميم الخصومة تجاه الآخر.

الفصل بين التعليم الديني التقليدي والتعليم الزماني الحديث ساهم في استقرار كلا المعسكرين ضمن اطر محددة. فمِنه انبثقت مدارسهما الأيديولوجية والمؤسسية، وبِهِ كُتب للخصومة الدوام.

أبناء التيار الأول، «التقليدي»، هم من فوائض التقليد على حداثة شحيحة بالأصل ومتأخرة دائما؛ يتسابق على طلائعها أصحاب امتيازات طبقية أو سياسية والنُخب ذات المشارب المتنوعة، أو ذوو المواهب الخارقة، في أي من المجالات... فكان هؤلاء المحرومين من نِعَم الحداثة، صارمي العداء لها؛ وأحيوا تفسيراً للدين والتقليد هو الأبعد تواؤما معها...

Digitized by Birzeit University Library

وكلما كانت حداثتنا تنهي مرحلة من توطّدها وتنتقل إلى أخرى، كان أصحاب التقليد يسارعون إلى الاعتراف بالمرحلة المنتهية. ويمكن رصد ثلاثة أشكال متوالية لهذا الاعتراف: الأول «عسكري» إذا جاز التعبير، وآيته دعوتهم إلى الأخذ بتقنيات الغرب العسكرية دون غيرها؛ والثاني اقتصر على الوجه «التقني» دون غيره، وقد أطلقه أبو الأعلى المودودي، وحمل شعلته سيد قطب، والاثنان مغاليان في «تقليديتهما» إذا نُظِر إليهما الآن. أما الاعتراف الأخير، فهو «ديمقراطي» معاصر لنا، وتقوده مجموعة من الإسلاميين، وقوامه الأخذ بديمقراطية الغرب دون سواها من المنظومات والقيم.

فبانكبابهم على «مقاومة» الحداثة، كانوا في الواقع يكابرون، فيؤخرون وعيهم بأثرها عليهم، وهي آثار خطيرة لأنها أتت بغفلة من أمرهم... لشدة ما كانت تعبيراتها قد انتصرت في مجتمعاتنا. وقد بلغ بهم الأمر أن صارَ زمانهم عبارة عن زوج ذي فردين حميمين، يُفترض بهما أن يكونا خصمين... الإسلام والحداثة؛ فثابروا على تحديث الإسلام عندما عصتْ عليهم الحداثة: كلٌ بحسب مجتمعه، وبحسب تاريخه «الحداثي» وقِدم علاقته بالغرب والكيفية التي تمّ بها التحديث، ناهيك عن المجالات التي غطّتها. وغالبيتهم تميل إلى «التحديث» تسلّلاً، فيما هي بصدد دحر جحافله دائما. لذلك يحضر السؤال الذي لا بد منه: كيف داهمَهم العصر الذي يكرهون؟ كيف غزاهم وهم في قلب معركة دحره؟ وقد لا يأتي الجواب في الوقت المناسب تماما... عندما يكون هناك عصر آخر في طريقه إلى الشيوع... فتختلط الأزمان، ويكون الزمان الفارض ضروراته غير ذاك الحاصل في الواقع...

ارتباك آخر بالأزمان، من «الضفة» المقابلة هذه المرة: فالذين يتشبّهون بالغرب الحداثي، أو يتوقون إلى ذلك، يتقاسمون مع أترابهم من أبناء «التقليد» واقع الزمان المُعاش، الحاضر واليومي، في مجمل أوطانهم؛ وهو بحسب تعبيرهم زمن «التخلف»، الذي يلفظونه بلا كَلَل... وهم بغية ذلك، يستعينون بفلاسفة «الأنوار» الأوروبيين الذين صاروا أسلافا في ديارهم؛ لكنهم لا يرون في أمر تبنّي فكرة أصبحت قديمة في موطنها حَرجا أو مأخذا، بل ذكاء؛ فهم بتنصيب أنفسهم دعاة لـ «التنوير النهضوي»، يشهرون أقوى الأسلحة الرمزية فتكاً، بوجه أعدائهم «الظلاميين». فهم يعتقدون، أو يودّون الاعتقاد، أن هؤلاء يشدّون الجميع إلى الماضي، بأنهم «ماضويون»، أبناء عصور «الانحطاط» المكروهة والغارقة في أزمنة منسية.

من جهة أخرى اقتضى تحديثنا، المتأخر، أن نختصر الزمان. فكانت الطموحات التحديثية الصعبة تتقوّم بخطط وبرامج من التضحيات المختلفة: انهيارات وتصدعات في عوالم بأكملها، تغيرات دراماتيكية في أنماط الحياة والسلوك والتفكير والتعبير، تأهّل عسير ومؤلم لاعتماد عادات وطقوس وأزياء خارجة عن السياق القائم... لكن التضحية الأهم كانت في السعي من اجل حرية محمولة على أكتاف خشبية، تتصدّرها الأوسمة والرُتب والهرميات، أو كل ما ينتمي إلى الزمان المفترض انه «تقليدي»، من استبداد وتسلّط وتعسّف: بدءاً بالجنرال الفرنسي بونابرت، مدشّن «الصدمة»، الذي أمر قضاة القاهرة بالتصويت، مستقويا عليهم بجيوشه المحتلة لعاصمتهم (راجع الجابرتي)... وانتهاء بالأنظمة العسكرية المحلية المعاصرة ذات الأولويات «التحديثية» التعبوية.

Digitized by Birzeit University Library

كان من الطبيعي في الآن عينه أن نسير بهدى الغرب الذي تكرّس بأعيننا كنموذج أعلى للفكر والشأن السياسي العام؛ ولكي نوحّد لغتنا بلغته، وإلا «فاتنا» الزمان، وبقينا «قبائل» أو «طوائف» أو إثنيات... أسسّنا الدولة «الحديثة»، ذات القانون والمؤسسات والحدود، ولكن بعد تسوية، كان لا بد أن تكون ملتبسة، مع المرجعيات التقليدية، وعلى رأسها المرجعية الدينية، مما تسبّب في اضطراب وغموض الوتائر التي تتبعها دولتنا الحديثة: فكلما كانت تهتز هذه التسوية مع المرجعية، كانت لا تعود إلى نصابها إلا بعد المزيد من التسويات الملتبسة ذات الأزمنة والعصور المتنافرة؛ ولولا ذلك لما تعايشت أصناف المرجعيات الدينية مع دساتير «حديثة» ومفاهيم الوطن والقانون والدولة وما إلى ذلك؛ ولما اصطبغت كل هذه بألوان المرجعيات نفسها.

وعلى نفس المنوال، أنشأنا الأحزاب الحديثة، ذات الهيئات والآليات والعقائد، كلها مرغوبة، وكلها مفترضة: فلم يحدث أن بدلّت واحدة منها رئيسها بآخر إلا بقتال أو انشقاق، ولا أن حصلت مؤتمرات وانتخابات طبيعية، مطابقة لـ«العقيدة»، بل طغت عليها الكاريزما والعائلات والتراتب والكوْلسات[٢]... كل ذلك من اجل أزمنة العدالة والحرية والمواطنة والديمقراطية، أو الإصلاح السياسي الكبير...

وأخيرا تكوّن مثقفنا «الحديث» على شرعية المبدأ الخلدوني التقليدي، من أن المهزوم لا بد وان يتماهى مع المنتصر، بمضامين وعبارات ولغة... كلها «حداثية»: فأبن خلدون كان غائبا عن وعينا الثقافي إلى أن اكتشفه بحّاثة الغرب... فعاد إلينا بشرعية هؤلاء، وتلقفّناه بغية إعطاء اسم لهذا التماهي؛ لكننا توقفنا عند هذا الحدّ، ومضى وقت مديد ونحن مجرّد فاهمين لهذا التماهي ومانحين له اسما... كأننا ما زلنا نسبح في نفس المياه، لا نجد لنستمر بهذا الوعي المتماهي غير تأكيد فكرته... حتى باتت صورة المثقف عن نفسه من زمن، والأخرى من أزمنة ثانية أو ثالثة...

هكذا بعد أن أدرجت حداثتنا سنواتنا في أزمنة ليست من صنعنا، وهدرت أعمارنا وأعمار أسلافنا، مدخلة هذه الأزمنة بعضها ببعض، في فوضى عارمة وفريدة... لم نحسن التقاط الوقت الكافي أو المناسب، لا للتمهيد، ولا للاختبار، ولا للإنضاج، بل كنا بطيئين، كما اعتقدنا وما زلنا... فجاءت حداثتنا مسلوقة سلقا، مبعثرة ومزاجية... بَلَغتنا بحماس عبر تلخيصات متسرّعة وترجمات مرتبكة وغير مفهومة تماما، عبر شعارات ارتقت برأينا إلى مستوى النظرية، عبر مفاهيم معوجّة أو مجتزأة، عبر اقتباسات رديئة وصور كثيرة، لا وضوح فيها ولا تفاصيل... وكتلة هلامية ضخمة من الإشارات، نتوق بواسطتها إلى المستقبل... وكل هذه الوسائط محمولة على مبدأ الحداثة المقدس، أي التقدم.

والأرجح أيضا أننا تأخرنا في الانتباه إلى هذه الصفات التي تتسم بها حداثتنا؛ إذ ما إن بدأنا نعي إخفاقنا مع هذه التجربة، وشعرنا بالحاجة إلى هدنة، إلى قرن على الأقل من الهدنة الزمانية... نصيغ خلالها تعريفنا لوقتنا، ولو كان ملحقا، نسمّي مختلف حقبه، نكوّن له الإطار الممكن ونضفي عليه ذواتنا... نخفّف من اللهاث والتضحيات المجانية والركض من أتون إلى آخر... فنخلد إلى أنفسنا لعّلها تساعدنا على الإمساك ببعض وقتنا والتآلف مع بعضه الآخر.

٢- من كواليس

Digitized by Birzeit University Library

في عولمتنا

وما إن بدأنا نشعر بهذه الحاجة إذن حتى هبطت على وعينا العولمة... محمولة على زمنها الذي تتكوّن أسطورته، وديانته ربما، من السرعة... وفجأة، بلا رفّة جفن، تحولت «العولمة» إلى مدخل للعصر، إلى نجمة العصر بامتياز...فرحّبنا بها أيما ترحيب وأقمنا من اجلها المؤتمرات والندوات والمهرجانات، ونصّبناها حجة وذريعة، نردأ من خطرها أو نقاومها أو نمسك بمشعلها... إلى أن باتَ التساؤل قائما: أيهما حقيقي أكثر، وقائع العولمة نفسها أم كثرة ترداد مفرد «العولمة»؟

المهم إننا تلقّفنا العولمة وأضفنا مراحلها و«متطلباتها» إلى «أجندتنا»، أي التقويم المعولم الجديد الناظم لأشهرنا وسنواتنا: فأدرجنا بذلك أنفسنا ضمن سياق اللحاق بها...

والمشكلة لا تكمن فقط في «هوّة» كبرت، بين زماننا «الحداثي» السابق، وبين الزمان المعولم الجديد؛ كأن تقول مثلا بأن العولمة أكثر سرعة مما يجب، أو مما نحتاج، وان عجلتها أقوى مما نستطيع من المتابعة أو المكابدة. بل المشكلة أيضا، إن الزمان الحداثي السالف لم يكن معافى، بل متضارب المناحي، متداخل الأطوار والمراحل... ينقصه التبلور والوضوح...

لذلك دخلت جرعة جديدة من الفوضى في أزمنتنا، حوّلت عقولنا ووجداننا إلى ما يشبه مدننا الكبرى: أسوارها وبعض حجارتها مشبعة بتاريخ غير جلي... آثار وحفريات ومدقّات وأحياء... أحياؤها الأوروبية ذات العمار المنحوت والفسيح، هُجرت لتوّها، أو في طريقها إلى الهدم... ومناخها عابق بالصفيح والمدقّات والحواري... كل عيونها شاخصة على... نُصُب العصر الجديد، على المول (mall) وناطحات السحاب والباطون المسلح والجادات الضخمة...

والاحتفال بالعولمة على هذا النحو يعقّد مهمة التفكير بها، بأن يجعل كل متكلم عنها في أحد موقفين: إما معها، تاليا مع العصر، أو ضدها، وتاليا ضده؛ إن كنتَ من الصنف الأول، جاز اعتبارك متفائلا، واثقا من المستقبل. وان كنت من الثاني، فأنت تعرقل حركة التاريخ...

أضِف إلى ذلك كله وتيرة العولمة نفسها: وأنت تقرأ عنها، أو تتابع مسارها على نحو من الأنحاء، لا تستطيع إلا أن تلاحظ بأن ما قرأته أو شاهدته أو سمعتَ عنه تبدّل أو تغيّر أو أضيفت إليه ملامح جديدة... وما يزيد في الأمر تعقيدا، بالرغم من سرعة تنقل المعلومات، أو بسببها ربما، إن تكويننا الحداثي قاصر، لا يعيننا على فهم مجريات العولمة؛ مما يجعل تلقيّها أشبه بانحراف قطار عن مساره الأصلي.

لذلك نجد صعوبة في تعريف العولمة بشمولها، مع أننا لا نتوقف عن المناداة بضرورته؛ وهي من الزاوية التي اخترتها من البداية، أي زاوية الزمان، صيرورة تتطلب المزيد من السرعة، أي المزيد من الاختصار للوقت... تتسبّب بالمقابل، بالمزيد من الاقتناص للوقت، من التضييق للوقت: وقد تعود هذه المفارقة إلى الفكرة الذائعة عن العولمة، والتي تتضمن، أو تتطلب لاستمرارها، التوحيد بين زمان المنتج

Digitized by Birzeit University Library

وزمان المستهلك؛ فالذين يمسكون بتلابيب الإنتاج المعولم يربحون وقتهم، ويسرّعون بوتائره، بأن يعتمدوا التنميط والاستهلاك كطُرق في الإنتاج والتسويق... مستندين من اجل ذلك على تكنولوجيا لا تتوقف عن الوعد بالأسرع.

ففي التنميط أولا: وحّدوا الأغاني والأطعمة والشعارات السياسية والصور والمباني والطرقات ومقاييس الجمال... بحيث صاروا لا يحتاجون إلى غير النسخ المتسلسل، لكي تكون بضاعتهم جاهزة لنستهلكها: وتلك هي الركيزة الثانية للعولمة، في أتون لا يعرف غير المزيد من البضائع الجديدة المعروضة للبيع.

ونحن الآن، بمقاييس العولمة مجتمعات «انتقالية»: ما نمرّ به في تاريخنا المعاصر، ليس سوى المهيد (المحطة) التي من بعدها سوف نتوقف عن الإنتاج تماما، ولن نكون بعد ذلك، غير ذوات استهلاكية، نشتري الحب، أو الصداقة، أو الإيمان... في عبوة نرميها مباشرة بعد استخدامها... لنعود إلى الشراء نفسه... وإذا لم نستطع، لشدّة فقرنا، دفع فواتيرها، فسوف نحلم بذلك، ولن يعترينا غير هذا الحلم، ففيه «السعادة» التي لن نعرف تعريفا آخر عنها.

وفي هذه الأثناء مطلوب إقامة تعايش سلمي بين أربعة مستويات من التصور، كل مستوى يحيلنا إلى زمن بعينه: فنحن أولا لم نحلّ إشكالنا التاريخي مع الحداثة الماضية، وما زلنا حتى هذه اللحظة نُحيي دوريا السجالات التي حفلَ بها هذا التاريخ... نعاضد احد أطرافه، ندحض الآخر، ونعيش حججه ومسائله وكأنها ابنة اللحظة الراهنة. ونحن، ثانيا، حوّلنا أمنياتنا الحداثية إلى ما يشبه التقليد؛ فقد بات من باب التقليد إحياء الدولة والأحزاب والمواطن والعدالة والحرية ورجل الدولة والنسوية والديمقراطية والمثقف والحرف والفرد... وكلها تقاليد حداثية بالأصل غَرفَ منها الخصم التقليدي ما يستجيب لتطلعات أنصاره أو يتطابق مع التغيرات التي حصلت في حياتهم وفي منظومة أفكارهم. أما ما نعيشه، أي المستوى الثالث، فهو ما يشبه الدولة والمواطن والفرد والنسوية والديمقراطية وما إلى ذلك، فنحن لا نستطيع القول، إلا لأسباب سياسية، إن الدولة هي دولة، والمواطن مواطن، والفرد فرد وهكذا دواليك.

وأخيرا كل هذا عليه أن يستقبل ضرورات العولمة وتعبيراتها برحابة من صفيَ عقله من شوائب الماضي القريب وتعقيداته: فننتقل من دولة مزعومة إلى لا دولة، ومن رجل الدولة غير مكتمل الملامح إلى رجل الأعمال، ومن الأحزاب الهجينة إلى الجمعيات «الأهلية»، أو «غير الحكومية»؛ ومن «النضال السياسي» المشكوك بشفافيته إلى اللوبييغ (lobbying)، ومن الديمقراطية فاقدة المعنى والفاعلية إلى الغفرننس (governance)، ومن النسوية الجنينية إلى الجندرية (gender)، ومن الحرف المهجور بأمية مستفحلة إلى الصورة؛ ومن المثقف المرتبك بوظيفته إلى الإعلامي؛ ومن الفرد الموزّع بين الدين والقبيلة إلى النجم وهكذا دواليك.

نركض خلف ما تقترحه علينا العولمة بقفزات، هي دائما متجّهة «من...» ما نحن عليه «إلى...». ما نصبو أن نكون... أبناء «هذا العصر» ودائما بتقصير بائن... غير منتبهين إلى إننا نكرّر ما سلكناه منذ

Digitized by Birzeit University Library

قرنين، ولا إلى أن العولمة، في هذه الأثناء، تسرق وقتنا، أو ما تبقى منه... بعدما قاد أسلافها حملات نهب خيراتنا... فهي، أي العولمة، لا تطلب منا، كي نتواءم معها، غير أن ننسى... أن ننسى ما تعلمناه، وبشق الأنفس، في الماضي القريب، أن ننسى من نحن... وإلا كيف نكون من المستهلكين النجيبين لبضاعتها المنمّطة؟ ثقافية كانت أم غذائية أم سياسية؟

هذا ما يفسّر إلى حد معين إن الذين «يقاومون» العولمة في ديارنا هم دعاة الهوية والتقاليد والدين... فهم الذين تعَهدوهم منذ نشأتهم، فكيف لا يستمرون؟

ولكن هذا الصنف من «المقاومة» يشبه «مقاوماتهم» السابقة، التي تخلّلتها «اعترافات» متتالية بالتفوّق العسكري والتقني و«الديمقراطي»... فقد كانت أشبه بالمكابرة، كما سبق وذكرت، وهي كذلك الآن: لا تعي من أية جهة يأتيها التأثير والانطباع بطبائعها.

وقد ترتّب على هذا الاحتكار للمقاتلة و«المقاومة» نتائج: أهمها عزوف خصوم «التقليد» عن أي نقد جدي للعولمة؛ وإذا فعلوا فمن باب التكرار غير المتحمّس لأفكار بعض التيارات غير العربية المناهضة للعولمة. أما النتيجة الثانية، فهي اصطباغ هذه «المقاومة التقليدية» للعولمة بفوضى الأزمنة الراسية في ضمائر أبنائها من دعاة وأنصار ... ليست الإسلامية المحدثة والحداثة المؤسلمة غير اثنتان من سماتها الأكثر بروزا... أما الباقي، فعصبية وهويات وذاكرة تضجّ بالفلكلور، وتعامله وكأنه هو التراث.

إننا الآن حيال نشأة طور انتقالي جديد، لا نعرف عنه وعن افقه المستقبلي إلا النذر اليسير؛ وهو سوف يضم صداه إلى طور انتقالي سابق، لم تنتهِ فصوله ولا تسمياته؛ ولعّل ذلك ما يجعل نسيانه سهلا... فنحن لم نحدس حتى الآن، ربما بسبب الصخب الذي اتسّم به زمن ما بعد «صدمتنا» بالغرب، إن تقديس الماضي شيء واحترامه شيء آخر.

Digitized by Birzeit University Library

مظاهر التطور الثقافي لدى الأجيال الجديدة في العالم العربي في عصر العولمة

هديل غنيم

تمهيد

يستحق الجيل الحالي من الشباب في العالم العربي الاهتمام والدراسة الأكاديمية المتصلة أكثر بكثير مما هو متوافر حالياً، خاصة إننا نتكلم عن مشروع للنهضة العربية، وتحديات التنمية، والمستقبل. فالعالم اليوم أعاد اكتشاف الإنسان كعنصر حاسم في التنمية، وظهر مفهوم التنمية البشرية الذي يؤكد أن البشر هم صانعوا التنمية الذين يجب أن يكونوا المستفيدين منها. ويكفي أنه، من الناحية الديموغرافية، أن الشباب يمثل أضخم قطاعات السكان عدداً في العالم العربي كله. فمن هم تحت سن ٢٥ سنة يمثلون ٦٥٪ من مجموع سكان الدول العربية[٤]. وهذه ظاهرة ينبغي الانتباه إليها باعتبارها ظاهرة استثنائية في تاريخنا الحديث، فلم يحدث من قبل أن بلغت نسبة الشباب بين سكان العالم العربي هذا الارتفاع، كما انه من غير المتوقع أن تستمر أو أن تتكرر في المستقبل. وهذا راجع لانخفاض نسبة الخصوبة من ٣.٢٪ في منتصف الثمانينات إلى ٢.٧٪ في عام ١٩٩٢، وهى في تناقص مستمر. ويترتب على ذلك فرصة تنموية هائلة إذا ما تم الالتفات إليها وأحسن استغلالها. بل هي ميزة تنافسية خاصة في الوقت الذي تعاني فيه دول الغرب من انكماش متزايد في نسبة الشباب ممن في سن الإنتاج وارتفاع متصاعد في نسبة الشيوخ. ومع ذلك فإنه يصعب التفاؤل في ظل النسبة الحالية للبطالة بين الشباب العربي والتي تبلغ ٢٠٪ في المتوسط.

تحاول هذه الورقة إلقاء الضوء على أهم ما يميز ثقافة الشباب العربي في الوقت الراهن: ما هي أهم المكونات والمؤثرات في ثقافته؟ كيف تؤثر فيها العولمة؟ ما هو دور المثقف؟ كيف يفهم الشباب ويتواصل معه بشكل إيجابي للخروج من المأزق الحضاري الذي يعانيه العالم العربي؟

أولاً: المكون الديني في ثقافة الشباب العربي

المقصود بالثقافة هنا هو مجموعة القيم والرموز والمناقب الأخلاقية والمعتقدات والتقاليد والأعراف والوسائل والمهارات التي يستعملها مجتمع ما في تعامله مع بيئته الاجتماعية والطبيعية ومع الثقافات الأخرى[٥]. وحسب هذا التعريف، نجد أن الدين أمسى يمثل عنصراً رئيسياً في ثقافة الغالبية العظمى من

4- Roel Meijer ed. , Alienation or Integration of Arab Youth: Between Family, State and Street, (Curzon Press, 1999) p. 2.

٥- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، «الخطة الشاملة للثقافة العربية»، ط٢(تونس: المنظمة، ١٩٩٦)، ص١٨-١٩

Digitized by Birzeit University Library

الشباب اليوم، يزداد تأثيراً كل يوم. والأمر هنا لا يتعلق بأعضاء الجماعات الإسلامية التي ينصب عليهم اهتمام الدارسين، بسبب ارتباطهم بأنشطة سياسية وأحياناً إرهابية. ففي الوقت الذي برزت فيه هذه الجماعات بين الطبقات الدنيا وبخاصة في المناطق العشوائية من المدن حيث تسود ظروف الفقر والبطالة والتهميش الاجتماعي، نجد أن النمو في الممارسة الدينية على المستوى الشخصي يظهر بشكل متزايد بين سائر الشباب المنتمي لمختلف طبقات المجتمع. هذا مع اختلاف درجاته وأشكال التعبير عنه حسب الاختلاف في درجة ونوع التعليم والمؤثرات الثقافية والطبقية المحيطة. وبصورة عامة لم يكن الدين يحتل ظاهرياً هذه المساحة البارزة في ثقافة الأجيال السابقة في العالم العربي، أو على الأقل كان له مفهوم مختلف. لذلك نحن أمام جيل مختلف يحمل ثقافة مختلفة.

ظاهرة عالمية

يوجد في خصوصية التجربة العربية ما يفسر عودة الدين منذ السبعينيات في المجتمع العربي، حيث يربطه البعض بهزيمة التيار القومي العربي عام ١٩٦٧، وكان هذا التيار قد قام على أسس علمانية، أو بفشل الحركة الشيوعية العربية، وأيضاً فشل الدول العربية بعد حصولها على الاستقلال في تحقيق الديموقراطية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية لشعوبها على أسس الحداثة الغربية، أو غيرها من العوامل الإقليمية والمحلية الخاصة.

ولكن ربما يكون من الأفضل أن ننظر إلى هذه الظاهرة في سياق أعم باعتبارها جزءاً من ظاهرة عالمية، حيث تواجه العلمانية انحساراً في العالم كله. يقول بيتر بيرجر إن الدين كان باستمرار متواجد بقوة وإن ما يحتاج إلى تفسير هو غيابه وليس حضوره، فالعلمانية الحديثة هي الظاهرة المحيرة في التاريخ وليست كل مظاهر الانبعاث الديني التي تتفجر الآن في كل مكان. «إن التماس الإنسان لمعنى يتجاوز المساحة المحددة من الوجود المادي لهذا العالم كان منذ الأزل سمة الإنسانية، وهذا ليس زعماً لاهوتياً، وإنما حقيقة يمكن لفيلسوف ملحد أن يتفق معها[٦]». ويقول كذلك إنه حتى بين شعوب أوروبا الغربية – وقد تبعتها مؤخراً شعوب جنوب أوروبا التي عرف عنها طويلاً التمسك بالتدين الكنسي مثل إيطاليا واليونان وأسبانيا– حيث تستقر وتزداد نمواً العلمانية في صورة الإحجام عن ارتياد الكنائس، ما زال الدين يحيا، ومعظمه ذو طبيعة مسيحية، إلا أنه مغترب عن الكنيسة. لذلك فإن الوصف الأدق للحالة الأوروبية اليوم هو تراجع المؤسسة الدينية وليس تنامي العلمانية. أما في أمريكا فالناس بالقطع أكثر تديناً واحتراماً للكنيسة والتدين الكنسي.

تعليقاً على أحد استطلاعات الرأي التي أجريت في بريطانيا (وهي دولة العلمانية فيها عريقة) وأظهرت أن ٧٥٪ يؤمنون «بالدين» و«بالحياة بعد الموت» يقول جون كين إن عودة التأكيد على أخلاقيات الدين أصبح أمراً شائعاً في المجتمعات المفتوحة اليوم، حيث أن مشكلة النظم العلمانية ومؤسساتها إنها

6- Peter Berger " Secularism in Retreat " reprinted in John Esposito ed. Islam and Secularism in the Middle East (London: Hurst, 2000) p. 44,45. originally published in The National Interest, no. 46

Digitized by Birzeit University Library

تستبدل التدين بنوع من اللا-يقين الوجودي الذي يمنع الإنسان من الإدراك الشامل للكلية الاجتماعية التي يحيا بداخلها، وهو أمر يصعب عليه تحمله. إن معاناة المواطن من عدم اليقين تجاه مسائل مثل الاستثمار والتوظف وجودة التعليم وهويته الشخصية المتغيرة وتزايد التزاماته، يجعله عرضة للتوتر والارتباك والإجهاد، وبالتالي يحتاج للانغماس في «مؤسسات امتصاص الصدمات»، أي الكنائس والأديان التقليدية أو حتى الطوائف الجديدة التي يخترعها بعض الناس وتنتشر الآن في أوروبا. تلك المؤسسات تصبح ملاذه عند تعرضه لأزمة شخصية وتوفر له التضامن مع آخرين حين يكون مهتزاً[٧].

مظاهر التدين بين الشباب العربي

على الرغم من صعوبة قياس ظاهرة التدين، إلا أنه من الممكن الاستدلال عليها من خلال مؤشرات ظاهرية مثل: الاستبيانات التي يقرر فيها أفراد العينات مدى انتظامهم في أداء الشعائر الدينية، وارتفاع نسبة الفتيات اللاتي يرتدين الحجاب، وزيادة مبيعات المواد الإعلامية الدينية من الكتب والكتيبات وشرائط الكاسيت والفيديو والأقراص المدمجة بين الشباب. ارتفاع عدد زوار مواقع شبكة الإنترنت التي تناقش قضايا دينية. انتشار ظاهرة دروس الدين ذات الطابع غير المؤسسي، وزيادة عدد المترددين عليها من شباب من جميع الطبقات.

استشهد هنا بنتائج ثلاث دراسات ميدانية استخدم فيها بعض هذه المؤشرات بشكل منهجي في محاولة لمعرفة مكانة الدين وطبيعته عند الشباب العربي: في الدراسة الأولى التي تتناول الشباب المغربي تقول الباحثة مُنيا شرايبي «إن الشباب المغربي الذي لا يمارس أية شعائر دينية على الإطلاق نادر وجوده. الموقف الأساسي حيال الإسلام هو الإيمان والإقرار بأولوية الدين وأهميته. فالإسلام يتبوأ مكانة عليا حتى بين الشباب غير المتدين.« وفي تحليلها للأسباب التي تجعل الشباب المغربي يعرب عن أمنيته بعودة الإسلام كنموذج معياري للفعل، على الرغم من أن حياته اليومية تخلو من التمسك الشامل بالتعاليم والشعائر الإسلامية، وفي ذات الوقت الذي يريد فيه أن يسافر إلى أوروبا ويعيش كما يعيش الناس هناك، تقول «إن الإسلام في هذه الحالة يمثل للشباب بديلاً انتقائياً للمجتمع الاستهلاكي الذي يعاني فيه من التوترات الداخلية التي يخلقها، مما يشترك أيضاً مع حاجة الشاب إلى التواصل مع الجماعة من خلال مبدأ سامي يوحد الجميع[٨].»

ومن نتائج الاستبيان الذي أجراه الباحث الأمريكي مارك تسلر على الشباب المغربي أيضاً قسم فيه شباب العينة حسب مستوى التعليم (ابتدائي، ما بعد الابتدائي، ثانوي، جامعي) نجد أنه فيما يتعلق بالانتظام في أداء الصلاة يوجد تجانس بين الأقسام الأربعة من العينة (من ٥٣٪ إلى ٦٦٪). وهو الأمر الوحيد في الدراسة الذي تضاءلت فيه الفروق بين الشباب حسب هذا التقسيم، حيث ظهر في الأمور الأخرى التي شملها الاستبيان استقطاب وفروق حادة في مواقف أصحاب المستويات المختلفة في التعليم[٩].

7- John Kean " The Limits of Secularism", in Esposito, Islam. p33

8- Mounia Benani Chraibi , "Youth in Morocco: An Indicator of A Changing Society" in Meijer ed, Alienation, p. 145, 144

9- Mark Tessler, " Morocco's Next Political Generation" in Meijer ed. , Alienation, p. 122 ,123

Digitized by Birzeit University Library

أما الدراسة الثالثة[10] التي قامت من خلالها الباحثة مي يمني بإجراء مقابلات مع عينة من الشباب السعودي تتراوح أعمارهم بين ١٥ و٣٠ سنة من الطبقة المتوسطة وبعض شباب الأسرة المالكة، فقد بينت أن هؤلاء الشباب المنفتحون على الغرب من خلال السفر والدراسة في الخارج، أو المتعرضين للإعلام الغربي ويستخدمون الإنترنت، لا يريدون مجتمعاً أقل تديناً. فبالرغم من مطالبتهم بمساحة أكبر من الحرية وانتقادهم للقيود الاجتماعية المفروضة في بلادهم، إلا أنهم لا يرفضون الدين. ولكن كثيرين منهم يرغبون في تفسير أكثر ليبرالية للإسلام.

ومع هذا نجد أن الخطاب السائد يلح على الثنائيات المتقابلة مثل الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، ومثل الحداثة والتراث، باعتبار أن المجتمع العربي مستقطب بين تيارين متعارضين. في الوقت الذي لا تلتزم فيه غالبية المجتمع في ممارستها اليومية هذه الفواصل. لقد عبر أحد القراء في بريد صحيفة يومية في القاهرة عن دهشته وصدمته حين رأى نفس مجموعات الشباب في إحدى القرى السياحية التي تحضر الحفلات الموسيقية الصاخبة تحرص على الصلاة في مسجد القرية بانتظام ثم تعود وتخرج في مجموعات مختلطة من الجنسين. ويندهش آخرون لرؤية فتيات غير محجبات يحضرن دروس الدين، أو طالبات محجبات في الجامعة الأمريكية يحملن أسطوانات مدمجة بعضها مسجل عليه تلاوة قرآنية للشيخ عبد الباسط عبد الصمد والبعض الآخر مسجل عليه أغاني سيلين ديون. ويعيش الشباب هكذا بشكل طبيعي ولا يعاني من مرض الانفصام في الشخصية، كما يتصور من يستمع لأصحاب التفكير النظري الذي تسيطر عليه الثنائيات الجامدة.

لا نزعم أن هذا الانتقاء يتم بصورة واعية في معظم الأحيان، أو أن هناك شعوراً عاماً لدى الشباب بالاتساق والانسجام بين مختلف القيم المتداولة في المجتمع، بل إن هناك بالفعل درجة من القلق تتعاظم حين يحاول الشاب أن يكوّن رأياً واعياً تتسق فيه هذه القيم ولا تتعارض. وهنا تتفاوت الأنساق القيمية التي يتبناها الشباب حسب اختلاف مستوى ونوع التعليم وحسب الانتماء الطبقي ودرجة الانفتاح على الغرب، ومصدر المعرفة الدينية. هذه العوامل في تفاعلها تحدد نوعية الثقافة الدينية التي تتكون عند الشاب.

مصادر المعرفة الدينية

نعتقد إن السبب الرئيس وراء الانتشار الواسع للمفاهيم اللاعقلانية والمتطرفة عن الدين هو الخطاب الديني الذي يتلقى منه الشاب فهمه وتفسيره للدين. فكثيراً ما نرى شباباً متعلماً حاصلاً على شهادات جامعية ويمتهن مهن مثل الطب والهندسة يفتقر إلى أية معرفة بالتراث والفكر الإسلامي تجعله يستقبل بشكل نقدي أية مقولة منسوبة للدين تصدر عن أي شخص يدعي المعرفة بالإسلام.

فالمقررات والمناهج الدراسية في مختلف مستويات التعليم لا تقدم للشاب سوى معرفة ضحلة بالدين

10- Mai Yamani, Changed Identities: The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia, (Brookings Institution Press, 1999) p120

Digitized by Birzeit University Library

لا تتناسب مع الإشكاليات والتناقضات التي يمكن أن تلح على تفكيره وتنبع من واقع، ولا تتناسب مع الجدل الدائر من حوله. يقول الدكتور إسماعيل صبري عبد الله: «انتشار التعليم الحديث في بلادنا بصفة خاصة أخذ طابع الازدواجية مع ما يسمى التعليم الديني. فمن تربوا في مصر عندنا، مثلاً، في مدارس الحكومة ثم الجامعة، معلوماتهم عن التراث العربي والإسلامي في غاية المحدودية وبالتالي أي طرف يحاول أن يستغل الإسلام للوصول إلى السلطة يستطيع أن ينسب للإسلام ما يشاء. ولا نملك عادة إمكانية الرد عليه. ولو كنا درسنا هذا التراث مع الدراسات المطلوبة لتركز عندنا مؤلفون مثل أحمد أمين وإسلامياته...[١١]»

من ناحية أخرى نجد أن الخطاب الديني الصادر عن المؤسسة الدينية الرسمية لا يحوز ثقة الناس لارتباطه بالسلطة السياسية الرسمية التي تكون في معظم الأحوال في بلادنا موضع شك ورهبة. وبالتالي تضعف مصداقية هذه المؤسسات بين الشعب، فيقع أفراده بسهولة تحت سيطرة المدعين والجهلاء والمتطرفين وأصحاب المآرب السياسية سواء من داخل المجتمع أو من مجتمعات أخرى خارجه.

أدى التطور المتزايد في وسائل الاتصال والإعلام إلى زيادة مساحة الخطاب الديني غير الرسمي، وزيادة عدد صانعي الخطاب مع تنوع خلفياتهم وتوجهاتهم. ولم يعد النقاش والتفسير الديني مقصوراً على قاعات وأروقة المعاهد الدينية بين العلماء والطلبة، إنما أصبح للفتاوى والاجتهادات مجالات أخرى متعددة، منها ما هو مكتوب ومطبوع مثل الكتيبات والكتب المصرح بتداولها أو ما تطبع وتصور بشكل غير قانوني، وهو أمر يسير الآن. ومنها ما يسميه البعض «الإسلام الصوتي» المسجل على شرائط الكاسيت -المقرصنة أيضاً- المنتشرة على المستوى الشعبي بشكل واسع حيث لا تتطلب جهد القراءة ولا حتى المعرفة بالقراءة، (وتلك يهواها سائقو سيارات الأجرة في القاهرة بشكل خاص على سبيل المثال).

النقطة الهامة في هذا الأمر هي أن كثيراً من هذه الوسائل يقع خارج سيطرة ورقابة السلطة السياسية. أي أن الجهاز الإعلامي الرسمي فقد انفراده واحتكاره السابق لكافة أنواع الخطاب التي تصل إلى الشعب. ذلك الاحتكار -كما حدث في مصر- الذي كان ممكناً وسائداً بعد الحرب العالمية الثانية في الخمسينات والستينات من القرن العشرين وبداية بناء الدول القومية في العالم العربي بعد الاستقلال. منذ ذلك الوقت وحتى وقت قريب لم يكن هناك بديل للإذاعة الرسمية والجرائد الرسمية والتلفزيون الرسمي. أما الآن فتتعدد الوسائط التي تنافس السيطرة الإعلامية الرسمية وتتجاوزها رقابياً مثل ما تفعله المحطات التلفزيونية الفضائية والإنترنت وحتى أجهزة الفاكس. ويذكر أن أحد قادة «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» (منظمة إسلامية معارضة للحكومة السعودية مقرها لندن كانت تستخدم أجهزة الفاكس في إرسال تقاريرها ومنشوراتها) قال: «أن ثورة الخميني كانت ثورة شرائط الكاسيت، أما ثورتنا فستكون ثورة الفاكس[١٢]».

١١- إسماعيل صبري عبد الله، «نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات»، في مجموعة باحثين: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٦٠

12- Augustus Richard Norton " The New Media, Civic Pluralism, and the Slowly Retreating State" in Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson eds. , New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere (Indiana University Press,1999) p20

Digitized by Birzeit University Library

أما محتوى الخطاب الديني غير الرسمي فمتفاوت حسب نوعية المرسل والمستقبل. ولكن ما يطلق عليه «الإسلام الشعبي» هو الأكثر شيوعاً، سواء عن طريق أئمة المساجد الحاصلين بالكاد على الشهادة الابتدائية أو مؤلفي الكتب والشرائط التي تتناول موضوعات من نوع عذاب القبر والجن وما إلى ذلك. كما تنتشر الأفكار السلفية والوهابية أكثر من غيرها بسبب زيادة عوامل الاتصال والهجرة إلى معاقل الفكر الوهابي. وهذه المشكلة ناتجة، حسب تقديري، عن الفراغ الذي خلفه التعليم الرسمي من جانب، والمفكرين والمثقفين العرب من جانب آخر، بتجاهلهم أو تهميشهم للدين، وعزفهم عن تطوير الفكر الديني، وتنمية أدوات التفكير النقدي بشكل عام. فالجانبان يشتركان في المسؤولية عندما يرغب شاب في تعميق معرفته بالدين، والقضاء على حيرته التي تسببها الأفكار المتعارضة التي تأتيه من كل جانب، فلا يجد سوى كتيب يباع على الرصيف يحدثه عن عذاب القبر.

ومع هذا فهناك ما يدفع للاعتقاد بوجود بوادر تجديد في الخطاب الإسلامي وإن كانت على نطاق ضيق. وهي تنمو في ظل ما توفره الثورة الأخيرة في وسائل الاتصال والإعلام من سهولة وسرعة في انتقال الأفكار، مهما بعد منشؤها الأصلي واحتكاكها بأفكار أخرى نابعة من ثقافات أخرى، عبر السفر والهجرة والاتصال الإلكتروني.. إنها هدية العولمة إلى الإسلام!

الإسلام والإنترنت

ما الذي يمكننا من الزعم بأن الإنترنت يمكن أن تكون مصدراً وأداة في تطوير الثقافة الإسلامية؟ ذلك أنه لا يوجد ما يمنع أن تنتقل إلى الشبكة نفس الأفكار التي تحتويها كتيبات عذاب القبر وما هو أكثر منها تحريفاً وغيرها من المفاهيم الدينية السائدة بين الناس. وهذا ما يحدث فعلاً. ولكن هذه ليست القصة كاملة. فهناك خصائص متعلقة بطريقة تحصيل وتداول المعرفة على الشبكة، وخصائص أخرى متعلقة بنوعية الناس التي تتعامل مع الإنترنت وتتصل ببعضها من خلالها، تجعل منها المجال الأنسب لنمو وانتشار مفاهيم وتفسيرات واجتهادات جديدة في الإسلام بين الناس وأولهم الشباب.

ففيما يتعلق بطبيعة المسلمين الذين ينشئون مواقع على الشبكة تناقش الإسلام أو الذين يترددون على تلك المواقع، يقول جون أندرسن في دراسته لعلم اجتماع الإنترنت بين المسلمين، إن الرواد في هذا المجال كانوا من المسلمين المتخصصين في الهندسة التطبيقية والبرمجيات. هؤلاء قاموا أثناء دراستهم وعملهم في الجامعات ومعامل الأبحاث الغربية بعمل قوائم بريد إلكترونية يناقشون من خلالها اهتماماتهم الدينية ثم تبعوها بمواقع على الشبكة حين أنشئت عام ١٩٩٠. بعدها انتشرت المواقع وانضم آخرون بدءاً من الإسلاميين النشطاء وانتهاء بالمؤسسات الدينية الرسمية التي لم تلحق بالشبكة سوى مؤخراً. وكانت المواقع الإسلامية في البداية تكتفي بتجميع نصوص القرآن والحديث وترجمتها إلى الإنجليزية، ثم بدأ أصحابها بعد قليل في تقديم تفسيرات واجتهادات ومناقشتها على نطاق حر تسمح به الإنترنت[١٣].

13- Jon W. Anderson, "The Internet and Islam's New Interpreters" in Eickelman and Anderson, New Media p49

Digitized by Birzeit University Library

هناك عدة سمات تميز الخطاب الإسلامي على الإنترنت؛ فصانعوا هذا الخطاب وكذلك المستقبلين له من الحاصلين على تعليم عال، ومعظمهم ينتمي إلى الطبقات الوسطى وما فوقها. كذلك يتواصل عن طريق الشبكة مسلمون من قوميات ومجتمعات مختلفة غير عربية بالضرورة، معظمهم يعيش في الغرب. ويسهم تفاعل الإسلام العابر للثقافات هذا أحياناً في تقديم المفاهيم الإسلامية مجردة عن صبغة الثقافة العربية القديمة، التي كثيراً ما تختلط عندنا بمبادئ الإسلام وتعطيه صورته الماضوية التي لا تتفق مع العصر الحديث والمجتمعات الأخرى.

كذلك فإن هؤلاء المفسرين الجدد لم يدرسوا في المعاهد والكليات الإسلامية التي تتبع مدارس ومذاهب فقهية معينة، وإنما خلفياتهم غالباً ما تكون علمية ومهنية، وبالتالي فهم يعمدون إلى استقاء الدين مباشرة من مصدره الأولي (القرآن) ويقدمون منه تفسيرات مبسطة ومباشرة وعملية[١٤]. وهم في المجال الحر الذي تتيحه الإنترنت لا يخشون نقد أو استهجان العلماء التقليديين الذين يعتبرونهم أوصياء على عقولهم. بل إن من طبيعة الخطاب على الإنترنت تلك العلاقة التعادلية التي تنشأ بين المرسل والمستقبل والتي تتجاوز الصورة التراتبية أو العمودية التقليدية في بث المعرفة.

وتتيح الإنترنت أيضاً مساحة لأفكار هؤلاء الذين تقاطعهم السلطات الدينية الرسمية مثل عبد الكريم سوروش الإيراني المقيم في لندن والذي يحاول المزج بين الفلسفة الغربية والفكر الإسلامي وترفضه المدارس الدينية في قم، والمهندس السوري محمد شحرور الممنوعة كتبه في بعض البلاد العربية، وطارق رمضان حفيد حسن البنا المقيم في جنيف ويعتبر نفسه من فلاسفة الإصلاح الإسلامي الحديث.

وبعيداً عن أصحاب الاجتهادات المنشقة عن التيار العام، نجد المواقع[١٥] التي يقيمها نشطاء التيار العام من أتباع فتاوى الشيخ القرضاوي تتميز بحيوية ملحوظة، حيث يتردد عليها مئات الآلاف من الزوار كل يوم، ومعظمهم شباب يعرضون مشكلاتهم ويشاركون في الحوار. وكثير من محرري هذه المواقع في الأصل أساتذة في الجامعة أو مهنيون ومثقفون يجدون في الإنترنت المجال العام الذي يستقبل توجههم الفكري الإسلامي، ويربطهم بقاعدة كبيرة من الشباب المتعلم. وهي في هذه الحالة تمثل لهم صورة لا مادية من صور المجتمع المدني الذي يعاني من القمع في صورته المادية.

من السمات المهمة للمعرفة التي تتيحها الإنترنت، فرصة الاختيار والانتقاء التي تمنحها للشخص الذي يريد التعرف على موضوع ما، فأنت تجد في الموضوع الواحد مئات المصادر والتفاصيل، ولكن تستطيع بإرادتك أن تتخطى من بينها ما لا تحتاجه من تفاصيل، وتستدعي معلومات ومصادر أكثر فيما تريد أن تتعرف عليه. وهذا من شأنه تطوير القدرات النقدية عند الإنسان.

يقول أُمبرتو إكو في ملاحظة بليغة: «كثيراً ما أفكر في أن مجتمعاتنا سوف تنشطر بعد وقت قصير إلى طبقتين من المواطنين: هؤلاء الذين يشاهدون التلفزيون فقط، أي يتلقون صوراً يصنعها آخرون وبالتالي

١٤- من أمثلة هذه المواقع www.submission.org ومركزه مدينة توسون في ولاية أريزونا الأمريكية

١٥- مثل موقع www.islamonline.net

Digitized by Birzeit University Library

يتعرفون على العالم من خلال مفاهيم وصور مصنعة مسبقاً، بدون قدرة على الاختيار النقدي لنوعية المعلومات التي يتلقونها، وهؤلاء الذين يتعاملون مع الإعلام الإلكتروني، القادرون على الاختيار والاستزادة من المعلومات في الاتجاه الذي يريدونه. إن هذا من شأنه إعادة الانقسام الثقافي الذي حدث في القرن الخامس عشر بين هؤلاء القادرين على الحصول على منسوخات من الكتاب المقدس وقراءة لغته المكتوبة باللاتينية، وبالتالي تعاملوا بأنفسهم بشكل نقدي مع القضايا الدينية والعلمية والفلسفية، وبين هؤلاء الذين تلقوا تعليمهم من خلال الصور التي تزين الكاتدرائيات على يد أسيادهم من القلة المتعلمة[١٦]».

ثانياً: الهوية العربية في ظل العولمة الثقافية

يبدي كثير من المثقفين العرب مخاوفهم من مظاهر العولمة الثقافية التي من وجهة نظرهم تهدد الهوية الثقافية العربية وتعمل على تذويبها. ويتهم الشباب العربي المنفتح على الثقافة الغربية بشكل خاص، على اعتبار أن الهوية العربية تضيع على أيدي هذا الشباب الذي لا يستطيع التعبير بلغة عربية سليمة، والذي يتجرع الموسيقى والسينما الغربية، ويرتدي الجينز، ويقضي أوقاته إما على شبكة الإنترنت أو في مطاعم الوجبات السريعة.

وكثير من الناس يشتركون في تلك النظرة التي يعبر عنها الدكتور جلال أمين على النحو التالي: «إن ارتداء البلوجينز ليس مجرد ارتداء لسروال أو مجرد تغطية للساقين بل هو إعلان للناس بانضمامك إلى ما يمثله البلوجينز من طريقة في الحياة. والكوكا كولا ليست مجرد طريقة للتخلص من العطش، كما أن ساندويتش الماكدونالدز ليس مجرد وسيلة للتغذية ولكن كلاً منهما رمز لنمط الحياة الأمريكي، ومن ثم فإن نجاح كل من هذه الرموز في الانتشار والرواج يتضمن ترويجاً لبقية الرموز الأخرى لنفس النمط من أنماط الحياة[١٧]».

تضفي هذه النظرة رموزاً أيديولوجية وثقافية على أمور هي في الواقع اليومي لا تعدو كونها خيارات استهلاكية لسلع تبدو أكثر عملية وكفاءة من غيرها. إن الابداع التكنولوجي والصناعي والتسويقي هو الذي جعل الكوكا كولا وساندويتشات ماكدونالد والجينز تنجح وتنتشر وتروج في العالم كله هو لأنها منتجات جيدة وعملية ورخيصة ويتم تسويقها جيداً. وأي شخص مهما كانت ديانته وجنسيته وثقافته الأصلية، حين يقدم على استهلاك منتج ما، فإن اختياره يقوم على ما يعتقد أنه يوفر له أعلى درجة من الإشباع وأقل تكلفة ممكنة. أما أن استهلاكه لهذه المنتجات سوف يغير من نمط حياته وقيمه وهويته، فهذا رأي يحوي قدرا كبيرا من المبالغة.

والدليل على أن هذا الرأي مبالغ فيه ويجتزئ الواقع، هو أننا لو أخذنا مثالي ماكدونالد والجينز - باعتبارهما أكثر الرموز إثارة لاستياء وانزعاج أصحاب الرأي السابق- سوف نلاحظ الآتي: أنه في

16- Umberto Eco "From Internet to Gutenberg" a lecture presented at The Italian Academy for Advanced Studies in America, November 12,1996. www. italynet. com/colombia/internet.

١٧- جلال أمين «الموسيقى العربية والخطر الثقافي الإسرائيلي» مجلة الكتب: وجهات نظر، العدد العشرون، سبتمبر ٢٠٠٠

Digitized by Birzeit University Library

مطاعم ماكدونالد المقامة في السعودية، يوجد ستار يفصل ما بين مرتادي المطعم من الجنسين، وستجد السيدات يرتدين الحجاب السعودي التقليدي، أما في القاهرة في شهر رمضان، تجد أن مطاعم ماكدونالد تعلن عن وجبات الإفطار والسحور التي من مكوناتها مشروب قمر الدين (الحلبي)، إلى جانب «فانوس رمضان» هدية لكل طفل. فأين إذن نمط الحياة الأمريكي الذي نتحدث عنه؟ كذلك نجد أن مختلف أنواع الشباب يرتدون الجينز، أعضاء الجماعات الإسلامية يرتدونه في الجامعة أثناء قيامهم بالسير في مظاهرات تنادي بتحرير القدس ومعاداة الصهيونية، وترتديه الفتيات المحجبات وغير المحجبات، كما يرتديه عمال البناء الأميين أثناء استماعهم لأغاني أم كلثوم وليس أغاني الغرب الأمريكي.

أما إذا كانت هذه الأطعمة والملابس والبرامج التي تلقى نجاحاً ورواجاً بيننا، تزعجنا لأن منشأها بيئة ثقافية غير بيئتنا، وإننا نترك من أجلها مظاهر خصوصيتنا الثقافية، فيجب أن نسأل أنفسنا أولاً ما الذي أنتجناه وما الذي طورناه من بيئتنا يستطيع أن ينافس هذه المنتجات في جودتها وفي سعرها وفي طرق الإعلان عنها؟ لماذا أصبحت الوجبة الشعبية في أمريكا، وتمثلها مطاعم ماكدونالد، هي الوجبة الشعبية عندنا؟ المسألة تتعلق بالكفاءة والابتكار أكثر مما تتعلق بالثقافة والقيم.

لقد أتاحت هذه المطاعم لقطاع عريض من الطبقات الوسطى في بلادنا مستوى من النظافة والخدمة لم يكن متوفراً سوى في مطاعم الخمس نجوم التي يرتادها الأغنياء فقط. أما الوجبات الشعبية عندنا (وأصنافها عديدة تتراوح ما بين القهوة والفول والفلافل والشاورمة والكباب والحلوى وما إلى ذلك)، فلم يحدث فيها أي تطوير سواء فيما يتعلق بطريقة التجهيز أو التقديم، أو الخدمة والإدارة، ناهيك عن أماكن الجلوس، بحيث يصبح تناول تلك الوجبات في الأماكن التي تقدم فيها جاذباً ومشجعاً لأنواع الجماهير التي ترتاد ماكدونالد اليوم، أو عملياً يوفر الوقت ويتناسب مع ظروف العمل والدراسة. فلماذا لم نفكر نحن في تطوير وجبات الفلافل إلى هذا المستوى، هل كنا في حالة النجاح وتحقيق الربح سوف نتردد في الانتشار في العالم كله؟

وقد أسهمت المنافسة التي أتت بها هذه المطاعم فعلاً في رفع مستوى الخدمة والنظافة في مطاعم أخرى محلية، بل ومن مزاياها إدخال نظم إدارية لا مركزية تحتوي على قدر كبير من تفويض السلطة، بالمقارنة بالقيم السلطوية والأوتوقراطية المتجذرة في مجتمعاتنا. وقد نجحت بالفعل مطاعم محلية تقدم وجبات محلية أن تطور في مستواها، وبدأت هي الأخرى في إنشاء سلاسل انتشرت في عدة عواصم عربية (وربما تصل للعواصم الأجنبية ونغزو العالم بالفروج والكبد الاسكندراني والكنافة!).

إن هجمة العولمة يجب أن تشعل فينا الغيرة والمنافسة وليس الخوف والانزواء أو حتى الترفع والتجاهل. ولو كان الأمريكيون تركوا الإنتاج والتسويق والإدارة التي حولوها إلى علم، وخافوا على هويتهم الثقافية لما احتكروا بيع البيتزا الإيطالية والتاكو المكسيكي والتبولة اللبنانية بالإضافة إلى البرجر الأمريكي. لقد كان العرب أول من استخدم حبوب البن في صنع مشروب القهوة، ولكنهم تركوا لغيرهم اختراع ماكينة الإسبرسو، وابتكار القهوة الفورية التي غزت العالم من خلال الشركات الأوروبية والأمريكية.

Digitized by Birzeit University Library

يتجلى القلق من العولمة الثقافية أيضاً في ظاهرة انتشار الثقافة الأمريكية بين شباب العالم ومن بينه الشباب العربي، عبر المنتجات الفنية والترفيهية التي تنتجها الشركات الضخمة في صناعة السينما والألعاب الإلكترونية والتسجيلات والمحطات الموسيقية، التي أصبحت تصل إلى الشباب العربي في نفس الوقت التي تظهر فيه في الخارج عبر القنوات الفضائية والإنترنت والتجارة الإلكترونية.

وبالفعل، أصبح الشباب الآن، بسبب العولمة، أكثر تعرضاً للثقافة والإعلام الغربي من الأجيال التي سبقته، رغم أن هذه الأجيال كانت تنهل أيضاً من الثقافة الغربية ولكن على نطاق أضيق، حيث كان الاتصال بالغرب مقصوراً على أفراد النخبة التي سمحت لهم الظروف بالسفر والدراسة في أوروبا أو عاشت بالقرب من دوائر الاحتلال الأوروبي. كما كانت الأفلام الأمريكية أيضاً تسود ولكن لم تكن متاحة إلا في دور العرض السينمائية. ناهيك عن أن نسبة المتعلمين كانت أقل بكثير عن نسبتهم في الوقت الحالي. إذن فالاختلاف اختلاف في الدرجة.

وهذا القول تؤكده نتائج الدراسة الميدانية التي تناولت الشباب المغربي[١٨]، والتي سبقت الإشارة إليها. فقد قام الباحث بإجراء استبيان بين عينتين، إحداهما ممثلة للجيل الحديث والأخرى ممثلة للجيل القديم. والعينتان موزعتان حسب أربع مستويات من التعليم. وأظهر الاستبيان نتائج حول نسبة من يقرأون الجرائد العربية، ونسبة من يقرأون الجرائد الفرنسية، ونسبة مشاهدة البرامج التلفزيونية الأجنبية، ونسبة من يحبون الموسيقى الغربية. فتبين أن الجيل الجديد أكثر توجهاً نحو الثقافة الغربية عن أفراد الأجيال الأقدم. ولكن الباحث يقول كذلك إن الشباب رغم اهتماماته بأشياء من العالم الخارجي، فهو يهتم إلى جانب ذلك بالأشياء المحلية؛ فالجرائد التي يقرؤها باللغة الفرنسية هي بالأساس مغربية، كما أن أغلبه يشاهد البرامج المغربية، والغالبية تفضل الموسيقى العربية والمغربية على الموسيقى الأجنبية. أما الفروق الكبيرة فظهرت مع التفاوت في مستويات التعليم؛ فكلما زاد مستوى التعليم زاد الاهتمام بالثقافة الغربية. وهذا الانقسام يظهر أيضاً بين أفراد الأجيال الأقدم، مما يبين أن الاستقطاب الرئيس يقوم بسبب التفاوت في مستويات التعليم.

والانفتاح على الثقافة الغربية أو الأمريكية لا يشكل خطراً أو تهديداً إذا ما اقترن بالاختيار الواعي والعقلية النقدية. بل أننا نلاحظ أن معظم -إن لم تكن كل- الشخصيات التي تمثل رموزنا الفكرية والعلمية والفنية العربية تأثرت بالثقافة الغربية وهضمتها جيداً قبل أن تبدع وتطور في البيئة العربية.

فيما يخص الشباب العربي، يجب ملاحظة أنه مع ازدياد تعرضه لأدوات الأمركة والعولمة الثقافية، يزداد بالتوازي تمسكه بالدين كما أفردت في الجزء الأول من هذه الورقة. ومما لاشك فيه أن الهوية الإسلامية كانت دائماً من عوامل بقاء الهوية العربية. كذلك نافست الأفلام السينمائية المصرية التي قدمها الشباب في السنوات الأخيرة أفلام هوليوود في احتلال دور العرض وتحقيق الانتشار بين الجماهير الشابة.

18- Tessler, Morocco, p120-123.

Digitized by Birzeit University Library

فرص الثقافة العربية في ظل العولمة

ثبت أن العولمة ليست طريقاً ذا اتجاه واحد، ولم يعد الخوف قائماً من أن العولمة في شقها الثقافي والإعلامي تمثل الأمركة. والدليل على ذلك أن العرب وغيرهم من القوميات الأخرى استفادوا من الثورة في وسائل الإعلام والاتصال، فأصبح للعرب قنوات فضائية عربية ومحلية وأصبح لهم مواقع الإنترنت الخاصة بهم. فحتى الخوف الذي ساد العالم كله بسبب سيطرة اللغة الإنجليزية على الإنترنت، زال مع وصول اللغات الرئيسة الأخرى إلى الشبكة، ومعظم بوابات الشبكة أصبحت توفر خيارات لغوية متعددة للمستخدم.

وقد استفاد الشباب من مختلف أنحاء الوطن العربي من هذا التطور الذي أتاح فرص الاتصال والإطلاع والتفاعل فيما بينه. حيث أصبحت هناك فرص للاحتكاك المباشر بين الشباب العربي عبر النوادي الإلكترونية العديدة التي يقيمونها على الشبكة ويتحاورون من خلالها، ويناقشون قضاياهم بحرية وبشكل غير رسمي. لقد تجمعوا حول بعضهم في الفضاء الإلكتروني بإرادتهم وليس بسب قرار سيادي بالوحدة القسرية. ويشاركهم الحوار عرب مقيمون أو مهاجرون في الخارج، وهناك أجيال ثانية وثالثة من المهاجرين العرب الذين لم تطأ أقدامهم أرضاً عربية ومع ذلك يتواصلون عبر الإنترنت والقنوات الفضائيات مع أبناء وطنهم الأصلي ويتابعون موسيقاهم وإبداعهم وقضاياهم ويتفاعلون معها. بل إن أكثر التحيزات والصور النمطية التي يكونها شعب عربي ضد شعب عربي آخر تتضاءل على الإنترنت بسبب فرص التعبير الذاتي والطبيعة التعادلية التي تميز الخطاب عبر الشبكة.

في الماضي، كانت السينما المصرية، أو إذاعة صوت العرب الرسمية هي التي تبث إلى باقي العالم العربي، ولكن الآن أصبحت هناك صحف قومية عربية شبه مستقلة عن الحكومات تخاطب العرب. وأصبح المواطن المصري قادرا على مشاهدة فنانين لبنانين وخليجيين على القنوات الفضائية في لهجاتهم المحلية.

وعلى مستوى آخر، ساهمت العولمة المتمثلة في هجرة عرب المغرب إلى أوروبا وتفاعلهم مع الثقافة الأوروبية، في إفراز موسيقى الراي التي تحتوي على جذور عربية. فهذه الموسيقى التي انتشرت وأصبح لها شعبية في العالم كله، تمزج بين الأغاني الشعبية الجزائرية وإيقاعاتها بإيقاع الديسكو الأمريكي، والأغاني المصرية، وألحان الزفاف المغربية، وأغاني خوليو اجلاسيوس[١٩]. ونال نجومها أمثال الشاب خالد والشاب فاضل والشاب رشيد طه شهرة عالمية.. بل أن نجماً بريطانياً من رموز موسيقى الروك الغربي اشترك مع أحد «الشباب» في أغنية راي صدرت العام الماضي، ويقول فيها بالعربي «يا ليل»[٢٠].

ومثل هذه الأشياء تعبر عن الظاهرة التي يسميها أيكلمان «العولمة من أسفل»، فيقول أنه إذا كانت العولمة من أعلى تدفعها الشركات متعددة الجنسيات فإن العولمة من أسفل هي تلك التي تدفعها العمالة المهاجرة[٢١].

19- Marc Schade-Poulsen , Men and Popular Music in Algeria: The Social Significance of Raii, (Texas U P, 1999) p13

20- Sting with Cheb Mami " Desert Rose" in Sting, Brand New Day, (A&M, 1999)

21- Eickelman and Anderson " Redefining Muslim Publics" p10

Digitized by Birzeit University Library

اللغة العربية

إذا كنا لا نرى في العولمة، ولا في التعرض إلى الثقافة الغربية ما يشكل خطراً أو تهديداً للهوية العربية أو الثقافة العربية بين الشباب، إلا إننا نجد في تدهور اللغة العربية بين الشباب ما يمثل فعلاً مشكلة لمستقبل الثقافة العربية. هناك نسبة كبيرة من الشباب اليوم غير القادرين على التعبير عن أنفسهم بلغة عربية سليمة. وإذا تحدثوا العربية السليمة، فهم لا يستطيعون الكتابة بها.

والمشكلة لا تسببها عوامل خارجية متعلقة بهجمة العولمة أو هجمة الثقافة الأمريكية أو الفرنسية، وإنما سببها داخلي نابع من نظم التعليم في البلاد العربية، والسياسات التعليمية التي تنتهجها بعض الحكومات، بل وحركة إبداع مثقفيها وفنانيها. فالسياسة التعليمية هي التي تحدد السن المناسب لبداية تعلم لغة ثانية أو ثالثة، كما تحدد عدد المواد التي يمكن أن تدرس بلغات أجنبية. وأحياناً يكون المأزق في مدى مواكبة الكتب العلمية العربية في مادتها للكتب الأجنبية وبالتالي يكون التعليم الجيد هو التعليم الأجنبي. ومع هذا نجد بلداً مثل اليابان يدرسون فيها كل شيء باللغة اليابانية وتواكب التطور بحركة ترجمة واسعة، بحيث لا يصدر كتاب ذو أهمية في أحد المجلات إلا وترجم فوراً إلى اللغة اليابانية.

لنأخذ مصر مثالاً، حيث تزداد الأقسام الجامعية التي تدرس بلغات أجنبية، وهي تعد بتقديم خدمة علمية أفضل لطلابها، فيتهافت عليها أبناء النخبة والطبقات القادرة مما يزيد من حدة الاستقطاب في المجتمع. يحتاج الأمر إلى دراسة جادة، تتناول على سبيل المثال، مستوى الأطباء السوريين الذين يدرسون الطب باللغة العربية بالمقارنة بغيرهم مما يدرسونه باللغة الإنجليزية. خاصة وأن الأمر ينتقل إلى الحياة العملية إذ أصبحت لغة التخاطب بين الشركات الخاصة -تأسياً بالشركات المتعددة الجنسية- تتم باللغة الإنجليزية، حتى وإن كانت الأطراف المتعاملة كلها عربية. قد لا يكون هذا عيباً في حد ذاته إذا لم يهدد مستوى اللغة العربية، إذ يمكن اعتباره شرطاً للاندماج في الاقتصاد العالمي. يقول جوشيوا فيشمان (خبير اللغويات وأستاذ علم اجتماع اللغة بجامعة ستانفورد): «ليس من الضروري استخدام نفس اللغة، أو لغة واحدة. قد تحتاج قراءة الموضوعات التقنية أو الاقتصادية المتقدمة إلى إتقان لغة غير تلك التي نقرأ بها مقالات الصحف المحلية. وطالما أن لغتين أو ثلاثاً لا تتنافس على نفس الوظيفة الاجتماعية، فإن القسيم اللغوي للعمل يمكن أن يكون مطلوباً وقادراً على الاستمرار في آن واحد...

«الصراع اللغوي يحدث عندما يكون هناك تنافس بين لغتين في سبيل تحقيق الانفراد بوظيفة ذات علاقة بالسلطة (الحكومة أو التعليم، على سبيل المثال). وغالباً ما نرى هذا الخلاف عندما تسعى لغة إقليمية أو محلية إلى انتزاع أدوار كانت تقليدياً للغة محلية أخرى[٢٢]».

وعن علاقة اللغة بالهوية أو الانتماء، فلست متأكدة من مدى تأثير تلك العلاقة. ويدفعني إلى هذا ما ألاحظه في بعض من المفكرين والنقاد والروائيين العرب مثل إدوارد سعيد وسمير أمين وغيرهم الذين لا يكتبون كثيراً باللغة العربية ولكن لا مجال للشك في انتمائهم للعروبة وخدمتهم للقضايا العربية والثقافة العربية.

٢٢- جوشيوا فيشمان، «هل تقضي الإنجليزية على اللغات الأخرى؟»، مجلة الكتب: وجهات نظر، العدد ٢١، أكتوبر ٢٠٠٠. المقال نشر أصلاً في مجلة Foreign Policy

Digitized by Birzeit University Library

الملاحظة ذاتها يمكن إبداؤها بالنظر إلى المجلات التي تصدر للشباب العربي باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، بل والتي يحررها شباب أيضا. فمثلاً مجلة مثل (Teen Stuff)، تصدر في القاهرة باللغة الإنجليزية، ويحررها شباب من دون العشرين وهي من أكثر المطبوعات الإنجليزية في مصر انتشاراً. ففي الوقت الذي كان متصوراً أن مادة هذه المجلة التي تحاكي مجلة أمريكية أخرى شهيرة هي (Seventeen)، نجد أن المحررين الشباب الذي يدرس معظمه في مدارس دولية ويجيد الإنجليزية أكثر مما يجيد العربية، يعرضون في عددهم الصادر في ديسمبر عام ٢٠٠٠ [٢٣] موضوعات عن مساندة القضية الفلسطينية ومواجهة إسرائيل بالمقاطعة، إلى جانب موضوعات فنية تتابع كل من الموسيقى الشبابية الغربية والعربية. كذلك يبرز في باب المشكلات الشخصية التي يرسلها القراء ويتولى محرر شاب الرد عليها فلا يظهر منها أن قيم هؤلاء الشباب تنفصل أو تختلف كثيراً عن ثقافة المجتمع العربي، كما أنها تختلف جذرياً عن ما تتضمنه مجلة تخاطب الشباب الأمريكي.

ولكن المشكلة تظل في الإبداع باللغة العربية، ما الذي وصل إليه مستوى اللغة والبلاغة في الكتابات العربية، الأدبية منها والعلمية والصحفية؟ إن هذا بالقطع يؤثر في تراكم التراث العربي وفي مستقبل الثقافة العربية بشكل عام.

موقف الشباب العربي من الغرب

إن الحديث عن خطر العولمة الثقافية وتأثير الإعلام والثقافة الغربية على الهوية العربية يجب أن لا يتوقف عند ما يستهلكه الشباب من منتجات ثقافية غربية، لأن هناك عوامل أخرى تشكل تكوين الشباب وتشكل مواقفه الواعية تجاه الغرب.

فالأجيال الجديدة في العالم العربي يتسم موقفها تجاه الغرب بقدر أكبر من الشك وقدر أقل من الانبهار عما كان سائداً في الأجيال السابقة. فأما عن الشك، فقد تشكل بسبب الظروف والأحداث السياسية التي تحيط بالعالم العربي منذ انتهاء الحرب الباردة. فهذا جيل بلا حلفاء، لا في الشرق ولا في الغرب. وسقطت أمامه الأقنعة الأيديولوجية التي كانت تسم السياسة فيما قبل. فما يحدث للشعب الفلسطيني من ناحية والشعب العراقي من ناحية أخرى عمق شعور العرب بكراهية الغرب الذي يكيل بمكيالين وثلاثة. وحتى إذا انتقلنا إلى مستوى آخر من العلاقات بالغرب تلك التي تتم على مستوى المجتمع المدني في شكل مشاركتهم في المشاريع التنموية ومساندة قضايا حقوق الإنسان، نجد أن الموقف تجاهها لا يخلو من الشك أيضاً. وقد يكون هذا الشك في غير محله في جميع الظروف ولكنه موجود على أية حال.

كذلك لم تعد الشيوعية منتشرة بين الشباب العربي الآن، وقد كانت كعقيدة عالمية أو «أممية» تلتبس مع المرجعية القومية، وكانت أخطر مظاهرها تلك المتعلقة بالموقف من إسرائيل، حيث لا يسمح الفكر الشيوعي برفض إسرائيل على إطلاقها، دون الفصل بين ما هو تقدمي داخلها وما هو رجعي[٢٤].

23- Teen Stuff, issue no. 35, December 2000

٢٤- محمد سيد أحمد، «من وحي تجربتي مع إسرائيل»، الكتب.. وجهات نظر، العدد ١٣، فبراير ٢٠٠٠

Digitized by Birzeit University Library

فإذا أضفنا إلى هذه العوامل ما يلاقيه الشباب العربي من المهاجرين أو الراغبين في الهجرة إلى المجتمعات الغربية من رفض وعداء وعنصرية، نجد أن هدف الهجرة والانضمام إلى المجتمع الغربي أصبح أمراً مستبعد في الآونة الأخيرة.

أما عن الانبهار بالحضارة الغربية، أعتقد إنه كان سائداً بدرجة أكبر في الأجيال السابقة. بينما نجد أن الأجيال الحديثة شهدت الغرب وهو ينقد حضارته ويكشف سلبياتها، فهو جيل «الما بعد» أشياء كثيرة. بل أن كتاباً مثل كتاب إدوارد سعيد «الإستشراق» الذي صدر في أواخر السبعينيات أحدث شبه ثورة في نظرة الشرق إلى الغرب ونظرة الغرب إلى الشرق. وحتى على مستوى الثقافة الشعبية نجد أنه في الوقت الذي شاهد فيه الشباب فيلم «يوم الاستقلال» الأمريكي الذي يبين كيف حمت أمريكا العالم وأنقذته من الخطر المحقق، شاهد فيلم «الجمال الأمريكي» الذي يوجه النقد إلى الحلم الأمريكي ذاته.

ثالثاً: المثقفون والشباب

عندما عبّر شباب العالم العربي بمختلف فئاته في سبتمبر الماضي عن مساندته للانتفاضة الفلسطينية في صورة مظاهرات، وتبرعات، ورسائل بريد إلكترونية، ومقاطعة للبضائع والشركات الإسرائيلية والأمريكية، كان يدفعهم شعور بأنه «ينبغي فعل شيء ما».. ومع هذا جاءت جهودهم عشوائية، وفي غير إطار واضح. يقول الدكتور عزمي بشارة: «لا يقارب التحرك الجماهيري العربي ولا يشبه باتساعه وصدقه وحماسه إلا التحرك العربي عام ٥٦ تضامناً مع مصر. ولكن في حينه لم يكن التضامن مع ضحية عدوان فحسب بل مع مشروع وطني قومي.. وربما أيضاً مع نموذج يبشر بحياة أفضل في كافة أرجاء الوطن العربي.. ولكنه غير متوفر حالياً. لا يوجد إيمان بمشروع لأنه لا يوجد مشروع[٢٥]».

فمن المسؤول عن غياب أو وجود هذا المشروع، أليس هذا جزءا من دور المثقف؟ إن المقاطعة التي يقوم بها الآن عدد كبير من الشباب في القاهرة على سبيل المثال، تتم بشكل تلقائي وهم لا يعرفون على وجه الدقة ما الذي ينبغي مقاطعته؟ وما إذا كانت مقاطعتهم لها فائدة أم ضرر؟ ويتساءلون لماذا لم نقاطع من قبل؟ لم يجد هذا الشباب أحداً من المثقفين يوجهه أو يبين له القواعد المعقولة أو الفعالة للحركة.

إن صورة التكوين الثقافي لهذا الجيل لا تكتمل إلا بإضافة الظروف الموضوعية الأخرى التي تحيط به والتي تؤثر فيه مباشرة، مثل الجهل العام، وانحطاط مستوى وطرق التعليم، والبطالة، واستشراء الفساد والنفاق في المجتمع، والتسلط السياسي.. إنه خطر التخلف، وهذا الخطر سببه ليس سبباً خارجياً في العولمة والصهيونية والجات، وإنما سببه داخلي في مدى استعدادنا لمواجهة كل هذه التحديات.

فالعالم العربي يواجه مأزقاً حضارياً خطيراً يشمل كل مظاهر الضعف والتدهور التي لحقت بمختلف جوانب واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي. والشباب العربي في مجمله يشعر بأزمة المجتمع الذي يعيش به، لأنها تواجهه في حياته اليومية، وتعوقه عن تحقيق ذاته وتكوين مستقبله.

٢٥- عزمي بشارة، «تحرير فلسطين.. تحرير الإنسان العربي»، الكتب.. وجهات نظر، العدد ٢٣، ديسمبر ٢٠٠٠

Digitized by Birzeit University Library

إن الاغتراب عن الواقع الذي يوصف به أحياناً الشباب، رفاهية ليس في وسعه التمتع بها، لأن التحديات التي تواجهه وتواجه مجتمعه من الشدة بحيث أنها تحاصره ولا تسمح له بالتفلت منها. وهذا لا ينطبق فقط على الدول العربية التي تعاني الفقر، فحتى في المملكة السعودية عبر الشباب السعودي[٢٦] عن قلقه لإحساسه بأن عصر الوفرة أو الطفرة الاقتصادية قد قارب على الانتهاء.

أشعر أحياناً أن المغتربين هم المثقفون وليس الشباب. لقد كان سارتر يشكو من أن واحداً فقط من كل مائة مواطن فرنسي قرأ كتاب باع ١٠٠٠٠٠ نسخة. فمن يقرأ للمثقف العربي الآن؟ وإلى من يكتب المثقف العربي؟ إن بعد المثقف عن الناس في رأيي هو من أهم المشاكل التي يجب الانتباه إليها. ولا أعتقد أن المشكلة سببها عدم مبالاة الناس وأميتهم، لأن حتى المتعلمين أصبحوا لا يتواصلون مع نخبة المثقفين. المشكلة إن كثيراً من المثقفين يتجاهل الناس أو يتعالى عليهم.

فمثلاً دعاة التنوير يسخرون من تمسك الناس الفطري بالدين، ويريدون تنويرهم بالسير في الاتجاه المعاكس تماماً الذي يبدو للناس أنه اتجاه لا-ديني. إذا كان الناس اختاروا الدين، فليكن التنوير من داخل هذا الإطار حتى يجد المثقف من ينصت له، وليس من خارجه، لأن الناس من جانبها سوف تترك المثقف وتذهب إلى إمام الزاوية الحاصل على الشهادة الابتدائية، الذي لم يغادر قريته قط، ولم يقرأ كتاباً قط. النهضة الأوروبية لم تحدث إلا بعد إصلاح ديني وليس ثورة على الدين، والصين لم تنجح إلا بعد أن قامت الماوية بتطوير القيم الكونفوشية. يقول محمد سيد أحمد عن تجربته مع الشيوعية: «لقد تعلمت انه لا يجدي أن أكون جنرالاً بلا جيش، أو أن يفسر سلوكي بأنه سلوك من انفصل عن جيشه وفقد بالتالي قدرته على التأثير والإقناع[٢٧]».

كذلك يتجاوز بعض المثقفين الناس، طامحين إلى التغيير عن طريق التأثير في السلطة مباشرة، ولا أعتقد أنه من الممكن تحقيق تغيير حقيقي أو نهضة فعلية عن طريق إصدار بعض القرارات. يقول الدكتور إسماعيل صبري عبد الله: «من ناحيتنا كمفكرين ومثقفين تبنينا شعارات تعكس أهدافاً عزيزة وثابتة ودائمة كالحرية والاشتراكية والوحدة. ولكن غلب علينا الظن أن مثل هذه الاختيارات المجتمعية يمكن أن تحدث بالفعل بمجرد الحصول على القرار السياسي بتبنيها.. وبصفة عامة ليس البحث عن صيغة سحرية تغير المجتمع فوراً بمجرد تبنيها كهدف إلا وهماً بعيداً. ولهذا كله أعتقد أنه آن الأوان لنبدأ بالإنسان العربي أن نعمل على أن يسترد إنسانيته وقدرته على التعليم والتقدم حتى يتمكن المجتمع كله من النهوض[٢٨]».

كذلك يمكن تفسير تلك المسافة التي تفصل بين المثقفين والناس، بما يضعه المثقفون على أجندة اهتماماتهم ودراساتهم وحواراتهم. فهل القضايا والمفاهيم والإشكاليات والمناهج التي تستحوذ على وقتهم وجهدهم تتناسب مع مشاكل الناس وقضاياهم؟ أم أن هذا مظهر من مظاهر العولمة الثقافية التي يتعرض لها المثقفون، بحيث أصبحت هناك طبقة واحدة متجانسة من النخبة الثقافية في العالم كله، تتشابه وتتواصل فيما بينها، وتنفصل عن شعوبها الأصلية؟

26- Yamani, Changed Identities, p 43

٢٧- محمد سيد أحمد، «من وحي تجربتي مع الشيوعية»، الكتب.. وجهات نظر، العدد ١١، ديسمبر ١٩٩٩

٢٨- إسماعيل صبري عبد الله، قضايا التنوير، ص ٢٥٩-٢٦١

Digitized by Birzeit University Library

نقاش الجلسة الثانية

افتتح **جميل مطر** النقاش مشيراً إلى كونه يفكر منذ مدة في شكل العولمة التي سيعيشها الشباب. إننا نتكلم كثيراً عن العولمة لكن قليلون هم من كتبوا عن مستقبلها. أمسكنا بالتاريخ، واستطعنا أن نرى ما هو شكل الخط، بيد أن القضية تكمن فيما إذا كنا سنرى في السنوات القادمة الشكل ذاته أم لا؟ إن فقدان خصوصية (privacy) الإنسان (ليس فقط الخصوصية الثقافية أو القومية) يذكّر بكلمة ظريفة لأحد الكتاب الأمريكيين حين قال: أصبحت أخجل من خلع ملابسي أمام الكمبيوتر، فكروا في هذا المعنى، حقيقة إن الكمبيوتر والانترنت أصبحا يعرفان عنك الكثير، وهذا بدوره يذكّر بجورج أورويل عندما تحدث عن الأخ الكبير، أنت الآن لديك أخ صغير يراقب أعمالك يوما بيوم، انظر أيضاً إلى هذا وكم يؤثر على القيم.

وتحدثت **فريدة النقاش**، مؤكدة على أنه ليس صحيحاً أن أسلاف حركة الحداثة هم فقط التنويريون الأوروبيون، وإنما الواقع أن أسلاف حركة الحداثة الجديدة هم أيضاً الطهطاوي ومحمد عبده، والكواكبي والأفغاني وآخرين من رواد النهضة العربية، فمن الظلم البيّن اتهام حركة الحداثة بأنها تأسست بالكامل على الأفكار الغربية. ثم تساءلت: هل هناك زمن صاف بذاته، أنت تتحدثين (دلال البزري) عن زمننا وعن وقتنا في كل مرحلة من المراحل وكيف نعبر العولمة سالمين كأننا انتقلنا من كل هذه الأزمنة كما نحن بجوهرنا الثابت! في هذا التعبير طرح ملتبس يبقينا دائماً وكأننا سنبقى إلى الأبد كما نحن، جوهرنا هو ذاته وكأننا لا نتحول أبداً على الأقل مع معنى الوقت.

وتساءلت **هويدا رومان** في نقاشها: هل أن التدين معناه أن أقوم بنقله في حياتي وفي تفكيري وفي أسلوب نظرتي للحياة بحيث أن الدين سيبقى مصدر كل هذه النظرة، أم إن التدين هو مجرد علاقة ما بين الإنسان وربه منفصلة عن تفكيره العلمي أو منفصلة تماماً عن استخدامه لعقله في صياغة حياته اليومية؟ أوافق على ما يقوله الأستاذ حسين بأن العلمانية ليست مرادفة للإلحاد، أرى أن مسألة التدين هذه تستوجب التساؤل وتحتاج إلى دراسة ميدانية. لقد ركزت هديل على الاستخدامات الدينية للانترنت وحسب، وقالت: ان الشباب يلجأون مثلاً للأحاديث وما شابه، لكن لا شك أن هناك استخدامات عديدة للانترنت، وعلينا أن نعرف ماذا يستخدم الشباب، هناك من يقوم باللعب (games) وهناك من يبحث عن المعلومات والكتب وغيرها وهناك أناس يتحادثون، فبالتالي

Digitized by Birzeit University Library

هناك استخدامات عديدة للانترنت وليس هذا هو الاستخدام الوحيد، وهذا الأمر أيضاً يحتاج إلى دراسة ميدانية.

وتساءل **حسن حنفي** عن الشباب ورغبة الشباب... هل تكمن في الجينز والكوكا كولا والماكدونالدز، والموسيقى الصاخبة والأغاني؟ هذه القيم تعبر عن مجموعة من الشباب في بعض الأحيان، لكن هناك شباب الانتفاضة، وهناك شباب الأرياف، وهناك شباب العمال، وشباب بولاق الدكرور، وهناك شباب الأربعة مليون مصري الذين يسكنون في مدينة الأموات، هؤلاء لم يدخلوا أبداً إلى الماكدونالدز ولم يرتدوا الجينز. لا يجوز أخذ عينة صغيرة جداً واعتبارها المؤشر على الفئة المعولمة.

وتطرق **مضر قسيس** في مداخلته، إلى رغبته في إيجاد نقطة التقاء واضحة مع الدكتور حسن حنفي... مشيرا إلى كثرة استخدام الأستاذ حسن لأسلوب الاستعارة (metaphoric) بكثرة عن طريق العودة إلى نصوص كلاسيكية. واستطرد باستعارة من كتابات ماركس، يصف فيها الأطباء الذين يمارسون الطب، على أنهم «شر مطلق» على أساس أن هؤلاء هم الذين يغتنون نتيجة لآلام الآخرين. ولكن هذا هو الشر من النوع «الذي لا بد منه». وأضاف: في تصوري إن معالجة العولمة، حتى لو كان هناك نوع من أنواع عدم الرضا عنها، كظاهرة مرتبطة بالسوق العالمية الموجودة، والتي نعيش فيها ونشكل جزءاً منها، وبالتالي الحديث عن مقاومتها أو قبولها أو رفضها ربما هو مرة أخرى شيئاً يمكن أن يكون رمزياً. لا شك في أننا جزءٌ من العولمة. هي تنمو وتكبر وتتسع بجهودنا، وبالطعام الذي نأكله، وبالمال الذي نصرفه، وبالعمل الذي نقوم به، وما إلى ذلك، يبقى السؤال عن موضوع العولمة، من أجل معالجة صحية، معالجة لا تخضع لمواقفنا وأوهامنا، وإنما من موقفنا من الواقع، هو كيف تكون هناك إمكانية للمساهمة في توجيه هذا الجهد العالمي والإنتاج العالمي بالاتجاه الذي نفضله؟! لقد وجد ماركس في تحليله للسوق العالمية ما يمكن أن يشكل لنا مدخلا لمعالجة العولمة. أذكر هنا العبارة المشهورة حول أنها تحمل بذور فنائها في ذاتها، بمعنى أن العولمة نفسها تنتج ما يقاومها. الماضي ليس شيئاً فيزيائياً، هو غير موجود، ولا يستطيع الاتصال بأي شيء إلا من خلال إعادة الإنتاج اليومية التي نمارسها يومياً، ويصبح التجريد والحديث النظري المجرد عن ارتباط الماضي بالحاضر وأثره عليه غير ذات قيمة إذا افتقر لعنصر لإعادة الإنتاج هذا. إذن فالقضية لا تكمن في أمثلة الماضي، في كيفية إعادة إنتاجنا لها.

واعتبر **غسان الخطيب** أكثر أذى للثقافة والخصوصية القومية، هو الضعف والتخلف للأمة، وأضاف: برأيي أيضاً أنه يجب أن نتشبث بالعولمة وننـدمج ونتعولم لأن هذه هي الطريقة الوحيدة للتطور وللقوة، ولكن بطريقة تأخذ بعين الاعتبار احتياجاتنا، وبطريقة تقاوم الاستخدام غير الملائم والمضر لهذه الأداة أو لهذه المرحلة التي تسمى العولمة.

وفي تعقيبها على الحوار، أوردت **دلال البزري** خلاصة لرواية حنا مينه اسمها: (الولاعة) الكتاب قديم لكنه لفت نظري كثيراً، القصة تدور في ضيعة تتحدث عن خلاف ما بين شخص تحديثي وآخر تقليدي، التقليدي يمثله خوري الضيعة ويمثل التحديثي شاب يمكن وصفه بالمثقف الذي نهل من الغرب

Digitized by Birzeit University Library

ومعارفه. البطل واقع بين الشخصيتين وصار بعمر الشاب (حوالي عشرين عاما). فقام المؤلف، الذي «يحب التنوير» بأخذه عند المثقف. لكن نلاحظ أن حنا مينه كتب هذا الجزء من النص بغفله من أمره، لأنه يتحدث فعلاً عن الواقع. أصبحت تطلعات الشاب التحديثية قوية جداً لدرجة أنه ذهب إلى المثقف، وهيأ نفسه للتأثر بهذا المثقف، لكن السؤال عن هذا تكون الشاب، الذي تربى منذ ميلاده إلى ان وصل سن العشرين وانجذب إلى هذا التحديثي. كيف تكوّن عقله وكيف تربى؟ كيف كانت علاقة والدته بوالده؟ كيف كانت علاقته بأخوته خاصة البنات منهم؟ هذا ما أقصده عندما أقول حداثي الرغبة: نرغب في أن نكون ديمقراطيين. الديمقراطية أصبحت شعاراً، ونحن لا ننتبه حتى لأتفه وأصغر التصرفات لدينا والتي تنم عن عدم ديمقراطيتنا وعن عدم تكويننا الديمقراطي، ورغبتنا في الديمقراطية شيء مضحك قليلاً، وهذا هو ما يجعل سمعة المثقفين خارج الجو الثقافي بأنهم كذابين. آسفة لكن لا يوجد أي من المثقفين قد تزوج وكانت علاقته مع زوجته سوية وممارسة للديمقراطية. هذا ما أقصده بحداثية التكوين.

وأوردت **هديل غنيم** تعقيبات سريعة، تناولت الحوار، مؤكدة أن هناك جموداً وأنه لم يتم التوصل إلى حل لمشكلة الإسلام مع الحداثة ومع المعاصرة، وحتى إذا كانت هناك بعض المحاولات لمحمد أركون، أو للجابري، أو لكثيرين آخرين، فهي لم تكتمل بعد ولم تؤثر في الناس، أما بالنسبة للدولة والمكون الديني عند الشباب، فإني أرى بأن الدولة تستغل الدين لإضفاء الشرعية على أنظمتها المتآكلة.

Digitized by Birzeit University Library

الجلسة الثالثة

الجلسة الثالثة

العلمانية والتدين في العالم العربي في القرن الحادي والعشرين

Digitized by Birzeit University Library

المواطنة بين الدولة الدينية والعلمانية... أفكار أولية

فريدة النقاش

«أنا خضت الانتخابات ونجحت كمواطنة وليس كامرأة». بهذه الكلمات ردت النائبة المصرية «عزة الكاشف» التي نجحت في انتخابات الدورة الأخيرة في مجلس الشعب أي البرلمان المصري (تشرين الثاني (نوفمبر) - كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٠) على سؤال لصحفية حول العقبات التي واجهتها كامرأة، لأنها كانت مرشحة في دائرة بمحافظة دمياط التي تجمع بين الريف والحضر. وربما عبرت «النائبة» لا شعوريا عن إدراك لحقيقة أن المرأة في النظام القائم هي مواطن ناقص رغم أن لها الحق في التصويت والترشيح.

وقد بدا رد النائبة غريباً، وهى التي تضع غطاء على رأسها وكأنه استجابة للتصورات الإسلامية الشائعة والتي تقول ان شعر المرأة عورة، بل ويصل بعضها أحيانا إلى القول بأن صوتها نفسه هو عورة. فهي تطرح مفهوما لا يجري استعماله في أدبيات الإسلام السياسي إلا نادرا بل ويكاد يغيب تماماً عن هذه الأدبيات في تعاملهما مع وضع المرأة، التي هي رعية وليست مواطناً.

ويتوافق مفهوم الرعية، لا المواطنة، مع تصورات وأفكار ورؤى الدولة الدينية التي تدعو لها جماعات الإسلام السياسي أو تلك القائمة بالفعل في عدد من البلدان «الإسلامية» مثل السعودية وأفغانستان، حيث يجرى سحب للقضايا السياسية المجتمعية والثقافية جميعا إلى دائرة الدين والرؤية الدينية، ويسود التعامل بالفتاوى لا بالقوانين، لأن الدولة الدينية لا تفصل بين السلطات التي تتجمع غالبا في أيدي حاكم واحد مستبد هو الخليفة أو السلطان أو الملك، وذلك على العكس من الدولة الحديثة العلمانية أو الوطنية التي ينفصل فيها الدين كلية عن السياسة ويقوم فيها الفصل واضحا بين السلطات وتقييد سلطة الحاكم بالقانون والدستور الذي يساوي بين المواطنين كافة بصرف النظر عن الجنس أو اللون أو الدين أو العقيدة.

وتمثل المواطنة وضعاً حقوقياً وسياسياً للفرد محددا واضح المعالم. إذ تتأسس على عقد اجتماعي تتحدد فيه الحقوق والواجبات والشروط متجاوزة روابط الدم والقرابة. والمواطن يكون هو ذلك الذى يتساوى مع غيره أمام القانون ويدفع الضريبة ويؤدى الخدمة العسكرية، وهى مفهوم ارتبط بالزمان والمكان وبالعلاقة بكل من الدولة، والمجتمع أي أنه حالة سيرورة وليس نصاً.

ولذا فالمواطنة هي أعلى كثيراً من مفهوم الحق وحده، وكما يقول الباحث السوري هيثم مناع: «فالحق ترافق في أغلب الظن مع نشأة المجتمع الأبوي الذي أعطى حقوقا لأحد الجنسين على حساب الجنس الآخر، كذلك أعطى مفهوم الملكية والإرث وتعدد الزوجات لرجل واحد، وامتيازات الابن البكر وأفضلية ابن العم وحقوق القريب.. الخ. أعطت هذه الحقوق امتيازات لأشخاص على حساب حرمان

Digitized by Birzeit University Library

أشخاص آخرين. من هنا كان مفهوم الحق في نشأته مفهوما سلبيا، وبقي في هذا النطاق آلاف السنين...[٢٩]».

ويضعنا هذا التعريف للحق على أرض منطقة التوتر الرئيسة في المجتمع الطبقي، وهى المسألة التي عالجتها منظومة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وعالجها الفكر الاشتراكي بصورة اشمل.

الدولة الدينية

الدولة الدينية هي تلك التي تتداخل فيها كل السلطات ويجرى ممارستها جميعا باسم المقدس المتعالي الذي لا يناقش ولا يرد، وهى تنزع السلطة عن المجتمع وتحيلها إلى الدين. وكما يقول المفكر الجزائري محمد أركون: «انه في ظل مثل هذه الدولة فان الرمزانية الدينية الأولية تنحط في ما بعد، وتتحول إلى نوع من القوانين القضائية الصارمة، والى مجرد أيديولوجيات للهيمنة والسيطرة. ويمكننا أن نتتبع قصة هذا الانحطاط والتدهور بدءا من موت النبي عام ٦٣٢م، ولكن بشكل أخص بعد وصول الأمويين إلى السلطة عام ٦٦١م. وبمجيء الأمويين انتهت مرحلة الدين بالمعنى الرمزي المتفتح وابتدأت مرحلة الدولة بكل إكراهاتها وقيودها. واستخدم الدين عندئذ كأداة للمشروعية من قبل السلطة الأموية من أجل ترسيخ حكمها ومحاربة المعارضة (عبد الله بن الزبير.. الشيعة.. الخوارج) بمعنى أن الأولوية لم تعد كما كان عليه الحال في زمن النبي للانفتاح الرمزي الواسع، وإنما لمقتضيات السلطة وعقل الدولة. وضمن هذا المعنى نفهم كيف أن قسما كبيرا من المسلمين (بمن فيهم بعض اتجاهات السنة) يعتبرون الأمويين ملوكاً لا خلفاء...[٣٠]».

ويضيف أركون: «راحت تتشكل طوال القرنين الهجريين الأولين (أي من ٦٣٢ إلى ٨٥٠ تقريبا) تلك النصوص التي تدعى بالقانون الإسلامي، أي الفقه، ثم منهجية هذا القانون أي أصول الفقه، وهذا العلم الأخير إسلامي محض، وهو عبارة عن جهد عقلي (اجتهاد) يبذل من أجل خلع القداسة والتعالي (ولكن بعد فوات الأوان) على القانون الذي كان قد بلور عمليا وتاريخيا في المحاكم عامي ٦٣٢- ٨٠٠ تقريبا[٣١]»

أما في الممارسة الفعلية العصرية فإن الدولة الدينية تخاصم الحريات العامة، من حرية الفكر والتعبير والتنظيم والاعتقاد (وبخاصة حرية المرأة)، وتخضعها جميعا لميزان الدين. وهى لا تعرف مفهوم المواطنة لأن المواطن هو المؤمن في نظرها، بل ان المواطنين هم رعايا للسلطان أو الخليفة مشدودة مصائرهم وحرياتهم إليه بخيوط القداسة وبامتلاكه للحقيقة المطلقة التي يستمدها من وضعه باعتباره مفوضا من الله.

٢٩- مناع، هيثم. «المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي». مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. القاهرة. سلسلة مبادرات فكرية. كراسة رقم ١. ص ٩.

٣٠- أركون، محمد. «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد». دار الساقي. لندن. ١٩٩٠. ص ٦٢.

٣١- نفس المصدر.

Digitized by Birzeit University Library

والدولة الدينية لا تعرف الفرد ولا تعترف به، وإنما هي تتعامل مع جماعة المؤمنين. وقد كانت مثل هذه الدولة وما تزال مفرخة لكل أشكال التسلط والاستبداد والعقوبات البدنية الوحشية ومصادرة الحرية (مرة أخرى أفغانستان والسعودية نموذجاً)، وفى ظلها أيضا تنتعش كل الروابط الطائفية والإثنية والمذهبية أي ما يمكن أن نسميه، بالماتحت قومية على حد تعبير عزمي بشارة.

العلمانية

قامت العلمانية على التسامح الديني والفصل الكامل بين الدين والسياسة، وتكونت في الغرب في ظل عملية الصعود الطويل نحو القومية والصراع مع الكنيسة، ومبكراً جداً في القرن السابع عشر كتب المفكر الإنجليزي جون لوك أنه «ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية. ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألا يكون للدولة دين، لأن خلاص النفوس من شأن الله وحده، ثم أن الله لم يفوض أحداً في أن يفرض على أي إنسان دينا معينا، ثم أن قوة الدين الحق كامنة في اقتناع العقل، أي كامنة في باطن الإنسان، والتسامح يمتنع معه الاعتقاد في حقيقة مطلقة أي تمتنع معه الدوجما[٣٢]».

والعلمانية هي أيضا كما يقول المفكر السوري يسن الحافظ: «حصيلة نظرة جمعت بين الدنيوية والعقلانية إلى الكون، الإنسان، المجتمع، الثقافة.. الخ وفى الحيز الأخير السياسة. وهى أيضا حصيلة صراع الميول والبنى والأيدولوجيا ما قبل القومية الغاربة كنسية كانت أم إقطاعية. والدولة القومية الحديثة كانت تدفع بالعلمانية إلى السطح السياسي مع احترامها وصيانتها سائر ميزات المجتمع ما تحت السياسية الاجتماعية الفكرية الأيديولوجية[٣٣]».

ويرى محمد أركون «إن العلمنة هي على الصعيد الفكري موقف نقدي تجاه المعرفة... بصفته البحث الأكثر حيادية والأقل تلوينا من الناحية الأيديولوجية من أجل احترام حرية الآخر وخياراته، وهو أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية وهذه هي العلمنة الحقيقية[٣٤]».

فهل يمكن علمنة الإسلام؟

انه السؤال الشائك الذي اخترق فكر النهضة كله دون الوصول إلى إجابة واضحة. ولم تكن التجربة « الكمالية» في تركيا أبداً مثالاً يحتذى ولا هي شافية لأسباب كثيرة، إذ نظر إليها باعتبارها عملية اقتلاع من الجذور، وبقيت جهود النهضويين والغالبية العظمى من مفكري التنوير حتى يومنا هذا تسعى لمحاولة التوفيق بين الإسلام والعلمانية.

---

٣٢ وهبه، مراد. «مقدمة لكتاب جون لوك رسالة في التسامح». ترجمة منى أبو سنه. المشروع القومي للترجمة. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ١٩٩٧. ص ص ٧-٨.

٣٣ الحافظ، يسن. «في المسألة القومية الديمقراطية». دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٧. ص ٢ وص ٢١٤.

٣٤ أركون، مصدر سابق. ص ٦١.

Digitized by Birzeit University Library

حين سألت الباحث الإسلامي المجدد خليل عبد الكريم هل تعتقد أن الدين الإسلامي يتوفر على أسس لا تضعه في تناقض مع العلمانية، أي هل يمكن علمنة الإسلام؟ قال: «إن الإجابة تتوقف على مفهوم العلمانية، فإذا كان منقولا عن الغرب، وهو استبعاد الدين كلية، فهذا مرفوض، لأن من الصعب استبعاد الإسلام كدين من كل نواحي الحياة. إنما إذا كان مفهوم العلمانية هو تحديد نطاق الدين ففي هذه الحالة من الممكن علمنة الإسلام. وتحديد نطاق الدين في رأيي هو العقائد والعبادات والأخلاق، أما بخلاف ذلك فيمكن إعمال العقل البشرى دون التقيد بالنصوص. طبعا في هذه الحالة مع الاسترشاد بالقيم العليا التي جاء بها الإسلام».

وحين قلت له ان الدين هو مسألة شخصية بين الإنسان وربه لا دخل له بالسياسة وأن ذلك هو أحد الأسس العلمانية فهل ترى في ذلك مساسا بالدين؟ أجاب: «نحن لا نريد أن نصل إلى هذه النقطة، نحن نعترض على هذا الشعار» وأكد مرة أخرى «إن هذا الشعار نابع من المفهوم الغربي للعلمانية..».

ويرى الباحث السوداني في الإسلاميات عمر القراي أنه على الرغم من نجاح المفكر التونسي الطاهر الحداد الذي وضع في سنة ١٩٣٠ كتابا تأسيسيا بعنوان «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» يرى أنه «على الرغم من نجاح الطاهر الحداد في تحديد الأحكام التي أضرت بالمرأة وعطلت المساواة ورفضه لها، إلا أنه لم يملك البديل عن هذه الأحكام من داخل الدين الإسلامي نفسه، مما يمكن أن يلحق بعض أفكاره بالنسبة بينها وبين أفكار نهضة المرأة التي تقوم على أسس علمانية. ولعله من هذا المدخل وجد العلماء في تونس الفرصة في الهجوم على أفكاره واتهامه بالخروج على الدين وسحب شهادة الفقه منه...»

وذلك هو نفس الموقف الذي اتخذه الأزهر من الشيخ على عبد الرازق حين طرده من هيئة كبار العلماء بعد إصدار كتابه «الإسلام وأصول الحكم» والذي تضمن منحى علمانيا ونقدا جذريا للدولة الدينية وللخلافة.

وصلت كل محاولات التفكير من داخل الدين في قضايا العلمانية والمواطنة وحقوق المرأة إلى طرق مسدودة، وأودت بحياة البعض وتهديد آخرين بالقتل وتهميش الإنتاج الفكري للباحثين وعزلهم. وهو ما يعني، لا فحسب أن المؤسسة التقليدية السلفية قوية وراسخة، ولكن أيضا أن هناك مشاكل قوية في الدين نفسه.. في القرآن والسنة ناهيك عن الفقه والفكر الديني.

لقد كان مصير المفكر الإسلامي السوداني محمود محمد طه الإعدام، لأنه مد حبال التأويل إلى ما لانهاية حتى يزيل كل تناقض بين المواثيق الدولية التي هي من صنع كل الحضارات والثقافات وبين الدين. ورأى أن إقرار الحقوق هو عملية نضالية وصراعية طويلة المدى. وقد أعدمه (وهو المفكر المسلم) نظام مستبد رفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الحدود.

ويرى أركون ان شرطاً رئيسياً لعلمنة الإسلام الممكنة من وجهة نظره هو«دراسة مفهومي خلع القداسة والتعالي على قانون ما، أو على مؤسسات الدولة والإدارة، أو على شخص الخليفة ووظيفته، وهى أساسية وحاسمة إذا ما أردنا أن تقوم اليوم بمقاربة صحيحة لمسألة الإسلام والعلمنة أو الدنيوة.[٣٥]».

Digitized by Birzeit University Library

العسكرية الدينية

على الرغم من أن مصر هي دولة علمانية ضمنياً فيها دستور يساوى بين المواطنين وفصل نظري بين السلطات وتعددية حزبية مؤخراً وان مقيدة، فإنها تشهد منذ قيام النظام العسكري فيها من تموز (يوليو) ١٩٥٢ أشكالاً متباينة للتداخل بين السلطات ولانفراد الحكام بالقرار وللتمييز بين المواطنين بل وغياب واقعي لمفهوم المواطنة. وقد نشبت الصراعات بينها وبين القوى الدينية الإسلامية دائماً على الأرضية ذاتها، ولم تكن أبداً صراعات بين مشروعين مختلفين ورؤيتين للعالم.

ورغم أن السلطة الدينية الرسمية (الأزهر) تخضع فعلياً وقانونياً لسلطة الحكم، فرئيس الجمهورية هو الذي يعين شيخ الأزهر، فقد دأبت الدولة على الاستنجاد بهذه السلطة الدينية في كل مآزقها الكبرى من هزيمة ١٩٦٧ وصولاً إلى قانون العلاقة بين المالك والمستأجر في الأرض الزراعية، وبطبيعة الحال في أي تعديل جزئي لقوانين الأحوال الشخصية وذلك التماساً للمشروعية الدينية، لأن المشروعية السياسية غائبة. بل ان الدستور «المدني» القائم يمنح الدولة دينا وينص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع.

وتغيب المشروعية السياسية في ظل الاستبداد والتسلط وعدم إمكانية تداول السلطة وحالة الطوارئ الدائمة والأشكال المختلفة من العزل السياسي والاعتقال دون محاكمة ومصادرة الحريات الشخصية، والانقسام الطبقي المتزايد وانتشار الفساد والفقر المدقع والتخلف الحضاري. وتبلور هذه الحالة منظومة ثقافية اسميها ثقافة الطوارئ التي تنفى المواطنة، فإذا كان المواطن في الدولة الدينية هو المؤمن فالمواطن في الدولة العسكرية الاستبدادية هو المطيع.

من حيث الجوهر لا تختلف ممارسات الدولة العسكرية التسلطية ضد المواطنين عن ممارسات جماعات الإسلام السياسي (الجهادية منها والمعتدلة) وخاصة ضد كل من النساء والأقباط (أهل الذمة) فضلا عن أنهما معاً -أي الدولة الاستبدادية والإسلام السياسي- مسنودان معنوياً بالمادة الثانية من الدستور المصري التي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع بعد أن كانت مصدرا من مصادره وعدلها الرئيس السادات لتصبح المصدر الرئيسي.

ويضع النظام الحزبي المقيد والتعددية الشكلية غطاء علمانياً على طنجرة طائفية، كما يقول يسن الحافظ واصفا الوضع اللبناني.

وعلى العكس تماما مما كان مفترضا. فقد أسفرت سياسة الانفتاح والسوق الحرة بلا ضوابط والخصخصة، والتي تواكبت مع هيمنة النزوع الطفيلي غير الإنتاجي لدى الرأسمالية المصرية عن انتعاش الأصولية، ومضاعفة القيود على الحريات العامة وإهدار حقوق المواطنة وإضعاف حركة التنوير الجديدة وأساسها حرية المواطن.

---

٣٥ أركون. مصدر سابق. ص ٦٤.

Digitized by Birzeit University Library

وقد شهد الربع قرن الأخير ظاهرة ثقافية اجتماعية أخذت تتسع، وهى انتقال بعض المفكرين والمبدعين التنويريين من صفوف اليسار والعلمانية إلى مواقع التيارات الإسلامية بظلالها المختلفة حتى أصبح بعضهم محسوباً على الدعاة الأشداء أكثر منه على المفكرين والمبدعين. وهم في موقعهم الجديد أشد عداوة لأفكارهم ومواقفهم السابقة من «المجاهدين» الأصليين وبعضهم أكثر رواجاً في أجهزة الإعلام المملوكة للدولة.

وكان نظام السادات الذي ورث الناصرية قد اختار لنفسه استراتيجية ثقافية مؤسسة على الدين، فسمي نفسه «محمد أنور السادات» ووصفه الإعلام بـ «الرئيس المؤمن»، بل حين سلح أيضا الجماعات الدينية في الجامعات في بداية السبعينات لتواجه اليسار (الماركسيين خاصة)، وفتح أبواب أجهزة الإعلام للدعاة الدينيين ولأكثرهم محافظة ورجعية، وأصبح عنوان حكمه هو الشعار الذي أطلقه «العلم والإيمان» وهو ما أسس للاتجاه الذي تفاقم بعد ذلك وهو البحث عن جذور متوهمة في القرآن لكل ما هو حديث وجديد في العلم.

وقد توافقت استراتيجية السادات التي تواصلت حتى الآن وإن بصور مختلفة مع استراتيجية الشركات عابرة القارات، التي قامت في سياق تحويل الأمم إلى أسواق والشعوب إلى زبائن بإنعاش كل أشكال التعصب المذهبي والطائفي والديني والعرقي.

وتفنن الإسلاميون في العدوان على حقوق المواطنة في الوقت الذي كانت فيه الدولة وما تزال تمارس أشكال الاعتقال التعسفي والتعذيب في السجون وإحالة المواطنين لمحاكمات استثنائية. وتنتهك مؤسسة الشرطة آدمية البشر خاصة الفقراء والذين لا حيلة لهم ولا واسطة، فتسحق هؤلاء الذين توفر لهم الحقوق على الورق -إذ تساوي المواطنون نظريا أمام القانون- بينما يمكن إهانتهم وضربهم والاستيلاء على أوراقهم والزج بهم في التخشيبة باسم الطوارئ والاشتباه وغيره من القوانين الاستثنائية.

وعلى الجانب الآخر كانت قوى الإسلام السياسي المسلم توجه ضرباتها للأقباط «أهل الذمة» الذين أعلن مأمون الهضيبى نائب المرشد العام للإخوان المسلمين «أن الدولة الإسلامية المقبلة سوف تفرض عليهم الجزية» فهم ضمن الأعداء الثلاثة الذين حددتهم الحركة الإسلامية «النصرانية والشيوعية واليهودية»، وهي تختزل الصراع ضد الصهيونية إلى صراع ديني.

وأخذ خطاب «الصحوة الإسلامية» يشدد ضرباته ضد العلمانية وكما يقول د. عزيز العظمة: «كان الخطاب النهضوي الديني يستهدف الإلحاد أولا ولكن الهجوم تحول على العلمانية، فإنه من الصعب تبيان إلحاد الأعداء، بينما كانت تهمة العلمانية أوسع مدى وأكثر مرونة، وبالإمكان تعميمها على عدد أكبر من الناس ومن التيارات الفكرية والسياسية والثقافية، بحيث أصبح من الممكن، باستخدام العداء للعلمانية، استتباع عدد أكبر منها على أرضية مشتركة تفرضها المسلمات الإسلامية[٣٦]».

Digitized by Birzeit University Library

وفى شهر مايو من عام ٢٠٠٠ شهدت مصر معركة فكرية سياسية كبرى حين قام أحد الكتاب مستخدما لغة تكفيرية تحريفية بالغة العنف بدعوة الشباب للاستشهاد دفاعا عن الإسلام بعنوان «من يبايعني على الموت» لأن وزارة الثقافة قامت بنشر رواية الكاتب السوري حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر» واعتبرها الكاتب طعناً في الإسلام ونبيه وكتابه. وخرجت مظاهرات الطلاب من جامعة الأزهر تلوح بالرواية وتحرقها. بل وطالب رئيس جامعة الأزهر بحرقها في ميدان عام في خطبة له في البرلمان.

وفى حالة من الذعر سارعت وزارة الثقافة إلى اتخاذ إجرائين معاً، سحب الرواية التى نشرتها سلسلة آفاق الكتابة التي تصدرها هيئة قصور الثقافة، ثم أحالتها إلى لجنة تحقيق في المجلس الأعلى للثقافة لتكتب عنها تقريرا. وتتوالى الأفعال وردود الأفعال وصولاً إلى إغلاق جريدة الشعب التي تزعمت حملة التحريض الأسود ضد المثقفين والكتاب وتجميد حزب العمل الذي يصدر الجريدة تمهيداً لحله. وقيام الوزارة بتحويل الرواية إلى مجمع البحوث الإسلامية التماسا لرأيه فيها.

فماذا يقول لنا هذا المشهد المعقد؟ يقول لنا ببساطة ان الحريات العامة في محنة وأن ما كنا قد أنجزناه في أوائل القرن العشرين قد تزعزعت أركانه وتراجع. ويندهش المثقفون والمبدعون من الأجيال الشابة حين نستشهد نحن الأكبر سناً بمرحلة في ثلاثينات القرن العشرين حين كتب إسماعيل ادهم كتابه الصغير «لماذا أنا ملحد» وجرى طرح الكتاب في الأسواق وتداوله الجمهور من الخاصة والعامة، وما كان من الكاتب الإسلامي محمد فريد وجدي إلا أن رد عليه بكتاب آخر تداوله القراء أيضاً هو «لماذا أنا مؤمن»، وذلك دون أن يكون الإلحاد تهمة أو مدعاة للحط من أن الناس، ودون أن يكون الإيمان ميزة تجعل بعض الناس أفضل من غيرهم. وهو ما يعنى أن علاقة الإنسان بربه كانت في ذلك الحين شأنا شخصياً، وأن علاقة الإنسان بالمجتمع والدولة محكومة بالمواطنة وليس بالعقيدة.

ولم يكن من قبيل المصادفة أن مجموعة من المثقفين الذين كلفوا بوضع مشروع دستور جديد للبلاد سنة ١٩٥٣ قدموا إحدى المسودات التي لا تتضمن مادة تنص على دين الدولة وتحدده معتمدين مبدأ دولة المواطنين، ولم يقدر لهذا المشروع أن يرى النور. وحدث ذلك في الفترة الليبرالية الأولى في مصر قبل الحكم العسكري.

وفى هذا السياق العام من التراجعات تراجع حزب الوسط تحت التأسيس وهو حزب إسلامي معتدل فشطب في الطبعة الجديدة من مشروع برنامجه المقدم إلى لجنة الأحزاب، قضية الحريات العامة وحقوق المواطنة تماما.

ولكن بقيت قضية المرأة في المسودتين كما هي قضية علاقات أسرية، أي محكومة بقوانين الأحوال الشخصية التي تقضى بفرض الوصاية عليها باسم القوامة والطاعة واعتبارها كائنا ملحقا بالرجل.. أي ليست مواطنة.

٣٦- العظمة، عزيز. «العلمانية من منظورمختلف». مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الثانية. ١٩٩٨. ص ٣٣٤.

Digitized by Birzeit University Library

ومع ذلك فإن من المفكرين المسلمين المتنورين اليوم من يطرح المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق مهما كان الجنس أو اللون أو المعتقد. وعلى حد قول هيثم مناع «هؤلاء قلما حولوا معتقدهم إلى سلعة، أو غطوا برنامجهم السياسي بهالة القدسية ولعلهم أخلص الناس لهاجس العدالة الذي كان وراء كل الدعوات الإنسانية الكبرى».

ويقول خليل عبد الكريم في حديث خاص معه «ان الإسلام لا يرفض حقوق المواطنة لأن مسألة المواطنة عموما هي من شؤون الدنيا، والرسول عليه الصلاة والسلام قال «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». فإذا وجدنا أن المواطنة هذه في صالح الدولة والمجتمع والفرد فلا بد أن نأخذ بها، ورفضها في هذه الحالة سيظهر الإسلام بمظهر الدين المتحجر، ونحن نحاول نفي هذه الصفة عنه. وقد قام الفقهاء بتبني كثير من النظم السياسية والمالية والاقتصادية في البلاد التي فتحها الغزاة العرب وهى النظم التي كانت قائمة في البلاد المفتوحة والتي كانت بلا شك أكثر حضارة بما لا يقاس من هؤلاء العرب الغزاة».

وهنا ينشأ السؤال: ترى لو كان الفقهاء العرب لم يأخذوا في الزمان القديم بهذه النظم فهل كان موقفهم هذا سوف يلزمنا الآن؟ إننا الآن في أشد الحاجة لتأكيد مشروعية التفكير من خارج الدين وحماية حق التفكير على هذا النحو دستوريا وتأسيس المرجعية العالمية لحقوق الإنسان والمواطن كمرجعية أشمل دون أن تكون خصوصيتنا عائقا، فالإنسان هو الإنسان رجلا كان أو امرأة، اسود أو أبيض أو اصفر مؤمنا كان أو غير مؤمن.

وتأسيس هذه المرجعية الجديدة هو عملية صراعية نضالية ضد الاستبداد باسم الدين أو باسم العسكرية والطوارئ والتسلط المدني. فلا تقدم بدون حريات عامة حقيقية، تنهض عليها أسس المواطنة حتى لو اتفقنا مع هيثم مناع في قوله بأن التاريخ والفقه الإسلاميين كانا اقل رحمة بالناس من القرآن.

Digitized by Birzeit University Library

الإسلام والعولمة

حسن حنفي

مقدمة: الموضوع والمنهج

يسهل تحديد التصورات، وتعريف المفاهيم، طبقاً لمنطق الجواهر، وهو لب المنطق القديم. ويصعب تحديد العلاقات، ومعاملات الارتباط، وهو لب المنطق الحديث. لذلك يمكن تعريف «الإسلام»، وتعريف «العولمة»، ولكن يصعب تحديد معنى «واو» العطف لربط الإسلام بالعولمة[٣٧].

أصبح هذا الربط شائعاً في الفكر العربي الإسلامي الحديث، والمعاصر: «الإسلام والتنمية»، «الإسلام والتقدم» «الإسلام والعلم»، «الإسلام والتكنولوجيا»، «الإسلام وحقوق الإنسان»، «الإسلام والمرأة»، «الإسلام والمجتمع المدني»، «الإسلام والحداثة» وهكذا دواليك. وهي أسوأ طريقة للجمع فيها بين القديم والجديد. إذ توحي بأن الطرف الأول، وهو الإسلام، قديم، وأن الطرف الثاني، التنمية، والتقدم، والعلم، والتكنولوجيا، وحقوق الإنسان، والمرأة، والمجتمع المدني، والحداثة، حديث. فلا القديم قادر على أن يتحول إلى الحديث، ولا الحديث تمتدُّ جذوره في القديم. فينشؤ صراع بين غير متصارعين، ويقع تناقض بين غير متناقضين. والقديم من الأنا، والحديث من الآخر، والمسار بالضرورة من قدم الأنا إلى حداثة الآخر، مما يساهم في نشأة عقدة نقص في الأنا من الآخر، وعقدة عظمة في الآخر تجاه الأنا. وقد يتحول الأمر إلى نقد الأنا، وجلدها، وسلخها، والقطيعة معها، ومدح الآخر، والانبهار به، واعتباره نموذجاً للحداثة، والارتباط به. فتنشقّ الثقافة الوطنية إلى قسمين: أنا جماهيري قديم يدافع عن نفسه، وأنا نخبوي حديث يدافع عن غيره. ويتحول الانشقاق إلى فصام، كما هي الحال في وسط شبه الجزيرة العربية، وعلى الأطراف، والخصام إلى عداء، كما هي الحال في المغرب، وتونس، ومصر، وسوريا، والعراق، واليمن، والكويت، والعداء إلى حرب بين الإخوة الأعداء، كما هي الحال في الجزائر[٣٨].

ولا يوجد مدخل واحد للموضوع، أو طريقة واحدة لتناوله[٣٩]. فالإسلام موضوع لعلوم عدة: العقلية النقلية، مثل العقائد، والفلسفة، والأصول، والتصوف، والعلوم النقلية الخالصة، مثل القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، بل والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية، مثل الحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقى، والطبيعية، مثل الطب، والصيدلة، والطبيعة، والكيمياء، والنبات، والحيوان، والمعادن. وللإسلام

٣٧- العنوان ليس من وضعي، بل اقتراح من الدكتور مضر قسيس، رئيس دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت – فلسطين.

٣٨- هناك نصان آخران لـ«العولمة»: الأول: «العولمة بين الحقيقة والوهم» مع تعليق «من مثقف وطني إلى مثقف غربي» في «ما العولمة؟» حوار مع صادق جلال العظم، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠؛ والثاني «Islam and Globalization» جامعة هلسنكي، قسم العلوم السياسية، ندوة، «الكوسموبولية» (Cosmopolis) ٢-٤ حزيران (يونيو) ٢٠٠٠، التي أقامتها جمعية النظرية، والثقافة، والمجتمع (Theory, Culture and Society) برئاسة ميكل فيذرستون (M. Featherstone).

٣٩- أنظر المداخل المتعددة للموضوع في صادق جلال العظم، حسن حنفي: «ما العولمة؟» دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠ ص ٧٢-٨٧.

Digitized by Birzeit University Library

مرحلتان تاريخيتان: الأولى في عصر تكوين العلوم، واكتمالها، في القرون السبعة الأولى، والثانية عصر الشروح، والملخصات، والموسوعات، في العصر المملوكي التركي العثماني في القرون السبعة التالية. والإسلام ليس علوماً وحضارة وحسب، بل هو تاريخ عمران، وسكان، ودول، وفتوحات، وحروب، وصراعات. فأي إسلام يُقرن بـ«العولمة»؟

«العولمة» في الغرب موضوع لعلوم عدة: السياسة، والاقتصاد، والثقافة، والاتصالات. وهي ظاهرة مركبة ذات أبعاد متعددة، تاريخية في التراكم الرأسمالي للغرب، واقتصادية في الهيمنة. هيمنة الدول الصناعية الكبرى، مجموعة السبع، والشركات المتعددة الجنسيات على أسواق العالم؛ وسياسية في تخطي حدود الدول الوطنية باسم «العالم قرية واحدة» أي سوقاً واحدة؛ وثقافية، ثقافة الاستهلاك، والجريمة، والعنف، وقيم البذخ، والغنى، والترف؛ وعسكرية، في استعمال الولايات المتحدة الأمريكية المنظمات الدولية، لفرض الحصار على الشعوب، وتهديد أخرى بالغزو، والعقاب الجماعي، إذا ما شقّت عصا الطاعة على نظام العالم الجديد، ذي القطب الواحد. فأي جانب من جوانب «العولمة» في علاقة مع الإسلام؟

لا يوجد ارتباط وحيد بين الإسلام و«العولمة». والاختيارات متعددة، ولا يوجد مدخل واحد أفضل من الآخر. كلها اجتهادات تنير الموضوع. إنما الاختيار الأفضل هو ما تبقى في الموروث الثقافي، والوجدان الشعبي من صور للإسلام، و«العولمة». تتقدم الدول وتنهار، وينشأ العمران، ثم يعمّه الخراب. وما يبقى من الإسلام ثقافته ورؤيته وقيمه، ما يجعل التاريخ حياً قائماً. وتأتي «العولمة» وتذهب، كما أتت كل أشكال الهيمنة للوعي الأوروبي المركزي، منذ ما يسمى «الكشوف الجغرافية» عندما التفّت أوروبا حول العالم القديم، إفريقيا وآسيا، من أعالي البحار والمحيطات، بعد أن فشل غزوها الصليبي من البحر المغلق، البحر الأبيض المتوسط، واكتشفت العالم الجديد، واحتلته وتنافست عليه، وهي في طريقها إلى استعمار العالم القديم، ونشأة المدن التجارية على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وتصدير الثورة الفرنسة، وتحويلها إلى استعمار جديد باسم الجمهورية العالمية، ثم الاستعمار الأوروبي الحديث، الذي بلغ الذروة في القرن التاسع عشر، وخلافته للإمبراطورية العثمانية، بعد هزيمتها في الحرب الأولى، والعنصرية الدفينة المستمرة، عبر أشكال الهيمنة، روما التي ورثت أثينا، واسبرطة التي ما زالت تنبع في أعماق الوعي الأوروبي، وإن بقيت أثينا في عقله، واليهودية، التي شكلت رؤيته للعالم، ومعايير سلوكه، وإن كان مسيحي الدين واللسان.

المنهج هو تحليل التجارب الشعورية الحيّة الفردية، والجماعية، لكل من الإسلام، و«العولمة»، اللتين يعيشهما العالم العربي الإسلامي اليوم، دون إعطاء النفس أقل مما تستحق، أو إعطاء غيرها أكثر مما تستحق، ودون إحساس بالأقلية، وقهر الأغلبية لها، ما يدفع إلى الاحتماء بأغلبية أكثر، «العولمة»، ودون نفسية السجين، الذي ينتفض ضد «العولمة»، كأحد أشكال القهر، والذي تتبعه النظم الحاكمة، ودون نفسية المهاجر، الذي يجد في غزل «العولمة» مصدر رزق، وإبرام عقد في جامعة بحثاً عن عمل، بعد أن

Digitized by Birzeit University Library

فقد العمل داخل الأوطان للتعالي عليها، والكفر بها، والبحث عن وطن بديل. ليس المنهج هو نصوص الإسلام. فهذه تخضع للانتقاء والتأويل، أو جداول إحصائية تخضع، أيضاً، للانتقاء، والقراءات المختلفة. إنما المحك هو التجربة المشتركة، وتطابق التجربة الفردية مع التجربة الجماعية. وهو أحد معاني الموضوعية، التطابق مع الواقع، من خلال التطابق مع الآخرين. ففي التجربة المشتركة يكمن الأنا والآخر في الزمان.

يمكن تناول الموضوع بطريقتين: الأولى: رؤية الإسلام، من خلال «العولمة» إجابة عن سؤال، هل هناك «عولمة» إسلامية؟ والثانية: رؤية «العولمة»، من خلال الإسلام إجابة عن سؤال، هل هناك إسلام «عولمي»؟ ولا يكفي فقط الحكم على «العولمة» من وجهة نظر إسلامية، أو الحكم على الإسلام من وجهة نظر «العولمة». وهو استئناف للعبة المرآة المزدوجة: رؤية الآخر، من خلال الأنا، ورؤية الأنا من خلال الآخر، كما مارسها الطهطاوي في «تخليص الإبريز». ولا يمكن رؤية الإسلام، و«العولمة»، من منظور ثالث يتجاوزهما معاً. فلا يستطيع ذلك، إلا شعور كلي محايد، وهو ما يستحيل على البشر.

وتصعب الأحكام «العلمية» الصارمة، نظراً لأن الإسلام، و«العولمة» تجربتان حيَّتان في وجداننا المعاصر. الموضوع من الذات، والذات من الموضوع. فالإنسان العربي المعاصر مُحاصر بين الإسلام و«العولمة»، بين الأنا والآخر. هما صورتان لوعيه، النفس والبدن، الروح والمادة، ومن ثم يستحيل إصدار الحكم. المهم أن تبعد الأحكام عن تقريظ النفس، والدفاع عن الإسلام، وهجاء «العولمة»، ونقد الغرب، ورفض الآخر، كما تفعل بعض الاتجاهات الإسلامية، أو العلمانية المتطرفة، وأن تبعد، أيضاً، عن مدح «العولمة»، وتقريظها، وبيان فوائدها، وهجاء النفس، وبيان تخلفها، وانطلاقها، كما تفعل بعض الحركات المستحدثة.

من المهم، أيضاً، تحليل ظاهرة «العولمة» من منظور فلسفي، وعلى مستوى فكري. فالفلسفة تخصص، ونوع أدبي، وإلا تحوّل الفلاسفة إلى اقتصاديين، وسياسيين، وإعلاميين خلّص. الفلسفة ماهية التاريخ. وكل الظواهر الاجتماعية، والسياسية هي ظواهر فلسفية في أسسها النظرية. هي رؤى فردية وجماعية. لذلك ركّز بعض المفكرين العرب المعاصرين على نظرية المعرفة، والبحث عن الوحدة المعرفية (episteme) وراء الظواهر، تحت تأثير فوكو، والبنيوية، فتنفصل المعرفة عن الوجود، وتستقل بذاتها في عالم نظري مغلق. الفلسفة ماهية التاريخ تعني، فقط، البحث عن الجذور المعرفية لظواهر التاريخ، دون أن تنفصل عنها.

العولمة الحضارية

«العولمة الحضارية» هي السمة الغالبة على حضارة الإسلام، منذ نشأته الأولى. وبالرغم من نشأته في شبه الجزيرة العربية، حمله العرب شرقاً إلى فارس، وشمالاً إلى بلاد الشام، وغرباً إلى المغرب العربي. فقد حوّل الإسلام العرب إلى قوة تاريخية صاعدة بين إمبراطوريتي الفرس والروم، اللتين أنهكتهما الحروب، دون أن ينتصر أحدهما على الآخر، يوم له ويوم عليه. (ألم، غُلبت الروم في أدنى الأرض، وهم مِنْ بَعدِ غَلَبِهم سَيَغْلِبُون، في بضع سنين).

Digitized by Birzeit University Library

وبالرغم من أن الإسلام نشأ في شبه الجزيرة العربية، كدين وطني لها، ولسانه العربية، إلا أن عقيدته الأولى، التوحيد، لا حدود لها، انتشرت خارج الوطن، واللغة بلا حدود، في ربوع الشام، وفى سهول آسيا الوسطى، وجبال المغرب العربي. كما انتشر، عبر المحيطات، إلى جنوب شرقي آسيا، وعبر مضيق جبل طارق إلى أوروبا، وفيما بعد إلى إفريقيا، جنوب الصحراء، عبر وادي النيل، أو السواحل الشرقية، والغربية، والجنوبية. التوحيد «عولمة» في تصور العالم، العالم قرية واحدة، والبشر جميعاً، بلا حدود، يتساوون جميعاً أمام الإله الواحد، ويتمثلون قيماً إنسانية واحدة: «كلكم لآدم وآدم من تراب»؛ «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح»؛ «وأنا شهيد على أن عباد الله إخوانٌ، نشأوا من أصل واحد، النفس، ويعودون إلى أصل واحد، الاستحقاق».

إعلانه الأول الشهادة، التي تتكون من فعلين: نفي في «لا إله»، واثبات في «إلا الله»، نفي كل مظاهر التسلّط، والهيمنة الطبيعية، والبشرية، حتى يتحرر الوجدان الإنساني من كل مظاهر القهر، والطغيان «الله أكبر قاصم الجبارين». التوحيد يعني الحرية الإنسانية، خلق البشر جميعاً من نفس واحدة، ومعادهم معاد واحد، الاستحقاق طبقاً للأعمال. وتتضمن الحرية المساواة الطبيعية في الحقوق، والواجبات. فإذا حدث تفاوت في الدخول، بين الأغنياء والفقراء، يبدأ التكافل الاجتماعي لتحقيق وحدة المجتمع. وحدة الأمة انعكاس لوحدة الله في البشر والنظامي الاجتماعي[٤٠].

هذه الوحدة الشاملة لا تنفي التعددية. فالوحدة لا تنفي التنوع. والتنوع تناغم يؤدي إلى الوحدة «يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا». الوحدة والتنوع كلاهما حقائق في الوجود. العالم واحد ومتنوع في آن واحد. البداية من أصل واحد، والنهاية إلى أصل واحد، وما بينهما يعيش البشر مع مبدأ واحد. والاختلاف سنّة الكون، وقانون الطبيعة. والتكاثر مبدأ الأشياء. ويتفرد الإنسان عن الله بالحرية والمسؤولية. والملل والنحل كثرة داخل الوحدة، كما عبر عن ذلك «دستور المدينة»، اليهود، والنصارى، والصابئة، والبراهمة، والحنيفية، والمجوس، وأضاف القاضي عبد البر «عبدة الأوثان». كل منها أمة واحدة، لها كيانها المستقل، لغتها، وأعرافها، وعقائدها، وشرائعها داخل الأمة الواحدة.

وقد نشأت بعض مقولات، ومصطلحات، وتعبيرات الفقه القديم، في عصر الفتوحات، من أجل تقوية الأمة الناشئة، ولم تعد دالة على هذا العصر، مثل «أهل الكتاب»، «أهل الذمة»، «الإسلام أو الجزية أو القتال». تعبير «أهل الكتاب» الآن يعني مساواة جميع المواطنين في الحقوق والواجبات ومستمدة من آية المباهلة «يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله». و«أهل الذمة» مفهوم أخلاقي، ارتباط الجميع بقانون خلقي، وليس تبعية المولى. فالقانون الخلقي يعمُّ الجميع، قانون السلام بين البشر، دون اعتداء أو عدوان. و«الإسلام أو الجزية أو القتال» تمت صياغته في العلاقات الدولية في عصر الفتوحات للقوة الجديدة الصاعدة، التي

٤٠- أنظر دراستنا «ماذا يعني: «أشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ ج-٧ اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٤٧-١٦١.

Digitized by Birzeit University Library

تبرز للعالم بين الإمبراطوريتين القديمتين، اللتين أنهكتهما الحروب، دون غالب أو مغلوب، الفرس والروم. مفهوم الأقليات، إذن، مفهوم كمّي لا ينطبق على الإسلام، لأن الملل والنحل مفهوم كيفي، حتى ولو كان صاحب النحلة فرداً واحداً «وكل آتيه يوم القيامة فرداً»،«لئن يهدي إليك الله رجلاً واحداً خيرٌ لك من الدنيا وما فيها».

والمحددات الداخلية للفقه القديم، أيضاً، محددات تاريخية مرتبطة بروح العصر، مثل ما يتعلق بالحريات الشخصية، ووضع المرأة. فقانون الرِّدة تمت صياغته من أجل تقوية الدين الجديد، وعدم الرجوع إلى مراحل الوحي السابقة في التشريع بعد أن اكتملت النبوة طبقاً لمبدأ «لا إكراه في الدين» و«ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبلَ المشرق والمغرب» و«أينما تولّوا فثمَّ وجه الله». والقصاص جزء من قوانين الشعوب القديمة والحديثة، باستثناء بعض الأنظمة القانونية، التي لا تبيح القصاص، بناء على التوحيد بين الذات، والصفات، والأفعال، في الشخصية الإنسانية، وهو الموقف الاعتزالي. في حين أن المذهب الأشعري، وهو المذهب السائد في الأمة، يجعل الصفات والأفعال زائدة على الذات، ما يبيح إعادة النظر في موضوع القصاص. فمهما كانت صفات القاتل، وأفعاله، إلا أن ذاته تتجاوزها. ويمكن أن يقال الشيء نفسه في عذاب البدن، مثل قطع اليد والرجم. فالبدن جزء من حقوق الإنسان، والتعذيب، وآلام البدن منافية لحقوق الإنسان، بدليل العفو، والشبهات، والمجتمع الصالح، الذي تُمحى فيه السرقة، والزواج المبكر، الذي يمنع الانحراف.

تفهم محددات وضع المرأة، أيضاً، في سياق تاريخي تدريجي من أجل تغييره، وليس لمجرد الإعلان عن النهاية، قبل أن تبدأ البداية. فالمرأة، قبل الإسلام، لم يكن لها حق الحياة «وإذا الموؤودة سُئِلتْ بأي ذنبٍ قُتلت» فأعطاها الإسلام حق الحياة في مجتمع ذكوري حربي، المرأة فيه عورة، ونقطة ضعف تؤخذ سبية في حالة هزيمة القبيلة. وكان تعدد الزوجات بلا حدود، فوضع الإسلام له شرطاً مستحيلاً، وهو العدل بينهن، دلالة على أن النهاية هي الزوجة الواحدة للرجل الواحد، كقاعدة، إلا في حالات الاستثناء العامة[٤١]. وهي نصف وارثة، لأنه لم يكن لها حق الوراثة على الإطلاق، والزمن كفيل بتطوير الوضع إلى حد المساواة، بالإضافة إلى أن الوحدة الحسابية في قانون الميراث هي الأسرة، وليس الفرد. وفي هذه الحالة تتساوى الأُسر في قانون الميراث، لكل منها نصيب ونصف على الأقل. وهي نصف شاهدة لأنها لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق. والتطور والزمان والتاريخ، في ثقافة أمية، كل ذلك كفيل بأن يجعلها شاهدة كاملة.

العولمة الثقافية

ولما اتسعت الفتوحات الأولى أصبح البحر الأبيض المتوسط مركزاً للعالم القديم، بشاطئيه الشمالي والجنوبي، أوروبا وإفريقيا، وحافتيه الشرقية والغربية، فلسطين وجبل طارق. إذ ورث الحلف الإسلامي (Pax Islamica) الحلف الروماني (Pax Romana). وأصبح البحر الأبيض المتوسط بحيرة عربية لربط

٤١- مثل زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعد الحرب، عقر المرأة، المرض الذي يمنعها من القيام بمسؤوليات المنزل.

Digitized by Birzeit University Library

إفريقيا بأوروبا، عبر البحر الأحمر، رابطاً إفريقيا بآسيا. كان حلم عبد الرحمن الداخل، هارباً من دمشق إلى مصر إلى المغرب العربي، العودة إلى دمشق من الشمال عبر أوروبا. وقد وصل المد الإسلامي بالفعل من الأندلس حتى «تور» بفرنسا، من الغرب، ومن تركيا حتى «فيينا» من الشرق. وفي مرحلة متأخرة عبر الإسلام فوق الأطلسي إلى «العالم الجديد» من إفريقيا. كما عبر إلى جنوب القارة الإفريقية من آسيا. وقد أصبح المسلمون، الآن، سُدس سكان العالم، والإسلام، الدين الثاني بعد المسيحية، يمتد على أسواق مترامية الأطراف، ويمتلك مواد أولية، وعوائد نفطية، وقدرات بشرية، ما تسمح له بأن يكون كتلة اقتصادية عالمية، ومركزاً وسط أطراف، أوروبا الشمالية، وآسيا الشرقية، والعالم الجديد ما وراء الأطلسي، بل واستراليا ونيوزيلندا، عبر إندونيسيا والفلبين، دون تبعية الأطراف للمركز. فالوطن هو الأساس، وليس «الكوسموبوليتانية». وهناك الخلافة المركزية في المدينة، أو دمشق، أو بغداد، أو القاهرة، أو اسطنبول، وهناك الأمصار. وكانت اللامركزية أحد الاتجاهات الإصلاحية للخلافة المركزية العثمانية. وحتى الآن، في بعض الأنظمة السياسية العربية، هناك وزارات للحكم المحلي.

لا توجد ثقافة قائمة احترمت، وأكدت، وحافظت على، ثقافات الشعوب المفتوحة وعظمتها مثل الثقافة العربية الإسلامية، اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً. فأرسطو هو المعلم الأول، والفارابي المعلم الثاني، وبطليموس هو الأول، وابن هيثم بطليموس الثاني، وسقراط أحكم البشر، وأفلاطون صاحب الأيض والنور، وجالينوس فاضل المتقدمين والمتأخرين، وأرسطو هو الحكيم، وأفلوطين الشيخ اليوناني. وسمي مسكويه «جاويدادخرد» الحكمة الخالدة. وكتب البيروني أفضل ما كتب عن الهند «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة».

وساهمت الدولة نفسها في ذلك. وكان التعرف على ثقافات الشعوب المفتوحة، وترجمة أعمالها، مشروع الدولة والأمة معاً. وفي الخيال التاريخي أن المأمون رأى أرسطو في المنام في حوار حول الحُسن والقبح، واتفاق العقل والشرع، وضرورة ترجمة كتب أرسطو، التي تقوم على العقل المتفق مع الشرع. فأسس المأمون ديوان الحكمة، وعيَّن حنين بن اسحق رئيساً له، وساهم نصارى العرب في هذا النقل من اليونانية إلى العربية مباشرة، أو عبر السريانية. فالمترجمون كانوا عرباً، نصارى ديناً، ومسلمين ثقافة. كان ولاؤهم للثقافة العربية، يطّوعون النص اليوناني المترجم إلى ثقافة المتلقي، وتصوراته للعالم. فالآلهة جمعاً تترجم «إله» بالمفرد، و«الملائكة» جمعاً، والناموس يترجم الشريعة. ولم تكن الترجمة نوعاً من «التغريب»، أي الانبهار بالإغريق، كما هي الحال، الآن، في بعض الترجمات الشامية، والمغربية، التي تقوم على «التغريب»، أي الانبهار بالغرب إعجاباً بالثقافة الغربية. ما يحدث رد فعل أصولي لدى أصحاب الثقافة الموروثة، باسم الهوية ضد الثقافة الوافدة باسم التحديث. بل إن الترجمة تجاوزت الحرفية إلى المعنوية، ثم تجاوزت المعنوية إلى التعليق حذفاً وإضافة، واستعملت النقل أكثر من التعريب، حرصاً على نقاء اللغة العربية[٤٢]. ولم تعرَّب، إلا أقل المصطلحات الباقية إلى اليوم: موسيقى، فلسفة.

٤٢- مثل قاطيغورياس = المقولات، باري هرمنياس = العبارة، أنالوطيقا الأولى = القياس، أنالوطيقا الثانية = القياس. ريطوريقا = الخطابة. سوفسطيقا = المغالطة، التبكيت. بويتيقا = الشعر. تراجوديا = المأساة، =كوميديا = الملهاة. فوزيقا = الطبيعيات. ميتافوزيقا = ما بعد الطبيعة أو الإلهيات، جيومطريا = الهندسة. اسطرونوميا = الفلك ... الخ.

Digitized by Birzeit University Library

وبعد الترجمة، والتعليق، ونشأة المصطلح الفلسفي، جاء العرض، التعبير عن الموضوع بأسلوب عربي أصيل، وإعادة كتابة الفلسفة اليونانية خاصة، وكأنها تأليف مستقل. ويكون العرض جزئياً، كتاباً لأرسطو، مثل «تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة» للفارابي، أو كلياً لكل فلسفة أرسطو، مثل «كمية كتب أرسطو» للكندي. وقد يكون العرض جمعاً بين مذهبين بغية وحدة الرؤية. فالحكمة لا تتناقض، والحكيمان لا يتناقضان، والأجزاء تدخل في الكل، مثل «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي، وأرسطوطاليس الحكيم» للفارابي. ثم يدخل الوافد في الموروث، ويتم عرض الحكمة ذاتها بعنصريها، مثل «تحصيل السعادة» للفارابي، الذي يتحدث فيه، كحكيم خالد، لا يونانياً ولا عربياً، ويصف السعادة، من حيث هي سعادة في جزء أول، ثم «فلسفة أفلاطون» وفي جزء ثانٍ يعرض فيه نظرية أفلاطون في السعادة، ثم «فلسفة أرسطو« وفي جزء ثالث يعرض نظرية أرسطو في السعادة. فالبنية هي، التي تتحكم في التاريخ، بصرف النظر، عما إذا كانت سابقة عليه أو تابعة له.

ثم يستمر التأليف جمعاً بين الوافد والموروث، بين الداخل والخارج، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين أساليب القرآن ومنطق اليونان. فالنحو منطق العرب، والمنطق نحو اليونان[٤٣]. ويبدأ التأليف بتمثل الوافد، حتى يتم هضمه، والاستفادة منه، والتعلم عليه، دون رفضه، أو احتقاره، أو تدميره، باعتباره كفراً وزندقة. ثم يدخل تنظير الموروث مع تمثل الوافد. فالوافد يوقظ الموروث من ثباته، ويدفعه إلى مزيدٍ من التنظير، والتعقيل، حتى يقارب من عقل الوافد. والعقل هو العنصر المشترك بين الوافد والموروث، عقل اليونان وعقل الوحي، ثم يتعادل تنظير الموروث مع تمثل الوافد، فيسير التأليف العربي على ساقين متساويين، ثم يتقدم تنظير الموروث على تمثل الوافد. والوافد وسيلة، وليس غاية، أدى دوره في تنظير الموروث، ثم يختفي الوافد كلية لصالح تنظير الموروث. والحضارة، الآن، احتوت الآخر وضمته، وتبدع من تلقاء ذاتها من مخزونها الخاص. وأخيراً يختفي تنظير الموروث لصالح الا بداع الخالص، اعتماداً على العقل وحده، دونما حاجة إلى «عكازين» أو «سنادتين» أو «دعامتين» خارجيتين، الوافد والموروث بعد أن تحولا إلى طاقة إبداعية خالصة[٤٤].

وإذا ما وجد العرب فيلسوفاً يونانياً ناقصاً أكملوه، حتى يبدو فيلسوفاً كاملاً. فالكمال مطلب عربي، والحكمة مطلب إسلامي. لذلك نُسبت أجزاء من التاسوعات لأفلوطين إلى أرسطو، حتى تكتمل الإلهيات الناقصة لديه. فإن لم يوجد في النصوص، ما يتم به إكمال الناقص، انتحلت نصوص جديدة، من وضع العرب، بروح اليونان. فيثاغورس له «وصية ذهبية». فليس من المعقول أن هذا الحكيم الرياضي الإلهي لا يوصي. وكذلك لسقراط كتاب «التفاحة»، فليس من المعقول ألا يوصي سقراط لتلاميذه في الليلة الأخيرة قبل استشهاده، كما فعل السيد المسيح. وأرسطو له مراسلات مع تلميذه الاسكندر، والاسكندر

٤٣- أنظر دراستنا «جدل الوافد والموروث» قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متّى بن يونس، وأبي سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن ج-١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٠٧-١١٨.

٤٤- «من النقل إلى الا بداع»، مج-١، النقل ج-١، التدوين، ج-٢ النص، ج-٣ الشرح. مج٢ التحول، ج-١ العرض، ج-٢ التأليف، ج-٣ التراكم. مج- ٣ الا بداع، ج-١ تكوين الحكمة، ج-٢ الحكمة النظرية ج-٣ الحكمة العلمية، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

Digitized by Birzeit University Library

له رسائل متبادلة مع أمه. وأفلاطون له «العهود اليونانية» وأرسطو له «سر الأسرار»، الذي دوَّن فيها الحكمة «المضنون به على غير أهله». وله «وصية في تربية الأحداث»، وهو المربي صاحب الجمهورية. ولكل من أرسطو، وأفلاطون، كتاب في «السياسة». والقول الدائري الشهير في السياسة: «العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنَّة، والسنَّة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم» ينسب إلى الفرس واليونان في آن واحد. فهو جزء من الحكمة الخالدة، بصرف النظر عن قائلها. وعندما اكتشف نص «ينبوع الحياة» ادَّعت كل طائفة تأليفه، اليهود والنصارى والمسلمون، قبل أن يتحقق المحدثون أنه لابن جبرول. فثقافة الأندلس واحدة شاركت فيها جميع الطوائف طبقاً لنموذج الوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة.

بل استطاع الحكماء صياغة نوعٍ أدبي ثالث، لا هو يوناني ولا هو إسلامي. يوناني اللفظ، إسلامي المعنى. يوناني الشكل إسلامي المضمون. فالله هو العلة الأولى، والمحرك الأول، والصورة المحضة، والجوهر الخالص. فحدث تبادل بين الثقافتين اليونانية والإسلامية. اسقط اللفظ الإسلامي واستبدل به اللفظ اليوناني، واسقط المعنى اليوناني، واستبدل به المعنى الإسلامي. فالعلة الأولى خالقة للعالم ومدبرة له. وهو ما عرف باسم «التشكل الكاذب»[٤٥].

العولمة التبادلية ذات القطبين

وتعني «العولمة التبادلية ذات الاتجاهين»، العولمة المزدوجة، تأخذ وتعطي، تؤثر وتتأثر. فكما أخذت الثقافة العربية – الإسلامية من الحضارات المجاورة، وخصوصاً اللغة، أعطت معاني وتصورات أكمل، ومن منظور أوسع، الفرد والجماعة، العقل والقلب، النظر والعمل، المعرفة والأخلاق، الدنيا والآخرة. واستمر ذلك من نشأة الحضارة الإسلامية إلى نهايتها، عندما بدأ الغرب اللاتيني في العصر الوسيط المتأخر، يترجم منها. فإذا كانت الترجمة الأولى، من الآخر إلى الأنا، بفضل النصارى العرب، فإن الترجمة الثانية، من الأنا إلى الآخر، بفضل اليهود العرب والنصارى، الآتين، خصوصاً من الأندلس، في غرناطة، وأشبيلية، وقرطبة، وطليطلة. وكما أسس المأمون ديوان الحكمة، أولاً، أسس أسقف طليطلة الأسقف ريموندو، ديواناً للترجمة. وظلت اللغة العربية لغة الحياة اليومية فيها على مدى قرنين من الزمان، بعد سقوطها. كما تمت الترجمة، أيضاً، عبر صقلية، وجنوب إيطاليا، غرباً، وبيزنطة شرقاً. وظلت اللغة العربية لغة العلم والتأليف، كما كان الحال في بلاط فردريك الثاني. وكانت البعثات تُرسل من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق. وكانت الأسئلة الفلسفية، التي تؤرق الأباطرة، لا يجدون الإجابات عنها، إلا عند المسلمين، مثل «المسائل الصقلية لابن سبعين»[٤٦].

٤٥- «التراث والتجديد»، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٢٣-١٤٦.

٤٦- أنظر دراستنا: «روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث» قراءة في المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن، ج-١ التراث والغرب والحداثة، ص ١٤٥-١٦٤.

Digitized by Birzeit University Library

وكما تمت الترجمة الأولى من اليونانية إلى العربية لصالح المتلقي بالحذف، والإضافة، لتوسيع المنظور اليوناني المغلق إلى منظور إسلامي مفتوح بضم إمكانيات أوسع، كذلك تمت الترجمة الثانية من العربية إلى اللاتينية مع الحذف، حذف كل العبارات الدينية، وأسماء الجلالة، التي اعتبرها المترجم أقرب إلى الدين منها إلى العلم. فبدأ العلم ينغلق على نفسه، من جراء الفصل بين الدين والعلم، بناء على التجربة الغربية مع الكنيسة. فبدأت تظهر أزمة العلم بعد انتصاره، وبعد التمييز بين حكم الواقع، وحكم القيمة، مع أن الواقع قيمة، والقيمة واقع.

وظهر، لأول مرة في الفلسفة المدرسية، اللاهوت العقلاني عند الجدليين في فرنسا في القرن الحادي عشر في صراعهم ضد اللاهوتيين. الفريق الأول يعتمد على الجدل العقلي البرهاني عند انسليم، لإيجاد البراهين العقلية على وجود الله وخلود النفس. وانقلب النموذج من «أؤمن كي أعقل» عند أغسطين إلى «أعقل كي أؤمن»، بعد أن كان التناقض أساس الإيمان، منذ ترتليان، والذي رد إليه كيركجارد اعتباره في القرن التاسع عشر. وازدهر عند ابيلار في القرن الثاني عشر التيار العقلاني، حتى أنه تم تحكيم العقل في النص في كتابه الشهير «نعم ولا»، لإثبات تناقض أقوال آباء الكنيسة. وكان المسلم نموذج الفيلسوف في كتابه الآخر «حوار بين يهودي ومسيحي وفيلسوف». واستمرت الحال، كذلك، عند توما الاكويني في الاعتماد على العقل الطبيعي، لإثبات حقائق الدين، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. وبلغ العقل الذروة، مرة أخرى، عند الرشديين اللاتين، سيجر البرابنتى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، يؤكدون وحدة الوحي والعقل والطبيعة. هذا النموذج الإسلامي، الذي كان وراء قيام العلوم الرياضية والطبيعية في العالم الإسلامي[٤٧]. واستمر العلم الإسلامي نموذجاً للعلم المدرسي عند دنزسكوت، ووليم أوكام، قبيل العصور الحديثة، بعد أن ترجمت الأعمال الرياضية والطبيعية (الكندي) والكيمياء (جابر بن حيان) والهندسة والضوء (الحسن بن الهيثم) والجبر (الخوارزمي) والفلك (البيروني). ونقلت تكنولوجيا الري (عجلات الري) والحرب (المنجنيق) والاتصالات (البوصلة). كما نترجم نحن الآن العلم الغربي وتقنياته.

استمر النموذج الإسلامي، قبيل العصور الحديثة، في الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر عند مارتن لوثر، الذي تعلم العربية لمعرفة كيف استطاع الإسلام أن يحل معضلات الكاثوليكية. فجاءت البروتستانتية على النموذج الإسلامي ومبادئه: الكتاب وحده، حرية التفسير، رفض التوسط بين الإنسان والله، أولوية الإيمان القلبي على الشعائر الخارجية، الدين للوطن. ثم استمر في عصر النهضة في القرن السادس في معركة القدماء، والمحدثين، وانتصار المحدثين على القدماء باسم التطور، والتغير، والزمان، والتاريخ، والتحول من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، ومن النفس إلى البدن، فتم اكتشاف الدورة الدموية، ومن التمركز حول الأرض إلى التمركز حول الشمس في علم الفلك الجديد، وفي التحول من النص إلى الواقع، ومن الكتاب المغلق، الكتاب المقدس، إلى كتاب الطبيعة المفتوح. العقل مصدر العلم الرياضي، والطبيعة مصدر العلم الطبيعي، والعقد الاجتماعي مصدر السلطة في المجتمع، والمجتمع المدني البديل من الكنيسة.

٤٧- أنظر دراستنا: «الوحي والعقل والطبيعة، الفلسفة والعصر»، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩ ص ١٠٧-١٣٠.

Digitized by Birzeit University Library

استمر النموذج الإسلامي في القرن السابع عشر في المنهج العقلي عند ديكارت «أنا أفكر فأنا إذن موجود». فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ولا فرق بين شك ديكارت المنهجي، وشك الغزالي النفسي «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال». والنظر أول الواجبات عند المعتزلة، ومناط التكليف عند الفقهاء، وأساس النقل عند الحكماء، بل والفقهاء، كما قال ابن تيمية: «درأ تعارض العقل والنقل»، «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، و«ما لا دليل عليه يجب نفيه»، «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين». واستمر العقل عند اسبينوزا مطبقاً إياه في المواضيع، التي استثناها ديكارت من المنهج مطبق فيها «الأخلاق المؤقتة». وانتهى إلى إثبات التحريف في الكتاب المقدس، وأن النبوة ليست حكراً على اليهود وحدهم، وانتهاء عصر المعجزات، ونقض العهد الأحادي المطلق المجاني بين الله وبني إسرائيل لصالح عهد تعاقدي روحي مشروط بتقوى الله، وطاعته، كما هو الحال في الإسلام. ورفض الحكم الثيوقراطي لصالح «مواطن حر في دولة حرة» وهو الشورى، قبل أن تظهر الديموقراطية في الغرب، كنظام سيأسى. فالإمامة عقد وبيعة واختيار[٤٨].

استمر النموذج الإسلامي في المنطق الجديد عند بيكون «الآلة الجديدة» مؤسساً منهج التجريب الحديث، الذي أسسه المسلمون، عند جابر بن حيان، والكندي، والرازي، وابن سينا، وابن رشد في الطب والصيدلة. وهو منهج الأصوليين في التعليل قبل وضع جون ستيوارت مل مبادئ الاستقراء[٤٩]. وهو ما سماه ألشاطبي «الاستقراء المعنوي» لأن الأجزاء لا تكوّن الكل، والنوازل لا تنشئ القاعدة. وقد بدأت أزمة الاستقراء في الغرب بفصل الاستنباط عن الاستقراء، وإبعاد العقل عن الحس، وكما لاحظ لاشيلييه في «أسس الاستقراء»، وكما نقد كلود برنار في «المدخل إلى الطب التجريبي»، وهوسرل في الجزء الأول من «بحوث منطقية» في نقد المنطق التجريبي.

لم تبتعد مُثل التنوير في القرن الثامن عشر عن الأصول الخمسة عند المعتزلة، ولا عن نموذج الحكمة عند الفلاسفة، أو المصالح العامة عند الأصوليين[٥٠]. فالعقل، والحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، والطبيعة، والتقدم، هي نفسها المثل، التي قامت عليها الحضارة الإسلامية. اكتشفها الوعي الأوروبي في صراعه ضد المعجزات، والإقطاع، والقهر، والظلم الاجتماعي، والعودة إلى الماضي، بالرغم من نقد فلاسفة التنوير القضاء والقدر، والاستبداد الشرقي، والنظم الثيوقراطية، وهو ما ينقده الإسلام أيضاً. بل إن الجدل الهيجلي لا يبعد عن جدل الوحي، من اليهودية، الشريعة، إلى المسيحية، المحبة، إلى الجمع بين الاثنين في الإسلام «وإن عاقَبْتُم فعاقِبُوا بِمِثلِ ما عُوقِبتم به، ولئن صَبَرتُم لهو خير للصابرين». والدولة عند هيجل، الروح في التاريخ، والمطلق في المجتمع أشبه بالحاكمية عند الحركات الأصولية. وإعطاء الأولوية للفنون السمعية على البصرية أقرب إلى النظرية الإسلامية[٥١]. والوحدة المطلقة عند شيلنج أقرب

٤٨- أنظر ترجمتنا: اسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

٤٩- علي سامي النشار: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، و«نقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليس»، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧

٥٠- أنظر بحثنا: «نحن والتنوير، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١»، ج-٢ التحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ٤٧-٦٦.

51- Hegel's Aestlietics Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian bookshop, Cairo, 1997 PP. 115-121.

Digitized by Birzeit University Library

إلى قراءة جديدة لابن عربي. ولم تبدأ الأزمة في الغرب، إلا في القرن العشرين، عندما بدأ يخبو النموذج الإسلامي ويخف الباعث الأول للعصور الحديثة ومقاربتها على النهاية.

فإذا كان الوحي أعطى الحقائق حدساً، فإن العقل وجد البراهين على صدقه في الحضارة الإسلامية. ووجدت الطبيعة، والتجربة، والواقع، البراهين على صدقه في الحضارة الغربية، نظراً لوحدة الوحي، والعقل، والطبيعة. فالحضارة الغربية تقوم، في دوافعها، على بواعث إسلامية، تطابق العقل والطبيعة، نظراً لأن تدوين الوحي لم يصمد أمام النقد التاريخي، وأقوال الكنيسة لم تصمد أمام النقد الفلسفي.

من ثم، فإن تيار «أسلمة العلوم»، الذي يقوم على استيراد العلم من الغرب، ثم قراءته قراءة إسلامية، عن طريق وضع نظارة النص عليه، لا يعرف أن هذا العلم، في بواعثه، معرفة قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع، وقوانين التاريخ، علم إسلامي في بداياته، وليس في نهاياته؛ في مقدماته، وليس في نتائجه. فالبحث عن الحقيقة أقرب إلى الحقيقة من أخذها جاهزة، ثم الحكم عليها بمقاييس خارجية. ما يحدث حالياً هو نقل العلم الغربي بلا تمحيص، ثم انتقاء نص قرآني، أو حديث نبوي وإلصاقه عليه. فإذا كانت النتيجة إيجاباً كان القرآن أسبق من العلم الغربي في اكتشاف الحقائق العلمية، وإن كان سلباً كان القرآن على حق، والعلم الغربي على باطل، لأن الوحي لا يخطئ، في حين أن علم البشر يخطئ. والرهان كله على المؤوِل والمنتَقي، الذي يستطيع أن ينتقي ويؤول العلم الغربي، والنص الديني، فيحدث الاتفاق، أو الاختلاف بينهما. فإذا كان النص الديني يحتوي على العلم الغربي، فلماذا لم يعلن عن ذلك من قبل؟ وإن كان العلم الغربي خاطئاً، فلماذا لم يعط النص الديني العلم الصحيح من قبل؟ وبهذه الطريقة يكون للعلم الغربي الريادة والاكتشاف، ويكون النص الديني مجرد تابع له. وماذا يحدث إذا ما تغير العلم الغربي وأتى بالنظرية المضادة، بعد أن كان النص الديني قد اتفق معه؟ فهل يتغير فهم النص وتأويله حتى يتفق مع النظرية المضادة الجديدة؟ وبهذه الطريقة يضيع ثبات النص، ويصبح متحولاً بالتحول العلمي. وتصبح كل الحقائق متغيرة، ولا ثبات لأيٍ منها، وهو ما يضاد العقائد الثابتة للدين. ويصل الأمر إلى منتهاه عندما يُعلن أن الله سخّر الغرب لنا، نأخذ علمه، ولدينا الدين فنفوز بالحسنيين، الدنيا والآخرة، في حين أن الغرب يفوز بالدنيا دون الآخرة، فنسجل نقطة زائدة عليه. ولما كانت الدنيا بمفردها خاسرة يخسر الغرب. ولما كانت الآخرة دون الدنيا خاسرة نكسب نحن باسم الكسل والتبعية.

وربما يعود الغرب، الآن، إلى اكتشاف مصادر أخرى للمعرفة غير نفسه، في الشرق القديم وفي الثقافات النقيضة، راداكرشنان، بوذا، أو الإسلام الصوفي أو في الإيقاع الأفريقي، لعله يستطيع أن يجد باعثاً جديداً على الا بداع[٥٢]. فالحضارة الغربية ليست إبداعاً على غير منوال ومن دون أصول سابقة. فحضارات ما بين النهرين، وكنعان، ومصر القديمة، والهند، كلها كانت مصادر «للمعجزة» اليونانية. وفي التاريخ لا شيء يحدث من لا شيء.

---

٥٢ وهذا ما يتضح في الموسيقى الغربية المعاصرة، وإدخال الربع تون، وموسيقى الإيقاع، وألحان الشرق عند دبيوسي ورافل وسترافنسكي.

Digitized by Birzeit University Library

العولمة كأحد أشكال الهيمنة الغربية

ومنذ اقل من عقد من الزمان استشرى في الثقافة العربية مفهوم «العولمة» (Globalization)، المشتق من لفظ الكوكب، بالإنجليزية، لذلك يترجم أيضاً «الكوكبية» (Mondialization) المشتق من لفظ (Monde) الفرنسي، أي العالم. وتتداخل معه ألفاظ المدينة الكونية (Cosmopolism)، أي العالم قرية واحدة. ولا يوجد مفهوم في الفكر العربي المعاصر وجد هذا الكم الهائل من الشرح، والتعليق، بالبحوث والندوات المحلية، والمؤتمرات كما وجد هذا المفهوم.

والحقيقة أنه ليس مفهوماً، بل لفظاً، يشرع على مستوى الفكر، والأيديولوجيا، لحدث وقع عام ١٩٩١، سقوط الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، والاتحاد السوفيتي، ونهاية عصر الاستقطاب، وانتصار الرأسمالية سلباً، بغياب البديل الآخر، وليس لمقوماتها الذاتية. فهو مفهوم تبريري بعدي، تشريعاً لحدث، وليس مفهوماً قبلياً نظرياً سابقاً على الحدث.

وهي ليست قدراً تاريخياً، أو حتمية كونية، بل حدثاً طبيعياً نتيجة لسيادة الدار ونية الاجتماعية على الأيديولوجية الاشتراكية، والتسلط القيصري على النظم الاشتراكية، التي لم تمر بفترة ليبرالية، كما مرَّ الغرب، وتحولت من القيصرية الإقطاعية إلى الاشتراكية، وديكتاتورية البروليتاريا. هي حصيلة أفعال البشر، وتراكماتها، عبر ثلاثة أرباع القرن. وكان الوقت قد فات للمصارحة، والمكاشفة، وتصحيح الأخطاء. وهي دورة طبيعية في تاريخ البشر «وتلك الأيام نداولها بين الناس».

و«العولمة الغربية» ظاهرة اقتصادية سياسية إعلامية، وليست ظاهرة حضارية، كما هو الحال في الثقافة العربية الإسلامية. هي أحد أشكال الهيمنة الغربية الحديثة، وأحد أشكال التعبير عن المركزية الأوروبية، التي تقوم، ليس فقط على تراكم الخبرات البشرية من الشرق إلى الغرب، من الصين، والهند، وفارس، وحضارات ما بين النهرين، ومصر، وكنعان، واليونان، والرومان، والعرب، واللاتين في العصر الوسيط، بل على عنصرية دفينة تقوم على اللون، الأبيض أفضل من الأسود (إفريقيا) والأسمر (أمريكا اللاتينية) والأصفر (آسيا). تقوم على علاقة القوي بالضعيف، والغني بالفقير، والسيد بالعبد، وصاحب رأس المال بالعامل والمستهلك، والعالم بالجاهل، والمتحضر بالبدائي، والمتقدم بالمتخلف، والحديث بالقديم، والعالمي بالمحلي، والعولمي بالوطني.

هي ظاهرة اقتصادية، أولاً، مثل طبيعة النظام الرأسمالي، بالرغم من أن الليبرالية نظرية سياسية، قبل أن تكون مذهباً اقتصادياً، تجميع رأس المال في الدول الصناعية الكبرى، مجموعة السبع، وتأسيس الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، وإسقاط الحواجز الجمركية، التي تفرضها الدول المستقلة على البضائع المستوردة، وإخضاع العالم كله إلى منظمة التجارة العالمية، وقوانين السوق الحرة، التي تقوم على المنافسة والربح، وإقامة الصناعات في المناطق ذات الأيدي العاملة الرخيصة، خارج المركز، حيث يمكن دفن النفايات، والتخلص من تلوث البيئة. ونظراً لارتباط الاقتصاد بالنظام المالي الدولي، تدخل البورصات لتحويل رؤوس الأموال بالمليارات في اليوم الواحد لإحداث هزات في أسعار العملات، وانخفاض

Digitized by Birzeit University Library
مكتبة جامعة بيرزيت الرئيسية

لها، خصوصاً عملات الدول، التي تنافس مجموعة السبع، مثل النمور الآسيوية.

هي ظاهرة سياسية، ثانياً، تبغي تحويل العالم كله إلى قرية واحدة، وإسقاط السيادة الوطنية للدول القومية، واستعمال المنظمات الدولية، كأداة لفرض العقوبات على الدول، التي تشق عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذي القطب الواحد، وفرض الحصار الجوي والبحري عليها، والتهديد بالغزو العسكري، مثل حصار العراق، وليبيا، وتهديد السودان، وإيران، وتفتيت يوغوسلافيا، والدور على اندونيسيا، وربما الهند. وهو ما يخطط للوطن العربي، أيضاً، تكفيراً عن قومية الستينات، ومناهضة الاستعمار، والصهيونية، وتكوين كتلة العالم الثالث في عصر الاستقطاب.«العولمة» إذن ليست ذات اتجاه واحد: التجميع والتوحيد والضم نحو المركز؛ بل ذات اتجاهين: وحدة المركز؛ وتشرذم الأطراف، ومناهضة أي تجمع إقليمي آخر يحتمل أن يكون قطباً ثانياً، والعودة إلى نظام الاستقطاب. الوطن العربي في عصر «العولمة» لا يكون كلاً واحداً، أو تجمعاً مستقلاً، بل مجموعة من الطوائف، والنحل، والملل، والأعراف، مهدد بالتقسيم إلى شيعي وسني، في العراق والخليج، عربي وبربري، في المغرب العربي، علوي ودرزي، في سورية، ماروني وسني، في لبنان، زيدي وشافعي، في اليمن، وهابي قديم ووهابي جديد، في شبه الجزيرة العربية، إباضي وسني، في عمان، مسلم وقبطي، في مصر، شمالي وجنوبي، في السودان، سلفي أصولي وعلماني حدثي، في الجزائر، بدوي وحضري، فلسطيني وأردني، في الأردن، قومي وقطري، على مدى الساحة العربية. وبالتالي تصبح إسرائيل الدولة الطائفية الكبرى في المنطقة، وتحصل على شرعيتها باسم اليهود ضد لا شرعيتها، كاستعمار استيطاني، وشوفينية قوميات من مخلفات القرن التاسع عشر.

ليست «العولمة» ظاهرة حديثة، فقط، في العقد الأخير، بل تمتد جذورها إلى بدايات تكوين الغرب القديم في العصر اليوناني الروماني. فقد أراد الاسكندر، بفتوحاته واندفاعه نحو الشرق، تكوين إمبراطورية يونانية، وإنهاء عصر الاستقطاب اليوناني الروماني غرباً، والفارسي شرقاً، بقيادة أثينا. عالم واحد، ولغة واحدة، وثقافة واحدة، باسم التنوير اليوناني، والعقل اليوناني. حتى لقد اعتبرته بعض الكتابات المنحولة من الحضارة الإسلامية نبياً من أنبياء الله، ربما ذو القرنين المذكور في القرآن، الداعي إلى التوحيد، المجاهد في سبيل الله. وحاول الفرس ذلك مندفعين نحو الغرب، واحتل قمبيز مصر، وحارب كسرى قيصر، ولكن لم يُقدّر له النجاح، مما أعطى الغرب في أصوله ثقة بالنفس. واستمر الرومان فيما بدأه اليونان. واستولت روما على العالم القديم، على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، في الجنوب والشمال، والشرق والغرب باسم (Pax Romana) أحد مصادر (Pax Americana).

لم يكن الصراع من أجل «العولمة» بين الشرق والغرب وحده، بل أيضاً بين الشمال والجنوب، بين روما وقرطاجة، بين أوغسطين ودوناتوس، بين القيصر وهانيبال، بين أوروبا وإفريقيا على زعامة العالم الروماني ثم العالم الروماني المسيحي. وعاد الصراع من جديد بين الشرق والغرب، والشمال والجنوب، معاً، في أثناء الغزو الصليبي في العصور الوسطى، عندما اجتمعت الدول الأوروبية «المسيحية» تحت دعوى إنقاذ بيت المقدس من أيدي المسلمين من أجل السيطرة على الشرق، بعد أن عزت السيطرة على

Digitized by Birzeit University Library

المغرب، وبقي الأندلس صامداً بمدنه المستنيرة، اشبيلية وقرطبة وغرناطة. وكانت طليطلة سقطت من قبل. ولم ينجح الغزو الصليبي في تركيز «العولمة» الغربية في أحد أشكالها القديمة.

بعد سقوط غرناطة في القرن الخامس عشر عام ١٤٩٢، عام مؤتمر مدريد، واستسلام العرب المحدثين، كما استسلم العرب القدماء، بدأت «العولمة» الأوروبية في العصور الحديثة، بمساعدة الخرائط العربية، والملاحين العرب، بالالتفاف حول العالم القديم من المحيطات حول إفريقيا إلى آسيا. فتم اكتشاف العالم الجديد، وسميت جزره، قبل القارة الجديدة، جزر الهند الغربية. وبدأت المركزية الأوروبية الحديثة، بما سمي «الكشوف الجغرافية»، وكأن العالم القديم لم يوجد قبل قدوم الرجل الأبيض، ومعرفته به، توحيداً بين الوجود والمعرفة «أنا أرى فهو إذن موجود».

واستمر الخروج الأوروبي خارج حدوده، في القرن السادس عشر، عصر تكوين القوميات الأوروبية بعد الإصلاح الديني في القرن السابق. ونشأت المدن التجارية الكبرى وخصوصاً في إيطاليا. وأصبحت التجارة، عبر البحار، أحد مظاهر «العولمة» التجارية (Mercantilism). وبدأ الوعي الأوروبي يتصدر العالم، منذ القرن السابع عشر، الكوجتيو الديكارتى «أنا أفكر فأنا إذن موجود». الأنا مركز العالم. وتأكدت مرة ثانية عند كانط في «الثورة الكوبرنيقية». الذات مركز العالم، والعالم يدور حولها، كما تدور الأرض حول الشمس. وخرج نابليون في القرن الثامن عشر، الاسكندر الأكبر الثاني، مجسداً روح الثورة من أجل تصديرها، وإنشاء الجمهورية الشاملة (La République Universelle) باسم التنوير، العقل، وحقوق الإنسان، وتحت شعار الحرية والإخاء والمساواة والعلم المثلث الألوان.

ولما انحسرت الثورة، وعادت فرنسا إلى حدودها الطبيعية، تكاتفت القوى الغربية كلها، في القرن التاسع عشر، ذروة الاستعمار الأوروبي الحديث، وأعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية، على اقتسام العالم القديم، ابتداء من احتلال فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠، واحتلال بريطانيا الهند من قبل، والقضاء على إمبراطورية المغول. ثم احتلال إفريقيا وآسيا، على مدى قرن من الزمان، حتى هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨). وكان الوطن العربي كله وقع تحت الاحتلال البريطاني والفرنسي والإيطالي[٥٣].

على الرغم من أن حركات التحرر الوطني استطاعت، في القرن العشرين، التحرر من الاستعمار، إلا أنها تراجعت، بعد إنشاء الدول الوطنية الحديثة، وزادت تبعيتها للغرب في الغذاء والسلاح. وتحول زعماء التحرر الوطني، أو الجيل الثاني لهم، إلى نظم قمعية تسلطية. فتفرقت قوى المقاومة، والجبهة الوطنية، إلى أحزاب متصارعة. الحزب الواحد في الحكم وأحزاب المعارضة في السجون. وقد سهل ذلك لـ «العولمة» سيادتها على الدول المتحررة حديثاً من الاستعمار، حيث وجد حكامها في الحليف الجديد خير حليف ضد القوى الوطنية المعارضة، إسلامية، أو ناصرية، في حالة الوطن العربي، باسم الاقتصاد، والرخاء، والخصخصة، ونظام العالم الجديد، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة. فالحليف الخارجي خير دعامة للنظم السياسية، كبديل من الحليف الداخلي، قوى المعارضة الوطنية.

٥٣- أنظر دراستنا: «استراتيجية الاستعمار والتحرير»، مراجعة وحوار جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣). حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٢١١-٢٢٨.

Digitized by Birzeit University Library

المفاهيم المساندة لتأسيس "العولمة" في المركز

مفهوم العولمة «العولمة» ليس مفهوما منفرداً، بل تصاحبه مفاهيم عدة أخرى للمساندة. فهو المفهوم الرئيس، الذي يحتاج إلى مفاهيم أخرى تجره، وتصحبه، وينزلق عليها. وكلها مفاهيم تنتجها أجهزة الاستخبارات الأمريكية، ومراكز الأبحاث، التي تقف وراء صنع القرارات في الولايات المتحدة. منها «نهاية التاريخ»، وكأن الرأسمالية انتصرت إلى نهاية الزمان. فالتاريخ توقف، والزمان انتهى، وعقارب الساعة لم تعد تدور، وحتى لم يبق أمل في عودة الاشتراكية، أو نقد الرأسمالية، مع أن الرأسمالية لم تنتصر، بل النظم الشمولية هي، التي انهارت، فهو انتصار سلبي. وبغير مقارنة مع النظم الشمولية، مظاهر التفسخ في المجتمع الرأسمالي يعرفها أهل الاختصاص، زيادة التضخم ومعدل البطالة، والفقر، والجريمة، وأزمة الطاقة، ورفض قيم الاستهلاك، وزيادة معدل الانتحار. وفي الوطن العربي لا يوجد إحساس بنهاية التاريخ، بل ببداية التاريخ، بعد حركات التحرر الوطني، وبناء الدول الوطنية الحديثة، ومظاهر الصحوة الإسلامية، والمقاومة في جنوب لبنان، وفي فلسطين، وكشمير، وأوروبا الشرقية، وأواسط آسيا، واستقلال جنوب إفريقيا، والثورة الإسلامية في إيران، واندونيسيا، واستعادة ماليزيا لعملتها الوطنية، والهبات الشعبية في الوطن العربي والانتفاضة الفلسطينية.

ومنها أيضاً «العالم قرية واحدة»، أو العالم قرية شاملة (global village)، وهي صورة رمّانية لعالم الاتصالات المترابط لرجال الأعمال، الذي يستطيع عن طريق وسائل الاتصال الحديثة، وشبكات المعلومات، والهواتف النقالة، أن يشعر أن العالم كله بين يديه على شاشة صغيرة، بل أن يحول العالم الخارجي داخلها، فيما يسمى بالواقع الممكن (virtual reality). والحقيقة أن البشر، في هذا العالم، لا يعيشون لحظة زمنية واحدة، أو فترة تاريخية واحدة. وهناك قبائل تعيش من أجل قتل بعضها بعضا (genocide)، وتأكل لحم بعضها بعضاً. وأخرى في الأدغال، وقبائل في الصحراء، وآلاف المعتقلين السياسيين، والمعذبين، في السجون، وفقراء الجوع لا يعلمون عن ثورة الاتصالات شيئاً. عالمها قرية واحدة هي قبيلتها وأحراشها. كما أن ثورة الاتصالات تنظم المعلومات المتراكمة لكثرتها، ولا تبدع علماً جديداً. هي نظام إلكتروني فعّال للفهرسة، بدلاً من الملفات القديمة. وفرق بين المعلومات والعلم. المعلومات معروفة سلفاً، أما العلم فهو الجديد، القراءة لما بين السطور. المعلومات نقل، والعلم إبداع. المعلومات خارج الذهن، والعلم داخله. يمكن احتكار المعلومات، ولكن العلم مرهون بالإرادة، والحرية الإنسانية. لا تتجاوز المعلومات الأشكال التقليدية للنقل، النقل من مكان إلى مكان، ومن شخص إلى شخص. هي شفرة ورموز تفقد الواقع قيمته، والاتصال به اتصالاً مباشراً. يمنع من الحوار بين البشر. والتقابل بين البشر لا يزيد عن كونه تكنولوجيا خاضعة لكل فيروساتها وسرقتها[٥٤].

ومنها «السوق» وقوانين السوق، واقتصاديات السوق، الربح، والتسويق، وقيم الاستهلاك، والتوزيع. فما زال المشروع الغربي يقوم على أكبر قدر ممكن من الإنتاج، لأكبر قدر من الاستهلاك، لأكبر قسط

٥٤- أنظر بحثنا: «ثورة الاتصالات»، السياسة الدولية، القاهرة، يناير ١٩٩٨.

Digitized by Birzeit University Library

ممكن من السعادة. والإنتاج مشروط بأزمة المواد الأولية، والطاقة. والاستهلاك مشروط بالتوزيع، والأسواق، وغياب المنافسة. والسعادة بعيدة المنال. ففي مجتمعات الوفرة، والرفاهية، مثل المجتمعات الاسكندنافية، يوجد أكبر معدل للانتحار. والجريمة المنظمة، والعنف، والاغتصاب، والعزلة، والجنون، كلها مظاهر للشقاء.

إن مفهوم «العولمة» نفسه، الذي ينزلق على هذه المفاهيم المساندة، يقوم على التقابل بين المركز والأطراف. فأوروبا على شرق-الأطلسي، وأمريكا على غربه، واليابان في أقصى الشرق، يكوّنون قلب مجموعة الدول الصناعية السبع، في مقابل باقي أسواق إفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية، حيث المواد الأولية، والطاقة. ويمكن مقابلته بمفاهيم أخرى من خارج المركز، مثل الاعتماد المتبادل (interdependence)، التعاون الإقليمي، مثل مجالس التعاون، اللجان المشتركة، السوق العربية المشتركة، مجموعة الثماني، مجموعة الخمس عشرة، التي تضم بعض دول إفريقيا، وآسيا، السوق الأوروبية المشتركة، منظمة جنوب شرق آسيا، الشرق أوسطية، المتوسطية. وكل مفهوم ليس بريئاً، كما أن «العولمة» ليست مفهوماً بريئاً أيضاً. فالشرق أوسطية باب خلفي لإدخال إسرائيل في النظام العربي، كأداة للتحديث بدلاً من مصر. والمتوسطية باب خلفي لإخفاء الصراع بين الشمال والجنوب على شاطئ البحر.

أخطر ما في «العولمة» ليس مضمونها، بل آثارها الجانبية السلبية، وما تحدثه من رد فعل عليها من الحركات الأصولية، التي تقف في مواجهة التغريب، وقيم الاستهلاك. فيشق الصف الوطني. فريق يخوّن فريقاً، وفريق يكّفر فريقاً. وقد يصل الأمر حد الاقتتال بالسلاح، كما هي الحال في الجزائر. وبدلاً من تطوير المجتمع وتنميته، يتم تطوير النخبة، بينما تظل الجماهير تقليدية، تطوير قطاع الأعمال في وسط ثقافة تقليدية محافظة، فتشتد محافظتها يوماً وراء يوم. ومن آثارها، أيضاً، نهاية الدول الوطنية، والأيديولوجيات القومية، لصالح الشركات العابرة للقارات، والتضحية بالأيديولوجيا لصالح التكنولوجيا، وضياع معالم الهوية، والوطنية، والقومية. وتزداد المسافة بين الأغنياء والفقراء اتساعاً. وكلما ازداد الغنى ازداد الفساد، والرشوة، وتهريب الأموال إلى الخارج، والتهرب من الضرائب. وإذا كان في «العولمة» بعض الفائدة الوقتية، فإنها تكون لطبقة واحدة، مرتبطة بالخارج، ولا تنال الطبقات الشعبية إلا الفتات. أما الخدمات، والطرق السريعة، والاتصالات، فلا تستفيد منها إلا الطبقات المتوسطة.

المفاهيم المساعدة لتصدير "العولمة" إلى الأطراف

ويسهل تصدير «العولمة» من المركز إلى الأطراف عن طريق مفاهيم أخرى مساعدة، مثل الحكم، أو الإدارة العليا (governance)، المجتمع المدني، الأقليات، حقوق الإنسان، المرأة، صراع الحضارات، ما بعد الحداثة، وغيرها من المفاهيم، التي ينشغل بها الفكر العربي المعاصر بالشرح، والتلخيص، والعرض، والتأليف، دون أن يكتب هو نصاً، ويبدع هو مفاهيمه، التي تعبر عن مرحلته التاريخية، وتترك الآخرين يعلقون عليها، ويشرحونها، ويعرضونها. فالنص والشرح دلالات على صراع القوى بين الحضارات.

Digitized by Birzeit University Library

النص أقوى، والشرح أضعف، لأنه يدور في فلك النص. والنص أقوى، لأنه هو، الذي يحدد موضوع الشرح.

يعني «الحكم» أو «الإدارة العليا» أن الدولة أشبه بالمؤسسة، أو الشركة، يديرها متخصصون في فن الإدارة، وليس بالضرورة حكام وطنيون يضعون سياسات أكبر من حجمها، ديماغوجية غير قادرة على التنمية واستهلاك محلي سرعان ما ينهار. الدولة في حاجة إلى خبراء دوليين، وموظفين كبار من المنظمات المالية الدولية للتخطيط، ووضع الوصفات وتشخيص الأمراض. فهي أصحاب رؤوس الأموال، مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، منذ صندوق الدين، الذي أشرفت عليه القوى الغربية في عصر إسماعيل في مصر. الدولة يديرها رجال الأعمال الناجحون، اقتصاد دون سياسة، إنتاج دون تنظير، تكنولوجيا دون أيديولوجيا. لا فرق بين دولة وأخرى، الكل يخضع للإدارة نفسها. فالاقتصاد إدارة، والسياسة إدارة. وأهم مؤسسة تعليمية هي كلية إدارة الأعمال. وإن نجاح النظم الرأسمالية بالإدارة، وفشل الدول الوطنية سوء الإدارة، والبيروقراطية والتحايل على القانون، وكثرة الموظفين غير الأكفاء للعمل الواحد، مع أن البيروقراطية في كل المجتمعات، لا فرق بين نامية ومتطورة.

ويعني «المجتمع المدني» البديل من الدولة القاهرة الظالمة المتسلطة الفاسدة، التي تقوم على القوانين الاستثنائية، والأحكام العرفية، وقوانين الطوارئ، وتزوير الانتخابات. قوة الدولة هي السبب في ضعف المجتمع. والحل هو تقوية المجتمع المدني، حتى يقف أمام جبروت الدولة، وتشجيع المنظمات الأهلية، غير الحكومية، كبديل من المؤسسات، ومن أجل حشد الطاقات، وتنظيم الجهود خارج الدولة ومؤسساتها. ولا فرق بين تكفير الدولة عند الأصوليين، واستبعادها عند العلمانيين. وهو يتفق مع «العولمة»، التي تريد زحزحة الدولة الوطنية، والإرادة الوطنية المستقلة، أو على الأقل إضعافها، حتى ترفع الحواجز الجمركية، وتذوب في اقتصاديات السوق. والقضية الرئيسة في المجتمع المدني هي الديموقراطية، وليس إعادة توزيع الدخل، والليبرالية، وليست الاشتراكية. فأقوى دعامة لاقتصاد السوق هي الليبرالية في الداخل، لأن الاشتراكية ارتبطت بتوجيه الدولة. وإن عصر عبد الناصر، وتيتو، ونهرو، وبومدين، وسوكارنو، ونكروما، وسكوتوري، قد انتهى إلى غير رجعة، وكأن الدولة الوطنية المستقلة، والمجتمع المدني، نقيضان لا يجتمعان، وكأنه يستحيل وجود دولة قوية، ومجتمع مدني قوي عن طريق المؤسسات الدستورية والرقابية.

ويذاع، أيضاً، مفهوم «الأقليات»، وتعني الملل، والنحل، والأعراف، والطوائف، والعشائر، «الموزايك» (Mosaic) الذي منه يتكون الوطن العربي. وبما أن النظم السياسية في الوطن العربي تقوم على القهر، فمن الطبيعي أن تقهر الأغلبية الأقلية، المسلمون الأقباط في مصر، والسنة الشيعة في الخليج، والعرب البربر في المغرب العربي، والشماليون الجنوبين في السودان، والبدو الحضر في الأردن، والنجديون الحجازيين في شبه الجزيرة العربية، والاباضيون الأشاعرة في عُمان، والسُّنيون الموارنة في لبنان، والعرب الأكراد في العراق، والشوافع الزيدية في اليمن، والعرب الأفارقة في الصومال، والسلفيون العلمانيين في كل مكان، ما يولِّد رد فعلٍ عند الأقليات، فتقوم باضطهاد الأغلبية، مثل اضطهاد العلويين

Digitized by Birzeit University Library

للسنة في سوريا. ومن ثم تصبح إسرائيل دولة طائفية لحماية الأقلية اليهودية وسط الأغلبية العربية من المحيط إلى الخليج. وتنال شرعية الطائفية بدلاً من لا شرعية الاستعمار الاستيطاني، والتوسع، والغزو، واقتلاع الفلسطينيين من أراضيهم. وتتفكك الدول باسم حقوق الأقليات لصالح «العولمة»، وحدة المركز في مقابل تجزئة الأطراف. وهو مفهوم كمي خالص غريب على الوطن العربي، الذي يقوم على التعددية بين مختلف التيارات، والاتجاهات الفكرية، والسياسية، ومساواة الجميع في الحقوق، والواجبات، أمام القانون.

وانتشر مفهوم «حقوق الإنسان» وذاع صيته، حقيقة مطلقة لا ينكرها إلا جاحد، أو كافر، أو همجي، تراث إنساني عام، وأفضل ما أنتجت الثورة الفرنسية في الإعلان الأول، وأفضل نتيجة في نهاية الحرب الأوروبية الثانية عام ١٩٤٥ في الإعلان الثاني. فالإنسان الأوروبي قد خرج منتصراً من براثن الملكية والإقطاع، في الثورة الفرنسية، في القرن التاسع عشر، متحرراً من النازية والفاشية في القرن العشرين. وهو مفهوم فردي خالص يقوم على الفلسفة الليبرالية، حرية الفرد، الفرد باعتباره مركز العالم «أنا حر»، وليس على مفهوم جماعي. وعلى المفهوم نفسه قامت الرأسمالية والفوضوية. وأبدعت ثقافات أخرى «الإعلان العالمي لحقوق الشعوب» في الجزائر، عام ١٩٧١، تعبيراً عن حق تقرير المصير، وحق كل شعب في أن يعيش حراً مستقلاً على أرضه، تأكيداً نظرياً لحركات التحرر الوطني في الخمسينات والستينات. ويقوم على مفهوم جماعي، حق الجماعة دون أن يكون بالضرورة نقيضاً لحق الأفراد. وهو إغماض للأسس الاجتماعية، والثقافية، لحقوق الإنسان، وتجنب لنقد ممارستها في الواقع الغربي، حقوق الإنسان الأبيض، دون حقوق السود، والأقليات، والعمالة المهاجرة.

ومن ذلك أيضاً قضية «حقوق المرأة»، أو ما يسمى بقضية (gender)، التي لا نظير لها في اللغة العربية، ما يدل على أن المفهوم نفسه وافد عليها. وهناك قانون الأحوال الشخصية القديم، الذي تعاني منه الأسرة الآن، فيما يتعلق بحرية الانتقال للزوج، وحضانة الأطفال، وقضايا الطلاق، وتعدد الزوجات والإضرار بالزوج. وهناك قضايا خاصة بالميراث، والشهادة، والقضاء، والإمامة في الفقه القديم في حاجة إلى إعادة نظر الفقهاء المحدثين منعاً لإلحاق الضرر بالزوج. وإن تصور القضية الاجتماعية على أنها قضية المرأة في مواجهة الرجل للتحرر منه، لهو تبسيط لقضايا التغيير الاجتماعي. فالمرأة والرجل، كلاهما يجمعهما مفهوم المواطن. فكيف في ثقافة ما زال يغيب عنها مفهوم المواطن، وهو المفهوم الرئيسي؟ ويتم النضال الوطني على أساس مفاهيم فرعية ليس لها أية دلالة اجتماعية، أو سياسية. وإن أدبيات «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» و«حقوق المرأة»، و«الأدب النسائي»، و«الحركة النسوية»، لهيّ أدبيات منقولة من الغرب، في إطار النقل العام من الغرب، واعتبار الغرب نمطاً للتحديث في الثقافة، والسياسة، والاجتماع. ولا تتفرد الثقافة العربية بذلك. مثلها مثل ثقافات الشرق، مثل اليابان، حيث يتم تقسيم العمل بين الرجل والمرأة، دون أن ينافس أحدهما الآخر في مملكته.

وأخيراً يأتي مفهوم «صراع الحضارات» ليشغل به الغرب، ومراكز أبحاثه، المجتمعات الشرقية، التي ما زالت مرتبطة بتراثها، ولم تقطع معه، كما فعل الغرب، كغطاء للصراع الاقتصادي، والسياسي،

Digitized by Birzeit University Library

بين الشرق والغرب. ففي عصر «العولمة»، وهي أحد أشكال الهيمنة الغربية، يتم التستر عليها بصراع الحضارات، الحلف الإسلامي، البوذي في مقابل الحلف اليهودي المسيحي، حتى ينشغل الشرقيون بالديانات، والثقافات، ويحتكر الغربيون المال، والاقتصاد. وطالما مارس الغرب سياسات التفوق العنصري والتمّيز الحضاري على غيره من الشعوب الآسيوية الأفريقية، يقضى على اللغات المحلية لصالح الفرانكفونية، أو الانجلوفونية، كما فعل في إفريقيا وآسيا، ويدمر الثقافات المحلية العربية ألإسلامية في المغرب العربي، حتى لا تكون حاملاً لحركات التحرر الوطني، وتأكيدا للهوية. والغرب، الذى يزهو بتعدديته في الداخل، الآن، يقول بالصراع في الخارج. في حين أن الشعوب في إفريقيا وآسيا تقول بحوار الثقافات، والتعددية الفكرية، والسياسية، في الداخل والخارج، بدلاً من المعيار المزدوج، الذي يمارسه الغرب، حوار في الداخل، وصراع في الخارج. كما يشغل الغرب المجتمعات التراثية بأحلاف تقليدية. الحلف الإسلامي بين باكستان، وإيران، والسعودية، في الستينات، كغطاء للنهب الاقتصادي للشعوب العربية الإسلامية، وتحت ستار حمايتها من الشيوعية، والمادية، والإلحاد.

ويكثر تمويل مشاريع البحث العلمي، وتأييد المنظمات، التي تعمل للترويج لهذه المفاهيم، التي ينشرها فريق من النخبة المثقفة المنعزلة عن ثقافات الشعوب، وموروثها الثقافي، الذي تعمل عليه الجماعات الإسلامية، وتستند إليه، مما يوقع في الخلف بين ثقافة النخبة الوافدة، وثقافة الجماهير الموروثة. وتؤيد الدول الغربية، والمنظمات الأوروبية، أنشطة هذه المراكز، وتموّل صحفها ونشراتها ومؤتمراتها بدعوى التحول الديموقراطي، والدفاع عن التنوير، في مواجهة الحركات الأصولية، والجماعات الكلامية، ما يحصن الجماعات المحافظة ضد التحديث، والأفكار التي قد تكون أقرب إلى الموروث منها إلى الوافد. ويكسب الجميع، والخاسر هو الوطن.

في أيِّ مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

إن خطورة مثل هذا الاقتران «الإسلام والعولمة» أننا نضع أنفسنا في مسار تاريخي لسنا فيه. وأيضاً عندما يقال التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، أو من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة، نضع أنفسنا في المسار التاريخي لغيرنا، ونترك مسارنا التاريخي الخاص، لنقص في الوعي التاريخي ومعرفة في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

وتتعدد مسارات التاريخ بتعدد الشعوب. فالشعوب كلها لا تعيش مساراً تاريخياً واحداً، إلا مسار الحضارة الأقوى، مثل الحضارة الغربية، التي حقبت مسار تاريخها الخاص إلى قديم، ووسيط، وحديث، ووضعتنا في الوسيط، مع أنها فترة الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي الأول، عندما كان النقل يتم منها إلى غيرها، وعندما كان علماء الإسلام وحكماؤهم معلمين للغرب في العصر الوسيط. ولكل حضارة تحقيبها الخاص للتاريخ. تؤرخ اليابان لمسارها التاريخي، ابتداء من اعتلاء الإمبراطور العرش، وتؤرخ فارس القديمة بعصر قورش، والعصر البطولي، وتؤرخ روما، أيضا، بفترة حكم قيصر، وأرخ العرب، قبل الإسلام بعام الفيل، وبعد الإسلام بالهجرة.

Digitized by Birzeit University Library

يرتبط التحقيب بمدى عمق التاريخ. فمثلاً يمكن تحقيب تاريخ مصر إلى مصر القديمة، ومصر اليونانية الرومانية، ومصر القبطية، ومصر الإسلامية. وفي كل حقبة يمكن التمييز بين مراحل جزئية. مصر الإسلامية يمكن تحقيبها في ثلاث مراحل: الأولى: القرون السبعة الأولى، حيث كانت الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي الأول، وذروتها القرن الرابع عصر، البيروني، والمتنبي، والحسن بن الهيثم. وانتهت بظهور ابن خلدون في القرن الثامن، الذي أرخ لها مبيناً كيف نشأت؟ ولماذا انهارت؟ ثم نشأت فترة ثانية، من القرن الثامن، حتى القرن الرابع عشر، سبعة قرون أخرى، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى. حفظنا بالذاكرة ما عجزنا عن إبداعه بالعقل، واجتررنا القديم، كما يفعل جمل الصحراء، إذا ما أعوزه الخصب. وهو العصر المملوكي التركي العثماني، الذي انتهى بحركات الإصلاح الديني، وسقوط الخلافة. ومنذ قرنين من الزمان، ونحن على أعتاب فترة ثالثة، ربما لسبعة قرون أخرى. من الرابع عشر إلى الواحد والعشرين، ونحن نحاول النهوض من جديد، منذ فجر النهضة العربية الأول. ومررنا بتجربتين: الأولى: الليبرالية في النصف الأول من القرن العشرين، التي انتهت بالثورات العربية الأخيرة. وكانت صدمة الحداثة نقطة تحول من الفترة الثانية إلى الثالثة، التي صاغها شكيب أرسلان في سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

في تحقيب تاريخي حديث يمكن رصد المسار التاريخي في تحقيب ثلاثي كذلك. كنت مستعمراً، ثم تحررت من الاستعمار، ثم عاد الاستعمار من جديد في شكل «العولمة»[٥٥]. وفي تحقيب حديث آخر مررنا بفجر النهضة العربية الأولى، التي بلغت ذروتها في ثورة ١٩١٩، وانتهت بثورة ١٩٥٢، وهو ما يعادل عصر الاستعمار. ثم بدأت الفترة القومية الاشتراكية العربية، حتى هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧، وهو ما يعادل عصر التحرر. ثم بدأت فترة ثالثة أوشكت على الانتهاء بمخاض جديد لم يتشكل بعد وهو معاصر لـ«العولمة» وهو ما يعادل عصر عودة الاستعمار.

وللغرب في عصوره الحديثة مساره التاريخي أيضاً، من الليبرالية الرأسمالية في القرن السابع عشر، إلى الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، إلى الاشتراكية في القرن التاسع عشر، إلى أزمة القرن العشرين، وبداية النهاية. بل إن لكل مذهب مراحله. فالاشتراكية، مثلاً، مرت بثلاث مراحل: من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية إلى الاشتراكية الجديدة. وكل المذاهب الغربية، في العصور الحديثة، لها هذا التحقيب الثلاثي، من العقلانية إلى الحسية إلى العقلانية الجديدة، من الصورية إلى المادية إلى الصورية المادية، من المثالية إلى الواقعية إلى الواقعية الجديدة، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الرومانسية الجديدة، أو الكلاسيكية الجديدة، من الليبرالية إلى الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة، أو الاشتراكية الجديدة، من الذاتي إلى الموضوعي إلى الذاتي الموضوعي. ومن ثم اكتملت العصور الحديثة، من بدايتها في القرن السابع عشر «أنا أفكر فأنا إذن موجود» إلى نهايتها في القرن العشرين «أنا أفكر وأنا موضوع التفكير»، من الكوجيتو (Cogito) عند ديكارت إلى الكوجيتاتوم (Cogitatum) عند هوسرل[٥٦].

٥٥- وبالإنجليزية Colonization, Decolonization, Recolonization.

٥٦- «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٤٢-٦٦٤.

Digitized by Birzeit University Library

إن الغرب نفسه يعيش في صراع حاد، الآن، بين أنصار «العولمة» وخصومها، بعد تظاهرات دافوس، وسياتل، وبراغ، ولندن. وربما هناك حركة اشتراكية وليدة قادمة يقودها العمال والمثقفون، كما قاد العمال في روسيا الثورة الاشتراكية الكبرى في ١٩١٧، والمثقفون تظاهرات الشباب في الغرب كله في ١٩٦٨. وربما تنشأ المنافسة القاتلة بين الدول الغربية والولايات المتحدة، أو بين اليابان والدول الغربية، أو بين الدول الغربية نفسها. فالقومية لم تنته بعد، من فرنسا، أو ألمانيا، بالرغم من السوق الأوروبية المشتركة، والاتحاد الأوروبي، والعملة الواحدة، والبرلمان الموحد، والحدود الموحدة. وعند المتشائمين، ربما «العولمة» هي آخر وهج قبل أن تنطفئ الشمعة، وتنتهي العصور الحديثة، كما بدأت، منذ خمسة قرون، ثم تبدأ دورة جديدة لحضارات البشر. وكما بدأت «روح» التاريخ من الشرق إلى الغرب، فقد تعود من الغرب إلى الشرق من جديد، مارةً بالمنطقة العربية الإسلامية مرتين، في الذهاب والإياب. ربما نحن الآن في عصر «أفول الغرب»، كما يقول اشبنجلر، وهوسرل، و«ريح الشرق»، كما يقول جوزيف نيدهام وأنور عبد الملك.

وفي الوقت نفسه تتوحش «العولمة» مستندة إلى العالم ذي القطب الواحد، وقدراته الاقتصادية، والعسكرية، والحصار، والغزو، والتهديد. ويتم التركيز على العالم العربي والإسلامي، لأن احتمال القطب الثاني قد يظهر منه. فأمريكا اللاتينية ما زالت ترزح تحت المخدرات، والجريمة، والنظم التسلطية، ولم يعد غيفارا يعيش في الوجدان، أو يثير الخيال. وآسيا مشغولة بنهضتها الاقتصادية، واليابان، والصين، وكوريا، وماليزيا، وإندونيسيا، مؤجلة إرادتها السياسية إلى ما بعد. لذلك يتم التركيز على الوطن العربي، فما زال تراثه حياً يأبى الاستعمار والتبعية. وما زال يناضل في فلسطين ضد آخر مظهر من مظاهر الاستعمار، بعد أن تحررت جنوب إفريقيا. وهو قادر بإمكانياته المادية والبشرية، وعوائد النفط، والسكان، والأسواق، والقدرات التكنولوجية، والعقول المهاجرة، أن يكون قطباً ثانياً أمام القطب الأول، كما كون منذ باندونغ كتلة عدم الانحياز في عصر الاستقطاب.

الموقف الحضاري

إذا كان اقتران «الإسلام والعولمة» يكشف عن مسارين تاريخيين متمايزين للأنا والآخر، نحن والغرب، فما هي طبيعة اللحظة الراهنة، التي يلتقي فيها هذان المساران؟ ما هو الموقف الحضاري، الذي تعيش فيه الأنا في علاقتها مع الآخر، حتى تصبح «واو» العطف بينهما صيرورة تاريخية، وليس مجرد ربط بين جوهرين ثابتين؟

إن الأنا، الآن، تعيش في مثلث متساوي الأضلاع أقرب إلى السجن المثلث الزوايا، أو إلى القيد في المعصمين والقدمين. تعيش حالة من الحصار في الزمان، بين الماضي، والحاضر، والمستقبل. تتحرك في المكان لشدة الحصار. وهي ثلاث معارك متزامنة، حتى لا تفك قيداً، وتقع في قيد آخر، وتستبدل سيداً بسيد. وتختلف القيود الثلاثة في العمق التاريخي والارتفاع الرأسي. فبينما القيد الأول، وهو التراث

Digitized by Birzeit University Library

القديم، أكثر عمقاً في التاريخ، أربعة عشر قرناً، أو يزيد؛ فإن القيد الثاني، التراث الغربي، أقل منه قرنين من الزمان، منذ صدمة الحداثة مع الغرب؛ والقيد الثالث أقل من القيدين الأولين، لأنه الحاضر، الذي لا يعيشه أحد. يتمرد عليه علناً، أو يتسلل إليه، أو يأتيه من أسفل سراً، أو يهاجر منه قطيعة. الأول أكثر حضوراً لدى الجماهير، والثاني لدى النخبة، والثالث ليس حاضراً في ذهن أحد، لأنه يدفع إلى الفرار والنسيان. الأول نص قديم، والثاني نص حديث، والثالث واقع إليهم لم يتحول، بعد، إلى نص. والمطلوب كتابته. هذا هو حصار الزمان، بين الماضي، والمستقبل، والحاضر، الذي لم تستطع الذات العربية، حتى الآن الفكاك منه، وإن كانت الخلخلة بدأت، منذ فجر النهضة العربية الحديثة، حتى أدمت المعصمين والقدمين[٥٧].

الحاجز الأول، التراث القديم الذي تحوّل إلى مخزون نفسي عند الجماهير، من خلال الثقافة الشعبية. نشأ في عصر الانتصار، ونحن الآن في عصر الهزيمة، في عصر الفتوحات، ونحن الآن في عصر الانكسارات. وربما أحد أسباب انتكاسات النهضة العربية، وهزائم الأمة المتتالية، هو أننا نحارب بالبدن دون الروح، باليد، وليس بالعقل، بالسلاح، وليس بالثقافة. ولا يقوى البدن إلا بسلامة الروح. والروح في حاجة إلى إعادة بناء. هم رجال، ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم. والاجتهاد أصل من أصول التشريع، والتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. إعادة بناء الموروث القديم طبقاً لظروف العصر، وإعادة الاختيار بين البدائل القديمة، وإبداع بدائل جديدة، إذا صعب السؤال، وعظمت المواجهة. ففي الكلام يتم التحول «من العقيدة إلى الثورة»، وفي علوم الحكمة «من النقل إلى الا بداع»، وفي علم أصول الفقه «من النص إلى الواقع»، وفي علوم التصوف «من الفناء إلى البقاء»، وفي العلوم النقلية «من النقل إلى العقل»، في علوم القرآن «من الوحي إلى التاريخ»، وفي علوم الحديث «من نقد السند إلى نقد المتن»، وفي علوم التفسير «من التفسير الطولي إلى التفسير الموضوعي»، وفي علوم السيرة «من الشخص إلى المبدأ»، وفي علوم الفقه «من فقه العبادات إلى فقه المعاملات»[٥٨]. بهذه الطريقة يتم التحوُّل من العصر الذهبي الأول للحضارة الإسلامية إلى العصر الذهبي الثاني، وبدلاً من أن تصبح الذات عبداً للقديم تصبح سيداً له[٥٩].

٥٧- أنظر تحليل هذه الجبهات الثلاث في «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٢٠٣-٢٢٦، «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٩-٢١. وفي دراسات أخرى عدة مثل: موقفنا الحضارى، قضايا معاصرة ج-١ في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، «ما السؤال؟»، ص ٧-٣٠، المشروع الحضاري الجديد، الماضي والحاضر والمستقبل ص ٣١-٥٠، الموقف من الغرب، الماضي والحاضر والمستقبل ص ١٤٣-١٥٨ في «هموم الفكر والوطن» ج-١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

٥٨- وصدر منه حتى الآن: «من العقيدة إلى الثورة: محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين»، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء). «من النقل إلى الا بداع: محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة»، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١ (ثلاثة مجلدات في تسعة أجزاء). وما زال تحت الإعداد: «من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه». و«من الفناء إلى البقاء: محاولة لاعادة بناء علوم التصوف». و«من النقل إلى العقل: محاولة لاعادة بناء العلوم النقلية (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه)»، (خمسة أجزاء).

٥٩- وهذا ما فعله بيكون في «إعادة البناء العظيم» وهوسرل في «أزمة العلوم الأوروبية».

Digitized by Birzeit University Library

والقيد الثاني الانبهار بالغرب، والتبعية له، واعتباره نمطاً أوحد للتحديث، نموذجاً للثقافة العالمية، تجربة يُحتذى بها، ولا داعي لتكرار ما جربه الغرب، وضرورة اختصار الزمان واللحاق بالقرن العشرين، والقطيعة مع الماضي، والاقتران بالمستقبل. فيزداد تغريب النخبة، ويحدث رد فعل طبيعي في محافظة الجماهير دفاعاً عن الهوية. ومنذ فجر النهضة العربية، منذ قرنين من الزمان، والنموذج الليبرالي الغربي ما زال حالاً في تياراته الفكرية الثلاثة: الإصلاحي، الذي يبدأ من الدين، والعلمي العلماني، الذي يبدأ من الطبيعية والمجتمع، والليبرالي، الذي يبدأ من الدولة. البداية مختلفة، والنتيجة واحدة. بل إن المدارس الفكرية، التي حاولت الجمع بين الموروث والوافد، أخذت المنهج، أو المذهب، من الوافد والموضوع من الموروث، الروح من الوافد، والبدن من الموروث، مثل المثالية المعتدلة (الطويل) والجوانية (عثمان أمين) والشخصانية الإسلامية (لحبابي) والماركسية العربية (العروي) والإنسانية والوجودية (بدوي). وهي لعبة المرآة المزدوجة، التي بدأت، منذ الطهطاوي في «تخليص الإبريز» رؤية الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا. وهي ما زالت مستمرة على الرغم من التباعد بين الوافد والموروث في عصر الاستقطاب الثقافي. والسؤال هو: هل يمكن التحرر كلية من هذا القيد، وتحويل الغرب في وعينا الثقافي والعلمي من كونه مصدراً للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم، وأن يقضى على أسطورة الثقافة العالمية، وأن تنتهي عقدة النقص لدينا منه، وعقدة العظمة فيه علينا، وأن نصف تاريخيته، بدايته ونهايته، تكوينه وبنيته، ثقافته وعقليته، فيما يمكن تسميته «علم الاستغراب»، عندما يتحول الغرب إلى موضوع، ونحن إلى ذات، كما حولنا الغرب إلى موضوع، وهو ذات في علم الاستشراف، وأن يصبح الملاحَظ ملاحِظاً، وهو الأنا، والملاحِظ ملاحَظاً، وهو الغرب، تبادلاً للأدوار، وربما صراعاً للقوى، من خلال علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، إكمالا لحركة التحرر العربي على المستوى الحضاري؟

والقيد الثالث هو الحاضر، الواقع الذي نعيش، وكيفية تنظيره تنظيراً مباشراً، وإدراك الموروث القديم المخزون فيه من أعماق التاريخ، والوافد الغربي الحديث الذي تلقاه، منذ فجر النهضة العربية، كيف يتفاعلان فيه من أجل فهمه وتغييره؟ فالحاضر هو الممر من الماضي إلى المستقبل. يحط الماضي فيه، وينطلق المستقبل منه، وهو الأساس، الذي يبنى عليه القديم والحديث، على حد سواء، لفك شيفرته والإقلال من موانع تقدمه ودوافع تطوره. يتحول الواقع إلى نص جديد، وإلى ميدان للفعل. كيف يمكن الدخول في الواقع دون الهروب منه تحت الأرض، أو الهروب منه خارج الأرض، والتمرد عليه، أو الانخراط فيه فوق الأرض؟ كيف تصاغ أولوياته وقضاياه، وتحرير الأرض، وتحرير المواطن، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة، والتنمية المستقلة، والدفاع عن الهوية، وحشد الجماهير، وإبداع فلسفة الأرض وثقافة التحرر، وفقه العدالة الاجتماعية، وأصول وحدة الأمة، وحديث التنمية المستقلة، وتوحيد الهوية، وتصوف ثورة الجماهير؟

لِمَ التقليد دون الا بداع؟ ولا فرق بين تقليد السلفيين، ونقل العلمانيين، إنما الخلاف في جهة النقل والتقليد، القدماء أم المحدثون. كلاهما أصولي يهرب من الحاضر، وينزع إلى الماضي، أو إلى المستقبل. كلاهما يحارب بعضه بعضاً، كل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية، المخلِّص والإمام والمهدي المنتظر.

Digitized by Birzeit University Library

كلاهما يقول بالحاكمية، حاكمية الله، أو حاكمية الأيديولوجية، ليبرالية، أو قومية، أو ماركسية. والمفاتيح السحرية لا وجود لها. وإن وجدت، فليست بيد أحد.

إنما هو الاجتهاد، سبر الوعي التاريخي وتحقيب مساره، وتحديد أعماقه مع نقاء الضمير والطهارة الثورية، الإخلاص للنفس، والوعي بالعالم، «يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله بقلبٍ سليم».

Digitized by Birzeit University Library

نقاش الجلسة الثالثة

أثارت ورقة **حسن حنفي** الجزء الأكبر من النقاش، حيث بدأه **فواز طرابلسي** مبدياً اختلافه مع حنفي في المنهج مؤكداً أن العولمة ليست ضد الفلسفة وليس لها علاقة بالدنيا ولا بالعقل، هي تدبير سياسي، لكن ملاحظتي ان العولمة ليست فصل الدين عن السياسة. نحن نعرّفها أكثر بالعلمانية. ما أود قوله أن هناك فرق بيّن، هناك التباس عربي في الترجمة نسميها العلمانية، لدينا مجتهد اسمه الشيخ عبد الله العلايلي يؤكد على أنه ترجمها علمانية والقصد العالم، العلم، اعتقد اننا نحن أيضا ضحاياها، أي لم نعد نرى غير شرق وغرب ونحن والغرب، وبالتالي إذا تحدثنا عن لوك يظهر أن لوك هو غرب، لوك جزء من الغرب، لا أرد هنا على فريدة، لكن ما هو الغرب، الغرب هو الآن يعني لوبيّة وهو الأحزاب الشيوعية، والغرب هو الفكر وهو الفاشية وهو الديمقراطية، هذا كله غرب، أنا لا أرى ما هو هذا الكائن الموحد الذي يسمى بالغرب والذي يجرنا إلى نصبح نحن أيضا شرق، لكن يعني أثر تعريف العلمانية بما هي الحياد الديني للدولة على الأقل، بما هي تجربة تاريخية وليس فقط بما هي فكر. بمعنى ان الدولة لا تتدخل في المؤسسات الدينية والمؤسسات الدينية لا تتدخل في الدولة، والدولة هنا لها أربع وظائف، المقصود أن الدولة هي الجهاز الناظم لانتماء الأفراد إلى امة بواسطة الجيش والتعليم الرسمي، تقريباً لأن العلمانية لا تفترض الديمقراطية، لأن هناك علمانية إلحادية، هناك العلمانية الديكتاتورية، علمانية أتاتورك، فالعلاقة السببية بين الاثنين لا أراها، لأن علمانية أتاتورك هي كما الأصولية الدينية، فالذي يمنع ارتداء الحجاب هو مثل من يلزم بارتداء الحجاب نصاً. هل هناك أحزاب دينية في ظل العلمانية، الجواب لدي هو قطعاً نعم، لأننا أولا إذا أردنا التجربة التاريخية للآخرين أن تكون فقط تجربة تاريخية، وبالتاي عندما كانت هذه تأتي إلى الحكم كانت تخفف «دور» العلمانية في المجتمع. إن القول، مثلاً، بأن الموقف القائل بأن الدين هو مسألة بين الإنسان وربه هو موقف غربي، ليس صحيحاً. هل جرت علمنة المسيحية في الغرب؟ لم تجر! ومن ثم للمسيحية هناك مؤسسة ضخمة، نافذة جداً هي على الأقل الكنيسة الكاثوليكية. الكنيسة البروتستانتية تجبي الضرائب بواسطة الدولة، وهذا كله في ظل دول تسمى علمانية، وبالتالي فان المسيحية كمؤسسة قد تعايشت مع التغييرات الاجتماعية، تعايشت على معاندة، بالتالي في المسيحية البابا لا يزال، والسجال لا يزال دائراً في إيطاليا، هل تشرع للطلاق مدنياً أم لا تشرع، هل تشرع للإجهاض مدنياً أم لا تشرع، ومن حسم هذا هو الناس، ما حسمه هو تطور المجتمع واختياره.

وعلق كمال **عبد اللطيف** على ورقة **حسن حنفي** موضحاً أنه في مجال الثقافة الإسلامية لا

Digitized by Birzeit University Library

نستطيع الحديث عن ثقافة إسلامية نقية وتراث إسلامي نقي، لا في المجالات السياسية ولا في المجال المعرفي والمجال العلمي، وفي مختلف المجالات التي أنتجتها الثقافة الإسلامية، كانت تحضر دائماً مرجعيات وافدة، عندما ننظر إلى الفكر وإلى تاريخ الفكر الإسلامي نظرة تاريخية ونتجنب التفكير بالجوهر لا نجد أي حرج في استيعاب الثقافات التي تكون في منزلة أعلى من منزلة ثقافتنا، عندما نراجع تاريخ التراث السياسي في الإسلام، تاريخ التراث السياسي في الإسلام هو تاريخ يتضمن مرجعية كبرى، هي مرجعية تاريخ السياسة عند الفرس والسياسة الفارسية بحكم انها كانت المرجعية المفتاح لفهم العمل السياسي في العصور القديمة، ليس للمسلمين وحدهم.

ووصف **محمود أمين العالم**، حسن حنفي بالساحر الخطير، فهو يحسن تقديم بضاعته بشكل ذا طابع عصري، وهي في الحقيقة تريد أن تعيدنا إلى ان تمتد بالماضي إلى الحاضر وأن تفرض الماضي إلى الحاضر، فأنا أسمعه دائماً يقول: إن هناك أسئلة في الماضي ينبغي أن نبحث عن إجاباتها في الحاضر. الواقع ان أسئلة الماضي تختلف عن أسئلة الحاضر، وينبغي أن نجدد أسئلتنا في كل مرحلة. الدكتور حسن يرى أن هناك استشراقاً في الغرب، بالتالي نحن نريد أن نستغرب ونحقق استغراباً، يعني ان نكرس ثنائية في العالم: هم هناك ونحن هنا، وفي تقديري أنها رؤية غير تاريخية تماماً، ولو صح أننا نحن على حق وهم على باطل، أو نحن أصح فكرياً وقيمياً وإنسانياً وتراثياً وهم على باطل، فلماذا لا يكرس حسن حنفي فلسفتنا ويترك فلسفته. حقيقة تفسيرك للتراث العربي الإسلامي هو أنه التراث المعنوي، الشعوري العاطفي. حتى في كلماتك، العاطفة، الشعور، المعنى، كلها صحيحة، التاريخ هو الوعي، التاريخ ليس الوعي، التاريخ تحقق... التاريخ تحقُّق مادي، وصراعات، وارتفاع وهبوط، وتناقض، ومادة (لست استخدم مصطلح «مادة» بالمعنى الذي يشير إلى شيء كالخشب، بل بمعنى مؤسسات وقيم متحققة ونظم حكم وعلاقات زواج وتجارة وصناعة ...)، والتاريخ العربي الإسلامي عريق ورائع وعظيم وهو المؤسس والمشارك في تأسيس الحضارة الغربية التي نتحدث عنها اليوم. ابن سينا كان طبيبهم حتى القرن السابع عشر. الفكر حتى الفكر الفلسفي في نظريات المعتزلة حول فكرة التاريخ نستطيع أن نعمل أعمالها، أنا لا أريد أن أقول أننا نصنع الماضي، لكن أقول لك أنني أتحدث عن أنني تاريخياً لست أفضل من الآخر، الآخر هو امتداد لي ولكن الآخر قد سبقني. الغزالي مفكر عظيم لكن أزمته المدرسة النظامية التي حاولت قتل روحه، لهذا هرب من المدرسة النظامية وذهب إلى دمشق واختبأ في مئذنة جامع دمشق لمدة سنة ونصف دون أن يخرج، وجاء الصليبيون فلم يواجههم لأنه كان مهزوماً، مهزوماً بسبب هذا القمع، وكتاباته فيها أزمة عميقة رغم أنه مفكر عظيم وله إضافات عظيمة. في الختام أود أن أقول شيئاً واحداً أساسيا، أن اختلافنا هذا هو صداقة، فأنا دائماً أختلف مع من أحبهم، تتحدثون عن العولمة، القضية ليست عولمة، ما نواجهه هو عولمة رأسمالية ولو كان هناك عولمة إسلامية لاختلفت المسألة، ولو كانت عولمة اشتراكية أيضاً لكانت المسائل مختلفة. هناك عولمة رأسمالية، أي أنها تقوم على الملكية الفردية والتنافس والاحتكار والسيطرة، وتعظيم الربح، وهذا هو ما نعانيه، ومن خلال هذا طبعاً تحققت أمور عظيمة، تقدم تكنولوجي عظيم، الإلغاء الزماني والمكاني، كل هذا ملك بشري وثمرة هذا كله التراث

Digitized by Birzeit University Library

البشري، حقيقة. علي إذن أن أفيق منه، ولكن كيف أحافظ على هويتي وأستفيد من تراثي استفادة إضافية وأتفاعل معه، بالفعل نحن الآن تُجاه حقيقة العولمة، وحدة العالم، فوحدة العالم هذه هي مكسب عظيم، لكن وحدة العالم دون أن يكون هناك تناقض مع الهويات المتعددة والاختلافات المختلفة والإبداعات. في الختام أود القول أن هذا الكلام ليس مناقضاً للدكتور حسن حنفي كما أعرفه، ولكنه على الأقل مناقض لتلك الورقة التي قدمت.

واستوضحت **إصلاح جاد**، نقطة من فريدة نقاش، تتعلق بالاعتماد على المرجعيات الدولية فيما يتعلق بالحقوق، لا أعرف إلى أي درجة يكون الإسناد للمرجعيات الدولية فيما يتعلق بالحقوق سينصف نساءنا بشكل أكبر؟!

وتقدم **رجا بهلول** باقتراح بتمييز معين علّه يساعدنا في الحصول على مداخل نظرية بالنسبة لمسألة العولمة، واقتراح هذا التمييز هو بين (globalism) وما بين (universalism). دعونا نقول أن (globalism) هذه هي التوجه الفكري الذي يناصر العولمة أو الـ(globalization) أو الذي ينادي بالعولمة، بينما علينا الآن أن نبحث عن مقابل عربي لـ(universalism) حتى تتميز عن الـ(globalism). دعونا مبدئياً نقول ليس العولمة وإنما العالمية. القصد فيها أن نقول أننا ننسب الـ(universal) هذه لأي فلسفة أو توجه فكري يقدم نفسه للبشر أجمعين أو للنساء أجمعين بدون تمييز، وعلى هذا الأساس نجد لفظ يتحدد معناه وبوسعنا أن نحدد معناه بالطريقة المناسبة حتى نتخلص من هذا التنازع الفكري ما بين السلبي والايجابي الموجود في قلب مفهوم الـ(globalism). أريد فقط أن أطرح هذا الاقتراح على الدكتور حسن حتى أرى إذا ما كان هناك مكان له في إطار فكره عن العولمة.

وأثار **نادر سعيد**، نقطة تتعلق بالدين والمرأة، مشيراً إلى أن هناك برامج تنموية باتجاه التعليم وتجاه مشاركة أكبر في قوة العمل. هنالك شيء مشترك، هو تقدم المجتمع من خلال فكر يربط العملية التنموية والتقدم إلى الأمام، من خلال النساء وأشار باسم الزبيدي إلى ما تضمنته مداخلة حسن حنفي، مؤكداً بأن ما لفت انتباهه هو أن حسن حنفي أعطى إيحاءً بأنه سيحاكم مفهوم العولمة على ضوء مرتكزات نظرية، مصدرها الإسلام، وليس تراث المسلمين، بمعنى من المعاني، وبالتالي فمن الصعب بمكان، الحكم على ماهية شيء في سياق شديد التناقض.

وعقبت **فريدة النقاش**، موجزةً على ما ورد في بعض المناقشات فيما يتعلق بفصل الدين عن السياسة، موافقةً على مفهوم الحياد الديني للدولة. وهذا يعني أن لا تطلب الدولة التي تدعي أنها مدنية فتوى من المؤسسات الدينية كي تطرد الفلاحين من الأرض، أو كي تحسِّن أوضاع النساء، وبعد ذلك يعود الشيوخ الآخرون للاعتراض عليها. وتحدثت عن العلمانية، وأشارت إلى أنه لم تجر علمنة المسيحية بل جرت علمنة المجتمع الأوروبي. هذه هي القضية الجوهرية وهذا ما نحن بصدده وهي عملية طويلة جداً في المجتمع العربي.

وحول ما ذكرته **إصلاح جاد**، قالت **فريدة النقاش**: أن مفهوم المواطنة أكثر تكاملاً من حقوق

Digitized by Birzeit University Library

المرأة، أنا موافقة لكنني أختلف معك قليلاً في فكرة أن العمل النسائي المستقل عزل النساء عن السياسة، لأن النساء أصلاً غير مسموح لهن في الغالب الأعم العمل في السياسة. تجربة الناصرية فيما يخص حقوق المرأة فريدة، ففي ظل الناصرية حصلت المرأة على حق التعليم وحق العمل وحق المشاركة السياسية، لكن بقي المجال الخاص بالأسرة مرهونا رهناً كاملاً بقضية الشريعة ولم يجر في ظل النظام الناصري الذي حكم ثمانية عشر عاماً، تغيير قانون الأحوال الشخصية الذي صدر في العام ١٩٢٩، ولا يزال يحكمنا حتى الآن وكل الإجراءات التي أدخلت عليه هي التعديلات تعديلات جزئية جداً مع ان كل القرارات الأخرى اتخذت بشكل إداري؛ أي المشاركة السياسية، وحق العمل، وطبعاً لضرورات اجتماعية لأن هناك توسعاً في الصناعة إلى آخره، ومع ذلك بقي مجال الأحوال الشخصية مرهون بقضية الشريعة. النخب النسائية لم تتمكن من الوصول إلى جمهور أوسع بسبب أنك تؤسسينها على أساس أنها عملت في قضية المرأة فقط لكنني أظن ان كل النخب ليست قادرة على الوصول للجماهير بسبب الاستبداد وغياب الحقوق الديمقراطية أساسا، أعتقد أن هذا هو السبب الرئيس.

وأوجز **حسن حنفي** رده على المداخلات بإيضاحه، بأننا لا نعيش نفس المرحلة، لا الأوروبي يعيش مرحلة الإفريقي، ولا الياباني يعيش مرحلة الاسترالي. لا يوجد مسار تاريخي واحد ووعي تاريخي للعالم كافة. طبعاً نترجم ونقبل ونعيد الإنتاج ونبدع. هكذا فعلنا مع الرومان واليونان والهند وفارس، وهكذا فعل الغرب معنا. القضية يا أخي فواز هي إننا منذ مائتي عام ونحن ننقل، فأكبر مشروع هو مشروع الترجمة، وأكبر مشروع هو مشروع النقل، وأكبر مشروع هو مشروع العرض. الغرب يبدع في ثانية واحدة ما أستطيع أن أترجمه في مائة عام، وبالتالي أظن أنني ألحق به، والحقيقة أن المسافة تتسع فأُصاب بالصدمة الحضارية. خذ النموذج القديم، الترجمة كانت في القرن الثاني الهجري فقط جيلين، حنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين، بدأ الكندي يبدع ويعيد الإنتاج، أنا ما زلت منذ خمس أو ستة أجيال منذ أيام الطهطاوي ومحمد علي. الذي يحز في النفس هو عدم وضوح الإجابة على السؤال «متى أبدع؟» صحيح أن هناك إبداع روائي، وشعري، وغيره، لكن هذا شيء منفصل، أما في مجال الإبداع الفكري والسياسي، فهنالك بعض الاجتهادات بطبيعة الحال، لكنها أقرب إلى الشروح والعروض والتأليف لكن ليس الإبداع، فأنا أريد نقل ما يسمى بفجر النهضة العربية الأول والثاني، إلى مرحلة ثالثة كما فعل الكندي مع عصر الترجمة. الديمقراطية: هل هي آلية أم هدف؟ الهدف هو منع التسلط. الديمقراطية هي آلية، وتتعدد الآليات، مثلاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الساكت عن الحق شيطان أخرس، وعندما زار السادات القدس خرجت الفتوى الحنفية بعدم جواز الصلاة في الديار المغتصبة.

وفي سياق رده على **محمود أمين العالم**، قال **حسن حنفي**: سأبدأ بالمثل المصري (ملقوش في الورد حاجة عيب قالوا له يا أحمر الخدين)، أنت عملت معي هذا، «مش لاقي في الورد حاجة»، فأنت تأخذ كلام وتقوّله، يعني أنا لم أجد في أي شيء نتفق وأي شيء نختلف، فذهبت إلى علم الاستغراب مع أن هذا ليس موضوعنا، وبالتالي يعني أنا لا أجيب على أسئلة الماضي على الإطلاق، أنا عالم اجتماع أبحث في مكونات الحاضر، فلما عمقت الحاضر وجدت بعض الرواسب من الماضي فحاولت أن أخفف هذه

Digitized by Birzeit University Library

الرواسب حتى أساعد الأخوة العلمانيين على أن يتحركوا، فأنا البلدوزر الذي يشتغل. أنا مفجر الألغام وسأموت شهيداً وأنتم من ستأتون إلى الأرض بلا ألغام. أنا لم أقل أننا على حق والآخرين على باطل، هذا غير صحيح، السهروردي قتلوه والحلاج صلبوه، القضية ما تزال في وصف الكوب: نصفه فارغ أم نصفه مملوء، والذي يريد أن يبني، يبني على نصفه المملوء، وفي كل ثقافة فيها الحلاج وفيها السهروردي وفيها الجعد بن درهم، وأحضر لك من الغرب ومن الشرق وغيره، علوم العرب وعلوم العجم.

Digitized by Birzeit University Library

الجلسة الرابعة

الجلسة الرابعة

دور العلمانية والديمقراطية في إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي

Digitized by Birzeit University Library

من سؤال العلمانية إلى إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي

كمال عبد اللطيف

«لا يمكن إرغام أحد بالقوة أو بالقانون على إمتلاك السعادة الأبدية» سبينوزا

«حين يحدث التلاعب بالدين، يتحول إلى قوة سياسية مخيفة» محمد أركون

مقدمة أولى

تتوخى المعطيات المتضمنة في هذا البحث، إنجاز عمليات تفكير حول أحد أكثر مفاهيم الفكر السياسي العربي التباساً، سواء على مستوى اللفظ والرسم والجذر اللغوي، أو على مستوى الدلالة المباشرة أو الدلالات المختزلة ضمن تلافيف طبقات معانيه العديدة، المترسبة بفعل الزمان، نقصد بذلك مفهوم العلمانية.

ورغم الصعوبات الكثيرة التي يثيرها المفهوم في مجال الخطاب السياسي العربي المعاصر، وذلك بحكم استعمالاته المتحزبة، والمشحونة بالأحكام المسبقة، فقد حاولنا مقاربته بالاستناد إلى السياقات الفكرية والتاريخية، التي ساهمت في تشكله وتطوره، وتساهم اليوم في محاولات تطوير معانيه ودلالاته، في ضوء تحولات السياسة والتاريخ.

إذا كنا نعي جيداً صعوبة البحث والتفكير في المفاهيم السياسية، بحكم ارتباطها بالإشكاليات التاريخية والسياسية الواقعية، حيث تتجه المفاهيم لبلورة المواقف والاختيارات، داخل جدليات التاريخ الحي، فإننا لا نستطيع نفي النتائج التي يمكن أن تؤدي إليها عمليات تفكيرنا وإعادة تفكيرنا في هذه المفاهيم، بل إن غايتنا البعيدة من وراء هذا العمل، هي المساهمة في إضاءة محتوى المفهوم وإضاءة ما يرتبط به من قضايا أخرى، بالصورة التي تجعل بيئته وتوطيئه في الجدل السياسي العربي أكثر إنتاجية، وأكثر قدرة على فك مغلقات كثير من إشكالات واقعنا السياسي، فكراً وممارسة.

لقد استند تفكيرنا في محاور هذا العمل إلى مقدمة كبرى، ترتبت عنها أثناء البحث وبعده مجموعة من النتائج، التي نتمنى أن تتيح إمكانية لتطوير البحث في موضوعه وفي المجال المرتبط به.

تتمثل هذه المقدمة في وعينا بالدلالة النسبية التاريخية والمفتوحة لمفهوم العلمانية، هو الأمر الذي يعني إمكانية تطوير المفهوم بتوسيع وإغناء دلالاته، ففي ضوء المتغيرات التاريخية الكبرى التي عرفها الفكر الإنساني، وفي ضوء تحولات السياسة، وتحولات المجال السياسي، ينبغي دائماً العمل على تجديد النظر السياسي وتطويره، وفي هذا السياق لا يصبح استخدام مفهوم العلمانية في الجدل السياسي

Digitized by Birzeit University Library

مرتبطاً بدلالة متحجرة مغلقة ونهائية، بل إن استخدامه يتحول إلى مناسبة لإعادة إنتاجه، في ضوء أسئلة المجال السياسي المحلي، وأسئلة المجال السياسي الذي تبلور في إطاره، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تركيب كثير من الوقائع، التي نفترض أنها تدعم بعض معطيات المفهوم، وتتجاوز بعض معانيه لحساب عملية في الفكر، قادرة على توليد دلالات جديدة مستوعبة لمتغيرات المجال السياسي في أبعاده المختلفة.

فليست علاقة السياسي بالديني بالعلاقة الرياضية، ولا يمكن تحويلها إلى علاقة حسابية مغلقة، إنها مجال قابل للتفجير والتشظي، بصور وأشكال لا يمكن حصرها، كما أن مستوياتها المتناقضة قابلة للاستثمار الرمزي من طرف القوى السايسية المتصارعة، وفي وقائع التاريخ من الأدلة ما يثبت ويؤكد ما نحن بصدده.

صحيح أن المفاهيم تُراكم معطيات محددة، لما يمكن أن نطلق عليه ثوابت الدلالة وأسس المعنى، بل الأصل في المعنى إلا أن هذه الثوابت تكون في مجال المفاهيم السياسية والإشكاليات السياسية، مشحونة بمعاني قابلة دائمة للتطوير والتحويل والتبدل، أي قابلة لبناء أصل يتجاوز الأصول، أصل يسكت عن الأصول القديمة، أو يبني بدائلها، وخاصة عندما تحصل متغيرات حاسمة في التاريخ، بفعل الثورات أو الأحداث الكبرى الفاصلة التي تقع في التاريخ، حيث يصبح مبدأ المراجعة مطلباً ضرورياً، لتجنب دوغمائيات الفكر، التي تحول المفاهيم إلى أوثان، وتنقلها من عامل مساعد على حسن إتقان التفكير، إلى عائق من عوائق التفكير.

في ضوء هذا التصور المعرفي، المبدئي والعام، حاولنا التفكير في مسألة مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، وقد سمح لنا هذا التصور، بتجاوز مجرد استدعاء المفهوم بحمولته الأنوارية، أي بالمعاني التي استقر عليها في فكر القرن الثامن عشر، وهي الصورة التي اعتمدت كخلفية ناظمة لآراء فرح أنطون ومقالاته التي سننطلق منها في هذا البحث، حيث حاولنا إنجاز هذه المحاولة في إعادة النظر في معانيه المتعددة، بهدف تحيينها، وتعيين قسماتها الجديدة، في ضوء المتغيرات الحاصلة في التاريخ العام.

سمحت لنا هذه المسلمة المركزية في بحثنا بتجاوز المواقف الحدّية في النظر إلى العلمانية، مواقف الرفض أو القبول، وهي المواقف التي تنخرط في المعارك السياسية القائمة، بهدف التحصُّن بموقع سياسي محدد، ودفعتنا إلى المساهمة في التفكير في العوائق النظرية، التي حالت وما زالت تحول دون تركيب جهد في الفكر السياسي، قادر على تطوير نظرنا إلى المفهوم.

هنا يمكن أن نشير إلى أن التفكير في العلمانية، في مجال التداول السياسي العربي، وفي ضوء المسلمة المذكورة موضوع هذه المقدمة الأولى، يقتضي توسيع دائرة السجال السياسي، ليشمل ثلاثة مجالات كبرى مترابطة فيما بينها، إلا أنها تتطلب جهداً في البحث، ينظر إليها مؤقتاً بصورة مستقلة. يتعلق الأمر بالمجالات الآتية: التفكير في السياسي؛ والتفكير في إعادة بناء النظر السياسي؛ والتفكير في علاقات الديني بالدنيوي، علاقات المقدس بالتاريخي.

Digitized by Birzeit University Library

تترابط المجالات المذكورة فيما بينها، وتنفتح في الآن نفسه على أسئلة لا حصر لها، فلا يمكن التفكير في العلمانية واستخدامها في مجال الصراع السياسي خارج دائرة التفكير في السياسي، وبالذات في استقلال المجال السياسي عما عداه، فلم يعد المجال السياسي في الفكر السياسي الحديث مرهوناً لا بالأخلاق ولا بقيم التعالي، كما أنه أصبح يعي علاقاته المعقدة بالطوباوي والتاريخي، إن له قواعده وأصوله، وهو يتطور ضمن آليات نظرية وتاريخية خاصة.

أما ما يتعلق بمجال النظر السياسي في الفكر العربي، فإنه يتطلب بدوره التفكير في نقد المنظومات المرجعية المهيمنة، منظومات الحداثة، ومنظومات التراث، إضافة إلى مواصلة العناية والاهتمام بعلاقات التصورات السياسية للوقائع، وعلاقات الوقائع بالتصورات والمفاهيم السياسية، وكل ذلك بهدف بناء الفكر السياسي المستوعب لتجارب التاريخ الواقعية والحية، والمستوعب في الآن نفسه لأسئلة المحلي والخصوصي في ارتباطها بوقائع التاريخ.

وداخل هذه الدائرة، ينبغي التفكير في علاقات السياسي بالديني، علاقة المقدس بالتاريخ في أبعاده المختلفة، وخاصة منها علاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع، حيث يتمفصل السياسي في مستويات معقدة، مستويات نفترض أنها مثلها في ذلك مثل كل حوادث وظواهر التاريخ، موصولة بمختلف ثورات المعرفة والسياسة والتقنية، كما حصلت وتحصل في عالمنا المعاصر.

إننا عندما نفتح سؤال العلمانية على ما ذكرنا، نفتحه في العمق على سؤال الحداثة السياسية، بمختلف إنجازاتها، وبمختلف الإشكالات التي ما فتئت تطرحها في قلب عمليات تحولها المتواصلة، وهنا يجد الموضوع فضاءه الفكري التاريخي المناسب، حيث يمكن أن تتشكل التصورات، وتبنى المعاني والدلالات القادرة على استيعاب ما جرى ويجري في الواقع، والدفع به في السياق المساعد على تطوير النظر السياسي العربي.

لا يمكن إذن التفكير في مفهوم العلمانية وأسئلتها في الفكر السياسي العربي، خارج إطار التفكير في الإشكاليات النظرية والتاريخية، المرتبطة بموضوع كيفيات إنغراس الحداثة السياسية في واقعنا وفي فكرنا، ففي هذا الإطار بالذات ومن خلاله، عدنا إلى قراءة مساهمة فرح أنطون، والمساهمات الفكرية التي تلتها بهدف التفكير فيما لم تتناوله بالبحث، ونقصد بذلك إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي المعاصر.

مقدمة ثانية

إذا كنا في هذا البحث ننطلق من مسلمة رئيسية توجه طريقنا في البحث، وتفتح موضوعنا على الأسئلة التي ترتبط بمجال التفكير في أسئلة العلمانية، وأسئلة المجال السياسي العربي (المقدمة الأولى) فإننا ننطلق أيضاً من نقطة إرتكاز نصية نعتبرها علامة أساسية في باب قراءة وإعادة قراءة صيرورة وتطور مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، ونقصد بذلك كتابات فرح انطون (المقدمة الثانية).

Digitized by Birzeit University Library

سننطلق إذن في هذا البحث من التصورات والمواقف التي بلورتها جهود فرح أنطون (١٨٤٧-١٩٢٢)، وذلك لاعتقادنا بأن مرور قرن من الزمان على دعوته، لم يحقق في النظر السياسي العربي ما يتجاوزها تماماً، فاللغة السياسية الجديدة القديمة، التي عادت إلى الواجهة الفكرية في العقدين الأخيرين، ترجع بنا إلى أزمنة فكرية موغلة في القدم، وتضع كل مكاسب تاريخنا السياسي الحديث فكراً وممارسة في خانة «التغريب» و«الاختراق الثقافي»، لنعود فنكتشف مرة أخرى، أن كتابة فرح أنطون تتحدث لغة أقرب إلينا من لغات أخرى تختلط فيها اللغات، ويمتزج فيها منطق المعالجة الأيديولوجية ذات المنطق السيكولوجي بالموقف السياسي الظرفي بلا تمييز ولا تمايز، فتضيع الصور، وتختلط المفاهيم، وتتعذر علينا الرؤية في النهاية فنتيه... ولعل هذا حالنا اليوم.

قبل مئة سنة، استطاع فرح أنطون أن ينشئ في الثقافة العربية المعاصرة مقالة تتمتع بامتياز صفاء الرؤية ووضوح القصد وسلاسة الترسل، كما تتميز بلغة غير معهودة في متون القرن التاسع عشر، ومن تعوَّد قراءة نصوص الأفغاني ومحمد عبده، وقبلهما الطهطاوي وخير الدين التونسي، سيدرك الفوارق الكبيرة بين لغات هؤلاء الذين ذكرنا ولغة فرح أنطون، سواء في مستوى الشكل أو البينة، أو في مستوى المحتوى والحمولة الفكرية، ومنطق التحليل والبرهنة والإثبات.

قلنا قبل قرن من الزمان، وبمناسبة المناظرة الشهيرة بين فرح أنطون ومحمد عبده على صفحات مجلتي «الجامعة» و«المنار»، وعناية فرح بابن رشد والرشدية، أنتج فرح مقالات دافع فيها بحماس قوي عن مكاسب فلسفة الأنوار، وبعض مفاهيم الفلسفة السياسية الحديثة، في موضوع فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وجاءت مقالاته في سياق جعلها أشبه ما تكون بالطفرة النظرية المفاجئة، صحيح أن مقالة الطهطاوي (١٨٢٢-١٨٧٤) في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ومقالة التونسي (١٨٢٢-١٨٨٢) في «مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» كانتا تمهدان في فضاء الفكر السياسي العربي، بطرقهما الخاصة لتهجي أبجدية المرجعية السياسية الليبرالية والتعلم منها، إلا أنهما لم تبلغا شأن ما بلغته المقالة الأنطونية من وضوح في الرؤية وفي القصد، ومن كفاءة عالية في الاستيعاب، فقد بلورت المقالة المذكورة وبدون مبالغة لحظة استثنائية ضمن صيرورة تشكل الكتابة السياسية الجديدة، في الفكر العربي المعاصر، لدرجة أنه انطلاقاً منها تحدث مؤرخو الفكر العربي المعاصر عن التيار العلماني كمقابل للتيار السلفي في الفكر الإصلاحي الحديث، حيث أصبح مفهوم «علمانية» يشير إلى كل المثقفين الذين يتبنون جوانب من المنظومة السياسية الليبرالية، رغم أن جهد فرح لم يولّد في الثقافة السياسية تياراً فكرياً فعلياً، بقدر ما أنتج أفقاً في النظر السياسي، ظل في حاجة إلى التطوير والبناء، وهو اليوم في حاجة إلى التجاوز الخلاق والمبتكر، التجاوز الذي يعي حدود أدوار ووظائف الفكر السياسي في التاريخ، وفي التاريخ السياسي بالذات.

ما يؤكد ما نحن بصدده، المواقف المباشرة التي اتخذت من هذه المقالة، نقصد بذلك مواقف صاحب «المنار»، والأبعاد التي اتخذتها وهي تحتضن ردود الشيخ الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، فقد سمحت المواقف المذكورة بتأسيس جبهتين فكريتين، تبلورت ملامحهما الأولى في التقابل الذي نفترض

Digitized by Birzeit University Library

حصوله بين جمال الدين الأفغاني وشبلي الشميل، وذلك أثناء دفاع الثاني عن نظرية النشوء والارتقاء، ورد الأول على من أسماهم بالدهريين في رسالته الشهيرة «في الرد على الدهريين». ونستطيع تأكيد التقابل المذكور عندما نعرف من الرسالة المذكورة، أن جبهة الدهريين في الفكر العربي تتضمن فلاسفة الأنوار والاشتراكيين الطوباويين ودعاة نظرية التطور، فهؤلاء هم الذين يمثلون في نظر الأفغاني، وفي نص الرسالة المذكورة، صورة الغرب الغازي، الغرب الذي يهيئ لاحتلال الأرض ونشر الفساد، ويتجه لاختراق الأدمغة والضمائر بنشره للقيم المادية، قيم الإباحية والإلحاد وخراب العمران.

وعندما تدافع «الجامعة» عن أعلام التنوير من فلاسفة القرن الثامن عشر، ويتبنى شبلي الشميل المبادئ النظرية العامة لفلسفة النشوء والارتقاء، نكون أمام توجه في الفكر يوصم بالمنزع التغريبي، ومقابله تنشأ جبهة الدعوة إلى التشبث بالعقائد والأصول الذاتية، لتحصين الذات من غزو الغزات القادم.

ضمن هذا الأفق التاريخي والنظري، تأسست لحظة إنشاء فرح لمقالاته في الدفاع عن العلمانية، وهي في العمق لحظة تروم بلورة جوانب من المنظور الليبرالي، انطلاقاً من مسألة مفصلية داخل هذا المنظور، نقصد بذلك مسألة تعيين حدود ومجال السياسي في علاقته بالمجال الديني.

علمانية فرح أنطون: ملابسات السياسة والتاريخ

لا جدال في أن نصوص فرح أنطون في موضوع العلمانية، ترتبط بملابسات تاريخية سياسية هامة، وهي ملابسات لا تخفيها نصوصه، ولا نصوص أولئك الذين يناظرونه. يتعلق الأمر بموضوع الدعوة إلى «الجامعة الإسلامية»، وموضوع الأقليات النصرانية في المشرق العربي، ولأن الأمر كذلك، فإن الحدود التي اتخذتها المسألة معقولة ومفهومة، سواء ضمن سياق جهود تطوير الكتابة السياسية العربية المعاصرة، أو ضمن إطار التفكير في كيفيات المواءمة بين مقتضيات التبشير بالجامعة الإسلامية، وسط مجتمعات من بين سماتها التنوع العقائدي.

وقد تمكن فرح أنطون من خلال تبنيه للمنظور الفلسفي الوضعي، أثناء دفاعه على ضرورة استقلال السياسي عن الديني، أن يتجاوز الشحنة الدينية المباشرة بحديثه عن وحدة الجذر الميتافيزيقي للأديان، متجهاً نحو بناء تصور سياسي يعطي الأولوية لكل ما هو دنيوي، وذلك بالاعتماد على قوانين التاريخ، كما بلورتها الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر، مع كفاءة في حسن التناظر مع محاوره، بلغ ذروته في دفاعه عن ضرورة احترام الأديان، واحترام الطقوس الدينية بعدم استخدامها في المعارك السياسية والتاريخية، وذلك بحكم أن روحها المتعالية والمتسامية، تقتضي أن نرتفع بها عن متطلبات المعارك الأرضية، معارك السياسة والتاريخ.

كانت جهود كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي، قد واكبت في المستوى السياسي الواقعي جهود دولة محمد علي وبعض بايات تونس الذين اشتغل معهم خير الدين التونسي، وقد ارتبطت بلزوم استيعاب «التنظيمات» داخل المجتمعات الإسلامية، باعتبارها وسيلة من وسائل امتلاك التمدن وتنظيماته (مؤسساته

Digitized by Birzeit University Library

الحديثة)، إلا أنها لم تفكر في العقائد والفلسفات السياسية المؤطرة لصيرورة تشكل وتطور هذه المؤسسات، أما مقالة فرح أنطون فقد اتجهت نحو الفلسفات والمفاهيم الناظمة لها، واعتنت بالمفاهيم الكبرى المؤسسة للعقيدة الليبرالية، نقصد بذلك الدفاع عن الحرية والمساواة، وفصل الدين عن الدولة، والدفاع عن التسامح والمواطنة، وغير ذلك من المفاهيم التي عمل فرح على بناء خطابه السياسي بالاستعانة بها، مؤسساً كما قلنا مقالة جديدة، بمرجعية جديدة، دائرة الفكر السياسي الناشئ في ثقافة النهضة العربية.

حتم سياق إنتاج مقالة فرح، المتمثل في المناظرة المشار إليها آنفاً، انتقال وجهة الجدل من موضوع تاريخ اضطهاد المسلمين والنصارى للعلم والفلسفة، وذلك بمناسبة الحديث عن ابن رشد وفلسفته، إلى موضوع النهضة وتجاوز التأخر، وذلك بحكم أن الإشكالية المركزية الموجهة لروح الفكر إذ ذاك، كانت تستدعي ذلك، إلا أن اتساع مجال التفكير في الإصلاح السياسي والنهضة الشاملة أضاع جزءاً من الشحنة السياسية القوية التي فجرتها مقاربة فرح أنطون للموضوع، وربما لهذا السبب ولأسباب أخرى كثيرة، لم تنتج مقالاته ما يطور الرؤية أو يقدم التفكير فيها، وفي القضايا المرتبطة بها، فقد ظلت المناظرة مجرد هامش مفتوح على إشكال كبير، لم تتمكن من تعميق النظر فيه، ولا بناء وتركيب أسئلته الأساس، وهو الأمر الذي ترك سؤال العلمانية قائماً ومعلقاً، بل ومسكوتاً عنه في ثقافتنا السياسية المعاصرة.

وعندما نتحدث اليوم عن راهنية نصوص فرح في الدفاع عن العلمانية، فإننا نريد تسجيل مفارقة من مفارقات النظر السياسي في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن ظاهرة «الصحوة الإسلامية»، تتخلى، في مواقف وآراء كثير من تياراتها، عن المواقف التوفيقية التي بنتها سلفية محمد عبده، أثناء سجالها مع دعاوى فرح أنطون، وهي الدعاوى التي لم تكن تحرج في إصدار أحكام وتسطير مواقف، قد لا يمتلك البعض اليوم القدرة على إعلانها والنطق بها، من هنا بالذات، تأتي راهنية مقالة فرح، فعندما يكتب الأستاذ فؤاد زكريا مقالة في العقد الأخير من القرن العشرين في الدفاع عن العلمانية، معتبراً أنها «ثورة حضارية»، وعندما يعتبر حسن حنفي أن «الإسلام دين علماني في جوهره» يرتفع صوت فرح متحدثاً عن مبررات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، فتثير نصوصه بوضوحها ووضوح قصدها، أسئلة كبرى تتعلق بعوائق النظر السياسي، في الفكر وفي الممارسة السياسية، في العالم العربي.

يعترض معترض على ما نحن بصدد توضيحه وإبرازه، فيشير إلى أن معارك الفكر السياسي العربي مفتوحة على أكثر من جبهة، وذلك بحكم خصوصيات تاريخنا المعاصر، ولعله يقول إن المعارك الفكرية الكبرى، قد لا تحل في المدى المتوسط، بل يلزمها مدى أطول، لتتمكن من بلورة ما يسمح بتجاوز قيود الفكر القديم، إلا أن هذه المبررات لا تكفي لقبول مراوحة الخطى في الفكر السياسي العربي، حيث تظل كثير من الأسئلة الهامة قائمة، وحيث يعرف التاريخ تاريخنا الفعلي حاضرنا، أشكالاً من الردة توحي بتراجعات لا يستطيع المرء أن يتنبأ بحدودها، ومعنى هذا أننا مطالبون بمزيد من البحث في إخفاقنا السياسي المتواصل، ومزيد من البحث فيما لم نتمكن من صياغته من الأسئلة والأجوبة في المجال السياسي العربي.

Digitized by Birzeit University Library

من المناظرة إلى المحاكمة: جهود متقطعة في الدفاع عن العلمانية

لماذا إذن لم يتمكن الفكر السياسي العربي من تركيب وبناء ما يطور المقالة العلمانية الأنطونية؟ بل لماذا لم يزل مفهوم العلمانية يحمل دلالة قدحية، دلالة «الشبهة» في الفكر العربي المعاصر؟ نجد أجوبة أولية على هذه الأسئلة في سياق تاريخ مفهوم العلمانية، كما تبلور في الفكر العربي المعاصر، ألّبت مواقف رشيد رضا من «الجامعة» وصاحبها جانباً من النخبة الدينية، في مطلع القرن المنصرم، وتم إنشاء وتوظيف قراءة معينة للتراث السياسي الإسلامي لمواجهة دعوة فرح أنطون، ولم يتوقف الأمر عند هذا فوجدنا لاحقاً أن نص الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» قد لقي مصيراً مماثلاً، بل إن الأمر بلغ درجة تقديمه للمحاكمة، إضافة إلى النصوص المضادة التي كتبت في الرد عليه، وهي نصوص تجلى فيها كثير من العنف الرمزي، الذي ينتظر كل من يحاول صياغة الأسئلة المسكوت عنها في الفكر العربي المعاصر، وخاصة منها أسئلة المقدس في علاقاته بالتاريخ.

لقد حاول علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) في «الإسلام وأصول الحكم»، ضمن شروط تاريخية جديدة، الرد، بطريقة غير مباشرة، على أطروحات محمد عبده في جداله مع فرح أنطون، كما واجه الداعين إلى إحياء مؤسسة الخلافة، بعد أن أعلن مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١-١٩٨٣) التخلي عنها.

ولم يكن علي عبد الرازق في نصه «الإسلام وأصول الحكم» يرفض الخلافة في ذاتها، بل إنه اتجه للإقرار الصريح -وهذا هو الأساس في نصه- بضرورة الاحتكام في مجال السياسة إلى «أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»، وهنا بالذات تلتقي جهوده في الفهم والتعقل مع مقالات فرح، حيث يعتمدان معاً في نصوصهما رؤية جديدة في النظر إلى الشأن السياسي، رغم أنهما لم ينتجا ما يؤسس هذه الرؤية تأسيساً نظرياً متماسكاً، باستثناء معطيات المناظرة المذكورة، التي تضمنت اجتهادات فرح، وهي معطيات تشير وتبشر أكثر مما تبني وتؤسس، ومعطيات نص التفكير في أصول الحكم في الإسلام، وهو نص لا يمكّن بقراءته المختزلة للتاريخ السياسي في الإسلام من اختراق حجب تاريخ معقد، تاريخ لم تُقْرَرْ ملامحه الوقائعية والنصية، بالصورة التي تمكّن من تشخيص ونقد مختلف مظاهره السياسية والعقائدية، دون أن تعنى هذه الأحكام أكثر من محاولة في المعاينة المباشرة الراصدة للآثار النصية الشاهدة.

عكست النصوص التي قدمنا بصورة مختزلة طموحاً علمانياً بارزاً، وهو طموح يعبّر عن مواجهة أصحابه لتجارب تاريخية ونماذج نظرية محددة وضمن سياقات لا ينبغي إغفالها.

ولا شك في أن كتابة فرح أنطون وعلي عبد الرازق تقدم لنا نماذج لكتابة سياسية في زمن اتسعت أبعاده وحدوده، فلا يمكن الفصل بين كتابة فرح والمنظومة المرجعية الليبرالية في بعدها الأنواري، ولا بين كتابة فرح ومناخ الهيمنة الإمبريالية، كما لا يمكن فصلها عن صراع الأقليات العربية المسيحية، في الشام في نهاية القرن التاسع عشر. إلا أن هذا المعطى -مسألة صراع الأقليات-، لا يمكن أن يكون في نظرنا مؤشراً كافياً لفهم آلية فكرية تتجه للدفاع عن فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية في المشرق العربي.

Digitized by Birzeit University Library

إن المسألة الأساسية التي تهمنا في سياق هذا التحليل، هي إبراز محدودية النموذج النظري المرجعي المستخدم في معالجة فرح لمسألة الفصل بين السلطتين السياسية والدينية، وعلي عبد الرازق في دفاعه عن دنيوية الخلافة والملك في الإسلام.

ولا نقصد بالمحدودية هنا التقليل من قيمة هذه النصوص، أو التقليل من أهمية الآفاق السياسية التي افتتحتها في باب الكتابة السياسية العربية، إننا نفكر في المحدودية في بعدها التاريخي الموضوعي، لنتمكن من رؤية نتائجها وآفاق هذه النتائج داخل دائرة الشروط التي مكنتها من البروز، ثم ساعدت لاحقاً على تهميشها، وتقليص عمق تغلغلها في الكتابة السياسية العربية في الزمان الذي تلاها... نحن نفكر في الحدود إذن لتُعيننا اليوم على إعادة التفكير في آثارها، في إطار الوعي الشامل بالمستجدات السياسية والتاريخية، والتي ستشكل بدون شك حدود تأملاتنا الراهنة.

على الرغم من الجهود الفكرية الجزئية، التي تواصلت متناثرة في فضاء الفكر السياسي العربي المعاصر، فإن الثقافة العربية لم تنتج النظر السياسي المؤصّل للاختيارات الليبرالية في الفكر وفي الممارسة، فقد تشكلت الدول العربية في أغلب الأقطار العربية بمظهر الدولة الوطنية، كما عرفها التاريخ الأوروبي الحديث، واقتضت ذلك رياح التأورب التي فرضتها مستلزمات المرحلة الاستعمارية، إنشاء المؤسسات المماثلة للمؤسسات القائمة في المجتمعات الغربية، لكن منظومة القيم السياسية، ظلت مقيدة بكثير من معطيات المرجعية التقليدية، وهي معطيات لا علاقة لها بالمظاهر المؤسسية الجديدة، فنتج عن ذلك ازدواجية في الواقع وفي الفكر، طغى فيها الجانب التقليدي المحافظ، على كل الإرهاصات الفكرية المنفتحة على المرجعية الغربية، فضاعف هذا من غربة هذه الإرهاصات الجديدة، وهو الأمر الذي قلّص من جذوتها وفاعليتها المرتقبة، في إمكانية إنتاج مثاقفة سياسية قادرة على الإخصاب، وعلى تطوير مجال الفكر السياسي العربي.

لم تثمر مرافعة فرح أنطون إذن، ما يطور النظر إلى مجال السياسي في الفكر السياسي العربي المعاصر، ولم تتمكن المراجعة التاريخية المختزلة لأصول الحكم في الإسلام لعلي عبد الرازق، من مواجهة ثقل الموروث السياسي، كما تبلور في هذه التجربة، ومعنى هذا أن معركة العلمانية ما تزال مفتوحة في الفضاء السياسي العربي، مثل ما هي مفتوحة بأشكال أخرى في مناطق أخرى من العالم، بما فيها الغرب الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية، وذلك دون أن نتحدث عن الجغرافيات الأخرى، وخاصة منها بعض الفضاءات الآسيوية، التي تثير فيها إشكالات المقدس في علاقاته بالتاريخ وبالمجتمع قضايا تستحق البحث والعناية.

إعادة بناء مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي

نستطيع القول دون مجازفة إن التوجه العام للاختيارات السياسية والفلسفية المتضمنة في الأثرين المذكورين (نصوص المناظرة وكتاب الإسلام وأصول الحكم)، كان محاصراً بجملة من العوائق النظرية،

Digitized by Birzeit University Library

إضافة إلى العوائق التاريخية المتمثلة في الشروط المجتمعية التي واكبت ظهورهما، وواكبت أيضاً الرد عليهما، ثم السكوت عنه، بحكم أن هذا التوجه (توجه الفكر في النصين) يخترق سقف المرجعية الذاتية في بعده الديني، ويتطلع للاستفادة من تجارب ومعطيات لا علاقة لها بمكونات التاريخ الذاتي (نقل تجارب الآخرين والنسج على منوالها).

ولأن مجرى التاريخ العربي قد ولّد في الواقع معطيات سياسية مركبة ومتناقضة، فقد عملت الدولة الوطنية الناشئة، في مختلف الأقطار العربية، على إقامة هدنة عجيبة بينها وبين النظر السياسي التراثي، حيث عملت على المزاوجة بين إقامة المؤسسات العصرية في مستوى التنظيم السياسي والإداري والاقتصادي (التنظيمات بلغة القرن التاسع عشر)، وهو ما يندرج ضمن دائرة التدبير العقلاني للمصالح العمومية، والاحتماء في الوقت نفسه باللغة السياسية التقليدية، ضماناً لاستمرار هيمنتها، ودفاعاً عن استمرارية تاريخية تعلن حراستها للتقليد، ودفاعها في الآن عينه عن متطلبات العصر.

ولأن الأفكار في التاريخ تتمتع باستقلالها النسبي، عن مجريات الوقائع والأحداث في سريانها العادي، فقد تمكن الفكر السياسي العربي، من بلورة مشاريع في النظر تتجاوز المرجعية السياسية التراثية، وتتجاوز أيضاً البنية المحافظة لدولة الحداثة والتقليد، وفي هذا السياق نعثر على جهود فكرية تروم إبراز أهمية وضرورة المثاقفة اللازمة لتحديث الفكر والمجتمع العربي، فقد دافع عبد الله العروي وهشام جعيط ومحمد أركون وناصيف نصار، كل بطريقته الخاصة، عن ضرورة إعادة بناء النظر السياسي في الفكر العربي المعاصر، وشكلت جهودهم المركبة والمتكاملة، والمعبرة في ذات الوقت عن روح عصرنا، محاولات في إضفاء راهنية على مرافعة فرح أنطون، في الدفاع عن العلمانية.

لا يتعلق الأمر باستعادتهم لمنطوق أو لمحتوى النص الأنطوني، في المناظرة الساعية لإبراز أهمية العلمانية في تجاوز عوائق التأخر السياسي العربي القائم، ذلك أننا نعتقد أن كيفيات معالجتهم للإشكالات السياسية في الكتابة العربية المعاصرة تختلف كثيراً عن زاوية المراقبة الأنطونية، كما أن المسافة الزمانية الفاصلة بين نصوصهم ونصوص فرح أنطون، وقد تجاوزت الآن ثلاثة أرباع القرن، قد شهدت من المتغيرات والمعطيات، ما مكن هؤلاء من بلورة مشاريع في النظر السياسي، متجاوزة للمبادرة التي أطلق فرح أنطون قبل قرن من الزمن.

كانت إشكالية عبد الله العروي تروم التفكير في الإخفاق السياسي العربي، من زاوية أكثر شمولاً، ولهذا جاء دفاعه عن الحداثة والفكر التاريخي عبارة عن محاولة للبرهنة على أهمية الاستناد إلى التاريخ في فهم التاريخ، ومن هنا عنايته الفائقة بالتاريخ المقارن، حيث لا يمكن استيعاب الظواهر التاريخية، المجتمعية، الثقافية، موضوع الدرس دون مقارنتها بما يماثلها هنا وهناك... إضافة إلى تسليمه بأهمية الإنجاز الثقافي الغربي، حيث لم يكن يتحرج في الدفاع المستميت والمتواصل على لزوم التعلم من دروس الحضارة الغربية، بحكم أنها تمتلك اليوم زمام المبادرة التاريخية الجارية وعلى أكثر من صعيد، وفي هذه النقطة بالذات يتحدث العروي لغة فرح، وهو يمنح لغة هذا الأخير الراهنية التي نتحدث عنها، ويتجاوزها في نفس الوقت، حيث أسس

Digitized by Birzeit University Library

ويؤسس في فضاء الفكر العربي المعاصر رؤية نقدية تسند دعوة فرح أنطون، بالاعتماد على معطيات جديدة.

ونحن نعثر في قراءته الأخيرة لتوفيقية محمد عبده في كتاب «مفهوم العقل»، ما يتمم أيضاً جوانب من المناظر التي لا تكون فقط بين الأحياء، وهم يواجهون نصوص بعضهم، والتي لا تتوقف أيضاً بعد موتهم أو موت بعضهم، بل أنها تتواصل بين نصوص الأموات والأحياء، حيث يشكل نقد العروي لتوفيقية محمد عبده وجهاً آخر من أوجه الجدل المتواصل في الفكر العربي المعاصر، بين الاختيار الراديكالي المتشبع بمقدمات الحداثة الغربية، والتيار السلفي الذي يتخذ صوراً مختلفة، لكنها لا تتجاوز مجتمعة مهما تنوعت فصائلها وآراؤها سقف الدفاع عن الاستمرارية التاريخية، الحافظة لنقاء ذاتي متخيل، وذلك رغم كل مظاهر التحول العنيفة التي فجرت البنيات والمؤسسات والذهنيات داخل المجتمع العربي، ومنذ ما يزيد على قرن من الزمان.

يمكن أن نتوقف أيضاً بقصد المزيد من التمثيل، أمام جرأة هشام جعيط في دعوته الصريحة والمباشرة إلى العلمنة، وهي الدعوة المشحونة بتناقضات فكرية، تتجه لإنجاز مشروع في التأصيل النظري والتاريخي للمجال السياسي في الفكر العربي، بل للمجال الحضاري العربي الإسلامي برمته، إن عمق نظرته لعلاقة الإسلام بالغرب، علاقات الذات في صيرورتها التاريخية بأصل المشروع الحضاري، كما تبلور في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، تعبر عن هدفه البعيد، الرامي إلى إنجاز عملية مثاقفة نقدية، يكون بإمكانها توسيع مجال الوعي التاريخي العربي، وذلك عن طريق استيعاب مكاسب الحضارة المعاصرة في مختلف تجلياتها وأبعادها، دون أي تنكر لمقومات الذات، أو تفريط فيها.

كما يمكن أن نشير إلى اجتهادات ناصيف نصار الفلسفية الرامية إلى بناء خطاب فلسفي سياسي جديد، مستوعب لأسئلة التراث السياسي الإسلامي وإشكالات الحداثة السياسية وبروح نقدية، إلا أن الجهد الأبرز في هذا المجال هو المحاولة الفلسفية الجذرية، التي ما فتئت تتطور وتغتني في مشروع نقد العقل الإسلامي، الذي تكشف عنها كتابات محمد أركون.

محمد أركون: نحو توسيع دلالات مفهوم العلمانية

إننا نعتبر أن تعبير محمد أركون عن الانقطاع الحاصل في الفكر السياسي العربي، أثناء حديثه عن غياب أي متابعة لجهود علي عبد الرازق في تشخيص وتشريح علاقة الإسلام بأصول الحكم، يدل على وعيه الحاد بضرورة التفكير مجدداً في العلمانية والمشروع السياسي الليبرالي في الفكر العربي المعاصر، وذلك بالعودة إلى قراءة تاريخ الفكر السياسي الإسلامي قراءة نقدية.

وضمن هذا الأفق يمنح أركون لجهود كل من فرح أنطون وعلي عبد الرازق إمكانية لتطوير ما دشنا القول فيه، وقد تضمنت اجتهاداتهم في هذا الباب مساهمات هامة، عملت على إعادة تركيب مفهوم العلمانية حسب متطلبات الظرفية الراهنة، سوى في مستوى الفكر العربي، أو في مستوى المشروع السياسي الحداثي الغربي.

Digitized by Birzeit University Library

لم يتبنَ محمد أركون المنزع التغريبي الوضعي، الذي أطر رؤية فرح أنطون، ولم يتبنَ تاريخانية عبد الله العروي الذي رافعت على حتمية المثاقفة بين الذات والآخرين، حتى عندما تقرن بالتبعية في المجال الفكري، رغم أنها تعد جزءاً من مسلماته الضمنية كما أنه لم يكتف ببناء التصورات السياسية النقدية كما فعل ناصف نصار، في مصنغه الأخير «منطق السلطة»، ولو أنه لا يمكن أن يرفض في نظرنا نتائجها، بل إنه اختار طريق النقد الفلسفي الجذري، متوقفاً بصورة رئيسية عند مفهوم العلمانية بالذات، محاولا تشريح المرجعية الأنوارية للمفهوم، محاولاً إبراز محدوديتها التاريخية، حيث لم يتمكن الغرب الحداثي في نظره، رغم كل ثوراته في السياسة والمعرفة والتاريخ، من استبعاد حضور المقدس في التاريخ، ملوناً بألوان مختلفة، ومعنى هذا بناء على تحليلات محمد أركون أنه يمكننا إعادة تأسيس مفهوم العلمانية في ضوء المتغيرات المذكورة، مع لزوم الاستفادة من مكاسب البحث الإنتربولوجي، في موضوع المقدس، وسوسيولوجيا الدين، ودروس الفلسفة السياسية الحديثة، وغير ذلك من الظواهر المتواصلة في التاريخ الكوني، لنتمكن من بناء مشروع في النظر السياسي العلماني المطابق لمتغيرات ومعطيات، تتجاوز المعطيات التي ساهمت في صياغة المفهوم في صورته الأنوارية، في القرن الثامن عشر، وهي الصورة التي اعتمدتها مقالة فرح أنطون أثناء رسمها للملامح النظرية الأولى للمفهوم في الكتابة السياسية العربية المعاصرة.

وقد دعا في سياق حفره الفلسفي في مفهوم العلمانية، إلى بناء ما أطلق عليه «اللا مُفَكَر فيه» في موضوع ومفهوم العلمانية، أي القضايا التي سكت عنها التصور الأنواري في موضوع العلمانية وبصورة لا واعية، وهو الأمر الذي تترتب عنه بالضرورة إمكانية إنجاز بعض التعديلات على المفهوم، لمصلحة إعادة بنائه، بالصورة التي تجعله مطابقاً لمتطلبات التغير الجارية، سواء في مستوى الفلسفة السياسية، أو في مستوى المعطيات السياسية الفعلية والواقعية الحادثة في التاريخ.

يواجه محمد أركون موضوع الدين والسياسة في المجال السياسي العربي، في حاضرنا وفي عصورنا الوسطى بأدوات منهجية جديدة، تمكنه من إعادة ترتيب معطيات المجال المدروس بصورة جديدة.

لا تنحل إشكالية العلمانية في المجال السياسي العربي في نظره، لا في تبني المفهوم على علاته، ولا في رفضه له بحكم أنه يتعلق بتاريخ مغاير، ومعطيات تاريخية تخص الآخرين، بل إنه يحاول التفكير فيه انطلاقاً من رصد معطياته في الواقع في صيرورته، وانطلاقاً من المرجعية الفكرية المحددة والمعينة لمحتواه، وفي هذا الإطار نتبين في بحثه جهداً في إعادة التأسيس والبناء، نفترض أنه يساهم في ابتكار أبعاد جديدة تتعلق بالموضوع، وهو الأمر الذي يكشف عمق معالجة الباحث للإشكاليات الجديدة المرتبطة بالمفهوم، سواء في فكرنا السياسي، أو في الفكر السياسي الغربي.

بأي معنى تشكل هذه المساهمات في النظرة إلى العلمانية عملاً يتجه لتحيين أطروحة فرح أنطون، ويمنحها راهنية متجددة؟

إننا لا نعتقد أن الدفاع عن قوة وراهنية مرافعة فرح أنطون عن العلمانية تكون في استعادتها كما هي، أو باستعمال حججها ومنطقها في البرهنة والإثبات، فسياق إنتاج نصوصه لم يعد وارداً في الصيغة

Digitized by Birzeit University Library

التي تشكل بها في نصوص كل من «الجامعة» و«المنار»، ومعارك «الجامعة الإسلامية»، والجامع الدنيوي والقومي، كما تشكلا في نهاية القرن الماضي، ومن هنا فإن راهنيتها المطلوبة كما نتصورها ونفترضها، تتحدد في مواصلة التفكير في المفهوم على ضوء المستجدات التاريخية، وانطلاقاً من مكاسب الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، ونتائج مباحث العلوم الإنسانية في الدين وفي المقدس، في التاريخ وفي المجتمع، وكذا على ضوء واقع الصراع السائد في المجتمعات العربية الإسلامية اليوم، الصراع الأيديولوجي والصراع السياسي وتمظهراتهما الدينية، بمختلف الصور والأنماط التي ما فتئت تتخذها.

بهذا المعنى يحضر فرح أنطون في نصوص محمد أركون وهشام جعيط وناصيف نصار وعبد الله العروي، كما يحضر في أعمال باحثين آخرين، رغم أن أعمال بعض من ذكرنا أسماءهم، تتضمن انتقادات صريحة لنصوص فرح، فالعبرة هنا بالأفق النظري الجامع، والأفق المستوعب والنافي بطريقة جديدة لمسار سياسي في النظر، ينبغي العناية به، وتطوير أشكال مقاربته، من أجل إنجاح مطلب فصل السلطة السياسية عن سلطة المقدس، ليتمكن البشر من تدبير علاقاتهم السياسية بوسائل التدبير البشري الدنيوية والتاريخية، وهو أمر يمكن أن يحصل هنا وهناك، في الماضي وفي الحاضر، بغض النظر عن نوعية العقائد الدينية.

إن الحضور المقصود هنا -حضور مقالة فرح في إنتاج المتأخرين- لا يتحدد بصورة نصية، كما لا يتحدد بطريقة إيجابية، إنه الحضور النافي، حيث يتم استيعاب المنجزات والمكاسب النظرية للحظة فرح أنطون -لحظة انبثاق المفهوم- وتركيب ما يتجاوزها في الوقت نفسه.

بهذا المعنى تمنح المساهمات النقدية الجديدة، التي تروم إعادة بناء مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي راهنية لنصوص فرح أنطون، وهي تنجز فعلاً عناصر مساعدة على إعادة بناء محتوى المفهوم في صيغته الكونية، وخارج دائرة الثنائيات التقليدية التي تميز بين الشرق والغرب، بين النصرانية والإسلام، وبين المقدس والدنيوي.

سؤال العلمانية اليوم ومفارقاته

يشهد الإطار الزماني الذي تبلورت فيه هذه المساهمات -الربع الأخير من القرن العشرين- عودة مندفعة نحو استعادة واسترجاع الموروث الديني في صيغه التقليدية، المختلفة تماماً عن توفيقية سلفية التأسيس، سلفية الأفغاني ومحمد عبده ومحاولة توظيفه في المعارك السياسية القائمة، فقد انتعشت الحركات الإسلامية وحركات الإسلام السياسي بشكل قوي وعنيف، في العقدين الأخيرين، وذلك بالصورة التي جعلت المساهمات النقدية التي ذكرنا غريبة فعلاً وسط شعارات الدفاع عن الخصوصية والأصالة، ودعوات التشبث بمقومات الذات، والمحافظة على نقائها «الأصالة المتوهمة»، بل والدفاع عن «الحاكمية الإسلامية»، والسعي للدفاع عن كونية الإسلام لمواجهة «جاهلية القرن العشرين».

ويكشف مفهوم الحاكمية كما جاء في كتابات المودودي ومن يرددون دعاويه، ويتكلمون لغته،

Digitized by Birzeit University Library

ويستعيدون مفرداته، عن عمق التراجع الحاصل في المنظور الإسلامي للسلطة، حيث يعاد تأسيس هذا المنظور انطلاقاً من رفض مطلق للغرب، ولقيم التراث الغربي، في مختلف الصور والأشكال التي اتخذت عبر التاريخ، مقابل العودة إلى نصية تفرط في مختلف مكاسب المنزع التوفيقي، التي حسمت فيه كما قلنا اختيارات محمد عبده، بدفاعها عن إمكانية إنجاز عملية تصالح بين معطيات الحضارة الغربية ومبادئ الإسلام، وذلك في الدعاوى والفتاوى التي أصدر حيث لا تناقض في نظره بين العلم والدين، إلى غير ذلك من التسويات التي أقام محمد عبده، وسهل بواسطتها كثيراً من العمليات المتصلة بشكل من الأشكال تمثل تجارب الآخرين في حاضرنا، بحكم أهميتها ووظيفتها، بل ونجاعتها التاريخية.

لا يمكن أن نغض الطرف هنا إذن عن مفارقة عجيبة، تتعلق بموقف محمد عبده من دعوة فرح، وموقف حركات الإسلام السياسي من الجهود النقدية الجديدة في موضوع العلمانية، فقد كانت اعتراضات محمد عبده أكثر تسامحاً، وتضمنت جهداً نظرياً في البحث عن المبررات التي تميز تاريخ الإسلام عن تاريخ النصرانية، سواء في مستوى العقائد أو في مستوى التشريعات، كما أن الشيخ انطلق من مقدمات كبرى تسلم بإمكانيات التوفيق بين الإسلام ومتغيرات العصر، وذلك في إطار دفاعه عن خصوصيات التاريخ الإسلامي والعقيدة الإسلامية، عند مقارنتهما بالتاريخ الأوروبي والديانة المسيحية، لدرجة أنه اعتبر في النهاية أن الإسلام دين المدنية، وأن التأخر بل الانحطاط الحاصل في واقع الأمة هو تأخر المسلمين، ولا علاقة له بالإسلام المعياري.

هل نستطيع القول بناء على معطيات التحليل السابقة، أننا نراوح الخطى في المكان نفسه، دون أن نتمكن من تكسير إيقاع التكرار الذي يعد سمة طاغية على صراعاتنا الأيديولوجية والسياسية؟ إذا سلمنا بأن الأمر كذلك، فلماذا لم يتمكن الفكر السياسي العربي المعاصر من بناء التصورات الجديدة، التي تتيح لنا إمكانية تخطي عتبات المد والجذر، التي ما فتئت تشكل ثابتاً من ثوابته في النظر السياسي؟

تفتح هذه الأسئلة أمامنا إمكانية إضفاء راهنية جديدة على مشروع فرح أنطون، الرامي والهادف إلى تحديث المجال السياسي العربي، بل تحديث الواقع العربي في مختلف أبعاده، خاصة وأننا نعرف أن مشروع منبر «الجامعة» كان يروم إنجاز إطار فكري للنهوض العربي، حيث كانت مناظراتها ومقالاتها وترجماتها، تتجه لبناء معطيات تتعلق بالشروط التاريخية والسياسية، التي كانت ترتبط بأسئلته وأسئلة اللحظة الزمانية، التي كان يفكر في إطارها، متوخياً الإصلاح، ومستهدفاً النهوض العربي.

إلا أن مشروع «الجامعة» لم ينجز، وذلك رغم كل المكاسب التي تحققت في فضاء الفكر السياسي العربي، وأصبح المشروع في النهاية جزءاً من تاريخنا السياسي المعاصر، بل جزءاً من ذاتنا المتحولة في الزمان، وأكبر دليل على ما نقول هو تنامي حركات الإسلام السياسي، التي تفكر وتعمل بطريقة تختلط فيها كما قلنا سابقاً ردود الفعل النفسية بالمواقف السياسية بالرؤية الدينية الإيمانية النصية والمغلقة، وكل أشكال الاختلاط التي ذكرنا، تقلص من إمكانية إنشاء حوار يطور النظر، ويغني وجهات نظر الأطراف المتحاورة، على شاكلة ما جرى في المناظرة السياسية -مناظرة فرح أنطون مع الشيخ محمد

Digitized by Birzeit University Library

عبده- التي دشنت باب التفكير في العلمانية في الكتابة العربية المعاصرة، وهي الموضوع الذي يشكل منطلق هذا البحث، الذي يتجه للإمساك بسؤال العلمانية ومفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي، كما يتجه لبناء الأسئلة الجديدة، التي لم يفكر فيها سؤال العلمانية كما تبلور وما فتئ يتبلور في الفكر السياسي المعاصر.

لقد حققت المقاربات الفلسفية لمفهوم العلمانية، كما صاغتها مساهمات أشرنا إلى نماذج من أعمالهم، عبد الله العروي ومحمد أركون وناصيف نصار وهشام جعيط، طفرة كيفية في إعادة بناء العلمانية، في الخطاب السياسي العربي، فقد تخلصت طريقتهم من الطابع التحليلي والدعوي (طابع الدعوة المباشرة)، الذي يستعرض ملامح ومزايا الوصفة العلاجية، لنمط في الممارسة السياسية مختل ومشلول، واتجه نظرهم لإنجاز ما نعتبره دون مبالغة مساهمة كونية في النظر إلى مشروع العلمانية التاريخي والمستقبلي، حيث تتحول في نصوصهم علمانية القرن الثامن عشر، المسنودة نظرياً بوضعية القرن التاسع عشر، إلى لحظة من لحظات تشكل وإعادة تشكل مفهوم العلمانية في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، باستحضار المحلي والخصوصي في سياق تطوير الكوني والعام، ولا يستطيع الذين يختلفون معهم أن يتهموهم بالتغريب، أو الاستناد إلى مرجعية جاهزة، مرجعية مرتبطة بسياق تاريخي آخر، فقد كان محمد أركون على سبيل المثال يشدد في تحليلاته المقارنة على نقد بعض الظواهر والمعيطات التي تتعلق بالتاريخ الغربي المعاصر، في علاقتها بالإشكاليات التي يطرحها سؤال العلمانية في الفلسفة السياسية اليوم، وكان يسلم في الوقت نفسه بأهمية المتغيرات المحلية في بناء رؤية قادرة على محاورة متطلبات الواقع، واتجه ناصيف نصار في كثير من أبحاثه إلى التفكير في أسئلة السياسي في الفكر العربي، انطلاقاً من مراجعة نقدية لأصول النظر السياسي الإسلامي، وأصول الفلسفة السياسية الحديثة، مبرزاً أن بناء النظر السياسي العربي المطابق للراهن وللحاضر، لن يتم دون تصفية حساباتنا النظرية مع معطيات المرجعيتين، وهو لا يتردد في الكثير من أبحاثه من إنجاز المقاربات ذات الطابع المقارن، حيث ترتبط وتترابط في نظره الرؤى والفلسفات رغم تباعد الأمكنة والأزمنة.

تبرز الإشارات السابقة، أننا لسنا أمام تصورات تكتفي باستعادة معطيات نظرية جاهزة، ففي المجهودات المذكورة نتبين كثيراً من علامات الجهد التركيبي النقدي والتاريخي، الدال على تجاوزنا لمقاربة فرح أنطون، خاصة وأن السياق العام لتبلور النص الأنطواني، والهاجس التعليمي والإعلامي المباشر، الذي حدد خلفية إنتاجه، لم يعد وارداً، فقد أنتج فرح أنطون نصوصه قبل ما يقرب مئة سنة، ولم تكن النخب السياسية والثقافية في وقته تمتلك نفس الوزن، ولا تحتل نفس المساحة التي تحتلها اليوم النخب المدبرة للشأن العام في العالم العربي.

ومع ذلك، فإن الانقطاع الزماني الفاصل والحاصل بين خطاب فرح وخطابات المتأخرين يكشف عن غياب التراكم الفكري الضروري، المساعد على ترسيخ النظر السياسي العلماني، ثم محاولة تأصيله بالعودة إليه، واستعادته باستعادة إنتاجه مجدداً، في ضوء الأسئلة الجديدة التي يطرحها الواقع.

Digitized by Birzeit University Library

نستطيع القول إذن بأن غياب التراكم يعود في بعض جوانبه إلى الانقطاع الذي حصل بفعل سيادة وانتشار شعارات المشروع السياسي الاشتراكي، حيث تم النظر إلى سؤال العلمانية باعتباره يندرج ضمن التصورات الليبرالية، التي يفترض أن الماركسية والمشروع الاشتراكي قد عملا على تجاوزها، لكن المشكل الذي ظل مطروحاً، والذي صاغته أعمال العروي في بدايتها هو: كيف يمكن بناء المشروع الاشتراكي دون استيعاب مكاسب الليبرالية؟

ونحن نعتبر أن عودتنا اليوم لتأصيل مفاهيم المشروع السياسي الليبرالي في الفكر العربي، يعبر عن حاجة تاريخية فعلية، وذلك للتمكن من بناء تصورات جديدة، مطابقة لأسئلتنا السياسية الراهنة، الأسئلة السياسية التي لم نتمكن من بلورتها بعد، نقصد بذلك أسئلة إعادة ترتيب المجال السياسي في فكرنا المعاصر، وهو الخلفية الأساس التي يفترض أن يكون التفكير فيها مناسبة لإعادة التفكير في سؤال العلمانية ومفهوم العلمانية، في الفكر السياسي العربي.

إعادة بناء مجال السياسي في الفكر العربي: مشروع نظري نقدي مركب

نستطيع القول هنا إن غياب محور التفكير في مجال السياسي ككل، هو العنصر المفتقد في مقاربة فرح أنطون، فقد تشكلت أبعاد المناظرة التي بلور من خلالها مواقفه في جملة من الإثباتات والردود على هامش أسئلة أخرى، موصولة بموضوع السياسة والسياسي فعلاً، دون أن تكون مركزاً له، أو بؤرة ناظمة لأبعاده، فتم استحضار بعض عناصره في سياق التحليل أو على سبيل التمثيل، ولم يتم تناوله كأفق مستقل، ناظم لسؤال العلمانية، والأسئلة الأخرى المرتبطة به، كما بلورتها جهود فلاسفة النهضة وفلاسفة الأنوار من مكيافيلي إلى روسو، ومروراً بهوبس وسبينوزا ولوك ومنتسكيو وغيرهم، فقد بلورت الفلسفة السياسية الحديثة خلال ثلاثة قرون (السادس، والسابع، والثامن عشر) أصول السياسة الليبرالية، وشكّل مفهوم العلمانية الذي تأسس في سياق معارك نظرية متتابعة، ومعارك تاريخية سياسية، واحداً من أصول السياسة الليبرالية، بدأه ماكيافيلي بدفاعه أولاً عن تأسيس حقل السياسة خارج دائرة الأخلاق والدين واليوتوبيا، ثم بإبرازه لعجز دولة البابا في روما عن تأسيس الوحدة الإيطالية، وقد كانت أملا تصبو إليه الدويلات الإيطالية الخمس في عصره، وكذا في حديثه عن إخفاق مشروع حاكم فلورنسا سافونارولا وكان معاصراً له، وتميز بورعه الديني، هذا الورع الذي لم يسمح له بالنجاح في مهامه السياسية حيث تم اغتياله.

كما تأسس المفهوم بفضل جهود فلسفة هوبس السياسية، التي كانت تروم بصياغتها للملامح الأولى لدولة التعاقد ونقدها لنظرية الحق الإلهي للملوك، والتفويض الإلهي للسلطة، وهكذا تلاحقت الجهود الفلسفية المرتبطة بمجال السياسي، حيث تبلورت المساهمات الفكرية الهامة لكل من سبينوزا، وجون لوك، وروسو، لتشكل في النهاية رؤية متكاملة، كان لها أثرها الواضح والجلي في المجال السياسي العام ومنه المجال السياسي العربي بالطبع.

Digitized by Birzeit University Library

هل الديمقراطية تستلزم العلمانية؟

رجا بهلول

مقدمة

يعتقد كثير من المفكرين أن الديمقراطية تستلزم العلمانية، أي أنه من غير الممكن وجود نظام حكم ديمقراطي دون أن يكون هذا النظام متصفا بالعلمانية في نفس الوقت. يلتقي على قاعدة هذا الرأي مفكرون مختلفون لا يكادون يجتمعون على أمر آخر. بعض منهم مفكرون أصوليون يرفضون الديمقراطية بوصفها سلعة مستوردة لا تمت إلى ثقافتنا بصلة، ومنهم ديمقراطيون ليبراليون يرفضون من حيث المبدأ أية محاولة للجمع بين الدين والسياسة.

قمت في مناسبات أخرى بمناقشة هذه المسألة من جوانب مختلفة[٦٠]. أما في الندوة الحالية فأنا معني بعرض ومناقشة الطريقة التي ينظر بها بعض المفكرين الإسلاميين إلى العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، وذلك بهدف استيعاب المنطق المستخدم في بعض الكتابات الإسلامية المعاصرة حول موضوع الديمقراطية. فنحن نجد في كثير من هذه الكتابات إشارات ونقاشات تطرح تساؤلات جذرية حول العلاقة بين الدين والسياسة، بين سيادة الشعب وسيادة الشرع، والبعض منها يبدي تعمقا لا يستهان به في فهم الديمقراطية ومتطلباتها. لهذه الأسباب أعتقد أن يجدر بنا السعي لبلورة تلك المواقف والتحليلات الإسلامية التي قد تحظى بشيء من المصداقية والصلابة الفكرية والتي يوجد فيها من الوضوح في الرؤية ما يكفي لدعوتها للانضمام إلى الحوارات الجادة حول مسألة الديمقراطية في الوطن العربي والعالم الإسلامي. الفكر الإسلامي في بداية القرن الواحد والعشرين ليس كالفكر الإسلامي في بداية القرن العشرين. وهو في بعض جوانبه وعلى لسان الكثير من ممثليه يظهر استعدادا أكثر وقدرة أكبر على التحاور مع المختلفين فكريا. آمل أن تسهم مداخلتي الحالية في لفت النظر إلى بعض الجوانب الممكنة للحوار.

في القسم الأول من المساهمة أقدم عرضا للتصور السائد عن الديمقراطية، ذلك التصور الذي يكاد يشكل «الموقف الرسمي»، لو كان هناك مكان لمثل هذا الوصف. يفيد هذا التصور أن العلمانية هي من مستلزمات الديمقراطية، وأن الديمقراطية لا تستقيم دون الفصل بين الدين والدولة. في القسم الثاني من المساهمة أتوقف عند المفهوم الذي يقرنه بعض المفكرين الإسلاميين بمصطلح «الديمقراطية»، والذي يشكل (من وجهة نظر معينة) أساسا للحديث عن «ديمقراطية إسلامية». وفي القسمين الأخيرين أستعرض بعض الصعوبات التي يراها البعض ماثلة في طريق محاولة التوفيق بين الإسلام (والدين عموما) والديمقراطية.

٦٠- أنظر بهلول، رجا، «دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية». (رام الله: مواطن، ٢٠٠٠) حيث يتم التطرق لعدد من الأدلة والأدلة المضادة بخصوص العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية. وأنظر أيضا «People vs. God: the Logic of 'Divine Sovereignty' in Islamic Democratic Discourse", Islam and Muslim-Christian Relations, 11(3), 2000, pp ٢٨٧-٢٩٨. حيث قمت بمعالجة «التناقض» الظاهر بين الحاكمية الإلهية والحاكمية الشعبية في سياق الجدل القائم حول إمكانية الديمقراطية في سياق اجتماعي إسلامي.

Digitized by Birzeit University Library

العلمانية والديمقراطية في الخطاب السائد

لا تترك أية قراءة متأنية للكتابات العديدة والمتنوعة حول الديمقراطية مجالاً للشك أن مصطلح «الديمقراطية» لا يعبر عن معنى واحد، واضح وبسيط، بوسعنا القبول به أو رفضه مرة واحدة، دون قيود أو شروط. فقد تم ويتم تفسير مصطلح «الديمقراطية» بطرق متباينة. ولا أدل على ذلك من كثرة وتنوع مدارس الفكر الديمقراطي، التي نذكر منها، على سبيل المثال، الديمقراطية الليبرالية (liberal democracy)، الديمقراطية الاشتراكية (socialist democracy)، الديمقراطية التشاركية (participatory democracy)، الديمقراطية التداولية (deliberative democracy)، إضافة إلى بعض المدارس التي ترتبط بمفاهيم مثل «تحالفات النخب» (elite pacts)،«التعددية» (pluralism, polyarchy)،«الاختيار الاجتماعي» (social choice)، وغيرها. هذه الأسماء والمصطلحات، إن دلّت على شيء، فإنما تدل على عناصر ومتطلبات ولواحق العملية الديمقراطية متباينة ومختلف عليها من قبل منظري الديمقراطية أنفسهم.

ولكن، على الرغم من التفسيرات المتباينة لمصطلح «الديمقراطية» التي تطلعنا عليها الكتابات الديمقراطية المعاصرة في الغرب، إلا أنه بالإمكان التعرف على افتراض قابع في الخلفية الفكرية لمعظم الكتابات والنقاشات، مفاده أن الدين قد تم إقصاؤه إلى حيز الحياة الخاصة، وأن المواطنين يلتقون في الساحة السياسية العامة كمواطنين وليس كأتباع أديان. يجري هذا الافتراض كنهر جوفي لا نحس به بصورة مباشرة، دون أن يعني هذا أنه غير مؤثر.

مع ذلك، يجد بعض الكتاب في بعض الأحيان ضرورة لإبرازه، لحاجات نظرية بحتة، كما هو الحال مع جون رولز الذي يطرح فكرة «الليبرالية السياسية» كجواب محتمل على السؤال القائل: «كيف يمكن أن يوجد، وعلى امتداد فترة زمنية، مجتمع مستقر وعادل، يتألف من مواطنين أحرار ومتساوين، منقسمين فيما بينهم انقساماً عميقاً بسبب معتقدات دينية وفلسفية وأخلاقية غير متوافقة؟»[٦١]

يقوم حل رولز للمشكلة التي يصوغها في سؤاله السابق على أساس مبادئ الليبرالية السياسية التي تستبعد كل ما هو غير مشترك وغير صالح كأساس للحوار والنقاش بني المواطنين جميعا. وعندما يلتقي المواطنون في «الساحة العامة» لمناقشة القضايا التي تهمهم جميعا، فإنهم يستخدمون ما يسميه آودي بـ «البينات العلمانية» (secular rationale)، أي البينات التي «... لا تنبع قوتها المعيارية، أي مكانتها كعنصر من عناصر التبرير (أو التسويغ)، من كونها تستند معرفيا إلى الاعتقاد بوجود الله أو عدم وجوده، ولا إلى أية اعتبارات لاهوتية، ولا إلى قرار شخص أو هيئة ذات صفة دينية.»[٦٢]

بصورة عامة يمكن القول أن أمر الدين قد تم حسمه، وأنه لم يعد مشكلة كبرى فيما يخص نظرية الديمقراطية في الغرب. والخلافات الباقية في الفكر الديمقراطي تتعلق بقضايا التمثيل والعدالة والمشاركة

61-John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), p. xx.

62- Robert Audi, "Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics," In Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate, eds. R. Audi and N. Wolterstorff. (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. , 1997), p. 26.

Digitized by Birzeit University Library

والمساواة، وقضايا أخرى لا يبرز فيها الدين بصورة جلية. ولكن الأمر على خلاف ذلك عند مناقشة قضايا الديمقراطية في الوطن العربي والعالم الإسلامي. هنا نجد كثيرا من الكتّاب الذين لا يترددون في تذكيرنا كل لحظة بضرورة حسم الموقف من حيث العلاقة بين الدين والسياسة. يقضي الحل المقترح من قبل أنصار الديمقراطية في معظم الأحيان تنحية الدين جانبا. الديمقراطية تستلزم العلمانية: هذا ما يقال لنا في أغلب الأوقات.

يكاد هذا الرأي يكون بديهيا بالنسبة لعزيز العظمة الذي يعبر عن خيبة أمله في الخطاب العربي الديمقراطي حين يقول «نادرة هي، في الحقيقة، تلك الكتابات التي تبرز ضرورة العلمانية من أجل قيام نظام ديمقراطي أيا كان.»[٦٣] ويدعي إيلي كيدوري، المشهور بمقولته عن عداء الثقافة العربية الإسلامية للديمقراطية أن علمانية الدولة، وهي، حسب رأيه، أمر لا غنى عنه في المجتمع الحر،«متضمنة في مفهوم «السيادة الشعبية.»[٦٤] وأخيرا، يمكننا الإشارة إلى تحليل عزمي بشارة الذي يشتق العلمانية من مفهوم الديمقراطية نفسها. فهو يقول: «والحقيقة أنه من غير الممكن مفهوميا التفكير بحرية التعبير عن الرأي والمعتقد دون انتقال المعتقد إلى مجال حرية القرار، وحرية القرار، بحكم تعريفها، هي حرية فردية. وإذا كانت حرية الرأي والمعتقد والتعبير عنهما من مقومات الديمقراطية فتكون العلمنة... من مقومات الديمقراطية.»[٦٥]

لم يغب هذا الارتباط بين الديمقراطية والعلمانية، سواء كان ارتباطا مفاهيميا ليس منه فكاك، أو كان ارتباطا عارضا يمكن الفكاك منه، لم يغب عن أذهان المفكرين الإسلاميين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، وبالأخص أولئك الذي يرغبون بالتفاعل مع مفهوم الديمقراطية بشكل إيجابي. فهؤلاء مضطرون، وبحكم اهتمامهم بالديمقراطية، للتعامل مع مفاهيم «المواطنة»، «السيادة الشعبية»، «المصلحة العامة» «وقرار الأغلبية»، وغيرها من المفاهيم التي تشكل خبز الديمقراطية. ليس هذا فحسب، بل هم أيضا مضطرون للتعامل مع مفاهيم «حاكمية الشرع»، و«طاعة الله والرسول»، إضافة إلى نسيج كامل من القيم الأخلاقية والجمالية النابعة من تراث تاريخي وديني طويل.

بالنسبة لهؤلاء المفكرين يكمن التحدي الحقيقي في تمييز العناصر والجوانب الأساسية في نظام الحكم الذي يعرف باسم «الديمقراطية»، بهدف الفصل بين الجوهري والعرضي، وبهدف التعرف على الافتراضات المسبقة التي يستند إليها النظام الديمقراطي. ومن ثمة يصار إلى تقرير مدى وطبيعة التعارض القائم (إن كان هناك ثمة تعارض) بين الإسلام (أو الدين عموما) والديمقراطية.

63- Aziz al-Azmeh, "Populism Contra Democracy: Recent Democratist Discourse in the Arab World," in Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World, ed. Ghassan Salame. London: I. B. Tauris, 1994), p. 127.

64- Elie Kedourie, Democracy and Arab Political Culture (London: Frank Cass & Co. Ltd. , 1994), p. 5.

٦٥- بشارة، عزمي. «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين». حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣)، ص ٧٨.

Digitized by Birzeit University Library

مفهوم إسلامي للديمقراطية

سوف أعير جل اهتمامي لثلاثة من الكتاب الإسلاميين الذين يسعون لتمثل مفهوم الديمقراطية إسلامياً. هؤلاء هم راشد الغنوشي، حسن الترابي، ومحمد خاتمي. كما وأنني سوف أقتصر على تلك الكتابات التي تخدم غرضي الحالي، ألا وهو جلاء تصور محدد عن «ديمقراطية إجرائية» (procedural democracy). يعتقد هؤلاء الكتاب ضمنيا أن هذا التصور يقف على الحياد بين المنظومات والفلسفات الأخلاقية المختلفة، وبالأخص بين العلمانية وخصومها. هناك كتاب آخرون، غير هؤلاء الثلاثة، وهناك كتابات أخرى تجدر الإشارة إليها. ولكني لست بمعرض مناقشة الأدبيات المتوفرة بقدر ما أنني مهتم ببلورة ومناقشة تصور إسلامي محدد عن العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية.

يمكننا صياغة وجهة النظر موضوع الاهتمام هنا بكلمات قليلة، وعلى الوجه التالي. ينبغي علينا أن نميز بين طريقتين لفهم الديمقراطية. تتلخص الطريقة الأولى في النظر إلى الديمقراطية كعقيدة إجرائية، أي كنهج في التصرف بالسلطة السياسية، بما يشمل عليه ذلك من توزيع وتقاسم وإدارة للسلطة السياسية. نجد في كتابات جوزيف شومبيتر تعبيرا واضحا عن هذا الأسلوب في فهم الديمقراطية. فهو يقول: «الديمقراطية هي منهج سياسي. هذا يعني أنها نوع محدد من الترتيب المؤسسي (institutional arrangement) للوصول إلى قرارات سياسية — تشريعية وتنفيذية. لذا فهي لا يمكن أن تكون غاية بحد ذاتها، وبمعزل عن القرارات التي سوف تتخذ بواسطتها في ظروف تاريخية محددة.»[٦٦]

وفي إطار هذا «التصور الإجرائي» نجد متسعا لمؤسسات وعناصر نظام الحكم الديمقراطي المألوفة، والتي تشتمل على الانتخابات الدورية الحرة، وحق الاقتراع العام، واستقلالية مؤسسات المجتمع المدني، وحرية الاجتماع، وحرية التعبير عن الرأي، وغيرها من الممارسات التي اقترنت وتقترن بالديمقراطية. يمكن القول وباختصار شديد أن الديمقراطية، حسب هذا التصور، ليست سوى نهج سياسي يسمح للشعب باختيار قادته السياسيين، واسترجاعهم للمساءلة بشكل منتظم.

هذه طريقة شائعة لفهم الديمقراطية. وعلى الرغم من أنها ليست وليدة الساعة (ترجع كتابات شومبيتر إلى الخمسينات من هذا القرن) إلا أنها تعكس مفهوما غدا متعارفا عليه إلى درجة كبيرة. يشهد على هذا الأمر قول بيرتش، وهو قول حديث العهد، أن «تعريف شومبيتر يعكس قدرا كبيرا من الاستعمال اللغوي الدارج»[٦٧]. أضف إلى ذلك قول فوكوياما: «تكون الدولة ديمقراطية إن هي أعطت شعبها حق اختيار حكومته في انتخابات دورية متعددة الأحزاب سرية الاقتراع، على أساس من حق الاقتراع العام والمتكافئ للمواطنين».[٦٨] وأخيرا قول الجابري أن صيغة الحكم الديمقراطي تقتضي: «جعل

66- Joseph Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy. (New York: Harper and Row, 1976), p. 242.

67- Anthony H. Birch The Concepts and Theories of Modern Democracy. (London: Routledge, 1993), p. 56.

٦٨- فوكوياما، فرنسيس. «نهاية التاريخ وخاتم البشر». ترجمة حسين أحمد أمين. (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٥٤.

Digitized by Birzeit University Library

الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها، خضوعا منظما مقننا تسهر عليه وتجعله فعليا أجهزة تنتخب انتخابا حرا من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد.»[٦٩]

أما الطريقة الثانية لفهم مصطلح الديمقراطية فتتطلب أن لا ننظر إلى الديمقراطية كنظام إجرائي وحسب، بل كنظام إجرائي مرتبط بمنظومة من القيم والمعتقدات الفلسفية المتعلقة بالحياة المثلى للإنسان، ككائن سياسي. نجد أكثر من مثال يوضح هذه الطريقة في كتابات كل من شومبيتر ورولز، مع أنهما يرفضانها، ولأسباب مختلفة، كطريقة لفهم الديمقراطية. ووفقا لما يسميه شومبيتر بـ «النظرية الديمقراطية الكلاسيكية» تغدو الديمقراطية ترتيبا مؤسسيا يهدف إلى تحقيق الصالح العام للمواطنين.[٧٠] وهي إضافة إلى ذلك تتضمن إشارة إلى بعض القيم الدينية، ذلك أن الإيمان الديمقراطي بأن الناس متساوين وحائزين على قيمة ذاتية ما هو إلا ترجمة للمعتقد المسيحي القائل بتساوي البشر أمام الله.

من الناحية الأخرى يطرح رولز خيارا بين طريقتين لفهم الليبرالية. فإما أن ننظر إليها كعقيدة فلسفية شاملة، أو ننظر إليها كحل لمشكلة العيش المشترك حين تفرق بين أفراد المجتمع معتقدات (فلسفية وأخلاقية ودينية) لا سبيل للتوفيق بينها. يطلق رولز على الطريقة الثانية اسم «الليبرالية السياسية». ويوضح الفرق بين النظر إلى الليبرالية كعقيدة فلسفية شاملة، والليبرالية كموقف سياسي بالإشارة إلى مفهوم الاستقلال الفردي (individual autonomy) بالطريقة التالية: «يستطيع الاستقلال الفردي اتخاذ أحد شكلين. فقد يتخذ شكل الاستقلال السياسي، بمعنى الاستقلال القانوني والحفاظ على الاستقامة السياسية للمواطنين وقدرتهم على المشاركة في التصرف بالسلطة السياسية مع الأفراد الآخرين. أما الشكل الآخر من أشكال الاستقلال الفردي فهو الاستقلال الأخلاقي، الذي يعبر عنه أسلوب حياة وتفكير يمكننا من تفحص غاياتنا ومثلنا بتعمق وبروح نقدية، كما هو الحال حسب مثال الفردية عند مل، أو كما هي الحال عندما يتبع الإنسان... نظرية كانط في الاستقلال الفردي.»[٧١]

هذا بخصوص التمييز الذي يقترحه كل من شومبيتر ورولز بين منهجين في فهم الديمقراطية. أما التمييز الذي يقترحه بعض المفكرين الإسلاميين الذي يشكلون موضع الاهتمام في السياق الحالي، فهو لا يتطابق كلية مع التمييز السابق. كما أن الأمثلة التي يستخدمها هؤلاء من أجل توضيح التمييز المقترح ليست مماثلة للأمثلة التي يستخدمها شومبيتر ورولز. ولكن هذا لا يحول دون رؤية القاسم المشترك، أو استخلاص استنتاجات متقاربة، كما يتضح في الحال. نبدأ بهذا الاقتباس من الشيخ راشد الغنوشي الذي يقوم بصياغة التمييز المقترح على أفضل وجه ممكن من حيث الوضوح: «إذ يمكن لآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثا إنسانيا أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية، مثلا، والقومية العنصرية وأولوية قيم الربح واللذة والقوة والنفعية، وفصل الدين عن الدولة وتأليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات

٦٩- الجابري، محمد عابد. «الديمقراطية وحقوق الإنسان». (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤) ص ٥٧.

70- Schumpeter, Capitalism, p. 250.

71- Rawls, Political Liberalism, p. xliv-xlv.

Digitized by Birzeit University Library

لازمة له بما هو سيادة للشعب ومساواة بين الموطنين وهيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار.... ليس في هذه الآليات ... ما يتعارض ضرورة مع قيم الإسلام. بل إن هذه تجد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة ... للتجسد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس. كما أن الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة وتجنبه المزالق ...»[٧٢]

ولنتمعن قول محمد خاتمي أيضا: «الديمقراطية هي سبيل إلى استقرار نظام معين، أي أنها آلية، وأن إرادة الشعب هي التي تحدد شكل الحكومة. وهذا قد أدى في الغرب إلى العلمانية والليبرالية ولا بد له من أن يؤدي في المجتمع الإسلامي إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي. وبالطبع فإن لدينا أموراً لا تنسجم مع الليبرالية، فالحكومة الإسلامية لا تبيح الفوضى الموجودة في الغرب ولا تقبل بالتحرر الجنسي مثلا.»[٧٣]

توضح هذه الاقتباسات، وكثير غيرها، أن الديمقراطية قد باتت، في نظر كثير من المفكرين الإسلاميين، مرتبطة، بل ومتشابكة مع قيم وأفكار وممارسات مرفوضة رفضا قاطعا. وعلى رأس قائمة المرفوضات تقف العلمانية، ويأتي من ورائها حشد من القيم والمبادئ الأخرى، مثل المادية والنفعية والارتيابية والليبرالية (بمعنى «الحرية غير المنضبطة»).

تكمن نقطة الفتح فيما يتعلق باستيعاب الديمقراطية إسلاميا في هذا القول بالتحديد: ألا وهو أن الديمقراطية بحد ذاتها لا ترتبط بالعلمانية ارتباطاً مفاهيمياً، وأن العلاقة بينهما ليست لازمة لزوماً منطقياً. فبالنسبة لخاتمي، لا تعدو الديمقراطية أن تكون آلية للتعامل مع الإرادة العامة للشعب. إذا أراد الشعب أن يعيش بمقتضى النهج الإسلامي في الحياة، فإن الديمقراطية سوف تكفل له ذلك. وإذا كان الشعب يريد خصخصة الدين، وأن يبقي على العلمانية في إطار السياسة والحياة العامة، فإن الديمقراطية سوف تكفل له ذلك أيضاً.

والغنوشي أوضح تعبيراً: الديمقراطية تعني السيادة الشعبية، المساواة السياسية، الحكومة الممثلة، وحكم الأغلبية. ولا شيء من هذا يشير إلى العلمانية أو المادية أو الارتيابية أو غيرها من القيم والأفكار المرفوضة. لذا ليس هناك داع للتنكر للديمقراطية من وجهة نظر إسلامية. وكما يقول شومبيتر ليست الديمقراطية سوى طريقة لصنع القرارات السياسية، دون أن يكون لها دخل بطبيعة القرارات المتخذة.[٧٤]

٧٢- الغنوشي، راشد. «الحريات العامة في الدولة الإسلامية». (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣) ص ٨٨.

٧٣- خاتمي، محمد. «مطالعات في الدين والإسلام والعصر». (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨)، ص ١٠٤.

٧٤- هناك بالطبع استثناء واضح، وتافه أيضا، على هذا القول. لا تستطيع الديمقراطية أن تبقى على الحياد بخصوص القرارات المنافية للديمقراطية. فمثلا، لا تستطيع «الأغلبية» حرمان الأقلية من الحقوق السياسية، مثل حق المعارضة. ليست الديمقراطية مطابقة لحكم الأغلبية دون قيد أو شرط وإلا كان بوسعها أن تتطابق مع مفهوم «استبداد الأغلبية».

Digitized by Birzeit University Library

ونظرا لقناعة المفكرين الإسلاميين (والتي لن نسائلهم عنها في السياق الحالي) أن أفراد المجتمع الإسلامي راغبون لا محالة في العيش حسب مقتضيات الديانة، فإنهم يرحبون (أو يمكنهم الترحيب) بالانتخابات الحرة، ظنا منهم بأن الشعب المسلم لن ينتخب سوى ممثلين إسلاميين. كما أن بوسع المفكرين الإسلاميين الترحيب بالتعددية السياسية، والتنافس الحزبي، والمناقشات البرلمانية، وما إلى ذلك من الممارسات المرتبطة بالديمقراطية. ذلك أنهم ينتظرون ويأملون أن تتم المعارضة والتنافس والمناقشة والتعاقب على السلطة ... الخ في إطار دستوري قائم على أساس إجماع ثقافي اجتماعي دائم على أساسيات نظام الحكم الإسلامي. هذا بحاجة إلى توضيح.

لا وجود للمعارضة، ولا مكان للتعددية، داخل النظام الديمقراطي (أياً كانت صبغته الإيديولوجية) إلا في إطار إجماع أساسي على قواعد اللعبة السياسية و«فضاء الممكنات» التي تمارس فيه هذه القواعد. ليس هذا كشفا جديدا قام به المفكرون الإسلاميون العاكفون على دراسة أسس وافتراضات النظام الديمقراطي في الغرب. فقد سبقهم إلى هذا القول كثير من المفكرين الغربيين. منهم، على سبيل المثال، لا الحصر، إسبوزيتو وفول اللذان يقولان: «ترتبط المعارضة المقبولة في سياق الفكر السياسي الغربي الحديث ... ارتباطا وثيقا بمفهوم الحكم الدستوري، وحيث يوجد إجماع أساسي على الأرضية التي تستند إليها «قواعد اللعبة» السياسية. والمعارضة هي الاختلاف المشروع حول سياسيات محدده لقادة سياسيين محددين، وفي إطار يقبل به الجميع، ويتكون من مبادئ دستور مؤسس، سواء كان مكتوباً أو قائماً على أساس الممارسة التاريخية منذ أمد طويل.»[٧٥]

يوافق الديمقراطيون الإسلاميون على القول أن الممارسة الديمقراطية تفترض إجماعاً أساسياً على مبادئ مؤسسة لكيان الجماعة السياسية. وفي حالة المجتمعات الإسلامية، وبالنسبة للمفكرين الإسلاميين ليس هناك شك أن الدستور الذي (يجب أن) تتم في إطاره الحركة السياسية هو دستور قائم على هدي الديانة. هذا واضح من كلام حسن الترابي، الذي يبدي تفهما كبيرا لمنطق «المعارضة الموالية»، كما تشاهد على مسرح السياسة الداخلية في الغرب. يقول الترابي: «ومثل هذا الأساس بالإجماع المتفق عليه مباشرة والهادي إلى تفصيل ما وراءه، هو شرط لاستقرار كل نظام ديمقراطي. فالديمقراطيات الغربية المستقرة إنما نعمت بالاستقرار لأن الشعوب عبر تطورها الحضاري والسياسي استكملت بشرط الإجماع على الكليات الهادية وحاصرت الخلافيات التي تدور فيها المشاورات والنيابات، على خلاف ما يقع في البلاد التي لا تؤسس الأشكال الديمقراطية على أي إجماع بل تتنازعها المذاهب. ... ولو تأملنا الخلاف الحزبي في بلد ديمقراطي غربي لوجدناه مؤطرا بحدود. فالفرق بين حزب المحافظين وحزب العمال في بريطانيا مثلا محدود جدا، والفرق بين الجمهوريين والديمقراطيين في أمريكا محدود جدا...»[٧٦]

75- John Esposito and John O. Voll, Islam and Democracy (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 36.
قارن أيضا قول شومبيتر: «لا يمكن لأحد أن يتوقع أن بوسع النظام الديمقراطي العمل بشكل مرض إذا لم يكن المواطنون من مختلف الطبقات مصممون، وبأغلبيتهم الساحقة، على الالتزام بقواعد اللعبة الديمقراطية. وهذا بدوره يعنى اتفاق المواطنين وبشكل جوهري على المرتكزات الأساسية لبنية المؤسسات في مجتمعهم.« (Schumpeter ,Capitalism, ٣٠١)

٧٦- الترابي، حسن. «قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية». (الدار السعودية للنشر والتوزيع، د. م.، ١٩٨٧)، ص ٦٧-٦٨.

Digitized by Birzeit University Library

هذا هو إذن منظور بعض المفكرين الإسلاميين إلى الديمقراطية. يقوم هذا المنظور على أساس وجوب التمييز بين الديمقراطية من جهة، والعلمانية وغيرها من العناصر القيمية التي ارتبطت تاريخيا بالديمقراطية من جهة أخرى. ما يقترحه هؤلاء المفكرون، أو ما قد يكون بوسعهم اقتراحه في حال وضحت الرؤية، وتم التخلص من بعض سوء الفهم والتخبط هنا وهناك، هو الأخذ بالديمقراطية وترك العلمانية جانبا. مع ذلك يبقى هناك عدد من الأسئلة والاعتراضات التي يجب طرحها. وفي هذا الطرح، إضافة إلى الأجوبة التي يمكن تقديمها ردا على الأسئلة والاعتراضات، ما سوف يساهم في جلاء الصورة أكثر وأكثر بخصوص معنى «الديمقراطية الإسلامية».

حكم الله أم حكم الشعب؟

يواجه المفكرون الإسلاميون الذين يرغبون في استيعاب مفهوم الديمقراطية صعوبة تتمثل في التعارض (الظاهري، أو ربما الحقيقي) بين مفهومين أساسيين: مفهوم الحاكمية الشعبية ومفهوم الحاكمية الإلهية. ذلك أن الديمقراطية، وبموجب الاشتقاق اللغوي، تعني «حكم الشعب»، وهي تتطلب حكم الناس لأنفسهم، من خلال سنن وقوانين ذات مصدر بشري، يقوم الناس بتشريعها ومن ثم يلتزمون بها حباً وطواعية. هذا في حين أن الحكم بموجب الإسلام يتطلب التسليم بحاكمية الله، التي تتم بواسطة الالتزام بالشرع الإلهي المنزه عن كل نقص، والمستقل عن إرادة الناس وآرائهم في أسلوب الحكم وطريقة الحياة. وكثيرا ما يرفع المفكرون الأصوليون شعار «الحكم لله» بقصد التعبير عن الموقف المناوئ للديمقراطية. تأمل قول سيد قطب مثلا: «حق الحاكمية ... ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع منهج لحياتهم وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة .... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الألوهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلها من دون الله، بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية.»[٧٧]

هناك أقوال تتسم بدرجة أقل من الحدة والتطرف، ولكنها تنحى باتجاه الانتقاص من الالتزام بمبدأ الديمقراطية الأساسي. تأمل مثلا قول الترابي نفسه، والذي قدمناه فيما سبق كمناصر لمفهوم إسلامي للديمقراطية: «لا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان لأن الدين الإسلامي دين توحيدي يحيط بالحياة ويضفي عليها جميعا معنى العبادة وينظمها بشريعة شاملة لا تفرق بين سياسة ودين أو حياة عامة وخاصة. ... والديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة بل هي سلطة الشعب وقفا على الالتزام بالشريعة.»[٧٨]

يجد كثير من الدارسين في هذه الأقوال وأخرى غيرها ما يساند اعتقادهم بأن لغة الإسلام شيء ولغة الديمقراطية شيء آخر، وأنه لا يمكن الجمع بينهما. بوسعنا تلخيص الرد الإسلامي المحتمل في نقطتين:

٧٧- أبو زيد، نصر حامد. «نقد الخطاب الديني». (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤)، ص ١٠٥.

٧٨- الترابي، قضايا الحرية، ص ٦٣-٦٤. ٦٧.

Digitized by Birzeit University Library

أولا، عندما يقول بعض المفكرين الدينيين أن «السيادة لشرع الله وحده» أو «الله وحده يحكم في الدولة الإسلامية»، فإنهم (بالطبع) لا يقصدون أن للدولة الإسلامية «رئيسا» من نوع غير مرئي (invisible president)، يحكم كما كان يحكم لويس الرابع عشر، يقدم الوزراء له التقارير، ويتسلمون منه التعليمات باستمرار. هذا ما يستنكره الغنوشي عندما يقول: «... ليس أحد ممن يرفعون شعار «الحكم لله» يقصد أن الله يتجسد ويأتي ويحكمنا ...، فالله -سبحانه وتعالى- لا يرى عياناً ولا يحل في أحد أو مؤسسة للنطق باسمه، وإنما «الحكم لله» معناه حكم القانون، حكم الأمة...»[٧٩]

بالإمكان أن نزيد على اقتراح الغنوشي وأن نطوره في اتجاهات أخرى، ربما يكون لها نصيب أوفر من المصداقية والإقناع. فقد نقول، مثلا، وهذا ما أعتقد أنه التعبير الأفضل عن نوايا الحاكمية الإلهية (إن جاز التعبير) أن القصد هو القول أن القرارات السياسية لا تكون شرعية أو صائبة لمجرد أن الشعب (بأغلبيته) قد أقرها. بل يجب عليها استيفاء شرط أو شروط أخرى، يمكن التعرف عليها بالإشارة إلى أحكام أو مبادئ الدين. فإذا وردت المناداة بالحاكمية على لسان مفكر إسلامي يبدي استعدادا للتعامل مع السلطة السياسية من خلال آليات الديمقراطية، وجب الظن أن هذه المناداة لا تعدو كونها رفضاً للفكرة القائلة التي تنص على جعل الشرعية مسألة إجرائية (procedural)، تتطابق تطابقاً تاماً مع الإجراءات الديمقراطية (انتخاب، تصويت، قرار أغلبية...، الخ).

ثانيا، لا تقتصر الرغبة في رؤية الإرادة الشعبية، أو حتى السيادة الشعبية نفسها، وقد خضعت (والأفضل طوعا) لجملة من المعايير والقيم والمبادئ التي لا يبدو أنها تستمد شرعيتها من محض الموافقة أو الإقرار الشعبي بها، لا تقتصر هذه الرغبة على المفكرين الإسلاميين الذي ينفرون بعض الشيء من الحديث عن السيادة الشعبية المطلقة. هناك بعض المفاهيم والقيم والمبادئ التي ينبغي على العملية الديمقراطية، بما تفترضه من سيادة شعبية، أن تعبر عنها، وأن تحترمها، مثل الحرية والاستقلال الفردي والمساواة ... الخ. والمسألة الهامة هنا تكمن في أن هذه القيم والمبادئ تحظى (في رأي الديمقراطيين أنفسهم) بشرعية أخلاقية تسمو فوق الموافقة أو الإقرار الشعبي بها. والكتاب الديمقراطيون هم أول من يعترف أن مفهوم «حكم الشعب دون قيد أو شرط» لا يحمل في طياته ضمانة باحترام المبادئ والقيم الديمقراطية. وعندما يتأمل روبرت دال في الشعب الذي يريد استعمال العملية الديمقراطية في سبيل القضاء على العملية الديمقراطية نفسها، تجده يتساءل، وبصوت مرتفع، عما «إذا كان من يحق للشعب أن يقوم بفعل ما هو قادر على فعله.»[٨٠] وجواب المؤلف هو بالنفي القطعي: ليس من حق الشعب (ولو كان هذا رأي أغلبيته الساحقة) أن يلغي الحقوق السياسية الأساسية لجزء منه. وهذا يعني، وبكل بساطة، أن بحوزة دال معايير للصواب والشرعية الأخلاقية «تسمو» فوق الإرادة الشعبية أو رأي الشعب.

ما هي هذه المعايير؟ ومن أين أتى بها؟ وما نوع «السلطة» التي تتمتع بها هذه المعايير؟ ألا تشكل هذه المعايير نوعا من التقييد الذي ينزع الصفة المطلقة عن السيادة الشعبية؟ لنر ما يقوله الغنوشي بهذا

٧٩- الغنوشي، راشد. «مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني» (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩)، ص ١٥٥.

80- Robert Dahl, Democracy and Its Critics (New Haven: Yale University Press, 1989), P. 181.

Digitized by Birzeit University Library

الصدد، فهو يرى بوضوح أن الليبرالية على الدوام تعترف بوجود «مبادئ أعلى من إرادة الإنسان»: «كل ... هذه التجارب المرموقة في مجال الفكر الليبرالي تسلم فعلا بوجود مبادئ أعلى من إرادة الإنسان، سواء كانت هذه الإرادة جماعية أو إرادة الأغلبية. وفي عدد لا بأس به من الحالات ظلت الإشارة إلى الناموس الإلهي صريحة.... وبالفعل تدل مبادئ القانون الطبيعي على أن إرادة الإنسان كانت دائما خاضعة لعدد من الأطر المرجعية العالمية دون أن تكون مؤهلة لوضع هذه الأطر موضع التساؤل ...»[٨١]

والغنوشي في هذا القول يسير في خطى بعض الكتاب الغربيين الساعين إلى تقصي جذور الليبرالية، التاريخية منها والفلسفية، في الديانة المسيحية. من هؤلاء سيدنتوب الذي يكتشف مفهوم الاستقلال الفردي (individual autonomy) في المسيحية: «الافتراض القائل أن المجتمع يتألف من أفراد يحظى كل واحد منهم ... بأرضية وجودية خاصة به هو ترجمة للمبدأ المسيحي القائل بتساوي البشر في نظر الله. لقد كان نشوء مفهوم الفرد إنجازاً مسيحياً.»[٨٢]

من هذا المنطلق بوسعنا أن نجزم بوجود نقطة التقاء بين الديمقراطيين الليبراليين أنفسهم وأنصار الديمقراطية الإسلامية. وهذه النقطة تكمن في اشتراكهما في إبداء التحفظ تجاه التصور الإجرائي الصرف للديمقراطية. وبقدر ما أنهما يدعيان المعرفة بمعايير التمييز بين الصواب والخطأ بمعزل عن النتائج التي يؤدي إليها النهج الديمقراطي الإجرائي البحت، يمكننا (على ضوء ذلك) تصنيفهما كمثلين عما يسميه إستلند بـ «النظريات الإبتسمولوجية للشرعية الديمقراطية» (epistemic theories of democratic legitimacy)، حيث يتم تقييم المشروعية بواسطة معايير تعتمد على نوع النتائج التي يوصل إليها الإجراء، وليس طبيعة الإجراء المستعمل في الوصول إلى النتائج.[٨٣]

الديمقراطية، التعددية والتسامح

هذا فيما يتعلق بالصعوبة التي تتمحور حول التناقض المزعوم بين الحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية. ولكن ليست هذه الصعوبة الوحيدة التي تعترض طريق الديمقراطية الإسلامية. هناك صعوبات أخرى كثيرة لا وقت لمناقشتها في هذه الندوة. ولكن لا بد لنا من التوقف عند اعتراض أقل تجريدا وأكثر إلحاحا من الاعتراض الفلسفي حول عدم إمكانية الجمع بين الحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية. يمكننا تلخيص هذا الاعتراض بالطريقة التالية.

من المتعارف عليه القول أن الديمقراطية تتسم بالتسامح تجاه التعددية، بل إنها تفترض التعددية

٨١- الغنوشي، «الحريات العامة»، الحاشية ٢٨٩، ص ١٧٠

٨٢- L .A .Siedentop, "Liberalism: The Christian Connection", Times Literary Supplement, March 24-30, 1989. See also Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition, ed. Amy Gutman. (Princeton: Princeton University Press, ١٩٩٤.)

83- David Estlund, "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", in Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics, eds. James Bohman and William Rehg. (Cambridge: The MIT Press, 1997), p. 174.

Digitized by Birzeit University Library

وتحميها وتشجعها. ولكن هل من الممكن أن يتسم نظام الحكم الإسلامي بالتسامح تجاه التعددية، وهل يمكنه فعلا أن يحمي حقوق الذين يختلفون عنه، أو ربما ينكرونه؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فأين مكان الديمقراطية الإسلامية من الإعراب؟ ألا تغدو هذه الفكرة تناقضاً ما بعده تناقض؟

ماذا نفعل إزاء موقف الغنوشي من المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية؟ يعتبر الغنوشي من المفكرين الإسلاميين المعتدلين، والمتنورين والمطلعين على أنماط العيش في أنظمة سياسية ومجتمعات مختلفة. يبدأ بالقول أن غير المسلم ممن يوالي الدولة، ويعترف بشرعيتها ولا يهدد نظامها العام ولا يوالي أعداءها، فهو مواطن. ولكنه سرعان ما يقول: «ولكن مواطنته تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخوله الإسلام، أي يظل متمتعا بحرية لا يتمتع بها المسلم تتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه، محروما من حقوق يتمتع بها المسلم كتولي مواقع رئيسية في الدولة ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامة) ... وهي استثناءات محدودة لا تخل بمبدأ المساواة، وهو مبدأ أساسي مرعي في الدولة الإسلامية.»[٨٤]

لا أعتقد أن محاولة الغنوشي التخفيف من حدة المشكلة مقنعة للغاية، ولا أدري ما الحل النهائي لبعض المشاكل والصعوبات التي تعترض طريق «الديمقراطية الإسلامية» في هذا المجتمع أو ذاك. لكنني سوف أقترح بعض «الخطوط الدفاعية» التي يمكن للمفكرين الإسلاميين الوقوف خلفها. سوف أذكر ثلاثة منها دون ترتيب محدد من حيث المنطق أو الأهمية. أولا، بوسع هؤلاء المفكرين القول أن مشكلة التسامح مع المختلفين في العقيدة لا تزال مشكلة تنتظر الحل بالنسبة لجميع المذاهب والعقائد، ليس بالنسبة للإسلام وحده، ليس بالنسبة للأديان فقط. وهي لا تزال تشكل مصدرا للحرج حتى بالنسبة لتصورات ديمقراطية ليبرالية ذات ماض فلسفي مغرق في التسامح وقبول الفروقات. تناول، على سبيل المثال، نموذج الفكر الديمقراطي الليبرالي الذي يدعو إليه رولز. يقول المؤلف: «تفترض الليبرالية السياسية أيضاً أن العقائد الشمولية من النوع المعقول لا ترفض المبادئ الأساسية لنظام الحكم الديمقراطي. بالطبع، يمكن أن يضم المجتمع عقائد شمولية غير معقولة، منافية للعقل، أو عقائد مجنونة. في مثل هذه الحالات تكمن المشكلة في كيفية احتواء هذه العقائد بحيث لا يسمح لها بتدمير أركان الوحدة والعدالة في المجتمع.»[٨٥]

يفترض كثير من الكتاب أن الديمقراطية الليبرالية هي مثال يحتذى به في التسامح والقبول بالتعددية، ولكن يظهر من قول رولز أن الديمقراطية الليبرالية أيضا لها حدود. فبموجب هذا القول يتوجب علينا السعي لـ «احتواء» تلك العقائد التي تتسم بعدم المعقولية، بمنافاة العقل، أو حتى بالجنون. ولكن ما العقل، وما الجنون؟ ومن بوسعه الادعاء أن لدينا تعريفا عاما ومقبولا لماهية العقل واللاعقل؟ ليس لدينا مثل هذا التعريف، ولن يكون لدينا مثل هذا التعريف أبدا. والتاريخ شاهد على التنوع الشديد في نطاق المعتقدات التي تبدو معقولة في فترة ما ولمجتمع ما، وجنونية في فترة أخرى، ولمجتمع آخر.

بالطبع، لا نظن أن فيلسوفا «متحضرا» مثل رولز ينادي بقمع المعتقدات المجنونة أو زج أصحابها في

٨٤- الغنوشي، «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»، ص ٢٩١.

85- Rawls, Political Liberalism, p. xix.

Digitized by Birzeit University Library

السجن. ولكن الكلام عن «الاحتواء» لا ينم عن القبول ولا ينم عن التسامح، بل إنه إعلان حرب من نوع ما. لا ريب أن سياسة الاحتواء تبرر السعي لإضعاف هذه المعتقدات بطرق «سلمية»، مثل التربية والتثقيف وما قد يعتبره البعض «أساليب دعائية». وفي هذا الصدد لا يختلف رولز عن مفكرين إسلاميين معتدلين ومتنورين من أمثال راشد الغنوشي الذي يدعو إلى إفساح المجال للحركات غير الإسلامية للعمل والوجود، اعتقادا منه أن المجتمع المدني كفيل بتهميشها دون حاجة إلى سلطان الدولة الإسلامية. [٨٦]

تشكل الاعتبارات السالفة أحد الخطوط الدفاعية التي يمكن للمفكرين الإسلاميين الوقوف من ورائها للتصدي لخصوم «الديمقراطية الإسلامية». أما الخط الدفاعي الثاني فيتمثل في القول أن الإسلام ليس شيئا واحدا لجميع الذي يرفعون شعاره في دعواتهم السياسية. ولا بد من التنبيه أن الإسلاميين الذي يبدون استعدادا للتعامل مع السلطة السياسية وفق آليات الديمقراطية ليسوا سواء كالذين لا يقبلون التلفظ بمصطلح الديمقراطية، لأنهم يرون فيه شيئا مناقضا للإسلام. وحتى بين صفوف «المتنورين» قد يكون هناك فروقات. عبد الله النعيم الذي ينادي بإصلاحات جذرية في نظام الشريعة، بحيث يتم الاستغناء عن الآيات القرآنية المدنية لأغراض التشريع (مما يتيح، حسب رأيه، إمكانية القبول بالقانون الدولي لحقوق الإنسان دون تحفظ) ليس مثل الغنوشي، وليس مثل الترابي أو خاتمي. [٨٧] إذن، وقبل القول أن نظام الحكم الإسلامي لا يمكنه أن يكون متسامحا أو قابلا للتعددية، يجب أن نقول عن أي إسلام نتحدث، ومن أي مفكرين إسلاميين نقتبس الأقوال.

بالطبع، ليس من المتوقع أن نرى تفسيرا واحدا للإسلام يحظى بقبول الجميع. سوف نجد على الدوام من يقول: «ليس هذا إسلاميا بما فيه الكفاية»، أو: «هذا مفرط في التشدد واستثناء الآخر». ولكم أليس هذا حال جميع المعتقدات والمذاهب، الماركسي منها قبل الليبرالي، والإسلامي قبل غيره؟ لقد كانت الأديان والمذاهب دوما (وسوف تبقى) عرضة للتفسيرات المتباينة. وسقف التسامح تجاه الآخر كان دوما (وسوف يبقى) معرضا للارتفاع والانخفاض. ليس هناك مبرر للاستفراد بالإسلام، وإفراده برسالة تشدد خاصة، طالما أن جميع الأديان والمذاهب، بما فيها المذاهب العلمانية، قادرة (ولو من حيث المبدأ) على الاتصاف بالتشدد.

مهما يكن الأمر، ودون استباق الإمكانيات بخصوص التفسير الإسلامي الذي قد يتبلور حوله إجماع شعبي، والذي قد ينجح في خلق نظام سياسي ديمقراطي نوعا ما، لا بد لنا من الاعتراف بالحقيقة التالية. من الجائز أن لا يتوصل أفراد يعيشون في بقعة جغرافية معينة، والذين قد تكون الظروف التاريخية قد فرضت عليهم الانضواء تحت لواء دولة معنية، من الجائز أنهم قد لا يتوصلون إلى إجماع على تصور واحد لقواعد اللعبة السياسية أو طريقة تفسير الإسلام أو معنى المواطنة، أو القيم الأساسية في الحياة.

٨٦- الغنوشي، «الحريات العامة»، ٢٩٥.

87- Abdullahi Ahmad An-Na'im, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse: Syracuse University Press, 1990), p. 179.

Digitized by Birzeit University Library

ما المخرج في مثل هذه الحالة التي قد لا ينجو منها أي مذهب من المذاهب؟ لا تستطيع الديمقراطية (بحق) التعايش مع وجود درجات متفاوتة من المواطنة، ولا يمكنها القبول بوجود تمايز في الحقوق السياسية بين المواطنين الذين يعيشون تحت لوائها ويخضعون لقوانينها. والمذاهب بدورها (هذا ينطبق على الإسلام كما ينطبق على غيره) لا تسمح بالتفسيرات المختلفة، مهما كان نوعها، خارج كل الحدود. من المرجح أن هناك تفسيرات للإسلام لا ترقى إلى كونها تفسيرات للإسلام. هل يعني هذا أن لا أمل هناك في ممارسة الديمقراطية بطريقة إسلامية؟ ما المخرج من هذا المأزق؟

لا أتصور حلاً يحافظ على سلامة المفهوم والممارسة الديمقراطية من جهة، وسلامة المذهب وتناسقه الفكري من جهة أخرى، سوى الحل الذي يقضي بالتفريق السياسي والسيادي بين الجماعات المنقسمة جذريا، وغير القادرة على الالتقاء على قاسم مشترك من المبادئ والقيم. يقول والتزر: «إذا كانت جماعة من الجماعات منقسمة على نفسها بشكل جذري يستحيل معه تحديد معنى واحد للمواطنة فيجب تقسيم أراضي تلك الجماعة السياسية قبل القيام بممارسة حقوق القبول والاستثناء. فهذه الحقوق تمارس من قبل الجماعة ككل ... وليس من قبل بعض أفرادها تجاه البعض الآخر.»[88]

تنفصل الجماعة غير المتوائمة إلى جماعات سياسية مستقلة، لكل منها طريقتها الخاصة في تعريف نفسها وتحديد هويتها ودستورها. وحسب التصور الإجرائي للديمقراطية، من الممكن أن يتسم النظام السياسي لدى كل من هذه الجماعات السياسية بصفة الديمقراطية، على الرغم من البون الشاسع في أسلوب الحياة والقيم السائدة، التي تشكل بمجموعها «فضاء الممكنات» بالنسبة للأفراد (بما في ذلك العلمانية، والفردية، الإسلام أو فلسفة كانط ومل وغيرها).

هذا (باختصار) هو خط الدفاع الأخير الذي يمكن للمفكرين الإسلاميين سلوكه لدرء التهمة المتعلقة بعدم التسامح والقبول بالتعددية. في نهاية الأمر ليس من العدل الطلب من أغلبية سكانية توصلت إلى تفاهم أساسي حول نظام الحياة السياسية (إن وجدت مثل هذه الأغلبية في بقعة جغرافية معينة) أن تتنازل عن هويتها لكي يكون بإمكان الآخرين الشعور بالارتياح في المجتمع. وفي نفس الوقت ليس من العدل أن نطلب من الأقلية السكانية العيش بطريقة تتنافى مع مبادئها ومعتقداتها المركزية. فالديمقراطية لا تقر باستبداد الأغلبية على الأقلية، كما أنها لا تعطي الأقلية حقا بتعطيل مسيرة الأغلبية. إن لم يتفق الجميع على الأسس فليتفرقوا إلى جماعات سياسية مستقلة، وفي هذا وفاء بمتطلبات الديمقراطية والمذاهب التي تريد أن تتبع آليات الديمقراطية.

88- Michael Walzer, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. (Oxford: Blackwell, 1995). P. 62.

Digitized by Birzeit University Library

خاتمة

حاولت فيما تقدم التعريف بالطريقة التي يتم بها استيعاب مفهوم (أو مفاهيم) الديمقراطية من قبل بعض المفكرين الإسلاميين. تتلخص هذه الطريقة، وباختصار شديد، بمحاولة فصل الديمقراطية عن بعض المفاهيم والممارسات التي ارتبطت بها تاريخيا، وبالأخص العلمانية وما يرافقها من فلسفات مثل الفردية والنفعية، الخ. في المحصلة الأخيرة ينظر الديمقراطيون الإسلاميون إلى الديمقراطية كآليات عمل أو تصرف بالسلطة السياسة، تتم في إطار إجماع ثقافي اجتماعي على مبادئ دستورية تنطلق في الأساس من هدي الديانة الإسلامية، بما لا يتناقض مع آليات العمل الديمقراطي، ومبادئ الشريعة الأساسية.

مما تقدم، يمكن القول أن الديمقراطية الإسلامية هي إمكانية من حيث النظرية، حيث أنه لم يظهر لنا ما يبين تهافت الفكرة منطقيا. ولكن: هذا شيء، ومصداقية الفكرة (بمعنى استعداد الإنسان لتصديقها والعمل بها) شيء آخر. وبالتالي فإن موقفنا تجاهها يشبه موقف الإنسان تجاه حجة مطروحة للنقاش. فلكي نصدق الحجة لا يكفي أن نكون مقتنعين بتماسكها المنطقي، وخلوها من المغالطات المنطقية، بل يجب أن نكون على قناعة بصدق المقدمات التي تقوم الحجة عليها. والمقدمات في سياق المناقشة الحالية هي (بالطبع) المبادئ الكبرى التي ينقسم الناس عليها بين مؤمن بالإسلام كنظام حياة شامل، ومتشكك وغير مؤمن.

بالطبع، لم أطمح، ولن أطمح إلى محاولة إصدار حكم بخصوص المقدمات، وأشك في إمكانية قدوم اليوم الذي يتفق فيه الناس، حتى أولئك الذين يتسمون بالفطنة والعلم وحسن النية، على المبادئ الأساسية التي تستحق أن يحيا الإنسان من أجلها وعلى أساسها. ما وددت القيام به لا يتعدى كونه محاولة لاستكشاف الممكنات، وتقصي العلاقات والفجوات القائمة بين الأفكار والمفاهيم، علّ هذا يفيد في إثراء النقاشات الجارية.

Digitized by Birzeit University Library

نقاش الجلسة الرابعة

بدأ **مضر قسيس** النقاش، مشيراً إلى اعتقاده أن هناك تجريداً مبالغاً فيه في المدخل الأساسي للنقاش. السؤال هو فيما إذا كان النقاش بين نصوص علمانية ونصوص ديمقراطية ليبرالية ونصوص إسلامية؛ ونصوص ديمقراطية إسلامية وما إلى ذلك. وإذا كان الأمر كذلك، يكون كل ما ورد في ورقة رجا صحيحا، بيد أنني أعتقد بأن النقاش هو حول كيفية صنع التاريخ وليس حول ما هو الوارد في النصوص المختلفة، وحول من كتب ماذا. السؤال هو كيف نريد أن نعيش؟ هناك بضع ملاحظات عامة وآمل ان تسامحوني على الخوض فيها ولكنني أود أن أذكِّر مرة أخرى بأن الديمقراطية ليست هدفاً، بل هي وسيلة نستخدمها لنعيش بطريقة معينة. ميَز رجا بين الديمقراطية الإجرائية والديمقراطية الأكثر جوهرية من الإجرائية (الديمقراطية الجوهرية). تمتاز تلك الديمقراطية، حسب ما قاله، بمساندة مجموعة من القيم العامة، ولكن الديمقراطية الأولى (الإجرائية) أيضاً تساندها مجموعة من القيم ولست أرى في الواقع فرقاً في هذا التمييز، أنا أعتقد أن المدخل الأفضل للبحث في نهاية الأمر، يكمن في سؤال نظري جداً وصعب جداً وخلافي جداً ولكنني أحب الخوض فيه: كيف سيكون حالنا اليوم فيما لو مارسنا الديمقراطية المباشرة؟ أعرف أن ذلك غير ممكن، وغير طبيعي. لكن دعونا نتخيل كيف يمكن أن يكون حالنا فيما لو مارسنا الديمقراطية مباشرة، هل سنستند إلى هوبس، هل سنستند إلى ماركس، هل سنستند إلى هيجل، أم إلى الغنوشي، أم إلى الدكتور حسن والدكتور رجا؟ أم أننا سنستند إلى مصالحنا ورغباتنا والقضايا التي تهمنا: «كيف نريد أن نعيش»، وأعتقد أن الجزء الثاني هو الأقرب إلى تشكيل إجابة على هذا السؤال. إحدى أهم المشاكل البشرية التي يمكن أن ندركها كأشخاص مفكرين ربما كانت ضرورة أن نتخذ قراراتنا عقلانياً. إذا كان الخيار الليبرالي قادراً على منحنا كلنا هذه الخيارات بنفس الدرجة وبطريقة مقنعة للجميع، وإذا كان هذا الخيار متماثلاً مع النظام الذي يمكن أن ينجم فيما لو جرى هناك تبني دستور إسلامي، أعتقد أن هذا هو ما يجمع خاتمي والغنوشي وآخرين. يمكن التوفيق بين الاثنين ويمكن القبول بأي اسم من الاثنين أو أي اتجاه ثالث. في اعتقادي أن واقع الأمر هو أن الاتجاه الليبرالي والاتجاه الإسلامي هما بالفعل متفقان في الممارسة السياسية، في الواقع العملي، ولكنهما ليسا متفقين مع مصالحنا في أن نكون أحراراً. اننا نبحث عن شيء ليس لتوفيق شيئين كيفما اتفق، ولكن للوصول إلى شيء يخدم مصالحنا التاريخية.

وتحدث **فواز طرابلسي**، مؤكداً على اعتقاده، أن هناك مجالاً كبيراً للتأمل لن أدخل فيه الآن لكني

Digitized by Birzeit University Library

أريد أن أضع العنوان حول ماذا يحدث للمفاهيم عندما تنتقل من حيز نظري تاريخي إلى حيز آخر، هناك نقاش مع ورقة كمال. أعتقد أننا نحاول أن نتخيل حيزاً سياسياً نستشهد به من مفكرين أو في التجربة التاريخية لم يكن موجُوداً، انه يمكن أن يكون مكيافيللي قد كتب ضد الطوباوية وبالحياد الأخلاقي في الأمير، لكن الحيز السياسي لا يمكن أن يكون ولا أرى أن الحيز السياسي الديمقراطي قادر على أن يخلو من التصور للمجتمعات الفاضلة ولا من القيم الأخلاقية.

تلا ذلك، مداخلة **هشام شرابي**، مبدياً إعجابه بالورقتين، ومؤكداً على أنه يجب دائماً أن يكون البعد الذي يترجم تحليلاً من هذا النوع إلى اقتراحات محددة، إلى مشروع، إلى تصور يؤثر في الوعي العام السياسي من ناحية، ومن ناحية أخرى يتحدى النظام السياسي القائم. عندما نتحدث عن الانتفاضة أهم شيء اتفقنا عليه الآن هو أن الانتفاضة يجب أن تستمر، لكن كيف ستستمر، يجب أن نحول فكرنا إلى الحيز العملي (practicality).

وطرح **حسن حنفي** أسئلة قصيرة، لكل من كمال عبد اللطيف ورجا بهلول. السؤال الأول حول نص فرح أنطون في حواره مع محمد عبده، ونص علي عبد الرازق، ونص محمد أركون، ونصوص أخرى، وضعت خارج السياق. كان وصف فرح أنطون هذا في أول القرن والانبهار بالغرب، وفرح أنطون أعطى نموذج المماثلة المستحيلة. محمد عبده أعطاه أنه لا يوجد قياس حضاري، كل حضارة لها قدرتها على التقدم وربما الغرب تقدم بالعلمانية وشروطها كذا وكذا، وربما تقدم العالم الإسلامي بنموذج آخر فهذا هو السياق، سياق علي عبد الرازق عندما ألغى كمال أتاتورك الخلافة. السؤال الثاني هو نفس سؤال هشام شرابي، تحليل رائع كأستاذ جامعي في الفكر السياسي النظري والنقدي وما إلى ذلك، لكن لم نشعر بموقف أخونا كمال المناضل في اختياراته بين كل هذه التيارات المتصارعة دون أن تتنازل عن البرهان.

فيما يتعلق برجا بهلول: أظن أن الديمقراطية وكما يعني هي آلية وليست هدفاً، وبالتالي السؤال هو أننا لو أردنا أن نحلل الديمقراطية، فالديمقراطية ليست فقط مجرد حكم الشعب. السؤال الأخير، هل تستلزم الديمقراطية العلمانية أم لا؟ يبدو أننا نحاول قدر الإمكان أن نسند كل مفهوم بمفهوم آخر. الديمقراطية يمكن أن تكون علمانية بمجابهة الحاكم الظالم والتسلط. صحيح العلمانية قادرة وغير العلمانية قادرة وبالتالي توليد مفهوم ثالث، الديمقراطية العلمانية الحرية؟!

وأشار **غسان الخطيب**، إلى نوع من الخلل الذي نعاني منه سياسياً، قائلاً: ليس لدينا بنية سياسية وحزبية التي هي عادة في مختلف أنحاء العالم مسؤولة بشكل كبير جداً عن إحداث التغيير، وهنا أود القول أن هذا لا يشمل جميع التيارات الأيديولوجية في العالم العربي، فمثلاً الإسلاميون: المنظرون والمفكرون الإسلاميون ليس لديهم هذه المشكلة لأن لديهم ارتباطاً وثيقاً بين المستوى الفكري وبين المستوى الحزبي والعملي، ولذلك ليس لديهم هذه المشكلة، ولذلك هناك فاعلية كبيرة في ذلك المعسكر والعمل في ذلك المعسكر، في المجال العلماني أو لدى المفكرين العلمانيين هناك نزعة للترفع عن العمل السياسي، وهناك نزعة للترفع عن التحزب والحزبية، وأنا اعتبر أنه يجب أن يكون هناك مجهوداً بهذا

Digitized by Birzeit University Library

الاتجاه وإلا ستبقى هذه مجرد اجتماعات وأورقا وتنظيرات لن تصل إلى دفع الأمور إلى الأمام. ملاحظتي الثانية أقولها باختصار، أعتقد أنه حتى يستطيع رجا أن يجد إمكانية لمناقشة احتمالية وجود تداخل (overlap) بين التفكير العلماني والديمقراطية إضطر أن يفتعل نوعاً من التمييع للنوعين من الفكر.

وتحدث **حسين عبد الرازق**، بإيجاز شديد، عن نقطتين وهما: هل الديمقراطية هي مجرد إجراءات أم أن لها فكرة وعقيدة...الخ، أنا في الحقيقة أرى الديمقراطية طبعاً غير ممكنة بدون الإجراءات. ولكنها في نفس الوقت ودون أن تتحول إلى عقيدة نظرية، لا يمكن ان تتحقق الديمقراطية بدون فكر أو مبادئ معينة وأنا أركزها في عنوان مختصر جداً وهو ضمان الحريات العامة وحقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

النقطة الثانية هي حول التساؤل عن الديمقراطية، وهل أن الديمقراطية تستلزم العلمانية، برأيي أن السؤال غير صحيح مائة في المائة، أعتقد أن مشكلة الديمقراطية هي محاولة أن يكون للديمقراطية مرجعية معينة سواء كانت مرجعية دينية أو غير مرجعية غير دينية.

وأشار **فيصل حوراني**، إلى إشكالية التنوير والتشريع، الناجم عن السلطة في هذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات الغابرة، هل يحميني هذا التشريع الآن، أو يمكن لي أن أطوره مع روح العصر؟! نعم يمكن لأي تشريع بل ينبغي لأي تشريع أن يتطور، لكن إذا لم يفصل أي تطوير بينه وبين سلطة الغيب، فهو محكوم بسقف ليس بعيد. لن أدخل في البراهين، لأننا كلنا من مستوى طرحت علينا هذه الأسئلة من قبل، اسأل سؤالاً هل يتخيل أي مفكر إسلامي سلطة إسلامية تجيز لمواطن أن يعلن إلحاده وتبقى له كافة الحقوق التي للمتدين؟! أنا أطرح السؤال ولا أجيب عليه، هل يمكن فعلاً إذن بناء ديمقراطية حقيقية ما لم نجعل الغيب قضية شخصية، ونلغي الصلة بينه وبين مجرى الحياة.

وتحدث **عبد الكريم البرغوثي**، مشيراً إلى ان محاولة التأصيل للعلمانية يمكن ردها إلى انطون فرح وآخرين. وتمنى لو أن ورقة رجا بهلول قامت بتقليب المفاهيم وكشف العلاقة بين «الديمقراطية والعلمانية»، وهو عنوان مداخلته.

في سياق رده، أكد **كمال عبد اللطيف** أن المناقشة مفيدة وأشعرتني بوجود بعض الأمور التي تحتاج إلى كثير من التوضيح. إذا شئتم أن أجيب باختصار شديد على بعض المداخلات التي أثارت قضايا تستحق الإضاءة وتستحق ان يعاد طرحها لتأمين أهميتها. أقول فيما يتعلق بالأخ فواز، تحدث عن مسألة الاستقلال السياسي والحيز السياسي المستقل متحدثاً عن الأخلاق وضرورة الأخلاق، حتى بالنسبة للمشروع المكيافيللي الأخلاق ليست غائبة. ذات مرة كتبت مشيراً إلى أنه داخل فصول الأمير نستطيع أن نتحدث عن الأخلاق السياسية وعن أقنعة أخلاقية في المجال السياسي، لأنه عندما ينصح الأمير في السؤال ١٥، هل ينبغي للأمير أن يكون محبوباً أم مكروهاً من قبل الناس، يجيب: ينبغي أن تكون محبوباً حسب الظروف ومكروهاً حسب الظروف وعندما تكون مكروهاً وتقتضي الظروف أن تكون محبوباً يمكنك أن تتقنع بقناع الحب لتشعر الآخرين بأنك في علاقة ودية معهم. هناك أخلاق في المجال السياسي ولكن مختلفة عن

Digitized by Birzeit University Library

المجال الأخلاقي بشكل عام وهناك أقنعة أخلاقية داخل المجال السياسي، والحديث عن الاستقلال هو حديث نظري للبحث وإلا لم يكن بإمكان الفلسفة السياسية منذ مكيافيللي أن تحدد مسار فلسفة سياسية ومجال سياسي مستقل ولم يكن بإمكانك بعد ذلك أن تتحدث عن المجال السياسي كمجال مستقل.

هناك ملاحظة أثيرت بطريقة ضمنية وهي ملاحظة مهمة أثارها بشكل صريح الزميل حسن حنفي، وتحدث عنها الأخ هشام شرابي، أريد أن التقط منها زاوية واحدة لأشير إليها ببعض التوضيحات. يتحدث الأستاذ هشام شرابي عن غياب نسق موحد عندما نتجادل في مثل هذه المواقف. أنا أقول هذا النسق غير غائب، هناك نسق يوحدنا في هذه المرحلة الانتقالية، وهذا النسق هو لحظة التوتر، لحظة المخاض التي نعيشها في العالم العربي منذ قرنين من الزمان، ولهذا عندما نفكر في قضايانا في العالم العربي نقول أن معاركنا دائماً معارك مركبة، معاركنا مع أنفسنا مع تاريخنا ومع الآخرين ومع المستقبل هي معارك مركبة، ويفترض دائماً أن تكون مواجهتنا لهذه المعارك أيضاً مركبة.

وأكد **رجا بهلول** في سياق تعقيبه على المناقشات، بأن همه في الأساس هو هم مفاهيمي ونظري يهدف إلى استكشاف آفاق نظرية ممكنة بغض النظر عن كل ما يمكن أن يقال امتداح التوجه العملي والواقعي، لكن مع ذلك يجب أن لا نغفل عن حقيقة فلسفية مفادها ان الأفعال دون مفاهيم تكون عمياء، تقليداً لقول كانت (Kant) عن الأحاسيس التي لا ترتبط بمفاهيم تكون عمياء. أكيد أن للنظرية دوراً مهماً وكبيراً لأن تلعبه في الحوارات التي تساهم في خلق الفهم التي تسبب القطيعة وتؤثر في نجاعة العمل، فلماذا لا يكون هناك حوار وتبادل نظري بين الناس الذين يقفون وهم مناصرين للفكر الديمقراطي والفكر العلماني من جهة والإسلاميين من جهة أخرى. كان هذا رحلة اكتشاف شخصي وأجد نفسي أقول أشياء موجودة في الأدبيات لربما من وجهة نظر مختلفة وبكلمات نوعاً ما جديدة، لكن في النهاية بوسع الإنسان أن يميز ويرى في الديمقراطية الليبرالية جانباً مذهبياً وعقائدياً يمكن مقارنته مع التوجه المذهبي الذي هو الإسلام. كلا هذين التوجهين سواء كان ديمقراطياً ليبرالياً أو ديمقراطياً إسلامياً أو ديمقراطياً اشتراكياً، بعض هذه التوجهات، على اختلاف لغتها، لا تصل إلى درجة تكون كلها فيها تحفظات على جعل الشرعية أو مشروعية القرار السياسي مرتبطة بالتوجه أو الرأي الشعبي. لو أن الديمقراطيين العلمانيين أو الليبراليين حقيقة، لو فكروا داخل أنفسهم لوجدوا حقائق كثيرة من العناصر التي تجعلهم يقفون موقف الحذر من فكرة حكم الشعب لنفسه دون قيد أو شرط، قد يقولوا مثلاً نعتمد على العقل، لكن إذا فكرت في مرجعية عقلانية من هذا النوع فربما يكون إمكانية الحوار بينك وبين الناس الذين لهم مرجعيات دينية ليس منعدماً إلى هذه الدرجة، بوسع بعض المفكرين التحدث عن ان العقل هو نبراس الهي أو هكذا يعني أشياء من هذا القبيل، فهناك إمكانية للتحاور ضرورية. إذا استبدلنا مرجعياتنا كلياً سنواجه صعوبة في الحديث مع الناس من حولنا ولا أعتقد أننا سنكون راضين عن أنفسنا إذا كنا مجرد مقلدين، فلنفكر في حلول مبتكرة ولا نتردد في البحث تجاه تفاهم ما بين التيارات الفكرية المختلفة بيننا، وهذا في أولويتي الأساسية في البحث عن لغة مشتركة بين المختلفين فكرياً.

Digitized by Birzeit University Library

الجلسة الخامسة

الجلسة الخامسة

الديمقراطية والتحول الديمقراطي في الدول العربية المعاصرة

Digitized by Birzeit University Library

أثر السلطوية على المجتمع المدني في الوطن العربي

عبد الغفار شكر

تواجه الأمة العربية العديد من التحديات والمخاطر الداخلية والخارجية، وتتنوع وتتعدد هذه التحديات والمخاطر لتشمل كافة مجالات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، كما تتسع ساحة المواجهة لتشمل الوطن العربي بأكمله وتتجاوزه إلى آفاق إقليمية وعالمية. فهناك تحديات التنمية والتحديث والتحول الديمقراطي وإشاعة العقلانية، بالإضافة إلى مخاطر الوجود الصهيوني التوسعي، والهيمنة الأمريكية، والتهميش المتزايد للأقطار العربية في ظل العلاقات الدولية الاقتصادية والسياسية المعاصرة. ورغم أن طبيعة هذه التحديات والمخاطر تتطلب أوسع تعبئة ممكنة للشعوب العربية كطرف أساسي في المواجهة، وقيامها بدور فعال في صياغة سياسات المواجهة وتحديد أولوياتها، إلاّ أن نظم الحكم القائمة حرصت على الانفراد بإدارة هذه المواجهة وحرمان شعوبها من القيام بأي دور فعال رغم ما تتحمله هذه الشعوب من أعباء وما تقدمه من تضحيات في مواجهة هذه التحديات والمخاطر. دفعت الشعوب العربية ثمنا باهظاً وتحملت عبء المواجهة من خلال المعاناة الاقتصادية والتقشف الذي وصل درجة كبيرة من الحرمان من أبسط ضروريات الحياة والبطالة والفقر، وقدمت عشرات الألوف من الشهداء، فضلا عن القمع السياسي والقهر الطبقي والتضليل الفكري والإعلامي، ولم يكن هناك مبرر معقول لأن تتحمل الشعوب هذه المعاناة وتقدم هذه التضحيات بينما هي محرومة من المشاركة في تحديد أهداف المواجهة وأبعادها وأولياتها، خاصة بعد أن أثبتت التجربة على مدار سنوات طويلة تزيد عن نصف قرن فشل هذه النظم في خوض معارك التنمية والتحديث والعقلانية والديمقراطية والصراع العربي الصهيوني بكفاءة لأنها حرصت بالدرجة الأولى ألا تؤثر هذه المواجهة على مصالحها الخاصة، واستبعدت من المواجهة القوى الشعبية خوفاً من أن تتجاوزها هذه القوى في اللحظات الحرجة من الصراع، أو أن يهدد اتساع نطاق المواجهة أو تصاعد المعارك المصالح الضيقة للفئات الحاكمة.

التقت حول هذا النهج كل نظم الحكم العربية ملكية وجمهورية، رجعية وتقدمية، لأنها بصرف النظر عن المسميات مارست الحكم من خلال سلطة أبوية أو تسلطية أو ديمقراطية انتقائية مقيدة، أي أن الاستبداد السياسي الذي عانت منه الشعوب العربية وما تزال تعانى حتى الآن رغم كل ما يقال عن تطورات ديمقراطية هو الجذر الأساسي لفشل العرب حكاما ومحكومين في خوض معارك التنمية والتحديث والعقلانية والديمقراطية ومواجهة الخطر الصهيوني والهيمنة الأمريكية بكفاءة. ولهذا فإننا نلاحظ أن المناقشات الدائرة منذ سنوات بين المفكرين والمثقفين والقوى السياسية العربية حول المأزق العربي الراهن تجمع كلها على أن الديمقراطية هي المخرج الأساسي للشعوب العربية مما تعانيه حاليا من مشاكل وأزمات، فلا يمكن بدون الديمقراطية الحديث عن تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية أو التطلع إلى تحديث حقيقي للمجتمع، أو توفير العدالة الاجتماعية، أو تعميق المشاركة الشعبية أو الحد من

Digitized by Birzeit University Library

مخاطر الوجود الصهيوني والهيمنة الأمريكية. ورغم الجهود المضنية والتضحيات الكبيرة والمعاناة الشديدة فإن آمال العرب تحطمت أكثر من مرة على صخرة الاستبداد والحكم الفردي والعسكري والقبلي والعشائري.

وإذا نظرنا إلى الموقف الرسمي العربي من الصراع الصهيوني كنموذج لنهج الحكومات العربية في التصدي للتحديات والمخاطر فإننا نلاحظ حرصها الشديد على تهميش دور الشعوب العربية في المواجهة والحيلولة دون قيامها بأي دور فعال يتجاوز حدود الموقف الرسمي، ولم تترك لها سوى موقف رد الفعل والتعبير عن الغضب لما يحدث للشعب الفلسطيني مع حرصها على حصر رد الفعل الشعبي في أضيق نطاق وعدم السماح له بالتعبير عن نفسه بأساليب ديمقراطية كتنظيم المواكب الجماهيرية والمسيرات الشعبية. ولم يكن مسموحاً في أي وقت للقوى الشعبية أن تشارك عملياً في مواجهة قوات الاحتلال الإسرائيلي في الأراضي العربية، كما أغلقت الحدود تماماً في وجه أي مساندة شعبية عربية للشعب الفلسطيني، ولم يكن مطروحاً لديها أي دور للمقاومة الشعبية سواء من خلال عمليات فدائية أو حرب عصابات أو غيرها. وعندما اكتشفت نظم الحكم العربية بعد حرب الخليج الثانية ١٩٩١ وتدمير البنية الاقتصادية والعسكرية العراقية لمعاقبة العراق على غزو الكويت أن استمرار اغتصاب فلسطين والاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة ينذر بتصاعد الغضب الشعبي العربي لسياسة الكيل بمكيالين التي تطبقها الولايات المتحدة الأمريكية بالنسبة للعرب وإسرائيل، وأن تصاعد الغضب الشعبي العربي يمكن أن يؤدى إلى زعزعة الاستقرار في المنطقة بما يهدد مصالح الفئات الحاكمة، سارعت هذه النظم إلى قبول ما طرحته أمريكا في إطار مؤتمر مدريد بإجراء تسوية سياسية تنهى الصراع العربي الصهيوني ورغم ما كشفت عنه التطورات من أن هذه التسوية لن تحل قضية فلسطين ولن تعيد لشعبها حقوقه المغتصبة فإنها ما تزال متمسكة بها حتى الآن إدراكاً منها أن الإعلان عن فشل هذه العملية سوف يعود، بالمنطقة مرة أخرى إلى أجواء المجابهة التي لا تضمن النظم الحاكمة نتائجها ولا تطمئن معها إلى المحافظة على مصالحها.

وهكذا يتأكد أن هذه النظم التي تحرم الإنسان العربي من حقوقه وحرياته الأساسية وتحتكر السلطة لفئات معينة محدودة الحجم على حساب الأغلبية الشعبية، لا يمكن أن تساهم بحق من أجل تحرير الإنسان الفلسطيني، وهو ما توصل إليه أخيراً المفكر الفلسطيني الدكتور عزمي بشارة من عدم مصداقية النظم العربية في دفاعها عن الإنسان الفلسطيني وهى تنتهك حقوق الإنسان العربي «فالذي يريد أن يدافع عن حقوق الإنسان الفلسطيني لا بد أن يسأل عن مدى احترامه هو لحقوق الإنسان والمواطن في بلده»[٨٩]. ويخلص من هذا الطرح إلى استنتاج هام يتمثل في أن القوى القادرة على مواجهة العالم بحقوق الإنسان الفلسطيني في ظل الاحتلال الذي يتخذ شكل نظام فصل عنصري (أبارتهايد) هي القوى الاجتماعية والسياسية غير الرسمية العربية، فتضامنها مع الشعب الفلسطيني هو تضامن

٨٩- بشارة، عزمي. «تحرير فلسطين تحرير الإنسان العربي»، مجلة وجهات نظر، العدد الثالث والعشرون، ديسمبر ٢٠٠٠، تصدر عن الشركة المصرية للنشر العربي والدولي. القاهرة ص ٢٥.

Digitized by Birzeit University Library

مشروع عربياً، ولا تستطيع الأنظمة العربية أن تواجهه بالقمع. وفى نفس الوقت يعتبر نضالها التضامني مع الشعب الفلسطيني، ومع حرية الإنسان الفلسطيني، نوعاً من التحرير الذاتي ونوعاً من التمرين والتمرس على النضال من أجل حرية الإنسان العربي. فالدفاع عن حرية الإنسان الفلسطيني لا بد أن يؤدى في النهاية إلى تطوير الانعتاق الذاتي كهدف وكحلم يقود التضامن العربي مع تحرير الإنسان الفلسطيني إذا ما تم بناؤه على استراتيجية صحيحة ليس فقط إلى تحرير القدس ولا الإنسان الفلسطيني فحسب وإنما أيضاً إلى تحرير الإنسان العربي»[٩٠].

إذن تتطلب المواجهة الفعّالة للصراع العربي الصهيوني وسائر التحديات والمخاطر المحيطة بالأمة العربية تحرير الإنسان العربي أولاً، وإطلاق طاقاته ليصبح القوة الأساسية في هذه المواجهة. ولا يمكن الحديث عن تحرير الإنسان العربي طالما بقيت رواسب الاستبداد قائمة في المجتمعات العربية على شكل نظم حكم سلطوية وثقافية غير ديمقراطية، وما لم يشمل التحول الديمقراطي كافة مجالات المجتمع فإنه لا مجال للحديث عن تحرير الإنسان العربي لأن الديمقراطية في الأساس وهي طريقة في الحياة وأسلوب لتسيير المجتمع وإدارة صراعاته بوسائل سلمية، وهى بهذا المفهوم تتضمن قيماً ومؤسسات وآليات ولا يمكن الحديث عن الانتقال إلى الديمقراطية بدون إشاعة ثقافة ديمقراطية تعمق القيم الموجهة لسلوك المواطنين في هذا الاتجاه. كما لا يمكن الحديث عن الانتقال إلى الديمقراطية بدون بناء المؤسسات التي تمارس من خلالها هذه الطريقة في الحياة، أو بدون توافر الآليات التي يتم من خلالها وضع هذه القيم الديمقراطية موضع التطبيق وشمولها المجتمع كله[٩١].

للقيم الديمقراطية إذن دور محوري في إنضاج عملية الانتقال إلى الديمقراطية، وتوفير شروطها الأساسية ويتطلب ذلك:

١- إشاعة الثقافة المدنية في المجتمع.

٢- الاهتمام بتربية المواطنين لتمثل هذه الثقافة وقيمها في حياتهم اليومية وعلاقتهم بالآخرين.

٣- تدريب المواطنين عملياً على الممارسة الديمقراطية، وإكسابهم خبرة هذه الممارسة من خلال النشاط اليومي الذي يقومون به في مختلف مجالات الحياة.

تعتبر مؤسسات المجتمع المدني الإطار الأمثل للقيام بهذه المهام الثلاث لأنها تجتذب إلى عضويتها دائرة واسعة من المواطنين الذين يسعون إلى الاستفادة من خدماتها، أو الدفاع عن مصالحهم، أو ممارسة أنشطة إنسانية متنوعة. فكيف تقوم مؤسسات المجتمع المدني بهذا الدور؟ وما علاقة ذلك بتحرير الإنسان العربي؟ ولماذا أصبحت نظم الحكم السلطوية عقبة أمام تطور المجتمع المدني وتعاظم دوره؟ وما هو أثر السلطوية على المجتمع المدني؟

٩٠- المرجع السابق ص ٢٦.

٩١- شكر، عبد الغفار. «الجمعيات الأهلية الإسلامية وعلاقتها بالديمقراطية»، ورقة بحثية من دراسة الجمعيات الأهلية الإسلامية، مركز البحوث العربية بالقاهرة ١٩٩٩ (غير منشورة).

Digitized by Birzeit University Library

المجتمع المدني وتحرير الإنسان العربي

المجتمع المدنى هو مجتمع مستقل إلى حد كبير عن إشراف الدولة المباشر، فهو يتميز بالاستقلالية والتنظيم التلقائي وروح المبادرة الفردية والجماعية، والعمل التطوعي، والحماسة من أجل خدمة المصلحة العامة، والدفاع عن حقوق الفئات الضعيفة، ورغم أنه يعلى من شأن الفرد ألا أنه ليس مجتمع الفردية بل على العكس مجتمع التضامن عبر شبكة واسعة من المؤسسات[٩٢].

تزداد أهمية المجتمع المدني ونضج مؤسساته لما يقوم به من دور في تنظيم وتفعيل مشاركة الناس في تقرير مصائرهم ومواجهة السياسات التي تؤثر في معيشتهم وتزيد من إفقارهم، وما يقوم به من دور في نشر ثقافة خلق المبادرة الذاتية، ثقافة بناء المؤسسات، ثقافة الإعلاء من شأن المواطن، والتأكيد على إرادة المواطنين في الفعل التاريخي وجذبهم إلى ساحة الفعل التاريخي والمساهمة بفعالية في تحقيق التحولات الكبرى للمجتمعات حتى لا تترك حكراً على النخب الحاكمة[٩٣] وفى هذا الإطار يرى غرامشى أن المجتمع المدني ساحة للصراع داخل المؤسسات السياسية والنقابية والفكرية للمجتمع الرأسمالي، تمارس من خلاله الطبقة البرجوازية هيمنتها الثقافية أو تصعد من خلاله بشائر الهيمنة المضادة للطبقة العاملة[٩٤] وفي هذا الاطار يرى غرامشى أن المجتمع المدني عند جرا مشى هو مفهوم صراعي وليس شأنا رأسماليا بحتاً حيث يتعين على الطبقة العاملة والطبقات الكادحة أن تواجه الأيديولوجية الرأسمالية والثقافية السائدة بثقافة مضادة، مما يعزز استقلالية مؤسسات المجتمع المدني ودورها في حماية الإنسان العادي من سطوة الدولة، وقدرته على ممارسة التضامن الجماعي في مواجهتها، مما يمكنه من الضغط عليها والتأثير على السياسات العامة للدولة.

منا هنا يمكن تعريف المجتمع المدني بأنه «مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، أي بين مؤسسات القرابة ومؤسسات الدولة التي لا مجال للاختيار في عضويتها». هذه التنظيمات التطوعية الحرة تنشأ لتحقيق مصالح أفرادها أو لتقديم خدمات للمواطنين أو لممارسة أنشطة إنسانية متنوعة، وتلتزم في وجودها ونشاطها بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والمشاركة والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف. وللمجتمع المدني بهذا المفهوم أربعة مقومات أساسية هي:

- الفعل الإرادي الحر أو الوعي؛
- التواجد في شكل منظمات؛
- قبول التنوع والاختلاف بين الذات والآخرين؛

٩٢- الجناني، الحبيب. «المجتمع المدني بين النظرية والممارسة»، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الثالث المجلد السابع والعشرون، يناير / مارس ١٩٩٩، ص ٣٦.

٩٣- ت، أحمد. «الديمقراطية المصرية على مشارف القرن القادم»، كتاب المحروسة مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى يناير ١٩٩٩ ص ٢.

٩٤- السنيد، مصطفى كامل. «مفهوم المجتمع المدني ومصر»، ورقة مقدمة إلى مؤتمر مستقبل التطور الديمقراطي في مصر، جماعة تنمية الديمقراطية، ٢-٣ نوفمبر ١٩٩٧، القاهرة، ص ٣.

Digitized by Birzeit University Library

- عدم السعي للوصول إلى السلطة.

ورغم أن مؤسسات المجتمع المدني لا تسعى للوصول إلى السلطة فإنها تقوم بدور سياسي بالفعل لأنها تقوم بتنمية ثقافة الحقوق وثقافة المشاركة بما يدعم قيم التحول الديمقراطي الحقيقي وهى قيم المحاسبية والمساءلة، فضلاً عن قيامها بدور أساسي في تربية المواطنين وتدريبهم عملياً وإكسابهم خبرة الممارسة الديمقراطية على النحو الذي سنوضحه فيما بعد. وهناك أيضاً ما يتعلق بمهام المجتمع المدني في تطوير ثقافة شعبية لدى الناس تقوم على إعلاء أهمية تنظيم الجهود الذاتية والمبادرات التطوعية في صياغة تنظيمية خلاقة تؤدى إلى الارتقاء بالوعي السياسي وبالثقافة السياسية وبما يدفع الناس إلى المشاركة الجادة في صناعة القرار السياسي وفى التأثير على سياسات الدولة في مختلف المجالات أو ما يعرف بالسياسات العامة[٩٥].

وهناك من يرى أن الأحزاب السياسية تدخل في إطار المجتمع المدني لأنها ما تزال محرومة من تداول السلطة في المجتمعات العربية.

يدخل في دائرة مؤسسات المجتمع المدني أي كيان مجتمعي منظم يقوم على العضوية المنتظمة تبعاً للغرض العام أو المهنة أو العمل الوعي، ولا تستند فيه العضوية على عوامل الوراثة وروابط الدم والولاءات الأولية مثل الأسرة والعشيرة والطائفة والقبيلة وبالتالي فإن أهم مكونات المجتمع المدني هي النقابات المهنية؛ والنقابات العمالية؛ والحركات الاجتماعية؛ والجمعيات التعاونية؛ والجمعيات الأهلية؛ ونوادى هيئات التدريس في الجامعات؛ والنوادي الرياضية والاجتماعية ومراكز الشباب والاتحادات الطلابية؛ والغرف التجارية والصناعية وجماعات رجال الأعمال؛ والمنظمات غير الحكومية المسجلة كشركات مدنية كمراكز حقوق الإنسان ومنظمات الدفاع؛ والصحافة الحرة وأجهزة الإعلام والنشر.

وهناك من يضيف إلى هذه المنظمات هيئات تقليدية كالطرق الصوفية والأوقاف التي كانت بمثابة أساس المجتمع المدني في المجتمعات العربية منذ مئات السنين وقبل ظهور هذه المنظمات الحديثة.

دور ووظائف المجتمع المدني

للمجتمع المدني دور واضح محدد في المجتمع الرأسمالي أو المتجه إلى الرأسمالية فهو من وجهة نظر البرجوازية يستكمل سيطرتها على المجتمع التي تمارسها من خلال أجهزة الدولة وبوسائل القمع بآلية ثانية هي الهيمنة الأيديولوجية والثقافية من خلال السماح لمختلف القوى والطبقات الاجتماعية أن تجد لها مكانا في هذا المجتمع وأن تحسن شروط وجودها فيه وتدافع عن مصالحها بأسلوب سلمى من خلال العمل في إطار النظام القائم واحترام آلياته. والمجتمع المدني من وجهة نظر الطبقات المحكومة هو ساحة للصراع تستطيع من خلاله أن ترسى أساس هيمنة مضادة تمكنها من توسيع نطاق تأثيرها في المجتمع والدفع في اتجاه توسيع الهامش المتاح لها للحركة والتأثير وبلورة آليات ديمقراطية تسمح

---

٩٥ ثابت، أحمد. مرجع سابق.

Digitized by Birzeit University Library

بتسوية المنازعات سلمياً وتعمق عملية التطور الديمقراطي للمجتمع. وفى هذا الإطار تبلورت خمس وظائف تقوم بها مؤسسات المجتمع المدني لتحقيق هذا الدور هي:

١. **وظيفة تجميع المصالح:** حيث يتم من خلال مؤسسات المجتمع المدني بلورة مواقف جماعية من القضايا والتحديات التي تواجه أعضاءها وتمكنهم من التحرك لحل مشاكلهم وضمان مصالحهم على أساس هذه المواقف الجماعية. وتمارس هذه الوظيفة بشكل أساسي من خلال النقابات العمالية والمهنية والغرف التجارية والصناعية وجماعات رجال الأعمال والمنظمات الدفاعية.

٢. **وظيفة حسم وحل الصراعات:** حيث يتم من خلال مؤسسات المجتمع المدني حل كافة النزاعات الداخلية بين أعضائها بوسائل ودية دون اللجوء إلى الدولة وأجهزتها البيروقراطية، وبذلك فإن مؤسسات المجتمع المدني تجنب أعضاءها المشقة وتوفر عليهم الجهد والوقت وتجنبهم كثيراً من المشاكل التي تترتب على العجز عن حل ما ينشأ بينهم من منازعات ودياً وتسهم بذلك في توطيد أسس التضامن الجماعي فيما بينهم.

٣. **زيادة الثروة وتحسين الأوضاع:** بمعنى القدرة على توفير إمكانية ممارسة نشاط يؤدى إلى زيادة الدخل من خلال هذه المؤسسات نفسها مثل المشروعات التي تنفذها الجمعيات الثقافية الإنتاجية والنشاط الذي تقوم به الجمعيات التعاونية الاستهلاكية والمشروعات الصغيرة والمدرة للدخل التي تقوم بها الجمعيات الأهلية والتدريب المهني الذي تقوم به النقابات العمالية والمهنية لزيادة مهارات أعضائها.

٤. **إفراز القيادات الجديدة:** حيث تعتبر مؤسسات المجتمع المدني في الحقيقة مخزناً لا ينضب للقيادات الجديدة ومصدراً متجدداً لإمداد المجتمع بها. فهي تجتذب المواطنين إلى عضويتها وتمكنهم من اكتشاف قدراتهم من خلال النشاط الجماعي وتوفر لهم سبل الممارسة القيادية من خلال المسؤوليات التي توكلها لهم وتقدم لهم الخبرة الضرورية لممارسة هذه المسؤولية. وتؤكد الدراسات الميدانية أن العناصر النشطة في مؤسسات المجتمع المدني والتي تتولى فيما بعد مسؤوليات قيادية فيها هي القاعدة الأساسية للقيادات الشعبية المحلية وأعضاء المجالس النيابية والتشريعية وأعضاء وقيادات الأحزاب السياسية. وبذلك تساهم مؤسسات المجتمع المدني في توسيع قاعدة القيادات في المجتمع بشكل عام من خلال ممارستها لهذه الوظيفة[٩٦].

٥. **إشاعة ثقافة مدنية ديمقراطية:** من أهم الوظائف التي تقوم بها مؤسسات المجتمع المدني إشاعة ثقافة مدنية ترسى في المجتمع احترام قيم النزوع للعمل الوعي، والعمل الجماعي، وقبول الاختلاف والتنوع بين الذات والآخرين، وإدارة الخلاف بوسائل سلمية في ضوء قيم الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس والصراع السلمي، مع الالتزام بالمحاسبة العامة

---

٩٦ شكر، عبد الغفار. «المجتمع المدني العربي»، جريدة البيان، الإمارات العربية المتحدة، ١٦ ابريل ١٩٩٤.

Digitized by Birzeit University Library

والشفافية وما يترتب على هذا كله من تأكيد قيم المبادرة الذاتية وثقافة بناء المؤسسات. وهذه القيم هي في مجملها جوهر الديمقراطية. من هنا فإن إشاعة الثقافة المدنية التي تمكن لهذه القيم في المجتمع هي خطوة هامة على طريق التطور الديمقراطي للمجتمع حيث يستحيل بناء مجتمع مدني دون توافر صيغة سلمية لإدارة الاختلاف والتنافس والصراع طبقاً لقواعد متفق عليها بين الأطراف، ويستحيل بناء مجتمع مدني دون الاعتراف بالحقوق الأساسية للإنسان خاصة حرية الاعتقاد والرأي والتعبير والتجمع والتنظيم[٩٧]. ومن ثم فإن دور المجتمع المدني في إشاعة الثقافة المدنية. بهذا المفهوم هو تطوير ودعم للتحول الديمقراطي في نفس الوقت. ويتأكد دور المجتمع المدني في نشر هذه الثقافة من خلال الحياة الداخلية لمؤسساته التي ترعى وتنشىء الأعضاء على هذه القيم وتدربهم عليها عملياً من خلال الممارسة اليومية.

هناك صلة قوية بين المجتمع المدني والتحول الديمقراطي، فالديمقراطية هي مجموعة من قواعد الحكم ومؤسساته من خلال الإدارة السلمية للجماعات المتنافسة أو المصالح المتضاربة وهذا هو نفس الأساس المعياري للمجتمع المدني حيث نلاحظ أن أعضاء المجتمع المدني هم أفضل قنوات المشاركة الشعبية في الحكم. والإدارة السلمية للمنافسة والصراع هي جوهر مفهوم المجتمع المدني كما استخدمه منظرو العقد الاجتماعي وحتى هيجل وماركس ودي توكفيل وغرامشى. وكل ما فعله مستخدمو المفهوم من المحدثين هو تنقيته أو توسيع نطاق مظاهره في المجتمعات المعقدة المعاصرة. ويرى بعض المراقبين أن تأخر التحول الديمقراطي في الوطن العربي يرجع إلى غياب أو توقف نمو المجتمع المدني وما يستتبعه من ثقافة ديمقراطية. ويمر الوطن العربي حالياً بعمليتي بناء للمجتمع المدني والتحول الديمقراطي، والصلة بين العمليتين واحدة في جوهرها، ففي الوقت الذي تنمو فيه التكوينات الاجتماعية والاقتصادية الحديثة وتتبلور، فإنها تخلق معها تنظيمات مجتمعها المدني التي تسعى بدورها إلى توسيع دعائم المشاركة في الحكم[٩٨].

وهكذا فإن الدور الهام للمجتمع المدني في تعزيز التطور الديمقراطي وتوفير الشروط الضرورية لتعميق الممارسة الديمقراطية وتأكيد قيمها الأساسية ينبع من طبيعة المجتمع المدني وما تقوم به منظماته من دور ووظائف في المجتمع لتصبح بذلك بمثابة البنية التحتية للديمقراطية كنظام للحياة وأسلوب لتسيير المجتمع. وهي من ثم أفضل إطار للقيام بدورها كمدارس للتنشئة الديمقراطية والتدريب العملي على الممارسة الديمقراطية. ولا يمكن تحقيق الديمقراطية السياسية في أي مجتمع ما لم تصبح منظمات المجتمع المدني ديمقراطية بالفعل باعتبارها البنية التحتية للديمقراطية في المجتمع بما تضمه من نقابات وتعاونيات وجمعيات وروابط ومنظمات نسائية وشبابية.. الخ، حيث توفر هذه المؤسسات في حياتها الداخلية فرصة كبيرة لتربية ملايين المواطنين ديمقراطياً، وتدريبهم عملياً لاكتساب الخبرة اللازمة للممارسة الديمقراطية في المجتمع الأكبر بما تتيحه لعضويتها من مجالات واسعة للممارسة والتربية الديمقراطية

٩٧- قنديل، أماني. «إلى أي حد يمكن الحديث عن مجتمع مدني متطور في مصر؟» ورقة مقدمة إلى مؤتمر مستقبل التطور الديمقراطي في مصر، جماعة تنمية الديمقراطية، ٢-٣ نوفمبر ١٩٩٧، القاهرة ص ٣.

٩٨- إبراهيم، سعد الدين. «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي»، مركز ابن خلدون، القاهرة، التقرير السنوي ١٩٩٣. ص ١٣.

Digitized by Birzeit University Library

من خلال المشاركة التطوعية في العمل العام؛ وممارسة نشاط جماعي في إطار حقوق وواجبات محددة للعضوية؛ والتعبير عن الرأي والاستماع إلى الرأي الآخر والمشاركة في اتخاذ القرار؛ والمشاركة في الانتخابات لاختيار قيادات المؤسسة أو الجمعية وقبول نتائج الانتخابات سواء كانت موافقة لرأى العضو من عدمه؛ والمشاركة في تحديد أهداف النشاط وأولوياته والرقابة على الأداء وتقييمه[٩٩].

عندما تتوفر لأوسع دائرة من المواطنين إمكانية المشاركة الفعالة من خلال منظمات المجتمع المدني، وعندما تتوفر لهذه المنظمات حياة داخلية ديمقراطية تمكن الأعضاء من القيام بهذه الأدوار في نشاط هذه المنظمات وحياتها الداخلية، هنا تنشأ إمكانية حقيقية لقيام مجتمع مدني ديمقراطي يكون بمثابة البنية التحتية لنظام ديمقراطي فاعل في المجتمع كله، وبذلك تصبح الديمقراطية بناءً من أسفل يشمل الشعب كله تربية وتدريباً وممارسة في مختلف ميادين الحياة اليومية، ويصبح الشعب عندها طرفاً أساسياً في معادلة الحكم، وتكون الديمقراطية السياسية محصلة هذا كله، وبذلك يتأكد مفهوم الديمقراطية كنظام للحياة وأسلوب لتسيير المجتمع.

السلطوية تهميش للإرادة الشعبية

رغم تفاوت الأوضاع السياسية في الأقطار العربية، واختلاف نظم الحكم العربية بين ملكية وجمهورية، عسكرية ومدنية، شمولية وتعددية، إلا أنها تتسم جميعاً بقدر عال من التسلط وتمركز السلطة، وبضعف شديد في المشاركة الشعبية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا تتوفر فيها سمات الدولة الديمقراطية التي تقوم على احترام مبدأ سيادة القانون وإعلاء شأن دولة المؤسسات والتعددية السياسية وتداول السلطة من خلال انتخابات دورية حرة ونزيهة وما يحيط بهذه العملية من ضمانات على رأسها استقلال القضاء واحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وبصفة خاصة حقه في حرية الرأي والتعبير والتنظيم[١٠٠].

- إن الديمقراطية الحقيقية تقوم أساساً على الحقوق الآتية (وفى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما يؤكد على ذلك):
- الحق في حرية الرأي والتعبير بما في ذلك حرية تداول المعلومات من مصادر متعددة؛
- الحق في تأسيس والاشتراك في الجمعيات بمعناها الواسع الذي يشمل الأحزاب السياسية والنقابات والروابط والجمعيات الأهلية؛
- الحق في المشاركة في إدارة شؤون البلاد؛
- إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ويعبر عنها بانتخابات نزيهة دورية.

٩٩- شكر، عبد الغفار. «الجمعيات الأهلية الإسلامية»، مرجع سابق.

١٠٠- مدني، أمين مكي. «تشريعات وقوانين المنظمات الأهلية العربية»، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية، القاهرة ١٧-١٩ مايو ١٩٩٧.

Digitized by Birzeit University Library

إلا أننا نلاحظ أن الأوضاع في معظم الأقطار العربية تنعدم أو تضعف فيها هذه الشروط لقيام ديمقراطية حقيقية حيث تتسم هذه الأوضاع بغياب دولة المؤسسات، بمعنى تداول السلطة وفق التعددية السياسية عبر الانتخابات الحرة والنزيهة والقضاء المستقل وحرية الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني. كما تتميز كل نظم الحكم بتقليص سيادة القانون وسيادة حكم الطوارىء، ووضع القيود على الحريات العامة. وبدلاً من أن تنظر السلطات الحاكمة إلى منظمات المجتمع المدني باعتبارها مساهما وشريكاً في تنمية المجتمع، نجد أنها تتوجس من قيام هذه المنظمات ومن نشاطها، وتعتبرها جهات ضغط هدفها نقد الحكومة ومعارضة سياساتها[١٠١].

أننا لا نبتعد عن الحقيقة كثيراً إذا اعتبرنا نظم الحكم العربية نظماً سلطوية رغم أن بضعها يحكم وفق دساتير تنص على احترام حقوق الإنسان وتأخذ بالتعددية السياسية وتؤكد أن نظام الحكم يقوم على دولة المؤسسات واحترام مبدأ سيادة القانون لأن الممارسة في ظل هذه النظم تختلف عما أوردته نصوص الدستور، ولأن القوانين تقيد هذه الحريات والحقوق وتمنع تداول السلطة من خلال انتخابات دورية نزيهة. وما تزال بقايا الاستبداد ورواسب الشمولية قائمة في معظم المجتمعات العربية بما يؤكد أن السمة الأساسية لهذه النظم الحاكمة هو تهميش الإرادة الشعبية وهو ما يشكل الأساس الموضوعي لضعف المجتمع المدني وعجزه عن التطور فيكرس بذلك تجميد أي إمكانية للانتقال إلى الديمقراطية. وإذا كان الاستبداد في جوهره هو غياب القانون والكف عن المشورة كما هو متفق عليه في الفكر العربي، أو أنه حسب تعبير أديب إسحاق «تصرف واحد من الجماعة بدمائهم وأموالهم ومذاهبهم بما يوجبه هواه وما يقضى به رأيه، سواء كان ما يجرى مخالفاً لمصلحتهم أو موافقا لها،» فإن هذا الاستبداد ما يزال له تجلياته في مجتمعاتنا العربية، التي يمكن تحديد موقعها من التطور الديمقراطي بأنها تسير في طريق أوله الاستبداد ونهايته الديمقراطية، وهى رغم وقوعها على مسافات مختلفة من هذا الطريق قربا وبعدا عن الاستبداد ألا أنها لم تغادر تماما هذه المرحلة. وهى في أحسن الأحوال نظم سلطوية تقوم على احتكار حزب وحد بل وفرد واحد للسلطة لا يخضع للمساءلة بل هو فوق كل السلطات والمؤسسات[١٠٢] ونظم التعددية السياسية المقيدة القائمة حالياً في معظم الأقطار العربية لا تزيد في حقيقتها عن «قبول النظام السياسي مبدأ التعددية السياسية في شكل أحزاب سياسية، ولكن في أطر قيود وضوابط معينة تحدّ من إمكانية تداول السلطة وممارسة هذه الأحزاب لوظائفها المتعارف عليها في النظم الديمقراطية».

أن نظم التعددية السياسية المقيدة هي في حقيقتها استمرار للنظم الشمولية نشأت الحاجة إليها لإنقاذ هذه النظم التي تآكلت شرعيتها ولتخفيف حدة الصراع الطبقي والسياسي في مجتمعات تعمقت أزمتها نتيجة لسياسات الحكم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تطبقها هذه النظم. «أنها ديمقراطية إنقاذية لنظم الحكم هدفها استمرار سلطتها بإجراءات جديدة، هذه النظم ما زالت تحتوي المجتمع وتهمين

---

١٠١ مدني، أمين مكي. المرجع السابق.

١٠٢ عبد الرازق، حسين. «التنمية والديمقراطية وحرية التنظيم في مصر»، ورقة مقدمة إلى مؤتمر التنمية والديمقراطية والمجتمع المدني، دار الخدمات النقابية، ٢٧-٣٠ يناير ٢٠٠٠.

Digitized by Birzeit University Library

عليه وتبتلع المجتمع المدني حيث لا يوجد مجال في ظلها لمؤسسات تقع خارج الدولة، فكل المؤسسات يجب أن تكون امتداداً للمؤسسة الأم وهى الدولة أو على الأقل تخضع لإشرافها ووصايتها»[١٠٣].

لم تكن نظم الحكم الشمولية والتقليدية، عسكرية أو وراثية، صادقة في توجهها الديمقراطي عندما أقدمت خلال السنوات الأخيرة على الأخذ ببعض مظاهر الديمقراطية وأدواتها كالدساتير والتعددية والانتخابات الدورية... الخ بل كانت هذه النظم تناور للحفاظ على سلطتها وضمان استمرارها واستمرار مصالح الفئات الحاكمة تحت الضغوط الداخلية والخارجية التي تزايدت في حقبة السبعينيات وما بعدها من القرن العشرين وأدت إلى تآكل شرعية هذه النظم نتيجة لإخفاقها في حل المشكلة الاقتصادية الاجتماعية. فقد تكررت المواجهات العنيفة بينها وبين الجماهير والقوى الاجتماعية التي عبرت عن احتجاجها ورفضها الأوضاع والسياسات القائمة من خلال المظاهرات والإضرابات والاعتصامات والانتفاضات الجماهيرية التي عرفت باسم انتفاضات الجوع والخبز. واشتبكت النظم مع الشرائح العليا من الطبقات المتوسطة في معارك حول الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية. وبدأت تحولات ديمقراطية في صورة تأسيس منظمات حقوق الإنسان وتنظيمات مهنية أكثر استقلالية مما أدى إلى بعث الحياة في المجتمع المدني الذي كان قد توقف عن النمو في بعض هذه الأقطار منذ مجيء الأنظمة السلطوية إلى مقاعد الحكم[١٠٤]. وتزايدت المطالبة بحرية الصحافة وحرية تكوين الأحزاب. وقامت كل نظم الحكم تقريبا بتقديم تنازلات من جانبها استجابة لهذه المطالب. ولكنها لم تستجب لكل المطالب الديمقراطية تلك المطالب التي تنهى احتكارها للحكم مثل إطلاق حرية تشكيل الأحزاب السياسة وتوفير ضمانات قانونية تكفل نزاهة الانتخابات العامة، وإنهاء الوصاية الإدارية على مؤسسات المجتمع المدني، وحق استخدام الإعلام الجماهيري لكل القوى السياسية بالتساوي. حدثت هذه الظواهر طوال السنوات الأخيرة من القرن العشرين في الجزائر ١٩٨٨ - ١٩٩٠، في مصر ١٩٧١ ، ١٩٨١ ، ١٩٨٦ في الأردن ١٩٨٩، في الكويت ١٩٨٩ ، ١٩٩٠ ، ١٩٩١. في اليمن الشمالي والجنوبي من ١٩٨٦ - ١٩٩٠، في السودان ١٩٨٥، في تونس ١٩٨٤ - ١٩٨٨. في كل هذه الأقطار وغيرها حدثت تحولات ديمقراطية وسمح بقيام أحزاب سياسية وأجريت انتخابات تشريعية ومحلية كما حدث في الجزائر والأردن واليمن وموريتانيا والسودان ومصر[١٠٥] كما حدثت تحولات ديمقراطية في ظل النظم التقليدية حيث شهدت المملكة العربية السعودية إصدار قانون أساسي للبلاد (دستور) ونظام حكم محلى وتشكيل مجلس استشاري بالتعيين. كما استؤنفت الحياة البرلمانية في الكويت بانتخابات ١٩٩٢. وشهدت المملكة المغربية تطورات دستورية هامة أدت إلى الانتقال إلى نظام التناوب الذي يعتبر أول اختراق لاحتكار الحكم والانتقال إلى مرحلة جديدة تدشن عهد تداول السلطة من خلال الانتخابات.

---

١٠٣ الجابري، محمد عابد. «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي»، مجلة المستقبل العربي، بيروت السنة الخامسة عشرة، العدد ١٦٧ يناير ١٩٩٣ ص ٦.

١٠٤ إبراهيم، سعد الدين. مرجع سابق ص ٢٨.

١٠٥ إبراهيم، سعد الدين. مرجع سابق ص ٢٩.

Digitized by Birzeit University Library

رغم هذه التطورات استمر الصراع حاداً حول المطالب الديمقراطية فقد واصلت القوى الشعبية والسياسية نضالها من أجل مزيد من التطورات الديمقراطية وأصرت النظم الحاكمة على فرض سيطرتها على هذه العملية وخضوعها لهيمنتها، بل أنها ما لبثت أن تراجعت عما تحقق من خطوات عندما أدركت أنه يمكن أن يهدد استمرار احتكارها للحكم. وشهدت فترة التسعينات حالات تراجع كثيرة في مصر والجزائر وتونس والأردن واليمن وموريتانيا، ودار الصراع من جديد حول تعديلات أجريت على الدساتير وقوانين الأحزاب والصحافة والمطبوعات والنشر والانتخابات والنقابات العمالية والمهنية والجمعيات الأهلية كان هدفها إحكام السيطرة الحكومية على عملية التحول الديمقراطي، واستمرار هيمنة الفئات الحاكمة. واستمر الوضع في العراق والسودان وسوريا دون أي تقدم يذكر.

وقد حرصت نظم الحكم على ألا تتجاوز التعددية السياسية والحزبية المقيدة التي سمحت بها ما تميزت به منذ البداية من سمات أساسية تضمن استمرار نظام الحزب الواحد في قالب تعددي وهى:

١- هيمنة السلطة التنفيذية على العملية كلها وعلى مجمل الحياة السياسية وخاصة رئيس الدولة الذي يملك في الواقع صلاحيات وسلطات دستورية واسعة تجعل هذه النظم أقرب إلى الحكم الفردي منها لأي نظام آخر.

٢- التدرجية في الانتقال إلى التعددية بقرار من أعلى أي من السلطة التنفيذية.

٣- الانتقائية في القوى التي يسمح لها بتأسيس أحزاب معترف بها والانتقائية فى الأنشطة المسموح بها للأحزاب.

وفيما يلي نعرض لأهم ملامح الوضع السياسي الراهن في معظم الأقطار العربية في ظل الأنظمة السلطوية وما يتصل منها بصفة خاصة بهيمنة السلطة التنفيذية ورئيس الدولة على السلطات الأخرى، وضعف المؤسسة التشريعية وتقييد التعددية الحزبية وجمود وضعف الثقافة السياسية وضعف المشاركة السياسية، وهى جميعاً ظواهر تؤكد تهميش الإرادة الشعبية وتؤثر بالسلب على فرص نمو المجتمع المدني واستقلاليته.

أولاً: هيمنة السلطة التنفيذية والحكم الفردي

تتميز معظم نظم الحكم العربية بأن رئيس الدولة سواء كان ملكاً أو أميراً أو رئيس جمهورية أو رئيس مجلس قيادة الثورة يتمتع بسلطات دستورية واسعة فهو رئيس السلطة التنفيذية يضع السياسات العامة بالاشتراك مع الوزراء ويشرف على تنفيذها، ويعين الوزراء ويعفيهم من مناصبهم، كما يعين الموظفين المدنيين والعسكريين والسفراء ويعزلهم وله حق إصدار قرارات لها قوة القانون في غيبة السلطة التشريعية إن وجدت. يعلن حالة الطوارىء ويبرم المعاهدات، ويدعو المجلس التشريعي للانعقاد ويعتمد القوانين التي أصدرها المجلس وله الحق في حله. وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة والشرطة ورئيس السلطة القضائية أيضاً[١٠٦].

---

١٠٦ عبد الرازق، حسين. مرجع سابق.

Digitized by Birzeit University Library

وبالإضافة إلى هذه السلطات الواسعة لرئيس الدولة الأمر الذي ينعكس على مكانة السلطة التنفيذية بالنسبة للسلطات الأخرى، فإن هذه السلطة تحتكر أجهزة الإعلام المرئي والمسموع كما تسيطر على الصحافة وتضع مؤسسات المجتمع المدني تحت إشرافها.

ثانياً: ضعف المؤسسة التشريعية في الحياة السياسية

تشكل المؤسسة التشريعية إحدى أهم القنوات الرئيسة لدى الدولة والمجتمع السياسي ونخبة الحكم في صياغة شكل ومضمون العلاقة بين الدولة والمجتمع وفي إدارة وتسيير المجتمع[١٠٧]. ولذلك فإن النظم السلطوية تستخدم المؤسسة التشريعية بما يضمن تكريس الأوضاع القائمة واستمرار احتكار الحكم. من هنا غياب أو ضعف دور المؤسسة التشريعية في الحياة السياسية في أغلب البلاد العربية بما في ذلك الدول التي تأخذ بأشكال من التعددية السياسية والتي تشهد إجراء انتخابات عامة دورية. وهذه الظاهرة تعكس في جانب منها حالة عدم التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية لحساب الأولى في العديد من الدول العربية. وقد أكدت دراسات عديدة على ضعف وهشاشة دور البرلمان في العملية السياسية في هذه الدول حيث:

١- أغلب البرلمانات يغلب عليها لون سياسي واحد في ظل عدم تمثيل أحزاب المعارضة، أو تمثيلها بصورة محدودة. وفى الدول التي يتمتع فيها الحزب الحاكم بأغلبية كبيرة داخل البرلمان فإن رئيس الدولة يكون من الناحية العملية هو المسيطر على السلطتين التنفيذية والتشريعية معاً، ومن هنا فإن حكومات هذه الدول تكون قادرة على تمرير أي قانون داخل البرلمان بسهولة ويسر.

٢- على صعيد الدور التشريعي، يلاحظ أن السلطات التنفيذية هي التي تتقدم بأغلب مشروعات القوانين، وغالباً ما تقوم البرلمانات بتمرير هذه القوانين وإضفاء المشروعية عليها.

٣- بالنسبة للدور الرقابي، يمكن القول بأن البرلمانات المنتخبة في العديد من الدول العربية تعمد في الأغلب الأعم إلى استخدام أساليب للرقابة البرلمانية لا تضعها في تصادم مع الحكومة مثل تقديم الأسئلة وطلبات الإحاطة لرئيس الوزراء والوزراء. أما بالنسبة للوسائل الأكثر فاعلية في ممارسة الرقابة البرلمانية مثل تقديم الاستجوابات وتشكيل لجان تقصى الحقائق وطرح الثقة بأحد الوزراء أو الحكومة فقليلاً ما تمارسها البرلمانات في الدول العربية. وإن كان هناك تفاوت من بلد لآخر بهذا الخصوص.

٤- شيوع ظاهرة نواب الخدمات في برلمانات العديد من الدولة العربية، مما يسهم في تقليص قدرة البرلمان على ممارسة رقابة جدية على أعمال الحكومات لحرص النواب على علاقة طيبة مع الوزراء وكبار المسؤولين.

---

١٠٧ ثابت، أحمد. مرجع سابق ص ١٢٦.

Digitized by Birzeit University Library
مكتبة جامعة بيرزيت الرقمية

٥- تأسيساً على ما سبق يمكن القول بأن السلطات الحاكمة في عديد من الدول العربية تسمح بوجود برلمانات منتخبة، وإن كانت تحيطها بعدد من القيود والضوابط التي تهمش دورها في العملية السياسية بل إن القرارات المصيرية والكبرى عادة ما يتم اتخاذها خارج أطر هذه البرلمانات مع الاكتفاء بموافقتها عليها لاحقاً. يستثنى من ذلك مجلس النواب اللبناني ومجلس الأمة الكويتي[١٠٨].

ثالثاً: خريطة الأحزاب السياسية العربية

تتفاوت الأوضاع الحزبية في الأقطار العربية بين الحظر الكامل والتقييد الصارم والتعددية المشروطة المقيدة. يؤثر هذا التفاوت على خريطة الأحزاب العربية من حيث الانتشار والحجم والفاعلية والقدرة على التأثير، فهناك حظر مطلق على التعددية الحزبية في دول الخليج الستة وفى ليبيا، كما شهد السودان هذا الحظر طوال التسعينات من القرن العشرين رغم تمتعه قبل ذلك بتعددية حزبية ناضجة. كما أدى تفكك الدولة في الصومال وسيطرة أمراء الحرب على مختلف أجزائه إلى الحيلولة دون قيام أحزاب سياسية حقيقية وغلبة الصراع القبلي والعشائري على الحياة السياسية هناك. وتعانى الحياة الحزبية في العراق وسوريا من التقييد الصارم الذي يحول دون ممارستها نشاطاً حقيقياً في المجتمع، وهو ما أدى في حالة العراق إلى هجرة معظم القيادات والكوادر الحزبية المعارضة إلى الخارج. كما أدى في سوريا إلى قبول الأحزاب المعترف بها قانوناً الدور القيادي لحزب البعث العربي الاشتراكي واحتكاره الحكم والاكتفاء ببعض الأنشطة الإعلامية والثقافية المحدودة في غياب نشاط سياسي جماهيري مما يحرمها من إمكانيات التأثير الفعال أو القدرة على النمو والاتساع. وهكذا يمكن القول أن التعددية الحزبية مصادرة أو شبه مصادرة في أحد عشر قطر عربي، وأن أحزاب المعارضة السودانية والعراقية والصومالية موجودة بالفعل خارج بلادها. وهكذا فإن نصف الأقطار العربية تقريبا تمنع إنشاء الأحزاب أو تصادر نشاطها فعلياً. أما النصف الآخر والذي يشمل مصر والأردن ولبنان واليمن وفلسطين وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا فإنه يشهد نوعاً من التعددية الحزبية المقيدة التي تتسم بهيمنة السلطة التنفيذية والانتقائية في الأنشطة التي يسمح بممارستها والانتقائية في القوى التي يسمح لها بتأسيس أحزاب معترف بها. مما أدى كما أوضحنا من قبل إلى استمرار نظام الحزب الواحد في قالب تعددي، واستمرار احتكار الحكم لحزب كبير تحيط به مجموعة من الأحزاب الصغيرة التي لا يسمح لها بالنمو لمنافسته بحكم القيود المفروضة عليها.

رابعاً: السلطوية والثقافة السياسية

المكوِّن المعرفي هو أهم مكونات الثقافة السياسية على الإطلاق، لأن عدم معرفة أسس النظام الديمقراطي والعمليات السياسية المرتبطة به ووظائف المؤسسات الديمقراطية يؤدى إلى ضعف التمسك

١٠٨- الهيئة العامة للاستعلامات، جمهورية مصر العربية: «المؤسسات التشريعية والتعددية السياسية في الوطن العربي»، سلسلة دراسات دولية، العدد رقم ١٨، يناير ١٩٩٩ ص ١٣٠. ١٣١.

Digitized by Birzeit University Library

بالديمقراطية، وبالتالي عدم المطالبة بها حيث يجهل المواطن مزاياها. ولما كانت مصادر المعرفة السياسية تقع أغلبها تحت سيطرة السلطة السياسية المركزية في النظم السلطوية سواء من خلال سيطرتها على أجهزة الإعلام الجماهيري أو المؤسسات الثقافية أو مؤسسات التعليم، فإن هذه المصادر على اختلاف أنواعها تعمل على إعادة إنتاج نفس القيم السائدة في النظام السلطوي وتساهم في تكريس الواقع السلطوي. من هنا فإن التغيير في الثقافة السياسية نحو الثقافة الديمقراطية لن يتأتى إلا بعد حدوث تغيير في النظام السياسي نفسه[١٠٩].

يؤكد ما أشرنا إليه من مسؤولية الدولة وأجهزتها عن غياب ثقافة ديمقراطية أن المدرسة التي تزدحم فصولها، بالتلاميذ تقوم العلاقات فيها على منهج تسلطي حيث لا يشارك التلاميذ في اتخاذ القرارات المدرسية أو انتخاب من يمثلهم ولا يناقشون إدارة المدرسة والمدرسين. ويتم تنشئة الأطفال على التوحيد ما بين الحكومة والدولة، وتمجيد الفرد مقابل التهوين من شأن الجماعة. وأن حركة المجتمع لا تصنعها الجماهير بقدر ما يصنعها أفراد، وتأتى قيم العدل والتسامح في أدنى المنظومة القيمية. ولا تتورع مناهج التعليم عن تشويه وحجب الحقائق التاريخية في سبيل تسويغ أفكار وقيم النظام الحاكم. أما وسائل الإعلام فإنها تخضع للسيطرة الحكومية مما يؤدى إلى انخفاض الثقة في مصداقيتها وفى دورها السياسي ولا يسمح إلا لتوجه واحد موالٍ للحكومة باستخدامها. وتمارس المساجد الخاضعة للحكومة دوراً مشابها حيث يؤكد أئمة المساجد في خطبهم القدرية ومحاربة العقل ودعوة الناس إلى الاستكانة والتشاؤم.

لهذا كله فإننا لا ندهش عندما نعلم أنه أجرى مسح في ١٨ دولة عربية من بينها مصر كانت نتيجته أن ١١٪ فقط من مجموع العينات تنظر إلى الديمقراطية كقضية رئيسية تستحق الاهتمام الكبير وكان معظم هذه النسبة من الشرائح المتعلمة[١١٠].

أما الأحزاب السياسية فإنها ضعيفة ولا تلعب دوراً يذكر في نشر الثقافة السياسية الديمقراطية. وفى دراسة ميدانية عن الأحزاب والتنشئة السياسية في مصر أكد ٦٥٪ من المرتبطين بالأحزاب أنها لا تقوم بدور يذكر في التنشئة السياسية وقد احتلت التنظيمات السياسية المرتبة الأخيرة من بين مصادر نشر المعرفة السياسية حيث لم تتجاوز سوى ٣٪ فقط من بين مصادر المعرفة الأخرى[١١١].

خامساً: السلطوية والمشاركة السياسية

تعتبر المشاركة في الحياة السياسية أحد الأركان الأساسية للديمقراطية، ولا يمكن حدوث تطور

١٠٩- غنيم، هديل. «الثقافة السياسية في مصر والتطور الديمقراطي»، ورقة مقدمة إلى مؤتمر مستقبل التطور الديمقراطي في مصر، جماعة تنمية الديمقراطية، القاهرة، ٢-٣ نوفمبر ١٩٩٧ ص ٢١.

١١٠- غنيم، هديل. المرجع السابق ص ١٤.

١١١- شومان، إيمان والخواجة، محمد ياسر. «الأحزاب والتنشئة السياسية في مصر»، بحث مقدم إلى مؤتمر الثقافة بين التغيير والاستمرارية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة مصر.

Digitized by Birzeit University Library

ديمقراطي حقيقي دون أن تكون هناك قنوات ومؤسسات فعالة يشارك من خلالها المواطنون في اختيار حكامهم وممثليهم في عملية صنع القرارات والرقابة على تنفيذها. وهناك عدة صور وأشكال للمشاركة السياسية منها المشاركة في الانتخابات العامة، ورغم تفاوت نسبة المشاركة في الانتخابات من دولة عربية لأخرى، فإن هناك عدة ملاحظات جديرة بالتسجيل من منظور علاقة الانتخابات كإحدى صور المشاركة السياسية بعملية التطور الديمقراطي في الوطن العربي منها:

١- تدنى نسبة المشاركة في الانتخابات العامة لزيادة عزوف المواطنين بسبب إدراكهم أن نتائج الانتخابات محسومة سلفاً لحساب الحزب الحاكم ومقاطعة المعارضة لهذه الانتخابات من حين لآخر.

٢- تزايد نسبة التصويت في المناطق الريفية والمدن الصغيرة عن المدن الكبرى نتيجة لغلبة الاعتبارات القبلية والطائفية على حساب العلاقات الحديثة السياسية والمهنية.

٣- لا تختلف نتائج المحليات عن الانتخابات العامة من حيث تأكيد الأغلبية الساحقة للحزب الحاكم.

٤- أدى غياب أو ضعف القنوات الرسمية والفعالة للمشاركة في الحياة السياسية إلى تزايد السلبية وتزايد اللجوء إلى أساليب غير تقليدية للمشاركة مثل المظاهرات وأعمال الشغب والإضرابات، وهو ما يؤدى إلى تكثيف الإجراءات الحكومية والممارسات غير الديمقراطية لقمع تلك الأشكال.

٥- غياب تنظيمات المجتمع المدني في بعض الدول العربية أو ضعفها أو هشاشتها في الدول الأخرى التي سمحت بقيامها أدى إلى ضعف الوجود الحزبي والبرامج السياسية عند إجراء انتخابات عامة في عدد من الدول، واتساع المجال أمام القبيلة والطائفة والعصبية العائلية والعرقية، وفى الأغلب الأعم تتجه الأحزاب إلى التكيف مع المتغيرات الحاكمة لديناميكيات العملية الانتخابية بل وتصبح مجرد امتداد لبعضها كما حدث في مصر بشكل واضح في انتخابات مجلس الشعب سنة ٢٠٠٠ [١١٢].

تأثير السلطوية على المجتمع المدنى

يمر المجتمع المدني في الوطن العربي بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة والتعقيد، تتشابك فيها الأبعاد العالمية والدولية، والمتغيرات الداخلية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتيارات الفكرية والثقافية. وقد اتسع نطاق المجتمع المدني المنظم من ٢٠ ألف مؤسسة في منتصف الستينات إلى ٧٠ ألف في أواخر الثمانينيات، ومع ذلك فهي تعانى في مجملها العديد من القيود والعوامل المحبطة الناجمة عن تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. وتتفاوت أوضاع هذه المؤسسات من قطر لآخر باختلاف النظم

١١٢- الهيئة العامة للاستعلامات، مرجع سابق ص ١٣٢ - ١٣٤.

Digitized by Birzeit University Library

السياسية رغم أنها تلتقي جميعا في تركيز السلطة في يد فرد أو نخبة محدودة تهيمن من خلالها السلطة التنفيذية على السلطات الأخرى وعلى المجتمع. ففي مجموعة الأقطار التي تشهد تعددية سياسية وحزبية مقيدة أو توجها نحو الديمقراطية مثل لبنان والمغرب ومصر والأردن واليمن والجزائر وتونس هناك اتجاه لنمو الجمعيات الأهلية والمنظمات الاجتماعية الأخرى أكثر من النظم السياسية الأخرى المحافظة. وبالتالي تتنوع المنظمات وتنشط في مجالات لا نجدها في الأقطار الأخرى، وأوضح مثال لذلك منظمات حقوق الإنسان ومنظمات الدفاع عن المرأة والمنظمات التنويرية. أما في أقطار الخليج العربي فإننا نلاحظ انخفاض حجم الجمعيات، وتكاد تختفي جمعيات حقوق الإنسان وكذلك المنظمات الدفاعية، ويتجه جزء كبير من الجمعيات إلى العمل الخيري الذي يرتبط بالوازع الديني كما هو الحال في السعودية والكويت والبحرين والإمارات. وفى دول أخرى حيث تسود نظم ذات طبيعة شعبوية تسلطية أو شمولية، فإن الدولة لا تسمح بتأسيس منظمات أهلية تعكس مبادرات المواطنين، لكنها تؤسس لجانا شعبية تكون امتدادا للدولة كما هو الحال في ليبيا، أو تؤسس اتحادات نوعية تهمين عليها الدولة كما هي حالة العراق[١١٣]. وأيا كانت درجة الاختلاف في وضع مؤسسات المجتمع المدني من قطر لأخر فإن معظمها يعانى من التوتر في العلاقة مع الأجهزة الإدارية لأكثر من سبب:

١- أعطت القوانين صلاحيات كاملة للحكومة من خلال الوزارات المختصة كالشؤون الاجتماعية أو العمل أو الشباب أو الداخلية والإشراف على الجمعيات والمنظمات الأخرى. وقد تحولت هذه الصلاحيات في التطبيق الفعلي إلى نوع من الإشراف والرقابة البيروقراطية التي انتقصت من استقلالية هذه المنظمات، كما تحولت في بعض الأحيان إلى رقابة أمنية أثرت سلباً عليها.

٢- في بعض الأقطار العربية تتعدد مستويات الأشراف والرقابة من قبل الحكومة على المنظمات، مما يخلق مشاكل عديدة تعوق تنفيذ المشروعات التي تتبناها هذه المنظمات.

٣- السلطات التي منحها القانون للحكومة في بعض الأقطار العربية (مصر، سوريا، الإمارات، الجزائر) لحل المنظمات الأهلية أو دمجها في أخرى، تصبح أيضاً مصدراً للتوتر وعدم الثقة بين الطرفين، أو قد تتحول إلى سلطة للتهديد في يد الدولة في بعض الأحيان.

٤- أصبحت عملية توزيع المخصصات المالية على الجمعيات الأهلية مصدراً آخر للتوتر بينها وبين الحكومة، وقد ارتبط ذلك بتدفق المعونات الأجنبية التي يجب أن تحظى بموافقة الحكومة، وفى حالات أخرى يتم توزيعها من خلال الحكومة مما يخلق حساسية بينها وبين القطاع الأهلي.

٥- تختلف درجات التعاون أو التوتر بين الحكومات والجمعيات الأهلية باختلاف الأقطار العربية وباختلاف مجالات النشاط، فالتعاون يزداد بين الحكومة والمنظمات التي تسهم في مساندة الدولة من خلال سد الفجوات أو ثغرات الأداء الحكومي، أو من خلال اضطلاع البعض منها

١١٣- قنديل، أماني. «المجتمع المدني في العالم العربي»، منظمة التحالف العالمي لمشاركة المواطن ودار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٤ ص ٦٨، ٦٩.

Digitized by Birzeit University Library

بدور في تنفيذ الخطة القومية بينما ترتفع حدة التوتر بين الحكومة والمنظمات إذا أدركت الأولى أن نشاط بعض هذه المنظمات يتضمن تهديداً أو تحديا لها. من أمثلة ذلك العلاقة بين بعض الحكومات العربية ومنظمات حقوق الإنسان. كذلك فإن التوتر بين الطرفين قد يجد مصدره في الأشخاص القائمين على بعض هذه المنظمات حيث تبرز قيادتها كعناصر معارضة للحكم. ومن ثم فإننا نلحظ اتجاه بعض المنظمات نحو اختيار شخصيات على علاقة طيبة مع الحكومة، ليكونوا واجهة طيبة لهذه المنظمات، ولضمان رضا الحكومة عما تقوم به[١١٤] من نشاطات.

وقد استخدمت الحكومات أكثر من آلية لضمان سيطرتها على مؤسسات المجتمع المدني.

أولاً: آلية التشريع

استخدمت النظم السلطوية آلية التشريع للهيمنة على مؤسسات المجتمع المدني وإخضاعها للسيطرة الحكومية مما يحد من نموها وقيامها بالدور المطلوب منها وإسهامها في دعم التطور الديمقراطي للمجتمع وأجريت تعديلات على القوانين القائمة عندما تبين أنها لا تكفى لإحكام السيطرة على مؤسسات المجتمع المدني من جمعيات أهلية ونقابات مهنية وعمالية واتحادات طلابية. ومنظمات حقوقية ودفاعية. وكان لهذا الإطار التشريعي الذي يفرض قيوداً عديدة على إنشاء ونشاط هذه المنظمات أكبر الأثر في الحد من قدراتها وإمكانيات نموها. وفيما يلي نعرض لنماذج من هذه القيود وما ترتب عليها من آثار سلبية:

١- بالنسبة للتسجيل والإشهار

تشترط كل الدول العربية ما عدا لبنان والمغرب موافقة السلطات الحكومية قبل بدء النشاط، وتوضع شروط مبهمة وغامضة لقيامها مثل عدم مخالفة النظام العام وإثارة الفتنة وتستخدم هذه الشروط لرفض قيام الجمعيات التي لا تطمئن إليها الحكومة. ويعتبر قرار الرفض نهائياً لا يجوز التظلم منه أمام جهة قضائية في بعض الأقطار العربية. ونرى نفس القواعد بالنسبة للنقابات العمالية والمهنية حيث لا يجوز إنشاء أكثر من نقابة لكل مهنة أو أكثر من لجنة نقابية في نفس الموقع.

٢- سلطة حل الجمعيات

يعتبر حل الجمعيات بواسطة السلطة الإدارية لا يقل خطورة وربما كان أكثر من رفض تأسيسها خاصة إذا أعطيت الجهات الإدارية حق حل الجمعيات في غير المخالفات الخطيرة وبدون حق الاستئناف إلى القضاء. وفيما عدا لبنان والمغرب فإن معظم التشريعات العربية تعطى للسلطة الإدارية حق حل الجمعيات لأسباب متنوعة يمكن أن تصدر بشأنها عقوبات أقل مثل الإنذار أو لفت النظر وليس حل الجمعية.

٣- العلاقة بين السلطة الحكومية والمنظمات الأهلية

يتجاوز دور السلطات الحكومية بالنسبة للجمعيات حدود الرقابة والتوجيه بما يضمن سلامة الأداء

١١٤- المرجع السابق ص ٨٢.

Digitized by Birzeit University Library

وانتظام الأمور المالية وسلامة التصرفات المالية إلى حد الهيمنة والسيطرة الإدارية على الجمعيات، حيث تنص بعض القوانين على حق السلطة الإدارية في إدماج الجمعيات وتعديل أغراضها واستبعاد بعض المرشحين لمجالس الإدارة وحق الاعتراض على القرارات، وتحديد الهياكل التنظيمية بشكل تفصيلي من خلال لائحة نموذجية تضعها الجهة الإدارية وتلتزم بها مجالس إدارة الجمعيات وللسلطات الحكومية حق الإطلاع على السجلات وإلغاء أنشطة معينة.

٤- الموارد المالية

تلتزم الجمعيات بمسك الدفاتر التي تحددها الجهة الإدارية وعدم الحصول على تبرعات ألا بعد موافقة الجهة الإدارية وضرورة تحديد مصادر التمويل، ويستخدم التمويل الأجنبي ذريعة لمحاربة الجمعيات واتخاذ إجراءات ضدها.

٥- فرض عقوبات مغلظة

على أعضاء مجالس الإدارة المخالفين يصل إلى عقوبة السجن مما يؤدى على أحجام المواطنين عن المشاركة في العمل التطوعي خوفاً من التعرض لهذه العقوبات[١١٥].

ومن الجدير بالذكر أن النقابات العمالية والمهنية والجمعيات التعاونية والاتحادات الطلابية وغيرها من مؤسسات المجتمع المدني تخضع لنفس القيود تقريباً في علاقتها مع السلطات الحكومية.

ورغم أن الدساتير في معظم الأقطار العربية تؤكد حق المواطنين في إنشاء الجمعيات والنقابات ألا أن التشريعات المطبقة تسلب المواطنين هذا الحق وتحرمهم من ممارسته بحرية. وكنموذج لهذا الوضع فإن قانون النقابات العمالية في مصر يعطى للجهة الإدارية وهى وزارة العمل سلطات واسعة بالنسبة للنقابات مثل الحق في الاعتراض على تكوين النقابة وطلب حل مجلس الإدارة المنتخب ومنح وزير العمل سلطة تجديد شروط العضوية في مجلس الإدارة وقواعد تمثيل أعضاء اللجان النقابية في النقابات العامة. وحق تحديد مواعيد الانتخابات وإجراءات الترشيح والانتخاب لمجالس الإدارة، وإصدار اللائحة النموذجية واعتماد اللائحة المالية ومراقبة مالية النقابات. وما تزال هذه الوصاية الإدارية قائمة رغم صدور حكم المحكمة الدستورية في ١٩٩٥/٤/١٥ الذي ينص على «حق النقابة ذاتها في أن تقرر بنفسها أهدافها ووسائل تحقيقها وطرق تمويلها، والمواد والقواعد التي تنظم بها شؤونها، ولا يجوز بوجه خاص إرهاقها بقيود تعطل مباشرتها لتلك الحقوق أو تمتعها بالشخصية الاعتبارية على قبولها الحد منها ولا أن يكون تأسيسها بأذن من الجهة الإدارية، ولا أن تتدخل هذه الجهة الإدارية في عملها بما يعوق إدارتها لشئونها ولا أن تقرر حلها أو وقف نشاطها عقابا لها، ولا أن تحل نفسها محل المنظمة النقابية فيما تراه أفضل لتأكيد مصالح أعضائها والنضال من أجلها».

ويؤكد موقف الحكومات من مؤسسات المجتمع المدني أنها ما تزال تدير تفاعلات المجتمع بمنطق

١١٥- مدني، أمين مكي. مرجع سابق.

Digitized by Birzeit University Library

الحزب الواحد أو المسيطر وبآليات الاحتكار للقوة السياسية ولصناعة القرار، بل إن حصار المجتمع الأهلي يدل على رغبة هذه السلطة في عدم السماح للتطورات والمبادرات المستقلة للجماهير بالإفلات من قبضة نظام الحكم[١١٦].

ثانياً: احتكار الإعلام والحد من حرية الصحافة

يعتبر الإعلام الحر والمستقل جزءاً من المجتمع المدني بما يوفره للمواطنين من معارف تساعد على غرس قيم الثقافة المدنية وتطورها مساهما بذلك في تكوين رأى عام متفهم لضرورات تطوير مؤسسات يمارس المواطنون من خلالها دوراً إيجابياً في الدفاع عن مصالحهم وتحسين أحوالهم، وممارسة التضامن الجماعي بما يقوى قدرتهم في مواجهة إمكانيات الدولة الهائلة، كما يساعد الإعلام الحر والمستقل على تأكيد قيم الحوار والتسامح والتراضي على حلول وسط من خلال وسائل التنافس السلمية. ونحن نلاحظ أن هذا الدور الإعلامي مفتقد في كثير من الأقطار العربية حيث تحرص الحكومات على إحكام سيطرتها على أجهزة الإعلام الجماهيري كالتليفزيون والإذاعة واحتكارها بحيث لا تعبر ألا عن رأى الدولة، وتعمل هذه الحكومات أيضاً على الحد من حرية الصحافة. ولهذا فإن جزءاً هاماً من تحرك مؤسسات المجتمع المدني والقوى الديمقراطية يجب أن يوجه إلى تحرير الإعلام من السيطرة الحكومية وإتاحة الفرصة لكل اتجاهات الرأي أن تعبر عن نفسها وأن تتحول أجهزة الإعلام إلى منابر للحوار الحر ومصادر للمعلومات المتحررة من أي قيد وإثراء معارف المواطنين بما يمكنهم من التجاوب مع متطلبات المشاركة الإيجابية والتفاعل بشكل سليم مع التعددية الثقافية والدينية والسياسية التي هي إحدى السمات الأساسية في المجتمع العربي ولتحقيق ذلك يكتسب تحرير الإذاعة والتليفزيون من سيطرة الحكومة أهمية خاصة، وتعديل القوانين المنظمة لها لتصبح جهازاً إعلاميا مستقلا تمثل فيها التيارات الفكرية والسياسية وتحصل من خلالها الأحزاب السياسية على فرص متكافئة لمخاطبة الشعب. وإلغاء الرقابة الحكومية على الإذاعة والتليفزيون عدا ما يتعلق بالآداب العامة. وتعديل قوانين الصحافة والمطبوعات والنشر لفتح الباب أمام حرية إصدار الصحف، وتعديل المواد والنصوص القانونية التي تفرض عقوبات قاسية على قضايا الرأي والنشر[١١٧].

ثالثاً: الحد من الحريات والحقوق الأساسية

لا يمكن ان ينمو المجتمع المدني وتنضج مؤسساته في ظل مناخ غير ديمقراطي، وهناك ارتباط قوى بين تطور المجتمع المدني والانتقال إلى الديمقراطية في أي مجتمع من المجتمعات. وقد ربط الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بين الحق في تكوين الجمعيات والحق في المشاركة الشعبية وتوافر الحقوق والحريات الأساسية في المجتمع، وحيث تتكامل هذه الجوانب الثلاثة باعتبارها شروط ضرورية للتطور

١١٦- ثابت، أحمد. مرجع سابق ص ٩٨.

١١٧- عبد الرازق، حسين. «الديمقراطية، مصر وقضايا المستقبل»، كتاب الأهالي، سلسلة كتب شهرية تصدرها جريدة الأهالي، القاهرة، العدد رقم ٦٠، سبتمبر ١٩٩٧ ص ٥٢.

Digitized by Birzeit University Library

الديمقراطي للمجتمع ويلعب التضييق على الحريات والحقوق الأساسية دوراً محبطاً بالنسبة لإمكانيات تطور مؤسسات المجتمع المدني وتشكل القيود المفروضة في معظم الأقطار العربية على حرية التنظيم بما في ذلك حق تشكيل الجمعيات وتأسيس النقابات عاملاً سلبياً يحول دون إسهام المواطنين في العمل العام، كما يلعب دوراً مماثلاً القيود المفروضة على حرية الرأي وحق التعبير وما يتعرض له المواطن من انتهاك لحقوقه المدنية. ومن المهم أن تنتهي كافة القيود المفروضة على ممارسة الإنسان العربي لحقوقه وحرياته الأساسية لتمكينه من المشاركة في القضايا العامة للمجتمع والمساهمة الإيجابية في تكوين مؤسسات اجتماعية وشعبية متحررة من أي قيود حكومية.

الآثار السلبية للتضييق على مؤسسات المجتمع المدني

سوف نكتفي هنا بمعالجة الآثار السلبية لموقف النظم السلطوية من مؤسسات المجتمع المدني على دور هذه المؤسسات في دعم التطور الديمقراطي للمجتمع بشكل عام بما تقوم به من دور في تربية أعضائها وفق قيم ديمقراطية وتدريبهم من خلال الممارسة ومن خلال الحياة الداخلة للجمعية على السلوك الديمقراطي وإكسابهم الخبرة التي تمكنهم من المساهمة في تعزيز التطور الديمقراطي بالمجتمع خارج مؤسساتهم. وقد أدت القيود التي أشرنا إليها في علاقة الأجهزة الإدارية بمؤسسات المجتمع المدني وبالنسبة لحق تأسيس الجمعيات وتمتع المواطنين بحرياتهم الأساسية واحتكار الإعلام للفئات الحاكمة، أدى هذا كله إلى آثار سلبية أضعفت الطابع الديمقراطي والدور الديمقراطي لمؤسسات المجتمع المدني. ويمكن التعرف على هذه الحقيقة من خلال رصد واقع هذه المؤسسات في المجالات الآتية:

١- مدى النمو في العضوية الفاعلة والنشطة بالجمعية

تتحدد ديمقراطية أي مؤسسة اجتماعية بعوامل متعددة يأتي على رأسها مدى مشاركة الأعضاء في نشاطها ابتداءً من تخطيط النشاط إلى التنفيذ والتقييم ومراقبة الأداء وانتخاب القيادات، كما تتحدد ديمقراطية المؤسسة بمدى اتساع العضوية الفاعلة والنشطة ونموها فترة بعد أخرى. ولكننا نلاحظ أن عضوية كثير من الجمعيات الأهلية والمؤسسات القائمة على العضوية الاختيارية تتآكل عاما بعد الآخر ولا يوجد زيادة في العضوية إلا بالنسبة للمؤسسات التي تشترط للاستفادة من خدماتها أن يكون المستفيد عضواً بها.

٢- مستوى المشاركة في حضور الجمعية العمومية للمنظمة

وإذا كان النمو في العضوية يعتبر مؤشراً على قدرة المنظمة على اجتذاب نشطاء جدد، فإن مستوى مشاركة العضوية وحضورها الجمعية العمومية للمنظمة (وهى أعلى سلطة في المنظمة بحكم القانون) يشير إلى مستوى فاعلية الأعضاء ومشاركتهم في صنع توجهاتها، وتحديد أولويات أنشطتها، والرقابة على أعمالها، وانتخاب قياداتها. وتؤكد الدراسات الميدانية عزوف الأعضاء عن حضور اجتماعات الجمعيات العمومية التي تنعقد بأقل نصاب قانوني بعد تأجيلها أكثر من مرة، وغالباً ما يقتصر الحضور على أعضاء

Digitized by Birzeit University Library

مجلس الإدارة والعناصر المرتبطة بها والعاملين بأجر في المنظمة. وبالتالي فإن اجتماعات الجمعية العمومية التي تعتبر أهم مؤسسات المشاركة داخل المنظمة هي اجتماعات شكلية لا تعكس مشاركة حقيقية وفاعلة للأعضاء، وتنفرد قلة محدودة العدد بإدارة المنظمة، مما يضعف الطابع الديمقراطي للمنظمة.

٣- معدلات التغيير في عضوية مجالس الإدارة

تقاس ديمقراطية أي مؤسسة أيضاً بمعدلات التغيير في عضوية هيئاتها القيادية لإتاحة الفرصة لتداول القيادة أمام أكبر عدد ممكن من أعضائها للتدريب على القيادة واكتساب خبراتها. ومن ثم يتأهل هؤلاء الأعضاء للمشاركة في العمل العام خارج المنظمة ويتزودون بالخبرة اللازمة للقيام بدور قيادي. وبذلك تساهم مؤسسات المجتمع المدني في تزويد مختلف مجالات المجتمع بالقيادات الجديدة مما يعزز التطور الديمقراطي للمجتمع بصفة عامة. وتشير نتائج الدراسات الميدانية في أكثر من قطر عربي إلى محدودية الدور الذي تقوم به هذه المؤسسات في هذا الصدد، حيث يلاحظ جمود النخبة داخل المؤسسة واستمرارها في القيادة لسنوات طويلة وارتفاع متوسط أعمارها مما لا يتيح للأجيال الجديدة فرصة حقيقية لتولى القيادة واكتساب خبراتها، وتتقاعس بذلك عن أداء أحد أدوارها الأساسية وهو تزويد المجتمع بالقيادات الجديدة.

٤- آلية إصدار القرارات

تنفرد النخبة المحدودة في قيادة المنظمة بإصدار القرارات المحددة لسياساتها وأولياتها، ولا تتوفر بالتالي فرصة واسعة للمشاركة في صنع سياسات المنظمة وتوجهاتها، حيث ينفرد مجلس الإدارة بالسلطة الفعلية في إصدار معظم القرارات. ويشرف رئيس المجلس على العمل اليومي ويصدر القرارات المطلوبة لتسييره. وهكذا تصبح مؤسسات المجتمع المدني صورة مما يجرى على مستوى السلطة العليا في المجتمع من تركز القرار في يد قلة محدودة أو فرد واحد، ولا يتوفر لها إمكانية حقيقية لتجسيد نمط ديمقراطي في القيادة ينعكس بعد ذلك على دوائر أوسع من مؤسسات المجتمع المدني.

هكذا فإنه في ظل السلطوية والسيطرة الحكومية على مؤسسات المجتمع المدني لا تستطيع هذه المؤسسات أن تقوم بدور فعال في التمكين للتطور الديمقراطي للمجتمع. وما يزال هناك فجوة كبيرة بين الدور المنوط بها وما تقوم به فعلاً. ومن المهم اختراق هذا الوضع بعمل نضالي طويل المدى يستهدف تحرير الإنسان العربي وتمكينه من السيطرة على مصيره انطلاقا من قدرته على بناء منظمات شعبية مستقلة يمارس من خلالها عملاً جماعياً يؤهله للقيام بدور أكبر في المجتمع، ويساهم أيضاً من خلال تطور هذه المنظمات في دفع التطور الديمقراطي للمجتمع. وهناك بالفعل جهود مستمرة ومعارك متصلة بين مؤسسات المجتمع المدني والقوى الديمقراطية وبين بقايا الاستبداد والأنظمة السلطوية سوف يحسمها في النهاية قدرة هذه القوى والمؤسسات على ترسيخ ثقافة مدنية ديمقراطية في المجتمع وتوفير أكبر قدر من الحريات والحقوق الأساسية وتطوير أشكال مناسبة للعمل الجماعي وإفراز قيادات جديدة تواصل حركة التطور الديمقراطي استناداً إلى مجتمع مدني قوي ومستقل.

Digitized by Birzeit University Library

الديمقراطية والتحول الديمقراطي في الدول العربية المعاصرة: التعددية الحزبية في مجتمعات غير ديمقراطية (مصر نموذجاً)

حسين عبد الرازق

هناك معياران أساسيان يمكن من خلالها النظر إلى الديمقراطية والحكم عليها: الأول يتعلق بشروط تحقيقها، مثل إقامة تعددية سياسية وحزبية، توسيع نطاق المشاركة السياسية، والحرص على الانتخابات الدورية الحرة والنزيهة، وتوفير الضمانات القانونية والدستورية لها. ويطلق على هذا المعيار اسم «الديمقراطية الانتخابية» (electoral democracy)؛ المعيار الثاني يتعلق بالقيم والثقافة ومدى الحريات التي تكلفها، والتي تتعدى الجانب السياسي، بمعنى المشاركة والانتخابات، فتكتسب بذلك كافة أشكال الحرية المدنية من حرية الفكر والاعتقاد والتعبير وتغليب قيم معينة على الثقافة السائدة مثل قيم لتسامح والقبول بالآخر، والاعتراف بالاختلاف دون أي تمييز على أساس الجنس أو اللون أو الطائفة أو الفئة الاجتماعية وغيرها من قيم مشابهة. وهذا المعيار يدخل تحت مسمى «الديمقراطية الليبرالية» (liberal democracy).

وبالتالي فمبادئ الحريات العامة والقيم الأخلاقية وحقوق الإنسان، وخاصة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، وكذلك العهود والاتفاقات الدولية، مثل العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ديسمبر ١٩٦٦)، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ديسمبر ١٩٦٦)، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (ديسمبر ١٩٦٥)، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (ديسمبر ١٩٧٩)، واتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة (ديسمبر ١٩٨٤)، وإعلان الحق في التنمية (ديسمبر ١٩٨٦)، تشكل جزءاً أساسياً من منظومة الديمقراطية.

والديمقراطية، بحكم التعريف، لا تقوم دون مؤسسات قوية تدعمها وترسخها، خاصة تلك المتعلقة بالبنية التنظيمية والمؤسسية للدولة، أي البنية التي تسمح بتحقيق الديمقراطية على مستوى الممارسة وتجسيدها في الواقع العملي. ويعتبر أغلب علماء السياسية مستوى المأسسة (level of institutionalization) في أي مجتمع معياراً أساسياً لضمان الديمقراطية. وبعبارة أخرى فبناء المؤسسات أصبح شرطاً ضرورياً للوصول إلى ديمقراطية سليمة. والمقصود بالمأسسة وجود قواعد متعارف عليها تقوم على الكفاءة وحسن الأداء واحترام النظام، تحكم عمل التنظيمات المختلفة، تُعلي من قدر المصلحة العامة في مواجهة المصالح الشخصية أو الاهتمامات أو الولاءات الضيقة للأفراد. وتشمل المأسسة كافة مؤسسات الدولة.. المؤسسات التشريعية، والمؤسسات التنفيذية (الحكومة، الوزارات، والشرطة والجيش، والأجهزة الرقابية) والمؤسسات القضائية، والمؤسسات الصحفية، والأحزاب السياسية، فضلاً عن مختلف مؤسسات المجتمع المدني (كالنقابات، والاتحادات، والجمعيات الأهلية).

Digitized by Birzeit University Library

والمأسسة تعني استبدال الأسس التقليدية في إدارة العمل والعلاقات بين الأفراد، والتي تقوم على الاعتبارات الشخصية أو العصبية أو الشللية أو القبلية أو المصالح الضيقة، بأسس أكثر رقياً وموضوعية وتنظيماً وعدلاً.

فدولة المؤسسات هي الضامن الفعلي لإعمال مبدأ توازن السلطات في المجتمع (التشريعية والتنفيذية والقضائية) وضمان عدم افتئات سلطة على الأخرى، كما هو شائع على مستوى الممارسة السياسية.

فقوة المؤسسة هي وحدها الكفيلة بالحفاظ على هيبة البرلمان واستقلاليته، وكذلك الحال بالنسبة للقضاء. وبنفس المنطق فدولة المؤسسات هي التي تجنب أي تجربة ديمقراطية ما يعرف بظاهرة شخصنة القوة، والتي تعني الخلط بين الوظيفة العامة وشاغليها. والديمقراطية بهذا التعريف بدأت ونمت واستقرت في أوروبا الغربية وفي المجتمعات الرأسمالية، ولكنها لم تكن أبداً منحة أو لصيقة بالتطور الرأسمالي والليبرالية الاقتصادية.

لقد كافحت الشعوب الأوروبية عقوداً عدة من أجل كل حق انتزعته، فحق الاقتراع العام (أي صوت لكل مواطن على قدم المساواة) لم يستقر في غرب أوروبا إلا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. ولم يكتمل في بريطانيا إلا عام ١٩٤٨، كما أن المرأة في فرنسا، على سبيل المثال، لم تحصل على حق الانتخاب إلا عام ١٩٤٥، ومرت فرنسا بثلاث ثورات (١٨٣٠ و ١٨٤٨ و ١٨٧١) قبل أن تتحقق حرية الحركة النقابية ونظام الاقتراع العام وحرية تكوين الأحزاب الاشتراكية. وفي الولايات المتحدة لم يلغ نظام الرق إلا بحرب أهلية استمرت حوالي أربع سنوات. وانتزع العمال في بلدان الغرب الرأسمالي تخفيض أسبوع العمل من ٦٠ إلى ٤٠ ساعة بسلسلة من النضالات (الإضراب، التظاهر، الضغط، على المرشحين بالبرلمان، الصحافة، وما إلى ذلك)

لقد تمسكت البرجوازية في أوروبا وأمريكا لعقود طويلة بالجانب الاقتصادي أو الرأسمالية. واحتاج الأمر إلى معارك ضارية وتضحيات كبيرة دامية في بعض الأحيان عبر عشرات السنين لكي ترضخ الرأسمالية للمطالب الديمقراطية من جانب القواعد الشعبية. ولعبت مجموعة من العوامل بعداً أساسيا في تبلور الديمقراطية في صورتها الحالية،من بينها: قوة ونضال الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية؛ وقوة الأحزاب الاشتراكية في أوروبا الغربية؛ والتحدي الذي مثله قيام الاتحاد السوفييتي ايدولوجياً واجتماعياً.

ورغم ذلك فسرعان ما كانت الرأسمالية تقوم بالتضحية بالديمقراطية إذا ما تعارضت مع مصالحها، كما حدث في ألمانيا النازية وايطاليا الفاشية، أو في ظل المكارثية في الولايات المتحدة.

وقد «استعرت» الديمقراطية في دول الشمال المتقدم بعد ان ترسخت قيم التسامح والحوار والتعاون والتنافس والصراع السلمي، واحترام الآخر (والآخر ليس مجرد بضعة آحاد بل جماعات وكتل كبيرة وحاشدة أحيانا، يتمثل في المختلف عرقياً ودينياً وعقائدياً وسياسياً وحضارياً)، وتأكدت الديمقراطية

Digitized by Birzeit University Library

عملياً باستقرار التعددية الاجتماعية والسياسية والنقابية والثقافية، وإنهاء القيود التي تحول دون تواجد المجتمع المدني، وتوافر حد أدنى من الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وإعلام ديمقراطي وحكم محلي شعبي وحقيقي وما إلى ذلك، وشكل التحول إلى الديمقراطية في العقود الأخيرة من القرن العشرين احد العلاقات البارزة في كافة أنحاء العالم، بدءاً من سقوط النظام الدكتاتوري في كل من البرتغال وأسبانيا، مروراً بقيام أنظمة ديمقراطية، فيما كان يعرف بدول أوروبا الاشتراكية (الشرقية) وصولاً إلى دول العالم الثالث والدول النامية.

وقد عرفت الدول النامية شكلين من أنظمة الحكم: أولهما تمثل في النظم الاستبدادية التقليدية التي تتناقض جذرياً مع الديمقراطية؛ وثانيهما شكل غير تقليدي لم تصل في ظله الدول النامية إلى مرحلة الديمقراطية الكاملة، ولكن يصعب في الوقت نفسه تصنيفه بين النظم السلطوية بشكل مطلق، حيث تميز بوجود معارضة حزبية شرعية ممثلة في البرلمان، وانتخابات دورية ونمو للتجمع المدني، كل ذلك رغم وجود حزب حاكم مهيمن.«وهذه السمات تجعل تلك النظم أكثر تسامحاً مع المعارضة، كما أن حرصها على إتباع نظم انتخابية تعددية حزبية ستؤدي بالتدريج إلى التقليل من سيطرة واحتكار الحزب الواحد المهمين وبالتالي فتح المجال لمزيد من التنافسية السياسية». وهو الشكل الغالب في عديد من بلاد أمريكا اللاتينية وإفريقيا والدول العربية.

وجوهر هذه النظم رفض تداول السلطة والمشاركة السياسية للمواطنين في إدارة العملية السياسية (على جميع المستويات المحلية والقطرية).«فالأحزاب المهيمنة تسمح للمعارضين بتشكيل الأحزاب السياسية ولكن ليس الحكومات»، ومن هنا جاءت التسمية الصحيحة لها «الحزب الواحد في قالب تعددي». وتسمح هذه الأنظمة لأحزاب المعارضة ان تشتد في معارضتها أحياناً وان تتنافس مع الحزب المهيمن الحاكم في انتخابات مسيطر عليها جيداً، بهدف إضفاء صدقية داخلية وخارجية على «انتصار» الحزب الحاكم في المعارك الانتخابية التي يديرها هذا الحزب الحاكم. وتواجه الأحزاب [المعارضة] حصاراً لأنشطتها من جانب السلطة السياسية وحرمان من التمويل وعقد الاجتماعات وقيوداً على حركتها في مجال حرية الرأي والتعبير. وتدفع بعضها للدخول في مساومات مع السلطة التنفيذية داخل البرلمان وخراجه على حساب المبادئ التي ترعاها هذه الأحزاب وتتقدم بها للجماهير، وهو ما أدى إلى تهميش هذه الأحزاب.

ديمقراطية عربية

تتميز الدول العربية بغياب للديمقراطية بدرجات متفاوتة، لا فرق في ذلك بين نظم حكم ملكية أو جمهورية أو إمارة أو سلطنة، أو بين نظام رجعي ونظام ينتمي للتحرر الوطني، ونظام يتوفر على شكل ديمقراطي وآخر لا يهتم بالشكل.

فرغم وجود دساتير أو وثائق دستورية في اغلب البلاد العربية، ونصها على الحريات العامة ومبادئ حقوق الإنسان بصورة أو بأخرى «فان اغلب الأبنية السياسية العربية، سواء تلك التي تأخذ بهذا

Digitized by Birzeit University Library

النظام أو ذلك تنطوي على ميكانيزمات واقعية غاية في الدقة والأحكام تؤمن احتكار السلطة السياسية في المجتمع، وان يكون المرجع الأول والأخير في القرار السياسي والتشريعي في يد رئيس الدولة ووفقاً لتوجهاته، بحيث يصعب القول ان النظام السياسي العربي الراهن يختلف في مضمونه وممارساته عن نظام الخلافة الذي كان سائداً طوال حقبة التاريخ العربي الوسيطة. ان احتكار وواحدية السلطة في البناء السياسي العربي، هو ظاهرة مزمنة يعاني منها المواطن العربي».

وإعلان حالة الطوارئ في تعطيل الدستور وفي إصدار تشريعات. وتخضع سبع دول عربية حالياً لحالة الطوارئ «وهي مصر منذ عام ١٩٨١ وسوريا منذ عام ١٩٦٣، والسودان والجزائر» والطوارئ معلنة فيها بشكل قانوني «والعراق والبحرين والصومال» وهي ممتدة فيها بشكل واقعي.

وهناك تطاول من السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، وتعد السلطة التشريعية في البلاد العربية تعبيراً مباشراً عن ارادات الحاكم، والمجالس النيابة إما معينة أو منتخبة بصورة غير ديمقراطية، ولا تستطيع ممارسة دورها التشريعي والرقابي بصورة صحيحة، والسلطات القضائية محرومة من أهم ضمانات الاستقلال والطاولات على مبدأ استقلال القضاء «أكثر من ان تحصى في التشريعات العربية بدءاً من تأكيد التبعية الفعلية للقضاة للسلطة التنفيذية في التعيين والتأديب، حتى شيوع صور القضاء الاستثنائي والقضاء العسكري، وهي صور يفتقر فيها القضاء إلى الحد الأدنى من ضمانات الحياد والاستقلال».

وتفرض القوانين في البلاد العربية قيوداً شديدة -مانعة في كثير من الأحيان- على حريات الرأي والتعبير والاعتقاد وحرية إصدار الصحف وحريات التنظيم وتأسيس الجمعيات، وتحتكر السلطة التنفيذية بصورة مطلقة أجهزة الاتصال الجماهيري خاصة الإذاعة والتليفزيون (لبنان استثناء).

ويتخذ المشروع العربي موقفاً معادياً للتعددية السياسية وحق تكوين الأحزاب، فهو ينظر بحذر شديد لمبدأ التعددية السياسية. فعلى حين يحظر صراحة في عدد من الدساتير فانه يتغافل عنه عمداً في دساتير أخرى، في حين يفرغه من كل مضمون إما بواسطة قيود دستورية واضحة في قلب الدستور نفسه وإما بقيود تشريعية لاحقة تجعل من ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الدستور أمرا ضيقاً للغاية ومحاطاً بمخاطر شديدة، فالعمل الحزبي محظور في بلدان الخليج، (عدا الكويت واقعيا) وليبيا. ومحاصر في مصر والسودان وتونس وموريتانيا. وتحرم الأحزاب عامة (عدا الحزب الحاكم المهيمن) من حق التداول السلمي للسلطة.

وتباشر المؤسسات العسكرية العربية الحكم والسياسية، إما بطريقة سافرة في شكل حكم عسكري فعلي، وإما بطريقة غير مباشرة من خلال موقعها المؤثر في قلب النظام السياسي العام، وتعتبر الاعتقالات والتعذيب وانتهاك حقوق الإنسان سمة بارزة في كافة النظم السياسية العربية.«ورغم أن عديداً من الجماعات السياسية خارج السلطة تطالب بإلحاح بإشاعة مناخ التعددية السياسية كوسيلة لتداول السلطة وعدم احتكارها... إلا ان نفي الآخرين والإيمان بوحدانية الحقيقية التي تعلنها هي وحدها، هما قيمتان تقعان في قلب بنائها الأيديولوجي، الأمر الذي يضفي شكوكاً جدية حول ما إذا كانت هذه

Digitized by Birzeit University Library

الجماعات تؤمن بالتعددية وبتداول السلطة كموقف مبدئي، أم تتخذ هذه الشعارات كوسيلة للوصول إلى السلطة ثم يأتي بعد ذلك شأن آخر». ولعل شعار «كل مواطن بعثي وإن لم ينتم» الذي طرحه حزب البعث الحاكم في العراق في بداية السبعينيات يكشف بوضوح الأيديولوجيا التي تتحكم بالعلاقة بين المجتمع والدولة من خلال الحزب الحاكم.

وفي محاولة لتبرير الأنظمة والأوضاع غير الديمقراطية في العالم العربي، روجت الأنظمة وعدد من الكتّاب من مواقف ومواقع فكرية مختلفة عدداً من المقولات من نوع «الخصوصية»، و«أولوية التنمية على الديمقراطية»، و«ضرورة الربط بين الديمقراطية والحرية الاقتصادية أو اقتصاد السوق»، و«استحالة تحقيق الديمقراطية في ظل الأمية»، وغيرها من الحجج والأسانيد التي ترفض الديمقراطية أو تدعو إلى تأجيلها. وجرت محاولات عدة لإقامة منظومة فكرية متكاملة تصب في رفض «الديمقراطية» وعالمية مبادئ حقوق الإنسان، والحريات العامة.

وقد لجأت كثير من دول العالم الثالث في مؤتمر فينا لحقوق الإنسان عام ١٩٩٣، والدول العربية من بينها، بل وفي مقدمتها، إلى رفع شعار «الخصوصية الثقافية» مقابل الديمقراطية وحقوق الإنسان لتخفي أوضاعها الاستبدادية وانتهاكاتها لحقوق الإنسان في بلادها. ونجحوا في فرض قضية العالمية والخصوصية على مناقشات المؤتمر.

فطرحت عدد من الدول العربية والآسيوية بقيادة «الصين» تحفظاً على مبدأ عالمية حقوق الإنسان وعموميته، بمقولة أن للثقافة والتقاليد المحلية أولوية عما عداها، وأن المعايير الدولية لحقوق الإنسان ومبادئ الديمقراطية بنيت أساساً على مفاهيم غربية، وهي لا تتناسب مع المجتمعات الآسيوية والعربية لأنها تركز على الحقوق الفردية، فالآسيويون على سبيل المثال «يعطون قيمة اكبر للانسجام الاجتماعي، كما أنهم أكثر ميلاً للتضحية بالمصلحة الشخصية في سبيل الجماعة».

واعتبر بعض المفكرين العرب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «عولمة مفروضة من قِبل حضارة غربية سائدة ويجب رفضها ومقاومتها»، وركز آخرون على «التغريب» قائلين أن «منطلقات» التنوير الغربية –الحرية والتسامح والعقلانية والموضوعية– «قد لا تكون أنسب المعاني لنا، وقد لا تكون حتى جزءا من أي تنوير حقيقي بالنسبة لنا. و«حديث الغرب لنا (خاصة الحلف الصهيوني الأمريكي) عن الليبرالية السياسية والتعددية وحقوق الإنسان،وما إلى ذلك، هو دعوة لها ظاهر برئ وباطن خبيث». وأشاروا إلى ازدواج المعايير التي يمارسها الغرب والولايات المتحدة الأمريكية و «مؤازرتها لبعض الحكام الطغاة المستبدين، ثم التحول عنهم، بل المطالبة بمحاكمتهم ومطاردتهم باسم الدفاع عن الديمقراطية». وكشف المشاركون في مؤتمر «التنمية والأخلاقيات الثقافية» الذي عقد في هافانا بين ٧ و ١١ حزيران (يونيو) ١٩٩٩– عن العديد من العمليات الإرهابية التي قامت بها وتقوم بها وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية في مؤازرة الدكتاتورية، والتدخل في عمليات الانتخابات حين كانت تبشر بنتائج لا تتفق مع السياسية الأمريكية ومصالحها (البرازيل عام ١٩٦١، وتشيلي عام ١٩٧٣، ونيكاراغوا عام ١٩٨٢ وغيرها).

Digitized by Birzeit University Library

والتأكيد على الخصوصية، وإن كان في جانب منه ينطوي على رفض أفكار الهيمنة والاستعلاء الغربيين، إلا أن ذلك لا يمكن أن ينطبق على القيم والمبادئ والمثل الإنسانية «التي هي في الأصل ثمرة نضال إنساني شاق وطويل كانت للغرب فيها إسهاماته المميزة على رغم كل الانتهاكات لهذه القيم والمبادئ والمثل الإنسانية على يد الغرب نفسه» وهناك خلط بين الديمقراطية والمنظومة العالمية لحقوق الإنسان وبين الممارسات الغربية والأمريكية على وجه التحديد في «الانتقائية وتطبيق المعايير المزدوجة، والتي تعتبر في حد ذاتها انتهاكاً صريحاً لحقوق الإنسان. والمشكلة الحقيقية أن هذه الدول تحترم حقوق الإنسان العالمية وتتمسك بها بالنسبة لمواطنيها، أما عندما تتعامل مع الخارج فإنها لا تراعي إلا مصالحها الذاتية... ويساعدها على ذلك خلل النظام الدولي، فهو نظام غير ديمقراطي تتحكم فيه دولة واحدة».

إن حقوق الإنسان في الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، والمساواة الإنسانية ليست «هيمنة غربية» أو «غزواً ثقافياً» بل هي إرث إنساني عالمي ناضلت الإنسانية كلها من أجله طويلاً. والأجدر بنا كوننا ورثة حضارة عريقة وممتدة الجذور، أن نبادر إلى الإسهام في هذا النضال من أجل حقوق الإنسان.

لقد ساهم العرب والمسلمون مساهمة إيجابية في تأكيد القيم الديمقراطية وقيم حقوق الإنسان، فعند صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانت الدول العربية المستقلة الأعضاء في الأمم المتحدة ثلاثاً (مصر، ولبنان، والمملكة العربية السعودية)، وقد امتنعت السعودية وحدها عن التصويت على الإعلان العالمي متعللة بأمور ثلاثة تعترض عليها، وهي حق العمال في إنشاء النقابات، والحق في حرية العقيدة، وقضية مساواة المرأة بالرجل، في حين أيدته كل من مصر ولبنان، وشارك كل من محمود عزمي (مصر) وشارل مالك (لبنان) في صياغة الإعلان، بل ولعبا دوراً فعالاً في هذه الصياغة وفي إقرار الإعلان، ولذلك لم يكن غريباً أن ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى «يولد الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق» وهي نفس مقولة عمر بن الخطاب الذي قال «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

لم يكن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مجرد وثيقة غربية أو مجرد أفكار غربية، ولكن هذه الوثيقة جاءت نتيجة مفاوضات وجهود إنسانية شارك فيها المجتمع الدولي كله، شرقه وغربه، شماله وجنوبه، بكل حضاراته وثقافاته من خلال الأمم المتحدة، وهي بالتالي عمل إنساني يمثل الحد الأدنى من التوافق بين كل هذه الدول بحضاراتها المختلفة، كما أن الاتفاقات والعهود الدولية التي تكون منظومة حقوق الإنسان العالمية وأحد جوانب الديمقراطية، صيغت كلها في أواخر الستينيات، ولم تدخل حيز التنفيذ إلا في السبعينيات. ومعنى ذلك أن الحكومات والدول العربية والإفريقية والآسيوية وأمريكا اللاتينية شاركت مشاركة كاملة في إعداد هذه الاتفاقيات.

ويغيب عن كثيرين أن الولايات المتحدة لم تصدق على الكثير من هذه الاتفاقيات إلا مؤخراً - اضطرت إلى إعلان تصديقها على العهدين الدوليين عشية مؤتمر فينا عام ١٩٩٣- وما زالت تعترض على بعض الاتفاقيات (مثل اتفاقية الطفل والمحكمة الجنائية الدولية...).

Digitized by Birzeit University Library

ومن اللافت للنظر ان دعاة «الخصوصية» لا يرفضون الحداثة المادية ومنتجاتها، بل يستميتون من أجل تملكها، وهي باتت من واقع حياتهم اليومية. ولا يرفضون العلوم البحتة التي أثمرت هذه الحداثة وهذه المنتجات، فهي لا تهدد الاستبداد في أسسه وأصوله، ولكن ما يرفضه هؤلاء هو عقل الحداثة الليبرالي الذي كانت أعظم تجلياته الديمقراطية وحقوق الإنسان، وحريته في الانتماء والاعتقاد واختيار نظامه السياسي، وباختصار، حقه في ان يكون هو وحده سيد نفسه ومصيره.

وكما يقول أديب الجاذر «... لا أدري كيف يمكن الحديث عن الخصوصية حين الحديث عن الحقوق الأساسية كالحق في الحياة والأمان وعن حرية الرأي والتعبير وعن المشاركة في إدارة الشؤون العامة والانتخابات والحق في العمل والسكن والرعاية الصحية. إن هذه الحقوق الأساسية عالمية وغير قابلة للتجزئة ويعزز بعضها بعضاً.»

والقضية الثانية التي تطرح لمواجهة وتأجيل الديمقراطية على المستوى الفكري والسياسي هي قضية التنمية وأولويتها على الإصلاح السياسي والدستوري، فيطالب بعض المثقفين العرب بالتركيز على التنمية وتأجيل بقية حقوق الإنسان والحريات الأساسية إلى مرحلة تالية.

لقد أثبتت تجارب التاريخ فساد هذه المقولة. فتجربة ثورة أكتوبر الاشتراكية عام ١٩١٧ وإعطاء قضية التنمية في الاتحاد السوفييتي أولوية مطلقة على حساب الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات العامة، وما أفرزته من «نشوء نظام الكولخوزات، وتحول النظام في النهاية إلى نظام تبعي يقوم على دكتاتورية البيروقراطية الحزبية وبيروقراطية الدولة والسلطة غير المقيدة، وفساد السلطة والحزب، وادعاء امتلاك قيادة الحزب وحدها للحقيقة الكاملة، بحيث لا يشكل وجود أغلبية مخالفة لها أي مغزى أو ضرورة لإعادة النظر فيما تقرره القيادة، وسقوط الحزب في هاوية عبادة الفرد، وانتهاك الشرعية والتنكيل بالمخالفين في الرأي وتجريم النقد وحذف روح المنافسة الحرة والفكر المبدع من النظرية والعلوم الاجتماعية...» أدى في النهاية إلى سقوط وانهيار الدولة الثانية في العالم من حيث القوة العسكرية والاقتصادية.

وقبل سقوط التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي كانت تجارب التنمية والتحول الاشتراكي والتقدم الاجتماعي والتحرر الوطني في العالم الثالث قد عانت من نفس الظاهرة. وكانت تجربة النظام الوطني التقدمي المعادي للاستعمار والمتطلعة إلى الاشتراكية والعدل الاجتماعي تحت قيادة جمال عبد الناصر في مصر، وما آلت إليه الإنجازات الوطنية والاقتصادية والاجتماعية عقب رحيل جمال عبد الناصر، وانقلاب القصر الذي قاده أنور السادات في ١٣ أيار (مايو) ١٩٧١ دليلاً قاطعاً على فساد «تأجيل» الديمقراطية من أجل التنمية والتطور الاقتصادي والاجتماعي.

لقد فشلت كل التجارب التنموية في العالم العربي نتيجة لغياب الديمقراطية. ويكفي أن هناك في عالمنا العربي حتى اليوم ٧٣ مليون يعيشون تحت خط الفقر، و٧٠ مليون يعانون من الأمية الأبجدية.

القضية الثالثة التي يطرحها المناهضون للديمقراطية في العالم العربي هي قضية التخلف والأمية.

Digitized by Birzeit University Library

ويرى هؤلاء أن «الشعب قاصر عن ممارسة الديمقراطية وغير مؤهل لذلك. وأن «الجرعة» لا بد أن تكون تدريجية، وأن هناك مخاوف من فتح كل المنافذ فتعم الفوضى ويزداد العنف، وأن الشعب غير واع بما فيه الكفاية باعتبار أن الأمية حجر عثرة وأن الرموز الانتخابية هي الأساس للتعامل مع الاختيارات الكثيفة للأشخاص. وهو منطق القلة التي استولت على السلطة، واعتبرت نفسها أكثر قدرة على تحقيق مصالح الناس والاختيار نيابة عنهم، واعتبار الشعوب مجموعة من القصر يحتاجون إلى وصاية حكامهم، والذي لا يعرف أحد من فوّضهم لتحديد مصير الشعوب. وقد فشلت أنظمة الوصاية تلك وثبت ان هدفها الحقيقي ليس إلا الحفاظ على الأوضاع القائمة لأقصى فترة زمنية ممكنة، وفرض الفقر والجهل والمرض على الشعوب لتحقيق مصالح فئة محدودة تتحكم في مقادير هذه الأوطان وشعوبها المقهورة تحت وطأة أنظمة غير ديمقراطية.

القضية الرابعة والتي تصر عليها بعض القوى الليبرالية، هي الربط بين التحول الاقتصادي إلى الرأسمالية وإمكانية تحقيق الديمقراطية، أي جعل إقامة نظام اقتصادي [حر] رأسمالي شرط أولي لإقامة نظام ديمقراطي.

يقول د. سعيد النجار أحد منظري الاقتصاد الرأسمالي (اقتصاد السوق) في مصر «توجد علاقة وثيقة بين النظام الاقتصادي والنظام السياسي. وهذا واضح كل الوضوح في التجربة التي مرت بها البلاد التي أقامت نظامها الاقتصادي على أساس الاشتراكية. فإذا كان النظام الاقتصادي يقوم على إلغاء الملكية الفردية في وسائل الإنتاج واستيلاء الدولة عليها وتركيز كل أو معظم الموارد الاقتصادية في يدها، فان ذلك يؤدي بالضرورة إلى نظام سياسي شمولي. فاحتكار السلطة الاقتصادية لا بد أن يقترن باحتكار السلطة السياسية. ومن العبث في هذه الظروف ان نتوقع قيام نظام ديمقراطي ينطلق من مبدأ أن الأمة مصدر السلطات ويأخذ بالتعددية الفكرية والحزبية ويقوم على الفصل بين السلطات ورقابة السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية واحترام حقوق الإنسان الأساسية وغير ذلك من المبادئ التي تشكل جوهر الديمقراطية الليبرالية... ويمكن القول أن الديمقراطية الليبرالية هي المقابل السياسي للنظام القائم على اقتصاديات السوق. كلاهما يضع السلطة في القاعدة دون القمة. فالديمقراطية الليبرالية تجعل الأمة مصدر السلطات، واقتصاد السوق يضع السلطة في جمهور المستهلكين والمنتجين»

وتؤكد هذا المعنى د. هالة مصطفى قائلة: «المعروف نظرياً وعملياً أن الديمقراطية لم تتطور تاريخياً في ظل نظم إقتصادية مغلقة تركز القوة الاقتصادية في أيدي الدولة وحدها. وإنما ارتبطت بنظم الاقتصاد الحر المفتوح الذي يعمل على توزيع الثروة والملكية بين قوى المجتمع المختلفة. فالتعددية السياسية هي المحصلة الطبيعية لتعددية دوائر القوة الاقتصادية ونمو الطبقات الاجتماعية المختلفة. فالآثار الاجتماعية التي تولدها عملية الإصلاح الاقتصادي... كلها تعمل على توسيع قاعدة المشاركة السياسية لما يؤدي إليه من زيادة مستوى الرضا لاجتماعي. والعلاقة الوثيقة بين هذه العملية -أي الإصلاح الإقتصادي- وبين تحقيق الاستقرار في المجتمع وتخفيف عوامل التوتر والتقدم التي تنشأ في أحيان كثيرة بسبب الأزمات

Digitized by Birzeit University Library

والضغوط الاقتصادية التي قد تتعرض لها مجتمعات مختلفة. ولا شك ان هذه العوامل تعد شرطاً لازمة لدفع عملية التطور الديمقراطي بحيث يكون غيابها نذيراً بعرقلة الديمقراطية ذاتها».

إن هذا الربط الميكانيكي بين الرأسمالية والديمقراطية، واعتبار الأولى شرطا للثانية، يقوم على سلسلة من الأخطاء والمغالطات. فتاريخياً لم يكن تبلور وقيام النظام الديمقراطي في دول الشمال مواكباً لقيام النظام الرأسمالي، أي الليبرالية الاقتصادية، بل فصلت بينهما عقود طويلة. وكما سبق الإشارة فقد انقضت قوى الرأسمالية على الديمقراطية عندما تعارضت مع مصالحها (الفاشية والنازية). وكل تجارب التحول الاقتصادي في دول جنوب شرقي آسيا خاصمت الديمقراطية السياسية، فتحولت إلى الرأسمالية واقتصاد السوق في ظل أنظمة غير ديمقراطية. واعتبار تجارب الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية هي النموذج للاشتراكية، ومن ثم القطع باستحالة الديمقراطية في ظل الاشتراكية، هو تجميد للتطور وإصرار على اعتبار الاتحاد السوفييتي هو النموذج الاشتراكي الوحيد الممكن. فالاشتراكية أرحب وأوسع من تجربة واحدة. بل إن هناك من يرى بحق استحالة تحقيق الاشتراكية بدون الديمقراطية. وأن سقوط التجارب الاشتراكية نتج عن احتكار الدولة لملكية كافة وسائل الإنتاج ومنع المنافسة بين وحدات القطاع العام وغياب الإدارة الديمقراطية لوحدات الإنتاج والاعتماد على الإدارة البيروقراطية، فالاشتراكية أيضاً تحتاج إلى التعددية والمنافسة وديمقراطية الإدارة. كما أن الرأسمالية تعني في الواقع احتكار قلة من الرأسماليين للثروة والملكية وليس توزيعها بين قوى المجتمع.

مصر نموذجاً

من بين البلاد العربية يدور الحديث دائماً على تحول أربعة دول هي، تحديداً، مصر، والمغرب، والأردن، ولبنان، إلى الديمقراطية ووجود نظام حزبي تعددي فيها بشكل أو بآخر. ولعل التجربة المصرية الحالية، ووجود ١٥ حزباً منهم خمسة أحزاب ممثلة في البرلمان أن تقد نموذجاً صارخاً لغياب الديمقراطية والتعددية السياسية الحقيقية في الوطن العربي، رغم توفرها على شكل ديمقراطي قد يخدع كثيرين.

لقد كانت مصر أول دولة عربية بل بين ما يعرف اليوم بدول العالم الثالث أو الجنوب عرفت الحياة النيابية والأحزاب السياسية... بدءاً من «مجلس المشورة» عام ١٨٢٩ والذي تكون من ١٥٦ عضواً منهم ٣٣ من كبار الموظفين وعلماء الدين و ٢٤ من موظفي الأقاليم و ٩٩ ينتخبون من كبار أيعاين البلاد، وهو مجلس له سلطة استشارية فقط، مروراً «بمجلس شورى النواب» عام ١٨٦٦ وصدور أول دستور عام ١٨٨٢ (من خمسين مادة) وقيام أول حزب سياسي (الحزب الوطني العرابي) في ٢٠ نوفمبر ١٨٧٩، وربط ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول بين الاستقلال والديمقراطية (إنهاء الحماية وجلاء قوات الاحتلال والدستور) وصدور دستور ١٩٢٣ وتجربة التعددية السياسية الأولى حتى عام ١٩٥٢، وصولاً إلى قيام ثورة ٢٣ يوليو وصدور دستور ١٩٥٦ ثم دستور ١٩٧١ وعودة التعددية الحزبية عام ١٩٧٦. وتنشط الأحزاب السياسية المصرية حالياً في ظل إطار سياسي ودستور وقانون يخاصم الديمقراطية في الصميم.

Digitized by Birzeit University Library

أولا: الدستور

هناك نصوص ديمقراطية عديدة في الدستور المصري الصادر عام ١٩٧١ تتفق مع مبادئ حقوق الإنسان والحريات العامة، خاصة حرية الرأي والصحافة، وتؤكد على الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومع ذلك فجوهر الدستور لا يقر التعددية السياسية والفكرية وتداول السلطة، وإنما يقوم على دولة يحكمها فرد وزعيم وقائد، لا يخضع للمساءلة، وإنما هو فوق كل السلطات والمؤسسات الدستورية. فرئيس الجمهورية طبقاً لنصوص الدستور هو: رئيس السلطة التنفيذية، يضع بالاشتراك مع مجلس الوزراء السياسية العامة للدولة ويشرفان على تنفيذها ويعين رئيس الوزراء في اتخاذ القرار، وتنحصر المسؤولية البرلمانية في مجلس الوزراء وحده بمعنى أن ما يتخذه رئيس الجمهورية من قرارات وما يرسمه من سياسات، إنما يكون بعيداً عن رقابة سائر السلطات في الدولة؛ ويعين رئيس الجمهورية الموظفين المدنيين والعسكريين والممثلين السياسيين ويعزلهم؛ ويصدر اللوائح لتنفيذ القوانين في غيبة مجلس الشعب؛ ويعلن حالة الطوارئ؛ ويبرم المعاهدات؛ وله أن يستفتي الشعب في المسائل المهمة؛ وحق العفو عن العقوبة أو تخفيفها؛ ولرئيس الجمهورية الحق طبقاً للمادة ٧٤ الشهيرة «إذا قام خطر يهدد الوحدة الوطنية أو سلامة الوطن أو يعوق مؤسسات الدولة عن أداء دورها الدستوري، أن يتخذ الإجراءات السريعة لمواجهة الخطر، ويوجه بياناً إلى الشعب»؛ وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة؛ ورئيس المجلس الأعلى للهيئات القضائية؛ والمجلس الأعلى للشرطة. كما يمنع الدستور مجلس الشعب من إجراء أي تعديل في الموازنة العامة إلا بموافقة الحكومة.

ثانياً: القوانين المقيدة للحريات

ويتساند مع رئيس الجمهورية المطلقة الواردة في الدستور والتي تتضاعف في الممارسة العملية، سلسلة من القوانين الاستثنائية والمواد القانونية التي تنتهك حقوق الإنسان والحريات العامة، وبعضها يعتدي على مبادئ الدستور ذاته. ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر:

- القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١٤، الذي يفرض العقاب على اجتماع أكثر من خمسة أشخاص في الطريق العام، إذا أمرتهم السلطات بأن يتفرقوا ولم يفعلوا؛
- والقانون رقم ٢٨ لسنة ١٩١٠ الذي فرض العقاب على اتفاق شخصين أو أكثر حتى ولو كان اتفاقهم لغاية مشروعة «إذا كان ارتكاب الجنايات أو الجنح من الوسائل التي لوحظت في الوصول إليه...»؛
- وقانون الطوارئ الذي صدر تحت اسم «قانون الأحكام العسكرية رقم ٢٦» في أغسطس ١٩٣٩، ثم حول إلى قانون الطوارئ عام ١٩٥٨ المعدل بالقانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٧٢ (المسمى بقانون الحريات)؛
- القانون رقم ٥٨ لسنة ١٩٤٩ والذي يجرم حقاً أساسياً من حقوق الإنسان وهو حق الإضراب السلمي؛

Digitized by Birzeit University Library

- مواد عديدة من قانون العقوبات ٥٨ لسنة ١٩٣٧ والتعديلات العديدة التي أدخلت عليه، مثل المواد ٩٨ أ، ب، ب مكرر، ج، د، هـ... والمنقولة من قوانين فاشية صدرت في ايطاليا في عهد موسوليني، والمواد ١٠٢ مكرر و ١٧١ و ١٧٤؛
- قانون الأحكام العسكرية رقم ٣٤ لسنة ١٩٦٦ والذي يبيح في مادته السادسة محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية في أية قضية يرى رئيس الجمهورية إحالتها للمحاكم العسكرية؛
- قانون مباشرة الحقوق السياسية ٧٣ لسنة ١٩٥٦ الذي يسهل للحكم تزوير الانتخابات والاستفتاءات، وقانون الحراسات رقم ٣٤ لسنة ١٩٧١ والذي يبيح لجهة سياسية هي المدعى الاشتراكي التحفظ على الأشخاص في مكان أمين (السجون) من سنة إلى خمس سنوات، وقانون الجمعيات رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الخاص بتكوين الجمعيات الأهلية، والذي يمثل عقبة حقيقية أمام حرية تكوين الجمعيات واستمرارها واستقلالها؛
- القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ الخاص بالأحزاب السياسية، والذي يُخضع قيام الأحزاب واستمرارها وصحفها ونشاطها للجنة حكومية، ويجعل الطعن في قراراتها أمام محكمة مشكلة من عدد مساو من القضاة السابقين ووزراء الحكومة؛
- قانون حماية القيم من العيب رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠؛
- القانون رقم ١٠٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن محاكم أمن الدولة؛
- القانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٩٢ (المعروف بقانون مكافحة الإرهاب) بتعديل بعض نصوص قوانين العقوبات والإجراءات الجنائية وإنشاء محاكم أمن الدولة؛
- تعديلات عديدة أدخلت على قانون الإجراءات من أخطرها إلغاء المواد الخاصة بقاضي التحقيق وإعطاء النيابة العامة سلطة قاضي التحقيق لتجمع بين سلطة التحقيق والاتهام، وإلغاء حق المواطنين في رفع جنحة مباشرة ضد الموظف العام وقصر حق تحريك الدعوى على النيابة العامة.

ثالثاً: القوات المسلحة والشرطة

منذ ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ أصبحت القوات المسلحة هي المؤسسة الأساسية للحكم، وهي مصدر الشرعية الفعلية. ورغم صدور دستور ١٩٧١، فما زالت القوات المسلحة هي القوة الرئيسة في الدولة والحكم. فرؤساء الجمهوريات منذ الثورة وحتى الآن عسكريون خرجوا من صفوف القوات المسلحة. والجمع بين منصب وزير الدفاع والقائد العام للقوات المسلحة يؤكد الموقع الخاص لهذه المؤسسة وعدم خضوعها لأية مؤسسة أخرى من مؤسسات الحكم، عدا رئاسة الجمهورية التي تخرج دائماً من صفوفها. وهناك مواقف ومناصب أساسية في الدولة لا يتولاها إلا ضباط من القوات المسلحة مثل المخابرات العامة، وهيئة الأمن القومي، ومحافظي المحافظات الحدودية (سيناء الشمالية، وسيناء الجنوبية، والبحر

Digitized by Birzeit University Library

الأحمر، وبورسعيد، ومرسى مطروح، وأسوان...) وعنصر الحماية الرئيسة للحكم هي القوات المسلحة التي تتدخل في اللحظة المناسبة لحمايته، كما حدث في انتفاضة ١٨ و ١٩ كانون الثاني (يناير) ١٩٧٧ وخلال تمرد الأمن المركزي عام ١٩٨٦.

والقوة الثانية التي يستند إليها الحكم هي قوات الشرطة، خاصة مباحث أمن الدولة، وقوات الأمن المركزي، وقوات الأمن السياسي، التي تلعب دوراً حاكماً في الحياة السياسية المصرية، خاصة في ظل حالة الطوارئ (وتؤثر في اتخاذ القرار السياسي، وفي تشكيل مؤسسات الحكم: الحكومة، ومجلس الشعب، والمحليات، والمحافظين، وكبار الموظفين، وهيئة تدريس الجامعات، والسلك الدبلوماسي، والنيابة العامة...). ويقدم القوات المسلحة والشرطة في البناء السياسي المصري صورة نموذجية للدولة البوليسية كما وردت في كتب العلوم السياسية وأنظمة الحكم.

رابعا: السيطرة الإعلامية

يحتكر الحكم أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة، ويسخرها لخدمة سياساته والدفاع عن مصالح الحكام والطبقات السائدة، ومحاولة إعادة صياغة أفكار الناس وقيمهم وتحويل الحكم إلى أسطورة وفرض زعامته، ومنع الآراء المعارضة بحق من الاقتراب من الإذاعة والتليفزيون، وقد أصبح دورهما الإعلامي في العقد الحالي طاغياً، خاصة في ظل الأمية الأبجدية التي تصل إلى ما يقرب من ٥٠٪ وحتى الصحافة، والتي سمح للأحزاب بإصدارها، فما زالت سوق الصحافة شبه محتكرة للحكم. فالمؤسسات الصحفية التي تملك المطابع وشركات التوزيع والإعلان وتحتكر ٩٥٪ من المطبوعات في سوق الصحافة، مملوكة للدولة ملكية خاصة، وتعبر أساساً عن سياسات الحكم، ما يحرم الأحزاب والقوى السياسية التي تتبنى سياسات أخرى من أداة إعلامية مؤثرة، تنقل وجهات نظرها وتدافع عنها.

خامساً: حكم الطوارئ

تعيش مصر منذ عام ١٩٣٩ تقريباً في ظل إعلان حالة الطوارئ التي لم ترفع إلا سنوات قليلة خلال النصف الأخير من هذا القرن. وتعيش مصر تحديداً منذ ٦ أكتوبر ١٩٨١ ولمدة تقترب من ٢٠ عاماً في ظل حالة الطوارئ. ويعطى القانون لرئيس الجمهورية عند إعلان حالة الطوارئ الحق في وضع قيود على حرية الأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية، والأمر بمراقبة الرسائل أياً كان نوعها، ومراقبة الصحف والنشرات والمطبوعات والمحررات والرسوم وكافة وسائل التعبير والإعلان قبل نشرها وضبطها ومصادرتها، وتعطيل وإغلاق أماكن طبعها، وتحديد مواعيد فتح المحلات العامة وإغلاقها، وكذلك الأمر بإغلاق هذه المحال كلها وبعضها، وتكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال أو الاستيلاء على أي منقول أو عقار، وسحب التراخيص بالأسلحة والذخائر والمواد القابلة للانفجار والمفرقعات على اختلاف أنواعها والأمر بتسليمها، وإغلاق بعض المناطق أو عزلها، وتنظم وسائل النقل وحصر المواصلات وتحديدها. ولرئيس الجمهورية توسيع هذه السلطات إذا أراد. ولمن يعتقل أو يقبض

Digitized by Birzeit University Library

عليه أن يتظلم أمام محكمة أمن الدولة العليا... فإذا أفرجت المحكمة عنه لرئيس الجمهورية (وزير الداخلية حالياً) حق الاعتراض.

سادساً: التعذيب وانتهاك حقوق الإنسان

في ظل حالة الطوارئ، اعتباراً من مساء ٦ أكتوبر ١٩٨١ وحتى الآن، مارست أجهزة الأمن التعذيب بصورة منهجية في السجون والمعتقلات وأقسام الشرطة ومعسكرات الأمن المركزي، بما يجعلها سياسة ثابتة ومعتمدة من الحكم وأجهزة الأمن التابعة له.

وقد أثبتت تقارير منظمات حقوق الإنسان المصرية والعربية والدولية، بما فيها منظمة العفو الدولية هذه الجريمة البشعة. وأدانت قرارات لجنة مناهضة التعذيب التابعة للأمم المتحدة الحكومة المصرية، وعبرت عما يساورها من «قلق إزاء ما تتلقاه من تقارير من منظمات غير حكومية موثوق بها، ومن المقرر الخاص بالتعذيب بالأمم المتحدة، تؤكد استمرار التعذيب في مصر». وأصدرت الخارجية الأمريكية تقريرها السنوي في أول فبراير ١٩٩٥، وقد أفردت مساحة واسعة لانتهاك حقوق الإنسان في مصر، وأكدت أن «الحكومة المصرية باستخدامها قانون الطوارئ، تورطت في أعمال القتل والتعذيب للمواطنين المحتجزين على ذمة قضايا أمنية (سياسية) وواصلت إخفاقها في معاقبة المسؤولين عن ممارسة التعذيب، والاعتقال التعسفي، والاحتجاز بدون محكمة، واستخدام المحاكم العسكرية لمحاكمة المشتبه بأنهم إرهابيون، والتحرش بالصحفيين والمحامين وعمال غزل كفر الدوار في أكتوبر الماضي، وقتلت قوات الأمن على الأقل ١٣٩ ممن يشتبه بأنهم متطفون (القتل خارج القانون) ونجمت بعض الوفيات عن الاستخدام الزائد للقوة...»

وتوالت الأحكام القضائية التي تثبت وقوع التعذيب، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: الحكم في قضية الجهاد (٤٨ لسنة ١٩٨٢)؛ والحكم في قضية الحركة الشعبية أو التنظيم الشيوعي المسلح (٨٧ لسنة ١٩٨٣)؛ والحكم في قضايا الجماعات الإسلامية في عين شمس (٢٧٣٠-٢٧٣١ لسنة ١٩٨٩)؛ والحكم في قضية التنظيم الناصري (١٩٩٠)؛ والحكم في قضية اغتيال د. رفعت المحجوب (١٤ أغسطس ١٩٩٣)... وصولاً إلى واقعة قتل المحامي «عبد الحارث مدني» عقب القبض عليه بيوم واحد، وذلك غير تحقيقات عديدة لنيابة أمن الدولة أثبتت فيها تعرض المتهمين للتعذيب.

وقد صدرت في الأعوام الأخيرة التقارير التالية حول قضايا التعذيب:

- التقرير السنوي حول «حقوق الإنسان في الوطن العربي» الصادر عن المنظمة العربية لحقوق الإنسان (١٩٩٧)؛
- تقرير منظمة العفو الدولية (أمنستي) بتاريخ ٣٠ تموز (يوليو) ١٩٩٧ ويحمل عنوان «مصر: الضحايا المنسيون اعتقالات بلا نهاية وتعذيب منهجي»؛
- تقرير «لجنة الأمم المتحدة لمناهضة التعذيب» في ٣ أيار (مايو) ١٩٩٦، والذي قال نصاً: «تمارس قوات الأمن التعذيب بصورة منهجية مستمرة في مصر، وخاصة بواسطة مباحث

Digitized by Birzeit University Library

امن الدولة. لقد أصبح التعذيب أمراً عادياً ومنتشراً وبشكل عام، على الأقل في مواقع عديدة في مصر، ولم يجر أي تحقيق أو يتخذ أي إجراء قانوني ضد أفراد جهاز مباحث أمن الدولة، رغم تصديق مصر على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب» (١٩٨٦).

ولم يبذل أي جهد لمنع قوات الأمن من التصرف كدولة داخل الدولة، ويبدو أن سلطات عليا توفر لهم الحماية اللازمة للهروب من أية مساءلة.

لا يقف انتهاك حقوق الإنسان في مصر عند حدود التعذيب. فقد أصبح العقاب الجماعي للمواطنين دون تمييز وسيلة مألوفة لتأديب المصريين من خلال الحملات التي تشنها قوات الأمن المركزي على بعض القرى والأحياء السكنية ومن خلال التصدي لأي تحرك عمالي سلمي للمطالبة بحقوق اقتصادية أو اجتماعية، عن طريق محاصرة القلاع الصناعية واقتحامها بالقوة، وإلقاء القبض على من يتواجد فيها من العمال.

وتوسع الحكم في اعتقال المواطنين دون تمييز ويقدر عدد من اعتقل خلال الفترة من ٨١ حتى الآن بعشرات الآلاف.. من بينهم مناضلون سياسيون ونقابيون تصدوا للدفاع عن حقوق الوطن والمواطنين، وعمال استخدموا حقهم المشروع في الإضراب والاعتصام السلمي في محاولة لتحسين أحوالهم المعيشية أمام تزايد واحتدام الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، وامتد الاعتقال ليصبح سلاحاً في يد المفسدين من رجال السلطة يستخدمونه لحماية مصالحهم وتصفية حسابات ونزاعات وخلافات إقليمية أو عائلية أو شخصية.

سابعا: تزوير الانتخابات

منذ بدأت التعددية السياسية، مارست أجهزة وزارة الداخلية والحكم المحلي التزوير في كافة الانتخابات العامة سواء انتخابات مجلس الشعب، أو مجلس الشورى، أو الانتخابات المحلية، وكذلك في الاستفتاءات العامة. وكان الخلاف الوحيد بين انتخابات وأخرى بما فيها انتخابات مجلس الشعب الأخيرة (تشرين الثاني (نوفمبر) - كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٠) هو حجم التزوير واستخدمت في هذا التزوير القانون (سواء قانون مباشرة الحقوق السياسية، أو قوانين الانتخابات بالقائمة النسبية الحزبية المشروطة والقائمة الحزبية المطلقة)، واستخدام العنف والتدخل المباشر لأجهزة الأمن، والتلاعب في النتائج، وغير ذلك، بحيث أصبح الحديث عن تداول السلطة سلمياً عن طريق صندوق الانتخابات أمراً مستحيلاً في ظل الأوضاع القائمة.

ثامناً القوى المعادية للمجتمع المدني والديمقراطية

فقد تصاعدت في السنوات الأخيرة ظاهرة «الجماعات الإسلامية» التي ترفض المجتمع القائم وتكفره وتسعى لتغييره بالعنف والقوة. ومارست هذه الجماعات (خاصة صغار رجال الشرطة من الجنود والخفراء والمخبرين السريين)، والسياح، والمواطنين العاديين، والكتاب والمفكرين، وبعض رموز الحكم. وامتدت أنشطتها

Digitized by Birzeit University Library

إلى عمليات إجرامية في الخارج (أديس أبابا، وإسلام أباد...)، ولجأ بعض القربيين من هذه الجماعات أو المعبرين عن فكرها لملاحقة المفكرين والكتاب والمبدعين بقضايا حسبة لتكفيرهم واتهامهم بالردة ومصادرة إبداعاتهم. وحاولت الدولة مواجهتهم بأساليب عديدة كان منها التنافس معهم على أرضيتهم مما أوقعها في مواقف وإجراءات وقوانين، تصب في تحويل الدولة إلى دولة دينية.

تاسعاً: حرية الحركة النقابية

فقد حرصت السلطة على التحكم والسيطرة على الحركة النقابية العمالية خاص الاتحاد العام للعمال من خلال تدخل مباشر لوزارة العمل ومباحث أمن الدولة ومن خلال قانون يمكن السلطة التنفيذية والجهات الأمنية من التحكم بصورة شبه مطلقة في انتخابات النقابات العامة ومجلس الاتحاد العام لعمال مصر.

وتم قتل حركة النقابات المهنية بصدور القانون ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ الذي قضى على استقلال النقابات وأدى إلى خضوع عدد كبير منها للحراسة وتأجيل انتخابات العديد منها ١٠ سنوات حتى الآن.

عاشراً: موقف النخبة

بدا واضحاً من خلال الممارسة أن هناك قطاعاً ليس صغيراً داخل النخبة المصرية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، يفتقر إلى أية قناعة حقيقية بالديمقراطية. إنه قطاع معاد موضوعياً للديمقراطية، وينتشر في صفوف الليبراليين والماركسيين والقوميين والناصريين وتيار الإسلام السياسي. وحديثهم عن الديمقراطية مشروط بأن تحقق لهم النفوذ والفوز والسيطرة والقيادة، وإلا فلا داعي لها، ووصل موفقهم العملي إلى حد الصمت وأحياناً التبرير لانتهاك حقوق الإنسان والتعذيب وتزوير الانتخابات العامة والنقابية بحجة وجود خطر قفز تيار أو قوة معادية للديمقراطية للسلطة أو النفوذ.

في ظل هذه المنظومة المتآكلة المعادية للديمقراطية، بدأت التجربة الثانية للتعددية السياسية في مصر (التجربة الأولى من ١٩٢٣ وحتى حل الأحزاب السياسية في ١٧ يناير ١٩٥٣ وكانت أهم الأحزاب في هذه الفترة: الوفد، والحزب السعدي، والأحرار الدستوريين، والحزب الوطني، والحزب الوطني الجديد، وحزب الاتحاد، وحزب الشعب، وحزب مصر الفتاة (الحزب الاشتراكي)، وحزب الكتلة الوفدية، وحزب الفلاح، وجبهة مصر.

كانت البداية في ٢٩ مارس ١٩٧٦ عندما وافق الاجتماع المشترك بين مجلس الشعب واللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي العربي (الحزب الوحيد في ذلك الوقت) على قيام ٣ منابر (تنظيمات) داخل الاتحاد الاشتراكي هي: تنظيم مصر العربي الاشتراكي، برئاسة اللواء ممدوح سالم (رئيس الوزراء في ذلك الحين)؛ وتنظيم الأحرار الاشتراكيين، برئاسة مصطفى كامل مراد (أحد الضباط الأحرار)؛ وتنظيم التجمع الوطني التقدمي الوحدوي: برئاسة خالد محيي الدين (أحد أعضاء مجلس قيادة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢).

وفي افتتاح مجلس الشعب في ١١ نوفمبر ١٩٧٦ ألقى رئيس الجمهورية [محمد أنور السادات] بياناً قال فيه: «لقد اتخذت قراراً سيظل تاريخياً يرتبط بكم وبيوم افتتاح مجلسكم الموقر هو أن تتحول التنظيمات

Digitized by Birzeit University Library

الثلاثة ابتداءً من اليوم، إلى أحزاب، إن هذا القرار ينطوي على تحول أعمق مما يبدو وعلى مسؤوليات أكثر مما ترى العين من النظرة الأولى.. فالدستور الدائم في تقديري يتسع لهذا التطور الجذري في البناء السياسي العام لبلدنا، وهذا أمر قد يعن لكم بحثه وتأمله.. ولكن هناك نصوص أخرى لا بد من تراجع على ضوء هذا لقرار وخصوصاً النظام الأساسي للاتحاد الاشتراكي العربي، وفي تصوري أنه أصبح من المحتم أن يكون هذا النظام الأساسي منظماً للأحزاب بعد أن قفز الشعب بالتجربة الديمقراطية وبكم هذه الفقزة الرائعة خلال المعركة الأخيرة بين الأحزاب الثلاثة. ولا أريد أن أستبقكم إلى التفاصيل، ولكن هناك نتائج لا بد أن تترتب منطقياً على هذا القرار. إن يد الاتحاد الاشتراكي بالضرورة سترتفع نهائياً عن الأحزاب وسوف يصبح كل حزب حراً تماماً في إدارة نشاطه في حدود القوانين والدستور..»

وهكذا بدأت التعددية الحزبية بقرار فردي ومفاجئ من رئيس الجمهورية، ولكنه في الحقيقة لم يكن مجرد قرار مثبت الصلة بالتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الجارية في مصر، فالرئيس السادات عارض قيام الأحزاب بقوة قبل قراره بأشهر قليلة. فقال في ١٥ أيار (مايو) ١٩٧٤ «لقد ارتضى الشعب نظام تحالف قوى الشعب العامل إطارا لحياته السياسية. وإننا في معركة البناء والتقدم لأحوج ما نكون لهذا التجمع. ومن ثم فإنني أرفض الدعوة التي تفتيت الوحدة الوطنية بشكل مصطنع عن طريق تكوين الأحزاب». ثم عاد في أوائل عام ١٩٧٦ من خلال قرار لجنة مستقبل العمل السياسي إلى رفض الأحزاب والإبقاء على الاتحاد الاشتراكي (١٦ آذار (مارس) ١٩٧٦).

لقد فرض قيام الأحزاب السياسية في مصر، تطور ونضال الحركة الجماهيرية المصرية واتجاهها للتعبير المستقل ومحاولتها بناء أشكال تنظيمية مستقلة، سواء على مستوى الطبقة العامة أو المهنيين والمثقفين والطلاب (انتفاضة الجامعة ١٩٧٢، والهبات الجماهيرية في ١٩٧٢ و ١٩٧٣ و ١٩٧٥، والاضطرابات العمالية في كانون الثاني (يناير) وآذير (مارس) ١٩٧٥، والتعبير السياسي من خلال نقابتي المحامين والصحفيين في الفترة من ١٩٧١ إلى ١٩٧٥، والتنظيمات الماركسية مثل الحزب الشيوعي المصري وكذلك حزب العمال الشيوعي والحزب الشيوعي ٨ يناير بعد ذلك...)، كما لعب ازدياد التمايز الاجتماعي واتساع نطاق الفوارق بين الطبقات الكادحة والوسطى والطبقات الكبيرة المستغلة، وحاجة الحكم لتهيئة مناخ مناسب لتشجيع الاستثمار الأجنبي، ضرورة الاعتراف بقدر من التمايز السياسي.

ولكن تجربة التعدد الحزبي ولدت منذ البداية ناقصة ومقيدة، فقد ولدت الأحزاب في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٦ في تناقض مع الدستور الذي نص في مادته الأولى على أن: «...جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي واشتراكي يقوم على تحالف قوى الشعب العامل»، ونص في مادته الخامسة على إن: «الاتحاد الاشتراكي العربي هو التنظيم السياسي الذي يمثل بتنظيماته القائمة على أساس مبدأ الديمقراطية تحالف قوى الشعب العاملة من الفلاحين والعمال والجنود والمثقفين والرأسماليين الوطنية، وهو أداة هذا التحالف في تعميق قيم الديمقراطية والاشتراكية وفي متابعة العمل الوطني في مختلف مجالاته ودفع العمل الوطني إلى أهدافه المرسومة».

Digitized by Birzeit University Library

ولم يتم تعديل هذه المواد في الدستور إلا في ٣٠ نيسان (أبريل) ١٩٨٠، أي بعد قيام الأحزاب بأكثر من عامين وخمسة أشهر حيث أصبحت المادة الخامسة تنص على قيام النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على «أساس تعدد الأحزاب».

وصدر أول قانون بنظام الأحزاب السياسية في ٧ تموز (يوليو) ١٩٧٧ (القانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧ المعدل بالقانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٩ والقانون ١٤٤ لسنة ١٩٨٠)، أي بعد قيام الأحزاب السياسية ثمانية أشهر، ليفرض قيوداً مانعة لقيام الأحزاب وممارستها لدورها في المجتمع، فقد ارتهنت القواعد القانونية للتعدد الحزبي بفلسفة وعقلية نظام الحزب الواحد، فلم يترك القانون هامشاً للتوجهات الفكرية المستقلة، وفرض على القوى والتيارات السياسية، المختلفة التقيد بطائفة من الالتزامات إذا ما رغبت في الترخيص لأحزابها، تبدأ من الالتزام بمبادئ متعارضة حملتها «ثورتي» ٢٣ يوليو و ١٥ مايو، ولا تنتهي عند حدود الالتزام، بمبادئ الشريعة الإسلامية ومقتضيات الحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي ومقومات الدستور و«المكاسب الاشتراكية» و«تحالف قوى الشعب العاملة».

وحرص المشرِّع من خلال قانون الأحزاب أن يكفل للحزب الوطني الحاكم (حزب رئيس الجمهورية) الوصايا الكاملة سواء على تأسيس واستمرار الأحزاب الجديدة أو على القرارات التي تصدرها هذه الأحزاب أو على صحافتها الحزبية. وذلك من خلال النص على إنشاء لجنة شؤون الأحزاب السياسية المناط بها منح أو حجب الترخيص للأحزاب الجديدة، وطلب حل الحزب إذا فقد بعد إشهاره أي من الشوط التي وضعها القانون لتأسيس أحزاب، وفي أن تأمر بإيقاف صحف الحزب أو نشاطه أو قراراته لاعتبارات «المصلحة القومية» وأن تضع القواعد المنظمة لاتصال الحزب بأي حزب سياسي أجنبي.

وتتكون لجنة شؤون الأحزاب حالياً من رئيس مجلس الشورى (أمين اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي العربي سابقاً) رئيساً، ووزراء العدل والداخلية ووزير الدولة لشؤون مجلس الشعب، وثلاثة من بين رؤساء الهيئات القضائية السابقين أو نوابهم يختارهم رئيس الجمهورية أعضاء. وبالتالي كفل القانون هيمنة الحكومة والحزب الحاكم على اللجنة.

ومنذ قيام لجنة شؤون الأحزاب لم توافق على قيام أحزاب جديدة (تضاف لأحزاب التجمع والأحرار ومصر العربي الاشتراكي) إلا أربعة أحزاب ورفضت قيام ٣٧ حزباً آخر.

فقد وافقت على قيام الحزب الوطني الديمقراطي برئاسة رئيس الجمهورية أنور السادات، وكذلك حزب العمل الاشتراكي الذي وقع السادات على وثيقة تأسيسه، وحزب الوفد الجديد، وذلك في عام ١٩٧٨ و ١٩٧٩، وأخيراً وافقت في عام ٢٠٠٠على قيام حزب الوفاق الوطني، أما الأحزاب الأخرى فقد قامت بأحكام صادرة من محكمة القضاء الإداري. وقد هدد السادات حزب التجمع بالتجميد والحل وأعلن في ١٤ أيار (مايو) ١٩٧٨ إحالة الحزب إلى لجنة شؤون الأحزاب تمهيداً لحله وصادر بعد ذلك صحيفة «الأهالي»، وأوقف صدورها في تشرين الأول (أكتوبر) من نفس العام. وفي ٢٠ أيار (مايو) ٢٠٠٠ أصدرت لجنة شؤون الأحزاب قراراً بتجميد حزب العمل وإيقاف صدور جريدته الشعب.

Digitized by Birzeit University Library

وفرض على الأحزاب السياسية حصاراً مالياً طبقاً للمادة ١١ من قانون الأحزاب فمنعت من إمكانية استثمار أموالها في مشروعات تجارية، وحظر على الأحزاب قبول أي تبرع أو ميزة أو منفعة من أي شخص اعتباري حتى ولو كان متمتعاً بالجنسية المصرية، وأن تعلن عن اسم أي متبرع فرد وقيمة تبرعه في إحدى الصحف اليومية على الأقل وذلك إذا زادت قيمة التبرع على خمسمائة جنيه في المرة الواحدة أو على ألف جنيه في العام الواحد (تكلفة نشر هذا الإعلان في أي صحيفة يومية قومية يزيد عن ١٠٠٠ جنيه في المرة الواحدة). ورتب القانون على مخالفة هذه المادة حبس كل مسؤول في حزب سياسي أو عضو من أعضائه أو من العاملين به تسلم مباشرة أو بالواسطة مالاً، وتكون العقوبة بالسجن إذا كان المال أو المنفعة من أجنبي.

وقد تعرض قادة وأعضاء الأحزاب السياسية للملاحقات الأمنية والاعتقال والسجن والتهديد في لقمة العيش والمنع من تولي الوظائف. فتعرض التجمع في الفترة من عام ١٩٧٦ وحتى عام ١٩٨١ لسلسة من الهجمات البوليسية من أهمها الحملة أثناء انتخابات مجلس الشعب (تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٦) وبعد انتفاضة ١٨ و ١٩ كانون الثاني (يناير) ١٩٧٧ وفي أيلول (سبتمبر) ١٩٧٧ وايار (مايو) ١٩٧٨ وايلول (سبتمبر) ١٩٧٨ وكانون الثاني (يناير) ١٩٧٩ وآذار (مارس) ١٩٧٩ وآب (أغسطس) ١٩٧٩، وتشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٩، وكانون الثاني (يناير) ١٩٨٠ وأيلول (سبتمبر) ١٩٨٠ وأذار (مارس) ١٩٨١ وتشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨١، وشملت أكثر من ١٠٠٠ من أعضائه. وفي الثمانينات والتسعينيات تركزت الحملات على جماعات الإسلام السياسي المحجوبة عن الشرعية وعلى حزب العمل الاشتراكي. وكانت الأحزاب السياسية جميعاً قد تعرضت لاعتقال قادتها في أيلول (سبتمبر) ١٩٨١ (عدد المعتقلين ١٥٣٦).

ولكن أخطر ما تعرضت إليه الأحزاب في مصر هو فرض الحصار عليها بحيث حددت إقامتها في المقار القليلة التي تملكها وفي الصحف الحزبية، ومنعت من عقد الاجتماعات خارج المقار ومن توزيع البيانات ومن المسيرات السلمية أو الدعوة للإضراب أو الاعتصام. والأهم من هذا كله تزوير الانتخابات والاستفتاءات العامة، بما في ذلك انتخابات مجلس الشعب الأخيرة في تشرن الأول (أكتوبر) - تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠٠، لضمان احتكار الحزب الحاكم للأغلبية الكاسحة لمقاعد مجلس الشعب بما لا يقل بأي حال من الأحوال عن ثلثي الأعضاء، وبالتالي استحالة التداول السلمي للسلطة.

ففي أول انتخابات تعددية عام ١٩٦٧ فاز حزب مصر (الحزب الحاكم) بـ ٢٧٩ مقعداً بينما حصل حزب الأحرار على ١٤ مقعداً وحزب التجمع على ٤ مقاعد والمستقلون على ٤٧ مقعداً.

وفي آخر انتخابات عام ٢٠٠٠ حصل الحزب الوطني على ١٧٨ مقعداً وارتفعت إلى ٣٨٨ بعد انضمام ٢١٠ من المستقلين إليه وحصل الوفد على ٧ مقاعد والتجمع على ٦ مقاعد والناصري على مقعدان وحزب الأحرار على مقعد واحد.

وهكذا استقر في أذهان المواطنين استحالة تداول السلطة وأن الحكم من نصيب الحزب الحاكم دائماً، وأن الأحزاب الأخرى جميعاً هي أحزاب معارضة إلى الأبد... ليتأكد أن التعددية الحزبية في مصر هي تعددية شكلية وأننا نعيش في ظل نظام استبدادي في الجوهر، أو نظام «حزب واحد في قالب تعددي».

Digitized by Birzeit University Library

دور المجتمع المدني في عملية التحول الديمقراطي في الوطن العربي

هويدا عدلي

تُعَّد عملية التحول الديمقراطي من اكثر العمليات التي تتعدد وتتداخل فيها المتغيرات، وكذلك القوى الفاعلة مما يجعلها عملية بالغة التعقيد. وعلى الرغم من توافر كم كبير من الدراسات التي عُنيَّت بعملية التحول الديمقراطي بدينامياتها المختلفة وسعت للتنظير لها في مجال السياسة المقارنة، إلا أنه لا يمكن القول أن هذه العملية تسير في مسار واحد يمكن أن ينطبق على كل المجتمعات التي تمر بحالة تحول. فلكل تجربة أو مجموعة من التجارب سماتها الخاصة ومسارها وكذلك نتائجها، وذلك وفقا لعديد من العوامل، بعضها يتعلق بالأوضاع الداخلية سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية وتركيبة المجتمع الداخلية من حيث تكويناته الاجتماعية والاقتصادية ومدي تبلورها، وأيضا نوع النخبة الحاكمة ودرجة تماسكها الداخلي، فضلا عن حال المجتمع المدني وطبيعة الثقافة السياسية السائدة. أما المجموعة الثانية من العوامل فتتصل بطبيعة النظام الدولي الراهن، ونوعية العلاقات الدولية للدولة التي تمر بحالة تحول والأهمية الاستراتيجية لها.

إن تعدد مسارات التحول الديمقراطي واختلاف السمات والفاعلين وكذلك النتائج جعل عديداً من الباحثين يطرحون بعض التصنيفات التي قد تيسر عملية التحليل. فهناك من صنف أنماط التحول إلى تحول سلمي تدريجي وتحول ثوري مفاجئ. وهناك من اهتم بالفاعل الرئيس في عملية التحول أو رأس الحربة، هل تحول تقوده النخبة ويتم من أسفل إلى أعلى (elitist-top down) أم تحول تفرضه مشاركة شعبية واسعة ويتم من أسفل إلى أعلى (participatory up and more bottom)، هذا فضلا عن الاهتمام بنوع الفاعلين وأدوارهم في التحول هل الجيش أم السلطة السياسية أم المجتمع المدني. وعلي صعيد آخر هناك من ميَّز بين التطورات التي تقود إلى التحول (transition developments) والمقصود بها العمليات المستمرة والممتدة والسابقة على لحظة حدوث التحول الحاسمة ونقطة التحول الفاصلة (transition event) والمقصود بها الحدث الذي يضع النهاية الأخيرة في عمر النظام السلطوي[١١٨].

لا يقتصر الأمر على ذلك فحسب، بل أيضا تتعدد الإسهامات المعنية بالمداخل التفسيرية للتحول والمقصود بها المتغيرات التي تفسر لماذا يحدث التحول وينجح، ولماذا لا يحدث وإذا حدث لا ينجح أو يتطور. وفي هذا الإطار يتم طرح شروط التحول المختلفة. وقد طرح قرني ونوبل في كتابهما عن الليبرالية

---

١١٨ انظر المزيد من التفاصيل:

Pridham, G. , The International Dimension of Democratization: Theory, Practice and Inter-regional Comparisons, in Pridham, G ,Herring, E. , & Sanford, G. , (eds), Building Democracy ? The International Dimension of Democratization in Eastern Europe, London: Leicester Univ. Press, pp 15-20

Digitized by Birzeit University Library

السياسية والتحول الديمقراطي في العالم العربي عدة مداخل[١١٩]: مدخل الثقافة السياسية؛ ومدخل الاقتصاد السياسي؛ ومدخل المجتمع المدني؛ ومدخل السياق الدولي.

وبالطبع هناك تشابك بين هذه المداخل، وبالتالي من الصعب التعويل على مدخل واحد في التفسير في ظاهرة معقدة مثل عملية التحول الديمقراطي. ومع ذلك فإن اعتبارات الدراسة والتحليل تقتضي التركيز على مدخل أو آخر لاستشراف احتمالات التحول الديمقراطي في ضوء اطروحات هذا المدخل.

يقصد بالتحول (transition) المرحلة الوسيطة التي تقع بين الانتقال من نظام سياسي إلى نظام آخر. وتبدأ عملية التحول نحو الديمقراطية بالتفكيك التدريجي للنظام السلطوي وإدخال بعض الآليات الديمقراطية[١٢٠]. تمر عملية التحول نحو الديمقراطية بعدة مراحل حتي تصل إلى ما يطلق عليه مرحلة توطيد دعائم الديمقراطية (consolidation of democracy) وهي المرحلة التي تلي مرحلتي تفكيك النظام السلطوي وتركيب النظام الجديد، وهي مرحلة تأخذ وقتا أطول وتشمل تغييرات أعمق حيث يتم فيها مأسسة النظام الجديد وتثبيت قواعده من خلال تعديل الدستور والانتظام في إجراء انتخابات حرة ونزيهة وأخيرا غرس القيم الديمقراطية. وتجدر الإشارة إلى أنه ليس بالضرورة أن تتبع كل مرحلة الأخري بطريقة أتوماتيكية، وليس بالضرورة أن تنتقل كل النظم التي مرت بالمرحلة الأولى والثانية إلى المرحلة الثالثة وهي مرحلة توطيد دعائم الديمقراطية[١٢١].

والتساؤل الرئيس المطروح في هذه الورقة هل يمكن أن يلعب المجتمع المدني دورا في عملية التحول الديمقراطي في الوطن العربي. هناك ثلاثة اعتبارات وراء طرح هذا السؤال:

الأول أن الطرح الجديد لمفهوم المجتمع المدني ظهر في سياق أحداث بولندا منذ منتصف السبعينات وحتي نهاية الثمانينات، وعزز من هذا الطرح ما حدث في أوروبا الشرقية في أواخر الثمانينات، فقد لعب المجتمع المدني دورا بالغ الأهمية في التحول الديمقراطي في بولندا ممثلا في نقابة تضامن وجماعات المثقفين والطلبة والفنانين[١٢٢]، ولم يكن الأمر قاصرا على بولندا وإن كانت اكثر الحالات تميزا، فقد تم استخدام مفهوم المجتمع المدني للإشارة إلى التحولات التي جرت في أوروبا الشرقية بصفة عامة[١٢٣]

119- Korany, B & Noble,P. , Arab Liberalization and Democratization, The Dialectics of the General and the Specific, in Korany, B. & Brynen, R. , (eds), Political Liberalization and Democratization, p 6

120- O'Donnell,G. & Schmitter, P. , Transition From Authoritarian Rule, Tentative Conclusions about Uncertain Democracies, London: The John Hopkins Univ. Press, 1986, p 6

121- Dimitrova, A. , The Role of The EU n the Process of Democratic Transition and Consolidation in Central and Eastern Europe, Paper Presented at The Third ECSA-World Conference in European Union in a Changing World, Brussels 19-20 Sept. 1996, p 3

١٢٢- هويدا عدلي، التحول الديمقراطي في بولندا، ورقة مقدمة إلى ندوة التحولات السياسية والاقتصادية في شرق أوروبا ٢١-٢٢ نوفمبر ٢٠٠٠، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، جامعة القاهرة.

١٢٣- راجع ارتباط إحياء المفهوم بأحداث أوروبا الشرقية

- Keane, J. , (ed.), Civil Society and The State, New European Perspective, New York: Verso, 1988.
- Hall, J. , (ed.), Civil Society, Theory - History - Comparison, Cambridge: Polity Press, 1995

Digitized by Birzeit University Library

والتي كان الفاعلون الرئيسيون فيها المنظمات والمؤسسات الاجتماعية التي ظلت خارج نطاق سيطرة الحزب الشيوعي في تلك البلدان مثل المنتدى المدني في تشيكوسلوفاكيا والمنتدى الجديد في ألمانيا الشرقية والمنتدى الديمقراطي المجري في المجر[١٢٤]. إن أهم ما يميز هذه المرحلة التي برز فيها دور المجتمع المدني كفاعل رئيس في عملية التحول الديمقراطي هو أن المواطنين تحدوا النظم السلطوية في حركات احتجاجية واسعة النطاق ليس بصفتهم أفراد ولكن كأعضاء في حركات طلابية ونسوية ومنظمات مهنية ونقابات عمالية.. [١٢٥] ولكي يتم وضع الأمور في نصابها الصحيح لا بد من القول أنه في حين كان لأحداث أوروبا الشرقية الفضل في تسليط الأضواء على دور المجتمع المدني في عملية التحول الديمقراطي، فإن أزمة دولة الرفاهة في أوروبا الغربية قبل سنوات مما حدث في أوروبا الشرقية هي التي أدت إلى إحياء مفهوم المجتمع المدني من جديد. وقد تجلى ذلك في ظهور حركات وجماعات عديدة تقف في مواجهة بيروقراطية الدولة من ناحية وتوحش قوي السوق من ناحية أخرى مثل جماعات الحفاظ على البيئة وحركات السلام ومناهضة التسلح النووي. إن هذه الحركات لم تنتقد الدولة فحسب ولكنها انتقدت أيضا الأطر التقليدية للمشاركة مثل الانتخابات والأحزاب السياسية. [١٢٦] ولم يستقر الأمر عند مجرد إقامة منظمات جديدة فحتي المؤسسات التقليدية مثل الكنيسة والجمعيات الخيرية خرجت من شرنقة أدوارها الضيقة وبدأت تهتم بقضايا مجتمعها.[١٢٧]

أما الاعتبار الثاني فخاص بتجارب التحول الديمقراطي في الوطن العربي. فمنذ اكثر من ربع قرن بدأت عملية التحول بتفكيك بعض آليات النظام السلطوي وإدخال بعض الآليات الديمقراطية دون أن يتم الانتقال إلى مرحلة توطيد دعائم التحول الديمقراطي، بل على العكس حدثت انتكاسات عديدة وكأننا نسير خطوة واحدة للأمام وعدة خطوات للخلف. وبالتالي لا يمكن توصيف هذا التحول إلا بأنه مجرد تعددية سياسية شكلية ومقيدة. كما أن التحول الذي حدث كان من أعلى، من النخب الحاكمة التي شعرت بتآكل شرعيتها، ولكنها وقفت بعملية التحول عند مراحلها الأولى، بل وركزت في التحول على إدخال إصلاحات جزئية وشكلية دون أي تغيير جوهري، وكان هذا أقصى ما لديها. فلماذا أذن لا نبحث عن محرك آخر للتحول الديمقراطي، وبصورة اكثر تحديدا لماذا لم ينعكس النمو الذي شهده المجتمع المدني في العقدين الأخيرين من حيث نشأة عديد من التنظيمات الجديدة وإحياء كثير من المنظمات القديمة على مسيرة التحول الديمقراطي خاصة وأن طرح خيار المجتمع المدني في العالم العربي كان في إطار البحث عن وسيلة للإفلات من هيمنة النظم السلطوية العربية؟

١٢٤- السيد، مصطفي كامل. «مفهوم المجتمع المدني والتحولات العالمية ودراسات العلوم السياسية»، سلسلة بحوث سياسية، ٩٥، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٥، ص ٣

125- Diamond, L. , Toward Democratic Consolidation, Rethinking Civil Society, Journal of Democracy, vol 5, no. 3, 1994, p 5

126- Keane , op. cit. , pp 7-12

١٢٧- بشارة، عزمي. «المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)» بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨ ص ص ١٤-١٥

Digitized by Birzeit University Library

إن معظم الدراسات المعنية بالتحول الديمقراطي في العالم العربي ركزت على استبداد الدولة وقهرها للمجتمع المدني ولم تلق بالا إلى سؤال هام لماذا النظم العربية تنجح دائما في قهر المجتمع المدني في حين أن النظم السياسية في أوروبا الشرقية فشلت في ذلك رغم تشابه سمات النمطين من النظم. إن الإجابة على هذا التساؤل تقتضي فحص الأوضاع الداخلية للمجتمع المدني العربي، كما تفرض مناقشة طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني.

في تعريف المجتمع المدني وأركانه

تعددت تعريفات المجتمع المدني فيما بين علماء السياسة والاجتماع، فعلي سبيل المثال عرَّف كوهين المجتمع المدني بأنه الوعاء الذي يضم كافة المؤسسات والمنظمات المجتمعية، فهو مرادف للمجال الاجتماعي الذي يشمل عديدا من المؤسسات والروابط وغيرها من أشكال التنظيم الاجتماعي المرتبطة بكل ما هو خاص بالفرد، بمعني آخر مجالات الاختيار الأخلاقي الفردي المستقل. ومن ناحية ثانية فإن هذا المجتمع المدني يستلزم نظاما قانونيا يضع ويكفل مجموعة من القواعد والحقوق المرتبطة بهذا المجال[١٢٨]. أما كين فقد عرَّف المجتمع المدني بأنه كل ما هو غير الدولة، أي ساحة الحرية وفضاء الاستقلال التنظيمي بعيدا عن الدولة.[١٢٩] وقد اقترب والزر من كين عندما عرَّفه بأنه مجال الروابط الإنسانية غير القمعية والتي تقوم على الاختيار الحر.[١٣٠]

عرَّف اكسهورن (Oxhorn) المجتمع المدني بأنه تركيبة اجتماعية حافلة بوحدات عديدة سواء على أساس طبقي أو جغرافي. وأن قوة المجتمع المدني تقاس بالقدرة على التعايش السلمي بين هذه الوحدات وبالقدرة على مقاومة سيطرة الدولة وبالسعي الحثيث للمشاركة في الهياكل السياسية الوطنية.[١٣١]

يقترب إبراهيم من هذا التحديد بتعريفه المجتمع المدني بأنه تعبير عن المشاركة الجماعية الاختيارية المنظمة في المجال العام بين الأفراد والدولة، ويتكون المجتمع المدني من عناصر وتنظيمات غير حكومية كالأحزاب السياسية والاتحادات العمالية والنقابات المهنية وهيئات التنمية الاجتماعية وغيرها من جماعات المصالح. كما يقوم على أساس قيم ومعايير وقوانين سلوكية تتعلق بالتسامح تجاه الآخر المختلف والالتزام ضمنا أو صراحة بالإدارة السلمية للصراعات بين الأفراد والجماعات التي تتقاسم المجال العام.[١٣٢] وهكذا يمكن القول أن المفهوم الليبرالي الحديث للمجتمع المدني اختلف عن المفهوم الكلاسيكي

128- Blaney, D. & Pasha, M. , Civil Society and Democracy in Third World, Ambiguities and Historical Possibilities, Studies in comparative International Development, vol. 28, no. 1, 1993, p 6

129- Keane , op. cit. , p 1

130- Walzer, M. , The Idea of Civil Society, A Path to Social Reconstruction, Dissent, Spring 1991, p 293

131-Oxhorn, P. , From Controlled Inclusion to Coerced Marginalization: The Struggle for Civil Society in Latin America, in Hall, J. , op. cit. , p 251

١٣٢- إبراهيم، سعد الدين. «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي»، التقرير السنوي ١٩٩٣، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٢

Digitized by Birzeit University Library

اختلافا جوهريا، فلم يعد المجتمع المدني نتاجا للتوسع الرأسمالي ووسيلة لحماية حقوق الملكية الخاصة، ولكنه أصبح مجالا للتفاعل الاجتماعي الديمقراطي وما يفترضه ذلك من توافر قيم وأعراف داخل هذا المجتمع تقوم على المساواة والمشاركة والتسامح، فالنموذج المثالي للمجتمع المدني هو أن يكون -بجانب تكوينه التعددي - ديمقراطيا في تفاعلاته الداخلية.[١٣٣]

من واقع التعريفات السابق الإشارة إليها يمكن تحديد عدة أبعاد للمجتمع المدني: المجتمع المدني هو المنظمات الوسيطة المستقلة التي تملأ الفضاء الاجتماعي القائم بين الدولة والأسرة والسوق. ويقوم المجتمع المدني على أساس رابطة اختيارية يدخلها الأفراد طواعية. كما يتطلب المجتمع المدني نظاما قانونيا يحدد مجموعة الحقوق التي تكفل استقلال هذا المجتمع وتنظم العلاقة بينه وبين الدولة، وسيادة ثقافة مدنية تقوم على أساس قبول الآخر المختلف وإقرار التعددية داخل المجتمع والقدرة على حل الصراعات بطريقة سلمية وديمقراطية، وكذلك التعايش بين وحدات المجتمع المختلفة من ناحية وبين المجتمع والدولة من ناحية أخرى.

وقد رأى السيد أن هناك ثلاثة أبعاد أو أركان للمجتمع المدني، البعد التنظيمي ويقصد به مجموعة المنظمات والنقابات والاتحادات والأحزاب السياسية التي تتوسط العلاقة بين المواطن والدولة والتي تعبر عن طبقات وفئات اجتماعية متنوعة. والبعد القيمي وهو الشعور المدني (civility) ويقصد به الوسط الاجتماعي الذي يتميز بقبول التعددية والتسامح والاعتدال وما يرتبط بذلك من قبول الأغلبية للحقوق المشروعة للأقلية. أما البعد الثالث فيتعلق بتوافر نمط معين من العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني يكفل درجة معقولة من الاستقلال للمجتمع المدني بما يمكنه من إدارة شئونه الداخلية بقدر من الحرية.[١٣٤]

العلاقة بين المجتمع المدني والتحول الديمقراطي

المجتمع المدني وموازنة قوة الدولة: يعد المجتمع المدني الذي لا يخضع لإشراف الدولة قوة موازنة لسلطة الدولة تحد من سيطرتها على المجتمع. كما أن المجتمع المدني مستوي وسيط بين المواطن والدولة، يقوم بجمع وطرح مصالح الجماعات المختلفة أمام النخبة الحاكمة[١٣٥]. وفي أثناء الأزمات السياسية فإن منظمات المجتمع المدني تضغط على النظم السلطوية لتحقيق قدر من الانفتاح السياسي، وذلك باستخدام عدة آليات مثل الإضرابات والتظاهر وإرسال الشكاوي. وبمجرد أن تحقق طليعة المجتمع المدني غايتها يندفع المجتمع المدني الكامن نحو المشاركة مما يعرقل قدرة الدولة عن العدول عما بدأته، ومما يعني مزيدا من الاتجاه نحو الديمقراطية[١٣٦].

133- Al Sayyid, M. , A Civil Society in Egypt, in Norton, A. (ed.), Civil Society in the Middle East, New York: E. J. Brill, 1995, p 271

134- Ibid

135- Brynen, R. & et al, Liberalization , Democratization and Arab Experiences, in Korany, op. cit. , p273

136- O'Donnell, op. cit , pp 48-53

Digitized by Birzeit University Library

يقوم المجتمع المدني بوظيفة هامة وهي بناء الديمقراطية، إذ يعتبر ساحة هامة لغرس فضائل وقيم ديمقراطية مثل التسامح والاعتدال والرغبة في الوصول لحلول وسط واحترام وجهات النظر المختلفة. إن هذه القيم والأعراف تصبح اكثر تجذرا واستقرارا عندما تنشأ وتتأصل نتيجة الخبرة من خلال المشاركة المنظمة في مؤسسات المجتمع المدني والتمرس على قواعد الجدل السياسي وديناميات الوصول إلى اتفاقات. فإذا كان المجتمع المدني يعتمد الديمقراطية في ممارسته لحياته الداخلية بكل دقائقها - صنع القرار واختيار القيادة وغيرها - سيكون بمثابة وسيلة هامة لتنشئة أعضائه على هذه القيم والعكس صحيح[١٣٧]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن نفس المقوم المعياري للمجتمع المدني هو المقوم المعياري أو القيمي للديمقراطية. فالديمقراطية ليست مجرد قواعد وآليات مؤسسية مثل الانتخابات وغيرها، بل هذه الآليات غير كافية لكفالة الديمقراطية وتعزيزها، ولذا لا بد من توافر أخلاقيات وقيم ديمقراطية. فالديمقراطية ليست مجرد نظام للحكم فقط ولكنها أيضا أسلوب في التفكير والحياة[١٣٨]. ومن ناحية أخري فإن نمط المشاركة المباشرة الذي يطرحه المجتمع المدني يقدم فرصة للمواطن للمشاركة تعوض اغترابه عن المشاركة التمثيلية[١٣٩].

وأخيرا فإن ما يحكم العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني مجموعة من الحقوق التي تكفلها الدولة لهذا المجتمع والتي تعد شرطا قانونيا لقيامه وممارسته لدوره وتستند في ذلك إلى المفاهيم الحديثة التي تنظم العلاقة بين المواطن والدولة وعلي رأسها احترام الفردية والمواطنة. وبلا شك أن وضع التنظيمات القانونية التي تحكم حركة المجتمع المدني لا بد أن تكون نتاج مفاوضات ومساومات بينه وبين الدولة، ولا بد أن يكون منطلقها أن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني علاقة تكامل واعتماد متبادل وتوزيع للأدوار وليست علاقة خصومة ومباراة صفرية.

هذه الأبعاد الثلاثة للمجتمع المدني -كنموذج للتنظيم الاجتماعي وكمجموعة من الاتجاهات والأفكار وكعلاقة كيفية بين المجتمع والدولة- تدعم بعضها البعض. فالمنظمات المدنية للمجتمع تعمل على تعبئة المصالح الاجتماعية ومواجهة الدولة وتغرس القيم الديمقراطية فيما بين الأعضاء. كما أن الدولة بدورها تحمي هذا الفضاء العام بإقرارها مجموعة الحقوق والحريات.

المجتمع المدني في الوطن العربي: إطلالة تاريخية

رغم حداثة المفهوم أو بمعني اصح حداثة إعادة إحيائه في السنوات الأخيرة إلا أن مفرداته موجودة على مستوي الواقع العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين خاصة في شمال الوطن العربي. وقد تمثل هذا في النشأة المبكرة للجمعيات الأهلية والأحزاب السياسية والنقابات

137- Diamond, op. cit. , p 12

١٣٨- راجع:

Griffith, E. et al. , Cultural Prerequisites to a Successfully Functioning Democracy: A Symposium, American Political Science Review, vol. L. no. 1. , March 1956, pp 101-137
Pennoch, R. , Democratic Political Theory, New Jersey: Priceton Univ. Press, 1979, pp 241-243

١٣٩- بشارة، عزمي. مرجع سابق، ص ١٥

Digitized by Birzeit University Library

العمالية والروابط الطوعية بصفة عامة وتعددها وازدهارها فيما بين الحربين العالميتين. وقد كان لتجارب التحديث بأبعادها المختلفة سواء من حيث انتشار التعليم وتطور الصناعة وغيره الفضل في نشأة تشكيلات طبقية حديثة مثل الطبقات الوسطى والعاملة والبرجوازية والتي مثلت العمود الفقري لتلك التنظيمات التي نشأت للدفاع عن مصالح أعضائها.

ويمكن اعتبار هذه المرحلة هي مرحلة النشأة للمجتمع المدني العربي إلا إنها سرعان ما أجهضت في مهدها بحلول الخمسينات والستينات عقب الاستقلال حيث وصلت لسدة الحكم حكومات شعبوبة راديكالية من خلال انقلابات عسكرية في سوريا ومصر والعراق والسودان واليمن والجزائر وليبيا وموريتانيا والصومال. وقد قامت هذه النظم الراديكالية بتجميد المجتمع المدني إما بحل تنظيماته أو بإلحاق بعضها الآخر بالحزب الواحد. كما توسع دور الدولة الاقتصادي والاجتماعي وتمت صياغة عقد اجتماعي صريح أو ضمني كان على الدولة بمقتضاه أن تقوم بتنفيذ التنمية وتحقيق العدالة الاجتماعية والوفاء بالاحتياجات الأساسية للمواطنين وترسيخ دعائم الاستقلال السياسي وفي المقابل كان على شعوبها أن تكف عن المطالبة بالمشاركة السياسية[١٤٠]. إلا إنه مع الوقت بدأ العقد الاجتماعي ينهار نتيجة عجز الدولة عن الوفاء بالتزاماتها وتآكل شرعيتها وذلك منذ منتصف السبعينات حيث تراجعت الدولة عن عديد من وظائفها الاجتماعية والاقتصادية وتميز هذا التقهقر في دور الدولة بالتخبط مما ترتب عليه قدر من الضعف مما كان يمكن تجنبه أو الحد منه لو كان المجتمع المدني أفضل حال، وتجلى ذلك في أن بعض من المجال العام الذي انسحبت منه الدولة ملأته الحركات الإسلامية المتطرفة كما حدث في مصر والجزائر أو الحركات الانفصالية مثل السودان والصومال والعراق. ومع ذلك يمكن القول أن الواقع العربي شهد ظاهرة جديدة منذ منتصف السبعينات وهي انتعاش بعض المؤسسات المدنية السابقة للحقبة الشعبوية وظهور مؤسسات جديدة مثل منظمات حقوق الإنسان. كما تكاثرت مئات من التنظيمات التطوعية الخاصة وهيئات تنمية المجتمعات المحلية في العقدين الماضيين، ويقدر نمو عدد الهيئات غير الحكومية العربية من أقل من ٢٠ ألف في منتصف السبعينات إلى حوالي ٧٠ ألف في أواخر الثمانينات. وبالطبع كان وراء ذلك عدة أسباب منها تزايد احتياجات الأفراد والجماعات المحلية التي لم تلبها الدولة العربية سواء كانت خدمات اجتماعية واقتصادية كالإسكان والرعاية الصحية وتحسين نوعية التعليم بعد انسحاب الدولة من المجال الاجتماعي وتخفيض إنفاقها الحكومي على الخدمات العامة.[١٤١] وأيضا احتياجات سياسية متمثلة في الحاجة لكفالة حريات التعبير والتنظيم، وبلا شك كان وراء ذلك اتساع نطاق التعليم مما أدى إلى رفع مستويات الوعي والتوقعات والمهارات التنظيمية. ويمكن القول أن التحديث بصفة عامة أدى إلى مزيد من تعقد البني الاجتماعية وارتفاع عدد الأكاديميين ونشوء مؤسسات متخصصة في مجالات الثقافة والاتصالات والتقنيات، كل هذا أدى إلى تحجيم قدرة الدولة على الاستيعاب والرقابة مما اضطرها للدخول في حلول وسط من ضمنها قبول وجود هذه المؤسسات[١٤٢]. فضلاً عن عوامل أخرى منها اتجاه وكالات المعونات الأجنبية ومؤسسات التنمية الدولية

١٤٠- إبراهيم، سعد الدين. مرجع سابق، ص ص ٢٠-٢٤

١٤١- مرجع سابق.

١٤٢- بشارة، عزمي. مرجع سابق، ص ٢٦٨

Digitized by Birzeit University Library

للبحث عن شركاء جدد لمنحها معوناتها مثل المنظمات غير الحكومية بدلا من الحكومات، وذلك بعد إخفاق سياسة المعونات التي كانت متبعة في الستينات والسبعينات[١٤٣].

وعموما يمكن القول أن هناك وضعاً عالمياً جديداً تحظي فيه حكومات الدول الرأسمالية المتقدمة ومؤسساتها المالية بنفوذ هائل ليس على صعيد السياسة الدولية فحسب، وإنما على صعيد تشكيل التطور الاقتصادي والسياسي الداخلي في الدول الأخري سواء كانت البلدان الاشتراكية السابقة التي تتحول لاقتصادات السوق أو دول الجنوب. فقد اصبح تشجيع المنظمات غير الحكومية خصوصا منظمات رجال الأعمال والجمعيات التي تدعو إلى حرية السوق ووقف تدخل الدولة في الاقتصاد عنصراً أساسياً في السياسات التي تدعو هذه الحكومات بلدان الجنوب إلى اتباعها مع الإيحاء بأن هذه الدعوة تتفق مع التطور الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان خاصة فيما يتعلق بحرية التنظيم، وقد يكون ذلك صحيحاً إلا أن دوافع هذه الحكومات للدعوة إلى مثل هذه السياسات يستند إلى إدراكها أن اكثر من يستفيد من حرية التنظيم هم رجال الأعمال بحكم ما يتوافر لهم من موارد سياسية متنوعة لايملكها غيرهم من الفاعلين الاجتماعيين[١٤٤]

سمات المجتمع المدني العربي

يتسم المجتمع المدني العربي بعدد من السمات يمكن رصد أهمها:

ضخامة المجتمع المدني من حيث الكم، فقد زادت عدد التنظيمات المدنية زيادة كبيرة للغاية وذلك بعودة الحياة للمنظمات القديمة ونشأة منظمات جديدة.

تغير التركيبة الكلاسيكية للمجتمع المدني، فبعد أن كانت الفصائل الأكثر نشاطاً وحركة خاصة في الفترات شبه الليبرالية الوجيزة التي مرت بعديد من البلدان العربية هي الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والنقابات العمالية برزت تشكيلات جديدة أكثر نشاطاً مثل المنظمات الدفاعية المعنية بقضايا حقوق الإنسان والمرأة والاقليات وقضايا الحريات بصفة عامة. ولأن اهتمامات هذه المنظمات تتماس تماساً مباشراً مع الدولة بل وتصطدم بها بحكم دورها الراصد لانتهاكات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية فإنها عانت كثيرا من جوانب الضبط والرقابة التي تمارسها الدولة عليها. وقد دفعها ذلك إلى البحث عن مظلة قانونية تتأسس وفقاً لها غير قوانين الجمعيات الأهلية مثلما حدث في مصر (صيغة الشركات المدنية). لا تقتصر مشكلة هذا النمط من منظمات المجتمع المدني على علاقته بالدولة بل تمتد إلى أوضاعه الداخلية التي أثرت على فاعليته مثل ضعف التنسيق مع الجزء الأكبر من الجمعيات الأهلية الأخرى وعدم نجاحه في جعل قضايا حقوق الإنسان والحريات ذات طابع شعبي[١٤٥]، فضلا عن التركيز

١٤٣- راجع: عدلي، هويدا. «العمل الأهلي العربي بين ضغوط التغيرات العالمية واحتمالات التحول الديمقراطي»، ورقة مقدمة لورشة عمل من اجل قانون اكثر دلالة وديمقراطية للعمل الأهلي، البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان، القاهرة ٣-٤ أكتوبر ٢٠٠٠

١٤٤- السيد، مصطفي كامل. «مفهوم المجتمع المدني ...»، مرجع سابق، ص ٥

١٤٥- راجع المزيد، محمد السيد سعيد، المشاكل الداخلية للحركة العربية لحقوق الإنسان في بهي الدين حسن، تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٧

Digitized by Birzeit University Library

على الحقوق السياسية والمدنية على حساب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتي تمس الجماهير الشعبية بصورة اعمق، وأخيرا الصراعات بين هذه المنظمات وبعضها البعض.

ظل التشكيل الأكبر من حيث العدد هو الجمعيات الأهلية ورغم عدم فاعلية نسبة كبيرة منها إلا أن هناك بعض التغييرات التي طرأت عليها. فقد كانت هذه الجمعيات في الماضي خيرية الطابع وكان أبناء الطبقات الاجتماعية الميسورة يحتلون قياداتها كنوع من التفاخر الاجتماعي وكنوع من الرابطة الأهلية التي تربط المجتمع ببعضه البعض في غياب منظومة واضحة من الحقوق والواجبات. أما اليوم فقد طرأت بعض التغييرات فلم تعد قياداتها حكرا على الطبقة العليا بل أصبحت الطبقة الوسطي تحتل مواقع قيادية في هذه الجمعيات. كما إنها تطمح إلى تجاوز العمل الخيري إلى التأثير على صنع السياسة[١٤٦]. بلاشك أن التضخم الكمي في أعداد المنظمات والجمعيات الأهلية ما هو إلا رد فعل على جمود وانعدام القنوات السياسية الأخري.

في مقابل ازدهار الجمعيات الأهلية سواء من حيث الكم أو من حيث تغير بعض التوجهات التي تحكمها أو بروز أنواع جديدة من الجمعيات الدفاعية أو الاهتمام الدولي بها كفاعل في التنمية نجد المنظمات الكلاسيكية للمجتمع المدني مثل الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية تعاني من ركود وجمود شديدين، وذلك بسبب عدة عوامل منها إصرار الدولة العربية على تجميد حركة هذه المنظمات بشتي السبل القانونية والأمنية والسياسية. ومن أبرز الأمثلة الحالة المصرية فما زالت الحكومة المصرية مصرة على قانون تنظيم الأحزاب السياسية المكبل للحياة الحزبية في مصر رغم مطالبات الأحزاب المستمرة بتعديله، بل أضافت له تعديلا آخر في التسعينات وهو حظر ممارسة أي نشاط حزبي قبل اكتساب الشخصية الاعتبارية، أي حظر أنشطة الأحزاب تحت التأسيس وتجريم أي اتصالات تجري مع أحزاب أجنبية[١٤٧]. كما أصدرت قانونا جديدا للنقابات المهنية وهو القانون المعروف رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ [١٤٨]. ومنذ صدور هذا القانون لم تجر أي انتخابات مهنية منذ اكثر من سبع سنوات إذ اشترط هذا القانون نصابا معينا قلما يتوفر كي يصح إجراء الانتخابات وذلك لتحجيم سيطرة الإسلاميين على هذه النقابات ناهيك عن النقابات العمالية التي أضحت مجرد أجهزة تابعة للدولة وأصبحت قياداتها اكثر ارتباطا وتعبيرا عن النظام الحاكم من قواعدها العمالية[١٤٩]. أما مجموعة العوامل الأخري فمرتبطة بالأوضاع الداخلية لهذه المنظمات والذي سنفصل فيها في نقطة الأوضاع الداخلية للمجتمع المدني.

برز فصيل آخر من فصائل المجتمع المدني وهو جمعيات رجال الأعمال وذلك على إثر تبني

---

١٤٦ بشارة، مرجع سابق، ص ٢٦٩

١٤٧- حسن، إيمان. «حزب التجمع، البنية والدور السياسي في إطار التعددية السياسية المقيدة». في: صفي الدين خربوش، (محرر)، في التطور السياسي في مصر ٨٢-١٩٩٢، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤، ص ٤٠١

١٤٨- الجريدة الرسمية، العددان ٧ و١٨ / ٢/ ١٩٩٣

١٤٩- عدلي، هويدا. «التنظيم النقابي وصنع السياسة الاقتصادية في مصر»، ورقة غير منشورة. أيضا: النقابات العمالية بين العمال والدولة في مصر ٨٢-١٩٩٣، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الأول لشباب الباحثين في العلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة ١٧-١٩ أكتوبر ١٩٩٣.

Digitized by Birzeit University Library

سياسات الاقتصاد الحر. وتعد هذه الجمعيات من اقوي فصائل المجتمع المدني وأكثرهم قدرة على التأثير بحكم توافق توجهاتها مع توجهات النخب الحاكمة وبحكم ترابط وتشابك المصالح بين الطرفين. وبالفعل فإن هذه الجمعيات تلعب دورا هاما في عملية صنع السياسة الاقتصادية. فعلى سبيل المثال نجدهم في مصر ممثلين في معظم أجهزة صنع السياسة الاقتصادية، فضلاً عن الصيغ التنظيمية التي تجمعهم مع رجال الحكومة مثل المجالس المشتركة وذلك لمناقشة الخطط الحكومية ولتيسير عملية التخصيصية. كما يشترك رجال الأعمال في المفاوضات التي تجريها الحكومة المصرية مع الحكومة الأمريكية حول المعونات خاصة فيما يتعلق ببند المعونات الموجهة لدعم القطاع الخاص. ومما يدلل على أهمية رجال الأعمال كأحد أدوات تنفيذ السياسة الخارجية لدي صانع القرار اكثر من أي وقت مضي اصطحاب رئيس الجمهورية لوفد من رجال الأعمال أُثناء زياراته للدول الأجنبية. وبلاشك فإن صغر حجم جماعات رجال الأعمال وضخامة مواردهم المالية وتماسكهم الداخلي وديمقراطية صنع القرار داخل منظماتهم يؤدي إلى تعظيم تأثيرهم. ومن ناحية أخيرة فإن رجال الأعمال يدركون جيدا أن القوة الاقتصادية وحدها لاتكفي لتحقيق أهدافهم، فالحفاظ على مصالحهم الاقتصادية مرهون بتعظيم نفوذهم السياسي من خلال العضوية في البرلمان والحزب الحاكم وكثير من المؤسسات السياسية.[١٥٠]

أوضاع المجتمع المدني الداخلية: على الرغم من أن الطرح النظري والمثالي يفترض أن المجتمع المدني هو مجتمع ديمقراطي بحكم تكوينه التعددي، وأيضا بحكم قيامه على أساس المشاركة المباشرة إلا أن الممارسة في العالم العربي تكشف عن غير ذلك، فالمجتمع المدني يعاني من كثير من جوانب الخلل التي تجعله ليس اليوتوبيا البديلة للدولة التسلطية ومن أبرز هذه المشاكل:

- نخبوية المجتمع المدني: لا يعبر المجتمع المدني في العالم العربي عن قوى اجتماعية حقيقية تمثل مصدراً لشرعيته وسندا جماهيريا قويا له. يسيطر على معظم منظمات المجتمع المدني عدد قليل من المهتمين بالعمل العام منذ أزمان طويلة. وتتبلور أزمة النخبوية بوضوح في الأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية مما حول الأحزاب السياسية إلى أحزاب مقار وصحف وليس أحزاباً جماهيرية[١٥١]، كما عمق من أزمة المشاركة داخل الجمعيات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية وذلك بسبب العجز عن الانتشار على مستوى القواعد وجذب الفئات المستهدفة، بل وفي بعض الأحيان بسبب قرب نخب بعض هذه المنظمات للنخبة الحاكمة واستفادتها من هذا القرب، هذه الاستفادة التي تأتي على حساب ارتباطها العضوي بقواعدها (حالة نقابات

١٥٠- راجع: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٨٨، القاهرة: مؤسسة الاهرام، ١٩٨٩، ص ص ٤٩٤-٥٠٠

وايضا:

Hinnebush, R. , The Politics of Economic Reform in Egypt, Third World Quarterely, vol 14, no. 1, 1993, pp 167-168

١٥١- عبد المجيد، وحيد. «الأزمة المصرية، مخاطر الاستقطاب الإسلامي العلماني»، القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩٣، ص ص ٤٧-٤٨

Digitized by Birzeit University Library

العمال في مصر من ابرز الحالات). بلا شك إنه إلى جانب المسؤولية الأساسية التي يتحملها قادة المجتمع المدني عن هذه الأزمة، فإن جزءاً من المشكلة مرده النفور من السياسة والدولة، ووفقا لبشارة فإن هذا الميل من ألد أعداء الديمقراطية وبخاصة عنصر المشاركة في الحياة العامة وهذا هو العنصر الأكثر أهمية من اجل تنمية المجتمع المدني.[١٥٢]

- جمود النخبة وأزمة التجنيد: تعاني معظم منظمات المجتمع المدني من جمود النخبة وضعف دورانها وما يترتب على ذلك من احتدام أزمة التجنيد السياسي. كما أن معايير التجنيد إن وجدت تستند إلى معايير غير عقلانية وموضوعية مثل الشللية، والعزوة، والثراء، وما شابه.[١٥٣]
- أزمة ديمقراطية داخلية: تتمثل مظاهرها – بالإضافة لما أشرنا إليه أعلاه – في مركزية صنع القرارات والعجز عن إدارة الصراعات بطريقة ديمقراطية والانشقاقات الداخلية.
- العجز عن تطوير الخطاب وآليات العمل بما يتواءم مع المستجدات المتسارعة: فعلى سبيل المثال ما زالت المنظمات النقابية والمعنية بالدفاع عن المصالح الفئوية لطبقات معينة غير قادرة على تطوير خطابها وآليات عملها وفقا لما استجد من تغيرات وغير قادرة على دمج الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في حقوق المواطنة بصفة عامة.
- العجز عن التنسيق فيما بين المنظمات وبعضها البعض بسبب غلبة الصراع والتنافس على التعاون مما يحرمها من تكوين جماعات ضاغطة ومؤثرة على أجهزة صنع السياسة ومما يوفر للنظم السلطوية فرصة ايسر للتعامل مع هذه المنظمات، فالتعامل مع قوة مجزأة ومفتتة افضل بكثير من التعامل مع قوة موحدة.

العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني

إن الأصل في العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني أنها علاقة تكامل واعتماد متبادل وتوزيع للأدوار وليست علاقة تناقض أو خصومة. فالمجتمع المدني ما هو إلا أحد تجليات الدولة الحديثة التي توفر شرط قيامه عن طريق تقنين نظام للحقوق ينظم ممارسات كافة الأفراد والجماعات داخل المجتمع، كما أن المجتمع يعتمد على الدولة في القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية من خلال ما تضعه من تنظيمات[١٥٤]. فالدولة والمجتمع المدني متلازمان، لا دولة بدون مجتمع ولا مجتمع بدون دولة، بل المجتمع المدني هو وليد قوة الدولة ومن أجل موازنة قوة الدولة وتفكك الدولة لا يؤدي إلى مجتمع مدني، وابرز مثال ما حدث للمجتمع المدني في البلدان التي تفككت فيها الدولة مثل لبنان ويوغسلافيا، فالتفكك يزيد من قوة أشكال التنظيم الاجتماعي الأولية. ولم يتطور المجتمع المدني في الغرب لتقويض ضعف

١٥٢- بشارة، مرجع سابق، ص ٥٧

١٥٣- عدلي، هويدا. «المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر»، دراسة في التسامح السياسي لدى النخبة السياسية ١٩٨٢-١٩٩٣، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، ١٩٩٨، ص

154- Blaney, op. cit, p 6

Digitized by Birzeit University Library

الدولة، لقد كان المجتمع المدني والدولة القوية حصيلة التطور المتوازي نفسه ولم يكن تشتت الدولة شرطا تاريخيا لتطور المجتمع المدني.[١٥٥]

لا تنطبق هذه الصيغة للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني على العالم العربي وذلك لأن منطق العلاقة بين الطرفين يقوم على أساس المباراة الصفرية وهذا يتضح في تحليل علاقة الدولة بالمجتمع وموقفها من المجتمع بمنظماته المختلفة.

تلجأ النظم العربية إلى عدة آليات للتعامل مع المجتمع المدني:

- الضبط القانوني لحركة المجتمع المدني: من خلال فرض ترسانة من القوانين التي تحكم حركة هذا المجتمع دون ممارسة أدنى تشاور مع أصحاب الشأن، ومن خلال هذه القوانين يتم حرمان المنظمات المدنية من استقلالها في إدارة شئونها إما بتدخل الجهة الإدارية المستمر في شؤونها وأيضا بحرمانها من المشاركة في صنع القرارات التي تنظم حياتها. تتم عملية الضبط القانوني من خلال عدة أشكال مثل ضرورة موافقة الجهة الإدارية على تأسيس المنظمة المدنية كشرط لقيامها وتطبيق نظام الواحدية النقابية بمعنى عدم سماح القانون بتشكيل اكثر من منظمة مهنية أو عمالية واحدة لتمثيل فئة معينة أي حظر التعددية النقابية (كما هو الحال في مصر في حالة النقابات المهنية والعمالية) وحظر ممارسة النشاط الديني والسياسي. ويتجلى النوع الأول والثالث من الضبط بوضوح في طريقة تعامل النظم السياسية العربية مع حق تكوين الجمعيات. فقد نصت جميع الدول العربية التي بها دساتير مكتوبة في دساتيرها على حق تكوين الجمعيات والحق في المشاركة والاجتماع السلمي لأهداف مشروعة وذلك اتساقا مع القوانين الدولية، ومع ذلك تعاملت اغلب التشريعات العربية المنظمة لهذه الحقوق مع حق تكوين الجمعيات بشكل يتناقض مع المواثيق الدولية والدساتير الوطنية واعتبرت أن الأصل هو حظر تكوين الجمعيات وان الاستثناء هو منح هذا الحق بالقيود والإجراءات الصارمة التي يضعها القانون وبالسلطات الواسعة الممنوحة للإدارة في الرقابة على منح حق تكوين الجمعيات بدرجة أو بأخرى.[١٥٦] كما وسعت حدود الشأن السياسي المحظور ممارسته.
- التلاعب السياسي: من خلال تطبيق استراتيجيات فرق تسد لإضعاف المجتمع المدني وذلك بتشجيع الانشقاقات الداخلية ومساندة المنشقين[١٥٧] وأيضا التعامل الانتقائي مع منظمات المجتمع المدني المختلفة من خلال تبني مجموعة آليات الدمج والاستبعاد أو العصا والجزرة من خلال استقطاب منظمات معينة مثل جماعات رجال الأعمال ومنحها مزايا عديدة مثل التمثيل في أجهزة صنع السياسات المختلفة وفي مقابل ذلك يتم حرمان منظمات أخرى من هذه الفرصة بل والتضييق الأمني والسياسي عليها لاختلاف توجهاتها عن توجهات النظام الحاكم.

١٥٥- بشارة، مرجع سابق، ص ٥٨

١٥٦- الباز، شهيدة. «المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين» محددات الواقع وآفاق المستقبل، القاهرة: لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، ١٩٩٧، ص ص ١١٣-١١٤

157- Brynen, op. cit , p 274

Digitized by Birzeit University Library

- الإرهاب والقمع السافر وغالبا ما يتم استخدام هذه الآلية مع الجماعات الإسلامية المتشددة.[١٥٨]
- التحكم في المعلومات بعدم السماح للمجتمع المدني بالنفاذ لوسائل الإعلام الأكثر انتشارا والمملوكة للدولة لتعبئة التأييد له.[١٥٩]

إن قيام منطق العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني على إنها مباراة صفرية مرده إدراك الحكومات العربية أن نمو مراكز متعددة للمؤسسات المدنية المستقلة يوفر فرصاً لهذه المنظمات لمقاومة الدولة السلطوية ولذلك تلجأ الدولة إما إلى دمج واستقطاب بعض المنظمات أو إلى استبعاد وقمع البعض الآخر.

إشكالية العلاقة بين التحول الديمقراطي والمجتمع المدني في العالم العربي

يمكن رصد عدة سمات للتحول الديمقراطي في الوطن العربي من أهمها أنه لا يمكن توصيف ما هو قائم أنه عملية تحول ديمقراطي تسير مسارا طبيعيا، فمن ناحية أولى توقفت عملية التحول عند المرحلة الأولى وهي إعادة تفكيك بعض آليات النظام السلطوي وإدخال بعض الآليات الديمقراطية الإجرائية والشكلية مثل التعددية الحزبية المقيدة. ولم يتم تجاوز هذه المرحلة لمرحلة توطيد دعائم الديمقراطية، وحتى في غضون هذه المرحلة الأولى، لا يمكن القول أن آليات النظام السلطوي قد تم تفكيكها على نطاق واسع بل العكس هو الصحيح فلم يلحق تغيير جوهري بالهيكل التسلطي للقانون كما زخرت تلك التجارب حتى إبان فترات لمعانها بانتهاكات حقوق الإنسان. وعلى صعيد آخر فإن المجتمع المدني والقوى المدافعة عن الديمقراطية لم تكن هي التحدي الرئيس للدولة العربية بل جاء التحدي من قوى شبه شمولية وهي الحركات الإسلامية المتشددة، والدليل على ذلك أنه عندما تراجعت الدولة المصرية عن عديد من الإصلاحات السياسية في التسعينات لم تواجه برد فعل عنيف مما يؤكد مدى التحكم في العملية طوال الوقت[١٦٠] كما اتسمت هذه العملية بطابع دفاعي ومسار متعرج وغير خطي.

من واقع ما طرح من معطيات وتحليلات يمكن القول أن المجتمع المدني العربي بوضعه الراهن المتعلق بأحواله الداخلية وبطبيعة علاقته وتفاعله بالدولة من الصعب أن يلعب دوراً جوهرياً في عملية التحول الديمقراطي في العالم العربي. فكما أشرنا سلفا يعاني المجتمع المدني العربي من عديد من جوانب التشوه والخلل سواء تمثلت في افتقاده إلى قاعدة اجتماعية قوية تمثل مصدراً لشرعيته ورصيداً لحركته. فضلاً عن نخبويته التي عمقت من مشكلة اغترابه عن الواقع الاجتماعي الذي يتحرك فيه وكذلك سلطويته التي تتجلى في غياب الممارسات الديمقراطية في تفاعلاته الداخلية. وهذا معناه عجز المجتمع المدني العربي عن القيام بوظيفة هامة من وظائفه ذات الارتباط بالتحول الديمقراطي وهي بناء الديمقراطية. ومن ناحية ثانية فإن المجتمع المدني يعاني أيضا من مشكلة أخرى وهي شح النزوع إلى المشاركة في منظماته رغم أنه أهم قنوات

158- Ibid , p 274

159- Ibid , p 274

١٦٠- سعيد، محمد السيد. «إشكاليات تعثر الديمقراطية في العالم العربي» في مؤتمر إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في العالم العربي. رام الله، مواطن، ١٩٩٧، ص ص ٣٧-٤٣

Digitized by Birzeit University Library

المشاركة المباشرة التي تسمح للمواطن بصياغة واقعه ولو على المستوي الموضعي أو التفصيلي (micro). وهذا يتضح في ضعف عضوية الأحزاب السياسية ومحدودية العضوية الفاعلة حتى في المنظمات المهنية التي تشترط العضوية الإجبارية كشرط لممارسة المهنة وعدم انتظام انعقاد الجمعيات العمومية[١٦١].

عامل آخر على قدر كبير من الأهمية يتصل بادراك المجتمع المدني لطبيعة علاقته بالدولة، بمعنى هل يدرك ما يتعرض له من قمع أم لا. يتضح هذا العامل في حالة أكبر فصائل المجتمع المدني في العالم العربي وهي الجمعيات الأهلية. خلصت إحدى الدراسات الميدانية التي أجريت على عينة من الجمعيات الأهلية في عشرة أقطار عربية تمثل المناطق المختلفة في الوطن العربي إلى أن غالبية الجمعيات محل الدراسة لا ترى أن الدولة تقيد حركتها بالقوانين التي تضعها، وترى إنها تتمتع بالاستقلال عن الدولة. فقد بلغت نسبة الجمعيات التي رأت أن القانون جيد ويوفر الاستقلالية في مصر ٦٥٪ مقابل ٣٥٪ رأت أن القانون لا يوفر الاستقلالية، وعلي هذا المنوال جاءت بقية النسب إذ بلغت النسبة في المغرب ٨٤٪ ولبنان ٨٢٪ والسودان ٧٨٪ وتونس ٩١٪.[١٦٢]

بالطبع لا تعد أوضاع المجتمع المدني الداخلية هي المسؤول الوحيد عن ذلك بل أيضاً طبيعة تفاعلاته مع النظم السلطوية العربية والتي كان لها اثر سلبي مباشر عليه، فامتداد عمر النظم السلطوية لفترات طويلة والمرواحة بين درجات قصوى من العنف السياسي ومستوى معين من التسامح والقبول المشروط للمشاركة الشعبية في الحدود والقنوات المفروضة من أعلى أدى إلى إرهاق شديد للفعاليات المستقلة للمجتمع المدني. وتتفق معظم تجارب الدولة العربية في إنها عملت لفترة طويلة على تحطيم كافة منظمات المجتمع المدني وإخضاعها لبيروقراطية الدولة[١٦٣]. وقد أدى هذا الوضع إلى حرمان شتى مكونات المجتمع المدني من الحرية في تنظيم شؤونها وأدى إلى فراغ بين الدولة والمجتمع مما دفع الفئات الاجتماعية المختلفة إلى الاعتماد على شبكات القرابة والنسب وعلى معايير العزوة والمحسوبية في توفير الضمان والرعاية الاجتماعية. ويتم تكريس هذا الوضع بالطبع عندما ترى هذه الفئات أن النخب الحاكمة تتبنى هذه المعايير غير العقلانية لضمان تماسكها والدفاع عن مصالحها.[١٦٤]

وأخيراً يمكن القول أن مشكلة التعثر الديمقراطي في الوطن العربي ليس مردها سياسات التسلط التي تمارسها النظم العربية فقط وليس مردها ضعف المجتمع المدني فحسب بل هناك سبب اكثر أهمية ربما لو تغير لانعكس هذا التغير بالإيجاب على ممارسات النظم العربية وكذلك المجتمع المدني وهو الثقافة السياسية العربية. فللآسف لم يعرف العالم العربي ثقافة الديمقراطية، قد يكون عرف الجانب المؤسسي والإجرائي للديمقراطية وهذا غير كاف لأن ثقافة الديمقراطية هي التي تضمن بقاء الجانب المؤسسي وتدعمه وتفعله[١٦٥].

١٦١- راجع أوضاع المشاركة السياسية لبعض منظمات المجتمع المدني في مصر في: عدلي، هويدا. «المشاركة السياسية للطبقة الوسطي».

١٦٢- الباز، شهيدة. مرجع سابق، ص ١٢٠

١٦٣- سعيد، محمد السيد. مرجع سابق، ص ٧٣

١٦٤- عبد الجبار، فالح. «الديمقراطية المستحيلة والديمقراطية الممكنة: الدولة الشمولية الجديدة وممكنات التحول الديمقراطي (نموذج العراق)»، في: إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ص ١٣١-١٣٢

١٦٥- راجع: العلوي، سعيد. «هل تعني الديمقراطية محض التداول على السلطة؟» مرجع سابق. كذلك: حرب، أسامة الغزالي. «مشكلات التحول الديمقراطي في مصر»، مرجع سابق.

Digitized by Birzeit University Library

نخبة «العولمة»

جميل مطر

في مرحلة، أو أخرى، من مراحل تطور كل دولة، وكل مجتمع، أو تجمع ثقافي، تتردد أسئلة، وتبقى مترددة، وحائرة بين إجابات، أو محاولات إجابة عاجزة، أو في أفضل الأحوال غير مقنعة. ولا تقتصر هذه الحيرة على الناس العاديين. فالحيرة ملء ساحات الجامعات، وقاعات الدرس، ومراكز البحث العلمي، ومنتديات الفكر. لم يحدث، إلا نادراً، أن مرحلة من مراحل التاريخ الحديث لم يضع العلماء والمتخصصون لها إطاراً نظرياً، أو ما يشبه ذلك. ويبدو أننا نعيش هذه المرحلة النادرة، بدليل أن كثيراً من الأسئلة ما زالت بغير إجابات شافية من جانب علماء السياسة والاقتصاد، وبدليل أن مكونات الحضارة، أو المنظومات الحضارية القائمة، ما زالت تفتقر إلى نسقٍ يحقق الاتساق والتكامل فيما بينها، أو حتى إلى إطار ينظم أو يشرح تنافرها وتناقضها. هناك كم هائل من الأسئلة يتعلق بشكل وطبيعة المرحلة القادمة من مراحل التطور الإنساني. والناس لم تجد، حتى الآن، إجابات مقنعة، أو كافية، عن أسئلة تفسر المرحلة الراهنة بكل تعقيداتها. ناهيك عن أسئلة عن مرحلة قادمة نعيش تباشيرها. والسؤال الأهم، بين هذا الكم الهائل من الأسئلة، هو «من سيحكم؟». هذه الورقة ستحاول الإجابة عن هذا السؤال، أو عن جزء منه، من خلال مناقشة مسألة النخبة السياسية، التي ستقود «الدولة» في المرحلة القادمة من مراحل التطور الإنساني، والتي اصطلح الفكر «العالمي» على تسميتها بمرحلة «العولمة»، أياً كان المعنى المقصود من كلمة «العولمة».

درس الفلاسفة وعلماء السياسة والاجتماع، على مرِّ التاريخ، عشرات، بل مئات المجتمعات، واتفقوا على أن الناس لا تجتمع في كيان، أو مجتمع، أياً كان حجمه، إلا واختاروا قائداً، أو جماعة قائدة تتولى تخطيط حياتهم، وضبط خلافاتهم، وتنظيم سُبل حمايتهم. وإن لم يبادر الناس بالاختيار، بادر فرد، أو بادرت فئة، أو عائلة، أو طبقة، بتعيين نفسها قائداً لهذه الجماعة الإنسانية. ولا أظن أن الفلاسفة، وعلماء السياسة والاجتماع، كانوا يجدون صعوبة كبيرة في تحديد ماهية، أو نوعية «الجهة–القائد» في أي مجتمع، ولا وجدوا صعوبة كبيرة في وضع نظريات ساعدت الباحثين السياسيين في التعرف على الجهة–القائد في مجتمع أو آخر.

ولكنهم وجدوا، أو يجدون، صعوبة في أداء مهمتهم، خلال المرحلة الراهنة. ويجدون صعوبة أشد في محاولة وضع الأسس النظرية اللازمة للتنبؤ بشكل ونوعية القيادة، التي ستقود معظم المجتمعات في المرحلة القادمة. إذ أن صورة الخريطة السياسية لأي مجتمع، وبخاصة المجتمعات التي خطت خطوات واسعة على طريق «العولمة»، أصبحت تعكس غيوماً، أو ضباباً كثيفاً يخفي كثيراً من تفاصيل عملية وضع السياسة واتخاذ القرار. المؤكد، والواضح جداً، في الصورة، هو أن قيادة سياسية واضحة المعالم والشخصيات، ما زالت تحتل مقاعد ومناصب اتخاذ القرار. ولكن المؤكد، وإن كان غير واضح تماماً، هو

Digitized by Birzeit University Library

أن نخبة أخرى، سواء كانت منتخبة، أو بالتعيين، أو بالفرض، تظهر في جانب من الصور، ولا تظهر في جانب آخر، أو تظهر في لقطة فوتوغرافية، ولا تظهر في لقطة أخرى، رغم أن الخريطة التي يجري تصويرها، لم تتغير. هذه «النخبة»، إن صحت التسمية، ستكون موضوع هذه الورقة، التي ستجتهد في محاولة لتحديد ملامح نخبة «العولمة»، وهي النخبة الناشئة، والصاعدة بقوة وبسرعة، والتعريف بوظائفها، وطرق تجنيدها، وبعض أدوارها المحلية والعالمية، من خلال طرح واختبار عدد من الافتراضات.

لم تتوفر، بعد، كتابات كثيرة تناقش مفهوم «نخبة العولمة»، فضلاً عن أن قليلين جداً من الباحثين في السياسة، وغيرها، استخدموا هذا المفهوم. وفي غالب الأمر ما زال بعض علماء السياسة يتعامل مع التحولات السياسية الداخلية، إذا استمرت مسيرة «العولمة» تتقدم بمعدلاتها الراهنة. من هذه المفاهيم مفهوم الطبقة السياسية، أو النخبة السياسية. نخبة «العولمة» ليست، بالضرورة، هذه النخبة الحاكمة، وهي لا تنتمي، بالضرورة، إلى الطبقة الأغنى، أو الطبقة البرجوازية. نخبة «العولمة» هي نخبة في طريق التكوين. وهي شريحة ممتدة أفقياً ورأسياً في قطاعات كثيرة. تجدها، كأفراد متناثرين، في قطاع الفكر والمجتمع الأكاديمي، ومراكز البحوث، وفي الصحافة والإعلام. وتجد أفراداً من هذه النخبة يمثلون مناصب في مستويات متباينة في البيروقراطية الحكومية، وبيروقراطية الأحزاب الحاكمة، وفيها عمال مهرة ومهندسو اتصالات وخبراء معلومات.

وعلى الرغم من أن الكتابات عن هذه النخبة ما زالت شحيحة، إلا أنه يمكن استخلاص سمات معينة نراها تميِّز نشاط هذه النخبة ونفوذها. من هذه السمات أختار بعضاً قليلاً. أختار مسألة الولاء والهوية سمة أولى، حيث يبدو من كتابات أهل النخبة، وسلوكياتهم، وممارساتهم، أن الأولوية في الولاء تحتلها «العولمة». وهذه تأتي قبل الدين والدولة والحزب والجماعة (حتى لو كانت الجماعة جماعة رجال أعمال، أو جمعية لخبراء الاتصال تنتمي هي نفسها لـ«العولمة»). ولكن هذه الأولوية لـ«العولمة» لا تمنع هؤلاء، بل على العكس، تحثهم على التمسك، ولو شكلاً، بولاءات أولية لا تفرض التزامات بقدر ما تقدم ضمانات وتسهيلات.

السمة الثانية هي الاعتقاد والتصرف على أساس أن الدولة موجودة لخدمة «العولمة»، اقتصاداً وسياسة وثقافة، بل ولخدمة نخبة «العولمة» بالدرجة الأولى. بهذا المعنى يتقلَّص المضمون التاريخي لمفهوم الطبقة، خصوصاً بعد أن احتلت نخبة «العولمة» مكان الطبقة المتميزة، لها كل امتيازات الطبقة الأرستقراطية، ولكن من دون مسؤولياتها ولا تقاليدها. ولذلك ليس صحيحاً تماماً الاعتقاد السائد بأن نخبة «العولمة» تفضل أن تكون الدولة ضعيفة، وأن تضمحل حتى تذوي تماما، كما كان يفضل ويتمنى بعض الماركسيين الأوائل. الصحيح، في رأيي، هو أن هذه النخبة تريد الدولة ضعيفة، بالقدر الذي يجعلها خاضعة لقوى «العولمة»، ولكن قوية بالقدر، الذي يخدم هذه القوى، ويدافع عن مصالح نخبة «العولمة»، ويوفر لها الحماية في الداخل. وتشير تجربة إندونيسيا، ثم روسيا، وغيرهما، إلى مسيرة ضعفت خلالها الدولة بتشجيع قوى الفساد فيها، ولكن إلى حد معين. عند هذا الحد عادت الدولة تستعيد بعض قوتها بتشجيع من قوى «العولمة» نفسها مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، وبعض رجال الأعمال.

Digitized by Birzeit University Library

السمة الثالثة لنخبة «العولمة» وترتبط بالسمتين السابقتين، هي مكانة الوطن عند هذه النخبة. ولا أعتقد أن الآراء ستختلف، على أن كثيرين يصرحون، أو يكتبون، ويقولون بغير تصريح، إن الوطن والوطنية هما من رموز التخلف، أو على الأقل من رموز مرحلة تاريخية انقضت. ولسنا هنا في سبيل الدفاع عن الوطنية، أو تبرير ضرورات إعادة إنعاشها من أجل إنعاش الوطن، أو من أجل الدخول إلى «العولمة» من موقع ثقة بالنفس، وقوة معنوية كبيرة. يكفي أن أردد، في هذا الصدد، عبارة وردت على لسان المهاتما غاندي، في حوار مع الماركسيين الهنود، قال: «الطريق إلى الأممية لا بد أن يمر بالوطن». فالرجل ترك باب المستقبل مفتوحاً أمام كل الخيارات الأيديولوجية، بشرط أن يكون الوطن، ككيان أو رمز، أو حتى وهم، عتبة هذا الباب، أي عتبة المستقبل بكل خياراته. ولذلك لا تدهشني، أحياناً، دعوة بعض المتنورين من «العولميين» للعمل على استعادة مكانة الوطنية، كهوية أولى. هؤلاء يستحقون التقدير لذكائهم، وصواب رؤيتهم. فالوطنية، كالثقافة، مجمع أو سلة رموز. لا شيء محدد يمكن أن يحتكر مضمون الوطنية... لا الأرض، ولا الشعب، ولا التاريخ، ولا الأحلام، ولا الأوهام. لا شيء وحده، من كل هذه الرموز، يعني الوطنية، فكلها، وأشياء أخرى كثيرة، تشكل في جملتها معنى الوطنية. ولذلك فإن المتنورين، من «العولميين»، حين يستنكرون أحاديث اللاوطنية، وخطاب الاستهانة بالوطنية، إنما يريدون بناء صرح لـ«العولمة» على أسس متينة متوافقة. أما الآخرون، الذين يتصورون أن تغييب الوطنية يدفع بعجلة «العولمة»، ويعزل من يسمونهم بالديناصورات الوطنية بعيداً عن تيار «العولمة»، هؤلاء غير مدركين لعواقب التصادم.

ثم هناك، أيضاً، النمطية، كواحدة من أهم سمات نخبة «العولمة». وقد أبالغ وأقول نمطية إلى حد أنك إذا رأيت أحدهم، أو سمعته، فقد رأيتهم أو سمعتهم جميعاً. وعلى كل حال لا يوجد في النمطية ما يُشين. فقد سعى الفرد، عبر التاريخ، إلى الاثنين معاً. سعى إلى النمطية، أي سعى ليكون عضواً في مجتمع، وكان يفعل ما يفعل الباقون، ويرث الخبرة والتجربة ممن سبقه، ويورثها لمن يأتي بعده. وفي الوقت نفسه كان يسعى إلى حماية خصوصيته وإلى التميُّز. لذلك أتعاطف، أحياناً، مع بعض المفكرين، وقادة الرأي، الذين تمكَّن منهم الفزع بسبب تسارع خطى «العولمة» في كل أبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ففي معظم الأحوال، وخصوصاً في مجتمعات الغرب، أصبح الفرد «المعولم» بالفعل رقماً، أي تم واكتمل تنميطه. وفي نفس الوقت أصبح كتاباً مكشوفاً أي تم تعميمه «وتأميمه» وإلغاء خصوصيته. وفي الغرب يناقشون، الآن، هذه المسائل، بهدف كبح جماح هذا التيار الخطير، خصوصاً بعد أن أصبحت حياة الإنسان الشخصية، وتفاصيل خصوصياته، وسلوكياته، وعاداته، سلعة تباع وتشترى من دون العودة إلى صاحب هذه الشخصية المعروضة للبيع بكلياتها أو بالتجزئة.

واجتهدنا، أو نجتهد حالياً، في اكتشاف، وتعريف نخبة جديدة بدأت تتشكل من أفراد يمثلون مصالح متصلة جميعها بمسيرة «العولمة». وتوصلنا، انطباعياً، إلى أن هذه النخبة، في معظمها، ستبقى لوقت غير قصير نخبة تابعة، أي ليست أصيلة. هذه النخبة تابعة فكرياً، أو تابعة مهنياً وحرفياً، أو تابعة «تنظيمياً»، لنخبة عالمية. النخبة العالمية هي نخبة «العولمة» بامتياز. أما النخبة المحلية لـ«العولمة» فتتلقى توجيهات، وتفاصيل عقيدتها، ورسائل التبشير لعقيدتها، من القلاع العظمى لـ «العولمة» على مستوى

Digitized by Birzeit University Library

العالم، وهي متعددة، وبالغة القوة، والثراء، والتحصين.

يجرنا هذا الاجتهاد إلى اجتهاد آخر. لقد بدأنا نلاحظ وجود مسافات تتزايد اتساعاً، وتتزايد عدداً، تفصل بين مصالح نخب «العولمة العالمية» ومصالح الدولة القطرية. فالولايات المتحدة، وهي نفسها داعية «العولمة»، وهي أكبر وأقوى مؤيد لمسيرتها، تقف أحياناً، عاجزة عن الاستجابة لمصالح بعض قوى «العولمة العالمية»، أو عاجزة عن فرض إرادتها عليها. مثال على ذلك، هذا الفشل المتلاحق في محاولة أمريكا فرض قواعد، وأصول معينة، لتشغيل العمال في بعض الشركات العابرة الجنسية. لوحظ، أيضاً، الفشل نفسه بالنسبة لقضايا تلوث البيئة، وبالنسبة لعمليات الاندماج الكبرى، التي ستهدد، في النهاية، روح المنافسة، التي هي أحد أهم أسس حرية التجارة. مثال آخر هو قضايا الخلاف المتكررة، ولا أقول التناقض، بين مصلحة الدولة الأعظم، وبين قواعد وقوانين أحد أهم قلاع «العولمة»، وهي مُنظَّمة التجارة العالمية.

اعتماداً على هذه الأمثلة، وأمثلة أخرى كثيرة، نستطيع أن نتصور أن قلاع «العولمة» مثل المنتدى الاقتصادي العالمي، ومقره دافوس، ومنظمة التجارة العالمية ومقرها جنيف، وغرفة التجارة العالمية، ومُجمَّع الشركات العملاقة عابرة الحدود، ستواصل العمل على تجنيد أفراد وجماعات قطرية لتقوم بأدوار الوكالة لقلاع «العولمة»، أو لنخبة «العولمة العالمية». الأمر الذي سيستدعي مزيداً من محاولات انتزاع الفرد (المرشح للتدريب على «العولمة» أي ليصبح جاهزاً للانضمام إلى نخبة «العولمة») من ولاءاته الوطنية والقومية، أي من ولاءاته الملتصقة بالأرض، ومن ولاءاته الثانوية، كالعشيرة، والقبيلة، والمجتمع المحلي. هذا التطور سيستدعي بدوره خلافاً، وربما تطور إلى صدام بين الدولة، أو الدول الأعظم في العالم، وبين قوى «العولمة العالمية». فالدولة، أو الدول الأعظم، حتى وإن كانت مستفيدة من إضعاف «الدولة» في الأقاليم النامية، أو في «الدول» المنافسة، أو الصاعدة، وإن كانت مستفيدة، إلى حد ما، من «سحب» مبدأ السيادة، أو تشجيع انحساره في تلك الدول نفسها، تحت ضغوط «العولمة»، والاتفاقات الدولية المعقودة تحت لواء «العولمة»، فإنها، أي هذه الدول الأعظم، لن تنتظر حتى تجد نفسها وقد أصبحت «دولاً أقل»، وبسيادة أقل.

هذا الغزو المتدرج من جانب «العولمة» للدولة، وهو الغزو الذي لا يميِّز بين دولة عظمى، ودولة نامية، يقابله شعور متزايد من جانب الدول النامية، عموماً، بالاغتراب. إذ أصبحت النخب السياسية، ومنها الحاكمة، في حال إحباط من أنها لا تشارك في القرارات الدولية المهمة، ومنها القرارات التي تخصها، بسبب الاحتكار المتزايد من جانب الدول العظمى لعملية صنع القرار الدولي. والشعور السائد والغالب هو الشعور بالإهمال، وبالتالي تصدر عن كثير من حكام هذه الدول تصرفات تعكس حال اغتراب عن النظام الدولي. هذه النخبة السياسية، ومنها النخبة الحاكمة، في حالة سياسية سيئة، بسبب شعورها بالضعف المتزايد إزاء قوة قوى «العولمة»، ونفوذها المتعاظم، ومنها القوة المتزايدة لنخبة وكلاء «العولمة» المحليين. إذ أن هذه النخبة تتلقى توجيهات من قوى خارج الدولة تتصل بها مباشرة متجاوزة سلطات الدولة. من ناحية أخرى، تشعر النخبة السياسية، ومنها الحاكمة، بالنقص المتتالي في احترام سياستها،

Digitized by Birzeit University Library

وحقها في ممارسة هذه السيادة. وانعكس هذا الشعور على السلوكيات السياسية لكثير من حكومات العالم النامي، وبخاصة السلوكيات المعبِّرة عن توتر النخبة الحاكمة، وسرعة لجوئها إلى استخدام العنف ضد المعارضين، أو ما يَشْتَم أنها معارضة. من ناحية ثالثة فقد أثرت على النخبة السياسية، ومنها الحاكمة في دول كثيرة. الحملة التي تشنها الولايات المتحدة، والاتحاد الأوروبي، باسم النظام الدولي لتشجيع المجتمع المدني في الدول النامية على ممارسة نفوذ أوسع، ومشاركة أعم في شؤون المجتمع. وقد برزت آثار هذه الحملة، بشكل أساسي، في صحوة حقيقية، أو مفتعلة، داخل مجتمعات الإقليم، والطوائف، والمذاهب، وجماعات الاحتجاج المختلفة.

السبب الثالث وراء شعور النخبة السياسية، وبالذات الحاكمة، بالاغتراب، هو أنها ما زالت غير واثقة من أنها مقبولة من جانب قوى «العولمة»، أي من جانب النظام العالمي. وبمعنى آخر، تدرك هذه النخبة أنها لا تحظى بالاحترام الكافي، من جانب المؤسسات في النظام الدولي، والدول العظمى الفاعلة في هذا النظام، والمهيمنة عليه، وفي الوقت نفسه لم تتأهل دولهم، ولم يتأهلوا هم أنفسهم كأفراد نخبة سياسية، أو حاكمة، لعضوية كاملة في النظام العالمي، أي نظام «العولمة». ولعل أحد الشروط، التي توسّع فجوة عدم الثقة بين قوى نظام «العولمة»، والدولة، هو شرط للتخلي عن كثير من ممارسات السيادة ومظاهرها. وتدفع قوى «العولمة» بحجة أن السيادة، والتمسك بها، وممارساتها، تتسبب في تشنجات يرتكبها، أو يقع فيها صانع السياسة، والقرار في الدولة، وأن هذه التشنجات تتسبب، بدورها، في إبطاء، أو تباطؤ، التقدم الاقتصادي، والاندماج في السوق العالمي.

هذا النقد الموجّه من قوى «العولمة» إلى الدولة أصبح هو نفسه مدخلاً لنقد مماثل تشنه قوى «العولمة» على النظام الدولي ورموزه. فالدولة ليست وحدها العاجزة عن التأقلم مع قوى «العولمة»، بل إن النظام الدولي ذاته عاجز عن التأقلم مع القوى الصاعدة في النظام العالمي. فكما أن «الدولة القومية»، بحكم التعريف، عاجزة بسبب التصاقها بأرض وقوم، كذلك حال النظام الدولي، وإن بسبب مختلف. فالنظام الدولي «مثبت» وملتصق بمجموعة اتفاقات، ووثائق وتوازنات جامدة، صنعتها ظروف سياسية، واقتصادية، واجتماعية، لم تعد قائمة. ولا يستطيع النظام الدولي التحلل منها، إن أراد تطوير ذاته للتأقلم مع اختراقات قوى «العولمة» والاتفاقات، والقواعد، التي تسعى لفرضها، كقيم جديدة تلتزم بها الدولة، والمؤسسات السياسية الدولية.

ولا يخفى أن التفكير في مستقبل العلاقات بين النظام الدولي، أي القائم على مجموعة وحدات، كل منها دولة، وبين قوى «العولمة»، وبعضها أكبر وأقوى نفوذاً من معظم دول العالم، وكذلك التفكير في مستقبل منظومة القيم، والعلاقة بين المنظومة الحضارية المختلفة. كلاهما يحتاج من المفكرين إلى جهود خلاقة، ومبدعة، تدخل في إطار ما يطلق عليه الصديق نبيل على تعبير «هندسة الخيال» أو «الهندسة الخيالية» (image engineering). معالم المستقبل يُخبئها ما يجري من صراعات قوة بين «قوى الدول» وقوى «العولمة».

Digitized by Birzeit University Library

نقاش الجلسة الخامسة

تساءل **فيصل حوراني** ، حول ما ورد في مداخلة هويدا عدلي، هل يمكن أن ننشىء مؤسسات مجتمع دون أن نستكمل تجربة الديمقراطية ؟! وهل لنا أن نفترض أن مستوى التطور لم يفرز أرضية لديمقراطية صالحة لقيام مؤسسات مجتمع مدني ديمقراطي؟!

وأكدت **إصلاح جاد** أنه يتوجب علينا الاعتراف أن المدخل السائد والذي أصبح يشكل ثقافية مهيمنة في منطقتنا هو المدخل الذي يركز على قضية التحول الديمقراطي بالنظر إلى مقولة أو ما يقال في المجتمع المدني وعلاقته بالدولة. الواقع لا يسعني إلا أن أعبر عن قليل من الشعور بخيبة الأمل، إن شخصيات وأسماء شهيرة في إطار الثقافة المصرية والحياة السياسية المصرية بانتماءاتها الحزبية المعينة، وما أشعر بسببه بخيبة الأمل هو غياب كامل لأي تحليل طبقي اجتماعي بالنسبة لمقولة المجتمع المدني، وأيضاً أن اعتقاد البعض أن العصا السحرية التي ستحل مشاكل التحول الديمقراطي في منطقتنا هي استخدام مفهوم كمفهوم تحليلي وحركي في نفس الوقت، المجتمع المدني، إذا حاولت أن أرد في عديد من الكتابات التي أصدرها مركز ابن خلدون في القاهرة، أصدر سعد الدين إبراهيم العديد من الكتب السنوية والكتب والدراسات والنشرات عن المجتمع المدني، يوجد أكثر من ٧ آلاف منظمة ومؤسسة غير حكومية في العالم العربي.

وفيما يتعلق بورقة **عبد الغفار شكر** عن الثقافة الديمقراطية، الآن أصبحت عملية التحول أن نقوم نحن بالتبشير بالثقافة وبث الثقافة، لكن أين مصالح الناس، أين القوى والشرائح الاجتماعية المتضررة من غياب الديمقراطية لو كان هذا هو المطلب، يمكن أن يكون الغلط في طرحنا نحن وليس في أن الناس هم معادون للديمقراطية، من يريد أن يعادي مسالة أن يكون لديه حرية ويتحدث عن ما يجول في خاطره، يمكن القضايا التي تهم الناس المتضررة من غياب الديمقراطية، فهذه دعوة لإعادة النظر في مفهوم المجتمع المدني كأداة تحليل لفحص علاقات القوة في المجتمع.

وأكد **سميح شبيب**، أنه وعندما نتحدث عن أزمة المجتمع المدني، أو الأزمة الديمقراطية، نشعر أننا نقف عند حدود أزمة سياسية عربية لها تعبيراتها، ألوانها وأنماطها، منها ما يسمى بالأزمة الديمقراطية أو أزمة المجتمع المدني، وترتبط هذه الأزمة السياسية العميقة والمتشعبة بطبيعة ولادة الشعوب العربية على نحو مأزوم. نحن وُضعنا عبر مساقات، كمساق سايكس بيكو. إذا عدنا إلى وثائق كُشف النقاب

Digitized by Birzeit University Library

عنها، بهذا الخصوص، لوجدنا وثائق تتحدث عن دراسات مستفيضة اقتصادية واجتماعية كانت قد جرت قبل العام ١٩١٥، واستند اتفاق سايكس بيكو إليها، فهناك خطوط جغرافية تمر هنا بشكل مستقيم وهنا بشكل متعرج، وهنا تلف وهنا تأخذ منحنى آخر لتخلق إشكالات مستقبلية مفيدة للجانب الاستعماري. تقع الأزمة أو الولادة المأزومة في نظري أو من خلال استطلاعي السريع للتاريخ العربي الحديث أن معظم أنظمة العالم العربي بدأت في نظام حكم نخبوي استقلالي بتأثيرات غربية، لكنه سرعان ما انهار وتحول للأسف إلى أنظمة عسكرية.

وهذه المؤسسة العسكرية البيروقراطية أيضاً تمكنت من خلق مؤسسات اقتصادية قائمة على هدم بني اقتصادية كلاسيكية قديمة كانت قد اعتمدت عليها النخبة الاستقلالية الغربية أو المتأثرة بالغرب، وخُلق ما يسمى بالبرجوازية الطفيلية. عندما نتحدث عن الديمقراطية، بمعنى تعددية أحزاب وانتقاد وتداول للسلطة فنحن نحتاج فعلاً إلى بُنى اقتصادية واجتماعية قادرة على تداول السلطة وبُنى اقتصادية واجتماعية قادرة أيضاً على بلورة وتجسيد تعدديات.

وأعطت **دلال البزري**، على هامش المداخلات، مثلاً ثنائياً، حدث في أجواء مهرجان المسرح في القاهرة. كان هناك جزء من الاحتفالات مخصصا للمسرح التجريبي، فذهبنا إلى المسرح التجريبي، كان يهمني أن أذهب لأرى المسرح التجريبي، كل المسرحيات التجريبية المعروضة هي اقتباسات من مسارح تجريبية كانت معروضة في الغرب ولاقت رواجاً. هذا يشبه كثيراً حديثنا عن اليابان والنموذج الياباني وحديثنا عن النمور الآسيوية قبل أن تفشل وتقوم بالفضائح التي قامت بها.

وتحدث **فواز طرابلسي**، مشيراً إلى ان هنالك استسهالاً في الوسط الثقافي والوسط الأكاديمي، في تناول المفاهيم. كان هناك مفهوم الطبقة الوسطى ودور العسكرية في التنمية بالعالم الثالث، ثم أتتنا موجات أخرى، كالقومية والشيوعية وبعدها جاء مفهوم الإرهاب والمجتمع المدني. هذه المفاهيم ليست بريئة وعلينا البحث في دور العالم العربي والولايات المتحدة.

وتساءل **حسن حنفي**، ربما أن الديمقراطية كثقافة سياسية ما زالت غائبة سواء على مستوى النخبة أو على مستوى الجماهير، أي في الثقافة الشعبية على مستوى النخبة وعلى مستوى الجماهير هناك ثقافة تسلطية سائدة، وخلاصة الثقافة التسلطية بسيطة للغاية في نمط العلاقات، أنه لو كان هناك طرفان ما هي أنماط العلاقات الممكنة بين الطرفين، الديمقراطية طرفان، هل هي علاقة أفقية أم علاقة رأسية، في الثقافة الشعبية أي علاقة بين طرفين هي علاقة رأسية، سميها المجتمع البطريركي، سميها هشام شرابي، سميها سي السيد، نجيب محفوظ، لا يهم، داخل الأسرة والجامعة والمؤسسة وداخل العلاقات الاجتماعية وداخل الدولة وداخل مجلس الوزراء والجيش طبعاً، لكن إذن في هذه الحالة مهما أصدرت من تشريعات ومهما كانت نواياك طيبة ومهما كنت تستخدم مفاهيم كالتحول الديمقراطي والمجتمع المدني...الخ، فإن الأساس نفسه غير موجود، وبالتالي يكون العمل كيف يمكن إعادة بناء الثقافة السياسية الشعبية، بحيث لا تسمح لأي من يريد أن يساهم في عمليات التحول الديمقراطي أن يجد

Digitized by Birzeit University Library

الأرض مواتية، إن في نمط العلاقات هناك علاقات أفقية تقوم على المساواة بين طرفين أو علاقة رأسية تقوم على أن هناك علاقة بين الأعلى والأدنى وبالتالي يكون مستوى التحليل وليس التنظيمات والتشريعات والقوانين والأحزاب هذه كلها نتائج ليست تنظيمات وليست المقدمات، وبالتالي يكون مستوى التحليل في رأيي هو مستوى الثقافة السياسية، وبالتالي إذا كانت هناك نتيجة يمكن أن تخرج من ذلك التفكير إيجابا، مهما حاولت التفكير إيجابا في عملية تحول ديمقراطي فان هناك حجر العثرة في الثقافة السياسية، التفكير سلباً أي ما هي الموانع، ما هي العقبة في الثقافة السياسية التي تستطيع أن تساعد على كل ما نريد فيما يتعلق بالتحول الديمقراطي أي تغير نمط العلاقات في الثقافة الشعبية، يعني التفكير سلباً هو لتمهيد وربما أحد أسباب كبوة أهم تجربة في النصف الثاني من القرن العشرين.

وتساءل **كمال عبد اللطيف**، عبر مداخلته: هل أن المشروع الديمقراطي الذي ندافع عنه وتقدم من اجله التضحيات بالدم هو مشروع ينتهي في النهاية إلى مثل هذه الممارسات بالعمل؟ من اجل إنجاح مشروع أو ما نسميه بالمشروع الديمقراطي عندما نتكلم عن المجتمع المدني والانتقال إلى الديمقراطية، يجب أن نتحدث عن وصول الفئات في المجتمع المدني إلى السلطة وعدم تمكن الذين كانوا في السلطة من التحول إلى مجتمع مدني. الذين كانوا في السلطة وعادوا لم يتمكنوا من خلق البؤر المجتمعية الكفيلة بنقد الممارسة التنفيذية القائمة الآن، وهذه مشكلة أخرى داخل الحركات التحررية في العالم الغربي.

وأشار **باسم الزبيدي** إلى أن ثمة أزمة عندنا، وهناك بالتالي سعي لفهمها من أجل التغلب عليها أو معالجتها؛ أزمة الحال المنحط أو المتراجع في الكيانية العربية المعاصرة في كل أبعادها، وكي يتم هذا تمت الاستعانة بمفهومين يتضمنان قدراً من المأزومية وبالتالي أصبحنا كمن استعان بطبيب غير ماهر ربما، أو أن مهارته غير مثبتة بشكل لا يدعو للشك من أجل إعطاء وصفة أو علاج، هذان المفهومان هما: مفهوم الديمقراطية والمجتمع المدني.

وطرح **محمود أمين العالم**، تساؤلاً عن ماهية الديمقراطية التي نتحدث عنها، معبراً بأنها مفهوم إما أن تحولوه إلى أداة أو كغاية، يعني ما هو معنى الأداة وغاية أية غاية، عندما أتأمل مفهوم الديمقراطية، الديمقراطية التي عندما قال حسين في بحثه ديمقراطية أرسطو، هو قال ان مرحلة أرسطو هي التي أخرجت كلمة الديمقراطية، أي ديمقراطية كانت في المجتمع اليوناني، ديمقراطية ممنوع فيها على النساء أن تصوت، ممنوع منها العبيد، العبيد الذين هم غير النساء وهم عبيد أيضا، ليس هكذا فقط المجانين والفقراء الذين يعملون بأيديهم، من يعمل بيده حتى لو كان تمثالاً فهو إنسان ثانوي في المجتمع، فهذه هي الديمقراطية التي ظهرت. أنا لا أنفي ولا أرفض ولا أنكر العلم، لكن ماذا تعني الديمقراطية في وقتها، الديمقراطية في رأيي ليست أداة وليست غاية، هي البنية للمجتمع، بنية المجتمع التي تعبر عن الوظيفة التي تحقق هذه البنية الخاصة. عندما ذهبنا للعصور الوسطى كان هناك ديمقراطية حتى في الإقطاع كان هناك ديمقراطية الإقطاع. أريد أن أذهب للعالم الإسلامي، المعتزلة كانوا قمة الديمقراطية، كان لدينا ديمقراطية عظيمة، المرأة عملت، كانت حرة جداً وكان توزيع الأرض وغيره، وزعوا الأرض وخرجوا عن

Digitized by Birzeit University Library

الدولة العباسية، أريد أن أقول ان في العلاقة المجتمعية لن نستطيع أن نفهم دلالة الديمقراطية دون ربطها بالبنية الاجتماعية الموجودة، الرأسمالية الديمقراطية كيف جاءت، لم يحضروا ديمقراطية ولبسوها طربوش أو خواجا فعملوا مجتمع رأسمالي، رأسمالية عبارة عن خروج من الإقطاع إلى التنافسية والاحتكارية والتوسعية فتوجد ديمقراطية كوظيفة للبنية الداخلية، وهي جزء من البنية التي تعبر عن مصالح هذه البنية، في الاتحاد السوفييتي كانت القضية أنهم يغيرون مجتمع، ليست القضية ديمقراطية أو لا ديمقراطية، أي ديمقراطية، كان المفروض ديمقراطية ذات طابع مرتبط بهذه العملية.

وفي معرض رده على المناقشات، أكد **حسين عبد الرازق**، بأن أمام المثقفين العرب تحدٍ في الفترة القادمة كي ينشطوا كطلائع لشعوبهم وجماهيرهم من خلال مؤسسات المجتمع المدني لتنمية الوعي بالمصالح والوعي بالحقوق والوعي بالتمايزات بين القوى الاجتماعية، رأيي أن الملاحظات التي أبديت هي ملاحظات سليمة لكنها لا تمس العرض الذي قدمناه لأن القضية كبيرة ولأنها موضع اهتمام يجب أن يكون فيها كل هذا التنوع من الملاحظات نتيجة الحرص على أن نتناولها بمفهوم أقرب إلى أن يكون موضع اتفاق بيننا جميعاً.

وأكد **عبد الغفار شكر**، في سياق ردوده على المناقشات، على انحيازه الكامل للديمقراطية السياسية قائلاً: أنا أريد استخدامها لإقناع المواطنين بإقامة نظام اشتراكي، إنما لن افرض على الناس ان يكونوا اشتراكيين رغماً عنهم وأن الديمقراطية يجب أن تحقق مصالحهم التي أراها.

وأبدت **هويدا عدلي** سعادتها، بما سمعته من نقاشات، مؤكدة بأن خطابنا لا يشكل عائقاً بل على العكس من ذلك فهو يكشف العيوب، ويركز على نقاط الضعف، وهي نقاط ذاتية، لم تأت من الخارج على أجنحة العولمة. وفي حال توافر ثقافة سياسية ديمقراطية، فلم لا يكون المجتمع مدنياً؟!

Digitized by Birzeit University Library

الجلسة السادسة

الجلسة السادسة

الديمقراطية والتحول الديمقراطي في العالم العربي

Digitized by Birzeit University Library

قضايا الديمقراطية في العالم العربي

فواز طرابلسي

أعتقد أننا يجب أن نبدأ، أو على الأقل أرغب في أن أبدأ، من وصف وضعنا: لو اجتمعنا منذ عشر سنوات لكنّا مهجوسين كثيراً بالمجتمع المدني والديمقراطية. هناك سؤال محوري: لماذا نختار الديمقراطية؟ والإجابة عليه تتطلب إجابات على أسئلة أخرى: من أين تأتي المفاهيم؟ وهل هناك عولمة؟ وهل توجد مفاهيم عامة وتجارب عامة؟ وما علاقتها بالخاص؟

لدي منطلقان لخيار الديمقراطية المستجد: الأول أطلق عليه «وطني قومي»، وهو البحث لشعبي، لشعبنا، عن ما أعتبره أفضل وسيلة للحكم تتجاوز ما هو سائد من أنظمة استبدادية؛ والثاني يمكن أن نطلق عليه «فلسفي قيمي»، ويعبر عن الهمّ بالملائمة بين قيمتي الحرية والمساواة. أعتقد أن هذه يمكن أن تكون من المعضلات الابدية في التاريخ البشري بين مذاهب تزكّي الحرية، والرأسمالية أرقاها (أرقى تاريخيا فقط)، وبين ميل دعاة المساواة، أكانوا من أصحاب الديانات أو المذاهب الاشتراكية، على الأقل في التطبيق، إلى طمس الحرية أو تأجيلها باسم المساواة. وفي الوقت الذي أقول فيه هذا، أنوه إلى أن هذا الخيار هو وليد تجارب وتفكير، وهو جديد (ولن أؤرخ له في سيرتي الفكرية)، وبالتالي هذا التفضيل، تفضيل الديمقراطية. يمكن تعريفها بشيء شبيه بما قيل عن اختيار الشعوب لحكامها ومحاسبتهم وفق المبدأ الانتخابي في إطار دولة القانون، وبما يؤمن المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين، ومن التداول السلمي للسلطة بين الحكومة والمعارضة، مع التشديد على المبدأ الانتخابي. والخيار يثير سؤالاً عن اختيار هذا النمط من الحكم، قياسا إلى أي شيء آخر. فأنا أختار السيادة الشعبية والمبدأ الانتخابي، قياساً على الحق الإلهي في الحكم، قياسا على سلطة النص والطليعة التي يتشارك فيها، في رأيي، بنسب متفاوتة الآن، الأحزاب من النمط اللينيني البعثي والأحزاب الإسلامية، بالتالي حكم النص، النص صحيح، الواقع خطأ، يجب تغيير الواقع ليتلاءم مع النص، النص هو مصدر، النص المقدس يعني أياً كان، النص هو مصدر الشرعية، وبالتالي من يؤوّل النص هو صاحب شرعية الحكم. وأعتقد هنا أن الأصوليات تتلاقى إلى حد كبير مع أنماط الحكم المفروضة بالقوة من نمط الديكتاتوريات والأنظمة العسكرية.

ما هي أنماط الحكم وفقا لتجارب الشعوب؟ بالطبع، الحكم السلالي دائما له صلة ما بشيء مقدس أو إلهي. ومن ضمن أنظمة الحكم المعروفة في التاريخ، أنا أزكي وأختار ما أعتبره أفضل نظام بين حاكم ومحكوم للشعب الذي أنتمي إليه. دعوني أضيف أنني كنت أوثر الديمقراطية المباشرة (فلنقل حكم الاحتكام إلى الشعب، لأن حكم الشعب شيء آخر). كنت أوثر الديمقراطية المباشرة من نمط المجالس السوفييتية، لولا أن تجربة التطبيق هناك، لهذا اللون الراقي، برأيي، من الديمقراطية المباشرة في

Digitized by Birzeit University Library

الاشتراكية المتحققة، أنتج، أو انقلب، أو انتكس، إلى أبشع أنواع الديكتاتورية. والمفارقة بين التجربة السوفييتية وسواها، برأيي، هي أنه بدأ في إعلان نية في بناء الاشتراكية وفي بناء ديكتاتورية بروليتارية. وعند اكتشاف صعوبة الانتقال إلى الاشتراكية جرى التراجع إلى اقتصاد السوق في السياسة الاقتصادية الجديدة للينين، لكن لم يجر التراجع إلى الديمقراطية السياسية، بل جرى الانتقال والانتكاس من أرقى شكل ممكن من الديمقراطية المباشرة، ديمقراطية الجمعيات العمومية التي تغير حكامها وممثليها باليوم وبالساعة وبالأسبوع، إلى لون من الديكتاتورية، بما يعني، بالنسبة لي على الأقل، أن المرحلة الديمقراطية السياسية هي شرط لأمرين: لتطويرها نحو أشكال أرقى من الديمقراطية المباشرة؛ وهي الإطار وحده الذي يتم ضمنه الارتقاء إلى الديمقراطية الاجتماعية، أي الاشتراكية.

أعتقد أن ما تطرقت إليه يشكل مدخلا ضروريا، وله علاقة ببعض الدروس السريعة من التجربة. ليس فقط أنه لا يمكن القفز من الاستبداد إلى الديمقراطية المباشرة، والتطور نحو التجاوز التدريجي أو السريعَ (سيان) للرأسمالية. يجب أن يتم هذا في إطار من الديمقراطية السياسية. هذه هي النقطة الأولى التي وددت الحديث عنها.

أما النقطة الثانية فتتعلق بملاحظة تاريخية، إذا كان همنا أن لا نكون شرقاً وغرباً، شرط أن نستفيد من كل التجارب التاريخية، ليس هناك شك بأن هذا الشكل من الحكم هو نتاج حقبة تاريخية ديمقراطية معينة، وهو نتاج منطقة جغرافية معينة، وأعتبر أنه تمرين نافل أن نبحث له عن أصول في التاريخ، وأعتقد أن كل الشعوب تستطيع الادعاء بأنها سعت، بأشكال مختلفة، إلى أن تختار حكامها، وأن الثورة على الحكم الجائر قضت بها ديانات، أو اجتهادات في الديانات ومذاهب شتى، لكن ما يهمني وأشدد عليه هو ما ساد من التباس وتبسيط حول العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية السياسية. وأود الاقتراح بأن ما ساد من إيجاد علاقة ميكانيكية حتمية بينهما ليس صحيحا في التجربة التاريخية: أولا الرأسمالية تتعايش، وقد تعايشت، مع كل أشكال النظم السياسية؛ من الفاشية إلى الدكتاتورية إلى الديمقراطية؛ ثانيا، والأهم (نتيجة لقراءتي لتجربة الديمقراطية في الغرب، أي في أوروبا وأمريكا)، أن الديمقراطية السياسية، كما نعرفها في البرلمانية الجمهورية، هي حصيلة صراع اجتماعي وسياسي حاد دفعته، بداية، ثورتان أساسيتان هما الثورة الإنجليزية عام ١٦٤٠، والتي أنتجت ملكية دستورية فقط وشيء من حقوق للبرلمان. والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. وفي كلتا الحالتين هاتان الثورتان فشلتا، لكن كلا الثورتين أطلق مع الثورة، من أجل التمثيل الشعبي، أطلق ما يتعداها، ومس بحق الملكية الفردية، وبالتالي قسم كبير من تاريخ أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هو تاريخ من شقين وفق هذا المنظار: الشق الأول كيف تم احتواء الجانب الجذري من الثورتين الإنجليزية والفرنسية لإبعاد شقه الاقتصادي والاجتماعي والإبقاء على شقه السياسي؟ والجانب الثاني هو أن ما أنتج الديمقراطية هو التوازن داخل المجتمع بين الشعب والحكام، وبين الطبقات أيضا. فنمط الديمقراطية الذي نتج في مطلع القرن العشرين لم يكن حصيلة التطور الرأسمالي وحده، بل هو حصيلة الصراع الاجتماعي والطبقي، وبالتالي للذين شاركوا بحصة كبيرة، أي للطبقة العاملة والفئات الشعبية الفرنسية. والدليل أن الجمهورية البرجوازية كانت مع

Digitized by Birzeit University Library

حق الملكية في الاقتراع، الذي أصبح حقاً عاما. ودور المرأة (حق الاقتراع للمرأة)، جاء في القرن العشرين وهلم جرّا. وأعتقد أن هذا درس مفيد (ليس للقول إننا نحتاج مائة عام) لما سيترتب عن البحث في موضوع «العولمة» والتحول الديمقراطي في بلادنا.

النقطة الثالثة تتعلق بوقع العولمة على الديمقراطية بشكل عام وعلى بلادنا بشكل خاص. وأول ما أود قوله هو أن كلمة «العولمة» هي اصطلاحية بالنسبة لي، وليس مهما إذا ما «كوكبناها» أو لعبنا بالكلمات. وهي تعني الطور الرابع من التطور الرأسمالي (هنا يمكن أن نختلف فيما إذا كان الثالث أو الرابع). إذا قلنا الطور الأول هو الذي تحدث عنه ماركس عام ١٨٥٠، فنحن في الطور الرابع، ولن أطيل عليكم في التاريخ، لكن أقول إن مهمة الفكر أيضا، أن يستجلي ما هو الجديد في هذا التوقع، وأنا أعتقد، بعناوين سريعة، أن أول الجديد هو توسع السوق الرأسمالية بعد أن انهار الكابح السوفييتي، الذي كان قد أوجد سوقاً داخلية مغلقة على رأس المال؛ ثانياً، سيطرة الكتلة النقدية، بطريقة غير مسبوقة، على قمة الآليات الرأسمالية؛ ثالثاً، ما اسميه توزيع العمل الصناعي الجديد، وهو تفريع الصناعات الغربية، بحيث أعطي للعالم الثالث ما لم يكن معطى له سابقا بأن يتصنع، بأن يساهم في العملية الصناعية، وهو تطوير أساسي لفكرة الصيغة القديمة للإمبريالية، حيث العالم الثالث ينتج مواد زراعية، أو مواد خام ويستوردها مواد مصنعة. وهناك جهد واع يلجم قدرته على التصنيع. والآن هناك عمليتان متكاملتان: الدول الغنية تسيطر على التكنولوجيا الصناعية، أما العمليات الصناعية فيجري توزيعها بحثا عن القرب من الموارد، وبحثا عن رخص اليد العاملة، وبالتالي يجري الانتكاس إلى أشكال من العمالة ما قبل الصناعية من نوع المانيفاكتورة والعمل الحرفي والعمل المنزلي وعمل الأطفال وعمل النساء وما إلى ذلك.

من وجهة نظر سياسية يجب القول إن العولمة هذه هي نتاج، إن لم يكن للقطبية الواحدة..... فبدور حاسم مهيمن للولايات المتحدة، في عالم الثقافة. وأعتقد أن هناك أمرين لا بد من الإشارة إليهما، البعض جرى التطرق إليه نسبيا: بمقدار ما يتوحد هذا العالم إلكترونيا وإعلاميا، بمقدار ما يجري انتشار التشتت الذي هو ما دون قومي؛ يقابل ذلك، في ميدان الثقافة، ظاهرة أيديولوجية هي النيوليبرالية، وهي تتضمن ليس فقط أفكارا وممارسات الانتكاس عن كل ما أنجزته الرأسمالية تحت ضغط وجود معسكر اشتراكي؛ تحت ضغط أزماتها في الثلاثينات، تحت ضغط نضالات شعوب العالم الثالث. الانتكاس عن دولة الرفاه والرأسمالية الاجتماعية الفرنسية والألمانية، القائمة على مبدأ أن السوق يجب لجم مفاعيلها بواسطة دور مال الدولة. هذا ما يجري الإطاحة به بالعودة المفترضة إلى الليبرالية الكلاسيكية لآدم سميث، وما يسمى، أحيانا، بلاهوت السوق. وهناك ديانة جديدة اسمها السوق واسمها آليات السوق يُستبعد عنها البشر أكثر فأكثر (طبعا بالنتائج الاجتماعية)، وهنالك انقسام العالم المتزايد.

أريد أن أشدد على موضوع الدولة (مفارقة العولمة). فالعولمة تقدم طلبين متناقضين إلى الدولة، اضمحلال الدولة من الاقتصاد، وإجبار الدولة على إعادة الهيكلة، وهي بالتالي، من جهة، تبشر بانسحاب الدولة، ومن جهة ثانية تلتزم الدولة باستخدام تشريعاتها وسلطاتها القمعية وسلطتها الأمنية

Digitized by Birzeit University Library

لفرض المستلزمات المعروفة للبنك الدولي وهيئات «العولمة» المختلفة، من إعادة هيكلة وخصخصة وضمان للاستثمارات وما شابه. ما هو الوقع الإجمالي لـ«العولمة» على الديمقراطية؟ أزكي القول، أن الميل الرئيس هو غلبة مراكز القرار الإدارية والتنفيذية على مراكز القرارات الصادرة عن الانتخاب الشعبي. أي أن من الممكن أن يقيم برلمان في أوروبا حكومة اشتراكية، لكن الضغط العالمي «المتعولم» يدفع باتجاه تغيير قراراتها، وقد تصبح جهاز تنفيذ. والأمثلة على ذلك كثيرة، ولن أضيّع وقتاً فيها، لكن أعتقد أن هذا هو الميل العام، يقابله تعميم لنمط، أو تنميط، في حقوق الإنسان والديمقراطية لا يمكن إنكاره لأنه حقيقي. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يجري التعميم في الولايات المتحدة والأمم المتحدة، وخصوصاً من قبل الولايات المتحدة، لنمط حد أدنى أحيانا، تطالَب فيه الأنظمة، لا يتعدى التعددية، وحد أدنى من احترام حقوق الإنسان، وقد تجردت إلى حدودها الدنيا. أي أنه لا يوجد مشكلة في وجود معتقلين سياسيين، وأن المهم هو أن يقدموا للمحاكمة. بمعنى أنه من الممكن أن يكون هناك نظام تكون بنيته ديكتاتورية، لكن إذا وجد هناك أربعة أو خمسة أحزاب، وخمس صحف، وجرت انتخابات، بغض النظر عن كيفية ذلك، يكون مقبولا تماما.

النقطة الأخيرة، وهي متعددة من ناحية ما يندرج تحتها، هي الموضوع المباشر: المسار الديمقراطي، مسار التحول الديمقراطي في العالم العربي. وأول ملاحظة أود أن أبديها أنه يزداد ميلنا في الندوات والنقاشات والإنتاج الفكري إلى وصف الحلول أو تمني الحلول، ونزداد افتقارا إلى ما اعتبره مهمتنا الرئيسية، وهي تحليل طبائع الاستبداد. نتكلم كثيراً عن الديمقراطية، والتي يقابلها غياب الديمقراطية. لا أتحرج في أن أقول أنه يجب، كجهد فكري معرفي، إعادة النظر، بماذا نعني بالاستبداد؟ وما هي ركائزه؟ وهذا في بلادنا هو المدخل إلى أي تحول، لأننا من هنا نبدأ المسار. يبدأ من هنا، التحويل الديمقراطي وتحويل لهذه البنية.

أريد أن أقترح عنصرين مشتركين لهذه البنية: الأول، الدور الكبير للمؤسسة العسكرية في الحياة السياسية العربية عموما؛ والثاني، ولعله الأهم، وهو عميق الصلة بموضوع الديمقراطية هو سيطرة الحكام وسيطرة السلطة السياسية، أي كانت، على مصادر رئيسة من الثروة الأهلية. بمعنى النفط وريع النفط وتوزيع مساعدات النفط. وأشدد على هذه النقطة لسبب بسيط جداً هو أن لا إمكانية ولا منطق لتعديل العلاقة بين شعب وحكامه، إذا ما كان الحكام هم الذين يمولون الشعب بدلاً من أن الشعب هو الذي يمول حكامه. موضوع الضريبة حاسم بالبحث في الديمقراطية، يمكن أننا لا نحبه كثيراً وثقيل وفيه أرقام كثيرة، إنما الدول العربية تلتقي فيما بينها على شبه انعدام للأنظمة الضرائبية. والنظام الضرائبي هو الممسك الذي يمسكه الشعب في أخذ حقه في اختيار حكامه ومحاسبتهم. عدا ذلك، فللحاكم الحق في أن يحاسب شعبه ويغيره، كما هو. ولا أبالغ إذا ما قلت هذه هي طريقة تعاطي حكامنا معنا. نحن نشكر الحاكم لأنه قبل البيعة ليحكمنا. هناك حكام بعضهم توفي، لكن هناك حكام الصحافة والرأي العام، يسيّرون المسيرات لشكرهم على القبول بهذه المسؤولية المزعجة الكامنة في حكمنا منذ خمسة عشر وعشرين وثلاثين سنة!

Digitized by Birzeit University Library

في نقطة أخرى أود أن أزكي أهمية العوامل الخارجية كعقبات أمام التحول الديمقراطي (موضوع الأمن). نحن منطقة، من وجهة نظر خارجية، عملها الرئيس توفير الأمن لإسرائيل، ورابين له رأي جميل يلخص القصة بأنه في العالم العربي لا تبحثوا عن الديمقراطية ابحثوا عن الأمن، فالأمن هو العدو الأكبر لأي تحول ديمقراطي، لأن الأمن يسوغ وجود الأجهزة الأمنية والجيوش وما إلى ذلك.

آتي لموضوع المجتمع المدني آخذا بعين الاعتبارالتوضيحات والذي قيل، وأود التركيز على الأمور الآتية: أن لا نتسلم الجديد من المفاهيم من دون تفحص نقدي، فأنا ما زلت عند رأيي أن المفاهيم مرتبطة بالعلاقات الدولية، لأنها، بالدرجة الأولى هكذا، ليست بريئة ولا تعني أنها مؤمراتية، إنما المقاصد من ورائها (أو المصالح). هناك إشكالية وهي إشكالية معرفية. وأعتقد أن ثنائية المجتمع الدولي، وهي تكرار مبسط للثنائية الليبرالية الأصلية، مفهوم مقفر أمام ما أنتج من غنى وتعقيد العلاقات بين السياسي والاقتصادي والثقافي والمجتمع والسلطة خلال قرن وقرنين. ولا أعرف لماذا نقوم بتبديدها بهذه الترسيمة المبسطة، التي تقيم ثنائية بدلا من أن تقيم علاقات وتمفصل وتفاعل متبادل.

حول موضوع المنظمات الأهلية أود إثارة نقطتين فقط: النقطة الأولى لم يجر التطرق إليها، وهي أن منطق عمل المنظمات الأهلية عربيا يتطلب أن نقوم بجرد لها كل عشر سنين أو عشرين سنة. واقترح أن نناقش في ندوات قادمة هذا الموضوع. ناهيكم عن موضوع أنها تلبي عادة أجندة دولية تنتمي إليها، وصلت إليه حالة المجتمعات الأوروبية، التي، في بعض الأحوال، قد لا تنطبق على مستوى من أين نبدأ نحن؟ الأساس في الموضوع أنها تجزئ قضايا المجتمع إلى جزيئات تربط فيما بينها واو العطف، وصار هناك شيء اسمه التنمية المستدامة، وشيء اسمه المرأة، وشيء اسمه حقوق الإنسان، وشيء اسمه البيئة، وننظم ندوات لا تنتهي، ونشبكها ببعضها إذا ما أردنا، وليس ضروريا بواو العطف، المرأة والتنمية، الثقافة والخ، ذكرت موضوع التمويل وهذا يطرح سؤال التغيير، وإذا كان المقصود التغيير نريد أن نحول، التغيير أنجح له أن يجمع كتل مصالح أو أن يجزّأ، برأيي، على الأقل، غير موضوع دور الدولة.

التجربة اللبنانية، على سبيل المثال، وهي غير قابلة سلفا للتعميم، قيل إن معظم المؤسسات الأهليه فيها ليست ديمقراطية، بمعنى أنه لا يجري فيها انتخابات. فأصبح الرجل وزوجته وصديقته وأقاربه يقومون بإنشاء جمعية مثلا، والقيادة دائما فيها تكون للذي ابتدأ بها، والحالة الوحيدة التي أعرفها من الانتخابات معركة انتخابية في لبنان، منذ سنتين، هي النجدة الشعبية، وهي مؤسسة واسعة للحزب الشيوعي اللبناني، جرى فيها معركة انتخابية بين جناحين في الحزب الشيوعي. عدا ذلك فتداول السلطة وتطبيق مبدأ الانتخاب في المؤسسات الأهلية لا يشكل مدرسة للديمقراطية.

وأخيراً، هناك مشكلة حقيقية، أعتقد أننا نعرفها جميعا، وهي العلاقة بين العمل السياسي وبين العمل في المنظمات الأهلية، بين الأحزاب والمنظمات الأهلية، أكان هذا الشيء أن هناك نزيفاً من الأحزاب نحو العمل في المنظمات غير الحكومية، أو غير ذلك. إننا لا نستطيع أن لا نأخذ بعين الاعتبار أننا في عالم فيه أطراف تفرض عليه جدول أعماله على الأقل، فلنكن بصيرين بأمرنا، هل جدول الأعمال هذا يناسبنا؟

Digitized by Birzeit University Library

ما علاقته بظروفنا، وليس بخصوصياتنا؟ ليس له علاقة بالثقافة أو بشيء آخر.

أود أن أنهي حديثي بالتأكيد على أن إشكالية الديمقراطية، إذا جاز لنا التعبير، هي إشكالية عملية، هي إشكالية المسار. الفارق بين قسم كبير من المنظمات غير الأهلية وبين ما تستطيعه الأحزاب، هو أن قسماً كبيراً من الجهد في المنظمات الأهلية يقوم على التبشير والخدمة، في حين أن وظيفة الأحزاب هي أن تعبىء على حقوق، على الأقل في التجربة اللبنانية. وهاتان المدرستان موجودتان، لكن الغلبة هي لمدرسة الخدمة. ما دمنا نتحدث عن المواطنة، دون تبلور منطق الحق، فما يطغى هو المحسوبية والخدمة والزكاة والإحسان.

بناء على الكثير مما جرى، المشكلة هي كيف نضعف النظم الاستبدادية ونفككها نحو مزيد من الديمقراطية فيها، ونزيد من الخرق الديمقراطي؟ وأعتقد أن في بعض منه غير سياسي مباشر، وغير ديمقراطي مباشر، وله علاقة كبيرة بموضوع من يملك الثروة الوطنية، الشعب أم الحكام؟ ومن يوزعها؟ أتحدث عن الثروة ولا أتحدث عن شيء آخر، أتحدث عن المخزون النفطي وريعه وعوائده. وهذا الموضوع يشمل كل المنطقة العربية، لأن لبنان وسورية تعيشان من الريع النفطي. عندما نتحدث عن الأردن، وعندما نتحدث عن فلسطين فإن النقطة الثانية هي كيف يجب فصل المؤسسة العسكرية عن دورها في الحياة السياسية في البلد.

أخيراً، أنا لا أستهين بدور النضال الشعبي، سلباً أو إيجاباً، سواء كان عفوياً أو منظماً فيما فرض حتى الآن من إجراءات نحو الديمقراطية في كافة الوطن العربي. تم تفكيك الحزب الواحد (الجزائري) تحت سطوة انتفاضات دموية وغير منظمة، ويمكن أن لا نحبها وفيها البروليتاريا الرثة وكل ما تريدون والشباب العاطل عن العمل، لكن هؤلاء فككوا ديكتاتورية الحزب الواحد الجزائري. انتفاضات الخبز في المدن المغربية ساهمت مع الصحراء، لكن ساهمت بالانفتاح المتزايد النسبي للنظام الملكي. في الأردن يمكن أن نقول الشيء نفسه، انتفاضات السلط والجنوب كان لها صدى. من دون ضغط شعبي ومن دون منطق الحقوق، التبشير وحده لا يكفي، وباعتقادي أن البشر يقاومون بأشكال مختلفة. المشكلة الكبرى ليست فقدان الوعي لديهم، المشكلة الكبرى أن يرتبط الفكر بهذه الأشكال.

Digitized by Birzeit University Library

التحول الديمقراطي والعدالة الإجتماعية

مضر قسيس

مقدمة

أود، بداية، الإشارة إلى أن تغيرا ملحوظا في طرق معالجة قضية التحول الديمقراطي يمكن ملاحظته بشكل متزايد في الأدبيات في التسعينات وبشكل خاص منذ العام ١٩٩٦، ويكمن في تغيير القواعد أو الخلفيات النظرية المستخدمة في معالجة المبحث. وهو تحول لم يستطع أن يرق إلى مستوى تغير النظرية، بيد ان من الممكن وصفه بتغير في البراديجم (paradigm) السائد من براديجم ليبرالي إلى براديجم ينتمي إلى «الطريق الثالث»، وفي إعتقادي أن معالجة موضوع التحول الديمقراطي ما زالت في حاجة إلى جعلها أكثر راديكالية. إذ أن التحول الديمقراطي في العالم العربي هو تحول أكثر راديكالية في جوهره من التحولات التي حصلت في أوروبا الجنوبية والشرقية وفي أمريكا الجنوبية، ويحتاج إلى معالجة ترتقي إلى مستوى التحولات المنشودة، ولا تقتصر على مناجاة الديمقراطيات الغربية. فتعاضد الفقر، والثقافة الأبوية، والتبعية الاقتصادية، وتدني الإنتاجية، وسوء توزيع الثروة، وغيرها من سمات الدول العربية، يجعل من التحول الديمقراطي، من وجهة نظر الجمهور، قيمة لا ترقى إلى مستوى الإغراء.

وتجدر الإشارة إلى ان النظرة الأكثر راديكالية أمست كذلك ضرورية بالنظر إلى العلاقة بين عمليتي «التحول الديمقراطي» من جهة، و«العولمة» من جهة أخرى، حيث توجد ضرورة لوضع عمليات التحول في الأنظمة السياسية في سياق التغيرات ذات الطابع الدولي وليس فقط المحلي. إن إدراك أثر العولمة وآليات عمل المؤسسات الدولية، وما يطلق عليه «المجتمع الدولي»، يدفع نحو افتراض مفاده ان حركة التحول الديمقراطي ستكتسب طابع ديمقراطية «السوق» بالقدر الذي تنجح فيه عولمة السوق، وعلى العكس، فبالقدر الذي تعزز فيه عمليات التحول الديمقراطي آليات العدالة الاجتماعية فإن مردودات عملية العولمة ستؤدي إلى كبح جماح السوق، او «أنسنته».

فتحت طائلة أن هناك معايير «جديدة» للدخول أو البقاء في المجتمع الدولي بشكل شرعي – وهو ما عبر عنه شميتر بالقول بأنه «في هذه المرحلة من التاريخ، وتقريبا بدون استثناء، فإن الديمقراطية، بأحد أنواعها، هي الشكل الشرعي الوحيد للهيمنة السياسية»[١٦٦] – يبقى السؤال الحيوي هو حول نوع أو ماهية هذه الديمقراطية. هل هي ديمقراطية صندوق الإقتراع، حيث يصبح دور المقترع ان يكون حجرا لحسم الصراع–المقامرة التي قرر السياسيون الكبار خوضها، أم هي ديمقراطية يشارك فيها المواطن

166- Cited from: Grugel, Jean (1999). "Contextualizing Democratization: The Changing Significance of Transnational Factors and Non-State Actors". In: Grugel, J. (ed.). Democracy Without Borders: Transnationalization and Conditionality in New Democracies. London and New York. Routledge. P. 3.

Digitized by Birzeit University Library

في صنع القرار المتعلق بمستقبله وحسب حصته في المجتمع (إذا جاز التعبير)؟

يتفق العديد من الكتاب المنتمين إلى «الاتجاه الثالث» على أن هناك «إشكالية تتعلق ... بتعريف الديمقراطية المتعلق بإشراك الناس (الجمهور) في عمليات التنافس الانتخابي بدلا من إشراكهم في الحياة السياسية بعامة، أي في العملية السياسية.»[١٦٧] والفارق من منظور قضايا التحول الديمقراطي سيكمن في هذه الحالة (في حالة القبول بتعريف روشمبير وزملائه) في أن يتغير النموذج الذي تقاس الديمقراطية وفقا له، ويتم، على سبيل المثال، الكف عن اعتبار الدولة ذات الوزن الاقتصادي، والدخل القومي الأعلى (الولايات المتحدة الأمريكية) ديمقراطية. هذا مثلا تحول راديكالي في منهج البحث... يخلصنا، ربما، من التناقض الصارخ المتمثل في الادعاء بوجود طابع تعددي للديمقراطية الليبرالية، في حين أن العكس هو الصحيح. فكما يكتب ولد مي، فإن «الفلسفة أحادية البعد للتنمية تعرّف وتقدّم من قبل الخطاب الليبرالي السائد كتجسيد للتعددية، والتنوع، والاختلاف، على رغم أنها لا تطيق أية بدائل سياسية أو اقتصادية.»[١٦٨]

ربما كانت الإشكالية الرئيسة في دراسات التحول الديمقراطي في العالم الثالث تكمن في مدخل الإستشراقي الذي كثيرا ما يجرد مكان التحول من تاريخيته ويتصرف مع المكان المحدد وكأنه أي مكان، ومع الحقبة المحددة وكأنها أي زمان، أو كل زمان.

ان ذلك ضروري من أجل إسقاط (projection) صفات وحالة المجتمعات الرأسمالية الغربية، والنظام الديمقراطي الليبرالي الغربي وكأنه الوحيد الممكن، ولكي لا ينجم عن نشوء ديمقراطيات من نوع مختلف تحد لهذا النظام، وخلل في مقومات إعادة إنتاجه.

فالاستنتاج (وهو استنتاج شائع) بأن هناك علاقة بين التصنيع، وازدياد الثروة، وارتفاع مستوى التعليم، وغير ذلك من أمور تتلازم عادة مع الأنظمة التي تصنف على أنها ديمقراطية، ربما لا يعني أكثر من أن النظام السياسي يتناغم مع مستوى التطور الاقتصادي ومستلزماته التعليمية. وفي حال الجزم بأن هذا التلازم يعني وجود أي نوع من أنواع العلاقات السببية يكون الباحث قد ارتكب خطأ جسيما مفاده وضع علامة التكافؤ بين التاريخ والتقويم، متناسيا أن الدول والمجتمعات المختلفة تمر في مراحل تاريخية مختلفة في نفس الوقت (التقويم).

للتوضيح، نورد منطق هذا النوع من البحث والاستنتاج: الخطوة الأولى تكمن في تقرير الظرف الرئيس وراء نشوء الديمقراطيات الغربية في العصر الحديث، ويجري الإقرار بأن تراكم الثروة (الإنتاج المتزايد) كان هو العامل الرئيس؛ والخطوة الثانية تكمن في الافتراض بأن السبيل إلى حدوث التحولات الديمقراطية في أي مكان الآن هي الظروف ذاتها؛ والخطوة الثالثة تكمن في تحديد الحجم النسبي للثروة

167- Rueschemeyer, D., Stephens, E. H., and Stephens, J. D. (1992). Capitalist Development and Democracy, Chicago: University of Chicago Press. P. 25.

168- Ould-Mey, Mohameden (1996). Global Restructuring and Prepherial States: The Carrot and the Stick in Mauritania. Boston, London: Littlefield Adams Books. P. 251.

Digitized by Birzeit University Library

المتراكمة الضروري لبلوغ «حالة التحول»، ويتم ذلك عن طريق فحص الصلة بين الأنظمة السياسية والحجم النسبي للثروات في الدول المختلفة (باستخدام معيار الناتج القومي بالنسبة لعدد السكان)، وهنا في واقع الأمر يكمن الخطأ المنهجي المتمثل في مقارنة الثروات في وقت واحد بعد التناسي عن الفرضية الأصلية القائلة بالتلازم الزمني لمراحل تاريخية مختلفة، إذ ينظر إلى تشكل الديمقراطيات الغربية على أنها حقبة تاريخية يتم البحث عن سبل إعادة إنتاجها.

إن أي نقاش نظري لمفهوم التحول الديمقراطي لا يستطيع أن يخرج بعيدا عن نطاق الجدل حول الحداثة والمعاصرة وإشكالياتهما، وارتباط الديمقراطية بالدولة، وحول ارتباط أو عدم ارتباط الديمقراطية بالنظام الرأسمالي والسوق الحرة، وبتراكم الثروة الذي رافق نظام الإنتاج الرأسمالي. فالنظر إلى عملية التحول الديمقراطي يتم على اعتبارها مرحلة تاريخية عامة (تشمل كل العالم، أو أغلبه). ويجري النظر إليها على أنها عملية تتسم بسمة الحتمية بطريقة أو بأخرى، حتى ولو كانت هذه السمة غير معترف بها من قبل آباء التنظير لعمليات التحول الديمقراطي في العقود الأخيرة الليبراليين.

تصبح الصورة أكثر تعقيدا حين يذكرنا ديفد هيلد بأن «فكرة المجتمع الذي يحكم نفسه بحق، ويقرر مصيره ومستقبله الخاص به - وهي فكرة من صلب النظام الديمقراطي - هي، بالتالي [بسبب تأثير القرارات الوطنية على الشعوب الأخرى]، فكرة ذات إشكالية عميقة.»[١٦٩] فبغض النظر عن مدى الرغبة في الخروج عن الخطاب الذي يعطي أولوية لمصطلحات الكولونيالية، والهيمنة، فإنه ما من مفر من الإقرار بتلازم، حتى ولو لم يكن حتميا أو مرتبط سببيا، الديمقراطية الغربية في شكلها الليبرالي وبين الكولونيالية القبيحة، اللتين نشأتا في ظل الحداثة. وربما كان من أهم مظاهر الجوهر الحداثي للديمقراطية الليبرالية هو سهولة إقصارها على «الإجراءات».

إلى ذلك يبدو لي غير ممكن الاقتصار في البحث في التحول الديمقراطي على التعريف الشكلي للديمقراطية. وفي واقع الأمر فإن غياب معالجة قضية التحول الديمقراطي من منظار راديكالي (جوهري) هو غياب لا مفر منه في حال القبول بتصور الديمقراطية على أنها «مجموعة من الإجراءات للإدارة يتم التفاوض عليها بين القادة السياسيين. وفي رؤية الديمقراطية بهذه الطريقة، يقوم المدخل الانتقالي بفصلها عن معناها الجوهري كحكم الشعب...».[١٧٠]

لقد قام أصحاب الاتجاه الدارج في دراسة التحول الديمقراطي بالانغماس في الطابع «الانتقالي» للتحول إلى درجة تم معها إغفال الهدف من عملية التحول الديمقراطي، وكأن الشعوب تخوض غمار العملية الصعبة لا لتصل إلى بناء نظام سياسي جديد، ولكن لتشكل مادة لدارسي التحول الديمقراطي. ويدعي أصحاب هذا الاتجاه أن مفهوم الديمقراطية واسع ومائع إلى درجة يصبح من العبث معها تعريفة

169- Held, David (1995). "Democracy and the New International Order" In: Archibugi, D., and Held, D. (eds.). Cosmopolitan Democracy, Polity Press. P. 100.

170- Grugel, Op. cit., P.8.

Digitized by Birzeit University Library

أو وصفه بأي شكل ذات فائدة. لكن «ليس الغموض والتعقد في مفهوم الديمقراطية بذاتها، هو الذي يتحكم في صيرورة القضية [الديمقراطية] مشكلة، وإنما الذي يتحكم في هذه الصيرورة أمران: إختلاف الأيديولوجيات أولا ... وأما ثانيا، فرؤية العلماء، وهم في صوامع العلم والاختصاص، مسافة الفرق الهائلة بين المفاهيم الأكاديمية للديمقراطية وبين واقع الممارسة والتطبيق لهذه المفاهيم على صعيد أنظمة الحكم وأنماط العلاقات الاجتماعية التي تمثلها هذه الأنظمة.» ان أساس هذا التباعد حسب مروة هو الواقع [والموقع] الاجتماعي. «وهو أساس له تاريخ، أي انه أساس تاريخي.»[١٧١] فأصحاب الاتجاه السائد في دراسات التحول الديمقراطي ليسوا ديمقراطيين في الجوهر بل هم باحثون عن الديمقراطية فقط بذل القدر الذي يتيح ضمان الحفاظ على الليبرالية، وهذا بالذات هو ما يدفع باتجاه تبني النظريات النخبوية في مجال التحول الديمقراطي، المستعدة للبحث في عمليات التحول الديمقراطي دون الخوض في موضوع المواطنة على سبيل المثال، أي دون الخوض في السؤال المتعلق بأصحاب المصلحة في التحول قيد الدراسة! فموضوع المواطنة الذي لا تغفله الدرسات حول الديمقراطية متغيب من الدراسات الدارجة حول التحول الديمقراطي. والسبب في ذلك، في رأيي، يكمن في أن هذه الدراسات في الواقع تبحث في التحول الليبرالي السياسي، وليس في التحول الديمقراطي.

لا بد هنا من الخوض، ولو باقتضاب في تاريخ هذا المنزلق الذي أدى بالمنتمين إلى مجموعة الباحثن في التحول الديمقراطي إلى نسيان واقع وحقيقة أن هذا التحول إنما يتعلق بشعوب عليها ان تقرر، ديمقراطيا، كيف تريد ان تعيش، وليس فقط تحول يروق لدول قررت شعوبها و/أو تاريخاً لها كيف تعيش وبدت في حاجة إلى إخضاع العالم إلى نظامها.

لا يمكن التأريخ لمبحث التحول الديمقراطي من اللحظة التي أطلق عليه فيها هذا الاسم، فالحديث عن التحولات في النظام السياسي باتجاه الديمقراطية لم يتوقف منذ نشوء الديمقراطيات. بيد أن منعطفا حصل في الخطاب حول الديمقراطية بعد الحرب العالمية الثانية أطلق عليه اسم «النظرية التحريفية للديمقراطية» وارتبط بأسماء دال وشومبيتر. وعلى خلفية هذا المنعطف نشأت نظرية التطور السياسي التي تشكل جوهريا بداية مبحث التحول الديمقراطي.

لقد نشأ الاهتمام بالموضوع في البداية على أنه موضوع متعلق بالآخر، على أساس أن هناك دولا ديمقراطية قائمة في الغرب، وهناك أجزاء من العالم يتم البحث في كيفية نقل النموذج الديمقراطي إليها. وبهذا المعنى يمكن إطلاق سمة «الاستشراقية» على مبحث التحول الديمقراطي، وقد أقترح للدقة مصطلح «إستحاطية» على وزن استشراقية مشتقة من «دول المحيط» مقارنة «بدول المركز». بيد أن هذه الحاجة إلى دراسة الآخر بهدف إضفاء بعض صفات الذات عليه تنبع، كما في الاستشراق من احتياجات ذاتية.

لقد قام بول كاماك في كتابه بعنوان «الرأسمالية والديمقراطية في العالم الثالث: مذهب التطور

١٧١- مروة، حسين (١٩٨٠). «قضية الديمقراطية وحرية الكتاب» في: قضايا الثقافة والديمقراطية (المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين - ١٩٧٩). بيروت: دار العلم للملاين، دار ابن خلدون، دار الفارابي. ص. ٢٦٨.

Digitized by Birzeit University Library

السياسي» (١٩٩٧) بعرض مسهب ومقنع لتطور مبحث التحول الديمقراطي. ويقول كاماك أنه في الوقت الذي شكلت فيه النظرية التحريفية مذهبا للحفاظ على الطابع الرأسمالي للمجتمعات الغربية، نشأت نظرية التطور السياسي كمذهب لتحديث الرأسمالية، وضمان التوجه الرأسمالي للتغيير.[١٧٢] ولما كانت عملية التحديث تشمل إعادة الإنتاج، كانت إعادة الإنتاج الموسعة، التي تشكل احتياجا طبيعيا للتطور الرأسمالي، تعني توسع هذا النظام باتجاه «العالم الثالث»، خاصة وأن هذا العالم شكل موضوع التنافس بين العالم الرأسمالي والعالم الاشتراكي في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وأكد كاماك على أنه «من غير الممكن فهم نظرية التطور السياسي، أو مذهب التطور السياسي الذي نشأ من هذه النظرية إذا افترضنا أن الأدبيات التي عالجت هذا الموضوع اهتمت بالدرجة الأولى بـ «العالم غير الغربي» [العالم الثالث]. «إن جذور كل من النظرية والمذهب اللاحق لها تكمن في إعادة النظر في نظرية الديمقراطية وإعادة صياغتها تجاوبا مع احتياجات المجتمع الصناعي الحديث، وتجارب الفاشية والشيوعية.»[١٧٣]

لقد برزت أبحاث التحول الديمقراطي على اختلافها في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية، أي في حقبة الحرب الباردة، فإن من الطبيعي أن تعبر النظريات المختلفة عن الإنتماء إلى أحد القطبين، وكانت تلك المتعلقة بالتحولات الديمقراطية وليدة القطب الغربي، تدافع وتنطلق من مصالح النظام الرأسمالي.

وتميزت هذه الأبحاث، بشكل عام، بعدة سمات لا تنطبق كلها، بالضرورة على كل الدراسات، بيد أن من الضروري الإشارة إليها:

١. عبرت عن النزوع نحو تحقيق انتصارات للصيغة الغربية للديمقراطية في العالم الثالث. وقد جرى هذا التعبير من خلال اختيار آليات محددة للتحولات المنشودة في الأنظمة السياسية.

- التوجه نحو التعددية بدلاً من الشعبوية.
- التوجه نحو النخبة بدلاً من الجمهور.
- التوجه نحو بنى سياسية تمتاز بعلاقات غير مباشرة بين لسلطة والشعب.

وهذه خيارات عبر عنها كورنهاوزر، وشومبيتر، ودال، وماديسون.

٢. كانت، رغم ادعائها باهتمامها بما هو خارج العالم الغربي، تنطلق من متطلبات تطور المجتمعات الغربية.

- حاولت إقحام القيم الليبرالية إلى مجتمعات لا يشكل الفرد وحدتها الأساسية.
- اصطبغت نظرياتها بطابع العلمية الحديثة الملازمة للتجمعات الصناعية، وأغرقت في استخدام مناهج البحث الإمبيريقية الكمية.[١٧٤]

172- Cammack, Paul. (1997) Capitalism and Democracy in the Third World: The Doctrine of Political Development. London and Washington. Leicester University Press. P. 1.

173- Cammack, Op. cit. P. 15.

174- Cammack, Op. cit. P. 63.

Digitized by Birzeit University Library

٣. فصلت أدبياتها بين النظام السياسي الديمقراطي وجوهره قائلة بأن الديمقراطية منفصلة عن مواضيع المساواة والعدالة فيما عدا ما يتعلق بالمساواة أمام القانون، وفي الحقوق السياسية، وقد جرى تعريف الديمقراطية على أنها «التنافس الحر على أصوات الناخبين» الذي نجده عند كل من شومبيتر، ودال، وليبسيت، ولينز، ودايامونـد، وكارل، والكثيرين غيرهم.

هكذا يتضح أن معالجة موضوع الديمقراطية في مبحث التحول الديمقراطي لم يتمكن من تغطية المجال النظري للديمقراطية ذاتها، ويعزى ذلك إلى أن الباحثين في التحول الديمقراطية انطلقوا من أن هناك نمطاً معروفاً وناجحاً للديمقراطية (النمط الليبرالي الغربي). وحدا بهم ذلك إلى البحث في سبل إعادة إنتاج النموذج الغربي في العالم غير الغربي دون فحص مدى ضرورة إعادة تعريف الديمقراطية كجزء من عملية إعادة إنتاجها. بيد أن هناك عناصر مركزية في نشوء الديمقراطية في الغرب يجري التجرد عنها.

يقول روكان بأن التحول في النظام السياسي نحو نظام التمثيل النسبي في أوروبا نجم عن «التقاء القوى الضاغطة من أسفل ومن أعلى. فالطبقة العاملة الصاعدة أرادت خفض عتبات التمثيل (thresholds of representation) لكي تتمكن من المشاركة في التشريع، أما الأحزاب القديمة المهددة أكثر من غيرها [نتيجة تصاعد القوة السياسية للحركة العمالية] فطالبت بالتمثيل النسبي من أجل الحفاظ على موقعها في مواجهة موجات من الناخبين المعبئين...»[١٧٥]

السيناريو الآخر للتحول الديمقراطي كخيار عقلاني ينبع من البحث عن استقرار النظام السياسي. وينبع اختيار الديمقراطية في هذه الحالة من قدرة هذا الشكل من أشكال النظام السياسي على توفير درجة عالية من الفعالية والنجاعة (efficiency) في عملية إدارة شؤون المجتمع، والقدرة على تلبية احتياجات، والتعبير عن مصالح أوسع قطاعات ممكنة من المجتمع.

بيد انه من اللافت للنظر أن تكون حجة الاستقرار هذه، وهي من أقوى الحجج المستخدمة لصالح النظام الديمقراطي بشكل عام، والديمقراطي الليبرالي بشكل خاص هي نفسها المقدمة المكيافيلية الرئيسة. وحين نقبل تفسير ذلك من خلال القول بأن الاستقرار يشكل هدفا لأي نظام سياسي، بما في ذلك النظام الديمقراطي، يبقى مستهجنا، وغير مبرر استخدامها بنفس المضمون المكيافيلي، الذي يشير إلى استقرار السلطة أكثر مما يشير إلى استقرار المجتمع!! فإذا كان الاستقرار يشكل خياراً عقلانياً، فلا بد أن يكون خيارا عاما، وفي هذه الحالة يجدر فهمه كخيار للجميع دائما، وليس لأصحاب السلطة أو الثروة اليوم.

يقول لوميس في معرض نقده للنظريات الاقتصادية للديمقراطية، وهي من بين النظريات التي يمكن ان تصنف ضمن نظريات الخيار العقلاني «أن «الاقتصاد» هو طريقة لتنظيم الناس ليعملوا بفاعلية [انتاجية عالية]، ويعني ذلك عملياً ان يعمل الناس بشكل غير طبيعي، في ظروف غير طبيعية، ولفترات

175- (Rokkan, 1970, 157) cited from Lijphart, Arend (1994). "Democratization and Constitutional Choices in Czechoslovakia, Hungary, and Poland, 1989-1991" In: Budge, Ian & McKay, David (eds.). Developing Democracy, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications. P. 203.

Digitized by Birzeit University Library

تطول بشكل غير طبيعي، من اجل القيام باستخراج الثروات الإضافية جزئيا أو كليا، وتحويلها إلى أماكن أخرى.»[١٧٦] أي ان من غير العقلاني في نهاية الأمر ان يبحث الناس عن حرية للسوق تحد من قدرتهم المستقبلية على استخراج الثروات المستنزفة لكي يوفروها لآخرين. وفي نفس المعنى يقول لوميس ان «أية حركة ديمقراطية تقبل بفكرة ان الشروط الأساسية للتنافس والعمل في الاقتصاد الرأسمالي غير قابلة للاستبدال، وتسعى لكي تجعل الأمور «أخف وطأة»، هي حركة مهزومة منذ البداية.»[١٧٧]

يشترك ليجفارت مع كثيرين ممن يمكن وصفهم بممثلي الاتجاه السائد في دراسات تحولات النظام السياسي بالقبول بهذا النمط من التفسيرات لنشوء الديمقراطيات والتحول إليها. ويقوم عدد كبير من دراسات التحول الديمقراطي على مقدمات تفترض إعادة إنتاج مقدمات نشوء الديمقراطيات كبيئة مناسبة للتحول الديمقراطي. وتقوم هذه المقدمات على تعميم تجربة التحول التي أطلق عليها هانتجتون اسم الموجة الأولى[١٧٨] من موجات التحول الديمقراطي على الموجتين الثانية والثالثة، ويقولون، على سبيل المثال، بضرورة التعددية الحزبية لعمليات التحول الديمقراطي، ويتحدثون عن نظام التمثيل النسبي.

ولست أرى مانعا من الاعتقاد بضرورة التعددية وأهمية نظام التمثيل النسبي لعمليات التحول الديمقراطي، بيد أن من الغريب أن الكثيرين من أصحاب دراسات التحول الديمقراطي يتغاضون عن حقيقتين بارزتين في التفسير الذي اقتبسه ليجفارت: الأولى هي دور الطبقة العاملة في نشوء نظام التمثيل النسبي، والذي يمكن تجريده، في سياق الحديث عن محدثات التحولات في النظام السياسي، إلى دور الطبقة العاملة، وليس إلى نشوء نظام التمثيل النسبي، الذي يعتبر شكلا لجوهر المشاركة الشعبية في الحياة السياسية. والحقيقة الثانية التي يتم التغاضي عنها هي ما أطلق عليه روكان اسم عمومية الانتخابات وحالة تعبئة الناخبين.

إن التغاضي عن هاتين الحقيقتين في أدبيات الاتجاه السائد التي تعالج موضوع التحول الديمقراطي برر التوجه نحو نظريات النخبة واستثناء التحليل الطبقي من آليات فهم عمليات التحول في الأنظمة السياسية. «إن البحث في ظاهرة التحول المتراكم والإيجابي، التي شهدها [النظام الديمقراطي المعاصر]، ينبغي أن ينصرف إلى معطيات التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي لأوروبا، لا إلى بنية النظام الديمقراطي نفسه.»[١٧٩]

هكذا يلاحظ فويراكير أن «من الغريب أن أغلب الأبحاث في مجال التطور الديمقراطي في دول جنوب

176- Lummis, C. Douglas (1996). Radical Democracy. Ithaca and London: Cornell University Press. P. 46.

177- Lummis, Op. cit. P. 33.

١٧٨- لقد اشتهر في الأدبيات تصنيف هانتنغتون في كتابه «الموجات الثلاث» للمراحل التاريخية التي شهدت عمليات تحول ديمقراطي إلى ثلاث موجات: الأولى وهي الأطول امتدت منذ العام ١٨٢٨ (بالارتباط بالنظام الانتخابي في الولايات المتحدة الأمريكية) وحتى بداية العشرينات من القرن العشرين (مع صعود موسوليني إلى الحكم في ايطاليا. الموجة الثانية امتدت من انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الثانية وحتى العام ١٩٦٢ حين اكتسحت مجموعة من الانقلابات العسكرية أمريكا الجنوبية. أما الموجة الثالثة فبدأت في العام ١٩٧٤ عند انهاء الديكتاتورية في البرتغال وما زالت مستمرة.

١٧٩- بلقزيز، عبد الإله (١٩٩٨). «نحن والديمقراطية الغربية». في مجلة الطريق. السنة السابعة والخمسون، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص. ٤-١٢. ص. ٥.

Digitized by Birzeit University Library

أوروبا وأمريكا اللاتينية تهمل السياسة الشعبية، وتركز جل اهتمامها على المبادرات النخبوية.»[١٨٠] موضحا أن في ذلك انتقاصا من المعطيات والمسببات التاريخية والفعلية للتحول الذي طرأ على النظام السياسي في أسبانيا والمكسيك، اللتين شكلتا موضوع دراسته. ويقول على سبيل المثال أن «ما من شك بأن التحول الديمقراطي في أسبانيا حدث من خلال الميثاق الدستوري (الانتقالي) الذي صنعته النخب السياسية، «لكن ذلك حدث فقط بعد إعداد الأرضية من خلال ما لا يقل عن عشرين عاما من النضال الشعبي.»[١٨١]

لقد بين روشمبير وآخرون أن التحليل الطبقي ودور الطبقة العاملة وحلفائها في عمليات التحول الديمقراطي يمكن استخدامها بغض النظر عما إذا كان النظام الاقتصادي رأسماليا أم اشتراكيا. «إن أساس تحليلنا للعلاقة بين الطبقة والديمقراطية بسيط للغاية: أولئك الذين يكسبون من الديمقراطية دون أن يخسروا شيئا يشكلون مؤيدين لها ومدافعين عنها، أما أولئك الذين سيخسرون من الديمقراطية فسيقاومونها، وسينتهزون أقرب فرصة سانحة للانقضاض عليها. المعرفة التاريخية البدائية تدعم هذا الاستنتاج. إنها لحقيقة معبرة أن الثورات من الأسفل، سواء كانت ماركسية لينينية أو غيرها، تقوم دائما ضد أنظمة تسلطية، وليس ضد ديمقراطيات، أما الاستيلاء على السلطة في الديمقراطيات فيتم في الواقع من قبل اليمين، وليس من قبل اليسار... في نموذجنا للتحول الديمقراطي الذي يستخدم القوة النسبية للطبقات في مركز إطاره التحليلي، يكون الافتراض بأن الحجم النسبي وكثافة التنظيم للطبقة العاملة تشكلان أمران مفصليان في عملية التحول الديمقراطي، حاسما.«[١٨٢] وأضيف أنا أن هناك حاجة ليس فقد لعدم وجود خسارة من النظام الديمقراطي، بل يجب أن تكون هناك مكاسب واضحة تستدعي العمل والنضال من أجل التحول الديمقراطي.

في الواقع أن هناك صورة محددة لليبرالية يتم الدفاع عنها وكأنها الوحيدة الممكنة، وهي صورة الليبرالية الرأسمالية الغربية التي تمنح الأفراد حريات، وتضمن لهم الحفاظ عليها. بيد أن السؤال عن نوع وأصحاب هذه الحريات، فيتم الحديث عن الحريات بشكل مجرد بعيدا عن أي تحليل طبقي، وينجم عن الابتعاد عن التحليل الطبقي للتحولات السياسية، وبضمنها التحولات الديمقراطية، تجريد الديمقراطية من محتواها التحرري، ومن أي محتوى متعلق بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية. «فيجري ربط شرعية الديمقراطية بالممارسة «الديمقراطية» التاريخية، كما ويجري وضع علامة المساواة بين الديمقراطية من جهة والديمقراطية الليبرالية من جهة أخرى. وعند وضع علامة المساواة هذه يصبح من السهل إظهار الرابطة بين الديمقراطية والرأسمالية. ولكن عملية الربط هذه تتم وفقا لافتراض [المساواة بين الديمقراطية والليبرالية] يجرد الديمقراطية من قيمتها إلى درجة تهدد موقعها كمشروع تحرري».[١٨٣]

180- Foweraker, Joe (1994). "Popular Political Organization and Democratization: a Comparison of Spain and Mexico" In: Budge, Ian & McKay, David (eds.). Developing Democracy, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications. P. 218.

181- Foweraker, Op. cit. P. 219.

182- åRueschemeyer et al, Op. cit. Pp. 57-59.

183- Ake, Claude (1993) "Devaluating Democracy" In: Diamond, L. and Plattner M. F. (eds.). Capitalism, Socialism, and Democracy Revisited. Baltimore and London. The John Hopkins University Press. P. 27.

Digitized by Birzeit University Library

إن الدافع الليبرالي الأهم للدفاع عن الديمقراطية، وهو الاستقرار، والذي يجري التعبير عنه عامة بأن الديمقراطية قيمة بحد ذاتها، يمكن له أن يفقد قيمته هو الآخر على حلبة المساومات وتوازنات المصالح، والأحلاف والعقود، والمساومات الدستورية، التي تخوضها النخبة دفاعا عن مصالحها الأنانية في ظل غياب آليات إشراك الجماهير في صناعة القرار المتعلق بشكل النظام السياسي. «إن قدرة المواطنين أو المجموعات على المشاركة في صنع السياسات، والمساهمة في مناقشتها والتأثير عليها تقوي الديمقراطية؛ أما عدم تمكنهم من ذلك، فيمكن أن يؤدي إلى تشوهات كبيرة في مسار الحياة السياسية من مثل اللامبالاة، والتطرف، واستخدام وسائل غير مؤسسية (extra-institutional means) للتعبير السياسي.»[١٨٤]

فمن خلال دراسته لتجارب التحولات السياسية في أسبانيا يستنتج كولومير ان «نجاح أو فشل مشروع تأسيس ديمقراطية تمثيلية، استقرارها أو انهيارها، يعتمد -كما يعتمد أي خيار بين بدائل سياسية قائم على القرار الجماعي- على توزع ترتيب الأولويات لدى الجمهور إزاء الديمقراطية، والثورة، والفاشية، وليس على وجود (أو عدم وجود) أغلبية تؤيد هذا النظام للحكم قبل كل شيء.»[١٨٥]

وتصبح إشكالية الديمقراطية الليبرالية أكثر حدة مع إقحام قضية العولمة فيها. فالابتعاد عن الشعبوية (popularism) الذي تدخله إلى الديمقراطية لبرلتها يسهل إضفاء صبغة الإطلاق على الدولة، ويمكن، بالتالي، من التغاضي عن علاقة الشعب بشعوب أخرى. ويصبح في عداد الأمور الطبيعية، نظريا، القيام بممارسات غير مقبولة في داخل الدولة من قبل مؤسسة الدولة تجاه أفراد وشعوب خارجها.

ويشكل ذلك موقع تناقض بالنسبة لعمليات التحول الديمقراطي «الموجهة إلى الخارج». فالحديث يتم عن نقل «التجربة التاريخية للغرب» إلى دول غير غربية. وتصبح صبغة الإطلاق الملقاة على الدولة عقيمة، وإلا تصبح الجهود المبذولة للإسهام في إنجاح عمليات التحول الديمقراطي جهودا استعمارية.

لقد ارتبطت عمليات التحول الديمقراطي في المرحلة الثالثة بالعمل الأهلي في وقت بدا فيه الأخير يتسم بسمة العالمية، وفي مرحلة باتت فيها الديمقراطية جزءا من عملية شرعنة الأنظمة السياسية على المستوى الدولي. وبات من المضحك القبول بفكرة، كانت حتى وقت قريب تبدو معقولة جدا لكثيرين، يرتسم فيها النظام السياسي في بلد ما على أنه ديمقراطي من الدرجة الأولى في داخل بلادة، وغير ديمقراطي، ويتسم بالقمعية خارج حدوده الوطنية.

في هذا السياق يمكن فهم العلاقة المركبة بين العولمة والتحول الديمقراطي اليوم. فالأخير يشكل جزءا من صورة النظام العالمي المتبلور، والعولمة تشكل الإطار العام لهذه الصورة. والجدل حول ما إذا كانت العولمة تساهم في عمليات التحول الديمقراطي سلبا أم إيجابا، هو جدل حول ماهية العولمة: فإذا

184- Green, Andrew T. (1999) "Nonprofits and Democratic Development: Lessons from the Czech Republic" in: Voluntas, International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations. V. 10, N. 3. Pp. 217-236. P. 220.

185- Colomer, Josep M. (1995). Game Theory and Transition to Democracy: The Spanish Model. Edward Elgar Publishing Limited. P..13

Digitized by Birzeit University Library

كانت العولمة هي عولمة للسوق وحسب (أي عولمة ليبرالية!) فهي جوهريا مناقضة لعمليات التحول الديمقراطي، أما شكلا فهي قادرة على بناء الواجهة المؤسسية للنموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي، أما إذا كانت العولمة هي عولمة المصادر والموارد للجميع، فلا يوجد سبب للتناقض بينها وبين عمليات التحول الديمقراطي. على العكس، ففي الوقت التي تترافق فيه العولمة بإضفاء الصفة الإنسانية على السوق (أي الحد من حريته)، تصبح عمليات التحول الديمقراطي أكثر جوهرية بإضفائها طابعا أكثر إنسانية وشعبوية على النظام السياسي.

وفي هذا السياق يمكن كذلك النظر إلى منظومة المفاهيم الجديدة التي تزامن نشوؤها مع نشوء مفاهيم العولمة والتحول الديمقراطي، ومنها «الجندر»، ورفع الفقر، والتشبيك، وأنسنة السوق، و«الغوفرنانس» (governance)، وغير ذلك من مصطلحات متداولة وذات رنين. فما يميِّز هذه المصطلحات جوهريا عن مجموعة المصطلحات التي سبقتها هو ميوعتها الأيديولوجية، أو ادعاؤها (المبطن على الأقل) بأنها مصطلحات محايدة طبقيا وأيديولوجيا. فما يميز الجندر عن النسوية هو بشكل رئيس عدم وجود تنوع أيديولوجي طبقي في داخله. فتقول دلال البزري، أنها وبعد البحث والتمحيص توصلت إلى ما مفاده أن «الجندر يأخذ المرأة ضمن الكل، أي ضمن الإطار أو النظام الذي يتصل بالمرأة، وبتضافر منظومة القيم والثقافة»، وهي لم تجد فرقا جوهريا بين هذا الفهم، وذلك الفهم «النسوي الغابر» الذي عبرت عنه سيمون دي بوفوار بجملتها «إننا لم نخلق نساء، ولكننا أصبحنا نساء.»[١٨٦] وبنفس المعنى من غير الواضح ما الجديد جوهرياً الذي يأتي به مصطلح (good governance) مقارنة بمصطلح الديمقراطية؟

إن الجديد الذي أتت به منظومة المصطلحات الجديدة (عدا عن التجديد الذي يقي من الملل!)، هو أنها جاءت من نوع المصطلحات التي تبدو عليها سمة الحياد الأيديولوجي، وهي نزعة ليبرالية تنبع من الاعتقاد بأن زمن الأيديولوجيات قد ولى مع «انتصارها على الشيوعية». وتتماشى هذه المصطلحات مع إهمال الجماهير (وقد وجدت لهم كذلك تسمية جديدة (grassroots) لا تذكر بالشعبوية، بل وتوضح منتهى ما يمكن أن تحرزه بلعبها دور الداعم من الأسفل)، وتحميل وزر المهمات السياسية على مجموعات النخب.

ومع نقل مهمات التحول الديمقراطي وبناء الديمقراطية من الجماهير إلى النخب يصبح بالإمكان غض النظر عن «الإرادة الشعبية»، وعن رغبة الناس. وتصبح حرية الأفراد التي تحميها الليبرالية وتدافع عنها غير ذي قيمة فيما لو تناقضت مع ما يفترض ان تخطط له النخب. فلم يعتبر الليبراليون يوما خيارات الشعوب التي تمارسها عن طريق الثورات الشعبية (الثورة البلشفية، والثورة الإيرانية، والانتفاضة الفلسطينية) خيارات ديمقراطية.

وعلى الرغم من أن إهمال دور الجماهير لا يشكل سمة عامة في الأدبيات، بل من الممكن قصره، على الأدبيات التي يمكن وصفها بأدبيات الاتجاه السائد، غير أن المقالة حول موجات التحول الديمقراطي

١٨٦- البزري، دلال (٢٠٠٠). «Gender & Governance» في صحيفة الحياة اللندنية بتاريخ ٢٠٠٠/٣/١٩.

Digitized by Birzeit University Library

في «موسوعة الديمقراطية» لا تناقش خلال دراستها لعوامل التحول الديمقراطي دور الجماهير أو الناس، أو المجتمع، أو الحركات الشعبية الديمقراطية.[١٨٧]

ورغم أن ثورة عمال صناعة السفن، ونقابة التضامن في بولندا كانتا المحرك والدافع وراء نشوء نظرية الموجات، ورغم وجود اعتراف بأن موجة التحول الديمقراطي في الثمانينات تلقت «قدرا كبيرا من قوتها من نقابات العمال،»[١٨٨] غير أنها أهملت في التحليل اللاحق في أدبيات الاتجاه السائد، بما في ذلك في مقالة موسوعية يفترض أن تحمل طابعا مسحيا (survey). وإذا ما دل ذلك على شيء، فلا يدل على غفلة أو سوء تقدير لدور الجماهير، أو خلاف في وجهات النظر حول هذا الدور، بل على تناسي متعمد مستند إلى خلفية أيديولوجية ليبرالية غير ديمقراطية.

لا يكمن السؤال النظري الرئيس، من وجهة نظر المؤلف، في موضوع إمكانية تحول الدول النامية، والدول الشرقية ذات الثقافات «غير الحداثية» نحو الديمقراطية على أهميته. فالإجابة على هذا السؤال هي إجابة تاريخية أكثر منها نظرية، حيث لا يكمن السؤال في طبيعة الثقافة والقيم السائدة، بل في التحولات الحاصلة على كل ذلك وعلى النظامين السياسي والاقتصادي. وللتوضيح تجدر الإشارة إلى أنه فيما لو ثبتت أهمية وجود ثقافة سياسية من نوع محدد كشرط ضروري، أو حتى كشرط كاف، لعملية التحول الديمقراطي، وفيما لو انطبق ذات الأمر على درجة التطور الاقتصادي، وعلى تطور وفاعلية المجتمع المدني ومؤسساته، أو على أي مجموعة جزئية من هذه المقومات، أو غيرها، فإن ذلك لا يعني وضوح آليات التحول الديمقراطي. فالاكتشاف الذي سيلي في حالة بدء البحث عن سبل تحقيق الشروط هو أن تحولات ما ستبدو ضرورية في النظام السياسي لتمكن من حدوث التحولات الثقافية، والاقتصادية، والمجتمعية، أو أي منها. وسيبدو الأمر وكأننا ندور في حلقة مفرغة، بيد أنها ليست كذلك.

من السهل إدراك حقيقة أن هناك تلازماً وتأثيراً متبادلين بين العناصر المختلفة للنظام السياسي – الاقتصادي – الاجتماعي. وان الديمقراطية لا تبدأ في البيت، ولا في الشارع، ولا في المصنع، ولا في الحكومة. إنها تبدأ في كل مكان، ولا يبدو حكيما قصر البحث عن شروط نشوئها والتحول إليها في إي من هذه الأماكن لوحده، وفي أي من أشكال تمظهرها لوحده. إن السؤال في نهاية الأمر هو عن تطور وتغير المجتمع وآليات إعادة إنتاجه، أو وسائل استمراره، ويعبَّر عن ذلك بمصطلح «تقرير المصير»[١٨٩].

١٨٧- يمكن الرجوع إلى هذه المقالة: Schmitter, Philippe C. (1995). "Waves of Democratization" In: Lipset, S. M. (ed.) The Encyclopedia of Democracy, V.II, Washington, D.C.: Congressional Quarterly Inc. Pp. ٣٤٦-٣٥٠.

١٨٨- تقرير التنمية البشرية (١٩٩٣). برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك. ص. ٨٦.

١٨٩- أعني بـ «تقرير المصير» قدرة الناس على اتخاذ القرارات بشأن كافة الأمور المتعلقة بمستقبلهم، وينطبق ذلك على كافة مجالات الحياة. وفي هذا الصدد يجدر التنويه إلى أن المعنى الدارج للمصطلح، المرتبط بالتحرر الوطني هو شكل بدائي من أشكال تقرير المصير يشكل شرطا لكافة الأشكال اللاحقة، ويتعلق بالإقرار بحق الناس في اختيار الآليات، والسبل إلى ممارسة الحق بشكله العام وفق إرادتهم العامة الحرة. والسؤال الذي ينشأ بعد التحرر الوطني هو المتعلق بالتعبير السوي عن إرادة هؤلاء الأفراد، الذين امتلكوا شكلا من اشكال الوجود، وهو على وجه التحديد المواطنة، لممارسة التصرف وفق إرادة محلية وليس غريبة أو مسلوبة، كما في حالات الاستعمار.

Digitized by Birzeit University Library

ولذا فإن السؤال المركزي يبقى حول نوع النظام الديمقراطي المتحول إليه، حول مدى جوهرية التحول الديمقراطي، أو «ديمقراطية التحول الديمقراطي». وبكلمات أخرى فإن السؤال هو عن يومية التحول الديمقراطي: إلى أي مدى تتعلق الديمقراطية المتحول إليها باليومية (the everyday)، وبالتالي إلى أي مدى يتغلغل النهج الديمقراطي في نسيج الحياة اليومية كله ولا يقتصر على تغليف النظام السياسي؟

إذا ما كانت هناك أي حتمية للتحول الديمقراطي فهي تنبع من أن الديمقراطية هي الآلية الكفيلة بتمكين الناس من تقرير مصيرهم، وفق إرادتهم. ومن هذا المنطلق يجب فحص عمليات وآليات التحول الديمقراطي. ويكون السؤال الجدير بالبحث بالنسبة إلينا هو حول سبل ومعيقات وإمكانات التحول الديمقراطي في العالم النامي.

هناك تصورات مختلفة للتحول الديمقراطي. وإذا ما تركنا جانبا موضوعي حتمية التحول الديمقراطي وانطباقه على العالمين الثاني والثالث، يبقى السؤال حول التصورات المختلفة للتحول الديمقراطي ومدى صلاحيتها للدول النامية. ولما كان أحد أهم (إذا لم يكن الأهم) الفروق الجوهرية بين التصورات المختلفة لعمليات التحول الديمقراطي هو الموقف من طبيعة النظام السياسي - الاقتصادي - الاجتماعي المرجو أن ينشأ كنتيجة متوقعة لهذه العمليات، يبقى علينا أن نعلن أن التغيير الضروري في مبحث التحول الديمقراطي هو الانتقال من البحث في بعض عوامل التحول الديمقراطي المتصورة إلى البحث في النتائج الفعلية للتحول الديمقراطي على مستوى الأفراد والجماعات. هناك حاجة إلى جعل مفهوم التحول الديمقراطي أكثر راديكالية، وإلا يغامر المبحث بأن يصبح غير ذي قيمة من وجهة نظر الدافع الذي أدى إلى نشوئه، خاصة وان أحدا لم يدع ان بحثه في التحول الديمقراطي محايد، أو انه يبحث في الموضوع بهدف ردع عمليات التحول الديمقراطي.

إن المعيار النهائي لعمليات التحول الديمقراطي يكمن في تمكين الناس من ممارسة الحق في تقرير المصير. وهو سؤال متعلق بـ «كيف نعيش؟» وليس بـ «من يحكم؟»، ولا «كيف يحكم؟» ورغم أهمية هذه الأسئلة إلا انه اصبح من المفروغ منه أنها لا تضمن إجابة على السؤال عن مدى القدرة على ممارسة تقرير المصير، وإذا ضمنته بشكل من الأشكال، فهي لا تضمن استدامته والقدرة على إعادة إنتاجه.

باختصار على أبحاث التحول الديمقراطي، لكي تفصح حقيقة التحولات في المجتمعات من وجهة نظر التحولات في النظام السياسي باتجاه الديمقراطية، أن تبحث في آليات تمكن الأفراد من اتخاذ القرارات بشأن مستقبلهم، وليس من اتخاذ القرارات بشأن الاختيار بين أنواع أو أشكال من المحددات والقيود وحسب تحت طائلة التطور الاقتصادي، أو الثقافي، أو كليهما.

Digitized by Birzeit University Library

نقاش الجلسة السادسة

استهلت المناقشات **إصلاح جاد**، مشيرة إلى ان هناك نقاط تلاق كثيرة، بين ما قدمه فواز طرابلسي فيما يتعلق بدور الطبقة الوسطى، وفيما يتعلق بقضية الفصل بين الديمقراطية والشرائح الاجتماعية والتطرق لدور المنظمات الأهلية ومدى ملاءمتها، كناظم، أو محرك، أو يعني شكلاً تنظيمياً لعملية التحول الديمقراطي. وهناك بعض الاستيضاحات في التحليل، الذي قدمه فواز طرابلسي عن دور الطبقة الوسطى في المجتمعات، أو أوروبا الغربية، أو في الدول الأوروبية المتقدمة. لم يكن واضحاً ما الذي يريد أن يقوله في هذا التحليل؟ بمعنى هل المقصود مثلاً أنه -وهذا شيء سمعته من بعض المتحدثين في جلسة الصباح- أن مشكلة الديمقراطية في منطقتنا تكمن في أن البرجوازية بعد انتهاء أو انحلال الدولة العثمانية ضُربت وبالتالي بترت الديمقراطية لأن البرجوازية فشلت؟!.

وبالنسبة لورقة **مضر**، الحقيقة قدمت تحليلاً جميلاً جداً، لكن يوجد بعض النقاط التي غابت عن فهمي، فيما يتعلق، مثلاً، بالقول إن الليبرالية، وما تقوم عليه من فردية، كأساس للمواطنة، هذا شكل من أشكال تطور المواطنة في التاريخ الأوروبي، أنا لم أفهم هنا استخدامه لكلمة الشعبوية، أيضاً الربط بين الديمقراطية والحرية وليس الليبرالية.

وتناول **فيصل حوراني**، بعض ما ورد في مداخلة فواز طرابلسي، متسائلاً حول الديمقراطية السوفييتية، هل كانت حقاً ديمقراطية مباشرة أم أنها وقعت تحت سيطرة مفهوم الطليعة؟!

وتطرق **حسن حنفي**، إلى مفهوم المثقف العربي، قائلاً: واضح أن المثقف العربي والعالِم العربي، عالم الاجتماع والفيلسوف..الخ، يجد نفسه في معضلة لا يدري كيف يحلها. طبعاً التفكير المنهجي والنقدي قادر على التحليل، لأنه يبحث. نحن نسترجع، لكن على أية حال نحن أصحبا ثقافة وافدة، فأنا، عندما أجتمع مع الإسلاميين وأفهم الخطاب الإسلامي أجد نفسي غريباً تماماً عما أسمع، ولا يعني ذلك صواباً أو خطأ، حقاً أو باطلاً، لكن أنا أصف ما هو موجود فأجد مفاهيم الأمة، أجد مجموعة من المفاهيم المغايرة تماماً، هي طبعاً المفاهيم الموروثة، لكن لا يتكلمون في الدولة، وهم لا يدينون بالولاء للدولة، لا يتحدثون في المجتمع لأنهم لا يعرفون ما هو المجتمع، لا يتحدثون في التحول الديمقراطي. وكأننا نعيش في عالمين، لكن أنا مضطر أن أتعامل مع هذا الخطاب أيضاً، وأنا مضطر أن أتعامل مع خطاب وافد أيضاً، وأنا عندما أفكر وأحلل لا أدري أين أنظر هل أستفيد من هذا وأستفيد من ذاك وبأي طريقة؟ هذه

Digitized by Birzeit University Library
مكتبة جامعة بيرزيت التربية

هي المعضلة المنهجية التي يعيشها المفكر والباحث في العالم العربي المعاصر.

كل ما نعرف، كأساتذة جامعيين، نحاول تطبيقه هذا على مادة محلية، لا نستطيع أن نحدد أي منهج نختار، وبالتالي يحدث هناك نوع من التناقض بين المنهجي والموضوعي.

في معرض رده، أكد **فواز طرابلسي** أن الضغط الشعبي يوجد ديمقراطية ويفترض تنازلات بغض النظر عن طبيعة السلطة القائمة، أقصد السلطة الاقتصادية، والدليل في الفلبين الآن يجب أن ندرسها. لا استنتج أن التصنيع خارج المركز يؤدي سلفاً إلى نشوء بروليتاريا ولا يعدل أساساً من تقاسم الدخل بين العالم الأول والعالم الثاني، لأنه لم يعد هناك غيرهم، للأسباب الآتية: يتم هذا الاتجاه بالمنطق الجديد نفسه الذي يحكم رأس المال، وهو تعظيم الربح، وتعظيم الربح هنا يعني أن كلفة الإنتاج في الدول الصناعية ذات التشريعات المعقدة الاجتماعية والنقابات الفاعلة بات عبئاً على رأس المال، فيتم البحث عن عمالة. بالمناسبة في معظمها تصبح عائلية، وهناك دراسات حول دور العمل المنزلي، لتركيا مثلاً، وعلاقته بالعولمة. المرأة جالسة في البيت تعمل قطعة من المنتج كلفة إعالتها وتجديد قوة عملها تدفعها العائلة، رأس المال لا علاقة له، ليس لها ضمانات ولا بطالة ولا تسريح، وطبعاً لا توجد نقابات.

هناك تبسيط كثير في الحديث عن ركائز الاستبداد، إنما كان غرضي القول بأن منطلق البحث ليس تمني الديمقراطية، أو تحليل غيابها. اقترح أن تكون طبائع الاستبداد، كيفية تفكيكها وتحقيق التحويل، وبالتالي يصبح كل موضوع حول الريع وأهميته نسبياً. دور المؤسسة العسكرية أيضاً نسبي، لكن كنت أريد التشديد على العوامل الخارجية المعيقة وعلى رأسها أن الأنظمة العربية، مضاعفة قوتها بسند كبير من الولايات المتحدة قاطبة.

وأشار **مضر قسيس**، في سياق تعقيبه على ما طلبته إصلاح جاد من تعريفات للمصطلحات معتبراً ذلك حقاً وواجباً، وقال: إنني لسبب ما قد تصورت أن السياق عرَّف بعض المصلحات، ولكن لن أجادل. حين أقول الشعبوية أعني مدخلاً يتعلق بأخذ مصالح العامة (general public) بعين الاعتبار، وعدم تقسيم الناس إلى فئتين، فالفرد في المجتمع (المواطن) هو المواطن، ومصلحته تؤخذ بعين الاعتبار، مثل أي مواطن آخر، دون إضفاء أهمية على شخص دون آخر، هذا ما أقصده بالشعبوية. أما عن التمييز بين الحرية والليبرالية: الليبرالية أخذت منحنى تاريخياً، ولو أن أصل الكلمة مرتبط بمفهوم الحرية نفسه، إلا أن منحاها التاريخي الذي أخذ يتعلق أكثر من حيث المنطلق بالحفاظ على الملكية والملكية الخاصة، والحفاظ على بعض صفات التي تحافظ على حرية الناس في أن يكونوا أسياداً على آخرين وليسوا أسياداً في المجتمع، بينما أنا أطالب بربط مفهوم الديمقراطية بمفهوم الحرية، أو بفهم للحرية، حيث يكون كل منا حراً بمفهوم روسو.

Digitized by Birzeit University Library