فِكْر النَّهضة

النهضة العربيَّة:
تجديد الرسالة الحضاريَّة

النهضة العربيَّة في عيون مفكِّرين معاصرين

النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD

النهضة العربيَّة:
تجديد الرسالة الحضاريَّة

فِكْر النَّهضة

النهضة العربيَّة:
تجديد الرسالة الحضاريَّة

النهضة العربيَّة في عيون مفكِّرين معاصرين

النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD

النهضة العربيَّة: تجديد الرسالة الحضاريَّة
الطبعة العربية الأولى ٢٠٢٣
حقوق الطبع والنشر محفوظة © لمنظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية ٢٠٢٣

منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية (أرض)
Arab Renaissance for Democracy & Development (ARDD)
جبل عمَّان – شارع زهير ملحس – بناية رقم (١٥)
صندوق بريد: ٩٣٠٥٦٠ عمَّان ١١١٩٣ الأردنّ
تلفون: ٩٦٢٦٤٦١٧٢٧٧+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١٧٢٧٨+
البريد الإلكترونيّ: researchcenter@ardd-jo.org
الموقع الإلكترونيّ: www.ardd-jo.org

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنيَّة (٥٨٠١/ ١١/ ٢٠٢٢)
ISBN 978-9923-12-095-8

جميع حقوق الطبع محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها أو استنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من منظمة النهضة العربية للديموقراطية والتنمية. الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبِّر بالضرورة عن اتِّجاهات تتبنَّاها منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية.

تمَّ إنتاج هذه النسخة من **جبل عمان ناشرون**.

جبل عمان Jabal Amman

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
المملكة الأردنيَّة الهاشميَّة
(٥٨٠١/ ١١/ ٢٠٢٢)

٣٠٦.٠٩٥٦

مؤسسة النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
النهضة العربية: تجديد الرسالة الحضارية/ النهضة العربية في عيون مفكرين معاصرين ضمن فعاليات مؤتمر منظمة أرض ٢٠١٨/ مؤسسة النهضة العربية للديمقراطية والتنمية. – عمان: جبل عمان ناشرون، ٢٠٢٢
( ) ص. ر.إ.: ٥٨٠١/ ١١/ ٢٠٢٢
الواصفات: / النهضة/ / علم الاجتماع السياسي/ / علم الاجتماع الديني/ / الأحوال السياسية/ / الثقافة العربية/ / البلدان العربية/
يتحمَّل المؤلِّف كامل المسؤوليَّة القانونيَّة عن محتوى مصنفه ولا يعبِّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكوميَّة أخرى.

المحتويات

مقدِّمة ٩

كلمات الافتتاح

كلمة منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية (أرض) ١٣
الأستاذ الدكتور زيد عيادات

كلمة منتدى الفكر العربيّ ٢١
الدكتور محمد أبو حمُّور

كلمة الجامعة العربيَّة ٢٥
الدكتور محمد سعد الهاجري

كلمة الجامعة الأردنيَّة ٢٩
الدكتور عزمي محافظة

كلمة الجامعة الأميركيَّة في بيروت ٣٥
الدكتورة فاطمة شرف الدين

الجلسة الأولى
النهضة: المفاهيم والسياقات والنّتاجات

ما النهضة بنظر سلامة موسى؟ ٤٣
الأستاذ الدكتور أحمد ماضي

مفهوم النهضة ٤٩
الأستاذ الدكتور علي أومليل

مشروع النهضة العربيَّة: العقبات وأولويَّات النهوض ٥٣
الأستاذ الدكتور رضوان السيِّد

الحوار الختاميُّ للجلسة الأولى ٦١

الجلسة الثانية
العالم العربيُّ اليوم: الواقع والمسارات

النهضة الشروط والتحدِّيات ٦٧
الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي

جدليَّةُ العلاقة بين الداخل والخارج وإشكاليَّات النهضة من منظورٍ سياسيّ ٧٥
الأستاذ الدكتور حسن نافعة

عُسرُ التحوُّل وفرصُه ٨٣
الأستاذ الدكتور طارق متري

الحوار الختاميُّ للجلسة الثانية ٩٣

الجلسة الثالثة

مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: الاستراتيجيَّات والسَّياسات

مقدِّمة إلى جلسة استراتيجيَّات المستقبل ١٠١

الدكتورة رنا عيسى

المرأة العربيَّة وواقع النهضة ١٠٥

الأستاذة الدكتورة فهيمة شرف الدين

الاستراتيجيَّات والسياسات ١٠٩

الأستاذ الدكتور المحبوب عبد السلام

الحوار الختاميُّ للجلسة الثالثة ١١٣

الجلسة الرابعة

مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: الملامح والمضمون والشروط

الأفق المستقبلِّي للنهضة العربيَّة من منظور النزعة الإنسانيَّة ١١٩

الأستاذ الدكتور عبدالله السيِّد ولد أباه

التركيب الإبداعيُّ ومشروع النهضة العربيَّة ١٢٧

الأستاذ الدكتور لؤي صافي

نقدُ الجابري لخطاب النهضة والتغيير: الإصلاحُ بِقرارٍ سياسيّ ١٥٣

الدكتور محمَّد حصحاص

الحوار الختاميُّ للجلسة الرابعة ١٧٣

الجلسة الخامسة
مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: مقاربة حضاريَّة للدين

المقاربة الحضاريَّة للدين ١٨٣
الأستاذ الدكتور حسن حنفي

أَنسنةُ الدِّين: إنسانيَّة إيمانيَّة وإيمانيَّة إنسانيَّة ١٩١
الأستاذ الدكتور عبد الجبَّار الرفاعي

مقارباتٌ حول الدين والنهضة ٢٠١
الدكتور يونس قنديل

من دولة الفتوى...إلى دولة القانون ٢١١
الدكتور محمَّد شحرور

الحوار الختاميُّ للجلسة الخامسة ٢١٧

الجلسة السادسة
مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: رؤية تنمويَّة

اللجوء والتشغيل ٢٢٥
الدكتور إبراهيم عوض

تمكين المرأة العربيَّة ٢٣١
الدكتورة ماجدة السنوسي

«اقتصاد المعرفة...التحدِّيات والاستجابة» ٢٣٥
الأستاذ إبراهيم غرايبة

الحوار الختاميُّ للجلسة السادسة ٢٤٣

مقدِّمة

من فكرة تجديد الرسالة الحضاريَّة نبدأ، للاطِّلاع على مفاهيم النهضة وسياقاتها والنِّتاجات، كما ننظر إلى واقع العالم العربيِّ ومساراته لنطلق مشروعَ نهضةٍ عربيَّة إنسانيَّة من خلال اقتراح الاستراتيجيَّات والسياسات، وتصوُّر الملامح والمضمون والشروط مع مقاربات حضاريَّة للدين، لنمضي برؤية تنمويَّة.

شكَّلت النهضة عمليَّةً إصلاحيَّةً حداثيَّةً لتحقيق العدالة الاجتماعيَّة وإرساء الديمقراطيَّة وبناء الدولة. وتمحور خطاب النهضة حول الحرِّيَّة والمساواة وسيادة القانون والحقوق المدنيَّة، ويؤمن أنصار النهضة إيمانًا راسخًا بقدرة المجتمعات العربيَّة على تحقيق التنمية والحداثة. وعليه، يجب أن تشمل الإصلاحات جميع مناحي الحياة، الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة على حدٍّ سواء.

وانطلاقًا من إنجازات ورؤى النهضة، وفي استجابة للتطوُّرات الراهنة في المنطقة العربيَّة التي تتَّسم بالتفكُّك، وتزايد الانقسامات داخل بلدانها وفيما بينها؛ وفي ظلِّ تدنٍّ مستويات احترام حقوق الإنسان، فإنَّ أهداف منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية (أرض) تنحاز إلى إنجازات النهضة، وتهدف إلى تجديد الرسالة الحضاريَّة في مجتمعاتنا العربيَّة لإعادة أولئك الذين انتزعت حقوقهم لتشملهم جهود التنمية

والإصلاح، حيث لا يمكن أن يتحقَّق نظامٌ اجتماعيٌّ واقتصاديٌّ وسياسيٌّ متوازن وعادل دون شمول الفئات الأضعف بجهود التنمية والإصلاح.

ومن هنا تنطلق رؤية منظَّمة النهضة العربيَّة (أرض) لتجسيد هذه الأهداف عبر الاستثمار الواعي للإمكانيَّات المتاحة، والإطلاق الإبداعيِّ للطاقات الكامنة في المجتمعات العربيَّة لصياغة مشروع نهضويٍّ عربيٍّ جديد يستند إلى قيم الحرِّيَّة والعدالة والمساواة، ويُعلي من الكرامة الإنسانيَّة، ويجدِّد الرسالة الحضاريَّة والإنسانيَّة للوطن العربيّ.

ويأتي هذا الكتاب توثيقًا لمؤتمر «مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: تجديد الرسالة الحضاريَّة» الذي عقدته منظَّمة النهضة العربيَّة (أرض) بمشاركة لنخبة من قادة الفكر والخبراء العرب، وبالشراكة مع منتدى الفكر العربيِّ والجامعة العربيَّة والجامعة الأردنيَّة، إضافة إلى الجامعة الأميركيَّة في بيروت، احتفاءً بمرور عشرة أعوام على تأسيسها، وفي إطار سعيها إلى إطلاق حوار في المجتمعات العربيَّة وكافَّة المنخرطين في عمليَّة التغيير والإصلاح في العالم العربيّ.

واليوم، إذ نضع بين أيديكم فحوى هذا المؤتمر وما قدَّمته مؤسَّساتنا الفكريَّة الرائدة ومفكِّرينا العرب من كلمات ومداخلات وحوارت فيه، فإنَّنا نتقدَّم بالشكر الجزيل لكافَّة المشاركين لإثرائهم الحوار ومساهماتهم التي ستُسهم في تقديم شهادة لواقعنا العربيِّ وخارطة طريق لأجيال قادمة في سعيهم إلى تأسيس النهضة الحقَّة.

كلمات الافتتاح

- **كلمة منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية**

  الأستاذ الدكتور زيد عيادات

- **كلمة منتدى الفكر العربي**

  الدكتور محمد أبو حمُّور

- **كلمة الجامعة العربيَّة**

  الدكتور محمد سعد الهاجري

- **كلمة الجامعة الأردنيَّة**

  الدكتور عزمي محافظة

- **كلمة الجامعة الأميركيَّة في بيروت**

  الدكتورة فاطمة شرف الدين

كلمة منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية

الأستاذ الدكتور زيد عيادات[1]

رئيس مجلس أمناء منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية

بدأت منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية (أرض) حلمًا بعيدَ المنال وعصيًّا على الإنجاز، فكرةً في صدور النساء والرجال الشباب التوَّاقين إلى التحرُّر والانعتاق، عملًا قادَهُ شباب مؤمنون واثقون عازمون، فكان هذا الإنجاز.

وبعد عَقدٍ على تأسيسها، ها هي النهضة العربيَّة المؤسَّسة، تستنهضُ النهضةَ العربيَّة الفكرة، تنفضُ الغبار والصدأ عمَّا لحق الفكرة والعمل والمشروع، تعمل معكم على صياغة عَقدٍ أخلاقيٍّ جديد يؤطِّر السياسة والعمران والفنون.

---

١) الأستاذ الدكتور زيد عيادات، رئيس مجلس أمناء منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية (أرض)، وأكاديميٌّ وعضوُ هيئة تدريس في كلِّيَّة الأمير الحسين بن عبدالله للدراسات الدوليَّة.

ومؤتمر النهضة العربيَّة؛ تجديد الرسالة الحضاريَّة، هو حيث استحقاق السؤال وضغوط الواقع ومتطلَّبات البقاء رغم غموض العنوان.

هل النهضة العربيَّة من أساطير الأوَّلين وبدع الآخرين؟ وهل تسعفنا المعجزات الحديثة بالعبور إلى التقدُّم والأنوار؟ أم أنَّ النهضة أسيرة الأنبياء، القديم منهم والجديد؟ سؤال المنهج.

هل نراهن على التربية والتعليم؟ أم على الشباب وتحرير المرأة؟ هل يمكن لمنظومة حقوق الإنسان كفلسفة عالميَّة إنسانيَّة شاملة أن تؤسِّس لنهضةٍ عربيَّة إنسانيَّة قابلة للحياة؟ سؤال المضمون.

ثمَّ ما هذه النهضة المشتهاة؟ وما تلك العدالة المبتغاة؟ أهي مسخٌ لتجارب الآخرين؟ أم تجديدٌ لتجارب السابقين؟ ما مضمونها؟ وما شروطها وما أشراطها؟ سؤال الماهيَّة.

ثمَّ مَنْ هم (نحن)، الذين ندعو إلى النهضة ونبشِّر بقرب إطلالة نجمها وبعث رسلها ورهبانها؟ سؤال الهويَّة.

ثمَّ ما الذي «نحن» عليه ها هنا عاكفون ومنتدون؟ أهي طقوس تأبين الفكرة والحقبة والحصاد؟ أم مراسم تدشين عهد الأنوار الجديد؟

أمَّا في مضمون النهضة الحضاريَّة المتجدِّدة، فأقول: إنَّها تعني حركة تاريخيَّة جديدة، تستندُ إلى بنيةٍ ذهنيَّة معرفيَّة حديثة، تعيد الأمَّة إلى ممارسة دورها الأخلاقيِّ والحضاريّ.

فصلُها الأوَّلُ الفكرُ والمعرفة؛ لإزالة القداسة عن التاريخ وتحطيم أساطير الأوَّلين والآخرين، وتأكيد مركزيَّة الفعل الإنسانيِّ الواقعيِّ ودوره وأدواته من عقل وعلم.

شرطُها السابق على صيرورتها؛ هو «إعلاء قيمة الحرِّيَّة» بما هو تحرير للفعل الإنسانيِّ من التبعيَّة، وللعقل من الجمود والتقليد، وللمجتمع من الاستبداد.

ينتج عن إعلاء قيمة الحرِّيَّة قيمةً لا تعلوها أيَّة قيمة، التأسيسُ لنهضةٍ عربيَّة إنسانيَّة جديدةٍ جامعةٍ ترتكز إلى مفاهيم حقوق الإنسان والعدل والمساواة والكرامة الإنسانيَّة.

وددتُ في هذه الافتتاحيَّة، أن أستعرضَ معكم، بعدَ «حديث المضمون»، منهجيَّةَ التفكير والعمل لتجديد الرسالة الحضاريَّة.

أوَّلًا: في معاينة الواقع: رؤية تشريحيَّة

تستحكم بالعالم العربيِّ أزمات متداخلة، استوطنته وسكنته وشكَّلته على النحو الذي نراه عليه اليوم ضعيفًا، منقسمًا، عنيفًا، خارج التاريخ والفعل، غير آمن، لا يأمن فيه فرد ولا جماعة ولا دولة.

أُولى هذه الأزمات؛ هي أزمة الأخلاق وفوضى المعايير والقيم

وهو الأمر الذي أنتجَ الفساد السياسيَّ والماليَّ والجماليّ. فأفسدَ الذائقة، حيث اختلطَ الخير بالشَّرّ، والجميل بالقبيح، والصواب بالخطأ، وغدا فيه الحكيم حائرًا. واستحكمت الأزمة الأخلاقيَّة هذه، واضطربت المعايير القِيَميَّة للفرد والمجتمع والدولة.

ثاني هذه الأزمات؛ هي أزمة الهُوِيَّة ومظاهرها العنف؛ والتطرُّف؛ والانقسام

وهي أزمة يعانيها أيضًا الفرد والمجتمع والدولة؛ الأمر الذي يفسِّر حالتي: الاغتراب والاضطراب.

تسكن أزمةُ هُوِيَّة العالمَ العربيَّ منذ قرون، منذ واجه الآخر غازيًا ومستعمرًا. وقد عمَّق الشعورَ بأزمة الهويَّة تلك هذا الفشلُ في إيجاد الحلول، فباتت أزمات الاستبداد والتخلُّف الاقتصاديِّ والضعف العسكريِّ والاحتلال والاستعمار وحديثًا العولمة؛ عوامل جديدة في تعميق أزمة الهويَّة المستعصية.

وتزداد الهويَّة تعقيدًا وتأزُّمًا عندما تحاول «جماعات» محدَّدة تقديم تصوُّر ضيِّق، وإقصائيٍّ و«مقدَّس» لحلِّ الأزمة، فتصبح مشروعاتُ الحلِّ مُعقِّدات إضافيَّةً لأزمة الهويَّة.

«صراع الحلول» إذًا، تعبيرٌ عن الأزمة وسببٌ في تعميقها.

ثالث الأزمات؛ هي أزمة الدولة

الدولة هذا الكائن الحيّ، الواقعيُّ والأسطوريّ، العمليُّ والمتخيَّل، والتي تُعَدُّ في نظر الكثيرين أرقى ما ابتدعَه العقل البشريّ، هذا الكائن مضطربٌ كمفهوم وتصوُّر في العقل العربيّ، وفاشل أو في طريقه إلى الفشل، كمشروع تحديثيٍّ وتعبير عن الضمير الجمعيِّ للأمَّة والمجتمعات.

ناهيك بالطبع عن تناقض الثنائيَّات: الأمَّة–الدولة/ الدولة–الأمَّة/ الدولة–الجماعات/ الدولة–المدينة/ الدولة–الطبقة/ الدولة–القبيلة/ أو القبيلة–الدولة.

لقد جرى اختزال «الدولة المؤسَّسة» إلى «الدولة السلطة»، وجرى تسخير الدولة لتجميع الثروة وتقاسُم النفوذ وإقصاء المنافِسين واستعباد المواطنين وتصارع النخب والعائلات والقبائل.

فإنَّ فشل «مشروع الدولة» إذًا أنتجَ «أزمة الدولة».

رابعًا؛ أزمة المجتمع والجماعة

تقوم الجماعة وتنشأ المجتمعات على أسسٍ من المصلَحة والمصالح المتبادَلة بين مكوِّناتها، إضافة إلى الروابط البدائيَّة المرتبطة بالدم والقرابة والعرق والدين والمذهب وغيرها.

إلَّا أنَّ قانونَ العمران الأهمَّ هو أنَّه بصرف النظر عن الروابط البدائيَّة والمصالح المشتركة في العيش والرفاه التي تربط أفراد الجماعة والمجتمع، تبقى «الثقة الاجتماعيَّة» هي الاسمنت واللاصق الذي يحمي المجتمع، ويُبقي الجماعة.

أزمة المجتمع في العالم العربيِّ غياب هذه «الثقة» وهذا الاسمنت؛ لذلك ترى تجاورًا، لا تساكنًا، ولا تعايشًا، ولا تشاركًا، بين مكوِّنات المجتمع الواحد، بل على النقيض من ذلك يسود التناحر والتنافر والتآمر، وغلبة الثقافات والهويَّات الفرعيَّة على الهويَّة الجامعة.

نحن إذًا نَصِفُ مرحلةَ «ما قبل الجماعة» و«ما قبل المجتمع».

في معاينة الواقع: رؤية استراتيجيَّة

العلاقات الدوليَّة والنظام الدوليّ

توصيفٌ وانعكاسٌ لتوزيع الأفكار والقيم والرؤى، وتوزيع القوَّة ونمط العلاقات بين هذه الأفكار والقيم والقوى

بقراءة متأنِّية، نرى استمرارًا للهيمنة الأميركيَّة على النظام الدوليِّ والنظم الفرعيَّة، وتراجُعًا لأوروبا في التأثير في السياسة، وحدودًا على قوَّة الصين، بحيث تبقى قوَّة إقليميَّة لا دوليَّة، وانحسارًا وضعفًا لقوَّة روسيا، وبروزًا للهند، وتزايُدًا للتحدِّي الإيرانيّ، وانبعاثًا لأحلام تركيا، واستمرارًا في المشروع الإسرائيليّ.

في ظلِّ هذا الواقع الدوليّ؛ وفي غياب نماذج بناء الدولة والقوَّة في العالم العربيّ، وفي ظلِّ الأزمات المستحكمة والمستعصية- فإنَّ القراءة الأوَّليَّة لا تبعث على الأمل!

في قراءات التاريخ:

قوانين التاريخ وفيزياء السياسة

من نشوء الأمم وزوالها إلى صعود القوى الكبرى وسقوطها: لماذا تفشل الأمم؟

يعلِّمنا التاريخ وتنبِّئُنا السياسة، بأنَّ غياب الحرِّيَّة، وضعف المؤسَّسات، وانهيار المنظومة الأخلاقيَّة والقِيَميَّة هي عوامل الهدم والضعف والزوال. كما تعلِّمنا قراءة التاريخ، أنَّ مشاريع بناء الحضارة والصعود إلى القمَّة ونجاح الأمم ونهوضها إنَّما تمرُّ عبرَ بوابةِ الإرادة، والعملِ الـمُسيَّج بالرؤية والحرِّيَّة والمبنيِّ على العقل والعلم والواقعية العقلانيَّة. بتفاؤل الإرادة نهزم تشاؤم العقل. بالعلم والحرِّيَّة وكريم الأخلاق نجدِّد الرسالة الحضاريَّة ونُسهم في الحضارة الإنسانيَّة.

تجديد الرسالة الحضاريَّة، بناء الأمم، صعود القوى، فعلٌ إنسانيٌّ بامتياز، وفعلٌ سياسيٌّ بامتياز، يستقرئ الواقع ويستنبط الدلائل المادِّيَّة والعقليَّة، ومحدِّدات الصيرورة التاريخيَّة؛ للوقوف على الأسباب والمسبِّبات، الشروط والمتطلَّبات، السياسات والأدوات.

في استشراف المستقبل:

لم يَعدْ استشراف المستقبل ترفًا، إنَّما باتَ حاجةً ماسَّة لأمن الدول وبقائها. ولم يَعدْ التنبُّؤ مرجًا وهرجًا ورَمْيًا بالحجارة وقراءةَ الكفِّ والنجوم، بل غدا عِلمًا أصيلًا مستقلًّا، ذا مناهج ونماذج، يتطلَّب درسًا وعقلًا وتحديثًا على الدوام.

وعلى الرغم من الإنجازات العلميَّة والتقنيَّة التي أبدعها العقل البشريُّ في العقود القليلة الماضية؛ وبالرغم من تطوُّر أدوات التحليل العلميِّ وأساليبه ومناهجه والأطروحات النظريَّة الشارحة والمفسِّرة للتحوُّلات العالميَّة، فإنَّ قدرتَنا على استشراف المستقبل والتنبُّؤ بأحداثه ومآلاته ما زالت في بداية الطريق.

وإذ تشهد الدول والمجتمعات إرهاصات الثورة الصناعيَّة الرابعة، وما بعد الحداثة، وما بعد العلمانيَّة، فإنَّ العالم يعبر مرحلة «تحوُّل وانفجار معرفيٍّ ومعلوماتيٍّ» كبرى من شأنها أن تغيِّر من تصوُّرنا لذواتنا وللعالم الفيزيائيِّ والاجتماعيِّ الذي نعيش فيه من جهة، ومن شأنها أن تعقِّد فهمنا للتحوُّلات بالقدر الذي تبسِّط فيه التواصلَ والحصولَ على المعلومة، من جهةٍ أُخرى.

التحدِّي الحقيقيُّ هنا هو: كيف نصنع «معرفة» علميَّة منتجة، من المعلومات المتاحة إلى حدِّ الطُّوفان؟

نتيجة لهذه التطوُّرات العلميَّة والتقنيَّة، والتغيُّرات الجيوستراتيجيَّة والاجتماعيَّة التي أحدثتها، باتَ من الضروريِّ أن ننتقل بالتحليل السياسيِّ من سرد القصص والتمنِّي إلى الواقعيَّة العلميَّة، وبناء النماذج التنبُّئيَّة التي تمكِّننا من فهم الواقع الدوليِّ وتفسيره والتنبُّؤ بالمتغيِّرات ومعرفة اتِّجاهاتها والوقوف على أفضل السبل للتكيُّف معها والتأثير فيها أو السيطرة عليها.

ما نجهل أنَّنا نجهله هنا؛ أنَّهُ باستطاعتنا عمل الكثير. ليس فقط التنبُّؤ بمسارات الأحداث والسيناريوهات البديلة المحتمَلة والسياسات الناجحة، بل نستطيع أن نصوغ المستقبل، نُصمّمه ثمَّ نُصنِّعه. فهل أنتم فاعلون؟

النهضة العربيَّة...ملامح مشروع جديد

التجديد المرام، ينطلق من أولويَّة الأخلاق، ومركَزيَّة الحرِّيَّة، وبناء المؤسَّسات، وإعلاء قِيَم الكرامة الإنسانيَّة والعدل والمساواة، ويتطلَّب عقلانيَّةً حداثيَّةً وعلمًا جديدًا وتصوُّرًا خلَّاقًا لما يمكن أن يكون عليه المستقبل، ويتطلَّب أيضًا القبولَ بالآخر، فكرًا، وفردًا وجماعة، والانفتاحَ على الآخر، ورسْمَ هويَّةٍ جامعة لا مفرِّقة، وبناء جسور الثقة بين

مكوِّنات المجتمع، ويتطلَّب أيضًا تحرير الدين من سلطة النصِّ والسلف، ومن الجمود والانغلاق، كما يستوجب تحرير المرأة وإطلاق طاقات الشباب والعمل بإرادة التفاؤل.

كلمة منتدى الفكر العربيّ

الدكتور محمد أبو حمُّور[٢]

الأمين العام لمنتدى الفكر العربيّ

يتشرَّف منتدى الفكر العربيِّ بأن يكونَ شريكًا فاعلًا مع منظَّمة النهضة العربيَّة للديموقراطيَّة والتنمية ومكتبات الجامعات الأميركيَّة في بيروت، في التعاون والمتابعة لخدمة الرسالة الحضاريَّة للنهضة العربيَّة ورؤاها الفكريَّة، ومع هذه النخبة الخيِّرة من أعلام الفكر والثقافة، وكبار الباحثين، والمؤسَّسات الفكريَّة والثقافيَّة النظيرة في الوطن العربيّ.

٢) مفكِّرٌ اقتصاديٌّ أردنيٌّ وباحثٌ اقتصاديٌّ في دائرة الأبحاث والدراسات، تقلَّد أبو حمُّور عددًا من المناصب أهمُّها وزيرًا للمالية، ورئيسًا لمجلس إدارة شركة البوتاس، ورئيسًا للهيئة التنفيذيَّة للتخاصِّيَّة، ووزيرًا للصناعة والتجارة، ورئيسًا لوحدة الرقابة الماليَّة ونائبًا لرئيس لجنة تقييم الوضع الاقتصاديِّ والماليِّ والنقديّ، ومحاضر غير متفرغ لطلبة الماجستير في الجامعة الأردنيَّة، ورئيس قسم الماليَّة العامَّة في البنك المركزيّ، ورئيس قسم الاقتصاد الخارجيِّ وميزان المدفوعات، وهو الأمين العام لمنتدى الفكر العربيّ.

يمكن أن نشكِّل فضاءً جديدًا للحوار الهادف والبنَّاء، من أجل صياغة رؤيةٍ مشتركةٍ تكفل لنا استيعاده، وذلك من خلال المبادرة المستندة إلى القِيم النهضويَّة في خدمة قضايا الأمَّة ومستقبل أجيالها، وفتح آفاق رحبة للتفاعل الحضاريِّ بيننا وبين الآخرين، ضمن الفضائل الإنسانيَّة، وتطوير هُوِيَّتنا وعناصر التجديد والقوَّة والنماء في ثقافتنا العربيَّة والإسلاميَّة والإنسانيَّة.

من دواعي اعتزازنا أن نرى إسهاماتكم ومشاركتكم القيِّمة في محاور هذا المؤتمر، تثمرُ فكرًا متجدِّدًا قادرًا على تأكيد دور المثقَّف العربيِّ في هذه المرحلة الحسَّاسة والحافلة بالتحدِّيات التي يمرُّ بها الوطن العربيّ، وتأكيد دور مراكز الدراسات والمؤسَّسات الثقافيَّة وسائر هيئات المجتمع المدنيِّ في وعي قِيَم النهضة وأبعادها، وانتشال الإنسان العربيِّ من واقع الإحباط واليأس وإعادة الأمل إليه لمواصلة المسيرة الحضاريَّة، ودحر الأمِّيَّة الثقافيَّة التي تتغلغل مع تفاقُم الأزمات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والفكريَّة.

لقد أكَّدَ صاحب السموِّ الملكيِّ الأمير الحسن بن طلال، في كتابه: «الفكر العربيُّ وسيرورة النهضة»، أنَّنا كنَّا وما زلنا في الأوساط الفكريَّة العربيَّة، نتناول البحث في كيفيَّة تفعيل دور المثقَّف والمفكِّر العربيّ، وبلورة الأفكار والتصوُّرات المتعلِّقة بالأولويَّات في بناء المواقف العمليَّة لصانع القرار، وتمكين المواطن- بالوعي- إلى التحوُّل من متلقٍّ للأفكار إلى متفاعلٍ معها، ما يضعنا جميعًا أمام جسامة الدور الذي نتحمَّل مسؤوليَّته في مواجهة التحدِّيات.

ويأتي ذلك في سياق رسالة قائمة على تجسير الفجوة بين الفكر وصانع القرار، والربط بين الفكر والمواطَنة، والحرص على إدامة التواصل والتشبيك بين مؤسَّسات الفكر والمجتمع المدنيِّ بكافَّة قطاعاته، من خلال النظر إلى النهضة على أنَّها عمليَّة مستمرَّة، ومحصِّلة تشاركيَّة للجميع، وذات مسار وأهداف شموليَّة، مُبتدؤها تنمية الإنسان ومؤسَّسات المجتمع المدنيّ، واعتماد المواطَنة المتكافئة والحاضنة لبناء الدولة وتحقيق السِّلم الاجتماعيّ.

لا يخفى عليكم أنَّ الأزمة الفكريَّة والثقافيَّة التي نعيشها لا تقلُّ خطورة عن باقي الأزمات في مجالاتٍ أُخرى، إنْ لم تكن هي الأزمة الأخطر؛ كونها نابعة من ظواهر تفتيت وتشرذم وانقسام على مستوى الانتماءات والهويَّات الفرعيَّة، المذهبيَّة والطائفيَّة والعرقيَّة والجهويَّة، وكذلك ما نعانيه في الوطن العربيِّ من أزمة في البنية الاجتماعيَّة الثقافيَّة؛ بسبب ظواهر التطرُّف والتعصُّب والتكفير، وثقافة الكراهية، والاختلال في القيم، وفي إدارة التعدُّديَّة والتنوُّع الثقافيّ، التي أنتجت في كثيرٍ من الحالات عنفًا غير مبرَّر.

وقد أكَّدت المناقشات التي أجريناها في التحضير لمشروع النهضة الفكريَّة العربيَّة في منتدى الفكر العربيّ، أنَّنا لا نستطيع أن نفصل هذه الأزمة عن امتداداتها، في حقول التعليم والاقتصاد والتكنولوجيا والعلوم؛ فالمتغيِّرات الثقافيَّة من شأنها أن تؤثِّر في أداء الإنسان في هذه الحقول، تقدُّمًا وازدهارًا أو تراجُعًا وخمولًا. ولا يمكننا كذلك أن نفصل النهضة عن واقعها العمليِّ ونبقيها في إطارها النضاليّ؛ لأنَّ أوضاع المرحلة التي نحياها لا تحتمل رفاهِيَة الفكر؛ فالمنطقة العربيَّة ما تزال بحاجة إلى جهودٍ حثيثة لمكافحة أمِّيَّة القراءة والكتابة التي ما تزال نسبتها مرتفعة، ناهيك عن الأمِّيَّة المعرفيَّة والتكنولوجيَّة وهي الأخطر أثرًا في المستقبل القريب والبعيد على السواء. وعندما نتحدَّث عن تراجع النموّ، يجب ألَّا ننسى مشكلة التراجع في التعليم والثقافة، كون النموِّ يرتبط بثقافة العمل والإنتاج. وبعبارةٍ أُخرى، أنَّ الاقتصاد لا يتسنَّى له أن يتقدَّم أو يتغيَّر نحو الأفضل دون هذه الثقافة ومتطلَّباتها، من العلم والتكنولوجيا والإبداع والابتكار والتجديد.

تحدَّثنا عن الفرصة السكَّانيَّة بمرارةٍ في عام ٢٠٣٠. بمعنى أنَّ نسبة الشباب في الوطن العربيِّ ستبلغ في ذلك الوقت ٧٠٪ من عدد السكَّان، وهناك ٥٠٪ من الوظائف في المستقبل هي ليست موجودة الآن؛ أي أنَّ نسبة البطالة حاليًّا، والتي تبلغ حوالى ١٨٪ في

الوطن العربيّ، مرشَّحةٌ للارتفاع على نحوٍ خطير، ما لم نتدارك هذا التحدِّي بالتخطيط الاستراتيجيِّ وَفقَ أُسسٍ وتصوُّرات فكريَّة استشرافيَّة، لدرء الخطر عن الشعوب في تفجُّر العنف والتدمير والاستقطاب الإرهابيِّ لطاقات الشباب، العاطلين عن العمل وضحايا الفكر والفقر والتهميش.

أختتمُ هذه الكلمة بما جاء في ميثاق الاجتماع العربيّ، من أنَّ استخلاص العبرة من الماضي والحاضر لتحريك الإرادة العربيَّة من جديد، والدعوة للتغيُّر الطوعيِّ على أنَّه الأسلوب الحضاريُّ الكفيل بالعطاء النوعيِّ ورسم الصورة المشرقة لمستقبل الأمَّة، تصبحُ كلُّها ضرورات بالغة لكلِّ مثقَّفٍ ومفكِّرٍ وسياسيٍّ وصانع قرار.

كلمة الجامعة العربيَّة

الدكتور محمد سعد الهاجري[٣]

مدير إدارة الثقافة في الجامعة العربيَّة

يسعدني أن أشارككم اليوم في افتتاح فعاليَّات: مؤتمر النهضة العربيَّة، تجديد الرسالة الحضاريَّة، الذي يُعقَد بمناسبة الذكرى العاشرة لتأسيس منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية. وأنتهزُ هذه المناسبة، وهذا المقام الرفيع، لكي أبلِّغكم اهتمام معالي السيِّد أحمد أبو الغيط، الأمين العامِّ لجامعة الدول العربيَّة، وحرصه على نجاح أعمال مؤتمركم، وأن يحقِّقَ الأهداف المرجوَّة منه.

إنَّ الأمانة العامَّة لجامعة الدول العربيَّة، تسعى دائمًا إلى نَشْر الثقافة والحضارة العربيَّة، وإلى العمل على النهوض باللغة العربيَّة وحمايتها من الاندثار، كما تسهر على حماية تراث الثقافة العربيَّة، وبخاصَّة في ظلِّ الظروف بالغة الصعوبة التي يمرُّ بها وطننا العربيّ، والتي تهدِّد بتشويه الثقافة والحضارة العربيَّة وطَمْس هُوِيَّتها. ونحن نرى ما يحدث الآن لتراثنا

---

٣) مدير إدارة الثقافة في جامعة الدول العربيَّة.

الثقافي العربيّ، من سرقةٍ ونهبٍ وتدمير، بسبب التطرُّف الفكريِّ والإرهاب. ومجتمعاتنا العربيَّة تدفع كلَّ يوم ثمن هذه التصرُّفات المتطرِّفة من دماء أبنائها وعقول شبابها، الذين يمكن أن تستهويهم هذه الأفكار المغلوطة، ولا يعرفون أنَّهم بذلك يُسهمون في تدمير مستقبل أمَّتهم وحاضرها؛ فالتطرُّف يؤثِّرُ سلبًا في بناء المجتمع واستقراره، وفي تحقيق التنمية المستدامة. لذا، يجب علينا أن ننشرَ الوعي الكافي بخطورة هذه الأفكار الهدَّامة المصحوبة بالعمليَّات الإرهابيَّة؛ فالإرهاب بلا دين، أو وطن أو هُوِيَّة أو حضارة. أناشد كافَّة الجهات المعنيَّة أن تتضافر جهودها من أجل التصدِّي لكلِّ مَن يحمل فكرًا متطرِّفًا.

إنَّ الأمانة العامَّة لتَدين الأعمال الإرهابيَّة كافَّة، وتسعى دائمًا إلى نَشْر ثقافة السلام والتسامح ونَبْذ العنف وتقبُّل الآخر. وفي هذا الإطار، فقد عقدت الأمانة العامَّة مؤتمر: «التطرُّف، وأثره السلبيُّ على مستقبل التراث الثقافيِّ العربيّ»، بتاريخ ٤ ديسمبر/ كانون الأوَّل ٢٠١٧م، بالتعاون مع مؤسَّسة الأزهر الشريف؛ تنفيذًا للتوصيات الصادرة عن يوم التراث الثقافيِّ العربيّ، الذي تحتفل به الأمانة في ٢٧ من شهر شباط/ فبراير من كلِّ عام، وتنفيذًا لأهداف الخُطَّة المستدامة: ٢٠٣٠، في مجال الثقافة، وبخاصَّة الهدف ٤/ ٧ من الخطَّة، والذي ينصُّ على ترويج ثقافة السلام ونبذ العنف والمواطنة العالميَّة وتقدير تنوُّع الثقافة، وتقدير إسهام الثقافة في التنمية المستدامة بحلول عام ٢٠٣٠م. وقد عقدت الأمانة العامَّة لجامعة الدول العربيَّة مؤتمر: «الثقافة وأهداف خُطَّة التنمية المستدامة ٢٠٣٠م، التحدِّيات والحلول؛ في أوَّل يومَين من تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠١٧م في مقرِّها، بمشاركة دول أعضاء لدى الجامعة ومنظَّمات المجتمع المدنيِّ المعنيَّة بهذا الشأن، وناقش المؤتمر الكثير من المحاور، وصدر عنه بيانٌ ختاميٌّ أكَّد أهمِّيَّة انفتاح الثقافة العربيَّة على الثقافات العالميَّة، مع تمسُّكها بقيمها الأساسيَّة في التسامح والعدل، واعتبار ثقافة المواطنة الفاعلة الحاضنة والتنوُّع، أساسيَّين للتنمية المستدامة، وتشكيل فريق عمل لمتابعة تنفيذ أهداف خُطَّة التنمية في مجال الثقافة، وعرض مخرجاتها على اللجنة العربيَّة، لمتابعة تنفيذ أهداف خطَّة التنمية المستدامة ٢٠٣٠م، في المنطقة العربيَّة، تمهيدًا لعرضها على المجلس الاقتصاديِّ والاجتماعيّ.

وفي مجال النهوض باللغة العربيَّة، تعقدُ الأمانة العامَّة في كلِّ عام منتدى النهوض باللغة العربيَّة، وذلك بمناسبة الاحتفال باليوم العالميِّ للغة العربيَّة، والذي يتمُّ الاحتفال به في ١٨ ديسمبر/ كانون الأوَّل من كلِّ عام. ولتنفيذ التوصيات الصادرة عن المنتدى، أعدَّت الأمانة العامَّة استراتيجيَّة النهوض باللغة العربيَّة، تحت شعار: «تمكين اللغة العربيَّة، رمز هُوِيَّتنا وأداة تنميتنا».

وتسعى الأمانة العامَّة حاليًّا إلى وَضْع إطارٍ عربيٍّ موحَّد لاختبار كفاءة أداء اللغة العربيَّة.

في نهاية كلمتي، أتقدَّم بخالص الشكر والتقدير لمنظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية، وللرئيسة التنفيذيَّة الأستاذة سمر محارب، على دعوتها الكريمة للأمانة العامَّة لمشاركتي معكم اليوم في الاحتفال بمرورِ عقدٍ كامل من الزمن على تأسيس هذه المنظَّمة، وعلى الجهود المبذولة من أجل إحياء الأمن، وتحقيق العدالة الاجتماعيَّة، والتنمية الاقتصاديَّة. والأمانة العامَّة تؤيِّد هذه الجهود القيِّمة، وعلى استعدادٍ تامٍّ لتعزيز التعاون مع منظَّمتكم الموقَّرة من أجلِ تحقيق السلام والرخاء للوطن العربيّ. كما أشكركم على كرم الضيافة، وحفاوة الاستقبال، والشكر الموصول لكلِّ القائمين على هذا المؤتمر، وكلِّ مَن أسهَمَ في نجاحه.

كلمة الجامعة الأردنيَّة

الدكتور عزمي محافظة[٤]

رئيس الجامعة الأردنيَّة

النهضة هاجس كلِّ عربيّ، وأعزُّ أمانيه، ويبرز سؤال النهضة في المرحلة الراهنة من تاريخ العالم العربيِّ كأهمِّ الأسئلة، سؤال تحتاج الإجابة عنه إلى مراجَعة معمَّقة شاملة صريحة لتجارب النهضة في القرنَين الماضيين؛ لأنَّ حلم النهضة ما زال يراود العرب

٤) شغل منصب رئيس الجامعة الأردنيَّة، وقد تنقل الدكتور محافظة في الكثير من المواقع الأكاديميَّة والمهنيَّة، ويشغل عضويَّة مجالس ولجان عدَّة، وله الكثير من الإنجازات مثل تأسيس مركز المهارات السريريَّة ومختبر البيولوجيا الجزيئيَّة في كلِّيَّة الطبِّ في الجامعة الأردنيَّة، وإعداد مواصفات البرنامج التعليميِّ في كلِّيَّة الطبِّ في الجامعة الأردنيَّة، وقيادة تعديل منهاج كلِّيَّة الطبِّ من تقليديٍّ إلى متكامل في الجامعة الأردنيَّة، وتقديم استشارات عدَّة محلِّيًّا وإقليميًّا، وتنظيم مؤتمرات طبِّيَّة، وله أبحاث علمية منشورة عدَّة.

ومحافظة حاصل على شهادة دكتور في الطبِّ من جامعة دمشق، ودكتوراه في العلوم الطبِّيَّة الأساسيَّة من الجامعة الأميركيَّة في بيروت، وزمالة في علم الفيروسات من جامعة ييل في أميركا، والبورد الأردنيِّ في طبِّ المختبرات السريريّ.

منذ أكثر من قرنَين. وعلى الرغم من تعدُّد الطروحات والزعامات، فقد ظلَّ هذا الحلم بعيد المنال، ويبدو بأنَّه يزداد بُعدًا يومًا بعد يوم. فقد تراكم فشل إثر آخر، وشهدت الساحات العربيَّة صراعات مقيتة لاحتكار السلطة، في مشهدٍ من الاستبداد والتبعيَّة والفساد، وبقيت السياسات العربيَّة، في جوهرها، قبائل تتنازع الغنائم، وضاعت كثير من فرص الإصلاح؛ لأنَّ الشعوب لم تحاسب السياسيِّين الذين تصدَّوا للعمل العامّ. ومن ثَمَّ، غاب المشروع النهضويّ، واختفت الزعامات الوطنيَّة لصالح الولاءات والأجندات الفئويَّة.

لقد أخفقت النهضة العربيَّة المعاصرة في تحقيق طموحات وتطلُّعات الأمَّة، بسبب جملة عوامل أهمُّها: عدم وُضوح تصوُّر مشروع النهضة، وانقسام المجتمع، خاصَّة على مستوى النخب، حول طبيعة مشروع النهضة وحدوده، والعلاقات المتوتِّرة أحيانا بين السلطات الحاكمة في بعض البلدان وبين حركات المجتمع المدنيّ. كما أنَّ فِكر النهضة، خاصَّة في طبعتها الإسلاميَّة، كان واعيًا على ضرورة أن ينحت لنفسه وبنفسه مشروعًا خاصًّا به، يكون متوافقًا مع هُوِيَّته الدينيَّة والتاريخيَّة.

لقد بدأت حركه النهوض العربيِّ نتيجةَ احتكاك الشرق بالغرب، التي بدأت بعد الحملة الفرنسيَّة على مصر، والاستشراق، وتعزَّزت بفعل البعثات العلميَّة، والصحافة، وإنشاء المدارس والجامعات، والمطابع وتأليف الكتب والترجمة. وعلى الرغم من وجود حركه نهضويَّة في مرحلة سابقة من تاريخنا القريب، فإنَّنا لم ننهض إلى الآن، وما نزال نبحث عن النهضة. ومن ثمَّ، فسؤال: أما نزال في حركةٍ نهضويَّة؟ هو سؤال مشروع. فمطالب النهضويِّين في بداية عصر النهضة لم تتحقَّق كاملة إلى اليوم.

لقد بدأت الحركة النهضويَّة، ولم تستطع تحقيق النهضة؛ وذلك لأسباب عِدَّة، منها أنَّ طبيعة العمليَّات والحركات التغييريَّة السلميَّة والسليمة بحاجة إلى وقتٍ كي تنضج، إضافة إلى الظروف السياسيَّة المعقَّدة، وطبيعة علاقات النظم السياسيَّة مع الغرب

والشرق، فضلًا عن التجزئة السياسيَّة، والصراع العربيِّ الصهيوني. إضافة إلى هذه العوامل، فإنَّ لدى الإنسان العربيّ، في تركيبته النفسيَّة، أمراضًا كالاستبداد والنزوع إلى التسلُّط واستشراء بعض الصفات النفسيَّة السيئة. وكذلك لديه إشكاليَّات مجتمعيَّة كعدم التعاون والتفكُّك والعمل غير الجماعيّ. والمجتمع العربيُّ مجتمعُ صراعاتٍ بين القوَّة والتيَّارات والأفكار المختلفة، وهو مجتمع متناقض، فيه الشيء ونقيضه. والمجتمع العربيُّ مجتمع متخلِّف غير علميّ، تغلبُ فيه الأمِّيَّة الحضاريَّة، وهذا له ارتباط واضح بالأمِّيَّة الكتابيَّة. والمجتمع العربيُّ مجتمع تقاليد، والمجتمع العربيُّ أيضًا مجتمع جماعات، وثروات هذا المجتمع ليست ملكًا له أو لا يستفيد منها، ولا يمسك بزمام المجتمع العربيِّ تيَّار معيَّن، حيث تتعدَّد فيه التيَّارات نتيجة تعدُّد المرجعيَّات الفكريَّة. وإنسان المجتمع العربيِّ غير مثقَّف، ومن ثَمَّ فهو غير مبدع، وثقافته، في كثير من الأحيان، لا تتجاوز النظريَّة إلى الفعل، وهي إمَّا مستوردة من الخارج وإمَّا موروثة من التراث، ولم تستطِع النخبة التأثير بآرائها في الجماهير العربيَّة بصورةٍ فعَّالة.

إنَّ ممَّا لا شكَّ فيه، أنَّ هناك حاجةً ملحَّة إلى تغييرٍ يمنحُ مزيدًا من الحرِّيَّة للشعوب، بعيدًا عن الزعامات التقليديَّة، والأحزاب التي استنفدت دورها ومخزونها الجماهيريّ؛ تغيير شعبيٌّ سلميٌّ شامل مستدام، يبدأ ولا ينتهي بالحرِّيَّة. وهذا يتطلَّب من المواطن العربيِّ الانخراط في الشأن العامّ، والولاء للأمَّة، واحترام القانون؛ تغيير يبدأ بالعمل على نهوض الفرد والأسرة والمجتمع، ومراعاة الحقوق والواجبات في الصراع ضدَّ التخلُّف والاستبداد. إنَّ تمسُّك المواطنين بحقوقهم الطبيعيَّة والقانونيَّة، وبأدائهم لواجباتهم، ومقاومتهم للظلم والذلِّ والقوانين الجائرة، كفيلٌ بنَسْف مرتكزات الاستبداد والتخلُّف. فالكثير من التجاوزات والمظالم والانتهاكات مخالفة للدستور والقانون، وهي مستمرَّة فقط لقبول الناس بها، ينبغي لكلِّ مواطنٍ الإسهام في بناء مؤسَّسات المجتمع المدنيِّ وتحديثها وتطويرها بكافَّة أشكالها وأنواعها، حيث لم يُبقِ الاستبداد للمواطن الحافز والفرصة للانخراط في الشأن العامّ، وأضعفَ لديه

الحسَّ الوطنيّ، وأشغلَهُ بنفسِه، وألهاه بشتَّى الوسائل؛ فتوارثت الأجيال الاستقالة من الشأن العامّ، والميل إلى الخلاص الفرديّ. إنَّ المجتمع المدنيَّ الفعَّال هو أكبر شرط وضمان للديمقراطيَّة والنهوض، وضدُّ انحراف السياسة وتغوُّل السلطة، كما يجعل المجتمع أكثر تماسكًا وأقلَّ اعتمادًا على الحكومة وأقلَّ تأثُّرًا بتقلُّبات السياسة.

في هذا الشأن يرى المفكِّر المصريُّ المعروف الدكتور حسن حنفي، وأظنُّ أنَّه بيننا، وله التحية، أنه بالرغم من وجود حالة عامَّة من الإحباط والضياع واليأس والحَيرة في الشارع العربيّ، فإنَّ هناك شواهد على إمكانيَّة قيام نهضة عربيَّة ثانية، تتجاوز الأيدولوجيَّات المختلفة، وأنَّ الحلَّ الوحيد للخروج من المأزق الحاليِّ هو أن تتحرَّك الجماهير لتحقِّق اختياراتها بنفسها. وقد عزا الدكتور حنفي حالة الجمود والتخلُّف الحاليَّة إلى الفقر والقهر والجهل التي سادت الوطن العربيَّ بدرجاتٍ مختلفة، وأدَّت إلى حالة من الضياع والتردِّي واليأس والقنوط من الإصلاح والنهضة. ويقول: إنَّ الدولة، وخاصَّة النخبة وليس المجتمع، قادت النهضة في بدايتها، ما سهَّل الانقضاض عليها وإجهاضها. ولا ينكر الدكتور حنفي بأنَّه كان للمرحلة التالية من الحركة النهضويَّة التي انتهت بثورة يوليو في مصر، إيجابيَّات كثيرة، منها الإبداع والتعدُّديَّة الفكريَّة والسياسيَّة، على الرغم ممَّا شابها من سلبيَّات، باعتبار أنَّ النهضة هي المحصِّلة لعمليَّة تغيير. يحدث التغيير، كما يرى علماء الاجتماع، إمَّا من داخل المجتمع وإمَّا من خارجه، ونحن بحاجة إلى معرفة تاريخيَّة مختصرة عن النهضة الأوروبيَّة، باعتبارها أبرز نموذج للآخر. من جهةٍ أخرى، لنعرف ما هي الأمور والتجارب التي مرَّت بها النهضة الأوروبيَّة، ونستطيع الاستفادة منها، فهي لم تنتج من فراغ. فقد مرَّت أوروبا بمراحل عدَّة، ذلك أنَّ مرحلة الحداثة قد قامت في أوروبا في القرن التاسع عشر، بعد مرحلة الأنوار في القرن الثامن عشر، التي قامت هي نفسها بعد مرحلة النهضة الثانية في القرن السادس عشر، والتي سبقتها نهضة أولى في القرن الثاني عشر. فمنذ القرن الثاني عشر والمجتمعات الأوروبيَّة تعيش حالة انتقال من عصور متخلِّفة إلى عصورٍ

متقدِّمة، ومن متقدِّمة إلى أكثر تقدُّمًا، حيث رافق ذلك وجود إصلاح دينيّ. وقد اعتمدت هذه النهضة أيضًا على العلم، كما اعتمدت على العقل، حيث كان للفلاسفة الدور الذي لا يقلُّ عن دور العلماء، وتلازم العلم والعقل معًا، ما أتاح لأوروبا البعد عن الخرافات والأساطير في تفسير مجريات حياتهم.

لا يختلف اثنان على أهمِّيَّة الثقافة والأدب في الحشد والتهيئة وخلق المناخ الملائم للإصلاح وقيام النهضة، إلا أنَّ واقع الأدب والثقافة العربيَّة لا يسرُّ صديقًا؛ فأغلب الإنتاج الثقافي لا يعدو كونه ممارسة أفقيَّة سطحيَّة، فيها الكثير من النفاق والمجاملة للسائد، وبعيدة كلَّ البُعد عن التناول العموديِّ العميق للمسائل الجوهريَّة، تتحاشى تحدِّي الموروث البالي، وأسباب التخلُّف. فقد بقيَ الشرق بعد الحروب الصليبيَّة منغلقًا على نفسه، يسيرُ في ظلمةٍ دامِسة من الجهلِ والفقر الثقافيّ، ما قاد النقَّاد إلى تسمية تلك الفترة بالفترة المظلمة، والتي بدأت من سقوط بغداد في غزو هولاكو سنة ١٢٥٨ ميلاديَّة وانتهت بدخول نابليون مصر؛ أي أنَّها استمرَّت حوالى ستَّة قرون. ولا شكَّ أيضًا، أنَّها كانت مظلمة من النواحي الاقتصاديَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة. ثمَّة عاملٌ داخليٌّ مهمّ؛ وهو العامل الثقافيّ؛ فمنذ عصر النهضة وإلى الآن، كان هناك خلل واضح في البنية الثقافيَّة، ممَّا أدَّى إلى عدم النهوض. فالمشكل موجود من ذلك الوقت، وهو عدم الالتصاق بين النخبة والجماهير العربيَّة بصورةٍ عامَّة. ولا بدَّ من الإشارة إلى إشكاليَّة العلاقة بين العلم والدين، وأثرها في عمليَّة النهضة، فقد كان من الصعب في الغرب أن يتحرَّك العلم والدين في طريقٍ واحد، والدين ثابت؛ أمَّا العلم فيتطوَّر. وكذلك الإشارة إلى الفجوة في العالم العربيِّ بين العلميِّين والتكنولوجيِّين وفئة المثقِّفين؛ فالعلميُّون ينكرون دور الثقافة في عمليَّة التغيير، ولكنَّ النهضة ليست جانبًا واحدًا، بل لها جوانبُ متعدِّدة، تكنولوجيا وثقافة، وهي حركة تغيير شاملة.

كيف يمكن إذًا استئناف مقوِّمات الفكر النهضويّ؟

أوَّل ما يجب عمله برأيي، هو إيقاف هَدْر الطاقات الفكريَّة للأمَّة في علوم ودراسات ليسَتِ الآن ذات أولويَّة.

لو درسنا الخلفيَّات العلميَّة والتعليميَّة لروَّاد تيَّارات النهضة، ربَّما منذ نصف قرن إلى اليوم، للاحظنا أنَّ أكثرهم أطبَّاء ومهندسون وتقنيُّون. بمعنى أنَّ الذين تصدَّوا لإشكاليَّة النهضة لم يملكوا الأدوات المعرفيَّة والمنهجيَّة الكافية للإجابة عن هذه المشكلات. لذلك نلاحظ فيهم تواضُعًا في الأداء بسبب تواضع إمكاناتهم الفكريَّة والعلميَّة.

إنَّ مشكلة النهضة مشكلة فكريَّة وحضاريَّة بالأساس، وهي بالغة التعقيد. وطالما أنَّ قسمًا كبيرًا من الشباب العربيِّ يَلِجُ كلِّيَّات الطبِّ والهندسة والعلوم، ثمَّ حين يتخرَّجون يقضون أكثر أعمارهم في العيادات الطبِّيَّة والمصانع والمشاريع، فلن تتقدَّم رؤيتنا لمشكلة النهضة. إنَّ استئناف القول في المشروع النهضويِّ يتوقَّف على وجود آلاف العلماء في علوم الشريعة والتراث والفكر والفلسفة واللغة وفي علوم الإنسان، كعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والسياسة والأنثروبولوجيا والسكَّان، وفي حقول الإعلام والإدارة والفنون. وتزداد المشكلة حِدَّة حين نعرف أنَّ أفضل طاقات الأمَّة من الشباب وأذكاهم لا يختارون هذه التخصُّصات.

كلمة الجامعة الأميركيَّة في بيروت

الدكتورة فاطمة شرف الدين[٥]

رئيسة قسم الأبحاث في الجامعة الأميركيَّة في بيروت

لماذا تهتمُّ مكتبات الجامعة الأميركيَّة بالنهضة العربيَّة؟

أُسِّست الجامعة الأميركيَّة، ومعها المكتبة، خلال عصر النهضة عام ١٨٦٦م، وهي تُعَدُّ من أقدم المكتبات الجامعيَّة في العالم العربيّ. هناك طلبٌ كبيرٌ على المكتبة، من قبل الباحثين والأكاديميِّين من جامعات لبنان والعالم، للحصول على المصادر المتعلِّقة بعصر النهضة بشكلٍ عامّ، وصحافة النهضة بشكلٍ خاصّ. في المكتبة أرشيف كبير لمجلَّات النهضة العربيَّة؛ فعدد كبير من روَّاد النهضة في لبنان كانوا من المنتسبين

٥) باحثة لبنانيَّة، تشغل منصب رئيسة دائرة البحث والتعليم في مكتبات الجامعة الأميركيَّة في بيروت. أدارت مشروعَ ترتيب صفحة إلكترونيَّة لعرض أوراق خاصَّة لسياسي لبناني تم إهداؤها إلى المكتبة، ومشروع تكشيف مجلَّات النهضة وعرضها في قاعدة بيانات إلكترونيَّة.

وتحمل شرف الدين ماجستير في الدراسات الاسلاميَّة والشرق أوسطيَّة- جامعة تورونتو في أونتاريو، كندا، إضافة إلى ماجستير في علوم المكتبات والمعلومات- كلية سيمونز في بوسطن- الولايات المتَّحدة.

إلى الكلِّيَّة السوريَّة الإنجيليَّة، التي أضحت فيما بعد الجامعة الأميركيَّة في العاصمة اللبنانيَّة بيروت.

أهمِّيَّة دراسة النهضة عند الآخرين

لماذا يدرس النهضة الكثير من الباحثين والأكاديميِّين؟

تمثِّلُ النهضة فترة اليقظة الفكريَّة والسياسيَّة الحديثة، التي بدأت الظهور أوائل القرن التاسع عشر، وكانت نتيجة للصدمة الثقافيَّة التي حدثت إثر الاحتكاك مع الحضارة الغربيَّة، ولا سيَّما غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨م. في عصر النهضة، ظهر الخطاب التحديثيُّ الذي نتج عن الانفتاح على الغرب، ونادى بالإصلاح السياسيِّ والاجتماعيِّ والدينيّ، كما أنَّ كتَّاب النهضة دافعوا عن الإسلام كدين لا يتناقض مع الحياة العصريَّة، وبالدعوة إلى الإصلاح الإسلاميّ، قابلته دعوات نادَتْ بفصل الدين عن الدولة.

خلال فترة النهضة، وقعت أحداث سياسيَّة كبرى هزَّت المِنطقة، منها سقوط الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، واندلاع الحرب العالميَّة الأولى، والانتداب الأجنبيّ، ونشوء دولة «إسرائيل». تزامن ذلك مع ولادة الأمل لدى الشعوب العربيَّة بالاستقلال وبناء الدولة الحديثة، كذلك ظهرت الدعوات القوميَّة في العالم، وصعدت القوميَّة العربيَّة، ومعها الاهتمام باللغة العربيَّة وأمجاد العرب والإسلام.

ما العوامل التي ساعدت في نشوء النهضة؟

أوَّلًا، انتشار الطباعة. لقد عارضت السلطات العثمانيَّة استعمال الطباعة من قبل المسلمين في بلادها لعصورٍ طويلة، خوفًا من انحراف النصوص الدينيَّة وحماية للغة العربيَّة. وقد ارتبط ظهور الطباعة العربيَّة بحملة نابليون بونابرت على مصر، الذي

أدخل المطبعة بحروف عربيَّة إلى القاهرة. أمَّا لبنان؛ فقد عرف الطباعة في وقتٍ مبكِّر، سنة ١٦١٠م، عندما نشأت المطبعة المارونيَّة على يد رهبان دير قزحية، ومطبعة اليسوعيِّين التي ظهرت عام ١٨٥٤م، وكانت أوَّل مطبعة تخرج عن الصبغة المسيحيَّة، وتنشر كتبًا في اللغة والأدب.

عامل آخر في نشوء النهضة، هو انتشار البعثات التبشيريَّة المسيحيَّة، التي كان لها دورٌ أساسيٌّ في نشر نظام التعليم الحديث وإنشاء المدارس والجامعات، وتداول تقنيات الطباعة العربيَّة، ونشوء وانتشار الجمعيَّات العلميَّة والأدبيَّة، التي كان غرضها، كما كان يقال، نشر العلوم وترقية الفنون بين الناطقين بالضاد، بحسب تعبير الجمعيَّة العلميَّة السوريَّة، التي أسَّسها في بيروت سنة ١٨٤٧ المبعوثون الأميركيُّون، والتي انضمَّ إليها نخبة من المثقَّفين اللبنانيِّين، كناصيف اليازجي وبطرس البستاني. ومثلها الجمعيَّة الشرقيَّة في بيروت، التي أسَّسها الآباء اليسوعيُّون عام ١٨٥٠م، كذلك جاء حكم محمَّد علي باشا في مصر، الذي آمن بضرورة بناء دولة حديثة، وبأهمّيَّة الاستعانة بالنموذج الغربيّ.

ماذا كانت نتائج النهضة؟

لقد حدث في النهضة ازدهار للصحافة، التي أصبحت منصَّة لنشر معرفة جديدة وتداول الأفكار حول الإصلاح والتحديث في المجتمعات العربيَّة؛ كما ولدت طبقةً من المثقَّفين والكتَّاب الذين لعبوا دورًا رياديًّا في ترويج المفاهيم الحديثة للوطن والمواطنة، وتقديم النموذج الأوروبيِّ مثلًا يحتذى به؛ وبرز دور القاهرة وبيروت كمدن تمنح ساحات من الحرِّيَّة وفرصًا للتأليف والنشر؛ ودخول المرأة إلى الحقل العامّ، وإسهامها في الكتابة، وإصدارها عددًا من المجلَّات؛ وتطوُّر اللغة العربيَّة عبر إدخال مصطلحات ومفاهيم جديدة، والابتعاد عن الأسلوب الخطابيِّ والإنشائيّ.

ثمَّة مَن وثَّق لعصر النهضة، وصحافة النهضة، ويُعدُّ حتَّى اليوم المرجع الأوَّلَ والأخير، ومَن يريد أن يعرف أكثر عن عصر النهضة؛ فعليه بكتاب الكونت فليب دي ترزي، واسمه «المرجع لتاريخ الصحافة العربيَّة ١٧٩٩ إلى ١٩٢٩م»، ونحن نعرض هذا الكتاب في المعرض الملحق بالمؤتمر.

مميِّزات صحافة النهضة

صدر عدد كبير من الصحف والمجلَّات، وتبلغ كما أحصاها دو ترزي: ٣٠٢٣ عنوانًا. كانت تصدر بشكلٍ منتظم ولسنوات طويلة، ما يدلُّ على حجم إقبال الناس على القراءة. إنَّ معظم صحف النهضة أصدرها مثقَّفون من النخبة المتعلِّمة، وكان لكلِّ صحيفة هدف أو شعار تنويريٌّ تعلن فيه عن رسالتها وقضيَّتها.

مواضيع الصحف

لقد ركَّزت الصحف على أهمِّيَّة التعليم، والمعرفة العلميَّة والاختراعات العلميَّة، والحرِّيَّة، ومراجعة الإسلام وتحديثه، والدولة الحديثة والقوميَّة، وحقوق المرأة.

الجهود المكتبيَّة لتسهيل الوصول إلى المعلومات

تهتمُّ المكتبة بجمع مؤلَّفات عصر النهضة، وتعمل على مشاريع لإكمال هذه المجموعة وتحسين طرق البحث.

أردتُ فقط أن أشارك معكم هذا المقطع من شعر وجدته في المُقتطف، يعود إلى عام ١٩١١م، فهو يردِّد ما كنَّا نقوله جميعًا اليوم:

هذا هو الوطنُ، الذي لا أنثني ... عن حُبِّه في السرِّ والإعلان
وكأنَّه الفردوس، لولا أنَّه ... متلوِّث بمفاسد الإنسان
أفلم يرَ الغرب استنار بأهله ... فأضاء بعد حوالك الأدجان
يا شرق قد طاب النعيم فما الذي ... أشقاك حتَّى بتَّ في خذلان
فضللت بين تعصُّبٍ وتحزُّبٍ ... حتَّى غدوت، وكلُّ مجدٍ فان
كم فيك من ذي همَّة، وكأنَّه ... قد بات فوق مواقد النيران
فخذلته ونأيت عنه ولم تزل ... من بعده مُتداعي الأركان
يا معشر النوَّاب، هذا يومكم ... والدهر أقصر، والحتوف دواني
فخذوا بأيدي العاثرين وقرِّبوا ... متباعد الأجناس والأديان
وتألفوا تلك القلوب وخفِّفوا ... ما تكابدها من الأضغان
وقفت على أبوابكم آمالنا ... حيرى وقوف الدمع في الأجفان
فقد انطوى العهد القديم بأهله ... وبظلمه، في ظلمة النسيان

الجلسة الأولى

النهضة: المفاهيم والسياقات والنِّتاجات

مدير الجلسة: ابتسام الكتبي

- **ما النهضة بنظر سلامة موسى؟**

  الأستاذ الدكتور أحمد ماضي

- **مفهوم النهضة**

  الأستاذ الدكتور علي أومليل

- **مشروع النهضة العربيَّة:**

  العقبات وأولويَّات النهوض

  الأستاذ الدكتور رضوان السيِّد

- **الحوار الختاميُّ للجلسة الأولى**

ما النهضة بنظر سلامة موسى؟

الأستاذ الدكتور أحمد ماضي[٦]

يُعَدُّ سلامة موسى مفكِّرًا تنويريًّا رائدًا، وقد أصبح علمًا من أعلام الثقافة العربيَّة المعاصرة في النصف الأوَّل من القرن الفائت، واهتمامي به اهتمامٌ قديم منذ أيَّام الدراسة بكلِّيَّة الفلسفة في جامعة موسكو. وقد وقعَ نظري على كتابٍ له بعنوان: «المرأة ليست لعبة الرجل»، ومنذ ذاك التاريخ وأنا معجبٌ به أيَّما إعجاب. وبما أنَّ ما كتب عنه من كتبٍ ودراسات ومقالات، لم يسلِّط الضوء على مواقفه الفلسفيَّة، فقد أعددتُ بحثًا من

٦) أستاذ دكتور في قسم الفلسفة في الجامعة الأردنيَّة، وعميد سابق لكلِّيَّة الدراسات العليا وكلِّيَّة الآداب، وهو رئيس الجمعيَّة الفلسفية العربيَّة منذ تأسيسها، ورئيس تحرير «المجلَّة الفلسفيَّة العربيَّة» التي تصدر عنها، وكان رئيسًا لرابطة الكتاب الأردنيِّين لدورتين متتاليتَين، ورئيس التحرير المسؤول لمجلَّة (أوراق)، ورئيس تحرير مجلَّة أفكار التي تصدر عن وزارة الثقافة، ورئيس لجنة الدراسات في الدائرة الثقافيَّة في أمانة عمَّان الكبرى.

ويتخصَّص الدكتور ماضي في تاريخ الفلسفة، ومعنيٌّ بدراسة الفكر العربيِّ الحديث والمعاصر ومدى حضور الفلسفة الغربيَّة فيه، وهو عضو المؤتمر القوميِّ العربيّ، وعضو الهيئة الاستشاريَّة للمؤسَّسة العربيَّة للتحديث الفكري، وله دراسات محكَّمة عدَّة وبحوث منشورة في مجالات عدَّة.

نحو ثلاثين صفحة، قدَّمتُ ملخَّصًا عنه في المؤتمر الفلسفيِّ العربيِّ الثاني الذي صدرت بحوثه عن مركز دراسات الوحدة العربيَّة عام ١٩٨٨م؛ وواصلت الاهتمام به في ضوء اهتمامي بالعلمانيَّة، فنشرتُ كتابًا عنه، عنوانه: «سلامة موسى، الدين والعلمانيَّة».

لقد سبقني الباحث المغربيُّ الصديق كمال عبد اللطيف إلى إصدار كتاب عن سلامة موسى بعنوان: «سلامة موسى وإشكاليَّة النهضة»، والواقع أنَّ هذا الكتاب لم يتناول إشكاليَّة النهضة بصورة مفصَّلة؛ ذلك أنَّه عُني بعرض فكر سلامة موسى من شتَّى الزوايا، ولديَّ اعتقاد أنَّ إضاءتي لهذه الإشكاليَّة تختلف عن إضاءته، وأيُّ مقارنة موضوعيَّة بين الإضاءتين ستكشف أوجه الاختلاف، وربَّما أوجه الشبه أيضًا.

إنَّ سلامة موسى في هذا الكتاب، كغيره، قد اضطلع بدورٍ تنويريٍّ لافت. لذا، بإمكاني القول إنَّه رائد كبير من روَّاد التنوير في الفكر العربيِّ المعاصر في النصف الأوَّل من القرن الفائت، وإنَّه واحدٌ من أبرز المثقَّفين والمفكِّرين العرب في الفترة المذكورة. خلاصة القول، كان سلامة موسى أحد أعلام الثقافة العربيَّة طوال خمسة عقود من الزمن. إنَّهُ لجدير بالذكر أنَّ سلامة موسى، لم يؤلِّف كتابه «ما هي النهضة؟» لأغراضٍ علميَّة، بقدر ما رمى من تأليفهِ إلى أداء دورٍ تنويريّ. لقد قال في بداية الستينيَّات: «إنَّ النهضة ثراء وقوَّة وثقافة وصحَّة وشباب، وإنَّنا في نهضة»، ولكنْ فيما بعد سيتبيَّن أنَّ كلامه اختلف عمَّا قاله بداية الستينيَّات، ولذلك يجب أن نفهم «معاني النهضة». وزاد قائلًا: «إنَّ حيويَّة جديدة في بلادنا تجدِّد القيم والأوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقيّ. لكنَّ ثمَّة تردُّدًا فيما يتَّصل بالسؤال الآتي: هل نأخذ بالقيم القديمة، أم بالقيم الجديدة؟

إنَّ القيم القديمة بنظر سلامة موسى هي القيم العائدة إلى القرون الوسطى، هي العودة إلى القدماء، أمَّا القيم الجديدة فهي القيم النهضويَّة، وحسب رأيه، يجب أن نعرف الهاوية التي هوى إليها الفكر البشريُّ في هذه القرون. إنَّها فترة الركود الفكريّ.

أمَّا بعد ذلك، يرى سلامة موسى بوادر النهضة وبواكيرها، وينقد سلامة موسى الدور

الذي اضطلعت به الكنيسة ومحاكم التفتيش في هذه الفترة نقدًا لاذعًا، وممَّا قاله: «إنَّ الكنيسة أحرقت الكتب، وهدمت الأصنام والمعابد، وكافحت المدارس القديمة، وحاربت العلماء، وكان الهدف من وراء ذلك كلِّه خدمة الدين». وهذا برأيه هو الانحطاط، فقد أصبحت الثقافة تخدم شؤون «العالم الثاني»، بدلًا من أن تخدم الإنسان على هذه الأرض، وانتقلت الثقافة من خدمة البشر ومعالجة المادَّة إلى خدمة الغيبيَّات. وقد حلَّ النقل في هذه القرون محلَّ العقل.

إنَّ النهضة تنظر إلى الدنيا كأنَّها الغاية التي ليس وراءها أيَّة غاية أخرى تمتُّ بأيَّة صلة إلى الغيبيَّات. إنَّنا مدعوُّون إلى تحقيق السعادة على هذه الأرض، وليس في العالم الثاني حسب النظرة الغيبيَّة. وقد أصبحت الفلسفة غيبيَّات، غايتها إثبات حقائق الدين ورواية الرسل، ليس للإنسان عالم آخر، يمكنه أن يطمح في تحقيق سعادته فيه، سوى هذا العالم.

يلحظ القارئ لهذا الكتاب وغيره من كتب سلامة موسى عامَّة؛ أنَّه لا يتحدَّث عن نهضةٍ واحدة وإنَّما يتكلَّم عن نهضات، وفي أكثر من مكان. إنَّ سلامة موسى، يشدِّد كثيرًا على دور البشر في النهضة، ولذا، يؤكِّد أنَّ النهضة تُعنى دائما بـ «البشريَّة»؛ أي أنَّ النهضة لا تقوم إلَّا على أساسٍ بشريّ، وعلى دور البشر في تحقيقها.

يجد سلامة موسى في النهضة الأوروبيَّة ثلاث نزاعات ذهنيَّة مختلفة، تناقض نزعات القرون الوسطى، وهي:

أوَّلًا: الرجوع إلى القدماء في الفنون.
ثانيًا: درسُ الكتب التي لا تمتُّ بصِلةٍ إلى الدين.
ثالثًا: الحركة العلميَّة التي اعتمدت على التجربة.

وعندما يقارن سلامة موسى بين القرون الوسطى والنهضة، يقول: إنَّ النهضة هي انتقال الناس إلى السَّكن في المدن وتجمُّعهم فيها، حيث التجارة والصناعة، وفرص

أكبر للاكتشاف والاختراع. ويرى أنَّ هذه النهضة أو الحركة تفَشَّت في أوروبا في القرن الخامس عشر، ابتداءً من إيطاليا.

كما يرى وجود موجتَين في النهضة؛ إحداهما تنحو نحو التاريخ والنقد الأدبيِّ وفنون الإغريق والرومان، ويعني سلامة موسى بذلك الآداب. والأخرى تنحو نحو العلم وما يستوجبه وما ينتج عنه. إنَّ أوَّل واجب في بداية النهضة قام به الأدباء والعلماء هو الاستقلال عن سلطان الدين، ومنحى آخر نحَتْه النهضة هو التحوُّل عن الرجم الفلسفيِّ والمنطق الذهنيِّ إلى التجربة.

لذا، يمكن القول إنَّ النهضة كانت، إلى حدٍّ ما، وفي تعبيرها الحديث، ثورة العلم على الفلسفة، أو ثورة التجربة على التفكير المنطقيِّ الفلسفيّ.

إنَّ سلامة موسى يعظِّم من شأن المشاهدة والتجربة وينقد التفكير المجرَّد. إنَّه لا يقلِّل من دور العقل في ما يذهب إليه من نقد، فهو يرى أنَّ حضارة أوروبا القائمة هي ثمرة المنهج «البيكوني» (نسبة إلى فرنسيس بيكون)؛ أي التجربة أو التفكير بالعقل واليد.

بعد كلِّ هذا الكلام عن النهضة الأوروبيَّة، ينتقل سلامة موسى إلى الحديث عن أوضاعنا، ليسأل: إنَّنا نحن الأُمَّةَ العربيَّة، نسمع ونقرأ كثيرًا عن النهضة، ولكنْ هل ندرك دلالتها؟ أو شروطها؟ هل نحيا حياتنا العربيَّة الحاضرة في نهضة، أم في قرون وسطى؟

يجيب سلامة موسى قائلًا: إنَّ نور الفجر الجديد قد بزغ- وهذا الكلام في بداية الستِّينيَّات- على الرغم من أنّنا ما زلنا إلى حدٍّ بعيد نحيا في ثقافة القرون الوسطى، نؤْثِر العقائد على المعارف، والقديم على الجديد. إنَّه يرى بأنَّنا في نهضتنا الحاضرة نحتاج إلى العلم؛ لأنَّه وسيلة التمدُّن، حيث لا تمدُّن ولا قوَّة دونه، كما نحتاج إلى إنشاء كلِّيَّات للعلوم، وإلى ترجمة مئة كتاب في العلوم والمناهج العلميَّة. إنَّ الذهن العربيَّ في حاجةٍ إلى أن يتغيَّر، في حاجةٍ إلى أن يتطوَّر، ويختم «إنِّي أخاف على وطني»،

وأنا أختم بما يشبه التعريف للنهضة في نظر سلامة موسى، وأسأل: أين نحن من مكوِّنات هذا التعريف؟

إنَّ النهضة هي سبيلنا؛ لأنَّها تحرير للشخصيَّة البشريَّة من التقاليد والغيبيَّات. إنَّها إقبال على العلم التجريبيّ. إنَّها فصل الدين عن الدولة. إنَّها دعوة للإنسان كي يأخذ مصيره بيده، يتسلَّط على القدر بدلًا من أن يخضع له. وإنَّها انتزاع الخير من الطبيعة وإخضاعها، وليس الانتظار كي تسدي إليه الطبيعة فضلها وبرَّها.

مفهوم النهضة

الأستاذ الدكتور علي أومليل[٧]

كان نموذج النهضة الأوروبيَّة، على الدَّوام، في أذهان روَّاد النهضة مثالًا وقدوة.

لقد جاءت النهضة الأوروبيَّة بعد عصر انحطاط القرون الوسطى، كما جاءت النهضة العربيَّة بعد عصر الانحطاط الذي تلى فترة ازدهار الحضارة العربيَّة في بغداد وقرطبة. لكنَّ هذا لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن الفرق الأساسيِّ بين النهضتَين- بين مفهوم النهضة العربيَّة ومفهوم النهضة الأوروبيَّة.

النهضة الأوروبيَّة أُنجزت في القرن الخامس عشر قبل أربعة قرون من وضع «روني

٧) أستاذ ومحاضر في كلِّيَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة في الرباط، وهو فيلسوف عربيٌّ مغربيٌّ بارزٌ ومفكِّرٌ وناشطٌ في مجال حقوق الإنسان ودبلوماسيٌّ وشخصيَّة سياسيَّة أساسيَّة في مجالات المنهج التاريخيِّ الإسلاميِّ والفكر السياسيِّ العربيّ، ويُعدُّ رائدًا في القضايا المتعلِّقة بتشكيل الدولة في العالم العربيّ، وقد درس على نطاق واسع العلاقة بين السلطة الفكريَّة والسلطة السياسيَّة والتعدُّديَّة الاجتماعيَّة والتفسيرات الإيديولوجيَّة، وكذلك الاتِّجاهات الإصلاحيَّة في الفكر العربيِّ المعاصر.

سانس» مفهوم النهضة؛ وبدأ المفكِّرون والمؤرِّخون يبحثون عن معالم النهضة الأوروبيَّة وأسبابها. فمن معالمها، مثلًا، إحياء التراثَين اليونانيِّ والرومانيّ، ونشأة الفكر العلميِّ والفلسفة الحديثة، والاكتشافات الجغرافيَّة التي جعلت أوروبَّا تعتقد أنَّها في قلب التاريخ وزبدته وخلاصته. وجعلت أوروبا تنظر إلى الآخر موضوعًا للبحث. إذا كانت له حضارة كتابيَّة فهو الاستشراق، وإذا لم تكن له حضارة كتابيَّة فهي الأنثروبولوجيا، وهكذا تولَّدت «المركزيَّة الأوروبيَّة». ومن معالم النهضة الأوروبيَّة أيضًا «الإصلاح الدينيّ» و«خوصصة» الدين، وما نتج عن ذلك من تسامح دينيٍّ وقبول للتعدُّديَّة وحرِّيَّة الفكر والعقيدة.

أمَّا نهضتنا نحن، فلمَّا تنجز بعد، بل بقيت فكرةً وطموحًا. ويستخدم روَّاد النهضة مصطلحات في معنى النهضة مثل: التمدُّن والرقيّ، في إشارة إلى أنَّ هناك تحوُّلًا جذريًّا في الفكر العربيِّ فيما يتعلَّق بمفهوم الزمان. في الإصلاح التقليديِّ القديم، القطب الجاذب للزمان هو الماضي. أمَّا لدى الإصلاحيِّين، بما فيهم السلفيُّون، فقد أصبح القطب الجاذب للزمان هو المستقبل. وضمن المعنى التقليديِّ القديم أيضًا، معنى الإصلاح أن يصلح الإسلام ذاته بذاته، أمَّا لدى روَّاد الإصلاح الحديث، فالإسلام يصلح ذاته بذاته، لكنْ بعد أن يُصفَّى ويعاد إلى أصوله، ويقتبس الأفكار من الآخر.

روَّاد الإصلاح هؤلاء يحسبون أنَّ مفتاح الإصلاح يكمن في الفكر الدينيّ، ويرجعون إلى مفهوم النهضة عند «الأفغاني» و«محمد عبده»، وينظرون إلى الإصلاح البروتستانتيِّ كمثال، ويقولون بصريح العبارة إنَّه لولا الإصلاحُ الدينيُّ في أوروبا لما كانت هنالك نهضة أوروبيَّة. وبغضِّ النظر عن معرفة الأفغاني بالبروتستانتيَّة، فإنَّ أغلبَ مراجعهِ عامَّة، وهي عبارة عن ترجمات. وهناك فرق أساسيٌّ بين الإصلاحَين، الإصلاح الدينيِّ البروتستانتيِّ الذي تمَّ وأنجز، والإصلاح الفكريِّ الإسلاميِّ الذي كان عبارة عن مشروع، وهو أنَّ الإصلاح الدينيَّ البروتستانتيَّ كان

نتيجةَ حركةٍ اجتماعيَّةٍ وفكريَّة ذاتيَّة للأوروبيِّين، فمن معالم النهضة أنْ بدأ المفكِّرون الأوروبيُّون يتحدَّثون عن أوروبا ليس فقط كوَحدة جغرافيَّة فقط، بل كوَحدة حضاريَّة أيضًا.

كان هناك إذًا نوعٌ من التطوُّر الذاتيِّ هو الذي أدَّى إلى حركة الإصلاح الدينيِّ البروتستانتيّ، ولا داعي هنا للتفصيل في الأسباب. والدافع إلى الإصلاح عند روَّاد الإصلاح الإسلاميِّ خارجيٌّ وليس ذاتيًّا من المجتمع العربيّ، والسبب الرئيس هو الخلل في ميزان القوَّة بين العالمين العربيِّ والإسلاميِّ من جهة، والأوروبيِّين من جهةٍ أخرى. هذا الخلل بدأ كخلل في القوَّة العسكريَّة، ثمَّ سرعان ما تبيَّن أنَّ الخلل في الحقيقة حضاريٌّ أكثر من كونه عسكريًّا.

في حالة العالمين العربيِّ والإسلاميِّ إذًا، هناك سببٌ خارجيٌّ للإصلاح، وهناك تحدٍّ حضاريّ، وهو تحدِّي «الجاذب»، ناهيك عن التهديد الاستعماريّ. وطالما بقيت الحال هكذا- الدافع للإصلاح خارجيّ- فإنَّ عمليَّة إصلاح الفكر الدينيِّ عند روَّاد الإصلاح لا يُتوقَّع لها أن تذهب بعيدًا. كذلك تبرز مسألة الثوابت الدينيَّة لتشكِّل فارقًا بين الإصلاحَين الدينيَّين الأوروبيِّ والإسلاميّ. في الإصلاح الدينيِّ الأوروبيِّ يُسمَح بأن يكون هناك عدم اعتقاد بأيِّ دين، لكنْ عند روَّاد الإصلاح الدينيِّ الإسلاميِّ لا يمكن أن تنقدَ الدين نقدًا جذريًّا. فمن الصعب الذهاب بعيدًا في موضوع حرِّيَّة العقيدة، ومن ثَمَّ حرِّيَّة الفكر. فهم، مثلًا، في موضوع المرأة، وعلى الرغم من حديثهم عن السُّفور وتعلُّم المرأة كي تربِّي أولادها تربيةً أفضل، لم يذهبوا بعيدًا في المسألة الدستوريَّة، على الرغم من أنَّ القضيَّة الدستوريَّة كانت محوريَّةً في الفكر الإصلاحيِّ الإسلاميِّ الحديث؛ لأنَّ مقدَّمة الدستور لا ينبغي أن تضرب عرض الحائط بأحكام الشريعة. لذلك فإنَّ إصلاح الفكر الدينيّ، لدى روَّاد الإصلاح الدينيّ، كان لا بدَّ أن يلزمَ حدودًا لا يتعدَّاها.

السؤال المهمُّ هنا:

ما الذي بقيَ من فكر إصلاحيِّي روَّاد النهضة؟

أوَّلًا، ما زالت قضيَّتهم الأولى أنَّ المدخل إلى كلِّ إصلاح يبدأ بإصلاح الفكر الدينيّ. لكن، ما الذي استجدَّ في موضوع الإصلاح الدينيّ؟ في عصر النهضة، كما أسلفنا، يكمن الخلل في ميزان القوَّة بين أوروبَّا والعالمين العربيِّ والإسلاميّ. بمعنى أنَّه ينبغي أن نصلح العقليَّات، التي بنيتُها الأساسيَّة دينيَّة، لكي تغدو مستعدَّة لتقبُّل الإصلاح، سواء كان إصلاحَ أفكارٍ جديدة أم تنظيماتٍ جديدة. أمَّا الدافع إلى الإصلاح اليوم؛ فهو وقوع الفكر الدينيِّ في قبضة التطرُّف وما نتج عنه من إرهاب؛ ذلك أنَّ الإرهاب ليس سببه الفقر والبطالة فقط، فهناك أسباب أُخرى عدَّة. كذلك هناك دول غير إسلاميَّة، أفقر من الدول الإسلاميَّة، لا تنتج إرهابًا؛ فاليد التي تضغط على الزناد أو على زرِّ التفجير تحوي في عقول أصحابها فكرًا وثقافة معيَّنة تدفعها إلى ذلك.

الشيء الثاني الذي يدعو إلى إصلاح الفكر الدينيِّ اليوم، ويختلف عن أسبابه، هو الرجوع إلى هياكل المجتمع العتيقة؛ أي الهياكل الطائفيَّة والعشائريَّة والإثنيَّة، وهي هياكل ما قبل الدولة ومُنقادةٌ إلى الدولة. ولذا، أصبح وجود الدولة ضرورة أمنيَّة عند المدافعين عن ضرورة وجود الدولة. أمَّا وجود الدولة، لدى المدافعين عن الديمقراطيَّة، فهو لاعتبار الضرورة أوَّلًا قبل اعتبار الأمن.

وهنا أختم بتأكيد أنَّنا لا ينبغي أن نقع من جديدٍ في المقايضة القديمة لفقهائنا، والتي تدعو إلى أن نقبل بحاكم، ولو كان جائرًا إذا كان يدرأ الفوضى، أو مقايضة (هوبز) الذي عاصر ثورة كروميل (والحرب الأهليَّة)، وهوبز الذي قال: لا بدَّ حتَّى لا تقع حرب أهليَّة، وحرب الكلِّ ضدَّ الكلّ، من أن تُبنى دولة قويَّة يتنازل المواطنون لها عن حرِّيَّاتهم، شريطة أن تضمن لهم حياتهم وأمنهم وأعمالهم وممتلكاتهم. الفكر السياسيُّ الأوروبِّيُّ تجاوز هذه المقايضة بأن حقَّق الاثنين معًا: الأمن؛ والحرِّيَّة، وهما أساس النظام الديمقراطيّ.

مشروع النهضة العربيَّة
العقبات وأولويَّات النهوض

الأستاذ الدكتور رضوان السيِّد[٨]

أوَّل كتاب ذكرت فيه «الحداثة» تعبيرَ «نهضة» فيما يتعلَّق بالعرب والإسلام هو كتاب آدم متز[٩]، وقد طُبع عام ١٩٢٢، واسمه: «نهضة الإسلام» (بالألمانيَّة: Die Renaissance des Islams)؛ وهو تلميذ فلهوزن[١٠]. وفي العام ١٨٨٨م، كتب ألفريد فون كريمر عن

---

٨) مفكِّر لبنانيٌّ وصحفيٌّ ومترجمٌ وكاتب، وهو أستاذ للدراسات الإسلاميَّة في الجامعة اللبنانيَّة، وقد اشترك في رئاسة تحرير مجلَّة الاجتهاد الفصليَّة. حصل السيِّد على جائزة الملك فيصل العالميَّة في مجال الدراسات الإسلاميَّة سنة ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م، حيث تسلَّم الجائزة من الملك سلمان بن عبد العزيز آل سعود، وهو حاصل على الإجازة العالية من كلِّيَّة أصول الدين في جامعة الأزهر، وحاصل على شهادة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة توبنغن في ألمانيا.

٩) آدم مِتْز (١٢٨٥-١٩١٧م): مستشرقٌ سويسريٌّ ألمانيّ. اهتمَّ بالأدب العربيِّ في القرن الرابع الهجريِّ وما بعده. له كتاب «نهضة الإسلام- في القرن الرابع الهجريّ» (بالألمانيَّة: Die Renaissance des Islams).

١٠) يوليوس فلهوزن (Julius Wellhausen)، (١٨٤٤-١٩١٨): مستشرقٌ ألمانّي، من أهمِّ كتبه: «بقايا الوثنيَّة العربيَّة»، «الدولة العربيَّة وانهيارها»، «النهضة الأدبيَّة».

مجمل الأفكار الرئيسة في الإسلام، كما كتب فلهوزن عام ١٩٠١م عن تاريخ الدولة العربيَّة وسقوطها، وتحدَّث عن النهضة الفكريَّة (التي تشبه النهضة الأوروبِّيَّة في نظر فون كريمر)، النهضة التي اتَّخذت معنى قوميًّا وارتبطت بالدولة، وقد رسموا نموذجًا وإنْ بعد جهد.

فالصينيّون، مثلًا، سَهُلَ على المستشرقين التعامل مع حضارتهم، بحكم أنَّها حضارة مختلفة، وحاكوا فيها نموذجهم الحضاريّ. لقد أنجزت «الفيلولوجيا»[١١] مع «التاريخانيَّة» تاريخَ الحضارة الصينيَّة والهنديَّة، وكان تاريخًا محبَّبًا إليهم؛ لأنَّ الهنود آريِّين. فلمَّا وصلوا إلى الإسلام تعطَّل النموذج مئة عام، وانشغلوا بالقرآن وأصله التاريخيّ: أَهُوَ التوراة أم الإنجيل؟ ولذلك لم يتسنَّ لهم أن يطبِّقوا الفيلولوجيا والتاريخانيَّة على الإسلام كما طُبِّقت على الحضارات الأخرى.

واستمرَّ الحال على ما هو عليه إلى منتصف القرن التاسع عشر، عندما بدأ النشر الهائل لتراث العرب وكتب التاريخ وكتب الفيلولوجيا، وبالذات النحو والصرف والبلاغة والمعاجم، وَفق النموذج الأوروبِّيّ، حتَّى طرائق التحقيق تشبه طرائق تحقيق النصوص الرومانيَّة واليونانيَّة. وبأقلَّ من أربعة عقود تجمع في المكتبات الأوروبِّيَّة ألف كتاب جديد، وقرابة ١٠٠ ألف مخطوطة عربيَّة، نصفها مخطوطات دنيويَّة لا فقهيَّة، ثمَّ ظهرَتْ بعدها مكتبات إسطنبول وحيدر أباد. ثمَّ توجَّهوا إلى فهرسة مكتبات في القاهرة، وَفقَ نموذج فهرسة مكتبة برلين. فما إنْ جاءت نهاية القرن التاسع عشر، حتَّى بدأوا يكتبون عن تاريخ الحضارة العربيَّة، وتاريخ الدولة العربيَّة، لكنْ حسب نموذجهم.

---

١١) فقه اللغة المقارن.

كيف تُعرِّف أوروبا نفسَها؟

تعرِّف نفسها بأنها يونانيَّة رومانيَّة. إذن، ينبغي أن تكون فكرة النهضة مرتبطة بالترجمات التي ترجمها العرب عن اليونان. لقد كان موضوع كتاب آدم متز عن عظمة الإسلام في القرن الرابع الهجريّ[١٢]. وقد تمَّ الربط بين ما حصل في القرنَين السابع عشر والثامن عشر، حيث عالقوا بين فكرة التقدُّم وفكرة الأنوار، وتشرَّبوا فكرة كيفيَّة إعادة الأمم تعريف نفسها، وتغيَّرت صورة التاريخ عندها. وبدأوا يتساءلون:

لماذا حصل هذا في أوروبَّا؟

هل حصل نتيجة الإصلاح الدينيِّ أم نتيجة التاريخ عن طريق الكشوف الجغرافيَّة، أم الأمرَين معًا؟

إنَّها الإشكاليَّة القديمة نفسها، لكنْ باختلاف الأداة، والتي هي الفيلولوجيا والتاريخ. ووجدوا أنَّهم تأخَّروا كثيرًا في رَبْط الفيلولوجيا بالتاريخ، وهذا لأنَّ لديهم عقدة تُجاه الإسلام، وأنه ينبغي تحطيم القرآن، وأنَّ القرآن لا يمكن أن يكون هو الأساس، والقرآن، حسب اعتقادهم، مسروق من التوراة والإنجيل، كما أوردتُ آنفًا. كلُّ المستشرقين الذين انشغلوا بقصَّة الحضارة العربيَّة والتاريخ العربيِّ والدولة القوميَّة كانوا إمَّا يهودًا إمَّا من البروتستانتيِّين المتحرِّرين دينيًّا. وقليلون جدًّا مَن تأثَّروا بهذه الفكرة وتبنَّوها مثل لامنس[١٣].

---

١٢) يُعدُّ (قرن التنوير) لدى المستشرقين، وأظهر فلاسفة لادينيّون وزنادقة، أساس أفكارهم ضدَّ الإسلام.

١٣) هنري لمنس (Henri Lammens)، وُلد في جنت، في بلجيكا عام ١٨٦٢م، وتُوُفِّي في بيروت عام ١٩٣٧م. وهو يسوعيٌّ مستشرق، انضمَّ في سنِّ الخامسة عشرة إلى جماعة اليسوعيِّين في بيروت واستقرَّ بعد ذلك في لبنان. درس العربيَّة واللاتينيَّة واليونانيَّة. كان أوَّل أعماله قاموسًا عربيًّا سنة ١٨٨٩م. أصدر في بيروت صحيفة البشير، عمل مستشرقًا في كلِّيَّة الدراسات الشرقيَّة في جامعة القدِّيس يوسف. ابتدع في كتابه «سورية» مصطلح سورية الكبرى كإقليم يقع ضمن حدود بطريركيَّة أنطاكية. وقد تمَّ تسييس هذا

وقد تبنَّاها مفكِّرون عرب منذ تسعينيَّات القرن التاسع عشر، وبنَوا عليها، وعملوا على إحياء التراث العربيِّ ليكونَ أساسًا لنهضةٍ ثقافيَّةٍ وأدبيَّة. كما اهتمُّوا بدراسة أفكار الثورة الفرنسيَّة حول (ديدرو١٤ومونتيسكيو١٥) وعمل موسوعة لها، وبدأنا نشهد الموسوعة العربيَّة الأولى: موسوعة البستاني١٦، كما طبعوا كتبًا في معاجم اللغة اليونانيَّة واللاتينيَّة. كلُّ هذه الأمور التي تستخدم في التفكير المستقبليِّ للُغةٍ عربيَّة، صارت، كما قلت لكم، نهضة قوميَّة مع كتاب فلهوزن «النهضة الأدبيَّة». وأنجزوا مشروعات أدبيَّة عن تاريخ التمدُّن الإسلاميّ (جورج زيدان، ١٩١٣م). لقد اتَّفق طه حسين وعبد الحميد العبادي وأحمد أمين، عام ١٩٢٧م، على أن يكتب أحدهم عن التاريخ الأدبيِّ للأمَّة العربيَّة، وآخر عن التاريخ السياسيّ، وأن يكتب ثالثهم؛ وهو أحمد أمين عن التاريخ الفكريِّ والدينيّ. وكان أنشطهم أحمد أمين، الذي عمل جاهدًا على تحقيق تفوُّق التيَّار العقلانيِّ الفلسفيِّ والمعتزليِّ في التاريخ الفكريِّ على التيَّارات الدينيَّة السنِّيَّة والشيعيَّة. المعتزلة والفلاسفة، هم قادة التحرُّر القديم، الذين تحدَّث عنهم آدم مِتز قبل عشرين سنة من حديث أحمد أمين عنهم.

المصطلح من قبل أنطون سعادة في برنامجه السياسيّ. انتقد صدقيَّته الكثير من المستشرقين والمسلمين، وطعنوا في أمانته العلميَّة في عرض الوقائع وتحليلها، واتُّهم بالتزوير والتزييف، وبالذات في دراساته عن السيرة النبويَّة والتاريخ الأمويّ.

١٤) دنيس ديدرو (Denis Diderot)، (١٧١٣–١٧٨٤م): فيلسوف، وكاتبٌ مسرحيٌّ وموسوعيٌّ فرنسّي، وهو من قادة حركة التنوير. برز بإشرافه على إصدار «موسوعة الفنون والعلوم والحِرَف» وتحرير الكثير من فصولها. ويُعدُّ رئيس تحرير أوَّل موسوعةٍ حديثة (Encyclopédie).

١٥) شارل لوي دي سيكوندا، المعروف بِاسْم: مونتيسكيو (Montesquieu)، (١٦٨٩–١٧٥٥): فيلسوفٌ وروائيٌّ وشاعرٌ ومحامٍ وقاضٍ فرنسيّ، أصبح عضوًا في البرلمان عام ١٧١٤م. أهمُّ كتبه «روح القوانين» (يتكوَّن من ٣١ جزءًا، وقد أضحى من أبرز المراجع في العلوم السياسيَّة). صاحب نظريَّة «الفصل بين السلطات» (الذي تعتمده غالبيَّة أنظمة الحكم حاليًّا).

١٦) بطرس البستاني: يلقَّب بالمعلِّم بطرس، وهو أديبٌ وموسوعيٌّ ومؤرِّخٌ لبنانّي، أدخل المدارس الوطنيَّة وألَّف أوَّل موسوعةٍ عربيَّة سمَّاها «دائرة المعارف: قاموس عامٌّ لكلِّ فنٍّ ومطلب». ويُعدُّ من زعماء النهضة العربيَّة الحديثة.

رجع هؤلاء المستشرقون إلى القاهرة، وعملوا في الجامعة المصريَّة، وبدأوا يشجِّعون فكرة النهوض عن طريق التجديد النهضويِّ والعودة إلى الأصول القديمة[١٧]، والأفكار المتعلِّقة بالدولة القوميَّة الأوروبِّيَّة، وكيف تتكوَّن. ولديهم نموذج للدولة الدستوريَّة المصريَّة العظيمة التي قامت مع دستور عام ١٩٢٣م، وظهر الأمر متَّسقًا قديمًا وحديثًا. لكنْ جرى الانقلاب عليها عن طريق الشيخ مصطفى عبد الرازق، عندما اعترض على الاتِّكاء على الأصالة الأوروبِّيَّة كونها تتأسَّس على إرث اليونان والرومان معًا. وأكَّد ضرورةَ أن نحافظ على أصالتنا؛ فلدينا ثقافتنا الأصيلة، أصالة الفارابي وابن سينا، وعندنا كتب أصول الفقه، وكتب علم الكلام، وكتب التصوُّف، وأخيرًا فلاسفة الإسلام. وقد سارع الإسلاميُّون إلى تبنِّي هذه الأصالة مع عبد الرزَّاق السنهوري عام ١٩٢٦م، الذي قارب في كتابه «الخلاف»، حكم القانون عند الفرنسيِّين بحكم الشريعة الإسلاميَّة لدينا، لكنْ بعد إصلاحها؛ هذه الأصالة ما لبثت أن تعملقَتْ.

وبسبب الظروف الدوليَّة، جاءتها الأصالةُ القوميَّة على يدِ الضبَّاط والعسكريِّين، فقضت على الفكر العربيّ. إنَّ صراع الأصالتَين: الأصالة الإسلاميَّة، والأصالة القوميَّة، كان السبب الرئيس في دمار ما يُسمَّى «ثقافة النهضة». فبدل أن تكونَ الدولة القوميَّة مختلفة في تطبيق فكرتَيِ: الحرِّيَّة؛ والتنوير وما شابه، سيطر تمايُز «المسلم» من «القوميّ»، بالمعنى المتحرِّر من فكرة الحرِّيَّة في الدولة، والمتحرِّر أيضًا من سيطرة المؤسَّسات الدينيَّة.

لماذا حصلت الانتكاسة؟

لقد حدثت بسبب الصراع بين الأصالتَين: الإسلاميَّة والقوميَّة، وبفشل الدولة الوطنيَّة العربيَّة لظروف تتعلَّق بالحرب الباردة، وبتطوُّر أنظمة الحكم.

---

١٧) وهي اليونانيَّة المترجمة إلى العربيَّة.

لقد أُلِّفَ كتابان أساسيَّان عن هذه الفترة، أوَّلهما كتاب ألبرت حوراني: «الفكر العربيُّ في عصر الليبراليَّة»[18]، عام ١٩٦٢م، وقد تزامنَ مع سلامة موسى في مؤلَّفه عن النهضة على النمط الأوروبِّيِّ القديم. وانشغل حوراني بفكرة التنوير، وبالأفكار التنويريَّة غير الدينيَّة، وبالإصلاح الدينيّ، عن المفكِّرين منذ منتصف القرن التاسع عشر، بل قبل ذلك، مع الطهطاوي ١٩٣٩م. والكتاب الثاني، هو كتاب الدكتور فهمي جدعان[19] عن فكرة التقدُّم: «أسس التقدُّم عند مفكِّري الإسلام في العالم العربيِّ الحديث»، عام ١٩٧٩م، وهو كتابٌ أصيلٌ ودقيقٌ ومهمّ.

فاجتمعت لدينا فكرتا التقدُّم والتنوير، وهذا ما كان العرب يحاولون فعله منذ منتصف القرن التاسع عشر، بل قبل ذلك بقليل.

التقدُّم هو «ما حصل» بالمعنى العلميّ، والتنوير أيضًا يحمل المعنى نفسه.

وقد فشل الجانب الفكريُّ بسبب سيطرة فكرة الأصالة، وصراع الأصالة، وكيفيَّة تمييز الدخيل من الأصيل، ومشروعيَّة تقليد الأوروبِّيِّين في الإصلاح الدينيّ، ما أدَّى إلى فشل المشروع وفشل الدولة العربيَّة الوطنيَّة. فلا توجد فكرة نهضويَّة أوروبِّيَّة أو غير أوروبِّيَّة إلَّا وترتبط بالدولة في عصر القوميَّات، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وما بعده.

لقد فشلت دولتنا القوميَّة. ومرحلة الليبراليَّة لم تتمكَّن، في ظلِّ الاستعمار وبعد زواله بقليل، من الاستمرار. وقد وجد الدوليُّون في الحرب الباردة ضالَّتهم في العسكريِّين

18) Arab Thought in the Liberal Age.

١٩) مفكِّر أردنِّي من أصول فلسطينيَّة، من مواليد سنة ١٩٤٠م، في بلدة عين غزال في فلسطين. درس الفلسفة في جامعة السُّوربون، وحصل منها على شهادة الدكتوراة في الفلسفة الإسلاميَّة وعلم الكلام سنة ١٩٦٨م، له آراء جدليَّة حول الإسلام السياسيّ، حاصل على جوائز عدَّة.

بوصفهم أولى الفئات وأكثرهم تنظيمًا وجاهزيَّة في تولِّي شؤون الحكم، وهم حملة الفكرة القوميَّة. وقد كان ما كان.

أين نحن الآن؟ وماذا نفعل؟

المفكِّرون العرب قالوا: إنَّ خلاصة ١٥٠ سنة من السعي من أجل التقدُّم، والتنوير؛ بالدلالتَين المادِّيَّة والفكريَّة، وبمراجع ذلك كلِّه ونماذجه الأوروبِّيَّة، هي الفشل. إنَّ التجرِبة الأولى مع أوروبَّا، والتي تبنَّاها مئات المفكِّرين العرب عبر سبعين إلى ثمانين سنة، قد فشلت.

بحسب عنوان المؤتمر، إنَّ الهدف من هذا المؤتمر هو تجديد الرسالة الحضاريَّة. وحتَّى يكون لدينا رسالة حضاريَّة ينبغي أن تكون ذات شروطٍ عالميَّة، وظروفنا غير ملائمة اليوم في ظلِّ انعدام الأمن، بل انعدام أبسط متطلَّبات الحياة.

لا مشروع يتمتَّع بشروط عالميَّة في الوقت الحاضر إلَّا مشروعان: الولايات المتَّحدة المسيطرة على أنماط الحياة في العالم، والصين التي تطرح مشروعًا يهدف، حسب زعمها، إلى حلِّ مشكلة الفقر وتحقيق الازدهار الاقتصاديّ، وإعادة (طريق الحرير وما شابه) إلى آسيا وإفريقيا بصورةٍ أساسيَّة.

وبطبيعة الحال، نحن لا نستطيع أن نجاريَهما؛ فليس لدينا عمليَّة تحديث، ولا نهوض، ولا تقدُّم، ولا تنوير.

ولتحقيق ذلك، لدينا ثلاث أولويَّات ينبغي التركيز عليها:

الأولويَّة الأولى، استنقاذ الدولة الوطنيَّة العربيَّة؛ شيئًا فشيئًا قبل التوجُّه نحو العالميَّة. فنحن الآن بلا كِيانات سياسيَّة «كما يجب». مصطلح الدولة عند أرسطو (ستيت: State) ضدَّ دلالة «الدولة» عند العرب؛ فهي لديهم تلك التي تُدوَّل، أي تتغيَّر. أمَّا لدى أرسطو،

فإنَّ الدولة يجب أن تكون مستقرَّة، فإنْ لم تكن كذلك فينبغي العمل على استنقاذها، وهذه الأولويَّة أولويَّة وجوديَّة.

الأولويَّة الثانية، هي استعادة السكينة في الدين، حتَّى لا يصبح وجود الدين عائقًا أمام الانطلاق نحو العالميَّة.

والأولويَّة الثالثة، تتمثَّل في تصحيح العلاقة بالعالم.
ثلاث مهمَّات صعبة، وشروطها صعبة جدًّا.

استنقاذ الدولة الوطنيَّة، واستعادة السكينة في الدين، وتصحيح العلاقة بالعالم، هي أولويَّات مترابطة، ما يزيد من صعوبة المهمَّة في أن يكون لدينا رسالة حضاريَّة.

الحوار الختاميُّ للجلسة الأولى

السؤال الأول:

دكتور علي أومليل، هل تُعدُّ حركة الإسلام السياسيِّ في العالم العربيِّ والعالم الإسلاميِّ جزءًا من حركة النهضة التي تمثَّلت بثلاثة محاور أساسيَّة هي: حركة الإخوان المسلمين؛ والحركة السلفيَّة في السعوديَّة؛ وآخرها الثورة الإسلاميَّة في إيران. هل هذا الحراك الإسلاميُّ المعاصر هو جزءٌ من النهضة؟ وهل يُسهمُ في تجديد النهضة العربيَّة أم يُعيدها إلى قبضة التاريخ؟

الإجابة:

الإصلاح الدينيُّ في أوروبَّا كان بتأثير من الفكر الإسلاميّ؛ وأكبر مفكِّر أثَّر في أوروبَّا في القرون الوسطى هو ابن رشد. في حين، للاتينيَّة أثرٌ محدودٌ في حركة الإصلاح الدينيّ.

أمَّا بخصوص الإسلام السياسيّ، فثمَّة مَن ينادون بفكرة أنَّ الإسلام دينٌ ودولة، منذ خمسين أو ستِّين سنة، وهم منشغلون بعمل نظامٍ كامل، يشمل حتَّى الاقتصاد وإيجاد بدائل للبنوك الرَّبَويَّة، وهم ضدُّ الحداثة، فأصبحت المسألة لا علاقة لها بالدين، كما أنَّ الحكَّام لا علاقة لهم بالدولة ولا بأدبيَّات

الدولة، هو صراع على السلطة، ولو اضطُرَّ الحاكم أن يلجأ إلى القتل والتهجير في سبيل الحفاظ على السلطة لفَعَل. فالإخوان المسلمون، مثلًا، أعجز من الأنظمة الحاكمة، وهم يستخدمون السلاح في ليبيا في صراعاتهم مع المليشيات في سبيل السلطة.

في ظلِّ ظروف كهذه، من الصعوبة القيام بإصلاح دينيّ. وإذا ما أردنا أن نبدأ فعلى أساس أنَّ الدولة لا علاقة للدين فيها بإدارة الشأن العامِّ للدولة. سمُّوها علمانيَّة أو سمُّوها ما شئتم، لكنْ بِاسْم الدين لا يمكن أن تُدارَ شؤون الدولة. والأمثلة أمامنا ماثلةٌ للعِيان؛ فالدولة الإيرانيَّة دولةٌ شديدةُ الفشل ودولة سلطويَّة فظيعة وقاتلة للشعب الإيرانيِّ وللشعوب الأخرى؛ لأنَّها تحكم بِاسْم الدين. فالدين فيه قليل من القِيْم الأخلاقيَّة: لا تقتل، لا تفسد، لا كذا، وكلُّها أخلاقيَّات معدومةٌ في الدولة الدينيَّة الإيرانيَّة.

السؤال الثاني:

دكتور علي، ما العلاقة بين النهضة الأوروبِّيَّة والاقتصاد؟ ولماذا أتت البروتستانتيَّة؟ لقد أشرتَ إلى أنَّ البروتستانتيَّة كانت سببًا للازدهار الاقتصاديِّ وإعادة النظر في البُعد الاجتماعيّ، وهذا سبب نجاحها.

أين نحن من الكلام حول الثروات العربيَّة؟ وأين تذهب تلك الثروات؟ ومَن يستفيد منها؟ وشكرًا.

الإجابة:

لا يكفي أن تكون هناك ثروة لكي تُسهم في تقدُّم المجتمع نحو حالٍ أفضل. فالمدن الإيطاليَّة، مثلًا، كانت ثريَّة، واستعملَتْ تلك الثروة في رعاية الفنون

والآداب والعلوم. فشخص مثل رافاييل كان من خلفه دولة تدعمه، وهي فلورنسا. وفي المقابل هناك أمثلة عدَّة على دول لديها ثروات، لكنَّها لم توجَّه نحو تحقيق النهضة، مثال ذلك إسبانيا التي حملت من العالم الجديد (أميركا) أموالًا طائلةً وذهبًا وفيرًا جرى استعماله في تزيين القصور. مكتشفةُ أميركا فشلت في أن تقوم بنهضة. في حين، نهضت دول أوروبِّيَّة أُخرى. وتأخَّرت إسبانيا عن الركب الأوروبِّيِّ حتَّى أواخر القرن الماضي بعد موت «فرانكو» حيث دخلت في تجربة ديمقراطيَّة، وحقَّقت تنمية اقتصاديَّة.

الفكر الإصلاحيّ، بما فيه فكرُ روَّاد النهضة، كان حضورُ البعد الاقتصاديِّ فيه ضعيفًا جدًّا. وبمقارنة الفكر الإصلاحي العربيِّ الإسلاميِّ والفكر الإصلاحيِّ عند اليابانيِّين والصينِّين، نجد أنَّ البُعدَ الاقتصاديَّ عند اليابانيِّين والصينيِّين أساسيّ، في حين أنَّ عمليَّة الإصلاح هي الأساس عند العرب والمسلمين.

السؤال الثالث:

دكتور أحمد ماضي، لقد أشرتَ إلى موضوع تغيير العقل العربيّ، ما الوسائل التي يمكن أن نعمل بها على تغيير طريقة التفكير بالنسبة إلى الأجيال العربيَّة؟

الإجابة:

بحكم اهتمامي بالفلسفة، أعتقد أنَّ الفلسفة على درجةٍ من الأهمِّيَّة. ففي الجامعة الأردنيَّة، اتَّخذ مجلس العمداء قرارًا يقضي بتدريس مادَّة «مدخل إلى الفلسفة والتفكير الناقد» لتكون هذه المادَّة إجباريَّة لكافَّة الطلبة.

لنعُدْ إلى الوراء قليلًا، دائرة المناهج في وزارة التربية والتعليم؛ وقبل عقود من الزمن، ألغَتْ تدريس الفلسفة في المدارس، وكانت الدائرة مهيمنًا عليها

من قبل الاتِّجاه الإسلاميِّ القطبيِّ- نسبة إلى سيِّد قطب- والمؤسف أنَّ في الأردنِّ لا يوجد قسم للفلسفة سوى في الجامعة الأردنيَّة. وحتَّى اللحظة تدريس الفلسفة في المدارس ممنوع. الشخص الذي كان مديرًا لدائرة المناهج عُيِّن رئيسًا للجامعة الأردنيَّة، وأوَّل خطوة من خطواته أنَّه دعا رئيس قسم الفلسفة ليناقشه في إلغاء تدريس الفلسفة في الجامعة الأردنيَّة. فالاتِّجاه الدينيُّ عقبةٌ أمام تغيير العقليَّة. لذلك أقول: إنَّ مهمَّة النهضويِّين ومهمَّة العاملين من أجل النهضة مهمَّة صعبة. لا بدَّ من فصل الدين عن الدولة لا تسييس للدِّين ولا تديين للسياسة. والمؤسف أنَّ الداعين إلى العلمانيَّة شُوِّهت صورتهم بأنَّهم ضدُّ الدين. العلمانيُّون ليسوا ضدَّ الدين، لكنْ ضدَّ تدخُّل الدين في شؤون الدولة. نحن ندعو إلى دولة المواطنة ودولة المؤسَّسات ودولة القانون. ينبغي أن يتساوى الناس فيها في الحقوق وفي الواجبات. والدولة الدينيَّة لا يمكن أن تحقِّق المساواة في المجتمع. والآن ثمَّة نغمة جديدة لدى جماعة الإخوان المسلمين، يقول زكي بن ارشيد: نحن مع الدولة المدنيَّة ولكنْ بمرجعيَّة دينيَّة. كيف يمكن للدولة المدنيَّة أن تكون مرجعيَّتها دينيَّة؟ لا يُعقَل ذلك. فالعلمانيَّة، وأنا لا أقول إنَّ العلمانيَّة هي الحلّ، لكنَّها ضرورة حضاريَّة كما قال الراحل فؤاد زكريَّا. وأنا أقول إنَّ العلمانيَّة ضرورةٌ مجتمعيَّة. والأحداث التي تجري الآن في الكثير من الدول العربيَّة تؤكِّد ما أذهب إليه. وحتَّى دون هذه الأحداث يجب إبعاد الدين عن شؤون الدولة. ونحن الآن ندعو إلى العودة إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر ونحن في القرن الحادي والعشرين! ما زلنا نرجع إلى الوراء. نحن بأمسِّ الحاجة إلى تنوير العقل العربيّ، لكنَّ الظروف السائدة تشكِّلُ عقبةً أمام تحقيق هذا الهدف.

الجلسة الثانية

العالم العربيُّ اليوم: الواقع والمسارات

مدير الجلسة: صلاح جرّار

- **النهضة الشروط والتحدِّيات**

  الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي

- **جدليَّةُ العلاقة بين الداخل والخارج وإشكاليَّات النهضة من منظورٍ سياسيّ**

  الأستاذ الدكتور حسن نافعة

- **عُسرُ التحوُّل وفرصُه**

  الأستاذ الدكتور طارق متري

- **الحوار الختاميُّ للجلسة الثانية**

النهضة
الشروط والتحدِّيات

الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي[٢٠]

لستُ مؤرِّخًا ولا متخصِّصًا في النهضة. وقد أبدوا، بمحاولتي هذه، كمن يتدخَّل فيما ليس له به علم، طارحًا تساؤلًا قد يتَّسِم بقدرٍ من البداهة المعرفيَّة:

هل لنهوض الأمم سنن، أم يرتبط بالأحوال النفسيَّة للمشاركين في عمليَّة النهوض ارتباطًا سببيًّا؟ هذه هي المشكلة الأولى، التي ينبني عليها السؤال الجوهريّ: **ما الذي ينبغي أن**

---

٢٠) فيلسوفٌ عربيٌّ تونسّي، وأستاذٌ جامعيٌّ ووزيرٌ مستشار لرئيس حكومة الثورة الأولى، وعضو منتخب في المجلس الوطنيِّ التأسيسيِّ التونسيِّ سابقًا، وعضو في قسم العلوم الإسلاميَّة في مؤسَّسة بيت الحكم، وهو متخصِّص في الفلسفة العربيَّة واليونانيَّة والألمانيَّة.

تدرَّج المرزوقي في مناصب أكاديميَّةٍ عدَّة، فكان أستاذًا للفلسفة في كلِّيَّة الآداب- جامعة تونس الأولى، ومديرًا لمعهد الترجمة (بيت الحكمة) في تونس، وأستاذًا للفلسفة في الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة ماليزيا، وله أكثر من مئة بحث ومقال ودراسة بالعربيَّة والفرنسيَّة والإنكليزيَّة في قضايا الفكر العربيِّ والإنسانيّ.

نفعله حتَّى نُعيدَ صَوْغ مشروع النهوض العربيّ؟ أفترضُ أنَّ مشروع النهضة اليونانيَّة قد ارتبط بمحاكاة المشروعَين: المصريِّ والبابليّ، من حيث أسس بناء حضارة قادرة على أن تحميَ نفسها، وعلى أن تعوِّل على قدراتها. يعني ذلك أنَّ المشروعَ النَّهضويَّ في مقاربته الأولى قد أُسِّس على العقل، بقطيعة معرفيَّة عن الميثولوجيا اليونانيَّة. كلُّ مَن قرأ منكم أرسطو وأفلاطون يعلم مدى حضور النموذجَين: المصريِّ والبابليِّ في العقل العمليِّ لدَيهما. ونستحضر هنا أفلاطون عندما قارنَ مدينته الوهميَّة (الجمهوريَّة الفاضلة) بالمدينة المصريَّة وبالثقافة المصريَّة، وكتب في نظريَّة التربية أنَّه إذا كان لليونان أن تصبح في يوم من الأيَّام أمَّة قادرة على حماية نفسها ورعايتها، فعليها أن تدرس الرياضيَّات مثل المصريِّين في الثانويَّات.

هذا المثال الأوَّل من النهوض، ونحن نعلم ما هي ثمرة هذا النهوض.

المثال الثاني هو النهوضُ العربيُّ الإسلاميّ. مَن منكم لم يقرأ القرآن ويكتشف أنَّه استعراضٌ للتجارب الدينيَّة والحضاريَّة، مع نزعةٍ نقديَّة لهذه التجارب. وقد انصبَّ التركيز بخاصَّة على مسألتَين: كيف يكون الإنسان مستعمرًا في الأرض؟ أي كيف يُعمِّرها؟ وكيف يكون الإنسان مستعمرًا لها استعمارًا يحافظ على القِيَم التي تحترم كرامة الإنسان وحرِّيَّته؟

فالمشروع إذًا شبيهٌ جدًّا بالمشروع اليونانيّ: كيف نبني حضارةً ليس لها ماضٍ، لكنْ لها صورةٌ عن الماضي الذي نجح؟ ذلك أنَّ مفهومَ التاريخ الإنسانيِّ ليس مثلَّث الأبعاد، وإنَّما هو مخمَّس الأبعاد. هناك «حديث» عن «أحداثٍ مضَت»، وهذا «الحديث» عن الأحداث التي مضَت يؤثِّر أكثر من «الأحداث التي مضَت» ذاتها. وهو، في الغالب، إبداعٌ يُؤَسطرُ التاريخ لبناء المستقبل.

لماذا؟ لأنَّ «المستقبل»، وهو ما نحاول الآن صَوْغَه، إنَّما هو «حديثٌ» عن «حدثٍ» سيأتي، بعكس الماضي.

وهذه أربعة معانٍ للتاريخ. وقلبُ ذلك كلِّه هو «أَتون» الحياة الحضاريَّة:

كيف نُعيدُ قراءة الماضي، حتّى نؤسّس لبناء المستقبل؟

إنَّ ما لاحظْتُه في توصيف «تاريخ النهضة الأوروبِّيَّة» إنَّما هو تزييفٌ تاريخيٌّ بامتياز!

أوَّلًا، النهضة الأوروبِّيَّة حدثت قبل الإصلاح الدينيّ، وقبل الفصل بين الدين والدولة، وقبل التنوير، وقبل الحرِّيَّة!

ومعنى ذلك أنَّ الحرِّيَّة والأنوار وحقوق الإنسان إنَّما هي ثمارٌ للنهضة، وليست شروطًا لها!

في أوروبَّا، مَن بنى المدارس الكبرى التي تخرَّج فيها العلماء مثل لايبنتز[٢١] وديكارت؟

لقد بناها ملوكٌ عِظامٌ كانت لهم رؤية، مثل ملوكنا القدامى، لهم رؤية في بناء المستقبل. فديكارت خرِّيجُ مدرسةٍ دينيَّة، ولايبنتز خرِّيج مدرسةٍ دينيَّة كذلك، وهو عالم في علم الكلام، ومن كبار علماء الرياضيَّات في فرنسا، و«باسكال» متصوِّف.

ولذلك، فهذه «المقابلات» هي إعادة قراءة تاريخ أوروبَّا في القرن الثامن عشر في فرنسا. إنَّها إضفاءُ فهمٍ على التاريخ الأوروبِّيّ، وعلى النهضة الأوروبِّيَّة مزيَّفٌ تمامًا، وهو القراءة الإلحاديَّة، في القرن الثامن عشر، للذين كتبوا الموسوعة الفرنسيَّة، وهم معلومون. لا يكفي أنَّنا نزيِّف التاريخ، بل نلتقط صورًا مزيَّفة عن النهضة الأوروبِّيَّة، ثمَّ إنَّ النهضة الأوروبِّيَّة لم تنتظر إصلاحَ الدين، وأكبر مثال على ذلك، أنَّ الذين قاموا بالإصلاح الدينيِّ هم أنفسهم الذين تخلَّفوا في التحديث.

فألمانيا، هي آخر دولة أوروبِّيَّة نالها التحديث، وركبت قطار الحداثة. وفرنسا قامت بثورتها العلميَّة والصناعيَّة، والأساتذة الذين علَّموا الألمان كانوا فرنسيِّين. إنكلترا أيضًا قامت بثورتها قبل الإصلاح الدينيّ.

---

٢١) غوتفريد لايبنتز (بالألمانيَّة: Gottfried Wilhelm Leibniz)، (١٦٤٦-١٧١٦م): فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيَّات ودبلوماسيٌّ ومحامٍ ألمانيّ.

ولذلك، ينبغي أن نفهم أن للأشياء عللًا حقيقيَّة، وهي التي أريد أن أبحث فيها اليوم.

حتَّى لا أطيل الكلام، ما نسمِّيه مفكِّري النهضة العرب قلَبوا الترتيب. تصوَّروا شروطَ النهضة نتائجَ النهضة، أي عكسوا ما كان نتائجَ فحسبوها شروطًا. أنا شخصيًّا، لا أعتقد أنَّه من واجب المسلمين أن يكونوا مثل الأوروبِّيِّين، ولا أعتقد أنَّ الأوروبِّيِّين لمَّا سعوا إلى نهضتهم قد سعوا دون نموذج. بل كانت لديهم ثلاثة نماذج: كان لديهم نموذج رومانيّ، وآخر يونانيّ، ونموذج ثالث إسلاميّ. ومَن يقرأ أدبيَّات «لوثر» الذي أصلحَ الدين المسيحيِّ يجدها في الأساس حوارًا مع الدين الإسلاميّ، وهو الذي أمر بترجمة القرآن.

لا ينبغي أن نقرأ التاريخ مختزَلًا. أنا لستُ مؤرِّخًا، لكنَّ هذه معطياتٍ أحسبُ أنَّها في متناوَل الجميع، وكلُّنا نعلمها. ثمَّ إنَّ النهضة لم تحدُثْ في البلاد التي نسمِّيها الآن إمبراطوريَّات استعماريَّة، والتي عادت إلى حجمها الحقيقيّ: فرنسا وإنكلترا وهولندا والبرتغال وإسبانيا بنحوٍ ما- كلُّ هؤلاء عادوا إلى حجمهم الطبيعيّ: «دويلات» صغيرة، و«مستعمرات» أميركيَّة، بل «محميَّات» أميركيَّة، مثل دولنا.

لا فرق بيننا وبين أوروبَّا، هم «محميَّات» ونحن «محميَّات». ربَّما هم أغنى وأقوى تنظيميًّا...إلخ. لكنَّهم الآن «محميَّات»!

حسنًا، الآن، هل حقَّقت النهضةُ، على الرغم من كلِّ ما قلته فيها، أهدافَها؟

نعم، لقد حقَّقت أهدافها. لقد حقَّق فكرُ النهضة في القرنَين التاسع عشر والعشرين أهدافه.

ماذا كان يمكن أن يحدث للحضارة العربيَّة والإسلاميَّة لو لم يُجدِّد هؤلاء اللغة العربيَّة؟ أما كان مصيرُها كمصير اللغة اللاتينيَّة، فتغدو للدول القوميَّة لغاتها الخاصَّة بها، فتزول وحدة الثقافة العربيَّة؟ هذا هدفٌ إيجابيٌّ جدًّا قد حقَّقوه.

هدفٌ آخرُ قد تحقَّق، يتعلَّق باللغة العربيَّة أيضًا؛ فلولا التجديد، لبقيَتِ العربيَّة لغةَ القرون الوُسطى، لا لغةَ الشعر لمواطنٍ يطالبُ بحقوقه، ويعدُّ ذلك من شروط الإبداع.

لقد أعادوا إلى الأدب وظيفتَه النبيلة، بعد أن كاد يقتصر على «دعاة الحكَّام» و«مرتزقة الأدب»؛ وغدا الشعراء نقَّادًا للحكَّام، وهذه ثورة مهمَّة جدًّا.

الهدف الثالث الذي حقَّقوه هو أنَّهم تمكَّنوا بنظريَّة «الدولة القوميَّة» من إحياء المجال العربيِّ خاصَّة.

كيف كانت الأحوال في البلاد العربيَّة في القرن التاسع عشر؟

عاصمة كبرى هي القاهرة، وبيروت المتَّصلة بعلاقة مباشرة بالغرب. أمَّا بقيَّة الدول العربيَّة؛ فتقبع في دياجير الجهل في «عصر القرون الوسطى». لقد تمكَّنت نظريَّة الدولة القطريَّة والقوميَّة من إحياء الأرض العربيَّة، فصار لكلِّ دويلة على صغر حجمها مركَز واحد. ولو بقينا نحيا في مواضعات القرن التاسع عشر لما كنت الآن بينكم؛ لأنَّ تونس لم تكن مركزًا كبيرًا مثل القاهرة أو بيروت. لقد تعدَّدت المراكز في البلاد العربيَّة، حتَّى في نموذج الدويلة الصغرى التي كانت شبه قبيلة، صار فيها جامعات ومستشفيات وطرقات...إلخ. ما أحيا الأرض العربيَّة، وخلق فيها ينابيع للفكر.

ولنشخِّص الآن جوهر المشكلة.

في ما يخصُّ مشروع المستقبل أو تجديد مشروع النهضة، هل تتعلَّق الإشكاليَّة بالفكر؟

كلَّا. لكنَّها تتعلَّق بما يحول الآن دون شروط الفكر، وليس بالفكر.

إنَّ شرط الفكر، الذي يبني الحضارات، لم تَعُدْ أيَّةُ دولةٍ عربيَّةٍ قادرةً على توفيره، وهو البحث العلميّ. لذا، اتَّحدتْ أوروبَّا. لقد اتَّحدت على الرغم ممَّا يجمع الألمان والفرنسيِّين

من عداوات يعلمها الجميع، لكنَّها لم تتَّحد من أجل المحبَّة أو الأخوَّة. لقد اتَّحدت لأنَّها اكتشفت أنَّها فقدَتِ الحجمَ الضروريَّ للسيادة، والحجمُ الضروريُّ للسيادة هو الحجمُ الذي يمكِّن من تحقيق أدوات الحماية (أي الدفاع)، وأدوات الرعاية (أي البحث العلميّ) لاكتشاف الثروات والإبداع الاقتصاديّ. هذا «الشرط السِّياديُّ الاقتصاديُّ» لم يَعُدْ بإمكان دولة كبيرة مثل ألمانيا أن تحقِّقه لو لم تتعاون مع فرنسا وإنكلترا وبقيَّة الدول الأوروبِّيَّة، حتَّى يوازوا حجم الولايات المتَّحدة في السوق العالميَّة، التي صارت عالميَّةً في الفكر، وعالميَّةً في الاستثمار، وعالميَّةً في تمويل الاستثمار، وعالميَّةً في العمل، وعالميَّةً في الاستهلاك[٢٢].

إنَّ هذا الشرط لا يتوافر لأيَّة دولة عربيَّة مهما كانت كبيرة وغنيَّة. وعندما تكون غنيَّة، فإنَّ ثروتها تُسلَب لقاء الحماية، وخطاب ترامب بالأمس القريب كافٍ للدلالة[٢٣]!

هذه الدول، لأنَّها عاجزةٌ عن توفير شروط الحماية، تحتاج إلى مَن يحميها. والذي يحميها اليوم يطالبها بأن تدفعَ مقابلَ الحماية والرعاية أيضًا.

فضلًا عن الدول التي تعجز كلَّ شهر عن دفع أجور عمَّالها، بل تستجدي المساعدة من المنظَّمات الدوليَّة، ومن المستعمر نفسه.

فما العوائق إذًا؟

---

٢٢) فالسيَّارة مثلًا، تتكوَّن من موادَّ أوَّليَّة وخامات وموادَّ مصنَّعة في شركات موزَّعة على العالم (والحاسوب كذلك).

٢٣) يبرز في هذا الإطار خطاب ترامب تجاه عدد من الدول العربيَّة، وتأتي السعوديَّة على رأس هذه الدول التي جاهر ترامب بمقايضته إيَّاها اقتصاديًّا مقابل حماية مصالحها في المنطقة عمومًا. فضلًا عن تهديده بتجميد المساعدات الأميركيَّة الاقتصاديَّة للدول التي تتباين توجُّهاتها السياسيَّة أو تتنافر أحيانًا مع توجُّهات «العمّ سام» (مثل «السلطة الفلسطينيَّة»)، أو إيقافها (مثل «الأونروا»).

ثمَّة خمسة عوائق:

العائق الأوَّل هو تفتُّت جغرافيَّة العرب، والاستعمار يستفيد من هذا التفتُّت.

إنَّ أيَّة دولةٍ من دول العرب لا تستحقُّ أن تُسمَّى «دولة»، وإنَّما هي في حقيقة أمرها «محميَّة».

لا توجد الآن دولة عربيَّة واحدة ذات سيادة حقيقيَّة؛ فكلُّها محميَّات، إمَّا مباشرة (بوجود قواعد عسكريَّة)، وإمَّا بصورة غير مباشرة (بوجود الاتِّفاقيَّات السرِّيَّة التي تقول- مجازًا-: أنقذني أو أنجدني من شعبي إذا ثار عليّ!).

ينتج عن تفتُّتِ الجغرافيا استحالةُ التنمية المادِّيَّة الاقتصاديَّة؛ لأنَّ الموادَّ الخامَّ موزَّعة على العالم، وتقتضي تبادُلًا بين دول ذات سيادة وقادرة على التبادُل. لا يستطيع الجزائريُّ أن يتعامل مع المغربيّ؛ لأنَّ الحدود بين الدول العربيَّة حديديَّة أكثر من الحدود التي فرضها ستالين على أوروبَّا، وهذه الحدود تحول دون التنمية الاقتصاديَّة في أيَّة دولةٍ عربيَّة.

ثانيًا، التاريخ.

كلُّ الدول العربيَّة التي تدَّعي أنَّها قوميَّة تؤسِّس شرعيَّتها التاريخيَّة، لا على التاريخ المشترك بين العرب، بل على التاريخ الخاصِّ بها. فالعراق يصبح بابليًّا والمصريُّ فرعونيًّا والتونسيُّ قرطاجنيًّا واللبنانيُّ فينيقيًّا...إلخ. حتَّى إنَّ الدول الصغيرة في الخليج صارت تبحث عن أيَّة حقبة حضاريَّة سابقة على التاريخ الإسلاميِّ لكي تؤسِّس شرعيَّتها عليها. فالذي فتَّت الأرض وحال دون التنمية الاقتصاديَّة حمل الدول التي أنشأها أو فرضها على أن تفتِّت التاريخ وتفكِّكَه.

أنا شخصيًّا، كلَّما زرتُ الشرق تحيَّرتُ في تسمية الشهور!

ليس لدينا توزيعٌ زمانيٌّ مشترك، ولا تاريخٌ واحد، ولا تراثٌ كونيُّ الأبعاد.

لا تمتلك أيَّة دولة عربيَّة تراثًا له بعدٌ كونيّ. في حين، استوعب التراث الإسلاميُّ كلَّ التراث السابق عليه، فإنَّ التراثَ اليونانيَّ لم تحفظه اللغة اليونانيَّة. لم يحفظ التراثَ اليونانيَّ من الزوال سوى اللغة العربيَّة، وبذا صارت لغة كونيَّة. لا لأنَّها لغة القرآن فحسب، بل لأنَّها لغة الفلسفة أيضًا؛ باعتبار أنَّ بعض أعمال إقليدس وشروحها، وبعض أعمال أرسطو وشروحها، لم يحفظها من الزوال سوى العربيَّة. بحيث إنَّ أيَّ مختصٍّ في الفلسفة اليونانيَّة ينبغي أن يتعلَّم اليونانيَّة والعربيَّة واللاتينيَّة إذا أراد أن يعلم تاريخ الفلسفة.

أخيرًا، ليس المستقبل هو الأفكار وحدها، فالأفكار موجودة، والجيل السابق حقَّق بعض الأفكار وأحيا اللغة العربيَّة. وسائل التواصل الحاليَّة تمكِّن من أن نتجاوز الحدود التي فرضها الاستعمار أو الأنظمة العميلة.

ولكنَّ الثورة ليست بأيدينا نحن الشيوخ، بل هي في أيدي هؤلاء الشباب الذين يؤمنون بأنَّهم لن يكونوا ذوي كرامة في أيِّ بلدٍ من العالم إذا لم يكن لهم مَن يحميهم باعتبارهم مواطني دولٍ ذاتِ سيادة!

جدليَّةُ العلاقة بين الداخل والخارج وإشكاليَّات النهضة من منظورٍ سياسيّ

الأستاذ الدكتور حسن نافعة[٢٤]

يفترض عنوان الندوة أنَّ النهضة العربيَّة كي تتحقَّق عليها أن تُعنى بتجديد الرسالة الحضاريَّة. وأنا أتَّفق مع هذا الافتراض، حتَّى ولو كان هناك اختلاف حول تحديد مضمون هذه النهضة. ومن الطبيعيِّ أن يحدث خلاف حول تحديد ماهيَّة الرسالة الحضاريَّة ومضمونها اللذين يتيحان للعالم العربيِّ تحقيق النهضة.

٢٤) حاصل على بكالوريوس في العلوم السياسيَّة من كلِّيَّة التجارة في جامعة الإسكندريَّة، ودكتوراة الدولة في العلوم السياسيَّة من جامعة السوربون في فرنسا. يشغل حاليًّا منصب أستاذ متفرِّغ في قسم العلوم السياسيَّة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسيَّة في جامعة القاهرة الذي كان رئيسًا له لمدَّة ثماني سنوات، سبق له العمل أستاذًا زائرًا في الكثير من الجامعات، ومحاضرًا في معاهد دبلوماسيَّة عدَّة تابعة لوزارات الخارجيَّة في مصر وعدد من الدول العربيَّة، وكان أمينًا عامًّا لمنتدى الفكر العربيّ، وأمينًا عامًّا للجمعية العربيَّة للعلوم السياسيَّة، ومنسِّقًا عامًّا للحملة المصريَّة ضدَّ التوريث، ثمَّ للجمعيَّة الوطنيَّة للتغيير، وهو عضو الهيئة الاستشاريَّة لمجلَّة «السياسة الدوليَّة» التي تصدر عن مؤسَّسة «الأهرام».

لقد خصَّصتُ هذه الجلسة لتشخيص الواقع العربيّ، ولا أعتقد بوجود خلافٍ كبيرٍ حول التشخيص، وإنَّما حول الأسباب التي أدَّت إلى أن يعيش العرب هذه الحالة من التردِّي والتخلُّف.

هناك مداخل كثيرة للتعامل مع هذه القضيَّة وهذه الإشكاليَّة؛ فثمَّة مدخل فلسفيّ، ولج من بوَّابته أستاذنا الدكتور أبو يعرب المرزوقي. وهناك مداخل اقتصاديَّة واجتماعيَّة وفكريَّة...إلخ. وهي مداخل متكاملة، ولا أحسب أنَّ مدخلًا واحدًا يستطيع وحده أن يحيط بهذه الإشكاليَّة.

وحديثي هنا سيركِّز على الجوانب السياسيَّة. وقد اخترت أن أعالج هذا الموضوع من زاوية محدَّدة، وهي جدليَّة العلاقة بين الداخل والخارج.

ومن أسباب اختياري لهذه القضيَّة الإشكاليَّة، أنَّ هناك انقسامًا واضحًا بين النخب السياسيَّة والفكريَّة في العالم العربيِّ حول أسباب هذا التردِّي. بالتأكيد، ثمَّة رؤية فكريَّة تفترض بأنَّ الأسباب تنحصر في البنى الداخليَّة في «الداخل»، في بنى المجتمعات وبنى المؤسَّسات والنظم داخل الدول العربيَّة نفسها؛ كما توجد مدرسة أخرى ترى أنَّ الأسباب هي في المقام الأوَّل «خارجيَّة»، وأنَّ العالم العربيَّ يتعرَّض للتآمر، وما انفكَّ «العالم الخارجيُّ» عن التآمر على العالم العربيّ.

أمَّا السبب الثاني، فيتمثَّل في وجود روَّاد لنظريَّة المؤامرة. حتَّى الثورات العربيَّة، هي في رأي الكثيرين، ليس لها أيُّ أسباب داخليَّة، وإنَّما هي مؤامرة عرقيَّة كونيَّة على العالم العربيّ.

نظريَّة المؤامرة هذه، سواء اتَّفقنا معها أم لم نتَّفق، لن تقودنا إلى أيِّ تصوُّر صحيح لتشخيص الإشكاليَّة.

فلنتَّفقْ أوَّلًا على أنَّ العالم العربيَّ تعرَّض بالفعل لمؤامرات كثيرة، ويكفي أن نستدعي وقائع تاريخيَّة محدَّدة، مثل سايكس بيكو، أو مراسلات الشريف حسين، أو العدوان الثلاثيِّ على مصر. إنَّها وقائعُ كثيرة جدًّا. وبالفعل، لقد ثبت بالوثائق التاريخيَّة أنَّها مؤامرات حقيقيَّة، وبأنَّه حدثَ تآمر على العالم العربيِّ في مراحل تاريخيَّة حديثة. لكنَّ المشكلة تبدأ عندما نستدعي هذه الوقائع، ونحاول أن نفسِّر من خلال المؤامرات الخارجيَّة أنَّ المؤامرة مستمرَّة، وأنَّها السبب الوحيد الذي أوصلنا إلى ما نحن فيه الآن.

من هنا، لا بدَّ من توافُر تفكير خلَّاق، يرى المشكلة في بُعدَيها الحقيقيَّين، وهو أنَّ ثمَّة تفاعلًا حقيقيًّا بين الأبعاد الداخليَّة والأبعاد الخارجيَّة. المؤامرة موجودة وكانت موجودة وستظلُّ موجودة. وكلُّ قوَّةٍ دوليَّةٍ تدافعُ عن مصالحها بوسائل مشروعة وبوسائل غير مشروعة. لكن، لولا وجودُ ثغرات داخل العالم العربيّ، سواء في النخب الفكريَّة أم في التصوُّرات الفكريَّة أم في بنية المجتمعات أم في بنية النظم السياسيَّة والمؤسَّسيَّة الحاكمة، لما استطاعت هذه المؤامرات أن تنجح.

إنَّ الواقع الذي نحيا في كنفه رديء جدًّا. ولا شكَّ في وجود خصوصيَّةٍ واضحةٍ للمنطقة العربيَّة؛ فهي مهد الأديان السماويَّة، وهذه، في حدِّ ذاتها، تثير إشكاليَّاتٍ كثيرةً جدًّا في طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، كذلك توافُر النفط في هذه المنطقة، ووجود «إسرائيل»، التي زُرعت بعمليَّة قيصريَّة وفقَ مؤامرة دوليَّة كبرى جَنَت على هذه المنطقة.

ثمَّة إذًا ما يجعل من هذه المنطقة مسرحًا لتدخُّل القوى الخارجيَّة على نحوٍ كبيرٍ جدًّا، وربَّما يفوق أيَّ إقليم أو منطقة أُخرى من العالم.

وما دامت هذه الجلسة مخصَّصة لتشخيص الواقع العربيّ، فلنتحدَّث عن مظاهر تخلُّف العالم العربيِّ ومظاهر انحطاطه، ولا أظنُّ أنَّنا سنختلف كثيرًا حول هذا الموضوع.

بداية، ما الإشكاليَّات التي يطرحها هذا الواقع المتخلّف أو المتردّي؟ وكيف يمكن أن نتجاوز هذه الإشكاليَّة؟

يكمن أحد مظاهر هذا التردِّي في الإطار المؤسَّسيِّ للعالم العربيِّ في جامعة الدول العربيَّة، فقد تحوَّلت إلى ما نسمِّيه باللهجة المصريَّة «خيال المآتة»، فهي لا تستطيع أن تؤثِّر، بأيِّ شكلٍ من الأشكال، في مسار الأحداث في العالم العربيّ. وسيرى البعض بأنَّه من الأفضل لنا، لربَّما، أن نلبس ثوبًا (مهلهلًا) بدلًا من أن نصبح عراةً تمامًا!

وأنا لا أتَّفق مع هذا المنطق من التفكير على الإطلاق.

فالمطلوب هو أن نعرف الأسباب وراء (تهلهل) الثوب، وأن نعرف السُّبل الكفيلة بمعالجة المشكلة.

هناك أيضًا القضيَّة الفلسطينيَّة، التي وصفت منذ ظهورها بأنَّها «قضيَّة العرب الأولى»، وبأنَّها الدافع للعالم العربيِّ نحو فَهْم إشكاليَّاته، ونحو فِقْه ما يتعرَّض له من مؤامرات.

حتمًا، لقد خاض العالم العربيُّ حروبًا عدَّة، وبمقدورنا أن نتناقش حول ما إذا كانت هذه الحروب عربيَّة إسرائيليَّة بحقّ. لكنْ، ممَّا لا شكّ فيه، أنَّه بسبب المشكلة الفلسطينيَّة، وبسبب المشروع الصهيونيّ، خاض العالم العربيُّ حروبًا عدَّة، ولم يكن يجرؤ أحد على اجتثاث علاقته بالقضيَّة الفلسطينيَّة، أو إهمالها على أقلِّ تقدير.

لكن وفي الوقت الحالي ليس هناك أيُّ اهتمامٍ بالقضيَّة الفلسطينيَّة، بل قد تعرَّضت لمؤامرة من داخل العالم العربيِّ نفسه. جزءٌ كبيرٌ من العالم العربيِّ وصل إلى فكرة أنَّ إسرائيل لم تعد تمثِّل التهديد الأوَّل، وأنَّ إيران هي التي تمثِّل التهديد الرئيسيّ. ومن ثَمَّ، يمكن أن يتحالف العالم العربيُّ مع اسرائيل في مواجهة إيران، كما يمكن أيضًا تصفية القضية الفلسطينيَّة.

ثمَّة مظهرٌ آخرُ من مظاهر التردِّي العربيّ؛ وهو الإنسان العربيّ.

انظر إلى كلِّ التقارير التي تصدر عن مؤسَّسات الأمم المتَّحدة وتقارير التنمية البشريَّة وتقارير الشفافيَّة وتقارير الحرِّيَّات.

انظر إلى الإنسان «العربيّ»، فهو يموت الآن بأعداد هائلة في الحروب الأهليَّة، ويموت غرقًا في البحر عندما يلجأ إلى دول التقدُّم والتنمية! والملايين من الناس هم إمَّا نازحون وإمَّا مهجَّرون...إلخ.

ومن ثَمَّ، فإنَّ الإنسان العربيَّ، في غالبه، يتعرَّض إمَّا لمأساة الحرب وإمَّا لمأساة الفقر أو انعدام الفرص.

ولم يعُدِ العالمُ العربيُّ حضنًا دافئًا لأبنائه ولا حاضنة لأطفاله.

انظر إلى الثروات العربيَّة كيف تُستنزف الآن، وكيف يستطيع ترامب، بزيارةٍ واحدة، أن يحصل على أربع مئة مليار دولار!

واليوم، يتحدَّثون عن قوَّات عربيَّة في سورية، وهذا كلُّه وسائل استنزاف للثروات العربيَّة.

ما النتيجة إذًا لهذه المؤشِّرات كلِّها، التي لا أظنُّ أنَّنا نختلف حولها إطلاقًا؟

إنَّ النتيجة هي ضربُ فكرة الأمن القوميِّ العربيِّ من جذورها وانهيارها، خصوصًا مع انتشار القواعد العسكريَّة في العالم العربيّ. لمَّا كانت حركة عدم الانحياز في قمَّة تألُّقها، كان مجرَّد التفكير في استضافة القواعد العسكريَّة يُعدُّ جريمةً كبرى، وكانت التظاهرات تعمُّ الشوارع العربيَّة لكي تعلن سقوط الأنظمة التي توافق على ذلك. أمَّا الآن، فيتنافسون على استضافة القواعد العسكريَّة، كما يتنافسون على استدعاء الحماية الخارجيَّة!

إذا لم يكن الخلاف على التشخيص إذًا، فما الأسباب؟ وما طرق العلاج؟

قد تكون المسألة هنا خلافيَّة، ويمكن أن نتحدَّث في هذا ساعات طوال. لكنْ، باعتقادي ولاختصار الطرح، سنسلِّط الضوء على ثلاث إشكاليَّات رئيسة، إذا استطاع العالم العربيُّ أن يجد حلًّا لها يستطيع أن يشرع على الأقلِّ بالسير على طريق النهضة.

الإشكاليَّة الأولى، تتعلَّق بالهُويَّة والانتماء.

فصراع الهويَّات في العالم العربيِّ يحتدم. والمؤسف جدًّا أنَّ التيَّارات الفكريَّة الرئيسة في العالم العربيّ، وهي: الليبراليَّة والقوميَّة والإسلاميَّة، لتبدو تيَّاراتٍ استبعاديَّةً في المقام الأوَّل.

فالتيَّار الليبراليُّ يرى بأنَّنا يجب أن ننطلق من الدولة القطريَّة، وأنَّ الدولة هي الأساس. وعلى الرغم من كوني أتَّفق مع هذا الطرح، فإنَّ الدول العربيَّة تارةً تستدعي الحضارة الفرعونيَّة، وتارة أُخرى الحضارة البابليَّة...إلخ، كي تبرِّر أنَّ هذه الدولة القطريَّة أو الدولة الوطنيَّة هي دولة ذات مقوِّمات وأسس للنهضة تختلف عن مقوِّمات القوميَّة العربيَّة وأسسها، أو تختلف عن أسس النهضة الإسلاميَّة ومقوِّماتها.

أمَّا القوميّ، فيتحدَّث وكأنَّ السير على «جُثَّةِ الدولة» شرطٌ ضروريٌّ لبناء الدولة العربيَّة الواحدة، ولتدعيم الفكر القوميِّ العربيّ.

أمَّا الإسلام، فيختلف مع الاثنَين كلَيهما، ويهدم أسسَ الدولة الوطنيَّة كما يهدم أسسَ القوميَّة؛ ويرى بأنَّ الدين هو الوعاء الجامع بين الأفراد. ومن ثَمَّ، فإنَّ مفهومَ الأمَّة مفهومٌ دينيٌّ في المقام الأوَّل، فالأولويَّة لمفهوم الأمَّة الإسلاميَّة على مفهوم الأمَّة العربيَّة. بل، لا توجد أمَّة على المستوى القطريِّ أو المستوى الوطنيّ.

إذا استطاع الفكر العربيُّ أن يبحث في صيغةٍ ما، وتتجذَّر بالفعل، فليس هناك أيُّ تناقُض.

المشكلة في مفهوم الاستبعاد أنَّ الفكر الليبراليَّ يستبعدُ القوميَّ ويريدُ هدمَه، والفكر القوميُّ في المقابل يستبعدُ الإسلاميّ. وفي النهاية، قد تنهار الدولة العربيَّة لحساب الطائفة أو العرق...إلخ. فلا نحن استطَعْنا أن نرسي دعائم الدولة القويَّة في العالم العربيّ، ولا أن ننهض بها، ولا نحن استطعنا أن نقيِّم الوحدة العربيَّة ولا الخلافة الإسلاميَّة.

وهذه هي إحدى الإشكاليَّات الكبرى التي يتعيَّن أن نتعامل معها بجدِّيَّةٍ كبيرة.

وهكذا، ينبغي أن نصحِّح بوصلة فهمنا لهذه الأفكار من منظورٍ تكامليّ، لا من منظورٍ استبعاديٍّ إقصائيّ. فلا تناقض في أن تكون الدولة، مثلًا، مصريَّة الجنسيَّة، وتؤمن بالعروبة، وتؤمن بأنَّ هناك دائرةً عربيَّةً حضاريَّةً إسلاميَّةً تسبح في فضائها! فالنهضة لا تتأسَّس عبر هدم الدولة العربيَّة، وإنَّما ببنائها.

الإشكاليَّة الثانية، إشكاليَّة التعامل مع الأقلِّيَّات في العالم العربيّ.

ندرك تمامًا، في معظم الأطروحات القوميَّة، أنَّ الأقلِّيَّات، وبالذات الأقلِّيَّات العرقيَّة (كالكرديَّة أو الأمازيغيَّة)، هي أقلِّيَّات معادية أو متعاونة مع الاستعمار الخارجيّ، ولا يوجد طرحٌ يفترض بأنَّ لهذه الأقلِّيَّات حقوقًا. وما لم تعترف الدولة للأقلِّيَّات بهذه الحقوق سنعود إلى صلب المسألة الاستبداديَّة، وسيصبح الآخرُ المختلفُ معك سياسيًّا، حتَّى لو كان يتَّفق معك في الفكر وفي الهُوِيَّة وفي الطائفة وفي الأسرة، فأنت في نظره مستبعَد. بل إنَّ مفهوم الاستبداد أو الاضطهاد لم يقتصرْ على الأقلِّيَّات، فقد جرى تعميمه ضدَّ كلِّ مَن هو مختلف عنَّا، حتَّى لو كان اختلافه سياسيًّا. ودون صيغةٍ فكريَّةٍ حقيقيَّة صلبة، تؤسِّس لمفهوم الاعتراف بالآخر، لا أمل لنا في النهوض.

الإشكاليَّة الأخيرة التي سنناقشها هي إشكاليَّة التداوُل السلميِّ للسُّلطة.

لم يحدث أيُّ تداوُلٍ سلميٍّ للسُّلطة في أيَّة دولة من الدول العربيَّة على الإطلاق؛ فالسلطة تنتقل من الفرد الحاكم إلى الفرد الآخر الذي يأتي بعده، إمَّا بالموت الطبيعيِّ وإمَّا بالاغتيال أو بالثورة، ثورة قصر من داخل الأسرة الحاكمة أو ثورة الشعب، وليس هناك آليَّة لأيِّ تداوُلٍ سلميٍّ للسُّلطة. ومن ثَمَّ، على الدولة أن تكون هي أساس النهضة العربيَّة، ويجب عليها أن تحلَّ هذه الإشكاليَّة.

فهل نستطيع أن نحدِّث الآليَّات الكفيلة بتداوُل السلطة؟

نحن غير قادرين على إجراء تداوُل للسُّلطة داخل الأسرة الواحدة، ولا داخل القبيلة، ولا داخل النخبة السياسيَّة. حتَّى إيران التي أنتقدها، تمارس تدويرًا للسُّلطة، فتارةً نرى معتدلين في هرم السُّلطة، وتارةً أُخرى نرى متطرِّفين. أمَّا نحن، فلمَّا نَرْقَ إلى هذا المستوى بعد.

ينبغي إذًا أن نتعاملَ بجدِّيَّة مع هذه الإشكاليَّات الثلاث، وبخاصَّة مع الإشكاليَّة الأخيرة، فلا بدَّ من إيجاد آليَّة للتداوُل السلميِّ للسُّلطة، حتَّى ولو بين أفراد الأسرة الواحدة كمرحلة أولى. وهذا لا يعني بالضرورة أن نستعدي النموذج الغربيَّ أو النموذج الليبراليَّ في الديمقراطيَّة. فإذا ما تمكَّنا من حلِّ هذه الإشكاليَّة، سيصبح من السهولة حلُّ الإشكاليَّتين الأُخرَيَين: إشكاليَّة الهويَّة وإشكاليَّة الاعتراف بالآخر المختلف، سواء كان قوميًّا أم عرقيًّا...إلخ.

عُسرُ التحوُّل وفرصُه

الأستاذ الدكتور طارق متري[٢٥]

يصعب الحديث عن مستقبل العالم العربيِّ دون الحديث عن الماضي. لا لأنَّنا، نحن معشرَ العرب، «نسحب المستقبل من الذكرى» كما يقول المستعرِب جاك بيرك، بل لحاجتنا إلى التفكُّر في التحوُّلات التي عرفناها في الماضي القريب، الذي شهد تسارُع الزمن خلال الثورات العربيَّة وما بعدها، ولحاجتنا إلى محاولة فهمها في ضَوء ما سبق من مشاريع

---

٢٥) مدير معهد فارس للسياسات العامَّة والعلاقات الدوليَّة في الجامعة الأميركيَّة في بيروت. تقلَّد منصب الممثِّل الخاصِّ لأمين عام الأمم المتَّحدة في ليبيا من ٢٠١٢ وحتَّى ٢٠١٤م، كما خدم في أربع حكومات لبنانيَّة متعاقبة في الفترة بين ٢٠٠٥ و٢٠١١م، وتولَّى وزارات البيئة والتنمية الإداريَّة والثقافة والإعلام والخارجيَّة (بالوكالة).

درَّس بوصفه أستاذًا ومحاضرًا وأستاذًا زائرًا في جامعات القدِّيس يوسف والبلمند (في لبنان)، وجنيف، وأمستردام الحرَّة، وهارفرد، والجامعة الأميركيَّة في بيروت. وعمل في مجلس الكنائس العالميِّ ومجلس كنائس الشرق الأوسط، مسؤولًا عن العلاقات المسيحيَّة-الإسلاميَّة.

يرأس مجلس أمناء مؤسَّسة الدراسات الفلسطينيَّة واللجنة المشرفة على متحف نقولا إبراهيم سرسق. عضو في المجلس الاستراتيجيِّ لجامعة القدِّيس يوسف، وفي مجلس إدارة المركز العربيِّ للأبحاث ودراسة السياسات.

قوميَّة وإخفاقات وخيبات تعاقبت في سياقٍ زمنيٍّ طويل، عنيتُ به القرن العشرين.

في مطلع القرن الماضي، انطلق مشروع النهضة الثقافيَّة بزخمٍ غير مسبوق، وانشغل بإحياء اللغة ورَبَط سؤال الهُوِيَّة بسؤال التقدُّم، وبنَشْر القيم الكونيَّة وَفق صياغاتٍ متنوِّعة توائم بين الحداثة الغربيَّة والأصالة العربيَّة. كما اهتمَّ المشروع بقضايا المشاركة والمواطنة والمساواة. وسرعان ما انطبعت الأفكار الحديثة، المنفتحة على التقدُّم العلميِّ و«الرُّقيِّ الاجتماعيّ»، في وعي الذات القوميِّ والوطني متعاليًا على العصبيَّات الإثنيَّة والطائفيَّة والجَهَويَّة. جاء هذا الوعي مستبطَنًا ثمَّ ظاهرًا في الثورة العربيَّة الكبرى وفي الحركات الاستقلاليَّة فيما بعدها.

وعند قيام حركات التحرُّر، ضدَّ الاستعمار والصهيونيَّة، صار مشروعُ النهضة الثقافيُّ منطلقًا لتجارب سياسيَّة جديدة. غير أنَّ القول بالديمقراطيَّة، بما يتعدَّى مجرَّد اعتبارها وسيلة من وسائل الوصول إلى السُّلطة، لم يحتلَّ الصدارة في الحركات المذكورة ولا في الأنظمة التي انتسبت إليها أو خرجت منها. ولم يظهَرْ إصرارٌ واسعٌ من النخب على العيش في نظام ينبثق من الشرعيَّة الدستوريَّة، ويقوم على فكرة التداوُل السلميِّ للسُّلطة، ويصون الحرِّيَّات العامَّة في مجالاتها المتنوِّعة. لقد ظلَّت المطالبة بالديمقراطيَّة شأنًا ثانويًّا عند الحركات السياسيَّة وبين الناس أيضًا. وحلَّ بناء المؤسَّسات الديمقراطيَّة في أسفل أولويَّات الدولة الوطنيَّة، لا فرق إذا كانت الدولة وحدويَّةَ التطلُّعات أو منصرفة إلى تحقيق نوع من الانصهار الوطنيِّ في الكيانات الناشئة.

وكان العرب قد عرفوا في تاريخهم الحديث فتراتٍ قصيرةً برزت فيها الدعوة إلى المشاركة السياسيَّة الواسعة، ومعها الحرِّيَّة، وإلى الإصلاح الضروريِّ لتوفيرهما. ففي الثلث الثالث من القرن التاسع عشر ذهبَتِ الدولةُ العثمانيَّة مذهب الإصلاحات الدستوريَّة، لكنَّ المشاركة العربيَّة في التغيير بواسطة الإصلاح الدستوريِّ جاءت محدودة. ودعت فئة من النخب العربيَّة إلى اللامركزيَّة، مشدِّدة على التمايز الثقافيِّ بينها وبين العثمانيِّين

الأتراك، فيما رأت فئة أخرى في الإصلاحات الدستوريَّة جنوحًا إلى تغريب السلطة وابتعادها التدريجيِّ عن مصادر شرعيَّتها الإصلاحيَّة. وبعد تحقُّق الاستقلال، وُضِعت دساتير وأُجريَت انتخابات. إلَّا أنَّ تأثير الانتخابات ظلَّ محدودًا، وأسهمت السلطات التشريعيَّة الناشئة في تجديد النخب القديمة، ولم تُتِح الفرصة لظهور نخب جديدة.

وبعد قيام الأنظمة العسكريَّة في غير بلد عربيّ، وتجاوُب فئات شعبيَّة معها لمناداتها بتحرير الناس من التجزئة والتخلُّف والتفاوُت الاجتماعيّ، ضَمُرَت الحياة السياسيَّة وضاقت سُبل المشاركة فيها. وعلى أنقاض التجارب الديمقراطيَّة القصيرة، جعلت أنظمة الحزب الواحد المشاركة الشعبيَّة خاضعةً لما يشبه «منطق البيعة». وخوَّنت تلك الأنظمة معارضيها بحجَّة انحرافهم عن أهدافها الكبرى في الوحدة والحرِّيَّة والاشتراكيَّة.

ولأسباب شتَّى، أغفلت المشاريع القوميَّة العربيَّة قضيَّة المشاركة السياسيَّة بواسطة الديمقراطيَّة، وغلب هاجس الوحدة والتصدِّي المفترض لأعدائها، وفي مقدِّمتهم إسرائيل والولايات المتَّحدة الداعمة لها، على ما عداه. وبات الدفاع عن النظام، صانع الشعارات الكبيرة، أَوْلى من تحقيق الشعارات. وازدادت بالفعل أهمِّيَّة حماية النظام من أعدائه في الداخل بذريعة الانحياز إلى الجماهير بوجه أفراد أو جماعات ذات مصالحَ طبقيَّةٍ معاديةٍ لها. وطُمِسَت حقوق الأفراد باسم مصلحة جمعيَّة للأمَّة لا تقبل الاختلاف وتتعالى على التنوُّع. وبدت الديمقراطيَّة، بالنسبة إلى الكثيرين، أشبَه بترف أو رغبة مؤجَّلة، تُلهي عن المواجهات الكبرى.

بعد ذلك، وفي مطلع الثمانينيَّات، أدَّى التآكل في شرعيَّة الأنظمة المتسلِّطة، بفعل فشلها في تحقيق ما وعدت به، إلى ارتفاع الأصوات المطالبة بالمشاركة السياسيَّة، ومنها ما صدر عن قوى إسلاميَّة بدأت بتنظيم نفسها كحركات سياسيَّة، متجاوزة حدود عملها الدعويّ. وتعزَّز المطلب الديمقراطيّ، في غير بلد عربيّ، وتجاوب معه الكثيرون؛ لأنَّهم رأوا فيه طريقًا لحلول واقعيَّة وردًّا على إخفاقات الأنظمة. على الرغم من ذلك، فلم

تنجح محاولات الإصلاح الخجولة الهادفة إلى توسيع المشاركة السياسيَّة. وبدا العالم العربيّ، في ظلِّ موجة انتشار الديمقراطيَّة في أميركا اللاتينيَّة وإفريقيا وأوروبَّا الشرقيَّة، متفرِّدًا في إحجامه عن اعتناق النموذج السياسيِّ السائد في العالم بعد سقوط الاتِّحاد السوفييتيّ. وراجَ الحديث، في الغرب وبين العرب أنفسهم، عن الاستثناء العربيِّ أو الإسلاميّ. فرأى فيه بعض من دعاة الأصالة عندنا، المتمسِّكون بالخصوصيَّة والمغالون في تعظيمها، شكلًا من أشكال التمايز، بل مقاومة لسيل العولمة الجارف والمعتبرة صنوًا للهيمنة الغربيَّة على مقدَّرات العالم. وحسب الآخرون الاستثناء العربيَّ اختلافًا عميقًا بين بلادنا وبلاد العالم الأخرى، يخفي تأخُّرًا عن اللحاق بعمليَّة الانتقال إلى الديمقراطيَّة تتسبَّب به مشكلات بنيويَّة في الاجتماع كما في الثقافة والسياسة. وطغت فكرة وَحدة الأمَّة وحمايتها من الفتنة على القول بحرِّيَّة أبنائها وحقِّهم في المشاركة في صُنْع مصائرهم.

غير أنَّ انفجار الثورات العربيَّة، لسبع سنوات خلت، وضع حدًّا، في ظاهر الأمر على الأقلّ، لهذا الاستثناء. لكنَّ الإخفاقاتِ الكثيرةَ في الانتقال إلى الديمقراطيَّة أعادت إلى أذهان البعض فكرة الاستثناء، وكأنَّهم رأوا فيما وصلنا إليه خلال فترة قصيرة وكأنَّه آخر المطاف، فيما نحن بالحقيقة ما زلنا في أوَّل الطريق. فمع انطلاق الثورات وبدايات التحوُّل الجذريِّ وغير المسبوق، جاء التغيير محمَّلًا بانتظارات وتوقُّعات تجاوزت بكثير ما سبق أن ارتقبَه الدارسون والمناضلون. ذلك أنَّ الأفكار، فضلًا عن المشاعر، انطبعت بمرارة الفشل وبما بدا أنَّه انسداد للآفاق. وامتحنت الصعوباتُ والشكوك وتراجُع الهمم وانخفاض التوقُّعات عقولَ الناس وعواطفهم لفترة طويلة، ممَّا ضاعفَ عُمْق الذهول الذي اعترى الكثيرين أمام سرعة انطلاق الثورات وعمقها واتِّساعها وعزيمة القائمين بها. وبفعل تسارُع الزمن، عظَّمت الثقة بالتغيير الجذريِّ الذي يضع بمتناول الناس ما كان متعذِّرًا لعقود طويلة من قدرة على المجاهرة في الحقِّ بالكرامة الإنسانيَّة والحرّيَّة والمشاركة في صُنع المصير.

وأسرع الكثيرون من مستخدمي عبارة الربيع العربيِّ في إظهار خشيَتهم من الفصول الآتية مشيرين إلى الخريف مرَّة، وإلى الشتاء مرَّة أُخرى. وأكَّدوا بهذا، بصورة واعية أو نصف واعية، أنَّ في استعارتهم تفسيرًا أو افتراضًا. وعند أوَّل تعثُّر في الانتقال إلى أنظمة حكم جديدة وانتكاسة في التحوُّل إلى الديمقراطيَّة، بشَّروا بسقوط التجربة الجديدة، أو تساءلوا عن قابليَّة مجتمعاتنا العربيَّة للفكرة الديمقراطيَّة. وفي بعض الحالات، أُعيد الاعتبار إلى أنظمة استبداد فاقدة للشرعيَّة لم يشغلها يومًا شيءٌ غيرُ استمرارها.

لا يختلف اثنان على أنَّنا اليوم أمام تراجُعات قويَّة وخيبات قاسية. والإقرار هذا لا يعني أنَّ الفشل قدرٌ محتوم وأنَّ أسبابَه جوهريَّة؛ أي نابعة من جوهر مزعوم لمجتمعاتنا العربيَّة، بل يتطلَّب النظر بعينَين إلى مجموعة من المشكلات التاريخيَّة لا الجوهريَّة، ومنها مشكلات الهشاشة في التماسك الاجتماعيِّ واللُّحمة الوطنيَّة، وإرث الأنظمة الاستبداديَّة وضعف إدارة المرحلة الانتقاليَّة.

هناك أسبابٌ متنوِّعة لعُسْر التحوُّل الديمقراطيّ، منها الداخليُّ ومنها الخارجيّ. يكشف بعضها عن صعوبة الإقلاع عن الممارسات التي شهدتها عهود التسلُّط، ويُظهِر بعضها الآخر ضَعْف الخبرة عند حديثي العهد في السياسة من جهةٍ أولى، وانحسار تأثير الطبقة الوسطى وتراجع قدرتها من جهةٍ ثانية. وفي ظلِّ تفكُّك مؤسَّسات الدولة التي سخَّرها الحكام لإدامة طغيانهم، صارت أوضاعنا الحاضرة، على تنوُّعها، مطبوعة بسِمَة الانتقاليَّة، أيًّا كان تقديرنا لطولها أو تمثُّلنا لآخر مطافها. والسِّمة هذه ملازمة لتحوُّلات مذهلة، لم تكن في حساب أحد ولا في توقُّعاته. وما زالت الإحاطةُ بجوانبها كلِّها مبكِّرة، نتيجة تسارُع الزمن وتداخُل المحرِّكات والمؤثِّرات، فضلًا عن إطلاق الأحكام، وهو ما يجنح إليه، على نحوٍ لا يخلو من المبرِّرات، الخائبونَ ومعهم الذين اكتووا بنار النزاعات المنفجرة ما بعد الثورات.

والانتقاليُّ غالبًا ما يكون في نظر الكثيرين محكومًا بمنطق المؤقَّت. والمؤقَّت غالبًا ما يُستغرق في اللحظة الحاضرة. يحكمُه الاستعجال والاجتزاء وعدم المجازفة في الربط بين المباشر والمدى الأبعد. وتزيد من ضيق الأفق العصبيَّات ما دون الوطنيَّة وهي، برأي البعض، آكلة المجتمعات العربيَّة المعاصرة. والعصبيَّات تقوم على شدِّ الأفراد إلى وحدات اجتماعيَّة مغلقة بوجه مَن يغايرهم في الانتماء إليها، سواء كانت قبيلة، أم طائفة، أم عائلة، أم جماعة لغويَّة، أم إثنيَّة. ويصفها ابن خلدون بخصائص النعرة والتذمُّر والاستماتة؛ أي أنَّ رابط العصبيَّة يستنفر الأفراد استنفارًا عاليًا ويحشد قوَّتهم؛ يضع خير الجماعة الخاصَّ فوق الخير العامّ، والاحتياجات المباشرة، المتَّصلة بظروف الحاضر، في تعارُض مع التطلُّع إلى المستقبل.

لكنَّ العصبيَّات هذه ليست معطى ثابتًا ولا قدرًا محتومًا. فهي وإنِ استجابت لرغبة الأفراد، في ظلِّ غياب الاستقرار، في طلب الحماية الفعليَّة والمعنويَّة من جماعات انتمائهم الأولى، تتعزَّز ويُعاد اختراعها بفعل الاستثمار السياسيّ. وكان سقوط بعض الأنظمة قد أتاح للقوى السياسيَّة المتصارعة على السلطة، والغنيمة التي تأتي بها، أن توقظ العصبيَّات وتوظِّفها في مغالَبة القوى الأُخرى. وعلى هذا النحو، استفادت القوى السياسيَّة، عن قصد أو من دونه، من وَهن المؤسَّسات وانعدام الثقة بها، لا بل فاقمته.

بطبيعة الحال، لا تتفرَّد ليبيا بالفشل في تأمين الاستقرار الأمنيِّ والاجتماعيِّ وهو شرط النجاح في الطور الأول من المرحلة الانتقاليَّة يأتي من بعده العبور من «موجبات المؤقَّت» إلى «مستلزمات الديمومة» من خلال بناء مؤسَّسات الدولة في الطور الثاني، وصولًا إلى إطلاق سياسات التنمية في الطور الثالث. بعبارة أُخرى، أدَّى عدم تحقُّق الشرط الأوَّل إلى تأخُّر الدُّخول في الطور الثاني وتأجيل الثالث من دون أفق واضح للعمليَّة الانتقاليَّة.

وهيمن الصراع على السلطة في بلدان ما بعد النزاعات على ما عداه. وغلبت السياسة، بمعناها الضيِّق، على أولويَّة بناء الوطن ودولته. وغابت عن الحياة العامَّة قضايا التنمية

البشريَّة في جوانبها المختلفة. وتعمَّقتِ الانقسامات المجتمعيَّة بفعل ممارسة مستعجلة للديمقراطيَّة الانتخابيَّة، حيث الرابح يأخذ كلَّ شيء، فيقصي الخاسر في مرحلة تتطلَّب تضافُر الجهود جميعها في إقامة البنيان الوطنيّ.

من نافلة القول إنَّ الديمقراطيَّة لا تختزل بإجراء انتخاباتٍ حرَّة ونزيهة. بل تستدعي في المرحلة الانتقاليَّة الشروع بإصلاح مؤسَّسات الدولة أو بالأحرى إعادة بنائها، وفي الوقت نفسه، توافقًا وطنيًّا واسعًا على أولويَّة ذلك. هذا كلُّه فضلًا عن تأكيد التمييز القاطع بين الدولة والسلطة فلا يؤدِّي الوصول إلى الثانية، ولو جاء عن طريق الانتخاب، إلى استتباع الثانية من قبل الفريق الرابح أو الاستحواذ عليها بوصفه غنيمة المنتصر.

من جهة أخرى، ليس بناء المؤسَّسات ممكنًا من دون التشديد على الغاية التي تقوم من أجلها. فهي لا تقوم من أجل تسيير مرافق السلطة، بل للنهوض بأدوار الدولة في تأمين الخدمات لشعبها والسير في طريق التنمية المستدامة. وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ غياب المؤسَّسات الجديرة بهذا الاسم، أي المؤسَّسات غير المحكومة بمصالح أهل السلطة بل المشغولة بحِفْظ مصالح المواطنين، يجعل العمل على إعادة البناء محفوفًا بالعقبات والصعوبات. ولا يمكن تجاوُز الاثنتين بقوَّة السلطة القويَّة، وهو ما يجنح إليه البعض في ردَّة فعل على حالة التخبُّط والفوضى التي شهدتها السنوات الأولى التي أعقبت سقوط الأنظمة المستبدَّة. بل يتطلَّب ذلك ظهور نخب سياسيَّة جديدة صاحبة رؤية لأوطانها، لا ينظر أفرادها إلى ذواتهم بوصفهم منتصرين بل باعتبارهم عاملين من أجل إعادة لُحمة مجتمعاتهم المضعضعة ومؤسَّساتهم المفكَّكة. بعبارة أخرى، يكتسب دور القيادات، نظرًا إلى ضعف المؤسَّسات، أهمِّيَّة أكبر. وتبدو لنا قدرة هذه النخب على الاحتواء بدل الإقصاء صاحبة الأفضليَّة على نوازعها الأُخرى وكفاءاتها. ذلك أنَّ الاحتواء، أو بالأحرى ضمان المشاركة الواسعة في إدارة المراحل الأولى من العمليَّة الانتقاليَّة، ضرورة كبرى من ضرورات تثبيت دعائم الاستقرار في مجتمعات يشوبها الاضطراب المعهود

ما بعد الثورات والنزاعات. بعبارة أُخرى، يقتضي ذلك، قبل احتدام المنافسة السياسيَّة باسم الديمقراطيَّة، السعي وراء المصالحة الوطنيَّة، وانتهاج الحوار الوطنيِّ الجامع سبيلًا للوصول إليها.

في ضوء هذه الاحتياجات والمسؤوليَّات المترتِّبة على النخب السياسيَّة الجديدة، يصعب الجزم في أمر الانتقال الديمقراطيِّ وتحديد مداه الزمنيّ. فالغشاوة تحيط، أوَّلًا، بمفهوم الديمقراطية نفسه. فهناك مَن يختزلها في صندوق الاقتراع ولا يُقيم وزنًا كافيًا للمؤسَّسات ولاستقلال القضاء وللحرِّيَّات العامَّة، ولا يهتمُّ بمسألة القيم الاجتماعيَّة وتلك المضمَرة في الثقافة السياسيَّة الرافضة للتسلُّط، وارتضاء المساواة أمام القانون، والقبول بالتنوُّع واحترام الآراء، سواء كانت معبِّرة عن نوازع الأغلبيَّة أم عن تطلُّعات الأقلِّيَّة.

ما زالت شعوبنا، ما خلا استثناءات قليلة، في أوَّل الطريق إلى الديمقراطيَّة الحقَّة. فكما يقتضي السير به وعي التدرُّج وعدم الاكتفاء بالانتخابات، فإنَّه لا يستقيم ما لم يحاذر الوقوع في المغالَبة. فاعتماد الانتخاب المتسرِّع، في ظلِّ الخلط المألوف عندنا بين السلطة والدولة، يجعل الديمقراطيَّة وسيلة لتبيِّن سيطرة فئة، سواء كانت أكثريَّة كبيرة أم صغيرة على فئةٍ أُخرى. وفي ظلِّ الانقسامات العموديَّة، الطائفيَّة والمذهبيَّة والثقافيَّة، تصبح الانتخابات أقرب إلى الفرز بين الجماعات التي تشكِّل بقوَّة العصبيَّات ما دون الوطنيَّة.

لقد علَّمتنا التجاربُ العربيَّة في السنوات السبع الماضية، المريرُ منها والأقلُّ مرارة، أنَّ الاحتواءَ خيرٌ من الإقصاء، وأنَّ الضمَّ أفضل من العزل، وأنَّ ارتضاء التنوُّع ضرورةٌ كي لا ينقلب التنافُس اللاحق، وهو من طبيعة الديمقراطيَّة، تنابُذًا بل صراعًا داميًا. وعلَّمتنا أيضًا ضرورة تناول قضيَّة الدولة على نحوٍ يؤكِّد، في الفكر والممارسة، رَفْض الدولة الأمنيَّة المتسلِّطة، ورَفْض الدولة التي تتعامل مع المصالح العامَّة وكأنَّها ملكٌ

خاصٌّ بالحكَّام، ورَفْض الدولة التي تَضيقُ بالتنوُّع، والقائمة على طلب التماهي التامِّ بين الحاكم والمحكوم، ورفض الدولة التي تدَّعي أنَّ انشغالها بالدفاع عن الكرامة الوطنيَّة يرفع رأس مواطنيها فيما يقلِّل، في حقيقة الأمر من قيمة الكرامة الشخصيَّة.

ويستدعي الرفض الأوَّل، لا تأكيدَ حصريَّةِ العنفِ الشرعيِّ بيد الدولة فحسب، بل أيضًا تحريم عنف الانتقام والعنف الأهليِّ بكلِّ أشكاله، والحؤول دون توسُّل القوَّة التي تأخذ الكثرة بجريرة القلَّة عند محاربة فلول الحكم البائد. كما يستدعي تمييزًا، كثيرًا ما غاب عن الثقافة السياسيَّة السائدة، بين الدولة والسُّلطة؛ بين الديمقراطيَّة الانتخابيَّة وفصل السلطات والتوازن بينها. ويعني ذلك إعطاء الأفضليَّة لبناء الدولة ومؤسَّساتها الدستوريَّة على امتلاك السلطات جميعها باسم الإرادة الشعبيَّة. فالدولة نِصابٌ مُحايد ليس مضافًا إلى المجتمع أو مجرَّد أداة لضَبْطه، فيما السلطة السياسيَّة مجالٌ للمنافسة، وهي قابلةٌ للتداوُل إزاء ديمومة الدولة.

أمَّا البديل، عن الدولة الملحَقة بمصلحة فردٍ أو مجموعةٍ صغيرةٍ نسبيًّا أو عشيرة أو طائفة، فهو الدولة التي تحمي المصالح العامَّة، وتوحيد المصالح الخاصَّة معها. فلا تكون الواحدة نقيضًا للأخرى أو على حسابها. وهذا ما تعنيه حقيقةً دولةُ القانون وعلى وجهٍ أدقّ، دولةُ الحقّ. ومن نافلة القول إنَّ مبدأ الدولة ومبدأ المواطنة لا ينفصلان، وكلٌّ منهما شرطٌ للآخر. المواطنون هم أوَّلًا أفراد، وليسوا مجرَّد أعضاء في جماعات، أيْ أجزاء من جمهور يتجانس بفعل الانتظام الثقافيِّ والاجتماعيِّ والسياسيّ. أكثر من ذلك، لا يمكن اختصار المواطن في هُوِيَّة واحدة. ولا يستقيم عيش المواطنين الأفراد معًا في كنف الدولة الواحدة ما لم تسهم، من خلال وظائفها التقليديَّة، في الإحياء المستمرِّ للرغبة الجدِّيَّة في البقاء معًا. سبق أن عرفنا في بلادنا العربيَّة استبدادًا وضعَ الوطنيَّة في تعارضٍ مع الديمقراطيَّة، والجماعة مع الفرد. غيرَ أنَّه ثمَّة ظواهر لم نلحظها كانت تحدث وراء أعيننا وفي أطراف حياتنا يمكن اختصارها باتِّساع التعليم، وتوافر المعلومات، وسرعة

الاتِّصالات التي فتحت مجالات أرحب لحركة الفرد في التعبير كما في الإبداع. فاستقلَّت الحياة الخاصَّة نسبيًّا، وتكوَّنت فضاءاتٌ بعيدًا عن الانقسامات التقليديَّة. ففيما كان جزء من الشبيبة ينتكس إلى ما يشبه التدنِّي في الوعي الأخلاقيِّ والسياسيّ، وإلى الانتظام داخل جمهور وإلى العسكرة، وإنْ من دون سلاح، وإلى عبادة الشخصيَّات والأصنام التي تصنعها الأيديولوجيا، كان جانب آخر يذهب إلى جهةٍ أُخرى، إلى التحرُّر من سياسة الإملاء والانقياد، أي إلى الخروج من الجمهور، وإلى ممارسة سلميَّة للحياة. والمواطنة في هذا السياق، تعبيرٌ عن تقدير الأفراد واشتراكهم في حساسيَّة، وأذواق، وطريقة حياة.

بالطبع، نحن مضطرُّون إلى الانتظار، وعمليَّة التغيير تسير في مسالك كثيرة، واحتمالاتها متعدِّدة مهما طال الانتظار. وإنَّنا لا نجد أمامنا سوى مشروع الدولة والمواطنة.

الحوار الختاميُّ للجلسة الثانية

السؤال الأول:

الأستاذ المرزوقي قد أحبطني. ولي تعليقان: أوَّلًا، أرى أنَّك تضع العربة أمام الحصان، وتوقِّف التاريخ على رأسه بدلًا من قدمَيه. ثانيًا، هناك تشوُّش في فهم فكرة النهضة وإنتاجها وشروطها ونتاجاتها.

وتعليقًا على كلام الأستاذ نافعة، الربط بين الداخل والخارج، وهذه الهيمنة والتي سرعان ما يتبادر إلى ذهني بأنَّها نظريَّة المؤامرة، بينما هي تحليل للواقع الاستراتيجيِّ والسياسيّ. وربَّما يحتاج ذلك إلى إيضاح أكثر حتَّى يزول هذا التشويش من ذهن المستمعين. وشكرًا.

الإجابة:

الدكتور المرزوقي:

أوَّل عملٍ جامعيٍّ كتبته في جامعة باريس كان في مفهوم السببيَّة عند الغزالي، وأنا لا أقول بالعلَّة والمعلول، بل قلت بالشروط والنتائج. الفرق كبير جدًّا؛ لأنَّ ثنائيَّة «العلَّة والمعلول» ثنائيَّة ميتافيزيقيَّة. لا أعلم كيف تفعل العلَّة وكيف يفعل

المعلول. لكنِّي أعلم منطقيًّا- بالتحليل المنطقيّ- كيف أستنتج نتيجةً من مقدِّمة.

وعندما أتكلَّم عن الواقع، هذه مشكلة عظيمة. نحن لا نعرف الواقع، نحن لا نثور على الواقع، لكنَّ الواقع لا يعلمه إلَّا الله، والعلم يبيِّن لنا كلَّ يوم أنَّ ما ظنناه واقع.

إنَّ البشريَّة التي عاشت ألفَي سنة على فَلَكِ بطليموس، اكتشفَتْ لاحقًا أنَّ فَلَكَ بطليموس يعوِّضه فَلَكُ كوبرنيكوس!

لقد بيَّنتُ أنَّ هناك قانونًا يحكم النهضات؛ فالنهضة تأتي دائمًا بعد المرور بلحظة انحطاط مرَّت بها أمَّة تشعر بأنَّها كانت يومًا ما عظيمة، وتريد أن تستردَّ عظمتها. هذا هو التعريف المنطقيُّ للنهضة. إنَّه شعورٌ بسقوطٍ بعد عَظَمة، وسعيٌ إلى استرجاع تلك العَظَمة. وقد بيَّنتُ أنَّ هذا التعريف ينطبق على نهضة اليونان، وعلى العرب، وعلى المسيحيِّين، وبخاصَّة على نهضة الشرق الأقصى.

نحن عشنا تجربتَين من النهوض بمفهوم الحداثة الحديث: التجربة الأوروبِّيَّة والتجربة الآسيويَّة، في شرق آسيا. كلتا التجربتَين تعاملتا مع الشروط لا مع النتائج، فـ«باشوات» مصر أرادوا أن يعيشوا مثل الأوروبِّيِّين، دون أن يُنتجوا مثل الأوروبِّيِّين. أرادوا أن تكونَ لهم قصور، ولكن لم يسألوا: كيف وصل الأوروبِّيُّون إلى ما وصلوا إليه؟

مَن يقرأ الأدبَ الإنكليزيَّ يعلم أنَّ العاملَ الإنكليزيَّ والعاملة الإنكليزيَّة كانا يعملان ١٨ ساعة في اليوم، في حين أنَّ العامل العربيَّ يعمل ربع ساعة. لا يمكن لأمَّة أن تنهض بعامل يعملُ ربعَ ساعة، وبأستاذٍ جامعيٍّ يزور الجامعة غبًّا ويزور المكتبة غبًّا. تكمن المشكلة إذًا في أنَّنا قلبنا الأمور رأسًا على عقب.

إنَّ الأوروبِّيَّ استغلَّ الأوروبِّيِّين أنفسهم واستغلَّ العالم، وأخذ ثروة العالم، فتمكَّن في مدَّة طويلة، تقرب من خمسة قرون، من أن يبني هذه الحضارة التي نُعجب الآن بها. ولكنَّنا لن نستطيع أن نبنيها إذا جعلنا الدولة عاجزة عن إنجاز مهمَّاتها.

إنَّ النهضة تتطلَّب تضحيات من الشعوب، ولا تتوافر لدينا- أخلاقيًّا- فرصة استعمار شعوب أُخرى كي ننهبَ ثرواتها.

لقد عشتُ في ماليزيا، ورأيتُ العاملَ الصينيّ، وليس الماليزيّ، يعمل يومًا كاملًا، إذا لزم الأمر، مقابل دولار واحد. في حين، لا تكاد تجد عربيًّا واحدًا يعمل «ثماني عشرة ساعة» في اليوم، حتَّى لو أعطيتَه مثل الأوروبِّيّ، وإنْ كان محتاجًا.

هذه هي المشاكل الحقيقيَّة التي تَعوق النهضة العربيَّة.

الأمر لا يتعلَّق بأفكار وإنَّما يتعلَّق بإنجازات، وهذه الإنجازات ينبغي أن تتحقَّق فيها الشروط الخمسة للعمل المنتِج:

لا بدَّ من فكرة، ولا بدَّ من استثمار تلك الفكرة لكي تصبح بضاعةً أو خدمة، ولا بدَّ من تمويل ذلك الاستثمار لكي يتحقَّق، ولا بد من توافُر العامل الفنِّيِّ والإداريِّ المناسِب لهذا العمل، ولا بد من توافُر الأسواق الاستهلاكيَّة.

أمَّا نحن، فقد قتَلْنا الإنتاجَ العربيَّ كلَّه واستهلكنا المنتَج المستورَد. ومن ثَمَّ، فقد استورَدْنا البطالة؛ لأنَّك إذا استوردت ما تأكُل فلن تحتاج إلى عمَّال في الفلاحة والزراعة، وهذا قلْبٌ للعلاقة بين العلَّة والمعلول، وبين الشرط والمشروط.

إنَّ شرطَ النهضة اليوم هو البحث العلميّ، وله رافعتان: التنمية الاقتصاديَّة والدفاع.

إنَّ التنمية الاقتصاديَّة والدفاع يتطلَّبان غزو الفضاء. مَنْ مِنَ العرب فكَّر في أن يغزو إلَّا جارَه؟

فضلًا عن مشكلة الحدود بين الدول، وهذه الحدود مقصودة. والقصد منها هو أن تجعلك عاجزًا عن التنمية الماديَّة والعقليَّة والروحيَّة والعلميَّة.

وليس هذا مؤامرة، بل هو قانونٌ تاريخيّ.

فعلى ماذا يتنافس الناس؟

إنَّهم يتنافَسون على أرضٍ بسبب ما فيها من ثروة، وبسبب موقعها من الأرض.

تكمنُ مشكلتنا في أنَّنا لدينا ثروة، وموقعنا يجعلنا ممرًّا لكلِّ الثروات في العالم!

نحن إذًا، وهذا ابتلاء إلهيّ، نمتلك ما تحتاج إليه الحضارة الحديثة، دون أن يكون لنا حضارة حديثة. إنَّهم يستخرجون لنا البترول من أرضنا، ويبيعونه، ويستغلُّونه. أمَّا نحن فنتمتَّع ببقايا ما يتركه ترمب لنا! والسَّلام.

السؤال الثاني:

أستاذ حسن، متى نسقط نظريَّة المؤامرة، التي نعلِّق عليها حالة العجز والتردِّي التي وصلنا إليها؟ ألا ترى أنَّ زَرْع مثل هذه الأفكار في عقول الأجيال الشابَّة، وبخاصَّة أنَّه لدينا كثير من الشباب في هذا المؤتمر، الخوف هو العدوُّ الأوَّل للفكر والإبداع. اعتادت جدَّاتنا أن تحكي لنا حكاية (الغولة) قبل النوم، وعشنا يسكننا الخوف من شبح وهميٍّ صنعناه بعجزنا عن إثبات عدم وجوده. كفانا تعظيمٌ لقوَّة العدوّ، وآن الأوان أن نردِّد كما الهنود الحمر: يا حوت أطلق قمرنا.

إلى متى سنبقى نردِّد خطاب الإحباط نفسه؟ وشكرًا.

الإجابة:

بعض التعليقات ادَّعت أنَّني قلت إنَّ هناك هيمنة خارجيَّة كاملة، وإنَّني أبرِّر هذه الهيمنة، أو أبرِّر نظريَّة المؤامرة. أنا قلتُ العكس تمامًا. ما ذكرتُه أنَّه ينبغي أن نفهم أنَّ القوَّة الخارجيَّة عندما تدافع عن مصالحها فهي تقوم بعمل مشروع بنظرها، وأغراها في ذلك ضعف الآخرين، وشجَّعها على أن تتمدَّد وتتغلغلَ أكثر فأكثر. أنا إذًا ضدُّ استدعاء نظريَّة المؤامرة ومحاولة تحميلها عجزنا وضعفنا. إذا كنَّا نعتقد أنَّ هناك مؤامرةً خارجيَّة تحاك ضدَّنا، فلماذا لم نكن واعين لما يحيكه الآخرون؟ هذه هي الإشكاليَّة.

لذلك، جوهر كلامي أنَّه يجب أن يكون لديك الوعي الكامل لكي تفهم ما يحيكه الآخرون لك، وكيف يتصرَّفون، وكيف يتعاملون، وفي الوقت نفسه تنظر إلى الأسباب، ومواطن الخلل التي جعلت الآخر الذي يتآمر ضدَّك (وهو يتآمر منذ فترة طويلة جدًّا، وليس منذ الآن) ينجح في هذا التآمر. ولذلك، أنا من الذين يفضِّلون أن نركِّز التفكير على الخلل القائم داخل البنى السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، إلى آخره.

السؤال الثالث:

الأستاذ طارق، سبق للأمم المتَّحدة أن أعدَّت تقريرًا قام به باحثون عرب. وخلص التقرير إلى ثلاث نتائج أساسيَّة متعلِّقة بما يعانيه العالم العربيّ، وهي: النقص في إنتاج المعرفة، والضعف في الحكم الرشيد، والضعف في تمكين المرأة.

أنا أعتقد أنَّ هذا التشخيص يجب أن يكون خطوة باتِّجاه إحداث التغيير في العالم العربيّ. وأنا أؤكِّد مسألةَ النتائج التي خلصت إليها التقارير، لكنَّ الإشكاليَّة تكمن في أنَّ المسؤولين يماطلون حتَّى في جَعْل هذه التقارير متاحةً بين الناس للاطِّلاع عليها. فمثلًا، بقيَ التقرير المتعلِّق بتمكين المرأة مدَّة سنتَين حبيس الأدراج قبل أن يصبح متاحًا للعامَّة.

فما رأيكم في خلاصات التقارير الأمميَّة؟ وشكرًا.

الإجابة:

النقاش يدور الآن في الأمم المتَّحدة عن الحكم الرشيد. ومفهوم الحكم الرشيد يذهب في ثلاثة اتِّجاهات منفصلة:

الأوَّل، أنَّ الحكم الرشيد يقوم على اعتناق المجتمع قِيَم المشاركة والمساءلة.

الثاني، أنَّ الحكم الرشيد يقوم على إنتاج قواعد لإنشاء المؤسَّسات وإدارتها.

الثالث، أنَّ الحكم الرشيد ينطلق من تشكيل آليَّات للإدارة السياسيَّة لمجتمعاتنا.

والحقيقة أنَّ الانهيارات الكبيرة التي شهدتها مجتمعاتنا، أو على الأقلِّ بعض مجتمعاتنا، بيَّنت أنَّنا نحتاج إلى جَمْع المهمَّات الثلاث هذه في مهمَّة واحدة، وهو ما عجز عنه خطاب الحكم الأمميِّ الرشيد. لقد كنتُ ممثِّل الأمين العامَّ للأمم المتَّحدة في ليبيا، ولم يكن الكلام عن الحكم الرشيد أداة أستطيع استخدامها في إدارة الشؤون الليبيَّة على الإطلاق! فنحن فعليًّا في بداية الانتقال، ونحتاج إلى أداوت خاصَّة بنا تساعدنا على السير في طريق هذا الانتقال، على افتراض أنَّ المشاركة السياسيَّة والديمقراطيَّة مطلب اجتماعيٌّ حقيقيٌّ لاسيَّما عند الشباب.

الجلسة الثالثة

مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: الاستراتيجيَّات والسَّياسات

مدير الجلسة: رنا عيسى

- **مقدِّمة إلى جلسة استراتيجيَّات المستقبل**
  الدكتورة رنا عيسى
- **المرأة العربيَّة وواقع النهضة**
  الأستاذة الدكتورة فهيمة شرف الدين
- **الاستراتيجيَّات والسياسات**
  الأستاذ الدكتور المحبوب عبد السلام
- **الحوار الختاميُّ للجلسة الثالثة**

مقدِّمة إلى جلسة استراتيجيَّات المستقبل

الدكتورة رنا عيسى[٢٦]

لَمَّا طلب منِّي أن أدير الجلسة عن استراتيجيَّات المستقبل، وكيف نستعمل النهضة في المستقبل، كان طلبًا مثيرًا بالنسبة إليّ؛ فأنا، المؤرِّخة، عادةً ما أفكِّر. أفكِّرُ في الحاضر، لكنْ بارتباطه بالماضي. لذا، لن تكون بلورة أفكار عن المستقبل، وعن الاستراتيجيَّات، عملًا سهلًا بالنسبة إليّ.

تحدَّث الدكتور طارق متري أمس عن مفهوم الدولة والسلطة، وكنت أتساءل ماذا يعني

---

٢٦) باحثةٌ ومؤرِّخةٌ وأكاديميَّة لبنانيَّة فلسطينيَّة وتحمل أيضًا الجنسيَّة النرويجية، هي حاصلة على شهادة الدكتوراة من جامعة أوسلو.

تعمل عيسى في «مركز إبسن للدراسات»، وهي أستاذ مساعد في دراسات الترجمة في قسم اللغة الإنكليزية في الجامعة الأميركيَّة في بيروت، وعضو في مركز سيلرت منذ ربيع عام ٢٠١٧م، ودرَّستْ دورات عدَّة مثل مقدمة دراسات الترجمة وترجمة النهضة والأدب والترجمة، وتبحث في الجذور الثقافيَّة والعلميَّة للعولمة في عصر النهضة. كانت شهادتها في الدكتوراة في الكتاب المقدَّس، وكيف ظهرت الترجمة كأداة للتزامن في القرن التاسع عشر، وأثار هذا اهتمامات محدَّدة في المفاهيم الزمنيَّة للأصل، والتقاليد والحداثة، والتقدُّم والتأخُّر والتسارع.

مفهوم الدولة والسلطة في دولة كلبنان؟ وبخاصَّة إذا ما ربطنا المفهوم بموضوع النهضة.

بالأمس كنتُ في زيارةٍ لضريح أحمد فارس الشدياق، وهو من أعلام النهضة المنسيِّين. ومن مؤلَّفاته: «ساق على ساق» و«كشف المخبَّأ عن فنون أوروبَّا». لقد أصبح ضريحه، في الوقت الحاليّ، موقفًا للسيَّارات!

لقد كان الشدياق من الأشخاص الذين كان لهم أثر بالغ في حياتي الفكريَّة. أقرأ له باستمرار، وأحسبُه أحد أبرز المفكِّرين الذين كتبوا في موضوع النهضة. لقد كان قلقًا جدًّا على الواقع العربيِّ وعلى الثقافة العربيَّة، وكان خطابه مختلفًا عن خطاب النهضة، الذي يرى أنَّ الناس في سُباتٍ عميقٍ وبحاجة إلى مَن يوقظهم. لقد جعلَني أرى النهضة، لكنْ من زاوية نقديَّة.

من يقرأ كتابه «كشف المخبَّأ عن فنون أوروبَّا» يلاحظ أنَّه يستعمل الوصف أداةً منهجيَّة. إذا أردنا مقارنته بشخصٍ مثل «رفاعة الطهطاوي» الذي سافر إلى أوروبَّا وكتب عن باريس، كما فعل الشدياق، نلحظ أن ثمَّة فرقًا في الأسلوب بينهما. في اللغة العربيَّة، نستعمل كلمة لتشير إلى معنيَّين: الوصف (ديسكربشن: Description) والوصفة (بريسكربشن: Prescription). والفارق بين المفكِّرَين أسلوبيًّا أنَّ الشدياق يستخدم الوصف (ديسكربشن)، بينما يستعمله الطهطاوي ليكون (بريسكربشن)؛ ليبيِّن لنا كيفيَّة تحسين واقع البلاد العربيَّة.

والفارق بين الأسلوبَين كبير وجوهريّ.

من المفارقة أنَّني في زيارتي أمس لضريح الشدياق، ذهبتُ لأدفن معه مفهوم «النهضة». أمَّا اليوم، فأنا في مؤتمرٍ عن «النهضة»!

نرجع مرَّة أُخرى إلى الطهطاوي. ففي الوقت الذي كان فيه الطهطاوي (ينظِّف) اللغة العربيَّة ممَّا يشوبها من كلام فيه «قلَّة أدب»؛ لينقِّي «الأدب»، كان الشدياق يحدِّد الأدب

بالمقدرة على قول الممنوع، ويؤكِّد حرِّيَّة المثقَّف في التفوُّه بحقيقة ما يجري في المجتمع. فوصف المجتمع كان من أهمِّ ما قام به الشدياق، وتركَه لنا نحن المثقَّفين كإرث. ونحن، المثقَّفين العرب، ننقسم في تبعيَّتنا إلى هذين المفكِّرَين. ننقسم بين الوصف الذي يعني توصيف حالة المجتمع، والوصف الأشبه بكتابة «وصفة طبيَّة».

إنِّي لأرى نفسي تلميذة لمدرسة الشدياق، كما كان يرى نفسه تلميذًا للمجتمع، ينهل منه العلم. لا يعلِّمه كيف ينهض، بل كيف يكتب.

وخلال تحضيري لرسالة الدكتوراة، انفجرت الثورات العربيَّة، فصرتُ أتساءل: لماذا أفكِّر في النهضة؟ ولماذا أكتب عن النهضة؟ وكيف أجاري هؤلاء الذين يخرجون مطالبين بالحرِّيَّة والديمقراطيَّة وحرِّيَّة التعبير؟

أرى نفسي تلميذة هذا المجتمع، فلستُ هنا لأعلِّمهم المطلوب منهم؛ فهم يعرفون جيِّدًا ماذا يريدون، وماذا عليهم أن يفعلوا لتحقيق ما يريدون.

برأيي، ينبغي أن نجعل استراتيجيَّتنا هي: كيف نتعلَّم من هذه المجتمعات؟

المرأة العربيَّة وواقع النهضة

الأستاذة الدكتورة فهيمة شرف الدين[٢٧]

أعتقد أنَّ أهمَّ قضيَّة طُرحت في موضوع النهضة في القرنَين التاسع عشر والعشرين، هي قضيَّة المرأة. ففي وقتنا الحاضر، وبعد العام الألفين، حدثت تغيُّرات مهمَّة في العالم بعامَّة وفي بلادنا بخاصَّة، نتيجة التقارير الدوليَّة التي أشارت إلى المشكلة الخاصَّة بالنساء في العالم العربيّ. وهذا الموضوع لا يقتصر على العالم العربي فقط، بل إنَّها قضيَّة عالميَّة أيضًا، تتعلَّق خصوصًا بمجالي: العمل والتعليم، وغدت تلك القضيَّة سببًا من أسباب تخلُّف المجتمع، خصوصًا في العالم الثالث.

٢٧) مستشارةٌ وباحثةٌ مستقلَّة وأستاذةٌ جامعيَّة في كلِّيَّة العلوم الاجتماعيَّة في الجامعة اللبنانيَّة، ولديها بحوث عدَّة في العلوم الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وخصوصًا في مجال قضايا المرأة في لبنان والعالم العربيّ. وقد قدَّمت شرف الدين خبراتها في مجال حقوق الإنسان ودمج النوع الاجتماعي لمنظَّمات دوليَّة عدَّة ووكالات الأمم المتحدة مثل الإسكوا واليونيفم وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائيِّ واليونيسكو، وهي نائب رئيس اللجنة الأهليَّة لمتابعة قضايا المرأة، وقد تولَّت مواقع عدَّة أهمُّها باحثة مشاركة في منتدى العالم الثالث، ورئيسة تحرير مجلَّة الفكر العربيّ، ومديرة البحوث في معهد الإنماء العربيّ، ومدير عام معهد الإنماء العربيّ.

حديثي سيركِّز على ما يجب فعله لمعالجة تلك القضيَّة التي لا يستطيع أحد أن ينكرها، فحقيقة أنَّ المرأة يتمُّ إقصاؤها عن الكثير من الأعمال حقيقةٌ لا يمكن إغفالها. ففي لبنان، مثلًا، أهمُّ قضيَّة تواجه النساء هي قضيَّة المشاركة.

كيف يمكن إذًا أن نصلح واقعَ المرأة العربيَّة؟

باعتقادي، إنَّ هذا الموضوع يتقاطع مع الحديث المعلن في لبنان حول مشاركة المرأة في الانتخابات. وهذه المسألة لها مستويان:

مستوًى شكليٌّ، يتعلَّق بظاهر المشكلة؛ فالمرأة اللبنانيَّة لا ينقصها شيء.

ومستوًى جوهريّ، وهو المتعلَّق بما نسمِّيه وجودها المستقلّ، أي تحوُّلها إلى ذات في قلب الثقافة العربيَّة، وليس خارجها. فمن بين ٥٤٪ من خرِّيجات الجامعة هناك ٣٣٪ منهنَّ صرنَ أستاذات في الجامعات، وفي عام ٢٠٠٩م هناك ٣١٪ من الخرِّيجات صرنَ قاضياتٍ ناجحات، وأثبتنَ نجاحًا في أكثر من مجال.

في ضَوء كلِّ هذه المعطيات، كيف نتعاطى مع المرأة العربيَّة؟

وأنا حَذِرة باستخدام المستوى الشكليّ؛ لأنَّه يُعيدُنا فعليًّا إلى القرن التاسع عشر، ومن خلال متابعتي للكثير من قضايا المرأة العربيَّة أرى أنَّ هذه الموضوع قد شغل حيِّزًا كبيرًا من جهد الإصلاحيِّين. وفي القرن العشرين؛ وبعد الاستقلال، بدأ الاهتمام بالتعليم. ففي لبنان بخاصَّة، وفي العالم العربيِّ بعامَّة، تتمحورُ أسباب البطالة حول ثلاث قضايا أساسيَّة: العلم والحرِّيَّة والعمل. وقد تضمَّنت أغلب الدساتير العربيَّة تلك القضايا الرئيسة، وسعت إلى وَضْع التشريعات الكفيلة بصيانتها. لكن ما حصلت عليه المرأة باليمين أُخذ منها باليسار، فلم يتنبَّه المجتمع النسويُّ ولا الحركات النسائيَّة ولا حتَّى الحركات الاجتماعيَّة إلى قوانين الأحوال الشخصيَّة، التي تحفل بالتمييز ضدَّ النساء. ولن يكون للمساواة مكان إذا لم تُعدَّل تلك القوانين.

القضيَّة الثانية التي تُثار عندما نتكلَّم عن تحرير المرأة أو إصلاح أوضاعها، هي التطوُّر الملحوظ فيما يخصُّ تعليم المرأة بكلِّ البلاد العربيَّة، والتقارير الرسميَّة تؤكِّد ذلك، لكنَّ المشكلة تبرز في سوق العمل، فحسب الإحصائيَّات، تتراوح نسبة عمالة المرأة في البلاد العربيَّة بين ٢٣-٢٤٪، ويُعزى ذلك إلى أنَّ الثقافة العامَّة، سواء في التربيَّة أم في الكتب المدرسيَّة، هي ضدُّ المرأة.

باعتقادي، إنَّ مجموع مكوِّنات الثقافة العربيَّة أسهمت، بشكلٍ أو بآخر، في إنتاج صورة دونيَّة للمرأة، فحتَّى لو فتحت المدارس والجامعات أبوابها للمرأة، فإنَّ البنى الثقافيَّة التقليديَّة وقوانين الأحوال الشخصيَّة لم تمسَّ بعد. وعليه، فإنَّنا ما زلنا ندور في حلقةٍ مفرَغة.

نرجعُ مرَّة أُخرى إلى الحالة اللبنانيَّة. ثمَّة طوائف في المجتمع اللبنانيِّ سمحت ولو بالقليل من الحرِّيَّة، فيما يخشى آخرون ذلك خوفًا من «الكلام»، بدعوى الخروج على الشريعة. علمًا بأنَّ الشريعة ثابتةٌ والمجتمع متغيِّر، ونحن نتحدَّث عن حياة تتغيَّر باستمرار، وما نسعى إلى تغييره هو واقع المرأة في المجتمع لا الشريعة.

وبالنظر إلى واقع المرأة في بعض الدول العربيَّة كتونس، نلحظ بأنَّها قد قضت على التمييز ضدَّ المرأة نهائيًّا، وفي المغرب قطعت شوطًا مهمًّا نحو تحسين أوضاعها.

لدى تشخيص واقع المرأة العربيَّة إذًا، يجدر بنا أن نطَّلع على التقارير التي تناولت واقع المرأة العربيَّة، مثل تقرير التنمية العربيَّة الإنسانيَّة في العام ٢٠٠٥م، والذي أشار إلى عدم وجود إمكانيَّة لتطوُّر العالم العربيِّ إلا إذا وضعنا في الحسبان إصلاح وَضْع المرأة. وإصلاحُ وَضْع المرأة لا يقتصر على تحسينه في مجالات معيَّنة دون أُخرى، بل في إعادة النظر في الثقافة العربيَّة بالمجمل، وبكتب التربية والتعليم ومحتواها الذي ما زال يحمل في طيَّاته سياسة التمييز ضدَّ المرأة.

لم يعُدْ تغيير واقع المرأة العربيَّة مطلبًا داخليًّا فقط، بل أصبح يتلقَّى الدعم من الخارج أيضًا؛ فالمناخ العامُّ العالميُّ يدفع باتِّجاه تحسين ظروف المرأة، ويلحُّ على ضرورة إعطائها حقوقها ورفع الظلم عنها، وضرورة تغيير قوانين الأحوال الشخصيَّة. وهو مطلبٌ لا يقتصر على قُطرٍ بعَينه، بل يشمل الأقطار العربيَّة جميعها.

الاستراتيجيَّات والسياسات

الأستاذ الدكتور المحبوب عبد السلام[٢٨]

اختارت لنا اللجنة المنظَّمة عنوانًا صعبًا قليلًا، وبخاصَّة أنَّنا كنَّا هذا الصباح نحلِّقُ في أفقٍ رائع جدًّا من التنظير والتفكير الحرِّ والنظريَّات التاريخيَّة والاجتماعيَّة. ينبغي في هذه الجلسة أن نخاطبَ الاستراتيجيَّات والسياسات. أنا لستُ متخصِّصًا في المستقبل، ولكن ربَّما أمتلك تجاربَ خاصَّة في ما يتعلَّق بالاستراتيجيَّة. عندما نهبط من النهضة إلى الاستراتيجيَّة، عندئذٍ نكون قد اقترَبْنا من النظر إلى الواقع، وعندما نبلغ السياسات

---

٢٨) سياسيٌّ وكاتبٌ وباحثٌ سودانيٌّ وقياديٌّ بارزٌ في المؤتمر الشعبيّ. شغل منصب مدير إدارة الإعلام الخارجيِّ في وزارة الإعلام والثقافة السودانيَّة ١٩٩٠-١٩٩٢م، ومدير مكتب الأمين العامِّ للمؤتمر الشعبيِّ العربيِّ والإسلاميِّ ١٩٩٢-١٩٩٦م، والأمين العامِّ لهيئة الأعمال الفكريَّة ١٩٩٦-٢٠٠٠م. وعملَ محاضرًا في مادَّة «مقدِّمة في دراسة الإسلام» في عدد من الجامعات الأوروبِّيَّة والأميركيَّة ٢٠٠٩-٢٠١٣م.

والمحبوب عبد السلام خرِّيج كلِّيَّة الآداب/ قسم الفلسفة من جامعة القاهرة في الخرطوم عام ١٩٨١م، وحاصل على دبلوم في العلوم السياسيَّة من جامعة كاردف (بريطانيا) ١٩٨٣م، ودبلوم في الدراسات المعمَّقة (D.E.A) في علم الاجتماع من جامعة باريس الثالثة عام ١٩٨٩م، وسجَّل للدكتوراة في الدراسات القرآنيَّة المقارَنة في معهد الدراسات الشرقيَّة والإفريقيَّة جامعة لندن عام ٢٠٠٤م.

نكون قد بلغنا الواقع. ليس تمامًا، لكنَّ السياسات أصلًا تستلهم الواقع إلى حدٍّ كبير.

لدي تجربة في التخطيط الاستراتيجيِّ لبلدٍ (معقَّد). كانت تلك الدولة ترغب في أن تؤسِّس استراتيجيَّة قوميَّة شاملة، لكنْ في إطارٍ غير ديمقراطيّ، وغير تعدُّديٍّ كذلك. وكانت هذه المهمَّة بالغة الصعوبة. لكن، حين تتحدَّث عن الاستراتيجيَّة وعن السياسات، أنت، بالضرورة، ستتحدَّث عن المجتمع والدولة، ومن ثَمَّ ستتحدَّث عن قطاعٍ عريض.

ما هي الاستراتيجيَّة؟

يبدأ النقاش حول الاستراتيجيَّة من الكلمة نفسها ومن تعريفها. أغلب الباحثين يشير إلى أنَّ كلمة استراتيجيَّة مأخوذةٌ من كلمة يونانيَّة مباشرة، ليس لها مقابلٌ عربيٌّ دقيق.

وفي أطرف ما سمعت، أنَّ كلمة استراتيجيَّة من الصراط. وكلمة الصراط تعني الطريق المحدَّد الحواف. ولكنْ، لدى الحديث عن الاستراتيجيَّة لا بدَّ من أن يكون ثمَّة متَّسع من الطريق، محدَّد الحواف، ومستقيم إلى وجهةٍ محدَّدة.

عند تحديد الاستراتيجيَّة قد نحتاج إلى ما يشبه القيام بشركةٍ مساهمة عامَّة؛ لأنَّ أغلب المعنيِّين بها هم أصحاب مصلحة، كلُّهم لا بدّ لهم من أن يُسهموا في صُنْع هذه الاستراتيجيَّة التي ستطبَّق عليهم.

ويُعرِّف العسكريُّون الاستراتيجيَّة من خلال الهدف منها على أنَّها البقاء. ومن يضع الاستراتيجيَّة هم عددٌ محدودٌ من العسكريِّين، والهدف منها كَسْب المعركة أو حماية الأرض من العدوّ. ومن هنا، فهي محدودة وسرِّيَّة. وفي تجاربنا مع الدول العربيَّة، قلَّما نسمع عن أنَّ دولًا اجتمعت لتحدِّد استراتيجيَّة خمسيَّة أو عشريَّة.

ومن التجارب حول الاستراتيجيَّة التجربة الأميركيَّة، وهي تعني حسب مفهومهم «الخُطَّة العظمى».

هناك مظهر آخر من مظاهر الاستراتيجيَّة يتعلَّق بالتردِّي العربيّ- تردِّي وَضْع الإنسان العربيّ. وبالنظر إلى معظم التقارير التي تصدر عن مؤسَّسات الأمم المتَّحدة وتقارير التنمية البشريَّة وتقارير الشفافيَّة وتقارير الحرِّيَّات، فإنَّها، في أغلبها، تتحدَّث عن المنعة والعزَّة، فأين موقع النهضة؟

قد نكون لمسنا ملامح في مصر ولبنان، ولكنْ بالنسبة إلى السودان مثلًا، نحن كان عندنا المهدي، وكان المهدي يخاطب سيِّد الوجود مباشرة، يقظةً لا منامًا، وكانت كلُّ الأفكار المتعلِّقة بالديمقراطيَّة والحريَّة وتحرير المرأة والقِيَم والليبراليَّة بعيدة عنَّا.

كيف يمكن أن تضعَ استراتيجيَّة في مجتمعٍ متعدِّد؟

ينبغي أن تتوافر لدينا استراتيجيَّة، لا للتنميَّة فقط، بل للتعليم والأخلاق أيضًا، وهو ما تحدَّث عنها اليوم رئيس المنظَّمة.

هل يمكن أن نضعَ للأخلاق استراتيجيَّة في مجتمعٍ متعدِّد؟

حين تحدَّثْنا عن وضع استراتيجيَّة للصحَّة تقوم على تقليل نسبة وَفَيات المواليد، احتجَّ كلُّ ذوي الثقافة الفقهيَّة وثقافة علم الكلام، وحُجَّتهم: كيف لنا أن نغيِّر أقدار الله سبحانه وتعالى؟

ثمَّ تطلبون منَّا أن نضعَ استراتيجيَّة للنهضة العربيَّة؟ هذا فيه الكثير من المفارَقات.

ما دور الدولة في التخطيط الاستراتيجيّ؟ أهو دورٌ مجتمعيٌّ فقط؟

ضمن التعريف التقليديِّ في العلوم السياسيَّة، تمَّ تعريف الدولة على أنَّها التي تحتكر العنف. ولكنْ، نحن حاولنا توسيع المجال في الخُطَّة العظمى، وقلنا إنَّ المجتمع هو

الأصل، والدولة هي بُعدٌ من أبعاد المجتمع. وهذا التعريف الذي اعتمد لاحقًا في منتصف التسعينيَّات لدى الأمم المتَّحدة.

كيف يمكن أن تبثَّ نهضةً واستراتيجيَّةً في المجال العامّ؟

أنا أعتقد أنَّ أهمَّ دور للمفكِّرين هو بثُّ الوعي النَّهضَويّ، وإحياء الأمل وبثُّه على أوسع نطاق؛ وليس فقط بسطُ السياسات وتفصيلها. وهذا يحتاج، بالضرورة، إلى مجالٍ ديمقراطيٍّ يتبادل فيه الناس الآراء. وكما أشار الدكتور علي إلى ابن خلدون، وأنَّه كتب التاريخ لا لأنَّه يعتقد أنَّ التواريخ التي كُتِبَت قبله فيها مشاكل منهجيَّة، بل هو أمرٌ طبيعيٌّ بحكم تغيُّر التاريخ الإنسانيّ.

وهذا يفرضُ تحدِّيًا، وهو: ينبغي لك أن تبثَّ هذا الوعي في مجتمعٍ قبليٍّ عشائريٍّ سياسيّ!

الحوار الختاميُّ للجلسة الثالثة

السؤال الأوَّل:

سيِّدة رنا، كونك باحثة في التاريخ وفي تاريخ النهضة، هل وجدت إسهامات للمرأة في هذه النهضة؟ أم أنَّ مَن يكتب التاريخ يكتبه من منظورٍ أُحاديٍّ يغفِلُ دور المرأة وإسهاماتها في نهضة الأمَّة أو في تاريخ الأمَّة؟

الإجابة:

طبعًا، كانت هناك إسهاماتٌ للمرأة في عصر النهضة، فأوَّل رواية كانت تكتبُها امرأة بعصر النهضة كانت في ١٨٩١ أو ١٨٧١م لا أذكر بالضبط. وكانت رواية مثل كلِّ الروايات التي كُتِبَت في ذلك الوقت، من حيث السطحيَّة في الطرح. لكنَّ قراءةَ تلك الروايات عن تلك الفترة تُعطينا فكرة كيف كانت نظرة النساء للمجتمع في ذلك الوقت. وهناك نماذجُ أُخرى عدَّة لروائيَّات عكَسْنَ واقع مجتمعهنّ، مثل عائشة تيمور، وباحثة البادية اللتين كتبتا في سوسيولوجيا المجتمع من خلال نظرتهما إلى المرأة. ومن خلال تلك الروايات فهمنا المجتمع المصريّ، وكيف تُعامَل المرأة في المنزل، وما المعاملة التي تتلقَّاها، وكيف كان القانون يهمِّشها.

والمؤسف أنَّنا، في مجتمعاتٍ عربيَّة، الرجل يُهضَم حقُّه، كما يُهضَم حقُّ المرأة. والرجل يدخل السجن أكثر من المرأة.

السؤال الثاني:

الأستاذ المحبوب، قضيَّة مساواة المرأة بالرجل هي قضيَّة مجتمعيَّة، وليست مسألة نسويَّة، وتحرير المرأة لم يتأتَّ إلَّا باستقلالها الاقتصاديّ. لماركس قول لا أعرفه عن ظهر قلب مفاده: قل لي ما وضعَ المرأة في المجتمع، وأنا أقول لك ما هذا المجتمع.

في تونس، أُثير موضوع الإرث والتساوي بين الذكر والأنثى، كما أُثير موضوع زواج المسلمة من غير المسلم، فأنا يُسمح لي بالزواج من كتابيَّة ولا يحقُّ لها أن ترثني، كيف يكون ذلك؟

وفيما يتعلَّق بالاستراتيجيَّة، ما المعنى المعجميُّ للاستراتيجيَّة؟ وما علاقة مفهوم الاستراتيجيَّة بالأهداف الكبرى؟

الإجابة:

عندما تضعُ استراتيجيَّة تحتاج إلى رؤية، فإنَّك تحتاج إلى شيء من التنظير. لكن، عندئذ ليست رؤية شخص واحد هي رؤية مجتمع ودولة. لا بدَّ أن تستمع إلى كيف يفكِّر عموم الناس، وليس كيف يفكِّر المفكِّرون. كما يجب أن يكونَ هناك صَوْغٌ للرؤيَّة الكليَّة والسياسات والاستراتيجيَّات. والمسألة غاية في الصعوبة لوُجودِ تبايُنٍ ضخم في المجتمع.

أتّفق مع مَن يقول إنَّ الأهداف الكبرى هي الاستراتيجيَّة. وكما ذكرنا، ما وجدنا سبيلًا لتعريف كلمة استراتيجيَّة بالعربي إلَّا كلمة الخُطَّة العظمى. وبالنسبة إلى الأهداف التي ذكرها الدكتور سليمان: تحقيق الإنتاجيَّة والرفاهِيَة ومحاربة التخلُّف، كما ذكر التعليم، والتطوُّر الاقتصاديُّ والاجتماعيّ. هذه كلُّها تأتي في تعريف أهداف الخُطَّة الكبرى، بعد ذلك تأتي التفاصيل. ثمَّ عن النقاش الذي يدور في الدوائر الفقهيَّة، والمتعلِّق بزواج المسلمة من الكتابيّ، هذا النقاش الآن أصبح نقاشًا في المجتمع المدنيّ، ومتعلِّقًا بقضيَّة الحقوق والحرمات والحصانات. والنقاش الآن في موضوع الحقوق والميراث أصبحَ خارج خطِّ الإطار العقليِّ الفقهيّ. وفي تقديري الشخصيّ، إنَّ البشريَّة الإنسانيَّة الآن، بتقدُّمها وبفطرتها، تقترب من جوهر قِيَم الدين المتعلِّق بحقوق الإنسان وكرامته. وشكرًا.

السؤال الثالث:

دكتورة فهيمة، في ظلِّ التناقُضات الموجودة في لبنان، لماذا يُعاق تقدُّم المرأة؟ وهل لتجمُّع المرأة في لبنان سياسات معيَّنة ليتمَّ إدخال المرأة في الانتخابات على نحوٍ حقيقيّ، وليكونَ لها دورٌ في الحكم؟ وهل يشكِّل قانون الأحوال الشخصيَّة عائقًا في وجه المرأة؟

الإجابة:

قبل أن أجيبَ أسألُ نفسي وأسألكم: هل نحن راضون عن وضع المرأة العربيَّة اليوم؟ وهل نحن راضون عن العنف الذي يمارس ضدَّ المرأة؟ وهل نحن راضون عن موقع المرأة في اتِّخاذ القرار، وبخاصَّة في المشاركة السياسيَّة؟ حيث لا يكون التشريع للرجل، وليس بواسطة الرجل، بل معه.

إنَّ النساء المتعلِّمات يشكِّلن ما نسبته ٥٤٪، ولا يعمل منهنَّ أكثر من ١٨٪ أو ١٥٪. وإذا كنَّا غير راضين عن ذلك، فيستحقُّ الأمر أن نعمل معًا لنعالج المسائل دون الشعور بأنَّنا نعتدي على الثقافة.

هناك نقطتان مهمَّتان، أوَّلًا: نحن لم ننجزِ استراتيجيَّات للنساء طوال ١٠٠ سنة. الاستراتيجيَّة كانت بالنسبة إلى المرأة هي تعليم المرأة من أجل أن تصبح قادرةً على تعليم أولادها، وأن تعمل بعد وفاة زوجها لتُعيل أولادَها. فالدافع للعمل ليس تحقيق الذات، وإنَّما هو دافع اقتصاديّ.

برأيي، النهضة عَكسها الاستعمار. ففي مناقشة ديون العالم الثالث، من الأمور التي كانت تُثار: كيف نتحدَّث عن تنمية ونصف المجتمع لا يعمل؟

النقطة الثانية: تحرير المرأة. هل لدى المجتمع العربيِّ استراتيجيَّة من أجل جَعْل المرأة مستقلَّة وحرَّة؟

عندنا في لبنان، النساء لسن فقط لا يرثن، حتَّى لو كان القانون يورِّثهنَّ مثل المسيحيِّين مناصفة في الإرث، فالإرث بالتساوي بين المرأة والرجل، ومع ذلك تتخلَّى المرأة عن إرثها لأخيها.

نحن ناقشنا لبنان كنموذج حول مسألة التفاوُض، هل تشارك النساء في اتِّخاذ قرار الحرب والسلم؟

لقد عُقِدَت ثلاثة مؤتمرات للسِّلم بعد الحرب، دون مشاركة امرأة واحدة!

الجلسة الرابعة

مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: الملامح والمضمون والشروط

مدير الجلسة: جريس سماوي

- **الأفق المستقبليُّ للنهضة العربيَّة من منظور النزعة الإنسانيَّة**
  الأستاذ الدكتور عبدالله السيِّد ولد أباه
- **التركيب الإبداعيُّ ومشروع النهضة العربيَّة**
  الأستاذ الدكتور لؤي صافي
- **نقدُ الجابري لخطاب النهضة والتغيير: الإصلاحُ بِقرارٍ سياسيّ**
  الدكتور محمَّد حصحاص
- **الحوار الختاميُّ للجلسة الرابعة**

الأفق المستقبليُّ للنهضة العربيَّة من منظور النزعة الإنسانيَّة

الأستاذ الدكتور عبدالله السيِّد ولد أباه[٢٩]

طُلب منِّي في هذه الجلسة أن أتحدَّث في الأفق المستقبليِّ للنهضة العربيَّة من منظور النزعة الإنسانيَّة، وقد أردتُ أن أوازن بين هذا المطلب والمعضلات التي يعيشها وطننا العربيِّ في هذه اللحظة الراهنة، منطلقًا من أنَّ الأساتذة الكرام أمس قدَّموا تشخيصًا دقيقًا لمسار النهوض العربيّ، والعوائق التي اكتنفت هذا المسار. واليوم نعيش لحظةً فارقةً في تاريخ الأمَّة العربيَّة، تقتضي منَّا ونحن نتطلَّع إلى هذا المشروع النهضويِّ أن نفكِّر في آليَّات التجاوُز الممكنة للمأزق الراهن. وبما أنَّ هذا المأزق له أوجه عدَّة

٢٩) أكاديمي ومفكر موريتاني وأستاذ الفلسفة والدراسات بجامعة نواكشوط الموريتانية منذ عام ١٩٨٩ حتى الآن، ويعمل أستاذًا زائرًا في جامعات عربية ودولية عدة؛ حيث يُدرِس الفلسفة الحديثة وفلسفة الأخلاق والسياسة والدين وفلسفة القانون وعلم الكلام ولفلسفة الإسلامية وفلسفة الاتصال وعلوم الإعلام، كما يُشرف على إعداد مدرسي التعليم الثانوي في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، إلى جانب إشرافه على عشرات الأطروحات والرسائل الجامعية.

فإنِّي سأتوقَّف عند موضوعَين محوريَّين ينبغي أن يستأثرا بالاهتمام في الفترة القادمة. والموضوعان شديدا الارتباط، وأحدهما يتعلَّق بالدين، والآخر يتعلَّق بالسياسة.

الموضوع الأوَّل هو أنَّنا نعيش اليوم في الحقيقة مأزقًا كبيرًا جدًّا مرتبطا بالمسألة الدينيَّة. وهنا لا أبحث طبعًا في المشكل الدينيِّ من حيث هو، وإنَّما أبحث في إطار موضَعة المسألة الدينيَّة الآن في العالم العربيّ. لا أريد أن أتحدَّث عمَّا نعيشه ونعرِّفه ونستنكره من حوادث إرهابٍ وتطرُّفٍ دينيٍّ تمزِّق هذه الأمَّة، وهي المعضلة الأولى الآن في العالم العربيّ. لكن، أعتقد أنَّ ثمَّة مشكلًا دينيًّا لا بدَّ من الإقرار به. وهذا المشكل سنتناوله في المحور السياسيّ، أي علاقة هذه المسألة الدينيَّة بالوضع السياسيِّ القائم في العالم العربيّ، أي المسألة الدينيَّة السياسيَّة التي أودُّ أن أطرحَها خارج هذه القوالب التقليديَّة المتعلِّقة بالعلمانيَّة وغيرها.

إنَّ الفكرة التي أدافع عنها باختصار هي أنَّ ثمَّة تصوُّرًا سائدًا الآن في العالم العربيّ، ينبع من الإشكاليَّة نفسها، وهو أنَّه توجد علاقة أو إمكانيَّة علاقة تدبير بين المسألة الدينيَّة والسياسيَّة في أحد أفقَين. إمَّا أن نحسبَ أنَّ الحلَّ المطلوبَ لتجاوُز المعضلة التي يعيشها العالم العربيِّ في المسألة الدينيَّة هو أن نكرِّس الحلَّ العلمانيَّ الذي هو الحلُّ الفاصل بين الدينيِّ والدولة؛ وهناك المقاربة الأُخرى التي تقول إنَّ طبيعة الإسلام، بوصفه دينًا، لا يمكن أن يقبل الحلَّ العلمانيّ، وأنَّ هناك فرقًا جوهريًّا بين الإسلام بوصفه دينًا وبين المسيحيَّة التي أطلق عليها «دين الخروج من الدين». وهي عبارة لماكس غوشيه، تستعيد أطروحة ماكس فيبر الشهيرة.

طبعًا، لا أريد أن أدخل كثيرًا في الخلفيَّات الفلسفيَّة لهذا الموضوع، فالمعروف أنَّ المشكل الدينيَّ السياسيّ، عندما طُرِحَ في عصور الحداثة الأوروبِّيَّة، انطلق دائمًا من أنَّ الدين والسياسة يلتقيان في بُعدٍ مشترك، وهو هذا الطابع الجماعيِّ للاعتقاد. فالدين له طابعه الجماعيُّ للاعتقاد، والدولة، أي السياسة أيضًا، تكرِّسُ طابعًا جماعيًّا للاعتقاد. وهنا كان

المشكل الذي نطرحه هنا، وهو هذا التداخلُ بين الدين والسياسة، الذي ينتج عنه أنَّ الدين والسياسة كلاهما يتطلَّب الطاعة.

ولذا، كان سؤال «سبينوزا» و«هوبز» هو:
كيف ننقلُ مفهومَ الطاعة من الدين إلى السياسة، أي من الدين إلى الدولة الحديثة؟

إنَّ الفكرة السائدة هي أنَّ الحلَّ الذي أخذته الحداثة الأوروبِّيَّة؛ أي الحلَّ العلمانيّ، هو الفصل بين الدين والسياسة. لقد حدث فصل بين المؤسَّسة الدينيَّة والمؤسَّسة السياسيَّة، ولكن هذا الفصل يمكن أن يُقرأ بمعنَيَين. يمكن أن يُقرأ بمعنى الفصل القانونيِّ المؤسَّسيّ، وهذه حقيقة. ويمكن أن يُقرأ بمعنى آخر، وهو: نقلُ المضامين القيميَّة الجوهريَّة في الدين إلى المجال السياسيِّ وعندما نقرأ التجربة الأوروبِّيَّة، نجد أنَّها قامت على ثلاثة محدَّدات أساسيَّة:

المحدَّد الأوَّل، ونستعيره من «كانت» وهو ترجمة المضامين الدينيَّة بلغة العقل العموميّ، أي يوجد مضمونٌ قِيَميٌّ عقلانيٌّ في الدين يجب أن يُترجَم إلى لغةِ العقل العموميّ. هذا هو مشروع «كانت».

والمحدِّد الثاني، هو تخويل الدولة مهمَّات دينيَّة، أي أنَّ الدولة أصبحت مكلَّفة بصَوْغ هذا المشترك الجماعيّ.

والمحدِّد الثالث ضمن معادلة نَقْل مضامين القِيَم في الدين إلى السياسة وإلى الدولة، هو نَقْل آليَّات تدبير الوعي الفرديِّ والجماعيِّ من المؤسَّسة الدينيَّة إلى المؤسَّسة السياسيَّة. وهناك مدرسة كاملة انطلقت من فوكو إلى أجامبن، تبيِّن أنَّ آليَّات مؤسَّسة الدولة الحديثة نفسها هي آليَّات ظهرت في تدبير الوعي الدينيّ، وفي تدبير الحقل الدينيّ، وهذا موضوع واسع.

باستحضار هذه الخلفيَّة، أطرحُ السؤال الآتي:
في ضَوء المعضلة التي يعيشها العالم العربيّ، والتي من سماتها البارزة أنْ أصبحَ الحقل

الدينيُّ مظهرًا بارزًا في هذه الأزمة وهذا المأزق المتفاقم، كيف يمكن أن نديرَ هذه المسألة الدينيَّة اليوم، لإخراج العالم العربيِّ من هذا المأزق الراهن، والتطلُّع إلى نهوضٍ جديدٍ لهذه الأمَّة؟

هناك كما ذكرت، مدرسة تقول بهذا الحلّ، الذي لا أسمِّيه الحلَّ العلمانيّ. إنَّ العلمانيَّة نظامٌ قانونيٌّ له مقارَبات عدَّة، وهي تختلف بحسب الدول الغربيَّة. ولكنَّ هذا النظام الذي يقوم على الفصل المؤسَّسيِّ بين الدين والسياسة، وبالقدر ذاته يقوم على استيعاب القِيَم الدينيَّة ضمن النسيج السياسيِّ العموميّ، هذا الحلُّ باعتقادي أنَّه لا يمكن أن يُختزل في هذا المفهوم الضيِّق، الذي هو مفهوم العلمنة بالمعنى القانونيِّ السياسيّ. ولذا، فإنَّ الأطروحة التي تقول إنَّ الإسلام دين سياسيّ، وإنَّه يختلف من هذا المنظور عن المسيحيَّة، هي أطروحة مضلِّلة جدًّا؛ لسببٍ رئيس هو أنَّها، في فهمها للدين، فإنَّها بالحقيقة تسلِّط المفهوم المسيحيَّ للدين على المفهوم الإسلاميّ. هناك تقليد مشترك بين الإسلام والمسيحيَّة في المفهوم التوحيديّ، ولكنَّ المسيحيَّة صاغت تجربتها لإدارة المسألة الدينيَّة السياسيَّة الناجحة انطلاقًا من خلفيَّات معروفة، أنَّ المسيحيَّة لم تكن، في البدايَّة، دينَ دولة، وهذه ظاهرة درسها بقوَّة ماكس فيبر وكوشير...إلخ. كما أنَّ الإسلام أيضًا دينٌ استطاع أن يشكِّل بتجربته التاريخيَّة إدارةً للمسألة الدينيَّة خارج فضاء الدولة، باعتبار أنَّ الإسلام دين جماعة وليس دين دولة. وعندما ننظر إلى كلِّ التقليد الإسلاميِّ الوسيط نجد دائمًا هذه الفكرة مكرَّسة؛ أي أنَّ الحاضن الحقيقيَّ للدين هو الجماعة وليس الدولة. ولذلك أعتقد أنَّ هناك إمكانيَّةً لإدارة المسألة الدينيَّة السياسيَّة في هذا الأفق الجماعيِّ خارج الدولة. وهذه فكرة باعتقادي يجب أن تُطرَح في المستقبل، ويمكن أن تشكِّلَ أساسًا لحلِّ المعضلة الدينيَّة السياسيَّة للإسلام. بمعنى آخر، إنَّ الدولة هي المجال المشترَك الذي يقوم به الدين في البُعد الجماعيّ، وليس هناك تصادُمٌ مطروحٌ اليوم بين الدولة والدين، باعتبار أنَّ هذا الطابع الجماعيَّ للدين الذي تكرِّسهُ الجماعة، يمكن اليوم أن يُنقَلَ إلى الدولة باعتبار أنَّ الجماعة الأهليَّة أصبحت عاجزةً عن أداء هذه الوظيفة.

وهذا ما يطرحُ تصوُّرًا جديدًا للمسألة الدينيَّة. بمعنى آخر، إنَّ المسألة الدينيَّة لا تقتضي ولا تتطلَّب فصلًا جذريًّا بين الدين والدولة؛ لأنَّه حتَّى وفي المجتمعات الغربيَّة لم يقع هذا الفصل الجذريّ، وإنَّما وقع استيعاب المضامين الأخلاقيَّة والقيميَّة والعقلانيَّة في الدين وتمَّت ترجمتها بالسياسة. نحن نحتاج إلى مسارٍ من هذا النوع، يراعي خصوصيَّة الإسلام، ولكنَّه مسارٌ قابلٌ لأن يُنجز في الإسلام، انطلاقًا من منطق الإسلام الداخليّ.

وهناك تفكير معمَّق حول ما بعد العلمَنة، أي أنَّ الحلَّ الذي نشأ في الغرب، على الرغم من أنَّه لم يكن في قطيعة مع الدين، فهناك اليوم مطالبةٌ بإعادة التفكير في المسألة العلمانيَّة نفسها، على نحو ما نجده لدى «هابرماس»، و«تشارلز تايلور»، فكلاهما تحدَّث عن مجتمعات ما بعد العلمنة. بمعنى آخر، إنَّ عودة الدين إلى المجال العموميِّ مطلوبة، ولكنْ بشرط احترام القاعدتَين الأساسيَّتَين في الحداثة، وهما، أوَّلًا: ترجمة المضامين الدينيَّة بلغة العقل العموميّ. وثانيًا: احترام التعدُّديَّة؛ أي احترام حرِّيَّة التفكير، وحرِّيَّة الوعي في المجتمعات الحديثة.

إنَّ هذه الخلفيَّة المزدوجة في تناوُل المسألة الدينيَّة السياسيَّة قادرةٌ على بلوَرة الحلِّ المناسب للمسألة الدينيَّة في الإسلام، أي: احترام البُعد الجماعيِّ في الدين، ونَقْل المضامين القيميَّة الجوهريَّة في الدين الإسلاميِّ إلى المجال السياسيّ، مع الحفاظ على دور الجماعة الأهليَّة في حِفْظ الدين، بدلًا من أن تكون الدولة أداةَ الهيمنة انطلاقًا من المنظور الدينيّ. باعتقادي، هذه عناصر في تلمُّس الإشكال الذي يجب أن يشغل اهتمام المفكِّر العربيِّ في هذا الأفق الطويل المقبِل.

هذه المسألة تقودنا إلى المسألة الثانية، المتعلِّقة بالمسألة السياسيَّة في العالم العربيّ. معظم الناس يتحدَّثون عن فشل الدولة الوطنيَّة، وأنَّ هذه الدولة الوطنيَّة الآن أصبحت دولة فاشلة في أغلب بلدان العالم العربيّ، وبصفةٍ خاصَّة في بلدان المحور العربيّ. في المشرق العربيّ، أي بلاد الشام والهلال الخصيب، لم تعُدْ لنا دولة وطنيَّة مركزيَّة قائمة إلَّا هذه

الدولة، الأردن، حماها الله. هذه الدول الوطنيَّة أصبحت متآكلة، وأصبحت مفكَّكة. وانهيار هذه الدول يضعُنا أمام إشكال كبير.

هناك الآن هندسة سياسيَّة جديدة للعالم العربيّ، وهذه الهندسة السياسيَّة، هي على عكس الهندسات السياسيَّة السابقة، لا تقع في أروِقة القوى الدوليَّة، والمنتديات الدوليَّة، وإنَّما هي واقعٌ قائمٌ على الأرض. وعندنا الآن أربع وحدات سياسيَّة متجاورة في العالم العربيّ. مثلًا، الدولة الوطنيَّة، صحيح أنَّها منهارة ومفكَّكة، ولكنَّها ما زالت هي الإطار الناظم للفعل السياسيِّ في العالم العربيّ، حتَّى في العراق وفي سورية. في بلداننا التي انهارت الدولة الوطنيَّة فيها نهائيًّا، ما تزال الدولة الوطنيَّة هي الإطار الناظم للفعل السياسيّ، حتَّى لدى القوى المتصارعة كلِّها. ولدينا ظاهرة الدولة المدينة، هناك في مناطق عدَّة في العالم العربي مدنٌ هي أشبَه بدُوَل. لقد حدَّثنا أحد الإخوة الحاضرين أمس عن مصراتة، وهي مدينة في ليبيا، أصبحت مدينةً دولة. وقد أصبحت هذه الظاهرة أيضًا منتشرة في سورية وفي العراق. المدينة الدولة، التي تحظى برعاية دوليَّة وبقبولٍ دوليّ، على الرغم من عدم الاعتراف الشرعيِّ بها كِيانًا كاملَ السيادة. ولدينا الهُوِيَّات القبليَّة، التي أصبح يُعاد إنتاجها اليوم في نظمٍ إقليميَّة جديدة، وقد أصبحت هذه الهُوِيَّات العشائريَّة القبليَّة الطائفيَّة حقيقة بارزة في بلدان عدَّة. وعندنا هنا نموذج للدولة الإمبراطوريَّة الجديدة، وهو أيضًا نموذج مطروح، حتَّى وإنِ اعتقدنا أنَّنا قد دفنَّا النموذجَ الإمبراطوريَّ للحكم. ففي الحقيقة هناك نوعٌ من العودة إلى شكلٍ آخرَ جديدٍ من الإمبراطوريَّة، لكن، بمنطقٍ آخر.

كيف يمكن أن نفكِّر في هندسةٍ سياسيَّةٍ تراعي هذا الانهيار، الذي أعتقد أنَّه انهيارٌ كاملٌ ونهائيٌّ للدولة الوطنيَّة. ليس بمعنى أنَّها ستختفي؛ فالدول الوطنيَّة ستظلُّ هي العنصر المركَزيَّ للبناء السياسيّ، ولكنَّها ستُضطرُّ لأن تتعاملَ مع هُوِيَّاتٍ سياسيَّة أُخرى منافِسة. لذا، أعتقد باستحالة نجاح أيَّة محاولة لحلِّ المشكلة السياسيَّة في العالم العربيِّ في ظلِّ التمسُّك الميكانيكيِّ بالدولة الوطنيَّة السياديَّة. ولإخراج العالم العربيِّ من المأزق

الراهن، يجب أن نكتشف أبنيةً سياسيَّة جديدة، ومنطقًا سياسيًّا جديدًا. ومن محدِّدات هذا المنطق السياسي توسيع منطق السيادة، فلا تعود السيادة محصورةً في الدولة الوطنيَّة السياسيَّة القائمة، ولكن يمكن أن نفترضَ أنَّ هناك سياداتٍ مزدوجةً مثلًا، يمكن أن ندرك، أو أن نتصوَّر، مفهومًا للمواطَنة متعدِّد الأبعاد. مثلًا، هناك هُوِيَّات طائفيَّة عابرة للحدود، وهناك مواطَنة على أساسٍ هُوِيَّاتيٍّ وليس على أساس فرديٍّ أيضًا. هذه كلُّها محدِّدات يجب أن نعترف بها.

بمعنى آخر، إنَّ نموذج الدولة الوطنيَّة نشأ في أوروبَّا للخروج من الصراعات الدينيَّة التي كانت قائمة، ولكنَّنا نعيش في نهاية العصور الوسطى في العالم العربيّ، أي هذه الحروب الدينيَّة الطائفيَّة. وقد لا تكون الدولة الوطنيَّة هي الحلَّ الأمثلَ للخروج من هذا المأزق. ولذلك، أعتقد أنَّ أيَّ مشروعٍ نهضويٍّ عربيٍّ جديدٍ لا بدَّ من أن يعيدَ التفكير في مسألة الدولة، انطلاقًا من علاقتها بالنسيج الأهلي، وانطلاقًا من المشكل الأوَّليِّ ومن علاقتها أيضًا بالمسألة الدينيَّة. بمعنى آخر، أدعو إلى أن نغامر فكريًّا بتصوُّر البدائل الجديدة في هذه المعضلة الكبرى التي نعيشها، أي المعضلة الدينيَّة السياسيَّة، التي تحتاج إلى جهدٍ نظريّ، وإلى جهدٍ مؤسَّسيٍّ كبيرٍ جدًّا، وليس فقط ترميم القائم الذي هو هذه الدولة، التي أعتقد أنَّها أضحت دولة فاشلة. وينبغي إعادة التفكير في مسألة الدين، التي أصبحت باعتقادي ملحَّة وحيويَّة، في ظلِّ استحالة الاستمرار في الترميمات التي باتت لا تتَّسم واقعيًّا بالجدوى.

التركيب الإبداعيُّ ومشروع النهضة العربيَّة

الأستاذ الدكتور لؤي صافي[٣٠]

تجد المجتمعات العربيَّة نفسها، بعد قرنَين من جهود الإصلاح، أمام واقع جديد، يثير أسئلة عدَّة حول الأسس الثقافيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة لمشروعها النهضويِّ والتجديديّ. سعَت النُّخَب الثقافيَّة والسياسيَّة خلال القرنَين الماضيَين لبناء مشروع حضاريّ، وقاربت حلمَها النهضويَّ باتِّباع طرق مختلفة، لكنَّها قادت جميعًا إلى نتائج تتناقض مع الأهداف التي سعَتْ إليها. فالواقع العربيُّ يزداد تأزُّمًا وتفكُّكًا، وتحوَّل مؤخَّرًا إلى أزمة وجوديَّة تتعلَّق بهُوِيَّة شعوب المنطقة ومصيرها.

جرَّب العرب مشروع الدولة القوميَّة التي سعت إلى تأسيس المجتمع العربيِّ الحديث

٣٠) أكاديميٌّ ومفكِّرٌ وكاتبٌ سوريٌّ وباحثٌ مهتمٌّ بقضايا التنمية والحداثة ومنهجيَّات البحث العلميِّ والديمقراطيَّة وحقوق الإنسان، وهو ناشطٌ سياسيٌّ في الشأن السوريِّ إضافة إلى كونه ناشطًا في الدفاع عن حقوق الجاليات العربيَّة والإسلاميَّة في أميركا والغرب عمومًا، وعضوٌ مؤسِّس في مجلس إدارة مركز دراسة الإسلام والديمقراطيَّة، وزميل في معهد دراسة السياسات الاجتماعيَّة، وزميل في مركز التفاهم الإسلاميِّ المسيحيِّ في جامعة جورج تاون، وأستاذ مرتبط في جامعة إنديانا، وجامعة بوردو في أنديانابولس من ولاية إنديانا.

على أساسٍ قوميّ، لكنَّ المشروعَ القوميَّ الذي قادته النخب العروبيَّة في الشام والعراق ومصر وليبيا انتهى إلى مزيدٍ من التمزُّق والتناحر بين قيادات تلك الدول بدلًا من الوَحدة والتعاون. وجرَّب العرب مشروع المجتمع التقدُّميّ، بشكلَيه الاشتراكيِّ والليبراليّ، الذي عملَ على اقتباس الأنظمة الإداريَّة والتعليميَّة والصناعيَّة من النموذج الغربيّ، لكنَّ المشروع انتهى بمزيد من التفاوُتِ الطبقيِّ وتقييد الحرِّيَّات ضمن دولة أمنيَّة بامتياز. وجرَّب العرب طريق الدولة الدينيَّة في ليبيا والسودان والسعوديَّة، وانتهى المشروع كذلك إلى تناقضات بين المظاهر الدينيَّة والممارسات البعيدة عن قِيَم الإسلام ومبادئه.

لا شكَّ في أنَّ هذه المشاريع حقَّقت تطوُّرًا بنيويًّا في المجتمعات التي احتضنتها، ولكنَّه تطوُّرٌ قام على تغيير في أشكال الحياة وأدواتها، دون تحقيق تغيير عميق في الوعي والسلوك والثقافة. المجتمعات العربيَّة جميعًا نجحَتْ في اقتباس المؤسَّسة التعليميَّة الحديثة، التي تنقل آخر التطوُّرات المعرفيَّة في العلوم والرياضيَّات والفيزياء إلى الطلَّاب، وينتشر العدد الكبير من المدارس والجامعات في مدنِ الدول العربيَّة وقُراها. لكنَّ الإنسانَ العربيَّ ما زال عاجزًا عن تطوير المعارف بنفسه والإسهام في النموِّ المعرفيِّ والصناعيِّ والإنسانيّ. وبالمثل نجد أنَّ دولًا عربيَّةً عدَّة تتبنَّى أحدث الدساتير والقوانين، وتعتمد صناديق الانتخاب لاختيار أعضاء المؤسَّسات السياسيَّة الحاكمة، ولكنَّها دول تتمتَّع بالميِّزة الشكليَّة للقوانين والمؤسَّسات الديمقراطيَّة والشوريَّة، في حين أنَّ واقع حالها يدلُّ على أنَّ الأفراد الذين يمتلكون الثروة والسلطة قادرون على تطويع هذه المؤسَّسات لتحقيق مصالح شخصيَّة على حساب المصلحة العامَّة، وتحقيق نموٍّ اجتماعيٍّ حقيقيّ.

يتوجَّه اللوم والنقد عند مواجهة هذا الواقع إلى الأنظمة والحكومات، وهذا بطبيعة الحال ردُّ فعلٍ طبيعيّ؛ لأنَّ السلطة السياسيَّة تتحمَّل، في نهاية المطاف، مسؤوليَّة قيادة العمليَّة السياسيَّة، وتطوير السياسات العامَّة التي ولَّدت هذه التناقضات السياسيَّة والاجتماعيَّة والتعليميَّة. غير أنَّ نَقْدَ السُّلطة الحاكمة، وإبراز المثالب والتناقضات،

على أهمِّيَّته، لا يتعامل مع حجم المشكلة الحقيقيّ، ولا يقدِّم حلولًا ناجعة للتعامل مع هذا الواقع المتكرِّر والمستمرِّ زهاء قرنَين من الزمن. فالمشكلة أعمُّ وأوسع من مشكلة السلطة والحكم؛ لأنَّها تتعلَّق بالقيم الثقافيَّة والأخلاقيَّة والاجتماعيَّة والقناعات الفكريَّة التي تشكِّل الوعي المعاصر على مستوى الفرد والمجتمع. تأثير القِيَم والأفكار التي تولَّدت خلال فترة التراجع الحضاريِّ على سلوك العربيِّ المعاصر لا يرتبط بفئة أو مكوِّن اجتماعيٍّ أو دينيٍّ أو عقديٍّ محدَّد، بل بالعقليَّة وأنماط التفكير التي تولِّد الحالة الراهنة، وهي، في جوهرها، أنماط من التفكير والسلوك الحصريِّ التقليديِّ المتداخل، المفتقد إلى الرؤية الحضاريَّة والانضباط الأخلاقيِّ الضروريِّ لرَبْط الفرد بالمجتمع، وحمل المسؤوليَّة العامَّة، وتحقيق المجتمع الحضاريّ.

أنماط التفكير والسلوك المعاصر ترتبط بالتراث الحيّ، أو الموروث الثقافيّ، الذي يشكِّل قاعدة السلوك الاجتماعيّ، والذي يتناقض مع المبادئ العقليَّة والقيم الأخلاقيَّة التي يفاخر بها المثقَّف والسياسيّ، لكنَّه غالبًا ما يعجز عن تحويلها إلى ممارسات مجتمعيَّة مؤثِّرة. وتجاوُزُ التناقض بين الخطاب والفعل يتطلَّب تحديد العوامل الفكريَّة والتاريخيَّة المؤثِّرة في تشكيل أنماط التفكير الموروثة التي لا تستشعر هذا التناقض، كما يتطلَّب تطوير مشروع حضاري يبني على عناصر القوَّة في الفكر والثقافة، ويتجاوز عناصر الضعف فيها. هذا العملُ الإصلاحيُّ ممكنٌ فقط عندما تسعى النخب العربيَّة المثقَّفة إلى فَهْم العناصر التراثيَّة التي تؤثِّر في سلوكيات المجتمع من خلال الكشف عن أنماط التفكير وأنساق الفكر التراثيّ، وتمييز خطوط الاستمرار والانقطاع، بغية بناء مشروع حضاريٍّ يرتكز على القاعدة المعياريَّة المتعالية عن قيود الثقافة ومثالب التراث. هذا العمل الضروريُّ للقيام بإصلاحٍ ثقافيٍّ عميقٍ ينبع من الذات العربيَّة والإسلاميَّة، قد قطعَ شوطًا من المراجعة والتقدُّم قام بها الكثير من روَّاد الإصلاح، ولكنَّه لم يكتسب بعدُ الزخم الثقافيَّ المطلوب، ولم يلِدْ بعد الحركة الفكريَّة الاجتماعيَّة لنَقْل المجتمع إلى مستوى الفعل الحضاريِّ المنشود. ثمَّة

دراسات معرفيَّة ومنهجيَّة قليلة تسعى إلى التعامل مع التراث الفكريِّ والأخلاقيِّ التاريخيِّ ذي المرجعيَّة الإسلاميَّة، ولكنَّها أعمالٌ لم تَلِدِ التراكماتِ الضروريَّةَ لإحداث حركةٍ ثقافيَّةٍ ناهضة.

غياب الأساس القِيَميِّ من مشاريع النهضة العربيَّة

اعتمدت النخب السياسيَّة في المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة نموذجَ الحداثة الغربيَّ لأسبابٍ عمليَّةٍ تتعلَّق بالسعي إلى رَدْم البَوْن الهائل في القدرات المعرفيَّة والصناعيَّة والتنظيميَّة بين المجتمع المسلم والغربيّ. وعكفت النخب الثقافيَّة على إعادة تشكيل البنية الاجتماعيَّة والمحتوى الثقافيِّ وذلك باقتباس المؤسَّسات والممارسات الغربيَّة، واعتبار ذلك خطوة أساسيَّة لتحديث المجتمعات المسلمة وتحقيق نهضتها السياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة. لم تُبدِ النخب السياسيَّة في العالم الإسلاميِّ اهتمامًا بالحوار والعمل المؤسَّسيّ، وتجاهلت كلِّيًّا الأساس القِيَميَّ والأخلاقيَّ الضروريَّ لفاعليَّة الأشكال الثقافيَّة المستعارة، بل اعتمدت السُّلطة والقرارات المركَزيَّة وسيلةً لفرض رؤاها ونَقْل التجربة الغربيَّة الحديثة إلى العالم الإسلاميّ.

لم تمضِ عقودٌ قليلةٌ على تجربة الدولة المركزيَّة المهيمنة على مقدَّرات المجتمع المدنيِّ حتَّى بدأت تداعِياتُ التعويل على مؤسَّسات السُّلطة الأمنيَّة لتحقيق الأهداف التنمويَّة تبرز إلى السطح. فمع غيابِ مؤسَّسات المجتمع المدنيِّ المستقلَّة، والعجز عن رَبْط البنى الحداثيَّة بالتراث الثقافيّ، تولَّد في المجتمعات العربيَّة شرخٌ ثقافيٌّ بين ثقافةٍ تقليديَّة وأُخرى حداثيَّة، لم يلبثْ أن تحوَّل إلى صراع بين دعاة المحافَظة على التراث ذي الجذور الإسلاميَّة الدينيَّة، وأنصار الحداثة ذات الجذور الغربيَّة. كان اليسار العربيُّ في مقدِّمة الداعين إلى تبنِّي الحداثة الغربيَّة وتجاوُزِ التراث العربيِّ والإسلاميّ، برفضه جملةً وتفصيلًا، وتجاهُلِ أهمِّيَّة استحضار عناصر القوَّة، وخاصَّة الحافزِ الأخلاقيِّ في الرسالات السماويَّة.

شهد القرن الماضي بروز مشاريع فكريَّة عدَّة توجَّهت إلى نقد التراث، قادتها ثلَّة من المفكِّرين تهدفُ إلى تمثُّل التراث واستعادته جدليًّا. شكَّل عمل تيزيني باكورةً لسلسلةٍ من مشاريع التجديد من خلال العرب القديرين، أنتجوا دراسات موسوعيَّة، نذكر منهم حسين مروة، الكاتب اليساريَّ الذي أصدرَ في ثمانينيَّات القرن الماضي كتابَ «النزعات المادِّيَّة في الإسلام» (٣ أجزاء). ثمَّ قدَّم حسن حنفي عددًا من الدراسات الموسوعيَّة في التراث الإسلاميّ، تجاوزت ١٥ جزءًا، منها «من العقيدة إلى الثورة» (٤ أجزاء)، و«من النَّقل إلى الإبداع» (٩ أجزاء)، ومشروع الطيب تيزيني، «من التراث إلى الثورة»، ليكونَ الأساسَ النظريَّ لما سمَّاه «مشروع رؤيا جديدة» ثمَّ تبعتها سلسلة من الدراسات قدَّمها محمَّد عابد الجابري في الثمانينَّات والتسعينيَّات تحت عنوان «نقد العقل العربيّ».

ليسَتْ غايتنا هنا أن نراجع تلك الدراسات جميعًا، أو الدخول في نقدٍ مفصَّل لأيٍّ منها، بل إظهار إشكاليَّة فرض منظومة خارجيَّة لقراءة التراث، بدلًا من استقراء أنساق الفكر التراثيِّ من داخله. الدراسات اليساريَّة تمحورت حول العامل الاقتصاديِّ والرؤية الماركسيَّة للتاريخ، والتي صوَّرها ماركس بقراءة التحوُّل من الإقطاع إلى الرأسماليَّة في أوروبَّا، كما فعل الطيِّب التيزيني في مشروعه. والدراسات القوميَّة الليبراليَّة جنحَتْ إلى استنساخ الخبرة الثقافيَّة الأوروبِّيَّة التي واكبَتْ عصر الأنوار، متجاهلةً دَورَ الإصلاح الدينيِّ في قيام المجتمع الغربيّ، وأهمِّيَّة الدخول مع التجربة الغربيَّة في تحليلٍ نقديٍّ لتمييز الخاصِّ من العامّ، والكلِّيِّ من الجزئيّ.

لذلك، نجد، مثلًا، التيزيني يسعى إلى تطوير نظريَّة موازية للمادِّيَّة التاريخيَّة يسمِّيها «الجدليَّة التاريخيَّة التراثيَّة»، لتبرير جهود التغيير التي تمنح الطبقة المحرومة «استحقاقاتها» المستَلَبة. ويكرِّس الجزء الأوَّل من كتاب «من التراث إلى الثورة» لتطوير هذه النظريَّة، سعيًا إلى تفسير المجتمع العربيِّ وتوجيه سَيرورته نحو المجتمع الاشتراكيِّ المطلوب. توظيف التيزيني للمادِّيَّة التاريخيَّة يجعله يتجاهل القِيَم الإنسانيَّة التي أسهمَتْ في تطوير مجتمعٍ تاريخيٍّ حيويٍّ جعلَ المعرفة والإنتاج عنصرًا ثقافيًّا مركزيًّا.

وفي الجهة المقابلة، نجد الليبراليَّة العربيَّة تصرُّ على تغيير البناء الثقافيِّ انطلاقًا من رؤيةٍ حداثيَّةٍ معاصرةٍ تستبعد القِيَم الأخلاقيَّة وأصولها التراثيَّة، كما فعل مثلًا، محمد عابد الجابري في كتابَيه «نقد العقل العربيّ» و«بنية العقل العربيّ» عندما حصر مشروعه الإصلاحيَّ في العقل البرهانيّ، متجاهِلًا الدورَ المركَزيَّ للعقل البيانيِّ والعرفانيِّ في تماسُك المجتمع وتطوُّره.

مشكلة الجابري مع الفكر البيانيِّ تتعلَّق أصلًا بأنَّه يسعى إلى البناء على «أصل» يرجع إليه، لا يذكِّره الجابري، ولكنَّه، بطبيعة الحال، هو الأصل الرِّساليُّ الذي قامَتِ الحضارة الإسلاميَّة عليه. رَفْضُ الجابري لا يقفُ عند مسألة الأصل، بل يتجاوزها إلى معارضته للرؤية التراثيَّة التي ترفض تقليص العقل إلى القواعد المنطقيَّة، وتصرُّ على رَبْط الإنسان بالقِيَم العُليا المرتبطة داخل الفكر الرِّساليِّ الإسلاميُّ بالمثل الأعلى. فقد سعى الفكر الكلاميّ، على خلاف الفلسفة المشائيَّة، إلى رَبْط الفعل الأخلاقيِّ بالصفات العليا ومعانيها ودلالاتها، وتأكيد العلاقة الروحيَّة بين الذات الإلهيَّة العليا والذات البشريَّة، واعتماد «قياس الغائب على الشاهد» منهجًا لفهم تلك العلاقة.

الدائرة المعرفيَّة التي اختارها الجابري لتكونَ مقرًّا للنهضة والإصلاح العربيِّ هي الدائرة البرهانيَّة. والبرهان عنده «يعتمد في الإنسان المعرفيَّة الطبيعيَّة، من حسٍّ وتجرِبة ومحاكمة عقليَّة، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة الكون ككلٍّ وكأجزاء، لا بل لتشييد رؤيةٍ للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبِّي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويُرضي نزوعه الملحَّ والدائم إلى طلب اليقين».[٣١] لنتجاوز الإشكاليَّات الكثيرة في رؤية الجابري للعرفان، وننظر في قدرة العقل، بوصفه منطقًا صرفًا كما يصفه في كتاباته، للوصول إلى اليقين. من الواضح أنَّ العلم بمعناه الحسِّيِّ

٣١) المصدر نفسه، ص٣٨٤.

المفاهيميِّ لا يؤدِّي إلى اليقين الذي يسمح للإجابة عن الأسئلة الكبرى، أو التأسيس لمنظومة أخلاقيَّة معياريَّة حاكمة، بل يؤدِّي، في أفضل حالاته، إلى الظنِّ الغالب أو الراجح. لذلك نجد في منح الجابري العقل القدرة على الوصول إلى اليقين تناقضًا صارخًا مع التعريف الحداثيِّ للعقل وحدوده، هذا التحديد الذي حصره بالحسِّ والتجرِبة والمحاكمة العقليَّة «وحدها دون غيرها».

الطريف، أنَّ تأكيد الجابري على الاكتفاء بمرجعيَّة العقل يأتي في مرحلة تراجع الفكر الحداثيِّ والعقل الحداثيِّ فيه تحت وطأة هجوم حركة ما بعد الحداثة التي يقودها الفيلسوفان الفرنسيَّان: ميشيل فوكو، وجاك دريدا. العقل الحداثيُّ في الفكر الغربيِّ يصارع اليوم للدفاع عن نفسه، ويلجأ إلى ذلك بارتكازه المتزايد إلى تراثٍ أوروبِّيٍّ قبل حداثيّ، كما يفعل ألسدير ماكنتاير ويرغن هابرماس. بل إنَّ العقل الحداثيَّ يواجه تحدِّيًا من الدائرة التي ظنَّ أنَّها الدائرة الوحيدة الثابتة في الوعي الإنسيّ، أقصد بذلك الطبيعة التي يستمدُّ منها مبادئه. العقل الطبيعيّ، الذي يعوِّل الجابري عليه، لا يستطيع اليوم التمسُّك بثابتٍ واحدٍ في فضائه المتبدِّل بعد دخول النظريَّة النسبيَّة ونظريَّة الكم اللتَين حوَّلتا الطبيعة، والعقل المنسوج على منوالها، إلى وجودٍ رياضيٍّ رقميٍّ في التحليل النهائيّ، وإلى جملة من الأوضاع النسبيَّة غير المعيَّنة.

الفكر الإصلاحيُّ والمشروع الحضاريّ

إذا كانت المشاريع التنمويَّة عاجزة عن التأسيس لنهضة أخلاقيَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة، كيف يمكننا استحضار الأساس القِيَميِّ للنهضة؟

النقطة الأولى للحديث عن استراتيجيَّةٍ تستحضرُ الأبعاد الأخلاقيَّة الضروريَّة لبناء نهضة حضاريَّة. ولنستحضرَ القِيَمَ الإنسانيَّة، نبدأ بالتنويه إلى أنَّ المجتمعات العربيَّة تحمل التراث الرِّساليِّ الذي أسهمَ في توحيد الجماعات السكَّانيَّة ضمن حضارات

إنسانيَّة، وأقصد بذلك الرسالات السماويَّة الثلاث التي لعبت عبر التاريخ دورًا أساسيًّا في التأسيس لمجتمعات أخلاقيَّة تـؤكِّد دور الإنسان ورسالته في العمران. الرسالة المسيحيَّة أسَّست لقيام الحضارة الغربيَّة الحديثة، كما تبيِّن دراسات أهمِّ المفكِّرين الحداثيِّين: مثل ماكس فيبر، وأرنولد توينبي.

كذلك مثَّل الإسلام القاعدة الأخلاقيَّة للسلوك الاجتماعيِّ للأغلبيَّة السكَّانيَّة في العالم العربيّ. لذلك، ثمَّة حاجةٌ إلى الدخول مع التراث الإسلاميِّ في حوارٍ نقديٍّ بُغيةَ العمل للتأسيس على نقاط القوَّة فيه، دون تجاهُل ضرورة الحوار النقديِّ مع الحداثة الغربيَّة، وبخاصَّة مع عناصرها الإنسانيَّة، والمتداخلة، بطبيعة الحال، مع خصوصيَّتها الأوروبِّيَّة.

يتمثَّل البديل في مشروعٍ حضاريٍّ ينطلق من الكلِّيَّات الرِّساليَّة التي سعى المجتمع الإسلاميُّ التاريخيُّ إلى فَهمِها، وتطوير أشكالٍ اجتماعيَّة وثقافيَّة لترجمتها إلى ممارساتٍ اجتماعيَّة.

لا نرمي في هذه الدراسة إلى تقديم نظريَّة شاملة لمشروعٍ إصلاحيٍّ نهضويٍّ بديل؛ لأنّنا نعتقد، أوَّلًا، أنَّ المعطيات التاريخيَّة والمعرفة المتوافرة غير كافية للقيام بمثل هذا الجهد، وثانيًا، لأنَّ السعي إلى تطوير نظريَّة مغلقةٍ شاملةٍ قمينٌ بإغلاق العقل والتحرُّك بعقليَّة المنظر التوَّاق إلى تأكيد الذات بعقائدها، وتحيُّزاتها الزمانيَّة والمكانيَّة، بدلًا من الدخول في حوار مفتوح في دائرة فكريَّة وعلميَّة تحدَّدت حدودها وأقطارها من خلال تراكُم الجهود المعرفيَّة. من الواضح أنَّ الفهم المعاصر للتاريخ الإسلاميِّ إجماليٌّ ومبنيٌّ غالبًا، على مستوى التنظير، على قراءاتٍ خارجيَّة، وهو يحتاج إلى قراءة داخليَّة ومنهجيَّة واعية، تحدِّد خطوط حركته الرئيسيَّة، ليس على مستوى الأفكار فحسب، بل على مستوى الفعل الاجتماعيِّ والثقافيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ والمؤسَّسيِّ أيضًا.

البديل المناسب في سياق التراكُم المعرفيِّ القائم، وبالنظر إلى الحاجة إلى تحديد توجُّهاتٍ فكريَّةٍ مبدئيَّةٍ يمكن استخلاصها من تجرِبة الفكر الإسلاميِّ التاريخيَّة الثريَّة، يكمن في تلمُّس الخطوط العريضة الضروريَّة للتحرُّك معرفيًّا للتأسيس لفكرٍ إصلاحيٍّ وثقافة

ناهضة قادرةٍ على حَمْل الفكر، والتحرُّك به ومعه إلى الأمام، نحو مستقبلٍ معرفيٍّ ودينيٍّ واجتماعيٍّ واقتصاديٍّ وسياسيٍّ أفضل. فالحركة التاريخيَّة للفكر الإسلاميِّ تشير، منذ تأسيس مفاهيمه وقيمها الرئيسيَّة في عصر الرسالة، إلى تطوُّر التجربة وظهور احتمالاتها المختلفة مع نهاية القرن السابع للهجرة، وقد ولدت جملة من المبادئ والقِيَم الأساسيَّة التي يمكن للمجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة المعاصرة البناء عليها لمواجهة تحدِّيات الحداثة. وتعود تحدِّيات الحداثة هذه إلى تغيُّرات كمِّيَّة ونوعيَّة في البنية الاجتماعيَّة والسياسيَّة تراكمت وتبلورت خلال القرون الخمسة الماضية، وهي القرون التي شهدت التصلُّب المعرفيَّ وتراجُع القدرات الإبداعيَّة التي أسهمت في تطوُّر المجتمع الإسلاميِّ خلال القرون الثمانية الأولى.

يمكن تمييز خطوط أو محاور سبعة عريضة، تشكِّل، في تقديرنا، أساسًا صلبًا لتطوير الفكر الإصلاحي ومواجهة تحدِّيات الحداثة والتجديد. المحاور السبعة التي نقدِّمها هنا أوَّليَّة، تحتاج إلى مزيدٍ من البحث والتمحيص المنهجيّ، وإلى النظر والحوار العلميّ، وتقديم بنى اجتماعيَّة وأشكال ثقافيَّة مناسبة للتعاطي معها:

١. التعدُّديَّة وأنساق الفكر المفتوحة.
٢. الخطاب العقليُّ في إطار الحياة العامَّة.
٣. التأسيس على عقدٍ اجتماعيٍّ ورؤية كلِّيَّةٍ توحيديَّة.
٤. الهُوِيَّة القيميَّة والتوجُّه الإنسانيّ.
٥. العقل النظريُّ والتكامل المعرفيّ.
٦. العقل العمليُّ والبناء الأخلاقيّ.
٧. الأساس القانونيُّ للوحدة السياسيَّة.

الخطوط السبعة العريضة السابقة تشكِّل خطوط استمرار لتجربة تشكَّلت داخل التجربة التراثيَّة، ولكنَّها ارتبطَتْ بخصائص المجتمع التاريخيّ، وحدود الوعي

والتجربة، ولذلك تفاوَتَ ظهورُها عبر الفضاء الجغرافيِّ والأزمنة التاريخيَّة. وهي لذلك تحتاج إلى فهمٍ أعمقَ على مستوى التفاصيل، وإلى جهدٍ نظريٍّ للبناء على أنساق الفكر التراثيّ، وربطها بجدليَّة النهوض المعاصر. لذلك نتحوَّل في الجزء المتبقِّي من هذا الفصل إلى تحديد طبيعة الخطوط العريضة ومعانيها ودلالاتها، وهي الخطوط التي ولَّدها الفكر التراثيّ، وتبرير أولويَّتها المعرفيَّة والفعليَّة، ورَبْطها بصورة أوَّليَّة بإشكاليَّات الفكر المعاصر.

أوَّلًا: الانفتاح على التنوُّع السكَّانيِّ والتعدُّديَّة الفكريَّة

ترافقت فترات القوَّة والنهوض مع الانفتاح العلميِّ والفكريّ، واتَّصفت فترات التحلُّل والهبوط بالانغلاق الفكريّ، وفرض الاجتهادات والمذاهب والمدارس الفكريَّة بالقوَّة على الناس. فقد تميَّزتْ فترات ازدهار الدولة العباسيَّة أيَّام المأمون والمعتصم بالتعدُّديَّة الفكريَّة والمذهبيَّة، وإنشاء المدارس ودور النشر والترجمة. ثمَّ تراجعت بعد تولِّي المتوكِّل ودعم السلفيَّة المنغلقة على نفسها. ثمَّ عادت العلوم والفنون لتزدهر أيَّام المستنصر بالله، مؤسِّس المدرسة المستنصريَّة. وكان الازدهار الذي واكبَ الانفتاح القاسمَ المشتركَ بين الدولة الفاطميَّة في القاهرة في أثناء حكم المعز لدين الله والعزيز بالله، والبويهيَّة في أصفهان في أثناء وزارة ابن العميد والصاحب بن عبَّاد، والدولة السلجوقيَّة في أثناء حكم ألب أرسلان ووزيره نظام الملك في أصفهان، والدولة العامريَّة في قرطبة في أثناء حكم المنصور بن أبي عامر. بينما ترافقت فترات التراجُع الحضاريِّ مع التعصُّب الدينيِّ والانغلاق الفكريّ، كما حدث في الشام بعد تولِّي الوليد بن عبد الملك وتعصُّبه للقبائل المضريَّة ضدَّ اليمنيَّة، وكما حدث في الأندلس والمغرب مع تولِّي المرابطين السُّلطة. وقد أدَّى التعصُّب والانغلاق المذهبيُّ والدينيُّ إلى اضطهاد العلماء والمفكِّرين وإخراجهم من بلدانهم، وإحراق كتبهم، ما أدَّى إلى ضياع القدرات العلميَّة، وابتعاد الناس عن طلب العلوم خوفًا من الاضطهاد.

أُسِّست التعدُّديَّة الدينيَّة والمذهبيَّة والقوميَّة على مبادئ الإسلام الذي اعترف بحرِّيَّة الاعتقاد والتديُّن، بل حرِّيَّة الاختلاف. فالقرآن يجعل الاختلاف مبدأ تاريخيًّا، وغرضًا أساسيًّا فيُعلن: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود/ ١١٨-١١٩). ولم تفلح جهود الساعين إلى فَرْض رؤية دينيَّة واحدة، كما حاول أحمد ابن أبي دؤاد في أثناء حكم المأمون إدخال امتحان خَلْق القرآن للتخلُّص من خصومه العقديِّين وإضعافهم، فزادتهم المحنة قوَّة، ووسَّعت من تأثيرهم الاجتماعيّ. ومن ثَمَّ فإنَّ التعدُّد مبدأ أسَّسه الكتاب وأثبتت التجربة التاريخيَّة أهمِّيَّته؛ ذلك أنَّ التعدُّد له وظيفة اجتماعيَّة في خلق توازنات بين القوى الاجتماعيَّة للحيلولة دون هيمنة واحد منها هيمنة كاملة، ما يساعد على منع استبداد قوَّة واحدةٍ بالقرار، والاستبداد بالرأي، فيترك مساحة ضروريَّة لاختلاف الآراء وتعدُّد الخيارات. والتعدُّد أساسيٌّ لقيام حوار بين المدارس الفكريَّة المختلفة، ما يُسهم في النقد، وتصحيح الأخطاء، وتطوير الحياة الفكريَّة.

لكنَّ قيامَ تعدُّديَّة واستمرارها يتطلَّب وجودَ إطارٍ معياريٍّ مشترَك، تنضبط الاختلافات داخله، ويحول دون تحوُّل الخلاف إلى حالات تصادُم ومدخل لاستباحة الآخر والعدوان عليه. هذا الإطار يتكوَّن من قِيَم تحترم حرِّيَّة الآخر وحقَّه في الاختلاف واتِّباع قناعاته دون وصاية. هذا الحقُّ المقدَّس الذي أسَّسه الخطاب القرآنيّ، سعى أعداء الحرِّيَّة الفكريَّة والدينيَّة إلى إنكاره باعتماد نصٍّ نبويٍّ مُوازٍ يُخصِّص المبدأ القرآنيَّ العامّ. هذا التخصيص خاطئ من الناحية الأصوليَّة المعرفيَّة، وخاطئ من الناحية الاجتماعيَّة والسياسيَّة. هو خاطئ أصوليًّا؛ لأنَّ النصَّ القرآنيَّ القطعيَّ لا يمكن تخصيصه بحديث آحادٍ ظنِّيِّ الثبوت، وعلى نحوٍ خاصٍّ في مسائل الاعتقاد والإيمان، كما هو الحال في النصوص التي أباحت الأنفس بمظنَّة البدعة والكفر. لذلك فإنَّ حقَّ الاختلاف الدينيِّ حقٌّ كفله النصُّ القرآنيُّ ولا يمكن إلغاؤه بأيِّ نصٍّ آخر، يُضعِّفه مُحدِّثٌ أو يُصحِّحه آخر. الجهود الإصلاحيَّة يجب أن تتوجَّه إلى التأسيس لحرِّيَّة التديُّن والرأي والتعبير،

بجَعْلِها من المقاصد العُليا للشريعة والأخلاق، بحيث لا يمكن لحرِّيَّة فرد أن تُؤخَذ أو تُصادَر لقولٍ قاله أو رأي أبداه. الحالة الوحيدة التي تجيز اتِّخاذ إجراءٍ عقابيٍّ هي في الأفعال التي تؤدِّي إلى ضررٍ حقيقيٍّ بحقوق الأفراد أو الحقِّ العامّ. أو في حال استخدام حرِّيَّة التعبير في حالات التحضير أو تبرير الجريمة والعدوان والدعوة إليها.

هل نحتاج أن ننوِّه هنا، أنَّ الحقوق في المجتمع مسألة تبادليَّة، وأنَّ مَن يجيزُ انتهاك الحرِّيَّات الدينيَّة والمدنيَّة في حقِّ الخصوم فإنَّه في اللحظة نفسها، يبيح انتهاك حرِّيَّته في اختيار الدين والعقيدة والرأي وَفق قناعاته الذاتيَّة. إنكار التعدُّديَّة ورفضها عملٌ يخفي وراءه دائمًا أطماع الهيمنة ورغبة في استئثار البعض بالسلطة. لذلك، يعتمد الطامعون في التحكُّم في مقادير المجتمع السياسيِّ مبدأ فرِّق تَسُد، ويُعوِّلون على الصراعات البينيَّة بين الجماعات الدينيَّة والعقديَّة لاستخدام واحدةٍ لقَمْع الأُخرى، ثمَّ العودة إلى قمع الأولى عندما تحاولُ إثبات حقِّها في البوح بتصوُّراتها وآرائها وعقائدها. الحرِّيَّة واحدةٌ لا تتجزَّأ في أيِّ مجتمعٍ متضامن داخليًّا، فإمَّا أن يتمتَّع بها الجميع تحت قانونٍ واحدٍ يحترم الإنسان وحقوقه المدنيَّة والسياسيَّة، وإمَّا أنَّ المجتمع يفقد حرِّيَّته في اللحظة التي يساوم فيها على حرِّيَّة الآخر وكرامته بتقدير أنَّها مُوجَّهة لصالحه لا ضدّه. وهذا بالتحديد ما أصاب الحركة المعتزليَّة، وأدَّى في النهايَّة، إلى اختفائها من بغداد أوَّلًا، ثمَّ زوالها بزوال الدولة البويهيَّة التي احتضنَتْها في أصفهان.

ثانيًا: الخطاب العقليُّ في إطار الحياة العامَّة

الخطاب الدينيُّ خطابٌ وعظيٌّ وإرشاديّ، يمكن اعتماده في الدوائر التي تمثِّله وتؤمن به، ولكن لا يمكن اعتماده في الخطاب العامِّ ضمن مجتمعٍ تعدُّديٍّ يضمُّ أفرادًا من أديانٍ وطوائفَ ومذاهبَ مختلفة. هذا المبدأ المهمُّ كان حاضرًا في مناظَرات المفكِّرين وكتاباتهم في لحظاتِ القوَّة والتمكين. الخطاب المناسب في دائرة تحديد الأولويَّات، وتنظيم

السلوك العامّ، ومناقشة القرارات التي تؤثِّر في المصالح العامَّة هو الخطاب العقليُّ الذي يعتمد الحُجَّة والإقناع. لا يمكن في مجتمعٍ تعدُّديّ، يقوم على تنوُّعٍ في الرؤى والتفسيرات ومناهج الاستدلال والاستنباط، أن ينطلق من النصِّ إلى الحكم بصواب الأشياء وأخطائها، أو أولويَّة رأيٍ على رأي، بل لا بدَّ له من الاعتماد على الحُجَّة والدليل العقليِّ الذي يربط الأولويَّات بالمصالح المشتركة والمصلحة العامَّة، ويدلِّل عليها بعيدًا عن النصِّ وتفسيراته المعتمدة عند تيَّارٍ كلاميٍّ أو دينيّ. نصوص القرآن والحديث يجب أن تقدَّم إلى دائرة الرأي العامِّ والفضاء الاجتماعيِّ المشترَك من خلال المعاني المعقولة، وعلاقة تلك المعاني بالأحداث والأفعال. وتنجم هذه الضرورة عن اختلاف الإفهام والتفسيرات للنصوص أوَّلًا، ولأنَّ النصوص تتعارض وتختلف، كما تختلف شروط تطبيقها مع اختلاف الأجيال والثقافات، وهي لذلك تحتاج إلى أن تُطوَّر على المستوى النظري، وتتحوَّل إلى جملةٍ من الأحكام النظريَّة المدعومة بشواهدَ علميَّةٍ لإمضائها وطرحها على الآخر بطريقةٍ مقنعة.

لنأخذ مثلًا مسألةَ حقوق المرأة في المجتمع المعاصر، والتي يرى البعض إمكانيَّة بنائها على روايات تعكسُ ظروفَ المجتمع القبليِّ الذي واكبَ بزوغ الرسالة الإسلاميَّة. سعت التقليديَّة الإسلاميَّة إلى إحياء نصوص تاريخيَّة وقراءتها قراءةً ظاهريَّةً دون فقهٍ أو فَهْم لسياقها وظروفها، وإسقاطها على حرِّيَّة المرأة في المجتمع العربيِّ المعاصر. فالسلفيَّة الوهابيَّة، مثلًا، تقيِّد حركة المرأة، وقدرتها على السفر، استنادًا إلى رواية عن رسول الله عليه الصلاة والسلام. هذا الموقف لا يصحُّ تأسيسه من داخل الإطار الذي نعرضه، ونعتقد أنَّه يتوافقُ مع مرجعيَّة الرسالة، عبر مطالبة فرديَّة أو جمعيَّة، وجعله مبدأ ملزمًا للمجتمع بالاستشهاد بالحديث المرفوع. فليس مقبولًا أن يطالبَ شخصٌ بإلزامِ مجتمعٍ تعدُّديٍّ بتحريم سفر المرأة دون محرَم بالاستشهاد بقول رسول الله: «لا يحلُّ لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرةَ يومٍ إلَّا مع ذي محرم». فهذا النصُّ لا يصحُّ اعتماده لإلزام المجتمع لأسبابٍ عِدَّة:

١. لا يتعلَّق النصُّ بمسألة تعبُّديَّة (عبادة) وجبَ العمل بها دون البحث عن المعنى المعقول المراد بالنصّ، بل هو نصٌّ يرتبط بدائرة مفهوم النصِّ ومقاصده ودلالاته، وحدود استخدام الحديث، وضرورة اعتماده لبيان النصِّ القرآنيِّ لا لإنشاء معنى جديد. والنصُّ القرآنيُّ المتعلِّق بالعلاقة بين الرجل والمرأة في دائرة الحياة العامَّة يؤكِّد علاقة تكافؤ: «والمؤمنون المؤمنات بعضهم أولياء بعض...»[٣٢]

٢. يختلف الفقهاء المجتهدون في دلالة النصِّ وشروط تطبيقه، فنَهْيُ الرسول المرأةَ عن السفر دون محرم يتعلَّق بسلامة المرأة، ومَنْع وقوع العدوان عليها في أثناء السفر، إلى أماكن غير آمنةٍ أو عبر طرق يتعرَّض فيها المسافر إلى السَّلب من قطَّاع طرق، كما كان الحال في أسفار النساء في البادية. فإذا أَمِنَت المرأةُ زالَ النَّهي.

٣. دلالة النصِّ في حال غياب الشروط العمليَّة الملازمة لغاية الحظر، في هذه الحالة غياب الأمن، دلالة أخلاقيَّة دينيَّة، تتعلَّق بخيار الفرد وقناعاته بدلالة النصّ، لا دلالة قانونيَّة ملزمة يمتلكُ السلطانُ حقَّ إلزام أفراد المجتمع بها.

٤. التوجيه في حال مظلَّة الأمان يتعلَّق بقناعات المرأة المعنيَّة، أو على أبعد تقدير وليِّ الأمر المسؤول عنها في حال عدم امتلاكها صفة الاستقلال القانونيّ، كأن تكون قاصرًا أو تحت وصاية وليٍّ ينوب عنها بسبب قصور عقليّ. ويصبح تدخُّل المجتمع والسلطة السياسيَّة الشرعيَّة في الأمر مسوَّغًا عند مظنَّة الخطر

٣٢) ناقشتُ الفرق بين الأحكام التعبُّديَّة والمعقولة بالتفصيل في كتاب «الشريعة والمجتمع»، وأيضًا في كتب الرشد السياسيِّ وأُسسه المعياريَّة.

على سلامة أفراد المجتمع. ولكنَّ التدخُّل يتوقَّف على قدرة المجتمع على ممارسة حقِّ الشورى. فإذا غابت الأطر الشوريَّة، فلا يمكن فرضُ مسألة تعود إلى الفرد من خلال سلطة غير شرعيَّة، لم يخوِّلها باتِّخاذ القرار نيابة عنه، وليس قادرًا على مساءلتها عند تجاوزها حدود التخويل.

٥. موضوع المرأة وموقعها الاجتماعيّ، وحقوقها العامَّة لا يمكن تقليصها إلى نصٍّ منفرد دون التعاطي مع الموضوع من خلال دائرة الحقوق والواجبات العامَّة، والنظرة الشاملة إلى دور المرأة ومسؤوليَّتها العامَّة.

النقاش العامُّ في موضوع حَظْر السفر للمرأة دون محرم، ووضع شروطه، يجب أن يتمَّ بالاستناد إلى معنًى معقول، مثل الأمن والخطر، ومسؤوليَّة الدولة والمجتمع في حماية الأفراد، وحدود تلك الحماية. البحث عن المعنى المعقول هو الذي دَفْع الفقهاء منذ خلافة الصدِّيق إلى البحث عن عللِ الأحكام ومقاصدها، وبناء الحكم على العلَّة أو المقصد لا على النصِّ نفسه، بل معارضة المعنى الظاهر للنصِّ النبويِّ نفسه عند إدراك المبدأ الأساسيِّ الذي يحكمُ النصّ، كما حدث في إجازة بَيْع المعدوم حال الضمان، خلافًا لنصِّ الحديث. النصوص ليست مدار النقاش العامّ، بل المعاني المستخلَصة منها. هذه القاعدة صحيحة، ليست في المثال السابق، بل في كلِّ مثال آخر يتعلَّق بدائرةِ المجتمع الواسع. بل يمكن التوقُّف في العمل بالنصِّ إطلاقًا إذا انتفَتْ شروط تطبيقه، كما فعل الرعيل الأوَّل في مسألة سَهْم المؤلَّفة قلوبهم من أسهم الزكاة.

اعتماد الخطاب العقليِّ مهمّ؛ لأنَّ فَهْمَ الحقوق والواجبات لا يمكن أن ينفكَّ عن السياق التاريخيِّ لتلك الحقوق وبنية المجتمع. فالخطاب العقليُّ هنا أساسيٌّ لرَبْط الأطروحات النظريَّة بالسياق الاجتماعيِّ التاريخيّ. ومن الأمثلة المهمَّة في هذا الصدد مسألة تحريم الرقّ، وفهم أسباب سكوت النصِّ في مسألة تحريم الرقِّ على الرغم من تخصيص سهم من أسهم الزكاة الثمانية لعتق الرقيق. فمسألة الرقِّ ارتبطت تاريخيًّا

بأعراف الحرب، وبالبيئة القبليَّة التي نزل فيها الوحي والحاجة إلى توفير أهل بيت يقومون على توفير متطلَّبات الحياة اليوميَّة للنساء والأطفال والعاجزين عن رعاية أنفسهم عند مقتل معيلهم أو فرارهم نتيجة الحرب. لم يكن الرقُّ مؤسَّسةً اجتماعيَّةً مقصودةً في النصِّ الرِّساليّ، بل حالة طارئة انتقاليَّة تتيح لأسرى الحرب الحماية والمأوى. لذلك، امتلك الرقيق حقًّا مقدَّسًا ومكفولًا بتحرير نفسه من خلال مؤسَّسة «الاكتتاب» التي تتيح، لمن وجد نفسه في حالة الرقِّ الطارئة، الحصول على المال الضروريِّ لتحرير نفسه من بيت المال. ومع غياب تلك الأعراف، وعند قيام مجتمع يوفِّر مؤسَّسات تنظِّم الشأن العامَّ في المجتمع، تحوَّل الرقُّ من حالةٍ طارئةٍ في المجتمع التاريخيّ، الإسلاميِّ وغير الإسلاميّ، إلى علاقةٍ مشبوهةٍ وجرمٍ يعاقب القانون عليه؛ لأنَّه يكافئ جريمة الخطف والاعتداء.

الخطاب العقليُّ داخل المجتمع الإسلاميِّ يقوم على كلِّيَّات إنسانيَّةٍ لا تتعارض مع الكلِّيَّات الشرعيَّة، نظرًا إلى توافُق الفطرة الإنسانيَّة والدين القَيِّم، كما أكَّد النصُّ القرآنيّ: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم ٣٠) هذه الحقيقة التي أسَّس لها النصُّ القرآنيُّ اتَّضحت مع حلول القرن الهجريِّ الرابع، مع اكتشاف الأصوليِّين بأنَّ غاية الشريعة هي تحقيق المصلحة الإنسانيَّة، وأنَّ كلِّيَّات الشريعة ومقاصدها هي مقاصد تهدف إلى حِفْظ الحقوق واحترام كرامة الإنسان. وتحوَّلَ هذا التوافُق إلى موضوع مهمٍّ داخل دائرة الفكر التراثيّ، فكتب ابن رشد، كما رأينا كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتِّصال» لتأكيد هذا المعنى، وكتب العزُّ بن عبد السلام «القواعد الكبرى» مظهرًا أنَّ جميع أحكام الشريعة منضبطة بالمصالح العامَّة والخاصَّة. وكتب ابن تَيمية كتاب «درء تعارض العقل والنقل» مؤكِّدًا، على المستوى النظري، المبدأ نفسه، ولكنَّه، خلافًا لابن رشد وابن عبد السلام، فشل في التأسيس لوحدة من خلال التنوُّع نظرًا إلى إصراره على توحيد المجتمع على مستوى الأحكام والتصوُّرات (العقائد) التفصيليَّة.

وهذا يدعونا إلى رَبْط الوحدة الاجتماعيَّة السياسيَّة بالقِيَم المشتركة، بدلًا من التصوُّرات التفصيليَّة المشتركة، كما نبيِّن في الخَطَّين التاليَين.

ثالثًا: التأسيس على عقدٍ اجتماعيٍّ ورؤية كلِّيَّة توحيديَّة

ثمَّة حاجةٌ إلى توافُقٍ اجتماعيّ، أو عقد اجتماعيّ، لتحديد دائرة الحرِّيَّة والإلزام، ووَضْع إطار قِيَميٍّ عامٍّ يحدِّد نقاط الإجماع التي تشكِّل الأساس الذي يقوم عليه العقد الاجتماعيّ. هذا الجهد الهادف إلى تحقيق المبادئ المجتمعيَّة المشتركة هو دعوة للتأسيس على رؤيا توحيديَّة ضروريَّة لتحقيق السِّلْم الأهليِّ في مجتمعٍ تعدُّديّ، تختلف فيه الرؤى وربَّما الأهداف التي تجمع المكوِّنات الاجتماعيَّة. لاحَظْنا عند استعراضنا للفرق الكلاميَّة وجود اختلافات عميقة على مستوى الرؤيا العقديَّة، وأنَّ هذه الاختلافات شكَّلت بؤرة لقيام صراعات دمويَّة، وظَّفها أصحاب الطموح السياسيِّ لاستخدام فرقة ضدَّ أُخرى للتحكُّم في ثروات المجتمع ومقدَّراته، وذلك برفع البعض دون استحقاق، وبناء على ولاءات عقديَّة، وشيطنة أفراد وجماعات أخرى وتهميشها بسبب موقفها الناقد لسوء استخدام السلطة.

المجتمعات التي تبحث عن التناغم والانسجام العقديِّ مجتمعاتٌ محكومةٌ بالاضمحلال والضعف بسبب ضياع الكفاءات العلميَّة والفكريَّة والإنتاجيَّة، وتقدِّم الأفراد المماليئين والوصوليِّين إلى المقدِّمة. وهي مجتمعات أمنيَّة تنفق المال العامَّ على قَمْع المعارِض وحماية المماليء، وفي ذلك إضاعة للثروة العامَّة. وهي مجتمعات تحقِّق انسجامًا شكليًّا يخفي داخله عداوات باطنيَّة مموَّهة تنتظر الفرصة لزعزعة حالة الانسجام المصطنعة. وهي فوق هذا وذاك مجتمعات عرضة للاختراق من الخصوم والأعداء، بلعب الخصم على الخلافات الداخليَّة. وعليه، فإنَّ بَذْلَ الجهود لتحقيق تناغُم عَقَديٍّ هو أمرٌ غير ممكن، نظرًا إلى اختلاف الناس في الخبرات والطموحات والقِيَم والمصالح، وغير مرغوب فيه؛ لأنَّه جَهدٌ ينصبُّ على التأسيسِ لمجتمعِ المحسوبيَّة والقمع والنفاق وسوء الظنّ، وغياب الثقة

المتبادلة بين المواطنين. وعليه، لا يمكن التأسيس لمجتمعٍ حرٍّ وصالح وفعَّال بالسعي إلى توافُق عَقَديٍّ مزعوم. التوافق الممكن والمطلوب هو توافُق قِيَميّ، اتِّفاق على جملة من القِيَم الإنسانيَّة الفطريَّة التي يشترك فيها الجميع، ولا تحتاج إلى جهد كبير لتحقيق التوافق بين الناس. التوافق القيميُّ المطلوب ينصبُّ على مبادئ المصلحة العامَّة والعدالة والمساءلة والحرِّيَّات الأساسيَّة، مثل حرِّيَّة التعبير والتنقُّل والمشاركة الثقافيَّة والتجاريَّة والسياسيَّة، والسلوك العامِّ الخاضع لقوانين تنبع من القِيَم الفطريَّة المذكورة آنفًا. المطلوب هو التوافق التعاقديُّ لا العقديّ، والإجماعُ القِيَميُّ لا النظريّ.[٣٣]

التوافق القيميُّ يفترض اهتمام المجتمع ومنظومته الثقافيَّة والتعليميَّة بجملة من الأخلاق العامَّة، تسمح بقيام علاقات ثقة واحترام متبادل حتَّى بين المختلفين عَقَديًّا؛ لأنَّ الاختلاف العَقَديَّ حالةٌ إنسانيَّةٌ تتعلَّق بالشروط الاجتماعيَّة التي ترافق حياة الأفراد، وتضعهم في مواقع متباينة من السُّلَّم الاجتماعيّ، وتجعل تدافُعَهم ضمن إطار الرؤية التوحيديَّة المشتركة تدافُعًا مشروعًا، وعليه، فإنَّ الاختلافات الفكريَّة تثري الحياة العامَّة وتساعد المجتمع على استيعاب التغيُّرات، وإدراك الحاجات المتباينة، وتحولُ بين تحوُّل الخلاف إلى صراع مفتوح. الأخلاق العامَّة التي نتحدَّث عنها هنا تقوم على مبدأ المماثلة، أو التعامل بالمثل، وهو مبدأ أصيل في كلِّ الديانات والفضائل المدنيَّة. نراه في الإسلام بصيغة الإحسان في التعامل في قوله تعالى: «ادفعْ بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنَّه وليٌّ حميم»، وفي قوله: «وهل جزاء الإحسان إلَّا الإحسان»، وفي قول رسوله عليه الصلاة والسلام: «لا يؤمن أحدكم حتَّى يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه». ونراه في المسيحيَّة في قول المسيح عليه السلام: «وكما تريدون أن

٣٣) عالجتُ مفهومَي: التضامن العَقَديِّ والتضامن التعاقديّ، ومفاهيم الشورى والعلاقة بين الاختيار والإلزام في الخطاب الشرعيّ، في كتابات سابقة خصَّصتها للفكر السياسيِّ الإسلاميّ، وبشكل خاصٍّ كتابَي العقيدة السياسيَّة (١٩٩٦م) والرشد السياسيّ (٢٠١٥م).

يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضًا بهم» (لوقا ٦ : ٣١)، وفي المبدأ التلموديّ: «لا تفعل لغيرك ما لا تريد أن يفعل الآخرون لك» (السبت ٣٢)، وفي مبدأ الواجب المطلق الذي صاغه كانط: «تصرَّف دائمًا وَفق القاعدة الأخلاقيَّة التي ترضى بأن تكون قانونًا عامًّا» (نقد العقل العمليّ).

لعلَّ أهمَّ المبادئ الأخلاقيَّة التي تؤدِّي ممارستها في المجتمع إلى إيجاد قاعدة صلبة من الثقة والتعاون، مبدأ الشورى، الذي جعله القرآن الكريم واجبًا عامًّا، وخُلُقًا للمؤمنين يتساوى في أهمِّيَّة واجبات الصلاة والزكاة: «والَّذينَ استَجابوا لِرَبِّهِمْ وَأَقاموا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُون» (الشورى ٣٨). غياب هذا المبدأ عن السلوك العامّ، وعن التعامل في الأسرة والمكتب والمدرسة، هو السبب في قيام الاستبداد بين الخلطاء، وقيامه، من ثمَّ، في الحياة العامَّة. ومبدأ الشورى يقوم، على مستوى الفعل السياسيّ، على مفهوم المسؤوليَّة العامَّة المشتركة، والحاجة إلى تبادُل الرأي وتقليب الأمور ثمَّ اتِّخاذ القرار الذي يعكس الحكمة العامَّة والرأي المستنير المشترك. وقد اتَّفق الناس في معظم المجتمعات الإنسانيَّة التي تؤمن بالمساواة والحرِّيَّة لجميع الأفراد على اعتماد قرار الأغلبيَّة في التصويت على المسائل العامَّة. لكنَّ مبدأ الشورى بشكله الأساسيِّ يعكس رغبة مَن يمتلك القرار باحترام الرغبات المشروعة والآراء المناسبة لمن هو شريك في تحمُّل نتائج القرار.

التأسيس على رؤية مشتركة، ورَبْط هذه الرؤية بالقِيَم الحاكمة والممارسة العمليَّة يتطلَّب تحديد خطوط الحرِّيَّة والإلزام. الخطوط المشتركة في مجتمع تعدُّديٍّ تتطلَّب حَصْر الإلزام بالمشترك الإنسانيِّ والرِّساليّ، واعتماد ما يمكن أن نسمِّيه «الشرعة الإنسانيَّة المشتركة» لوَضْع حدود الملزم والطوعيِّ بحيث ينضبط وَفْقَ قاعدةِ إلزاميَّةِ الشرعة الإنسانيَّة (المشترَكِ الإنسانيِّ والرِّساليّ)، وطوعيَّة الخيارات الدينيَّة والأخلاق الشخصيَّة. الشرعة الإنسانيَّة تقوم على أساس حقوق محوريَّة للإنسان أكَّدها الرسول عليه الصلاة والسلام في خُطبته الشهيرة في حِجَّة الوداع التي قال فيها: «يا أيُّها الناس! أيُّ يوم هذا؟ قالوا: يوم

حرام. قال فأيُّ بلدٍ هذا؟ قالوا بلد حرام. قال فأيَّ شهر هذا؟ قالوا شهر حرام. قال فإنَّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم، عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا».[٣٤]

القِيَم الثلاث التي دعا الرسول الكريم إلى احترامها والحفاظ عليها، تشكِّل المقاصد الثلاثة الأولى من المقاصد الخمسة (حفظ النفس، والمال، والعِرض، والدين، والعقل) التي اكتشفها الفقهاء حوالى القرن الرابع الهجريِّ مؤكِّدين أنَّها الغايات الكلِّيَّة التي تضبطُ أحكام الشريعة. حفظ النفس أو حقُّ الحياة، وحفظ المال أو حقُّ التملك، بيِّنة المعنى لا تحتاج إلى مزيد إيضاح. المعنى الإشكاليُّ يتعلَّق بالقيمة الثالثة المتعلِّقة بمفهوم العِرض. هذا المعنى يستخدم في الكتابات الفقهيَّة التاريخيَّة على نحوٍ متبادل مع مفهوم النسل. كما يرتبط في الاستخدام الشعبيِّ الشائع بالشَّرف، سواء من حيث احترام النساء المرتبطات بأسرة الرجل أم بقضايا تتعلَّق بتوجيه الإهانة إلى الفرد ومَن لاذ به من أقاربه وأنسابه.

لكنَّ العِرض له معنى أوسع من ذاك الذي شاع في القرون المتأخِّرة، وضمن بعض الدوائر الدينيَّة المحافظة، والتي ربطت العرض بالأعراف الاجتماعيَّة السائدة، وبخاصَّة ما يتعلَّق بصيانة المرأة وعدم التعرُّض لها بأذى في الساحة العامَّة. ففي لسان العرب تحت مادة (ع. ر. ض) نجد المعاني التاليَّة للعِرْض. العِرْضُ: البَدنُ. والعِرْضُ النَّفْس. والعِرْضُ ما يُمْدَحُ ويُذَمُّ من الإنسانِ سواء كان في نفسه، أَم سَلَفِه، أم من يلزَمُه أَمرُه. والعِرْضُ الحَسَبُ. العِرْض في الاستخدام الأصليُّ للكلمة يتعلَّق بكلِّ ما يؤذي الإنسان معنويًّا أو جسديًّا في نفسه وأهله، وهو ما نسمِّيه اليوم بالكرامة، وهو حقٌّ محفوظ ومَصون في مواجهة أيَّة مصلحة عامَّة أو خاصَّة. أهمُّ خصائص الكرامة حرِّيَّة القول

٣٤) رواه البخاريُّ في صحيحه، ج٣ ص٥٧٣.

والفعل. فمنع الإنسان من الكلام والتعبير طعن في عرضه أو كرامته. ومنعه من تحقيق ذاته بالطريقة التي اختارها هو خدش لكرامته واحتقار لها. فمفهوم الكرامة يرتبط بمهمَّة الإنسان الوجوديَّة وموقعه المتميِّز في النظام الكونيِّ باعتباره يمتلك إرادة حرَّةً ومسؤولة قادرة على اتِّخاذ الخيارات الضروريَّة لممارسة رسالته الإبداعيَّة، والعمل البنَّاء الذي يمكن أن يُسهمَ في تطوير البيئة المحيطة به.

رابعًا: الهُوِيَّة القِيَميَّة والتوجُّه الإنسانيّ

العقد الاجتماعيُّ الذي أشرنا إليه، والذي يسمح بالتبادل الفكريِّ الحرِّ في مجتمعٍ متعدِّد، يعترف بحقِّ الأفراد في تحديد معنى حياتهم وتحمُّل مسؤوليَّاتهم الوجوديَّة، لا يمكن أن يقوم ويستمرَّ في مجتمعٍ حرٍّ مفتوح دون وجود نواة يتوافق تصوُّرها لمسؤوليَّة الإنسان والحرِّيَّات العامَّة مع الخطوط العريضة السابقة، واتِّصاف هذه النواة بالتضامن الداخليِّ فيما بينها دفاعًا عن القيم المشتركة والحقوق الإنسانيَّة في التفكير والتعبير الحرّ، وفي تأسيس التجمُّعات والمؤسَّسات المدنيَّة والنوادي الثقافيَّة، والاختلاف الدينيِّ والعَقَديِّ دون اعتداء وعدوان من بعض مكوِّنات المجتمع. المشروع الفكريُّ يتطلَّبُ تطويرَ تقاليد اجتماعيَّة تقوم على مبادئ أخلاقيَّة، وتشكُّلَ حركة اجتماعيَّة تؤمِن بالمشروع وتعتنق التقاليد القيميَّة. هذه الحركة هي مزيج من النواة الفكريَّة المثقَّفة والتيَّار الاجتماعيِّ الذي يمتلك الوعي المطلوب لتأسيس الوحدة السياسيَّة على قاعدة أخلاقيَّة إنسانيَّة في توجُّهها، دينيَّة في التزامها مسؤوليَّتها الوجوديَّة أمام الباري عزَّ وجلّ. وجود نواة متجانسة، قادرة على تشكيل النواة الصلبة للمشروع الفكريِّ الحضاريِّ ضرورة حيويَّة واجتماعيَّة. ولعلَّ القارئ أدرك من خلال استعراضنا لحركة الفكر الإسلاميِّ عبر مراحل تشكُّله وتطوُّره، أنَّ هذا التطوُّر ارتبط دائمًا بحركة اجتماعيَّة. فقدرة الحركة الهاشميَّة التي قادها محمَّد بن الحنفيَّة في المدينة، ثمَّ ابنه أبو هاشم من بعده تكوَّنت من تلاحُم المشروع المعرفيِّ الكلاميِّ الذي ارتبط بالمؤسَّسة التي أنشأها ابن الحنفيَّة في المدينة تحت اسم المكتب

التعليميّ، والتي خرجت قادة الحركة الشعبيَّة المناوئة للأمويِّين مثل: غيلان الدمشقيّ، والمختار الثقفيّ، وواصل بن عطاء. ثمَّ تحوَّلت بعد ذلك إلى عليٍّ بن عبد الله بن عباس، الذي عكف مع ابنه محمَّد على نشر الفكرة وإيجاد القاعدة الشعبيَّة لدعمها.

وبالمثل، فإنَّ نموَّ المعتزلة وتطوُّرهم ارتبطَ بالقوى الاجتماعيَّة المناوئة للحكم الأمويِّ في العراق وفارس وخُراسان، وصاحبَ تراجعَهم تراجعُ التيار المتماهي معهم في بغداد ثمَّ أصفهان. ونموُّ الحركة الحنبليَّة ارتبط بالتلاحُم الشعبيِّ مع أحمد بن حنبل وفقهاء مدرسة الحديث من جهة، والسلاجقة الأتراك ذوي الميول المحافظة الذين دعموه، ومارسوا ضغوطًا على الواثِق، ثمَّ المتوكِّل من بعده، للتراجُع عن سياساته المعادية لهم. وقدرة الحركة الإسماعيليَّة على النموِّ والتحوُّل إلى قوَّة سياسيَّة رئيسيَّة ارتبطت برحيل عبيد الله من السلميَّة في وسط الشام إلى تونُس، وتكوين نخبة من الدعاة الملتزمين البيت الفاطميّ. طبعًا نحن لا نشير هنا إلى تداخُل العمل الفكريِّ والسياسيِّ بالضرورة، بل إلى أهمِّيَّة وُجود تلاحُم بين المشروع الفكريِّ والقاعدة الجماهيريَّة، وتحوُّل قِيَم التعاون والرحمة والعدل والإحسان والإنسانيَّة إلى تقاليد اجتماعيَّة وسياسيَّة تتبنَّاها شرائح سكَّانيَّة فاعلة وحيويَّة. ولعلَّ هذا التلاحُمَ بدا بصورةٍ مغايرة قليلًا في نموِّ مشروع الأنوار التحرُّريّ، الذي حرَّر العقل الأوروبِّيَّ إبَّان الثورة الفرنسيَّة وتداعياتها في أوروبَّا.

التلاحم المطلوب إذًا تلاحُمٌ مباشر وغير مباشر. فهو مباشر على مستوى العلاقة بين النخبة المثقَّفة من جهة، والأطر الاجتماعيَّة التنظيميَّة، وشبكات العلاقات وممثِّلي القوى الاجتماعيَّة المرتبطة بالمشروع الفكريِّ الإصلاحيِّ من جهةٍ أُخرى. وبينما يتجلَّى التلاحُم غير المباشر في جهود المفكِّرين والعلماء والباحثين، ممَّن تتضافر جهودهم في تحقيق القِيَم المعياريَّة والجماليَّة، وفي تكريس ممارسات الإبداع العلميِّ والصناعيِّ والفنِّيّ، وُصولًا إلى المجتمع الحضاريِّ المنشود.

بقي أن نؤكِّد أنَّ التضامن الداخليَّ تضامُنٌ مرتبط بالمبدأ، يتركَّز على الإيمان بالقِيَم الإنسانيَّة والرؤيَّة المشتركة، لا على التضامن من أجل تحقيق مصالحة فئويَّة مرتبطة بالمشروع التغييريِّ الاجتماعيِّ على حساب التيَّار غير الناشط وغير المسيَّس العريض في المجتمع. الرؤية ذات التوجُّه الإنسانيِّ حاسمةٌ في نجاح المشروع وانتشاره، وتحوُّله إلى مشروع عالميٍّ إنسانيّ. أمَّا المشاريع التي تهدف إلى خدمة التيَّار الاجتماعيِّ الحامل للمشروع الفكريِّ التغييريّ، فإنَّ قدرتها على النموِّ تبقى محصورةً في دائرة اهتمامها، وهي، من ثَمَّ، عاجزةٌ عن التحوُّل إلى مشروع حضاريٍّ يجذب إليه جميع الراغبين في تأسيس مجتمع حضاريّ، بسبب تحيُّزاتها التي لا يمكن أن تخفى على الشريحة الواسعة داخل المجتمع الحاضن للمشروع الفكريِّ الحضاريِّ وخارجه.

غياب الرؤية الإنسانيَّة هي إحدى المشكلات الكثير التي تعانيها الحركات الإسلاميَّة المعاصرة التي تسعى إلى تأسيس مشاريع على مقاسها، وُصولًا إلى نماذج اجتماعيَّة قاصرة عن تحقيق دعم وتأييد شريحة واسعة من أبناء المجتمع، وأفراد التيَّار الاجتماعيِّ العريض.

خامسًا: الأساس القانونيُّ للوحدة السياسيَّة

جهود الإصلاح الفكريِّ والتغيير الثقافيِّ نشاط يرتبط بقاعدة سكَّانيَّة ووحدة سياسيَّة من ناحية غاية الجهد، ومن ناحية الحصول على دعم اجتماعيٍّ للجهد المعرفيّ. دأبت الحركات الثقافيَّة والفكريَّة منذ التحرُّر من الاستعمار الأوروبيِّ على رَبْط جهودها بوحدة اجتماعيَّة تسمَّى «الأُمَّة». فهي عند القوميِّين العرب «الأمَّة العربيَّة»، وهي عند الإسلاميِّين «الأمَّة الإسلاميَّة». ولأنَّ الأمَّتَين منقسمتان إلى عشرات المجتمعات السياسيَّة، فإنَّ المسعى الفكريَّ يتوجَّه دَومًا إلى قضايا الوحدة وآليَّات التحقيق الوحدة ووسائلها. هذا الحراك الفكريّ، والذي كثيرًا ما يرتبط بحراكٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ يتلاحم المفكِّر معه مباشرة ضمن أُطر تنظيريَّة. برز منذ انهيار الدولة العثمانيَّة مشروعان كبيران:

مشروع الوحدة العربيَّة الذي نظَّر له ساطع الحصري، وزكي الأرسوزي، وميشيل عفلق، وسلامة موسى، ومشروع الوحدة الإسلاميَّة الذي نظَّر له جمال الدين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي.

ثمَّة لَبسٌ واضح في تبنِّي هذه المشاريع يحتاج إلى بيان، وفَهمٍ دقيقٍ لمعنى الوَحدة وحقيقتها التاريخيَّة والمعاصرة، كما يحتاج إلى فَهْم الفروقات الأساسيَّة بين التاريخيِّ والمعاصر. لم تستمرَّ الوحدة السياسيَّة بمعناها المركَزي طويلًا، سواء تحت الدولة الأمويَّة أم العباسيَّة. وكان ذلك مفهومًا؛ لأنَّ حجمَ الدولة وامتدادَها يتطلَّب تنظيمًا إداريًّا عجزت الدولة المركزيَّة عن الحفاظ عليه طويلًا، كما احتاج إلى ترابط بين الهمِّ المحلِّيِّ والإدارة السياسيَّة. الصيغة التي نجحت الدولة العباسيَّة في تطويرها، وسمحت لها باستمرار لسبعة قرون هي وحدة قائمة على سلطة مركزيَّة رمزيَّة، هي سلطة الخليفة، وسلطات إقليميَّة ومحلِّيَّة مثَّلتها الدول التي تعاقبت على امتداد المناطق الجغرافيَّة من غرب الصين إلى شمال الأندلس. في المقابل، كانت الوحدة الثقافيَّة واضحة، تمثَّلت بصورةٍ خاصَّة بالمؤسَّسات التعليميَّة والتجاريَّة، وخلال المراكز الفكريَّة، مثل المدرسة المستنصريَّة والنظاميَّة والأزهر والقيروان، وغيرها من مراكز الإشعاع الحضاريّ. كانت لغة الثقافة والعلم هي اللغة العربيَّة، بوصفها لغة القرآن والخلافة، وهي اللغة التي كتبت فيها معظم الأعمال العلميَّة والفقهيَّة والفلسفيَّة. لكنَّ الإسهامَ العمليَّ جاءَ من جميع القوميَّات. هذا ولَّد اللُّبْس الذي رأيناه في كتاب تيزيني في سعيه إلى تطوير قانون الداخل والخارج بطريقة انتقائيَّة تسمح بإعادة قراءة التاريخ بوصفه تاريخًا عربيًّا لا تاريخًا إسلاميًّا.

من ناحية أُخرى، ولَّدت القرون الثلاثة الماضية تزايُدًا في الوعي القوميِّ لدى الفُرس والترك والعرب والكُرد، تجلَّى في اختلاف لغات الفكر. لم تعُدِ اللغة العربيَّة هي لغة العلم والثقافة على امتداد الشعوب الإسلاميَّة كما كانت في نهاية القرن العاشر الهجريِّ أو السادس عشر الميلادي. وعليه، ظهرَتْ حاجة إلى خطاب موجَّه إلى المجموعة

اللغويَّة/القوميَّة. هذا الواقع الجديد يتطلَّب مقاربة متفهِّمة لخطوط الاستمرار والانقطاع بين المجتمعات الإسلاميَّة، كما يتطلَّب شيئًا من الحذر في التعامل مع التميُّز القوميِّ والدينيِّ والمذهبيّ. ثمَّة قواسم مشتركة بين مختلف الشعوب الإسلاميَّة على المستويين الثقافيِّ والسياسيِّ تتطلَّب المحافَظة على خطوط الاستمرار والتواصل. وثمَّة اختلافات مهمَّة تتطلَّب فهم الفروقات الطائفيَّة والقوميَّة واللغويَّة والتعامل معها بوعي بعيدًا عن التشنُّج والتعصُّب. الصيغة المناسبة، في تقديرنا، لمثل هذا التعامل، الذي يوازن بين التماثل والاختلاف الثقافيِّ والسياسيّ، هي التزام المشاريع والوطنيَّة بوصفها مشاريعَ تنميةٍ وبناءٍ ثقافيٍّ وسياسيٍّ وصناعيٍّ ومعرفيّ، والسعي إلى تطوير مشاريع تعاون أُمميٍّ على مستوى المؤسَّسات والعلاقات الثقافيَّة والمعرفيَّة والإنسانيَّة بين المجتمعات والدول الوطنيَّة العربيَّة الإسلاميَّة. المفكِّر والمثقَّف المعاصر يحتاج إلى التعامل مع هذين البُعدَين بإيجابيَّة.

البنية الثقافيَّة والسياسيَّة للمجتمع الحديث، وتنامي قِيَم المشاركة السياسيَّة في الحياة العامَّة، والدفع باتِّجاه إخضاع الدولة الحديثة للمساءلة الشعبيَّة، تتطلَّب بناء المجتمعات المحلِّيَّة، والنظر إلى التضامُن القوميِّ والإسلاميِّ بوصفه تضامُنًا يرتبط بالعلاقات الاقتصاديَّة وانفتاح المجتمع المدنيِّ ومؤسَّساته في الدوائر الثقافيَّة القوميَّة والدينيَّة حسب الظروف السياسيَّة وتزايُد الوعي لدى الشعوب الإسلاميَّة. هذا التوجُّه مهمّ، أوَّلًا، لتنمية البنية السياسيَّة القائمة على المشاركة الواسعة للمجتمع ومؤسَّساته الأهليَّة في إدارة وإثراء الحياة العامَّة، وهو أمر غير ممكن تحت سلطة مركزيَّة واسعة. وهو مهمّ، ثانيًا، لأنَّ الظرف الدوليَّ المحلِّيَّ والإقليميَّ لا يستطيع إفشال تغييرٍ وتطويرٍ مؤسَّسيٍّ ثقافيّ، لكنَّه قادرٌ على حَشدِ قواه الهائلة والاستقطابات الداخليَّة حال السعي إلى تغييرٍ من خلال حركة سياسيَّة أمميَّة تتناقض مع أهداف المنظومة الأمميَّة المهيمنة.

هذا التحليل يُظهِرُ خطأ المشاريع الأمميَّة التي تنادي بها بعض الحركات الإسلاميَّة واليساريَّة اليوم، والتي توجِّه الفكر والفعل في اتِّجاهات غير منتجة، وتستهلك القدرة المعرفيَّة والتنظيميَّة في مشاريع غير مثمرة، وتبعد المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة عن التحدِّي المعرفيِّ والثقافيِّ والعلميِّ الذي يمكن التفاعُل معه بفاعليَّة أكبر من خلال توظيف شبكات العلاقات المعرفيَّة والثقافيَّة، بدلًا من العمل على تأسيس بُنى لم يحِنِ الوقت للنظر فيها. كما يظهر هذا المنظور الخطأ الكبير الذي تتبعه المراكز الفكريَّة والسياسيَّة والثقافيَّة في العالم الإسلاميِّ حين تتوجَّه نحو إعادة توليد صراعات تاريخيَّة بعيدة كلَّ البعد عن الجهد البنَّاء والفعَّال المطلوب. وهذا يضع ثقلًا مضاعفًا على المفكِّرين والمراكز المعرفيَّة؛ لأنَّها في موقع أفضل لرؤية الصورة الكاملة.

أيُّ جهد لتحقيق وحدة على مستوى واسع، كمستوى الأمَّة، يجب أن يُفهَم على أنَّه جهدٌ لاحقٌ على تطوير النموذج الوطنيِّ والمحلِّيِّ الذي يؤسِّس لمجتمع الأخلاق العامَّة، ودولة القانون، بحيث تقوم الوحدة الواسعة على خيارات وطنيَّة ومحلِّيَّة تعاونيَّة، لا من خلال اعتماد السُّلطة والإلزام لتحقيق الوحدة. هذا الفهم يتناقَضُ مع الفهم التقليديِّ الذي تحمله الحركات الإسلاميَّة الأمميَّة المتشدِّدة، التي تخطئ في قراءة التاريخ الإسلاميّ، وتتجاهل خطوط الاستمرار والانفصال. التوسُّع التاريخيُّ لم يتمكَّن من تحقيق مساءلة سلطويَّة حقيقيَّة لأنَّه أعطى مجالًا واسعًا لقواعد التغلُّب والاستيلاء، وقام لذلك على نموذج قريب من النموذج التوسُّعيِّ الكِسرويِّ والقَيصريِّ على مستوى النظام السلطانيّ، الذي امتزج في التاريخ الإسلاميّ، كما رأينا، بتوسُّع المجتمع المدنيِّ الذي قام على علاقات طَوعيَّة واختياريَّة لا جبريَّة قهريَّة.

نقدُ الجابري لخطاب النهضة والتغيير: الإصلاحُ بِقرارٍ سياسيّ

الدكتور محمَّد حصحاص[٣٥]

«الإصلاح مسألة إرادة،
ومن ثَمَّ فهو لا يحتاج إلَّا إلى قرار سياسيّ».
محمَّد عابد الجابري

تمهيد

لا نشكُّ في أنَّ العالم العربيَّ بحاجة إلى إصلاح عميق على مختلف الصُّعُد، لكنَّ تعدُّد العوالم العربيَّة يُعَدِّد عوالم الإصلاح ويُشعِّبها ويُعَقِّدها قبل أن يُقعِّد لها. إنَّ تعدُّد عوالمه السياسيَّة أنتج عوالم مؤسَّساتيَّة وثقافيَّة مختلفة، والعكس صحيح، بحيث إنَّ التراثَ والتاريخَ للبنية الفكريَّة لجغرافيَّاتٍ ومؤسَّساتٍ دينيَّةٍ وفكريَّةٍ عربيَّةٍ معيَّنة أنتجت أو

٣٥) باحثٌ مغربيٌّ مقيمٌ في روما، له أبحاث ومقالات منشورة مع دور نشرٍ ومجلَّاتٍ علميَّةٍ دوليَّةٍ باللغة الإنكليزيَّة حول الإسلام الأوروبِّيِّ والفكر العربيِّ الإسلاميِّ المعاصر. كما له مقالات صحفيَّة باللغتين الإنكليزيَّة والعربيَّة. كان حصحاص زميلًا باحثًا في مركز أكسفورد للدراسات الإسلاميَّة، ومركز ليبنيتز لدراسات الشرق الأوسط في برلين، كما كان باحثًا زائرًا في مركَز بابل لدراسة المجتمع المتعدِّد الثقافاتِ في جامعة تيلبورغ في هولندا، وفي مركَز الفكر الإسلاميِّ الأوروبِّيِّ في جامعة كوبنهاغن.

أسهمت في إنتاج نماذج وعوالم سياسيَّة معيَّنة يحتاج الحديث عن إصلاحها إلى وَضْعِ تاريخها وحاضرها في الحسبان. إنَّ الحديث عن الإصلاح أمر «مُركَّب» بتعبير الفيلسوف الصلاحي المغربيِّ الراحل محمَّد عابد الجابري (تُوُفِّيَ في شهر أيَّار/ مايو (ماي) سنة ٢٠١٠م قبل أشهر من اندلاع ما أُطلِقَ عليه «الربيع العربيّ»)، والذي حوله تدورُ محاور هذه الورقة.

تهدف هذه الورقة التقديميَّة إلى طَرْح مسألة الإصلاح من منظور الجابري بوصفه من أبرز المفكِّرين المعاصرين الأكثر انتشارًا في العالم العربيِّ منذ ثمانينيَّات القرن الماضي. الفكرة الجوهريَّة التي تستَقيها الورقة من فكر الجابري هي أنَّ الإصلاح في العالم العربيِّ يحتاج إلى قرارٍ سياسيٍّ بالأساس. فما دامت إرادة النخبة السياسيَّة الحاكمة غير مؤهَّلة وغير راغبة في الإصلاح، فكلُّ أنواع الإصلاح الأُخرى الممكنة تبقى حبيسة هذه الإرادة المنعدمة أو الضعيفة. ويمكن تلخيص فكر الجابري حول الإصلاح، من خلال رباعيَّته «نقد العقل العربي» بالأساس وكتبه التنظيريَّة الأخرى، فيما يلي: الإصلاح في العالم العربيِّ تَعوقه ما يمكن تسميته بأربع سلطات متسلِّطة:

١. السلطة السياسيَّة الحاكمة.
٢. السلطة الدينيَّة السلفيَّة.
٣. السلطة الاستشراقيَّة الخارجيَّة.
٤. السلطة الإمبرياليَّة الخارجيَّة.

وإنْ جَمَعْناها قُلْنا إنَّها سُلْطَتان متسلِّطتان، إحداهما داخليَّة، والأخرى خارجيَّة. ولخلخلة هذه السُّلطات من أجل إصلاح جذريٍّ ومستقيم، لا بدَّ من أربع سلطات إبداعيَّة حداثيَّة ترفع عن العالم العربيِّ ظُلمَ السلطات المتسلِّطة.

وهذه السلطات الإبداعيَّة يمكن تلخيصها فيما يلي:

١. الإصلاح السياسيُّ الديمقراطيّ.
٢. الإصلاح الدينيُّ العقليُّ والمصلحيُّ العامّ.
وهما معًا يُصلحان حال البيت العربيِّ الداخليّ.
٣. إصلاح العلاقات الإنسانيَّة خارج أنساق الاستشراق والاستغراب.
٤. إصلاح العلاقات بالغرب عن طريق مبدأ توازُن المصالح والوحدة العربيَّة.
وهما معًا يُصلحان حال العلاقات الثقافيَّة والسياسيَّة بين الغرب والعالم العربيّ.

بمعنى آخر، إنَّ نصفَ عبء السُّلطات المتسلِّطة داخليٌّ عربيّ، والنصف الباقي خارجيّ. ومنه نخرج بخلاصة أنَّ التغيير يحتاج إلى إبداع وتكامُل داخلي أوَّلًا. فالتسلُّط الخارجيُّ يبدو نتيجةً للضَّعف الداخليّ، أو ما يُطلق عليه الجابري اسم «الاحتراق الداخليّ»، أي إفشال الإصلاح والرجوع إلى الخلف، وهو ما يبدو حاصلًا سياسيًّا في عددٍ من الأقطار العربيَّة بعد الحروب الأهليَّة والتدخُّلات العسكريَّة الخارجيَّة في ليبيا وسورية واليمن مثلًا، بعد ما أُطلق عليه اسم «ثورات الربيع العربيّ».[٣٦]

نقدُ العقل السياسيِّ العربيّ

بعد أن كشفَ في نقدَيه الأوَّلَين- تكوين العقل العربيِّ وبنية العقل العربيّ، الصادرين عامَي ١٩٨٢ و١٩٨٦م على التوالي- آليَّاتِ التفكير العربيِّ وسُبلَ تجديدهما، خصَّص مجلَّده الثالث لِـ «العقل السياسيِّ العربيّ» الذي صدر سنة ١٩٩٠م، وهو في حقيقته استفاضة في أفكار مشروعه التي أوردها في كتابه الأول «العصبيَّة والدولة: معالم

٣٦) للمزيد حول الموضوع، يمكن مراجعة الكتاب الذي أشرفنا عليه باللغة الإنكليزيَّة:
Zaid Eyadat, Francesca Corrao and Mohammed Hashas, eds., Islam State and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World (New York: Palgrave Macmillan.
ومقالنا في الكتاب، بعنوان «الدولة العربيَّة الممكنة: من الطهطاوي إلى الجابري»، ص. ٢٧١-٣٠٢.

نظريَّة خلدونيَّة في التاريخ العربيِّ الإسلاميّ»، الصادر سنة ١٩٧١م. خلاصة فكر الجابري حول العقل السياسيِّ العربيِّ هو أنَّه عقلٌ مبنيٌّ على ثلاثة مبادئ/ مفاهيم: القبيلة، التي كانت، وما تزال، تعتمد الملك والتملُّك بالقوَّة أساسًا للسلطة المركَزيَّة، والغنيمة، التي تعني الاعتماد على الخراج قديمًا وعلى الرَّيْع حديثًا، وعلى نخبٍ حاكمةٍ خاصَّة تحافظ على مميِّزات الحكم وامتيازاته. والعقيدة، التي تعني اعتماد المخيال الجمعيِّ على معتقدٍ واحد أو أيديولوجيا واحدة، يتمُّ تكريسها سياسيًّا للدفاع عن القبيلة والغنيمة.[٣٧]

في آخر الكتاب يقدِّم الجابري بدائل لهذه المفاهيم التقليديَّة السائدة لحدِّ الآن من أجل الدخول في نُظُمِ الحداثة السياسيَّة، بدل السير بأدبيَّات الأحكام السلطانيَّة القديمة. فيرى ما يلي:

١. ضرورة **تحويل** القبيلة إلى اللاقبيلة: أي تحويل القبيلة إلى تنظيم مدنيٍّ سياسيٍّ اجتماعيّ، تتحرَّك فيه الأحزاب والنقابات والجمعيَّات الحرَّة والمؤسَّسات الدستوريَّة لإيجاد مجالٍ جديدٍ يتمُّ التمييز فيه بين المجتمع السياسيّ، أي الدولة أساسًا، والمجتمع المدنيّ.

٢. ضرورة تحويل الغنيمة إلى ضريبة إنتاجيَّة في إطار سوق عربيَّة مشتركة لقيام وحدة اقتصاديَّة بين الأقطار العربيَّة المستقلَّة والسياديَّة.

---

٣٧) الجابري، فكر ابن خلدون: العصبيَّة والدولة- معالم نظريَّة خلدونيَّة في التاريخ الإسلامي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٧١، الطبعة السادسة ١٩٩٤)، نقد العقل العربي ١: تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٨٢)، نقد العقل العربي بنية العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٨٢)، نقد العقل العربي ٣: العقل السياسي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٩٠)، نقد العقل العربي ٤: العقل الأخلاقي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٠)

٣. ضرورة تحويل العقيدة إلى مجرَّد رأي لا يدَّعي امتلاك الحقيقة، احترامًا لمبدأ حرِّيَّة التفكير وحرِّيَّة التعبير، ممَّا يعني حرِّيَّة التفاكر في كلِّ ما يتعلَّق باختيارات الأفراد والجماعات ومؤسَّسات الدولة.[٣٨] في هذه المرحلة من تفكير الجابري كان تركيزه على الداخل العربيِّ وأزماته، وفي ما بعد سيُدرِج العاملَ الخارجيَّ بوصفه مقوِّضًا لأيِّ إصلاح، بمعنى آخر، فالإصلاح «مركب» تُمَشِّيه جدليَّة «الداخل-و-الخارج» بتعبيره.

يرى الجابري، مؤرِّخ الفكر والسياسة في المجتمعات العربيَّة، أنَّ الإصلاح غير ممكن ما لم تتبنَّاه السلطة القائمة، معتمدًا في ذلك على تاريخ هذه الأمَّة. فلم تكن الاجتهادات الفكريَّة التي بنت الحضارة العربيَّة-الإسلاميَّة لتقوم لو بقيتْ محضَ اجتهادات فرديَّة، بل إنَّ الدولة القائمة- دولة الرَّسول من حيث بناء اللُّحمة العَقَديَّة والجماعيَّة، وبعدهما دولة الأمويِّين والعباسيِّين الأوائل- هي التي تبنَّت بعضًا من الأفكار وخلقت أخرى وقوَّتها بسلطتها ومالها. لذلك يرى أنَّ العلم لم يكُنْ هو مَن يقرِّر مسير المجتمع عمومًا بل السُّلطة. لذلك نراه لا يرى بديلًا عن الإصلاح لولا تدخُّلُ السلطة الإيجابيّ. يقول الجابري في كتابه في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ٢٠٠٥م، ما يلي: «الإصلاح مسألة إرادة. ومن ثَمَّ، فهو لا يحتاج إلَّا إلى قرار سياسيّ».[٣٩] هذا القرار السياسُّي يحتاج في نظره إلى «إجماع فكريّ» حول مستقبل الأمَّة[٤٠]، وهو ما كان قد أطلقَ عليه منذ سنة ١٩٨٨م اسم «الكتلة التاريخيَّة».[٤١] والإجماعُ الفكريُّ بدوره يحتاج إلى تضحيات على مختلف الأصعدة،

---

٣٨) الجابري، نقد العقل السياسِّي العربّي، ص. ٣٦٣-٣٧٤.

٣٩) محمَّد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٥، طبعة ٢، ٢٠١٣م) ص. ٢٢٤.

٤٠) المرجع نفسه، ص. ٢٠٠

41) Mohammed Abed al-Jabri, Democracy, Human Right and Law in Islamic Thought (Beirut and London: Centre for Arab Unity Studies and I.B. Tauris, 2009), 138-141.

كما يقول؛ لأنَّ «معرفة الشيء لا تكفي في اكتساب الشيء».[٤٢] المجتمع العربيُّ يَعرف عن الحداثة، ولا يعرف الحداثة، أي أنَّه لم يستطعِ اكتسابَها بعد. ذِكْر التضحيات هنا جاء في سياق حديثه عن مصطلحات الحداثة في السياق الغربيّ، وكيف أنَّها احتاجت إلى تضحيات دمويَّة قبل أن تجدَ طريقَها إلى الفكر والمؤسَّسات، أي إلى مجتمع الديمقراطيَّة والحداثة كما نعرفها الآن.

١. التسلُّط السياسيُّ الداخليّ

في كتاب الجابري سالف الذكر، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، يدرس بعض التوجُّهات الإصلاحيَّة العربيَّة الحديثة بالإشارة إلى فكرِ كلٍّ من ابن رشد وابن خلدون- وهما أهمُّ فيلسوفَين عربيَّين كلاسيكيَّين عند الجابري، كما هو معروف عنه. واختيار الجابري لهذين الفيلسوفَين الكبيرَين- والمتفقِّهين في الدين أيضًا- مفادُه أنَّ الإصلاحَ ممكن، وليس بأمرٍ مستحيل، وتبيئَة المصطلحات الحديثة في المجال العربيِّ ليس جديدًا، وليس مستحيلًا. مثلًا، فهو يرى أنَّ ابن رشد بيَّأَ جمهوريَّة أفلاطون وقال بإمكانيَّة تحقيق المدينة الفاضلة، أي العادلة، بشروط. فابن رشد قال إنَّ الدولة ليست فاضلة بإطلاق وليست عادلة بإطلاق؛ بمعنى أنَّه لم يقِفْ عند مثاليَّة أفلاطون، بل تحدَّث عن إمكانيَّتها عند «الإرادة». ففي وصف ابن رشد للدولة في المجتمعات العربيَّة-الإسلاميَّة (الأندلسيَّة) كان يرى أنَّها «مركَّبة»، أي أنَّها مزيج من سُلطِ الفضيلة والكرامة والحرِّيَّة والتغلُّب.[٤٣] أمَّا ابن خلدون، فقد قال بدوره بإمكانيَّة المدينة الفاضلة لكنَّها «نادرة وبعيدة الحدوث»؛ لأنَّ طابع الدولة التغيُّر والزوال، بعد النشوء والازدهار. لذلك يبقى ابن رشد الأقرب إلى فكر الجابري؛ لأنَّه أكثر تفاؤلًا من ابن خلدون. يقول

٤٢) الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص. ١٦٧-١٦٨

٤٣) المرجع السابق، ص. ٢١٥

الجابري: «الانتقال إلى الديمقراطيَّة في العالم العربيِّ يعني مواجهة الحتميَّة الخلدونيَّة بالمشروع الرشديّ».[٤٤] للتدليل على ذلك؛ ولتحيين فكر ابن رشد، يستدلُّ الجابري بقوله في الضروريِّ في السياسة:

«وتحوُّل هذه المدن [غير الفاضلة نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئَين، أعني بالفِعال والآراء، ويزيد هذا، قليلًا أو كثيرًا، تبعًا لما تجري به النواميس القائمة في وقت و [تبعًا] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها. ويضيف: «وبالجملة فتحوِّلها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة، وأنت تلمس ذلك في مدننا».[٤٥]

يُؤوِّل الجابري كلام ابن رشد ليجعلَه قريبًا من مفاهيم عصرنا الحديث؛ فيقول بما يلي:

١. إمكانيَّة الإصلاح لأنَّ الشؤون الإنسانيَّة «إراديَّة كلِّيًّا»، وهذه الإمكانيَّة تحتاج إلى قرارٍ سياسيّ.

٢. ضرورة انفتاح الإصلاح على «الناموس العامّ» الذي اختارته أو تختاره الأمَّة، وألَّا يكون هذا الاختيار مخالفًا للشرائع الإنسانيَّة، وبلغة عصرنا فمعناه لا بدَّ من دستورٍ ديمقراطيٍّ وفكرٍ وفلسفةٍ و«آراء» بتعبير ابن رشد.

٣. والآراء الحسنة لا تكفي، بل لا بدَّ من «أعمالٍ صالحة».

٤. ضرورة تعاقُب «حكومات أخيار»، أي تناوُب في السلطة ليصبح الأمر على «أفضل تقدير».

---

٤٤) المرجع السابق، ص. ٢٢٣

٤٥) المرجع السابق، ص. ٢٢٣

بهذا التأويل يصبح ابن رشد معاصرًا لنا. يقول الجابري: «الانتقال الديمقراطيُّ في الوطن العربيِّ لن يكون له مضمونه التاريخيُّ الحقُّ إلَّا إذا كان يعني تدشين قطيعة نهائيَّة مع «التركيب» الذي طبع دولة ابن رشد ودولة ابن خلدون».[٤٦]

يعطي الجابري مثالًا لإمكانيَّات الإصلاح التدريجيِّ للدولة العربيَّة «المركَّبة» بمثال «الدولة المغربيَّة» أو المغرب الحديث. فتاريخيًّا هناك استمراريَّة للدولة- بدل الانهيار والزوال، كما قد يَشي بذلك فكر ابن خلدون التاريخيّ- عبر تعاقُب الملكيَّات والسلطات في هذه الدولة. وخلال القرن العشرين مثلًا، كادت أن تتعرَّض للهرم والزوال الخلدونيِّ مع الحماية الفرنسيَّة، لكنَّ عنصر «الفضيلة» عند صاحب الدولة الملك محمَّد الخامس- حكم بين ١٩٢٧ و١٩٦١م- آنذاك وانفتاحه على العمل الوطنيِّ مع الوطنيِّين التحرُّريِّين أنقذ الدولة وأطالَ عمرها بعد أن كان قد أُزيل عن العرش من قبل الفرنسيِّين ما بين ١٩٥٣ و١٩٥٥م. وخلال عهد ابنه الملك الحسن الثاني- حكم بين ١٩٦١ و١٩٩٩م- تمَّ الاستفراد بالسلطة والانفتاح على تجربة التناوُب فقط في آخر عهده بإدماج اليسار المعارض في السُّلطة. خلال هذه الفترة وإلى الآن، تحت حكم الملك محمَّد السادس، يرى الجابري أنَّ الانتقال الديمقراطيَّ على الأُسس التي سطَّرها آنفًا في قراءته لابن رشد ما يزال مشروعًا للمستقبل. ويمثِّل لهذا التدرُّج أو الانتقال الديمقراطيِّ بالفقر المتفشِّي في البلد، زيادة على مشاكل عمل المؤسَّسات ومن يؤثِّر فيها. يرى الجابري أنَّ التفاوُتَ الفاحشَ بين الفقراء والأغنياء دليل على بقاء نموذج التركيب في الدولة. يقول موضِّحًا:

إنَّ أيَّ إصلاح لا يستهدف، أوَّلًا وقبل كلِّ شيء، القضاء على الفقر والظلم اللذين يَقِفان بصورةٍ أو بأُخرى وراء «الحريك» [أي الهجرة القسريَّة نحو أوروبَّا، باللهجة المغربيَّة]

٤٦) المرجع السابق، ص.٢٣٠-٢٣١

و«الإرهاب» هو إصلاح كاذب، حتَّى لو نتج منه تحسين أو «تزويق» على مستوى «الحرِّيَّات العامَّة» و «حقوق الإنسان». ذلك أنَّ أولى الحرّيَّات هي أن يتحرَّر الإنسان من الفقر الذي يستعبد فكره وإحساسه وإرادته، ومن الظلم الذي يُشوِّش على البصر والبصيرة، ويجمِّد العقل ويطلق عِقال اللاعقل.[٤٧]

لذلك، قلنا آنفًا إنَّ الجابري يجعل الإصلاح السياسيَّ أصلَ كلِّ إصلاح، ولا يرى أنَّ الإصلاح الدينيَّ وحدَه كفيلٌ بحلِّ مشاكل العالم العربيِّ الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة الكبرى والأهمّ. هنا نرى مسار الجابري المفكِّر يندمج مع مساره بوصفه مناضلًا ومنظِّرًا لليسار السياسيِّ في المغرب منذ قُبَيل الاستقلال إلى حين عزوفه عن العمل السياسيِّ سنة ١٩٨٢م وتفرُّغه للعمل الفكريّ. فقد كان يؤمن بديمقراطيَّةٍ تشارُكيَّة كحلٍّ لاستبداد السُّلطة وللتفاوُت الطبقيِّ المهول بين الطبقة الحاكمة والمحكومة.

٢. التسلُّط السلفيُّ الدينيّ

إنَّ الجابري من أبرز المفكِّرين المعاصرين الذين يرَون ضرورة مهمَّة في إعادة فَهْم الدين في العصر الحديث مع ما يتماشى ومستجدَّات الإنسان في مختلف المجالات، وما رباعيَّته «نقد العقل العربيّ» سوى دليلٍ على ذلك. إلَّا أنَّ تركيزه على العقل العربيّ، وليس على العقل الإسلاميِّ أساسًا، يجعل مشروعه مختلفًا عن مشاريع معاصريه، كمشروع المفكِّر الجزائري محمَّد أركون (تُوُفِّي سنة ٢٠١٠م) الذي ركَّز مشروعه الفكريَّ على نقد العقل الإسلاميّ. فالجابري كان تاريخانيًّا في فكره، ولا غرْوَ أنَّ تاريخانيَّة ابن خلدون، وليس «تشاؤمه السياسيّ»، أثَّرت فيه تأثيرًا كبيرًا. إنَّ دراسته التاريخيَّة لتطوُّر الفكر السياسيِّ العربيِّ وكيف تمَّ عبر تاريخه استعمال ما هو

٤٧) المرجع السابق، ص. ٢٣٨-٢٣٩

سُلطويٌّ واقتصاديٌّ وعَقَديٌّ في التأثير في منحى الفكر العامِّ والدين- جعله يركِّز مشروعه على منظومة القِيَم العربيَّة عمومًا، وليس على الدين وحده. لذلك فحتَّى في كتاب الضخم للجابري بعنوان «العقل الأخلاقيُّ العربيّ»، نراه يجعل العامل الإسلاميَّ أقلَّ تأثيرًا في المنظومة الأخلاقيَّة العربيَّة، فيرتِّب المنظومات الأكثر تأثيرًا كما يلي:

١. الفكر الفارسيُّ وأخلاق الطاعة للملك.
٢. الفكر الإغريقيُّ وأخلاق السعادة.
٣. الصوفيَّة وأخلاق الفناء.
٤. قِيَم المروءة العربيَّة.
٥. قِيَم المصلحة العامَّة الإسلاميَّة.[٤٨]

ولأنَّه يرى أنَّ المصلحةَ العامَّة في الدين الإسلاميِّ كانت، وما تزال، مهمَّةً في الحياة الأخلاقيَّة والسياسيَّة العربيَّة؛ فإنَّه يجعلها الآن أساسَ الإصلاح السياسيِّ والدينيّ. بمعنى آخر، فالجابري لا يرى الدين السبب الرئيس في مشاكل العالم العربيّ، ولا يراه أيضًا الحلَّ الرئيس؛ لأنَّ همَّه الأوَّل سياسيّ، وتفكيرُه السياسيُّ يجعله يرتِّب السلطة والاقتصاد كأسسٍ للاستبدادِ وأسسٍ للإصلاح أيضًا. يقول بهذا الخصوص: «إنَّ الإصلاحَ الدينيَّ يجب ألَّا يخضع للظرفيَّة السياسيَّة وحاجاتها المباشرة، فيتحوَّل إلى مجرَّد توظيف سياسيٍّ للدِّين يكتفي بالعموميَّات في مقاصده ومكارِمه».[٤٩] رغم هذا، فالجابري يوجِّه نقده إلى الفكر الدينيِّ أيضًا.

يميِّز الجابري عمومًا بين تيَّارَين سلفيَّين: تيَّار سلفيٌّ رجعيّ، وتيَّار سلفيٌّ تقدُّميّ.

---

٤٨) الجابري، العقل الأخلاقيُّ العربيّ.

٤٩) الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص. ٤٢

يُمثَّل للتيَّار السلفيِّ الرجعيِّ بمحمَّد بن عبد الوهاب، (تُوُفِّيَ سنة ١٧٩٢م)، والحركة الوهابيَّة التي نشأت على فكره كأوَّل حركة إصلاحيَّة دينيَّة عربيَّة في العصر الحديث. إجمالًا، يرى الجابري أنَّ الفكرَ السلفيَّ من هذا النوع فكرٌ تشاؤميٌّ لا يرى الخير إلَّا في السَّلف، في الماضي. فالمستقبل حسب هذا الفكر موجود في الماضي، ويبني خطابه على تأويلات خارج السياق لأحاديث نبويَّة معيَّنة، كالحديث المرويِّ عن أنس بن مالك: «لا يُصلِح آخر هذه الأمَّة إلَّا ما أصلحَ أوَّلها»- وهو حديث يخصُّ زيارة القبور وليس حديثًا بإطلاق حسب الجابري- وحديث «خير أُمَّتي قرني»، وحديث «الخلافة في أُمَّتي ثلاثون سنة ثمَّ مُلكٌ بعد ذلك»، وحديث «بدأ الإسلام غريبًا ثمَّ يعود غريبًا كما بدأ».[٥٠]

وللجابري تحفُّظ ونقدٌ على الفكر السلفيِّ الإصلاحيِّ الذي يمثِّله الإصلاحيُّون الكبار الأوائل أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمَّد عبده على الرغم من قراءته لهما في سياقهما التاريخيِّ وتفهُّمه للحدود الفكريَّة التي لم يكن لهما أن يتجاوزاها. فيرى مثلًا أنَّ الأفغاني استعمل الدين من أجل السياسة لمواجهة الاستعمار، كما استعمل النصوص الدينيَّة لمواجهة القوميِّين؛ لأنَّ فكره كان ما يزال متشبِّثًا بفكرة الخلافة، لمواجهة الاستعمار. أمَّا محمَّد عبده فقد استعمل السياسة من أجل الدين لمواجهة المحافظين والليبراليِّين معًا، لذلك كانت له علاقات باللورد كرومر الحاكم الإنكليزيِّ على مصر والملك الخديوي إسماعيل مثلًا لتمرير مشاريعه الإصلاحيَّة. كما أنَّ عبده لم يغيِّر فكرة «إنَّما ينهض بالشرق مستبدٌّ عادل»، ولم يغيِّر نظرته النقديَّة للحكم النيابيِّ البرلمانيّ. في مقابل هذه النماذج السلفيَّة الإصلاحيَّة، يرى الجابري مثالًا مختلفًا وأكثر إصلاحيَّة في نموذج علال الفاسي في المغرب، والذي دافع عن المؤسَّسات الحديثة وفكرة الدستور والشعب مثلًا.[٥١] (ليس هذا محلَّ نقد قراءة الجابري، لكنَّ الفارق الزمنيَّ والسياسيَّ الذي عاشه علال الفاسي

٥٠) المرجع السابق، ص. ٢٤-٢٧

٥١) المرجع السابق، ص. ٤٧-٥١

متقدِّم ومختلف عن نظيره في مصر أيَّام محمَّد عبده والأفغاني. كما أنَّ أفكار علال الفاسي إذا ما قورنت بتجربته السياسيَّة والحركة الوطنيَّة وكيف تطوَّرت لاحقًا، فسيجد فيها الباحث ما يشبه تحرُّكات عبده والأفغاني بشكلٍ من الأشكال؛ فالسياسيُّ والدينيُّ متداخِلان جدًّا في المجتمعات التي تعيش فترات التغيير خصوصًا).

ولا داعي للقول هنا إنَّ الجابري كان ناقدًا للقوميِّين والليبراليِّين على حدٍّ سواء، رغم فكره القوميِّ والعروبيِّ القويّ، ورغم توجُّهه الاشتراكيّ-الديمقراطيّ. لقد كان الجابري يرى بعَين المستقبل حاضر العالم العربيّ، لذلك لم يكن له إلَّا أن ينادي بوحدة الصفِّ الفكريِّ من أجل بناء رؤيةٍ مستقبليَّة مشترَكة- رؤيةٍ حداثيَّة تحكمها أربعة مبادئ: العقلانيَّة والديمقراطيَّة والمحاسبة القانونيَّة حقوق الإنسان. أحيانًا كان يوجز هذه المبادئ في مبدأيِ الديمقراطيَّة والعقلانيَّة فقط؛ لأنَّهما يضمَنان المحاسبة وحقوق الإنسان. منذ ١٩٨٨م، استعملَ الجابري مصطلح الفيلسوف الإيطاليِّ أنطونيو غرامشي «الكتلة التاريخيَّة» للتعبير عن ضرورةِ بناء تكتُّلٍ فكريٍّ يصنع مسار المستقبل المشترك؛ لأنَّ السلفيِّين أو الليبراليِّين أو القوميِّين، كلًّا على حِدة، لن يستطيع مجابهة التحدِّيات الداخليَّة والخارجيَّة الكبرى التي تُحدِق بالعالم العربيّ. في حالة عدم بناء تكتُّل تاريخيٍّ داخليٍّ ومن بعدها تكتُّل تاريخيٌّ إقليميٌّ لإقامة وحدة عربيَّة، فإنَّ مصير الفكر العربيِّ وسياساته سيكون «الاحتراق».

٣. التسلُّط الخارجيُّ المزدوج و«تصعيب» الإصلاح: الاستشراق والإمبرياليَّة

في قراءتنا لمجمل أعمال الجابري يمكن أن نقول إنَّه يخصُّ العالم الغربيَّ بدَورٍ سلبيٍّ كبير في ما يجري في المنطقة العربيَّة. ولأنَّه مفكِّرٌ سياسيٌّ فإنَّه لا يقفز على التاريخ ليصلَ إلى خلاصاتٍ رهينةٍ بالحاضر المعيش، بل إنَّه يرجع إلى تاريخ الفكر السياسيِّ الغربي- ولو باقتضاب هنا وهناك- كما رجعَ إلى الفكر السياسيِّ العربيِّ لفَحْص تركيبته والمنظومات

المتحكِّمة فيه. وكان الجابري ينوي أن يكتبَ في الفكر الغربيِّ بتفصيل كما كتب في الفكر العربيِّ لكنَّ أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر (شتنبر) من سنة ٢٠٠١م الإرهابيَّة بأميركا جعلَتْه يولي وجهته لدراسة القرآن الكريم الذي أصبح محلَّ نقدٍ جديدٍ في الغرب كمصدر للإرهاب والتطرُّف...إلخ. فمثلًا، وبإيجاز، ينكر على بعض المستشرِقين الإسقاطات التي يُملونها على التراث الإسلاميِّ عمومًا، وبخاصَّة قراءاتهم للقرآن الكريم على طريقة قراءتهم للتوراة وللكتاب المقدَّس. كما يعيب تحيُّزهم في قراءتهم لرسول الإسلام وسيرته وما جاء به عن طريق الوحي.

هذا الاستشراقُ اللاهوتيُّ يتماشى مع أطروحات الاستشراق السياسيّ، إنْ جازتْ تسميتها بذلك. فهذا الأخير لا يرى أنَّ التاريخَ العربيَّ الإسلاميَّ قد ميَّز بين ما هو سياسيٌّ وما هو دينيّ، على شاكلة المسيحيَّة في الغرب، حسب بعض المستشرقين. والجابري، بشكل غير مباشر ردَّ هذه الأطروحة من خلال رباعيَّته «نقد العقل العربيّ». فالمفاهيم المؤسِّسة للعقل العربيِّ السياسيِّ والأخلاقيِّ مثلًا ليست كلُّها دينيَّة، بل متمازجة مع ما هو سياسيٌّ واقتصاديٌّ أساسًا. زدْ على ذلك أنَّ الجابري يرى أنَّه ما عدا فترة الرسول والخلفاء الأربعة الأوائل أصبح الخطُّ الفاصل بين ما هو دينيٌّ-روحيٌّ وسياسيٌّ أكثر وضوحًا. فالخليفة أصبح منصبًا سياسيًّا وإنْ كان يستمدُّ شرعيَّته من الدين، إلا أنَّه كان يحتاج دائمًا إلى شرعيَّة علماء الدين، ما يعني أنَّ مجال الدين كان بيد علماء الدين، ومؤسَّساتهم، ومدارسهم، والمجتمع المدنيِّ الذي يشتغلون معه، وليس بيد الخليفة. فهذا الأخير إنِ احتاج إلى فتوى يستصدرها لم يكن له مثلًا أن يصدرها هو، بل كان يطلبها من العلماء، في حين أنَّ الكنيسة الكاثوليكيَّة عندما كانت حاكمة، كان بيدها كلُّ شيء. لم تكن تفرِّق بين الدين والدولة أو الدين والسلطة، كما هو رائج عنها الآن، أم كما تعيش الآن في مرحلة الحداثة بعد الإصلاحات الدينيَّة والعلمنة منذ عصر الأنوار إلى اليوم.

منذ تسعينيَّات القرن الماضي، ركَّز الجابري في مقالاته وكتبه الاستشرافيَّة الحرَّة على عودة الاستعمار عن طريق الهيمنة الإمبرياليَّة المباشرة وغير المباشرة، متمثِّلة أساسًا في سياسات الولايات المتَّحدة في المنطقة العربيَّة، كتدخُّلاتها العسكريَّة منذ حرب الخليج الثانية، وغزو العراق، وسياسات «الشرق الأوسط الكبير»، ومساندتها اللامشروطة لإسرائيل التوسُّعيَّة.

يربط الجابري بين سيادة الخارج على العالم العربيِّ وتواطؤ الداخل غير الديمقراطيِّ معه. يقول في هذا الصدد:

> إنَّ الإصلاح الذي تتطلّبه الوضعيَّة الراهنة في العالم العربيِّ والإسلاميّ، وفي بلدان أُخرى كثيرة، لن يكون لها من معنى، على صعيد «السيادة» ومتطلَّبات حفظها، كما على صعيد دمقرطة السلطة ومتطلَّبات عدالتها، إلَّا إذا اقتُرِنَ بإبعاد كلٍّ من دور «الخارج» الذي يعني بكلِّ صراحة ووضوح «حفظ المصالح القوميَّة الأميركيَّة في منطقتنا»، ودور «الداخل» الذي يعني بالدرجة نفسها من الصراحة والوضوح: «حفظ المصالح الشخصيَّة للفئة الحاكمة».[٥٢]

ويضيف في السياق نفسه، أنَّ الإصلاح الداخليَّ لن يكون ممكنًا وذا معنى ما لم يَحُدَّ من هيمنة الأجنبيِّ الخارجيِّ على الداخل العربيّ:

> وإذا شئنا أن نكون صُرحاء مع أنفسنا ومع غيرنا، وجب أن نقول إنَّ عمليَّة الإصلاح في العالم العربيِّ والإسلاميِّ لن يكون لها أيُّ مدلولٍ واقعيٍّ تاريخيٍّ ما لم يكن هدفها الحدُّ من تأثير الطموحات

٥٢) المرجع السابق، ص. ٢٣٤

> الإمبرياليَّة، أميركيَّةً كانت أم غير أميركيَّة من جهة، وجعل حدٍّ للحكم الفرديِّ الاستبداديِّ الذي يمارسه شخصٌ يتسمَّى باسم «الملك» أو «الأمير» أو «رئيس الجمهوريَّة» أو أيِّ رئيسٍ يصف نفسه بما يحلو له من الأوصاف».[٥٣]

في المقطع المذكور آنفًا، نرى الجابري يربط السلطة المتسلِّطة الداخليَّة بنظيرتها الخارجيَّة أيُّما رَبْط. يعطي مثلًا بمفهوم «الإرهاب» الذي يُشيطِن به الغرب كثيرًا من الداخل العربيّ، وكيف أصبح هذا المفهوم حرمة قوانين يستعملها الداخل أيضًا من أجل بَسْط سلطته وتسلُّطه على مَن يخالفه الرأي أو ينازعه السلطة. فـ«الإرهاب» الذي يمارسه الداخل على نفسه شبيه بـ «الإرهاب» الذي يستعمله الغرب في تدخُّله في الأقطار العربيَّة، وهو ما من شأنه أن يشعل «الحرب الأهليَّة» في هذه الأقطار، كما كتب الجابري قبل أحداث «الربيع العربيّ» واندلاع عدد من الحروب الأهليَّة في كلٍّ من ليبيا وسورية واليمن، منذ ٢٠١١ إلى الآن، بدايات سنة ٢٠١٨م.

سبيل الإصلاح: السياسة أوَّلًا

كما أوجزنا آنفًا في حديثنا عن كلِّ تسلُّط يَعوق الإصلاح، لا يرى صاحب نقد العقل العربيِّ حلًّا لسؤال الإصلاح الذي يرفع منذ ما يقرب من قرنَين من الزمن إلَّا إرادة سياسيَّة صادقة، تتغذَّى بفكرٍ استراتيجيٍّ حداثيٍّ يُغَلِّب المصلحة العامَّة في تأويل الدين ومقاصد الشريعة، ويُغلِّب إرادة الشعب والمحاسبة القانونيَّة في المجال السياسيّ. وهذا التوجُّه الإصلاحيُّ الداخليُّ يجب أن يتقوَّى سياسيًّا واقتصاديًّا عن طريق الوحدة العربيَّة بالتدريج ممَّا سيُسعِف في كَبْح جماح الإمبرياليَّة الغربيَّة.

---

٥٣) المرجع السابق، ص. ٢٣٤

لا يرى الجابري حلًّا للتسلُّط الخارجيِّ سوى إعادةِ التوازن عن طريق ما يُطلق عليه «توازُن المصالح» وبناء الوحدة العربيَّة- التي تبدو مستحيلة الآن، لكنَّها الأمل في تعاون اقتصاديٍّ وسياديٍّ أمثل عند الجابري. بعد الحروب الأهليَّة التي تلت الانتفاضات العربيَّة أواخر سنة ٢٠١٠م وبداية ٢٠١١م والدمار المهول الذي خلَّفته، قد يبدو خطاب الجابري مثاليًّا أو يوتوبيًّا، رغم أنَّ مطالَبه معقولة وفي متخيَّل الشعوب العربيَّة إجمالًا وفي ذهن مفكِّريها وسياسيِّيها. ففي سنة ٢٠١٢م صدر كتاب-تقرير بعنوان: إلى أين يذهب العرب؟ رؤية ٣٠ مفكِّرًا في مستقبل الثورات العربيَّة. وممَّا جاء فيه أنَّ ٢٥٪ من المفكِّرين رأوا أنَّ الثورات ما تزال في بداياتها ويصعب الحكم عليها، فيما وافق ١٣٪ منهم على أنَّ العرب يمكن أن يصنعوا نموذجهم الخاصَّ من الثورات والتغيير، ولن يُعيدوا تجرِبة تركيا أو تجرِبة إيران، وشكَّك ١٣٪ آخرون أن ينجحَ العرب في بناء نموذجٍ ديمقراطيٍّ للحكم لأنَّه ليس لهم مرجعٌ أو نموذجٌ خاصٌّ بهم يرجعون إليه ليستلهموا منه مستقبلهم.[٥٤]

وفي تقرير المؤشِّر العربيِّ لسنة ٢٠١٥م الذي استجوبَ ١٨.٣١١ مواطنًا عربيًّا في ١٢ بلدًا عربيًّا، رأى ٤٨٪ من المستَجوَبين أنَّ «الربيع العربيَّ» سيحقِّق أهدافه الديمقراطيَّة وسيسفر عن حياةٍ أفضل، فيما رأى ٣٥٪ منهم أنَّ «الربيع العربيَّ» قد أُجهِض، وعادَتِ الدكتاتوريَّات إلى السلطة.[٥٥] وقد عبَّر المغربيُّ عبد الإله بلقزيز عن هذا الارتداد بـ «الخيبات».[٥٦]

ولأنَّ العنصرَ الخارجيَّ يزيد مشروع الإصلاح تعقيدًا، فإنَّ الأصلح ألَّا يتم جَعْله رأسَ المشكلة ورأس الحلّ، وإلَّا بقيَ الخطاب يدور في الفلك نفسه، ويصبح سهلَ

٥٤) مجموعة مؤلِّفين، إلى أين يذهب العرب؟ رؤية ثلاثين مفكِّرًا في مستقبل الثورات العربيَّة (لبنان: مؤسَّسة الفكر العربيّ، ٢٠١٢م).

٥٥) المؤشِّر العربيّ ٢٠١٥، الدوحة: المركز العربيُّ للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م.

٥٦) عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات: في التغيير الذي لم يكتمل (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢م).

التسويق والاستعمال الأيديولوجيِّ من طرف مختلف التيَّارات السياسيَّة والأنظمة الحاكمة. لذا نرى أنَّ التركيز على مستوى الإصلاح الداخليِّ أكثر أهمِّيَّة على المستوى الثقافيِّ العامّ، وعلى المستقبل البعيد للعالم العربيّ. بمعنى آخر، وكمتابعة لمنهج الجابري، فإنَّ العملَ على دمقرَطةِ الأنظمة الحاكمة عبر الاحتكام إلى القانون الوطنيِّ وللمعاهدات الدوليَّة ولرأي الشعب هو الكفيل بإنهاء التحكُّم دون محاسبة. كما أنَّ إصلاح الخطاب الدينيِّ عن طريق التركيز على المصلحة العامَّة ومقاصد الشريعة- مع توسيع نطاق هذه المقاصد إلى أقصى حدٍّ ممكن لحفظ كرامة الإنسان وحقوقه وحرِّيَّاته- هو الحلُّ من أجل المرور من الفكر السلفيِّ الغالب إلى فكر التعدُّديَّة في الرأي والفكر والاعتقاد.

لقد حاول الجابري أن يدافع عن مشروع الإصلاح الدينيِّ دون القطع مع التراث. فالقطيعة المعرفيَّة أو الإبستمولوجيَّة التي كان ينادي بها هي قطيعة على مستوى المفاهيم، لتجديدها وتحديثها. لقد كان يرى أنَّ المجتمع مهما كان حداثيًّا يحتاج إلى شكل من أشكال الدين والروحانيَّات، وكان يدافع عن فكرة أنَّ العقلانيَّة التي كان يدافع عنها لا تعني اللاتديُّن أو المادِّيَّة المطلقة، «إنَّ المادِّيَّة وحدها هي نقيض الروحانيَّة وليس العقلانيَّة، ومعلوم أنَّه ليس كلُّ عقلانيَّةٍ مادِّيَّة».[٥٧] بل بالعكس من ذلك، كان يرى أنَّ تراثَ المروءة العربيَّ قبل مجيء الإسلام، والمصلحة العامَّة التي تدافع عنها الشريعة من أبرز أسباب إصلاح الفكر الأخلاقيّ، ومن ثَمَّ الفكر السياسيِّ العربيّ. إنَّ اهتمامه بالإصلاح الدينيِّ قاده في عقده الأخير من عمره إلى محاوَلة قراءة القرآن الكريم قراءة حسب أسباب النزول، وهو العمل الذي جاء في أربعة أجزاء، ليصوِّر كيف أنَّ القرآن إجمالًا إنَّما يجب أن يفهم في سياقه، وبمقاصده الكبرى، وهو في ذلك لا يخالف القدامى إلَّا في المنظومة المعرفيَّة التي يصدر عنها،

٥٧) الجابري، إشكاليَّات الفكر العربيِّ المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّ، ١٩٨٩م) ص. ١٥٥.

وهو منظومة حداثيَّة وذات بُعد إصلاحي بَيِّن.[٥٨] في نقد الحاجة إلى الإصلاح، كما في كتبه الأخرى، يُعيد الجابري تركيزه على تبيئة المفاهيم الحديثة واستعمال ما يصلح للسياق العربيِّ ومستقبله. لذلك كان يرفض استعمال مصطلح العلمانيَّة الذي أصبح إشكاليًّا في العالم العربيّ، وكان يفضِّل مفهومَيِ الديمقراطيَّة والعقلانيَّة، وعن طريقهما كان يعطي مكانًا للدين في المجال العام. كمفكِّر سياسيّ، كان يرى «ضرورة اعتبار الدين الإسلاميِّ مُقوِّمًا أساسيًّا للوجود العربيّ»، والإسلام بشقَّيه ليشملَ كلَّ العرب، مسلمين وغير مسلمين، لذلك كان يميِّز بين «الإسلام الروحيّ» و«الإسلام الحضاريّ».[٥٩]

في فهمي للجابري ولما يجري في السياق السياسيِّ والثقافيِّ العربيّ، لا أرى أنَّ الإصلاح الدينيَّ وحده كفيلٌ بتغيير الوضع القاتم القائم ما لم تتغيَّر العقول السياسيَّة أساسًا. وهذا لا يعني أنَّه يجب انتظار التغيير السياسيِّ أوَّلًا قبل القيام بمراجعات في فهم الدين وتأويله وعلاقته بالسياسة العامَّة. إنَّ الدولة العربيَّة القائمة كلَّها تستعمل الدين بشكل من الأشكال في تقوية حضورها وشرعيَّتها في الوجود، ولا تريد للإسلام السياسيِّ مثلًا أو للمفكِّرين الأحرار والمجتمع المدنيِّ والحركات النسائيَّة أن يحوزوا هذا المجال ويخوضوا فيه كما يشاءون. لذلك يجب وَضْع هذا التنافس الداخليِّ حول الحقل الدينيِّ في الحسبان. لقد أصبح مثلًا موضوع المساواة في الإرث موضوعًا عامًّا خاصَّة في كلٍّ من تونس والمغرب، لكنْ في الأخير ترجع سلطة التقرير فيه إلى السلطة السياسيَّة القائمة، وليس إلى علماء الدين والمثقَّفين والمجتمع الدينيّ. دور هذه المرجعيَّات الأخيرة هو الدفع بمشاريع المساواة وحقوق الإنسان إلى الأمام، مع

٥٨) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوَّل- في التعريف بالقرآن (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٦م).

٥٩) الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ٨٦.

العلم أنَّ القرار في الأخير يبقى قرارًا سياسيًّا. والشيء نفسه يُقال عن باقي الحرِّيَّات السياسيَّة والمدنيَّة ومجالات التعليم والصحَّة والبنية التحتيَّة عمومًا. فالهدف والمرمى إذًا سياسيٌّ بالأساس.

إذا ما استحضرنا الإصلاح الدينيَّ في أوروبَّا من أجل بناء مقارنةٍ سريعة، فإنَّه يمكن وَصْف الجابري بالإصلاحيِّ العربيِّ على شاكلة الإصلاحيِّ الهولنديِّ إيرازموس الذي كان يرمي إلى الإصلاح الفكريِّ التدريجيِّ من داخل الفكر الدينيِّ والكنسيِّ وليس من خارجه. كما أنَّه بقي مُصلِحًا فكريًّا ولم يَتَبنَّ الفكر الثوريَّ الذي دعاه إليه مارتن لوثر، مؤسِّس المسيحيَّة البروتستانتيَّة. لقد كان الجابري يعرف معنى الفكر ومعنى التاريخ، لذلك سايَر مجتمعه العربيّ، وحاول أن يكون مشروعُه الإصلاحيُّ عقلانيًّا وحكيمًا، أي «استراتيجيًّا» إنْ جاز لنا استعمال هذا المصطلح السياسيِّ في حقِّه. لهذا السبب فالجابري بفكره يبقى مشروعًا مهمًّا للتأمُّل والمتابعة نظرًا إلى آنيَّته ونظرته التحليليَّة المستقبليَّة للواقع والفكر العربيّ. لقد كان هاجسه ثقافيًّا وسياسيًّا في آن، والإصلاح بهذا المعنى عميقٌ وكبير، ويمكن الاستعانة به والبناء على ميراثه في دراسة المجتمعات العربيَّة التي تعيش التغيير أو ترمي إليه.

الحوار الختاميُّ للجلسة الرابعة

الأسئلة والمداخلات

السؤال الأوَّل: (من الدكتور أحمد ماضي)

رأيي بصراحة، دون مجاملة: شتَّان بين ما استمعنا إليه وبين عنوان الجلسة!

دكتور عبد الله. طبعًا أنت حرٌّ فيما تذهب إليه، ولكن لِمَ لا نجعل الدين مسألةً مجتمعيَّة، لا مسألةً تخصُّ الدولة؟

أمَّا دعوتك إلى إدخال المضامين القِيَميَّة الإسلاميَّة للسياسة، فهذه الدعوة هي ضربٌ من أسلمة الدولة!

السؤال الثاني: (من الدكتور حسن حنفي)

مع احترامنا الكامل للمحاضرين والأوراق، إلَّا أنَّ القضيَّة تختلف عمَّا طرحَتْه الأوراق.

لقد استمعنا إلى بعض العموميَّات التي تنتقل من نقطة إلى أخرى، دون التركيز على الموضوع الرئيس للجلسة، وهو النزعة الإنسانيَّة. لماذا؟

إنَّنا مجتمع بلا حقوق. ولكنَّ عليه كلَّ الواجبات! من الواجبات الدينيَّة إلى السياسيَّة.

هذا هو موضوع الجلسة. بعبارة أُخرى، لماذا غابت النزعة الإنسانيَّة عندنا؟ هل الإنسان غير مطروح في الثقافة العربيَّة؟

كيف نستطيع أن نخرج من العموميَّات الثقافيَّة إلى موضوعات محدَّدة؟

كيف نستطيع أن نخرق الحصار للعقل العربيِّ بين «قريش» و«الجيش»؟ وشكرًا.

السؤال الثالث: (من الدكتور المرزوقي)

عندما نتكلَّم عن الأنسنة، هل نريد أن ننتقل من الثيوقراطيا إلى الأنثروبوقراطيا؟

هل نتصوَّر أنَّ طَرْح قضايا تتعلَّق بالسياسة والدين، مثلًا، يُقصينا عن النزعة الإنسانيَّة؟

هل نريد الأنثروبوقراطيا بمعنى الديمقراطيَّة الموجودة في أميركا، حيث إنَّ ما يُعوِّضُ الدين هو دين العِجْل؟ الذي هو أبيثيوقراطيا، يعني: دين العِجْل. يحكُمُنا بَعَرُ العِجْل، يعني المال الوَسخ. ويحكُمنا خُوارُ العِجْل، وهو الأيديولوجيا.

وهذا سؤال سأوجِّهه إلى الشابِّ المغربيِّ الذي بدأ محاضرته بالوصف الذي قدَّمه برنارد لويس للوضعيَّة العربيَّة، ووضعيَّة الشرق الأدنى، وهو بالضبط ما تتصوَّره إسرائيل لهذه الوضعيَّة.

يجب ألَّا ننسى أنَّ برنارد لويس هو ناطق بِاسْم إسرائيل، منذ أطروحته حول الحشَّاشين.

ولذلك أحذِّر ابني الشابَّ أن لا يقبل وصفًا هو في الحقيقة ليس وصفًا علميًّا موضوعيًّا لما يجري في الشرق الأدنى، وإنَّما هو الصورة التي تقدِّمها إسرائيل عن الشرق الأدنى للغرب، حتَّى يساندها في أن تصبح هي الإمبراطوريَّة المقبلة في الشرق الأدنى.

والسؤال الأوَّل لابني وتلميذي وصديقي وزميلي أيضًا: عبد الله ولد أباه.

لقد وصفْتَ وضعيَّة، وحسبْتَها في آن، واقعَ الأمرِ وواجبَه، أي أنَّها «ما يوجد»، و«ما ينبغي أن يبقى». واستعملتَ على أربعة مستويات من السيادة، وفي الحقيقة، هي فقدان السيادة.

لا الدولة الوطنيَّة ذات سيادة، وإلَّا لكانت قادرةً على أن تحمي نفسها، لكنَّها محميَّات، وليست دولًا ذات سيادة.

ولا ما دون الدولة الوطنيَّة له سيادة.

ولا ما فوق الدولة الوطنيَّة (الإقليم) له سيادة.

يعني ذلك أنَّ المُشكلَ المركَزيَّ في هذا الإقليم يتمثَّل في أنَّهم رفضوا الحلَّ الذي يمكِّن من السيادة، وهو الحلُّ الذي التفتَتْ إليه أوروبَّا بعد أن فقدَتِ السيادة في الحرب العالميَّة الثانية، وصارت منقسمة بين مستعمِرَين: أميركا والاتِّحاد السوفييتيّ.

لقد أدركتْ أوروبَّا بأنَّها لم تعدْ قادرة على توفير شروط السيادة، فتوحَّدت أو كَوَّنت «كومنولثَ أوروبِّيًّا» حتَّى تتمكَّن من استرداد شروط السيادة.

وأنا أقترح أن تضيفَ مستوى خامسًا، وهو: «ما ينبغي» وليس «ما يوجد»؛ ويتعلَّق بالمنشود، وليس بالموجود.

بادئ ذي بدء، لا ينبغي أن نستخدمَ مصطلح «إقليم عربيّ»؛ فهو إقليم متعدِّد الأقوام.

إنَّ نكبة النكبات في هذا الإقليم هي دخول معركة القوميَّات! لأنَّنا إذا تواطأنا على شرعَنة مفهوم «القوميَّة العربيَّة»، فكيف سنَحرم الكُردَ والأمازيغ وغيرهم من التواطؤ على قوميَّتهم؟

لذا، نحن مَن يمارس تفكيك الإقليم عندما نبعث مفهوم القوميَّة من مرقده.

والذي أعجب منه، هو أنَّنا نتكلَّم عن القوميَّة العربيَّة، وكأنَّها بدأت في القرن التاسع عشر!

إنَّ الإسلامَ هو مَن حرَّر الشعوب من فارس وبيزنطة. إنَّ الإطار العربيَّ المحيط بالجزيرة العربيَّة كان مهمَلًا في التاريخ. الإسلام بثورته هو من حرَّر الإقليم كلَّه من استعمار مزدوج: فارسي ورومي (عندما كان المناذرة تبعًا لفارس، والغساسنة تبعًا للروم).

كما لا ينبغي أن نعزوَ تخلُّفنا إلى «شمَّاعة الأتراك».

السؤال الثاني: مَن سيكتبُ العقد الاجتماعيّ؟

الرُّدود

الدكتور عبد الله السيِّد ولد أباه:

لم يكن الموضوع جدلًا نظريًّا حول النزعة الإنسانيَّة. لا أظنُّ أنَّ منظِّمي المؤتمر كانوا يريدون أن نتحدَّث عن النزعة الإنسانيَّة. بل أن نطرح مشاكل النهوض العربيِّ من منظور إنسانيّ، وهذا ما طرحَتْه الأوراق البحثيَّة.

وعندما تحدَّثتُ عن المسألة الدينيَّة السياسيَّة أو مسألة الدولة، لم أنطلق من التجربة التاريخيَّة للمسلمين فقط؛ فالمنظور الإنسانيُّ كان حاضرًا على المستوى الذهني.

وأنا لم أطرحْ أسلمةَ الدولة الحديثة، بل أبرزتُ بأنَّ الفكرة التي سادت في خطاب الإسلام السياسيِّ حول الدولة الحديثة أنَّها دولة علمانيَّة؛ بمعنى أنَّها فصلَتِ الدين عن الدولة.

إنَّ هذه الأطروحة زائفة. فما حدث في الغرب هو نظام الفصل بين المؤسَّستَين: الدينيَّة والسياسيَّة، على المستوى القِيَميِّ الجوهريّ. فهناك ترجمة للمضامين القِيَميَّة والعقلانيَّة للدين في العقل العموميّ.

كانط في كتابه: الدين بمنظور العقل، تكلَّم بعباراتٍ صريحةٍ عن ترجمة القِيَم الدينيَّة بلغة العقل العموميّ. وهي العبارة ذاتها التي يستخدمها آخر فلاسفة الغرب اليوم «هابرماس».

ما قلتُه هو إنَّ ما جرى في الغرب ينبغي أيضًا أن نختبره في العالم الإسلاميّ، أي أن نحوِّل مضامين القِيَم العقلانيَّة في ديننا إلى لغة العقل العموميّ.

هذا ما أردتُ أن أقوله. ولا علاقة له بأسلمة الدين، ولا بأسلمة الدولة.

هناك مفاهيم جديدة للدولة، واختبارات جديدة للهندسة السياسيَّة.

لماذا لا نختبر أدوات جديدة للتدبير السياسيّ، في المفاهيم، والمجال القِيَميّ، وفي مجال السيادة، وفي مجال التمثيل، وفي مجال فكرة المواطنة؟

هناك مختبرٌ عالميٌّ كبيرٌ في العلوم السياسيَّة هذه الأيَّام.

الأفارقة، مثلا بَلوَروا نماذجَ جديدة، والأوروبِّيُّون شرعوا في التفكير.

باعتقادي، لا يكمن حلُّ المعضلات القائمة اليوم في أن نحوِّلَ ركامَ الدولة الوطنيَّة إلى جثَّة للصراع السياسيّ.

هذه كانت محضَ إشارات، ولم تكن محاولةً لبلوَرة بديلٍ حقيقيٍّ ناجز.

الدكتور لؤي صافي:

الإنسانيَّة عندي هي أن نجعلَ قِيَم الإنسان، التي هي قِيَم السماء أيضًا، مركَزَ الفعل البشريّ.

وانقسم حديثي إلى قسمَين:

وقد قلت في الأوَّل: إنَّ المشاريع التنمويَّة كانت مركزيَّة.

لقد دفعت محاكاة الجابري للغرب باتِّجاه تقليص العقل العربيِّ إلى عقل برهانيّ، متجاهلًا قيمةَ البُعدِ البيانيِّ والعرفانيّ، وهما مخزن الأخلاق عند العرب. أين الأخلاق؟ مَن يكتب في الأخلاق؟ أين هي الدراسات الأخلاقيَّة في الفلسفات؟

معظمها في هذه الدوائر.

أعتقد أنَّ الإنسان هو مركَز الخطاب الرِّساليّ. إنَّ الرسالاتِ كلَّها إنَّما جاءت لتحرير الإنسان.

لكنَّ المشكلة في الخطاب الدينيِّ اليوم، تكمنُ في خطابه السياسيِّ التوظيفيّ.

وأخيرًا، فيما يتعلَّق بالعقد الاجتماعيّ، من سيكتب العقد الاجتماعي؟ هذا سؤال مهمّ.

ليس السياسيُّ هو الكاتب، ولا مجلسٌ منعقدٌ لهذه المهمَّة الجسيمة الإشكاليَّة.

فهو جوهريًّا، عقد لا يُكتب.

عقد يكتبه المثقَّف والمفكِّر ويقنَعُ به الآخر.

من ثَمَّ يولِّد جملةً من القِيَم المشتركة ليتَّحد حولها المجتمع على اختلاف توجُّهاته ومذاهبه ومعتقداته.

أمَّا سؤال الفرق بين «التنمية» و«النهضة»؛ فيتلخَّص في الفرق بين «الخلق» والريادة في الصناعة من جهة، و«المحاكاة» والتوظيف والاستنساخ من جهةٍ أُخرى. فالأبنية الحديثة والسيَّارات الفارهة والإلكترونيَّات بعامَّة هي «تنمية» ومدنيَّة للبدو. أمَّا النهضة فتتطلَّب التركيز على الذات الإنسانيَّة بوصفها مركَزَ «الفعل» التنمويِّ المُنتِج.

الجلسة الخامسة

مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: مقاربة حضاريَّة للدين

مدير الجلسة: عامر الحافي

- **المقاربة الحضاريَّة للدين**

  الأستاذ الدكتور حسن حنفي

- **أَنسنةُ الدِّين**

  إنسانيَّة إيمانيَّة وإيمانيَّة إنسانيَّة

  الأستاذ الدكتور عبد الجبَّار الرفاعي

- **مقارباتٌ حول الدين والنهضة**

  الدكتور يونس قنديل

- **من دولة الفتوى...إلى دولة القانون**

  الدكتور محمَّد شحرور

- **الحوار الختاميُّ للجلسة الخامسة**

المقاربة الحضاريَّة للدين

الأستاذ الدكتور حسن حنفي[٦٠]

المقاربة الحضاريَّة للدين تجعلُني كمفكِّر أسال نفسي: ما هو الدين؟

الدين له معانٍ عدَّة. الدين كما نقول: ما ينزل من السماء. كيف، وبأيِّ لغة نُعرِّف الدين؟ وهل أصبحت العقائد بديلة عن الدين؟ ولكلِّ دين (سواء المسيحيَّة أم اليهوديَّة أم الإسلام) عقائده، كما أنَّ له شعائره من صلاة وصيام وزكاة وحجّ...إلخ، وله حدود.

لا يوجد شيء اسمه الدين في حدِّ ذاته، بل يوجد الدين كما يظهر في التاريخ، في الحضارة، في قلوب الناس، في أذهانهم، في مرحلة تاريخيَّة معيَّنة. لأقرب إذًا إلى العلم

---

٦٠) مفكِّرٌ وأكاديميٌّ مصريّ، وهو أحد أهمِّ منظِّري تيَّار اليسار الإسلاميّ، وتيَّار علم الاستغراب، وأحد المفكِّرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربيَّة. درَّس في عدد من الجامعات العربيَّة والأجنبيَّة وترأَّس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة، وله عدد من المؤلَّفات في فكر الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة باللغات العربيَّة والإنكليزيَّة والفرنسيَّة، وعمل مستشارًا علميًّا في جامعة الأمم المتَّحدة في طوكيو ما بين عامَي ١٩٨٥ و١٩٨٧م، وهو نائب رئيس الجمعيَّة الفلسفيَّة العربيَّة، والسكرتير العامُّ للجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة.

أن نقول: التراث، أي جميع ما أبدعه القدماء من متحدِّثين وفلاسفة وفقهاء وصوفيَّة... إلخ. هذا الدين/ التراث ليس تراثًا مكتبيًّا متخفِّيًا. لقد دخل في ثقافة الناس، وتحوَّل إلى أمثال عامِّيَّة. ومن ثَمَّ، أصبح التراث جزءًا من الثقافة التي تشمل الثقافة الدينيَّة والثقافة الشعبيَّة، أي ما نسمِّيه: الثقافة العلمانيَّة. وهذه الثقافة–كما يعرف أهل الثقافة– هي ثقافة سلوكيَّة تؤثِّر في الناس. فالثقافة هي أكبر دافع على السلوك، وليست تربية. ومن ثَمَّ، التراث ثقافة وسلوك ورؤيا للعالم...إلخ. ولَمَّا كان هذا التراث ابن عصره، والعصور متغيِّرة، والمراحل متغيِّرة، فلا يوجد تراثٌ واحد. وعَيبنا أنَّنا ننقل تراث القدماء الذي أبدعوه منذ أكثر من عشرة قرون. أمَّا الآن، وقد تغيَّر الزمن، فالعيب فينا، وليس في التراث.

إنَّ التغيُّر إذًا هو سمة كلِّ عصر، والمرحلة التاريخيَّة سمة كلِّ عصر، بل إنَّ الوحي قد وضعَ تتبُّع المراحل التاريخيَّة في الحسبان. فالوحي اليهوديُّ غير الوحي المسيحيّ، وغير الوحي الإسلاميّ. إذًا حدث تطوُّر في المجتمع، ربَّما ليس في الأساسيَّات والوحدانيَّة، لكن في الشعائر، وفي طريقة المقاربة للعالم وللمجتمع. كنَّا في المرحلة السابقة، مرحلة القرون الخمسة أو الستَّة الأولى، قبل سقوط بغداد، كنَّا منتصرين وجيوش الفتح من الأندلس حتَّى الصين، ومن شمال تركيا حتَّى وسط إفريقيا، ولم يكن أحد يهدِّدنا. لكنَّ التهديد جاء من الباب الخلفيِّ للتوحيد، فانبرى القدماء للدفاع عن التوحيد، ولم ينشغلوا بقضيَّة الأرض والناس والوحدة. فحتَّى في عهد الدولة العثمانيَّة، كان الإنسان ينتقل من إفريقيا إلى آسيا دون أن يسأله أحد أين جواز السفر؟ أو: أين التأشيرة؟ ولا يتمُّ التحقُّق من سجلِّه الإجراميّ: هل يَرِدُ اسمه في قوائم الأمن العامّ؟

نحن الآن مهزومون. وضاعت فلسطين، في حرب الـ ٤٨ في عصر النكبة ضاع نصفها، وضاع النصف الآخر في حرب ٦٧ عصر الهزيمة، وربَّما يضيع الشعب الفلسطينيُّ كلُّه في «صفعة القرن»!

المرحلة التاريخيَّة تغيَّرت، ألا يقتضي ذلك تغيُّر المقاربة للدين؟ ألا يقتضي ذلك بناء تراث جديد؟ وكيف أبني تراثًا جديدًا (كلامًا وفقهًا وفلسفة وعلومًا نقليَّة...إلخ)، والتراث القديم ما زال طاغيًا؟

لا بدَّ إذًا من فكِّ العقدة من التراث القديم، وأنَّه ليس تراثًا مقدَّسًا، هو من فعل الناس، ومن اجتهاد البشر. لا بدَّ من إعادة بناء هذا التراث وتجديده كخطوة أولى قبل المضيِّ قُدمًا، وهذا ما تفعله حركات الإصلاح حتَّى نستطيع أن ننتقل من عصرٍ إلى عصر.

قلت إنَّنا كنَّا منتصرين، فانبرى الأعداءُ إلى الهجوم على التوحيد، وقام علماء الكلام بالدفاع عن التوحيد، وأثبتوا أنَّ الله واحد ضدَّ الشرك، وضدَّ الثنائيَّة، وضدَّ التثليث...إلخ.

هل التوحيد في خطر؟ وهل منَّا مَن يعتقد أنَّ الله اثنان؟

اليهود قد ابتدعوا فرعًا جديدًا للاهوت اسمه: «لاهوت الأرض». ويقولون إنَّ الشعب اليهوديَّ لا يستطيع أن يعبد الله إلَّا في أرض فلسطين، بل في مدينة القدس، وفي معبد «هيكل سليمان» تحديدًا. فالأرض بالنسبة إلى اليهود جزءٌ من العقيدة. أمَّا المسلمون، فبحسب القرآن: « فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله».

وأنا مفكِّر، ماذا أقول في هذه الحالة؟

أقول بنظريَّة الذات والصفات والأفعال القديمة: إنَّ الله ذات وصفات، وأفعال: العلم والقدرة والحياة والسَّمع والبصر والكلام والإرادة...إلخ، أسماء الله الحسنى؟ أم أقول إنَّني أحاول أن أدافعَ عن الأرض بالسلاح نفسه، إله السماوات والأرض، ربِّ السماوات والأرض، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله؟ فالأرض جزءٌ من ألوهيَّته، ومَن يستولي على الأرض فقد استولى على إلهي. هكذا أستطيع أن أشجِّع الناس

على أنَّ الجهاد في فلسطين، وفي كلِّ منطقة محتلَّة من العالم الإسلاميِّ جزءٌ من العقيدة.

لماذا أكرِّر القدريَّة إذًا؟ ولماذا أكرِّر باستمرار: ما شاء الله والحمد لله؟

بل لقد قيل، بعد هزيمة ١٩٦٧م، في خطاب الاستقالة: لا يُغني حذرٌ من قدر!

هل الهزيمة كانت مكتوبة علينا في ال ٦٧، أم أنَّ الهزيمة كانت لها أسبابها العسكريَّة وأنَّنا لم نحسن أداء معارك القتال؟

ألا نستطيع أن نعيدَ بناء الثقافة الشعبيَّة، بحيث تُعطى الأولويَّة لحرِّيَّة الإرادة وللاختيار؟

كيف أستطيع إذًا أن أُعيدَ نفسي من جديدٍ في العصر وأواجه تحدِّياته؟

تركت علوم نقليَّة تعتمد على: قال الله، وقال الرسول، ولم يمسَّها أحد، لا في الجامعات العلمانيَّة ولا في الجامعات الدينيَّة. علوم القرآن والحديث والتفسير والفقه تعتمد على: قال الله، وقال الرسول، وقد انطبعت هذه العقليَّة في الأذهان. فأصبحنا نقول: قال الرئيس، وقال الوزير، وقال المدير، وقال الأب، وقال الأخ الكبير، وقال شيخ البلد، وقال شيخ القرية...إلخ، فهل حُجَّة القول «سلطة قيل»؟

في خطاب رئاسيّ: اسمعوا قولي، ولا تسمعوا قول غيري!

أهذا مقبول في عصر نهضة عربيَّة؟

يمكن إذًا إعادة مفهوم المقاربة للدين عن طريق إعادة تأسيس النقليِّ على العقل.

ذُكِر أنَّ «الإنسان» ذُكِر في القرآن الكريم ٦٥ مرَّة، نصفها ركَّزت فيها الآيات على مزايا الإنسان الإيجابيَّة، وفي النصف الآخر ركَّزت على عيوب الإنسان، كالكفر والعجلة... إلخ.

لكن، لماذا لم تنشأ نظريَّات إنسانيَّة؟ ولماذا لم تنشأ قضايا حقوق إنسان؟

هناك إلهيَّات وهناك طبيعيَّات وهناك نظريَّات. لكن، الإنسان الذي يعيش على الأرض، والذي يعاني في المجتمع، أين هو؟ من ثَمَّ، أصبحت لدينا مشكلة حقوق إنسان يتحدَّث بها العالم كلُّه، انظروا ماذا يحدث في اليمن وفي سورية، قتلٌ وتهجيرٌ للأطفال والنساء، نصف الشعب السوريِّ تمَّ تهجيره، والنصف الآخر إمَّا في المخيَّمات وإمَّا في المعتقَلات، وطن يُهجَّر أبناؤه و«وطن» مجاور يستدعي أبناءه للاستيطان!

كيف أتعامل إذًا مع الدين بطريقةٍ عصريَّة؟

حتَّى الصوفيُّون عندما وجدوا أنَّهم عاجزون عن فعل أيِّ شيء، توجَّهوا إلى الله كملجأ أخير، ووقعوا في المقامات والأحوال، التي هي الرضا والتوكُّل. وأنا لا أرضى وأنا غاضب، وأنا لا أتوكَّل بل أعتمد على نفسي. ومن ثَمَّ، هل يمكن إعادة بناء ما يُسمَّى بالمقامات والأحوال، بحيث أتوجَّه بها إلى العالم من جديد؟ وأنا لم يعد بإمكاني أن أصبر، فقد نفد الصبر. لقد سئمتُ من أوضاع الفقر والاستبداد وآلاف المعتقلين في كلِّ مكان. ومن ثَمَّ، هل أستطيع أن أحوِّلَ الطرق الصوفيَّة إلى تنظيمات للمقاومة حتَّى تعود من جديد الحياة إلى التراث؟

هناك إمكانيَّاتٌ في أصول الفقه، تحدَّثوا عن المصالح العامَّة، وعن مصالح الناس، وما يراه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن. وفي القرآن، هناك أسباب النزول. بمعنى، لا توجد آية نزلت إلَّا ولها سبب لذلك. ويسألونك عن الخمر، ويسألونك عن الأنفال، ويسألونك عن المحيض، قُل...وحاليًّا وكأنِّي أصبح السؤال عن أمور مثل: ويسألونك عن الاحتلال، ويسألونك عن الفقر، ويسألونك عن الاستبداد، ويسألونك عن القهر، فماذا أنت قائل؟

هناك إمكانيَّة إذًا لمقاربة جديدة للدين، والناسخ والمنسوخ، فهي أنَّ الشريعة قد غيَّرت نفسها طبقًا لتغيُّر الزمان في ٢٣ سنة: (مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا). فالتشريع راعى هذا التقدُّم في ٢٣ سنة، فما بالنا نحن، وقد مضى قرابة ١٥٠٠ سنة؟

وإذا كان الإسلام هو خادم الأجيال، أي أنَّ العقل قد اكتمل ولا حاجة إلى وحي جديد، وأنَّ الإرادة أصبحت حرَّة، وأنَّها لا تحتاج إلى معجزة جديدة، هناك إذًا إمكانيَّة لإعادة النظر في التراث القديم وخَلْق تراثٍ جديد.

إنَّ عمر بن الخطاب عندما رأى أنَّ في القرآن سهمَ المؤلَّفةِ قلوبهم، قال: ولماذا نؤلِّف قلوب الناس؟ هذا عندما كان الإسلام ضعيفًا، أمَّا الآن فالإسلام قويّ، ولا حاجة إلى أن يُعطى المؤلَّفة قلوبهم شيئًا.

انظروا إلى قوَّة التشريع، وإيقاف الحكم بقطع اليد في عام الرمادة.

مَن منَّا إذًا يرضى الآن بالجلد أو الرَّجم أو الصلب أو قطع اليد اليمنى ثمَّ اليسرى، ثمَّ القدم اليُمنى ثمَّ اليسرى حتَّى لا يبقى من الجسد شيء؟

أمام فلسفاتٍ معاصرة تقول: أنا كيف لي أن أواجه الناس؟

هناك إذًا إمكانيَّةٌ لإعادة النظر فيما يُسمَّى بالتراث القديم. وأعطي مقاربة جديدة، حتَّى لو قالوا بتكفيري. فأنا مصنَّفٌ إخوانيٌّ شيوعيّ! وهذا لا يضرُّني في شيء، إنَّما أريد أن أبقى في التاريخ وقد قمتُ بمسؤوليَّاتي.

أختم وأقول: إنَّ كتب التفسير الماضية كلَّها كانت تسير من الفاتحة إلى الناس، سورة سورة، وآية آية، فتتقطَّع وتتجزَّأ الموضوعات. أين التفسير الموضوعيُّ الذي يأخذ الآيات في موضوع واحد، الظلم أو العدل أو الفقر أو الغنى أو الاستجبار؟

لا مقاربة إذًا للدين إلّا بوعيٍ تاريخيٍّ يحدِّد المرحلة من التاريخ التي فيها نحيا ونعيش. هل أنا في مرحلةِ أبي حنيفة والشافعي؟ أم في مرحلة هرتزل وترامب؟ أم في مرحلةٍ أخرى تستدعي علماء جددًا؟ وفي أيِّ مسار أنا ذاهب؟ أين الماضي ومتى ينتهي؟ وأين المستقبل وأين الحاضر؟ لا أعرف منها إلّا الخطابة والعموميَّات.

نحن إذًا في حاجة إلى ابن خلدون جديد؛ فابن خلدون القديم أرَّخ بانهيار الحضارة الإسلاميَّة في القرن الثامن الهجريّ، ونحن نحاول منذ مئتي عام الإصلاح والنهضة والتحديث والتجديد. لكنْ لم نشعر بأنَّنا ربَّما أنهينا سبعة قرون بعد ابن خلدون. إنَّنا في حاجة إلى ابن خلدون جديد يضع مسارًا للنهضة حتَّى نتجاوز هذا الإحساس بالإحباط واليأس والشقاء الذي يعمُّ الوطن العربيّ.

أَنسنةُ الدِّين
إنسانيَّة إيمانيَّة وإيمانيَّة إنسانيَّة

الأستاذ الدكتور عبد الجبَّار الرفاعي[٦١]

يُحيلُنا مفهومُ «أنسنة الدين» إلى تحديد ما نريده من: الإنسان والدين، إذ يختلف مفهومُ «الإنسان» وكذا مفهومُ «الدين» تبعًا للسياقاتِ التي نفهمه في فضائها، والمرجعيَّاتِ التي يحيل إليها، والرؤية للعالم التي نتبنَّاها. فعندما نعودُ إلى كتاباتِ المتخصِّصين في علمِ الأديان نعثرُ على عددٍ وفيرٍ من التعريفاتِ المختلفة للدين. ولا أريدُ أن أقتبسَ هذه التعريفاتِ وأنسجُ عليها، كما لا أريدُ أن أنشغل ببيان التعريف حسب معايير أهل المنطق، وإنَّما سأتحدَّثُ عمَّا خلصت إليه من فهم للدين عبر تعرُّف وظيفته. أنا لا أفهم الدين فهمًا وضعيًّا يقطع صلته بالمطلق، لذلك أختلف في فهمي

٦١) مفكِّرٌ عراقيٌّ وأستاذُ فلسفة إسلاميَّة أصدر مجلَّة «قضايا إسلاميَّة معاصرة» عام ١٩٩٧م التي يرأس تحريرها حيث صدر منها ٦٨ عددًا وما زالت تصدر حتَّى اليوم. وهو مدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ومستشار كرسيِّ اليونيسكو في جامعة الكوفة، وقد ناقش وأشرف على أكثر من ٦٠ رسالة دكتوراة وماجستير في الفلسفة وعلم الكلام والدراسات الإسلاميَّة.

لـ «أنسنة الدين» عمَّا هو شائع، ولكي يتَّضِحَ ذلك سأشيرُ بإيجازٍ إلى مفهومي للدين ومفهومي للإنسان.

يحيلُ استعمال مصطلح الدين، في كثير من الكتابات الحديثة، إلى أنَّه ظاهرةٌ ينتجها الإنسان. وهو فهمٌ اشتُهِرَ لدى مجموعة من الفلاسفة والمفكِّرين الغربيِّين، الذين قدَّموا تفسيراتٍ متنوِّعةً للدين. إذ كان الدينُ في مفهومهم تعبيرًا عن: خوفِ الإنسان أو جهلِه، أو أنَّه ضربٌ من المرض النفسيّ، أو أنَّ الدينَ مرحلةٌ من مراحل تطوُّر الوعي البشريّ، يغادرها المجتمعُ عادةً لحظةَ ينتقل إلى ما هو أنضج وأكمل من الوعي، أو أنَّه تبريرٌ للاضطهاد والتعسُّف والاستغلال الاقتصاديِّ في الإنتاج والتوزيع الذي تتعرَّض له الطبقةُ المضطهَدة.

هذه التفسيراتُ وغيرُها تنزع إلى فهم الدين كما تفهمُ الفقرَ أو الجهلَ أو المرضَ أو غيرَ ذلك من الظواهر السائدة في الاجتماع البشريّ، في حين يتطلَّب الدينُ تفسيرًا أبعدَ مدى ممَّا ذهبتْ إليه كلُّ تلك التفسيرات؛ إذ إنَّ هذه التفسيراتِ تخفقُ في الكشف عن طبيعةِ الكائن البشريّ، واحتياجِ كينونته العميق إلى الدين، بوَصف الدين هو الحلَّ الوحيد لمشكلة الاغتراب الميتافيزيقيّ، وهو المنبع الذي يكفل إرواءَ الظمأ الأنثولوجيَّ إلى المقدَّس.

وأعني بـ «الاغتراب الميتافيزيقي»[٦٢] أنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد في هذا العالم الذي لا يكتفي بوجوده الخاصّ، فيشعر على الدوام بافتقاره إلى ما يثري وجودَه، لذلك لا يكفُّ عن الاتِّصال بمنبعٍ لا محدود للوجود يتكرَّس به وجوده الشخصيّ، ويظلُّ يعمل كلَّ حياته على توسعة وجوده وإغنائه، عبر السعي إلى العثور على ذلك المنبع اللامحدود للوجود، فإنْ عجزَ عن الاتِّصال بالمطلق عاش حالةَ ضياع واغتراب وجودي.

---

٦٢) يشرح كتابي المقبل «الدين والاغتراب الميتافيزيقيّ» هذا المفهوم. يصدر الكتاب قريبًا عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد ودار التنوير في بيروت.

ولَمَّا كان كلُّ شخص يحتاجُ إلى ما يتخطَّى وجودَ ذاته المحدود، فإنْ لم يصل إلى المطلق، يحاول أن يعوِّض حاجتَه بما يعتقد به من مطلق، بقطع النظر عن نوع ما يعتقد به، سواء كان أيديولوجيا، أم ميثولوجيا، أم فكرةً، أم أمّةً، أم إثنيَّة، أم بطلًا، أم وطنًا، أم ملحمةً، أم سرديَّة، أم غيرها، وجميعها تنتمي إلى المتخيَّل الذي تنسجه كلُّ جماعة لنفسها، ويتحقَّق فيه شكلٌ من أشكال حضورِ الجماعة، وحضورِ كلِّ فردٍ ينتمي إليها، وشعوره بالاتِّصال بمطلق. لكنَّه عندما يستفيق متأخِّرًا يجد ذاتَه مقذوفة في متاهات، وكأنَّه يُهرول وراء سراب؛ لأنَّ كلَّ ذلك لا يُشعره بأنَّ وجودَه الفرديَّ يتكرَّس بمزيد من الوجود. بمعنى أنَّ لدى كلِّ فرد حاجةً إضافيَّة في ذاته إلى الوجود عابرةً لوجوده الشخصيِّ الضيِّق، وهذا الوجودُ لا يفيضه سوى الاتِّصالِ الحيويِّ بالمطلق. إذ يتَّسع وجودُ الكائن البشريِّ بمدى قدرته على تحقيق ضربٍ من الاتِّصال بهذا الوجود اللامحدود.

أفهم الدينَ بوصفه حاجةً وجوديَّة. الدينُ في مفهومي هو ما يخلِّصُ الإنسان من الاغتراب الميتافيزيقيِّ عبر الاتِّصال الوجوديِّ بالمطلق، الذي هو الله في الأديان الإبراهيميَّة، والإله في أديان أخرى. والإله يمثِّل أغزرَ منبعٍ يستقي منه الكائنُ البشريُّ مزيدًا من الوجود، وهذا الوجودُ هو الذي يحدِّد كيفيَّة حضور الذات البشريَّة في العالَم؛ لأنَّ الكائنَ البشريَّ يتحقَّقُ فيه بمرتبةٍ أنثولوجيَّة أكمل من الوجود.

ويُسهم الدينُ أيضًا في الجواب عن أسئلةٍ مصيريَّةٍ شغلت الإنسان أمس وما زالت تشغله اليوم، وستلبث تتكرَّر كلَّ يوم- أسئلةٍ تتمحور حول: المبدأ والغاية والمنتهى. كلُّ هذه الأسئلة تَنشُد اكتشافَ حقيقة الكائن البشريِّ ومعنى حياته ومآلاته، والعالَمَ الذي يسكن فيه، وما وراء هذا العالم.

أمَّا الإنسان فهو الكائنُ الأغربُ والأعقدُ والأشدُ ألمًا في هذا العالَم، وعلى حدِّ تعبير نيتشه: «إنَّ كلَّ إنسان أعجوبةٌ فريدة». الكائنُ البشريُّ بطبيعته عميقٌ جدًّا، لا يخلو من تناقُض. عقلُهُ مثلما يفكِّرُ في الخير، يفكِّرُ في الشَّرّ. ومثلما ينشغلُ بتدبير السلامِ ينشغلُ

بتدبير الحربِ، ومثلما يبرعُ في ابتكار وسائل السعادة يبرعُ في ابتكار وسائل الشقاء، وإلَّا فمن أين يأتي كلُّ هذا الكيدِ والمكرِ والغدرِ واللؤمِ والخيانة، وكلُّ هذه الكراهِيَة والتعصُّبِ والعدوانِ، وكلُّ هذا الخرابِ، وكلُّ هذا القُبحِ والظلامِ الذي يعبثُ بالحياة؟ وإنْ كان العقلُ يحاولُ ألَّا يفضح نفسَه، لذلك لا يعلن عمَّا يَصدرُ عنه من طاقةٍ تدميريَّة. وكثيرًا ما يتحدَّثُ ويَعدُ بما هو بنَّاء وايجابيّ، ويتجاهلُ ويهملُ ما هو هدَّام وسلبيّ.

حجمُ الألمِ في حياة الإنسان أكبرُ من الراحة، والشرُّ أكبرُ من الخير. رحلةُ الحياةِ من الولادةِ حتَّى الوفاة فيها كثيرٌ من الألم. الولادةُ ألمٌ، ترويضُ الطبيعة ألمٌ، الصراعُ مع البشرِ ألمٌ، المرضُ ألمٌ، قلقُ الموتِ ألمٌ، كدحُ العيشِ ألمٌ. مع كلِّ حاجةٍ تولدُ بذرةُ ألم. من الشغفِ بتعدُّدِ الاحتياجات، والولعِ بتنوُّع المتطلَّبات، والتهافتِ على الامتلاكِ والاستهلاك، يتناسلُ الألم ويتوالدُ ويتفاقمُ. وإنْ كان لإثراءِ الحياةِ بالقيمِ الروحيَّة والأخلاقيَّة والجماليَّة أثرٌ بالغٌ في خفضِ الآثار المريرة للألم. لكنْ لا يمكن أن يتخلَّصَ هذا الكائنُ نهائيًّا من الألمِ الذي يعبثُ بحياته، على الرغم من كلِّ الجهود العظيمة للأديانِ والثقافاتِ وقيمها السامِية في خَلْقِ طريقةِ عَيشٍ أمثل للإنسان. معظمُ حاجات الإنسان اليوم ليسَتْ أساسيَّة، تفتعلُها أساليبُ تسويقٍ تبرعُ في غَرْسِ شعورٍ كاذب وتنميتِه لدى الإنسان بضَرورتها. ويتمكَّنُ الإنسان من الخلاصِ من كثيرٍ من الألمِ بالاستغناءِ عمَّا ليس ضروريًّا في الامتلاك، والكفِّ عن الإفراط في الاستهلاك.

في ضَوء مفهومي المتقدِّم لكلٍّ من الإنسان والدين، فما أعنيه بـ«أنسنة الدين»، ليس هو ما يذهب إليه بعضُ المفكِّرين من أنَّ الدينَ ينبغي أن يُدرس كأيَّةِ ظاهرةٍ بشريَّة مقطوعةِ الصلة عمَّا عدا البشر، ولا تبريرَ أو تفسيرَ لوجودها وتطوُّرها خارج عوالم البشر الحسِّيَّة، وكأنَّ الدينَ كأيَّةِ ظاهرةٍ مجتمعيَّة يمكن أن نفهمَها في إطار فهمنا لسواها من الظواهر.

لا أتمنَّى أن يتبادر إلى الذهن ممَّا ذكرتُ أنِّي أدعو إلى دراسةِ الدين وفهمِه خارج العقلِ والعلمِ والمعرفةِ والخبرةِ البشريَّة، ذلك أنِّي أدرك جيِّدًا أنَّ أيَّ فهمٍ بشريٍّ لا يتحقَّق خارج

ذلك. كذلك لا أريد أن أذهبَ إلى القولِ بتَصويب كلِّ دين، أو الإعلان عن أنَّ كلَّ دين مصدرُه وحي، بل أريد القولَ إنَّ الدينَ تَوقٌ أنثولوجي عميق للروح كي تلتحم بوجود مطلق يكرِّسها ويسمو بها، سواء كان هذا المطلقُ هو الله، أم إلهًا، أم مطلقًا تنسجه المخيِّلةُ كما أشرنا. هذا التوقُ هو ما يفسِّر لنا ما لا يقبل التفسيرَ العقلانيَّ لتفشِّي الصور الزائفة للمطلق، التي يستلهمها كثيرون في تغذية التعصُّب والنزعات العدوانيَّة لدى البشر، وفي إنتاجِ الأوهام والخرافات التي تضجُّ بها أكثر الأديان.

«أنسنة الدين» التي أدعو لها هي نمطُ حضورٍ «للإله الروحيِّ الأخلاقي» في حياة الإنسان. وبكلمة أُخرى، أنسنةُ الدين تنشُدُ «دينًا روحانيًّا وأخلاقيًّا»، لا يقطع الصلةَ بالله ويجعل الدينَ ظاهرةً بشريَّة خالصة، مثلما لا يتجاهل الطبيعةَ البشريَّة، ويتعاطى مع الإنسان وكأنَّه روحٌ مجرَّدة فقط، بل يوظِّف كلَّ المعطيات المتاحة للتفكير والفهم الصحيح لحقيقة الإنسان. وهو كما يسعى إلى تأمين احتياجاتها الجسديَّة في إطار هذا الفهم، لا ينسى احتياجاتِها العابرةَ للجسد، من حاجةٍ إلى معنَنة الحياة، وتنمية القدرة على التغلُّب على القلق الوجوديّ، وتزويدِ الإنسان بما يخفِّف عنه آلامَ العيش، ويقلِّل أوجاع الحياة، ويخلِّصه من التشاؤم والعدميَّة في العالم الذي يعيش فيه، ويمنحه طاقة إضافيَّة تمكِّنه من العيش بألمٍ أقلَّ كلَّما تعرَّضَ لما يفوق طاقته المحدودة من آلام، وتُضفي على حياته معنى أكبر، كلَّما تكشَّفتْ له مواقف تشي بالعبثيَّة واللامعنى في العالم.

أنسنةُ الدين مسعى يهدف إلى إنقاذ المعنى الروحيِّ والأخلاقيِّ للدين بعد ضياعه في دينٍ سياسيٍّ لا يعرف الكثير عن هذا المعنى ولا يسعى إلى امتلاكه، ودينٍ فقهيٍّ يختزل الدين في مدوَّنة أحكام قانونيَّة تنسى الكثير من معانيه الروحيَّة والأخلاقيَّة، ودينٍ كلاميٍّ يتيه فيه الدين في ظلام جدليَّات لا تنتهي لعلماء الكلام، ومحاججات عقيمة تُميت القلب وتنطفئ فيها شعلةُ الروح.

أنسنةُ الدين عندي تعني «إنسانيَّةً إيمانيَّة، وإيمانيَّةً إنسانيَّة»، وهي مختلفة عن «الإنسانيَّة» التي لا تعبأ بالإيمان، التي يتحدَّث عنها بعضُ المفكِّرين في الغرب والشرق، وتتمحور فيها الأنسنةُ حول مركزيَّة الإنسان، وتنصيب الإنسان بديلًا لله في كلِّ شيء، حتَّى تنتهي إلى نسيان الله وتأليه الإنسان.

ضرورةُ اقتران الإنسانيَّة بالإيمان تعود إلى أنَّ الكائنَ البشري لن يستغني عن الحياة الروحيَّة، لذلك كثيرًا ما يقود نسيانُ الله إلى ضياعِ هذا الكائن، وتخبُّطِه في روحانيَّاتٍ مستلَبة زائفة، لا تخلو من وثنيَّاتٍ وخرافاتٍ غرائبيَّة، وممارساتٍ هي أقرب إلى السِّحر والشعوذة المبتذَلة، كعبادةِ البشر وتأليههم، أو الانصياعِ إلى ضروبٍ من روحانيَّات عبثيَّة، والشغفِ ببعض أنواع الارتياض العنيف، أو اعتزالِ الحياة والهروب من الأوطان إلى غابات وكهوف وزوايا نائية، والتسليمِ الأعمى لدجَّالين مشعوذين، يزعمون أنَّهم مُلهِمون حاذقون في إيقاد جذوةِ الحياة الروحيَّة.

أمَّا ضرورةُ اقتران الإيمان بالإنسانيَّة، فيعود إلى الحاجة إلى اعتماد العقل مرجعيَّةً في فَهْم كلِّ شيء، ومن ذلك الدين، والاعتراف بالذات الفرديَّة للكائن البشريّ، وحمايتها من أيِّ انتهاك بِاسْم الدين، وعدم التضحية بالفرديَّة لأجل الجماعة، والتشديد على صيانة حقوق الذات البشريَّة وحرِّيَّاتها، واعتماد العدل كقيمة عُليا في الحياة.

كما يعود اقتران الإيمان بالإنسانيَّة إلى الخلاص من القراءةِ الخرافيَّة والمتوحِّشةِ للنصوص الدينيَّة. والقراءةُ الخرافيَّة لا تخلو من وثنيَّة، وكلُّ وثنيَّة لا تهدر وتبدِّد المضمونَ الروحيَّ والأخلاقيَّ ليس للدين فحسب، بل يحتجب معها الله عن العالم أيضًا، وتنتصب بديلًا عنه أوثانٌ تتعدَّد بعدد تلك الخرافات، وهذه الأوثان ليست إلَّا آلهةً زائفةً تستعبد الإنسان، بعد أن تشلَّ عقلَه، وتمزِّق روحَه، وتبذِّر حقوقَه، وتحجبه عن الإله الرحمانيِّ الأخلاقيّ.

مفهومُ الدين في «الإنسانيَّة الإيمانيَّة» غيرُ الدين المستلَبة فيه إنسانيَّة الانسان. أمَّا الإيمانُ في «الإنسانيَّة الإيمانيَّة» فهو الإيمانُ الحرُّ الذي يقترن فيه الإيمانُ دائمًا بالحرِّيَّة وليس

بالاسترقاق والعبوديَّة. في «الإنسانيَّة الإيمانيَّة» يكون إيماني حيث تكون حرِّيَّتي، أي أنَّ الصلةَ بالله هنا صلةٌ عضويَّة، لا تتأسَّس على الرضوخ والانسحاق وإهدار الكرامة، بل تتأسَّس على الحرِّيَّات والحقوق البشريَّة. الدفاعُ عن الله في «الإنسانيَّة الإيمانيَّة» يبدأ بالدفاع عن كرامةِ الإنسان، وصيانةِ حقوقه، وحماية حرِّيَّاته. إذ لا يمرُّ الطريقُ إلى الله إلَّا من خلال احترامِ الإنسان ورعايتِه وتكريمِه.

الإنسانيَّة الإيمانيَّة يتَّحد فيها مسارُ الإيمان بمسارِ حماية كرامة الكائن البشريِّ واحترامِ إنسانيَّته، بل إنَّ الإيمانَ إنَّما يتحقَّق ويتكرَّس فيها بالغَيرة على الإنسان. إنَّها أنسنةٌ للإنسان بحمايتِه من لا إنسانيَّة الإنسان، وتحريرِ الإنسان من تعصُّبِ الإنسان وعدوانِه ووحشيَّته.

الإنسانيَّة الإيمانيَّة عندي يحيل معناها أنَّ «الله واحدٌ والإنسانَ واحدٌ»، بمعنى أنَّ الإنسان يكتسبُ حقوقَه الطبيعيَّة بوصفه إنسانًا لا غير. وعلى هذا الأساس يُبنى مفهومُ المواطَنة التي ينبثق منها استحقاقُ كلِّ مواطن لحقوقه المدنيَّة والسياسيَّة. في إطار هذا الفهم تكتسب المساواةُ قيمتَها من كونها مساواةً لا غير. وتكتسب الحرِّيَّة قيمتَها من كونها حرِّيَّة لا غير. وتكتسب المحبَّةُ قيمتَها من كونها محبَّةً لا غير. وتكتسب الرحمةُ قيمتَها من كونها رحمةً لا غير. ذلك أنَّ المساواةَ والحرِّيَّة والمحبَّةَ والرحمةَ قِيَمٌ كونيَّة عابرةٌ للمعتقدات والثقافات. والإثنيَّات والهُوِيَّات والتاريخ والجغرافيا. ولو لم يستمدَّ الكائنُ البشريُّ حقوقَه من كونه إنسانًا، وكان يستمدُّ هذه الحقوق من انتمائه إلى إثنيَّة وهُوِيَّة وثقافة وديانة خاصَّة، وقتئذٍ يتضخَّم ما هو لا إنسانيّ، ليبدِّد ما هو إنسانيّ. وعندما تكون الهويَّة والمعتقد والحقوقُ الثقافيَّة والإثنيَّة الخاصَّة أعلى من إنسانيَّة الإنسان، تنقلب الهويَّة إلى لا إنسانيَّة تُسجَن فيها القيمُ الإنسانيَّة الكونيَّة.

وعلى الرغم من أنَّ الإنسانيَّة الإيمانيَّة تحتفي بكلِّ المعاني الجميلة في الماضي، فإنَّها لا تُحيلَ إلَّا إلى القرآن الكريم، إذ تعتمده مرجعيَّة تستكشف في هديها صورةَ الله، ومنطقَ الحياة الروحيَّة والأخلاقيَّة والجماليَّة التي ينشدها، والدلالاتِ القيميَّة العابرةَ لواقع الجزيرة

العربيَّة في عصر البعثة. وتحاول أن تَقرأ آياتِه التي تدعو للعنف وما يماثلها في سياق متطلَّبات الدعوة الظرفيَّة في محيطها الاجتماعيِّ وزمانها.

«الإنسانيَّة الإيمانيَّة» في مفهومي تختلف عن مفهوم «الإنسانيَّة» الذي يستعمل في أدبيَّات الجماعات الدينيَّة وأحاديثهم قناعًا، يختفي خلفه مفهومٌ خاصٌّ للإنسان. الإنسانيَّة في مفهومهم توصيفٌ يختصُّ بالمسلم الذي يعبِّر تفكيره وسلوكه ومواقفه عن المدونة الكلاميَّة والفقهيَّة المعتنق لها، حتَّى لو كان الكثير من مفاهيمها وأحكامها لا تنطق برسالة القرآن الروحيَّة والأخلاقيَّة. لا يستعمل مفهوم الإنسان في أدبيَّات هذه الجماعات بوصفه إنسانًا مكتفيًا بذاته في مكانته الإنسانيَّة، بصرف النظر عن: ديانته أو عرقه أو لونه أو جنسه. وإنَّ إنسانيَّته بطبيعتها تقتضي الإرادة والحرِّيَّة والمسؤوليَّة. كما لا تعني كثرةُ الحديث عن الإنسان في أدبيَّات هذه الجماعات اليوم اعتمادَ إنسانيَّته بوصفه إنسانًا معيارًا في مَنْح الحرِّيَّات والحقوق البشريَّة، بل تعني الإنسانَ الذي ينتمي إلى ديانةٍ، أو طائفةٍ، أو جماعةٍ خاصَّة.

لا تقتصر حدودُ الدين في «الإنسانيَّة الإيمانيَّة» على المجال الفرديّ، ذلك أنَّ كلَّ دينٍ له أثرٌ مجتمعيٌّ يتخطَّى أثرَه الفرديّ. كلُّ مجتمع هو مجموعُ أفراده، وكلُّ بصيرة دينيَّة مُلهِمة عندما تنتج تحوُّلًا روحيًّا وأخلاقيًّا وذوقيًّا في شخصيَّة الفرد، فإنَّ هذا التحوُّل يجد صداه المباشر في المجتمع.

إنَّ تحقُّقَ الدين في الحياة الشخصيَّة يعني تحقُّقَه في الحياة الاجتماعيَّة. لا نجدُ تديُّنًا فرديًّا مُلهِمًا من دون أن يكون له أثرٌ بنَّاء في المجال العامّ، فإنْ كان التديُّنُ يبني الحياةَ الروحيَّة والأخلاقيَّة للفرد ويمنحه رؤية جماليَّة للعالم، فإنَّ أثرَه الإيجابيَّ سيظهر في بناءِ القِيَم الروحيَّة والأخلاقيَّة السامية في المجتمع وتهذيبِ ذوقه الفنِّيّ.

نعم لا يمكن القبولُ بأن نضحِّيَ بحرِّيَّة الضمير الفرديّ، ونبدِّد حرمةَ حياة الإنسان الخاصَّة، وننحر كرامتَه وحرِّيَّته وحقوقَه لأجل الجماعة. أعلم أنَّها معادلةٌ صعبةٌ جدًّا في

مجتمعاتنا، لكنْ لا يمكن أبدًا قبولُ كلِّ ما ينتهي إلى عبوديَّة الفرد للمجتمع، ومحو الذات الفرديَّة لأجل الجماعة.

إنَّ التضحيةَ بفرديَّةِ الكائن البشريِّ تنتج هشاشةَ المجتمعات وتفشِّي النفاق والازدواجيَّة في سلوك أفرادها، كما نرى الكثيرَ من ذلك في بلادِنا، المستباحةِ فيها الحياةُ الخاصَّة، والمنتهَكَةِ فيها الكرامةُ الشخصيَّة، بفعل تفشِّي القِيَمِ الرديئة للقبيلة، والفهمِ المغلق للدين والتفسيرِ العنيف لنصوصه.

أهدافُ القرآن وما ينتظم في سياق منطقه الكلِّيِّ تنشد جَعْلَ الإنسان في أسمى مكانة. القرآنُ خطابٌ مباشرٌ للإنسان، وحوارٌ بينه وبين الله، يتحدَّث فيه الله إلى الإنسان كما يتحدَّث فيه الإنسان إلى الله، تارةً يتحدَّث فيه الإنسان بكلماتِ الأنبياءِ وغيرِهم من الأفراد، على اختلاف مواقفهم، وأُخرى يتحدَّث فيها الله مع المجتمعات وتتحدَّث المجتمعاتُ مع الله من خلال مواقفِها وكلماتِها المعلَنة. وهو حوارٌ يتضمَّن الكثيرَ من الصراحةِ والتعبيرِ الحرِّ عن الآراء والمواقف، التي تستفهم، وربَّما تستنكر، وعدًا أو فعلًا إلهيًّا، وقد لا تصغي إلى الله أحيانًا.

ولو لم يكن الإنسان بهذه المثابة من الاحترام والتبجيل عند الله، لَمَا تحدَّث معه وحاوره بكلِّ ما ورد في كتابه، وحتَّى ما يشير إليه الله من مخلوقاتٍ أخرى في القرآن كالملائكة يذكرهم بوصفهم مخلوقات تنجز ما يوكل إليها لأجل الإنسان. إنَّ مكانتها تقع على هامش مكانةِ الإنسان، ومهمَّاتها لأجل المهمَّاتِ الكبرى للإنسان. لذلك نجد القرآنَ يشدِّد على قدسيَّة حياة الإنسان، ويبجِّل كرامتَه، وينظر إلى فرديَّته بوصفها مناطَ مسؤوليَّته، فلو ضاعتْ فرديَّتُه، ضاعت مسؤوليتُه ومهمَّتُه العظمى كخليفة لله في أرضه. لكنَّ الكثيرَ من التفسيرات لآيات القرآن تنسى الإنسان ولا ترى إلَّا الله، ولا ترى الله كما ينبغي أن يكون عليه، إنَّما ترى صورتَه بمرآةِ المفسِّر وأفقِه التاريخيِّ المغلق الذي يرى فيه العالم. لذلك أهدرتْ أكثرُ التفسيرات كرامةَ الإنسان، ولم تفكِّر

في فرديَّته، وتمسكَّتْ بذرائع واهية، تشدِّد على أنْ لا قيمةَ للحياة الخاصَّة تعلو على حياة الأمَّة من حيث هي أمَّة، ولا كرامةَ للفرد تعلو على كرامة الأمَّة، ولا حرِّيَّاتِ وحقوقَ للفرد تعلو على حرِّيَّات وحقوق الأمَّة. وهي تفسيراتٌ تستمدُّ فهمَها من سياقات الاستبداد والاستعباد المنتَجة في فضائها، والتي سقط تاريخُ الإسلام السياسيِّ والمجتمعيِّ والدينيِّ في أَسْرها قرونًا طويلة.

مقارباتٌ حول الدين والنهضة

الدكتور يونس قنديل[٦٣]

سأحاول أن أتعرَّض للطريقة التي تناوَلْنا فيها عربًا ومسلمين في الفترة الماضية فكرةَ النهضة، وما تمخَّض عنها من مشروعات. كما سأحاول أن أوضح باقتضاب الآليَّة التي تمَّ فيها تحوير الدين والأطروحات الدينيَّة فيها لكي تصبح عبئًا وسببًا من أسباب العطَلة التاريخيَّة التي يتعرَّض لها العرب المسلمون.

أمَّا في ما يتعلَّق بفكرة النهضة، فأعتقد أنَّه ليس هناك مشاريعُ حقيقيَّة للنهضة العربيَّة، بمعنى أنَّها لم تتحقَّق ولم تنجز، وكلُّ ما أنجزه العرب هو صراعٌ مريرٌ مع التراث، ومع ما فرض عليهم من ثنائيَّة «الأنا والآخر». ولذلك، جرى الصراع بين التاريخ والجغرافيا،

---

٦٣) باحثٌ أردنيٌّ في الدراسات الإسلاميَّة، تخصَّص في الدراسات القرآنيَّة والفلسفة والأنثروبولوجيا. شارك في ندوات فكريَّة وجلسات حواريَّة عدَّة. له دراسات باللغتَين الألمانيَّة والإنكليزيَّة في هذه المجالات. يتولَّى منصب الأمين العامِّ لمؤسَّسة «مؤمنون بلا حدود»، وهي مؤسَّسةُ خبرةٍ فكريَّةٍ حديثةِ النشأة تتَّخذ من الرباط مقرًّا رئيسيًّا لنشاطاتها، كما يرأس معهد غرناطة للبحوث والدراسات العليا في إسبانيا، والذي يشرف على كرسيِّ دراسات الحضارة الإسلاميَّة والتجديد الدينيّ، ويرعى برنامجَي ماجستير في كلٍّ من إسبانيا وإيطاليا.

وانتصر التاريخ على الجغرافيا. بمعنى، أنَّ العرب لم يحسموا موقعهم من الذاكرة، التي سكنت في حاضرهم بشكل نابع من تفاوُضٍ معرفيٍّ وسياسيٍّ ينتج عنه قراراتٌ وإجماعاتٌ وتوافُقاتٌ اجتماعيَّة كلِّيَّة تؤسِّس لعقدٍ سياسيٍّ جديد، وأنَّنا بقينا وما زلنا نقع في مطبَّات كثيرة، ونتناقش حول حضور التراث وحول حضور الآخر في واقعنا، وبقينا نتعارك حول هذه الثنائيَّة.

فكرة النهضة ليست جذَّابة لأغلب المشاركين في هذا الاجتماع، وأنا مندهش من نسبة الحضور في هذا المؤتمر وعلى غير العادة. قد يبدو أنَّ الحديث حول النهضة لا يستفزُّ الكثير من الشباب؛ ربَّما أنَّهم يرون أنَّ الحديث في هذا الموضوع هو كلامٌ مكرَّرٌ وليس له قيمة أو تأثير في واقعهم الحاليّ، وأنَّهم لا يستطيعون أن يتفاعلوا مع ما يتمُّ طرحه من أطروحات في هذا المؤتمر. وقد يكون هذا راجعًا أيضًا إلى حالة اليأس من الواقع العربيِّ المحبط؛ ثمَّ إنَّهم لا يحبُّون أن يبقَوا مسكونين بهاجس الماضي، ويرون أنَّ تفكيرهم في مستقبلهم يتقدَّم على التفكير في الماضي والتراث. بل إنَّ استشرافَ المستقبل قد يمكنّهم من امتلاك زمام المبادرة والتأثير في التاريخ بطريقة عكسيَّة.

أين يكمن الخلل في كيفيَّة تعاملنا مع فكرة النهضة؟

فكرة النهضة كفكرة عموميَّة تَلقَّفها كلُّ العرب وكلُّ المسلمين على كافَّة أطيافهم، وحاولوا أن يترجموها من خلال أطروحات مختلفة. فكرة النهضة تعني بالنسبة إلى العرب، كـ«مثال/ نموذج» (Paradigm) كبيرٍ لفَهم التاريخ والزمن التاريخيّ، أنَّهم يعيشون لحظةَ فواتٍ حضاريٍّ كبير. ماذا يعني ذلك؟

هذا يعني أنَّ العرب والمسلمين، وعند الحديث عن العرب فنحن نتحدَّث عن الذين يعيشون في المنطقة العربيَّة، كسكَّان لحاضنة حضاريَّة كبيرة، وينبغي لهم أن يكونوا واعين لهذه الفرصة التاريخيَّة التي يمتلكونها. لكنَّ واقعهم الحاليَّ لا يتطابق وهذه الامتيازات

التي منحت لهم بحكم موقعهم. وهذه الامتيازات يتشارك فيها الاشتراكيُّ مع اليساريِّ مع الشيوعيِّ مع الإسلاميّ.

هناك تمايُز آخر يتعلَّق بالجغرافيا الحضاريَّة والثقافيَّة. فهناك نوعٌ من التمايز والتأخُّر عمَّا استطاع غيرنا أن يتقدَّم نحوه.

هاتان هما الميِّزتان الأساسيَّتان اللتان كانتا المشتركَ الأكبرَ بين معظم المتداخلين فكريًّا مع فكرة النهضة.

إنَّ فكرة النهضة عندما أريد لها أن يتمَّ تطويعها في الواقع العربيّ، تمَّ تطويرها في المشاريع السياسيَّة والأيدولوجيَّات العربيَّة في القرن الماضي إلى صيغ عدَّة. فعندما تطوَّرت النهضة في أطروحتها في المجال الاشتراكيِّ الشيوعيِّ اليساريّ، تمَّ تطويرها إلى فكرة البعث، وهي مشتقَّة من فكرة النهضة. والنهضة تبحث عن حركيَّة ما لهذه الأمَّة التي غرقت في سُباتٍ عميق، وتريد الآن أن تنبعث من جديد. والدلالة الرمزيَّة التي تحمَّل على هذا المفهوم كبيرة.

ففي المجال القوميّ، جرى تحوير فكرة النهضة (وصبِّها في قوالب) متعلِّقة بالثورة، وما يؤول إلى الثورة وإلى التحويل الاجتماعيّ، وحركيَّة فكرة الثورة كحركة غير منضبطة بمقاييسنا. فالفكر القوميُّ العربيُّ أقلُّ تنظيرًا، وأكثر واقعيَّة سياسيَّة؛ لأنَّه تمَّ تبنِّيه من قبل جمهوريَّات عسكريَّة، ومن قبل بُنى سلطويَّة موجودة أصلًا في الاجتماع. لذلك، ليس هناك تنظيرٌ كبيرٌ في الواقع العربيِّ حول فكرة الثورة.

ربَّما يكون الامتدادُ الشيوعيُّ لفكرة البعث أكثر عمقًا؛ لأنَّه تمَّ استيراد كلِّ ما تمَّ طرحه في التنظير الشيوعيِّ والماركسيِّ نحو الفضاء العربيِّ، وهو أسبق على الفكرة القوميَّة نفسها.

أمام هذا التمدُّد، وتحوير فكرة الدين وترجمة حضوره في الاجتماع، تمَّ ترجمته في فكرة الصحوة، وهي فكريًّا ومفاهيميًّا إحدى مشتقَّات النهضة.

أمَّا في الطرف الآخر، التيَّار الليبراليّ، فقد بحث عن فكرة تكون جامعة، فاهتدى من خلال تتبُّع مسار التطوُّرات المفاهيميَّة إلى فكرتَيِ التنوير والتنمية.

هذه أربع مظلَّات كبرى، جمعت المسارات التفكيريَّة التي خاضها العرب في التفاعل مع فكرة النهضة.

أعتقد أنَّ الذي انتصر من بين هذه الأطروحات كلِّها هي فكرة الصحوة، لماذا؟

العرب «كائنات دينيَّة»، نحن نؤمن بالمقدَّس أكثر ممَّا يطلبه المقدَّس منَّا. إنَّ القائمين على حركة الصحوة الإسلاميَّة الإحيائيَّة كانوا على درجة عالية من الذكاء، بحيث إنَّها استطاعت أن تستوعب آليَّات التغير الاجتماعيِّ والسياسيِّ على نحوٍ أدقَّ وأكثرَ فاعليَّة. إنَّ طبيعة التفكير الأيديولوجيِّ الدينيّ، التي فرضتها الحركة الإسلاميَّة على الدين وعلى الاجتماع العربيّ، قامت بفعَّاليَّة بتحويل الدين إلى أيديولوجيا.

ما الذي فعله بالضبط؟

أوَّلًا، من أهمِّ صفات التفكير الأيديولوجيِّ أن تصنع المأزق والمضيق التاريخيَّ وأن تقدِّم الحلّ، شريطة أن تصنع المأزق مفصَّلًا حسب الحال الذي تستطيع التعامل معه وعلى نحوٍ مسبَّق.

ما الذي حدث للعرب؟

جاء الخطاب الدينيُّ للعرب وقال لهم: أنتم قوم بعيدون عن الله، وينقصكم الدين، والدين هو النهضة، والدين يملك خارطة الطريق لحلِّ كافَّة مشاكلكم، وعليكم أن تلتزموا الدين. فنشأت حركة (استرداد) جماعيٍّ للأمَّة الإسلاميَّة، لكي تعود إلى دينها. سبقتها حركة تكفير، وحركة إخراج من الدين، فقام الإسلام السياسيُّ الصحويُّ بفعل التجسير، واستطاع أن يحدِث هذه الأزمة الضميريَّة لدى الأمَّة، وأن يقدِّم نفسه قنطرةً للعودة إلى الله.

الفكرة الثانية، أنَّ الفكر الأيديولوجيَّ حتَّى يستطيع أن يتحكَّم في الإنسان، عليه أن يشغِّل عقل الإنسان وطاقاته الكامنة الذهنيَّة والتوعويَّة، لكي تُشحَذ وتتوجَّه إلى محاربة غرائزه وذاته وشهواته ورغباته ومقاصده. هذا ما قام به العقل الدينيُّ الأيدولوجيُّ بالفعل، بواسطة اختراق العقل العربيِّ العموميِّ والشعبويّ، وإزاحة الثقافة الشعبيَّة، والدين الشعبيِّ المتراكم، الذي يختزن الأصول الكبرى للثقافة الدينيَّة، التي كان يمكن لها أن تكون رافعة كبيرة في توجيه الاجتماعيِّ العربيِّ والسياسيِّ نحو التقدُّم.

الفكرة الأخرى، التفكير الأيديولوجيُّ اتَّكأ على ما وصفه أساتذتنا بـ(عطب) كبير في العقل الفقهيِّ الذي يتصوَّر أنَّ القيمة ثابتة؛ لأنَّ المقابل الذي يمثِّلها هو الله، وهو ثابت، وأنَّ النصَّ والوقائع ثابتة. ولذلك، المخرج الأساسيُّ أنَّ الأحكام على الوقائع وتفاعلاتها مع هذه النصوص المعياريَّة أو مع الأحكام الشرعيَّة ينتج أحكامًا شرعيَّة ثابتة بالضرورة، فتكلَّس العقل العربيّ؛ لأنَّه غير قادر على الحركة، ولأنَّه لا يستطيع أن يخرج ديناميَّة التفاعل مع التاريخ ومع الواقع. وهناك منظومةٌ ناجزةٌ في كلِّ المسارات الحياتيَّة، يمكن إسقاطها فقط من خلال التخيير بين خيارات ضيِّقة جدًّا، وهذا ما قام العقل الأيديولوجيُّ بتضييقه على نحوٍ أكبر، لأنَّه ربط تغيُّرَ المتغيِّرات بمصالحه الذاتيَّة، كجماعة فاعلةٍ من المسلمين تنوب عن المسلمين، نيابة عن الفقيه الذي يقوم بالوصاية على الناس نيابة عن الله.

المشكلة على الصعيد العقدي تطرَّق لها أساتذتنا. ما نحسبه، نحن المسلمين، أصولًا وأركانًا للعقيدة الإسلاميَّة هي ليست كذلك بكلِّ أسف. فالعقيدة الإسلاميَّة التي يتمُّ تدريسها في الجامعات وفي الكتب وعلى المنابر لا تحتوي على أيِّ منظِّم بما يتعلَّق بعلاقة الإنسان بالإنسان، وإنَّما هي منظِّمات علاقة الإنسان بالغيب. وهذه المنظِّمات لا يمكن التفاعل معها بالعقل، ولا يمكن إثباتها أو نفيها، وتبقى في المجال الروحانيّ، وتحوَّل هذا المجال الروحانيُّ في التواصل مع ما هو غَيبيٌّ إلى صُلب التنظير السياسيِّ الذي يجب أن يكون مرتكزًا على قِيَم مشتقَّة من القيم الروحيَّة. فوقعنا في مشكلة أوقَعَنا فيها «سيِّد

قطب» على نحوٍ معمَّق أكثر، وهي نَقْل الميتافيزيقيا إلى السياسة، فنتجت لدينا الحاكميَّة. العقل الدينيُّ يجب عليه، إذا كان مؤمنًا بإلهٍ يمثِّل المثل الأعلى بالنسبة إليه، أن يتوسَّط من خلال التفاوُض الجمعيِّ على القِيَم الحاكمة للنموذج الثقافيِّ الذي يختاره، ويشترك فيها جميع المواطنين، بناءً على المشاركة الفاعلة المتساوية والندِّيَّة فيها.

كلمة سواء لكلِّ المشاركين. العقل الأيديولوجيُّ الصحويُّ بتَّ وأقرَّ بأنَّ السياسة هي فعل ميتافيزيقيّ، بمعنى أنَّ الذي يحكم هو الله مباشرة، وأنَّ الإنسان لا يملك إلَّا أن يكونَ نائبًا عنه، وهذه مشكلةٌ كبيرةٌ جدًّا.

التوحيد، حسب ما أرى، هو مبدأٌ أخلاقيٌّ بامتياز. هو مبدأ يتوسَّط فيه الإيمان بالمقدَّس بين الإنسان والإنسان، فيصبح الله قنطرة يتوسَّط بوجهه وكافَّة الهيبة التي تستحضرها صفاته العُليا والكاملة لكي يقول للإنسان: إذا أردْتَ أن تقتربَ منِّي عليك أن تقتربَ من الإنسان الآخر. إذا قلبنا هذه المعادلة ووضعناها أرضيَّة للتفكير الدينيِّ يمكن أن نصلَ إلى معادلةٍ في الأنسنة، توصِلُنا إلى ترجمات أُخرى تجعل التوحيد بين البشر قيمة دينيَّة، وتجعل توحيد الحرِّيَّة كقيمة إيمانيَّة أساسيَّة متعلِّقة بموقف الإنسان من الإنسان، وتوحيد التكريم، وتوحيد المسؤوليَّة تجاه الإنسان الآخر وتجاه الذات، وتساعدنا لاحقًا على التفريق بين الفضاء العامِّ والفضاء الخاصِّ وما إلى ذلك.

ترتَّب على ذلك الوقوع في مشكلة كبيرةٍ جدًّا. حين انتصر العقل الصحويُّ تعلَّق باستغلاله لفكرة هي نتاج التراجُع التاريخيِّ الذي وقعنا فيه. إنَّ العقل الجمعيَّ العربيَّ تحوَّل إلى عقل أداتيّ، بمعنى أنَّه ضمرَ وانكمش إلى أن أصبحَ عقلًا يفكِّر في كيفيَّة تفعيل النشاط المادِّيِّ الجسمانيِّ لذاته فحسب، في الواقع، من خلال الحركة. وهذا الإشكال تعكسه فكرة النهضة، وتعكسه فكرة البعث، وتعكسه فكرة الصحوة، وتعكسه فكرة التنوير، ربَّما بشكلٍ أقلّ. ومع ذلك، فقد وقع التنوير في مطبَّات أيديولوجيَّة أخرى.

من المعلوم لدى مدارس العلوم الاجتماعيَّة والثقافيَّة أنَّ الاقتصاد هو الشكل الأكثر كثافةً للفعل السياسيِّ وللتفكير السياسيّ، وأنَّ السياسة هي الشكل الأكثر كثافةً للفعل الأخلاقيّ، بما أنَّ الأخلاق هي توسُّط بين القيمة والحكم وأنَّ الأخلاق هي القِيَم الأكثر تكثيفًا للمثل العليا. مشكلتنا مع الإسلام الصحويِّ أنَّه ألغى كلَّ هذه البنية، التي هي ركيزة في الاجتماع، تعكس طبيعة البنية الإنسانيَّة أنثروبولوجيًّا. فالإنسان مكوَّن على أنَّ الواقعيَّ أوَّلًا، ويُحتكم في الحكم والترجيح على الواقعيّ، بناءً على ما يميِّز الإنسان عن الآخرين من ملكات، كالعقل واللغة والتواصل والتخيُّل والإبداع. فالإنسان كائنٌ عبقريٌّ لا يستطيع أن يتعاملَ مع الواقع بناء على أنَّ هذا الواقع لا يمارس فيه كينونتَه.

الإسلام السياسيُّ الصحويُّ حدَّد بأنَّ هناك منظومة ناجزة، وأنَّ الدين هو مصدر الأحكام، وليس القدرة على التسامي نحو المطلق ثمَّ العودة به من خلال الإنسان الذي ينتج أحكامه. فالأحكام إنَّما تصدر عن «الله»، وما عليك إلَّا أن تثبتها.

لا يمكن للمجتمعات المدنيَّة تطوير فعل ديمقراطيّ، ولا يمكن تطوير تفاوُضٍ سياسيّ، وسيصبح الاجتماع هو عبارة عن مفرزة و«مفرخة» للاحتقان الاجتماعيّ؛ لأنَّ الناس لن يكونوا قادرين على التواصل فيما بينهم لحلِّ مشاكلهم بتراتبيَّة قائمة على التواصل اللغويِّ الذي لا يلجأ إلى العنف، سواء اللفظيِّ أم المعنويّ، أو الإكراهات التي نتعرَّض لها جميعًا، وتتعرَّضُ لها كلَّما حاولتَ أن تناقش فكرة يسعى الآخر إلى أن يجبرك على تبنِّيها بالإكراه، دون أن يقدِّم لك ما يكفي لحملك عليها بالحدود.

الفكر الصحويُّ فهمَ الاجتماع على نحوٍ أذكى بكثيرٍ من الخطابات الأخرى التي حاولت أن تترجم فكرة النهضة. فهمَ مداخل التحكُّم في الشعب، ولذلك طوَّر خطابًا شعبويًّا قادرًا على تأجيج المشاعر، واستطاع أن يحقِّق امتدادًا مع الذاكرة التاريخيَّة للمسلمين، وكان أذكى بكثير من الخطابات التي وقفت أمام المسلمين، وتنكَّرت لتعمُّق الحسِّ

الدينيِّ وتجذُّره في المسلمين. المسلمون، ومن حقِّهم ذلك، أن يركنوا في التأسيس لثقافتهم إلى الحسِّ الثقافيِّ والذاكرة الثقافيَّة الكبرى، كما كلُّ الثقافات. الفكرة التي تمَّ طرحها من المناوئين للإسلاميِّين، أنَّ على هذه الأمَّة أن تُحدِثَ قطيعةً مع الدين، وأن تتجاوزه، وأن تذهبَ باتِّجاه الجغرافيا شماليَّةً أو جنوبيَّة، فكرة تعكس قُصورًا جسيمًا في أفهامهم. لا يمكن لثقافة أن تتجاوز ذاتها إلَّا من خلال تفاعُل مع ذاتها، بتَجاوُز ذاتها. ولا يمكن إحداث فعل تغييرٍ ثقافيٍّ داخل الثقافة من خلال تَكرار تجرِبةٍ ثقافيَّةٍ أخرى. لا يمكن لإرثٍ ثقافيٍّ أن يغيِّر إرثًا ثقافيًّا آخر. هناك علاقاتُ تلاقُح وتواصل. العقل الكلِّيُّ للثقافة الإسلاميَّة عقل فعَّال وقادر على أن ينتج ثقافة أكثر حيويَّة من ثقافات أخرى، ويستفيد منها ويتعلَّم منها ويعلِّمها.

فالحديث عن آليَّات القطيعة والاسترداد يُلقي باللوم كذلك على كثير من خطابات العلمانيَّة التي لم تفهم طبيعة الحراك المعنويِّ للدين في الاجتماع العربيّ، ولم تفهم أنَّ الدين ظلَّ، وسيظلُّ دائمًا، أحد المولِّدات الكبرى للقِيَم الكلِّيَّة الحاكمة للاجتماع العربيِّ وغيره؛ لأنَّ الدين هو عبارة عن أفكار مثاليَّة يجتمع فيها كلُّ البشر، والاستحضار الدينيُّ في هذا التاريخ، في الواقع العربيّ، تمَّ عبر التجربة الإسلاميَّة التي كانت تجربة فيها الكثير من الإيجابيَّات كما فيها الكثير من السلبيَّات. علينا أن نتعاطى معها كمُنتَج تاريخيّ. ولنعُدْ إلى أصولها الكلِّيَّة، التي هي في الأساس أصول تبعث على النهضة، وتحفِّز الإنسان وتعترف به، وتضع الإنسان لا في علاقةٍ ندِّيَّة مع الله، وإنَّما تضعه في دائرة الاكتراث الأوَّليِّ للحبِّ الإلهيِّ والرحمة الإلهيَّة والعطف الإلهيّ. نحن المشروع الإلهيُّ الأول الذي يمتلك بذاته السلطة الوحيدة والوصاية الوحيدة. نحن نمتلك الوصاية على إنجاح هذا المشروع. وإحالة هذا المشروع على إله، كما يفعل الإسلام السياسيُّ سقطة كبيرة جدًّا تؤدِّي إلى عطلتنا، ولن تؤدِّي بنا إلى النهضة. وإحالة المشروع هذا على أناس آخرين يقومون به نيابة عنَّا، هو استقالة إنسانيَّة لا تليق بنا، وبأن نعرف أنفسنا ككائناتٍ إنسانيَّة، وهو شرط لحصولنا على درجة الاشتراك بالندِّيَّة مع الآخرين في موقع الإنسانيَّة، وفي موقع

صناعة عالمٍ ملآنٍ بالمحبَّة والسلام، وبتجاوز الأخطاء التي جُبِلْنا كذلك على فعلها. ويجب أن نطوِّر ما يكفي من آليَّات التواصل السياسيِّ والإنسانيِّ والأخلاقيِّ لكي نتجاوزه من خلال اعترافنا بضعفنا وبحاجتنا بعضنا إلى بعض.

من دولة الفتوى...إلى دولة القانون

الدكتور محمَّد شحرور[٦٤]

موضوعي اليوم: كيف ننتقل من دولة الفتوى إلى دولة القانون؛ لأنَّ العقل العربيَّ يعيش ازدواجيَّةَ القانون والفتوى، فرجل القانون يقول رأيه في مسألةٍ ما، والشيخ قد يعطي رأيًا مغايرًا. هذه الازدواجيَّة وذلك التناقض، يعيشه حتَّى المسلمون في أوروبَّا. كيف تشكَّلت دولة الفتوى؟ وكيف تشكَّل هذا العقل العربيّ؟

ثلاث حركات سياسيَّة: هي القوميَّة واليساريَّة والإسلاميَّة، قامت بعد الاستقلال، ولم تنجح أيٌّ منها في معرفة كيف تشكَّل هذا العقل، لم يقدِّم أيٌّ منها نظريَّة معاصرة للدولة.

---

٦٤) أكاديميٌّ وكاتبٌ سوريّ، حاصل على شهادتَي الماجستير والدكتوراة في الهندسة المدنيَّة، اختصاص ميكانيك تربة وأساسات من جامعة دبلن في إيرلندا. وهو أستاذ سابق في قسم الهندسة المدنيَّة في جامعة دمشق ومؤلِّف ومحلِّل لما أطلق عليه القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، وقد أصدر كتاب «الكتاب والقرآن» عام ١٩٩٠م، الذي حاول فيه تطبيق بعض الأساليب اللغويَّة الجديدة في محاولة لإيجاد قراءة جديدة للتنزيل الحكيم، ممَّا أثارَ جدلًا كبيرًا استمرَّ لسنوات، بحيث صدرت كتبٌ عدَّة لنقاش الأفكار الواردة في كتابه ومحاولة دحضها أو تأييدها، وقد كسب محمَّد شحرور الكثير من المؤيِّدين والمعارضين لأفكاره في بلدان عدَّة.

لو سألنا السؤال التالي: ما هي الدولة؟

في ذهن المواطن عندنا أنَّ الدولة هي ذلك الكيان الذي يدفع له المال. ومن ثَمَّ، فهو يكرهها، بل يشتمها.

إنَّ مفهوم الدولة ليس واضحًا، هل المقصود هو السلطة، كأن تكونَ شيخًا في قبيلة؟

وسأحاول هنا أن أركِّز على مفهوم الدين، والذي تكلَّم عنه كلٌّ من الدكتور حسن والدكتور عبد الجبَّار.

كيف تشكَّل؟ وكيف نشأ في العصر العبَّاسيّ؟

لقد كان عصر التدوين في العصر العبَّاسي، فالدين الذي وصل إلينا دُوِّن في العصر العبَّاسيّ، الذي بدأ في ٧٥٠ ميلاديّ، والشافعيُّ وُلِد في ٧٧٠ ميلاديّ. في هذا الوقت، كانت الدولة العبَّاسيَّة قويَّةً جدًّا، وكانت منفتحةً على ثقافات الدول والشعوب؛ فالشعوب التي كانت في ذلك الوقت كلُّها لها ثقافات قديمة، كالبابليَّة والأشوريَّة والفارسيَّة. وتزامن وجود تلك الشعوب مع وجود العرب، الذين لم يكن لديهم تاريخ، سوى ذلك التاريخ الذي تزامنَ مع البعثة النبويَّة، وأنَّهم أصحاب السلطة والرسالة السماويَّة. ما عدا ذلك، فقد حاولوا أن يصنعوا لهم تاريخًا، وبشتَّى الوسائل لمجاراة الآخرين.

ومن بين العوامل التي كان لها أثر كبير هي الديانة المسيحيَّة، حيث تم ترجمة الثقافات الأخرى وترجمة الإنجيل، الذي يتحدَّث عن حياة السيِّد المسيح أو السيرة الحياتيَّة للمسيح. وصيغة الإنجيل ما يلي: «قال يسوع»...«قال الربّ»، والإنجيل كتاب مقدَّس. وبالمناسبة، إنَّ صيغة: «قال يسوع» و«قال الربُّ» هي طبقًا للقرآن أيضًا. وظهر مفهوم الوحي، الذي كان ينزل على الرسل، وبخاصَّة على سيِّدنا محمَّد، الذي يُعدُّ كلامه من

الوحي. وظهر مفهوم الوحي الثاني، تقليدًا آخر للإنجيل، في الإنجيل: «قال يسوع... قال الله...»، وعند المسلمين، قال رسول الله. كانوا يقولون: «قال النبيُّ كذا وكذا». ولم يأتوا على ذِكْر الوحي.

وفي مقابلة بين الديانتَين: الإسلاميَّة والمسيحيَّة، نجدُ تشابهًا ما بينهما في عددٍ من الخصائص. فالسيرة الذاتيَّة للنبيِّ والصحابة هي السيرة الذاتيَّة للمسيح والحواريِّين، ومركَزيَّة الدين الإسلاميِّ تتمثَّل في شخص النبيِّ محمَّد (ص)، كما تتمثَّل مركزيَّة الديانة المسيحيَّة في شخص السيِّد المسيح. تمَّ إذًا تحويل مركَز الإسلام لشخص الرسول تمامًا.

كذلك، الصفات التي وصف النبيُّ بها، مثل: سيِّد الخلق والبشر، وأوَّل خلق الله، واسمه مقرون بالله على العرش. تمَّت إحاطته بهالة، والمسيح والحواريُّون عند المسيحيَّة، يقابلها النبي والصحابة عند المسلمين.

أيضًا، في المسيحيَّة: قال يسوع، وفي الإسلام قال رسول الله، وقال الربّ، وقال الحديث القدسيّ.

شيء آخر، تحوَّل نمط الحياة في القرن السابع إلى دين. وهذا نعيشه إلى اليوم.

كيف مارس الناس الحلال في القرن السابع؟ صار دينًا. فشُرْب الماء وأنت واقفٌ لا ينبغي؛ ففي الدين يشرب الإنسان جالسًا. لقد تمَّ التدخُّل في أدقِّ الخصوصيَّات. وغدا قول ابن عبَّاس حكمًا شرعيًّا، عندما فسَّر «لهو الحديث» الوارد في النصِّ القرآني: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»، على أنَّه الغناء؛ فصار الغناء والموسيقا حرامًا. أيضًا، اللباس في القرن السابع كان عبارة عن «جلَّابيَّة» وذقن، فأصبحت دينًا. من هنا نشأ الفقه، حيث نمط الحياة تحوَّل إلى دين. وفي الفقه تجد خمسة أبواب: الحرام والحلال والواجب

والمكروه والمندوب. ثلاثة منها هراء. ومن يمتلك سلطة تحديد الحلال والحرام؟ ألا يكفي أن تخبرني بالحرام فقط؟ كذلك المكروه من يحدّده هو الشخص نفسه أو المجتمع أو القانون، كذلك الأمر بالنسبة إلى المستحَبّ. صرنا لا نخطو أيَّة خطوة، قبل أن نسأل الشيخ فيما إذا كانت حلالًا أم حرامًا.

كذلك تمَّت استعارة مصطلح (الشهيد) من المسيحيَّة، وصار كلُّ من يموت في الحرب شهيدًا. من قال إنَّ القاتل إذا مات فهو شهيد؟ في اليمن مثلًا كلُّ طرف حسبَ قتلاه شهداء. وفي القرآن (والله على كلِّ شيء شهيد)؛ فالشهيد اسم من أسماء الله الحسنى.

(وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ). شهداء معركة بدر هم مَن حضر معركة بدر من الأحياء والأموات، ومن المشركين والمؤمنين. من حضر معركة بدر سواء من المشركين أم المسلمين، من قُتِلَ ومن لم يُقتَل- كلُّهم شهداء. هذه المصطلحات إذًا تمَّ تفصيلها أيَّام كانت الدولة قويَّةً وذات سلطة. في ذلك الوقت تمَّ قتل المرتدّ، وظهرت مصطلحات مثل: زنديق؛ جهاد؛ الكُفر؛ دار الكفر؛ دار الكفَّار؛ دار الإسلام. لكنِ الآن لا معنى لتلك المصطلحات.

كتاب «الجهاد» لعبدالله عزَّام، مؤسِّس القاعدة، لا يوجد سطر واحدٌ في الكتاب غير مأخوذ من أمَّهات كتب الفقه. وممَّا جاء فيه أنَّك إذا كنت تعيش بين الكفَّار ولم تقدر أن تعبِّر عن كراهِيَتك لهم، فعلى الأقل أن تكرههم بقلبك.

هذه المصطلحات وغيرها وُضِعَت لدولة عظمى.

نقطة أخيرة تتعلَّق بالطبِّ النبويّ، «نمط الحياة». لا وجود لشيءٍ اسمُه طبٌّ نبويّ. الحجامة أيضا تمَّ تضخيمها.

نعيد إذًا تأكيدَ النقطة الجوهريَّة: أنَّ كلَّ شيء صار دينًا. وعلى ذلك تشكَّل العقل.

لم أجد في كتب الفقه أيَّ حكمٍ شرعيٍّ له علاقة بالتنزيل الحكيم، لا بالطلاق ولا بالزواج ولا بالإرث، ولا بالحرب ولا بالعقوبات. لقد انتقل المركَز من القرآن إلى القرن السابع.

عندنا أربعة حقول، منهما اثنان مستمرَّان: حقل الأسرة، ونَقْل الثروة.

في حقل الأسرة وعلى زمن النبيّ، كانت الأسرة موجودة، وكان هناك الزواج والطلاق، والزواج نوعان مدنيّ، وكنسيّ. على الدوام هناك خيارات، وتمَّ شرح الطلاق أكثر من شرح الصلاة.

نقلُ الثروة موجود إلى الآن. نقلُ الثروة من جيلٍ إلى جيل.

في حديث الغدير، وصَّى النبيُّ لعليّ. ثمَّ نزل بعدها أنْ لا وصيَّة لوارث، فتمَّ إلغاء حكم تسع آيات من المصحف.

في آية المواريث، عند وفاة النبيّ، كانت ابنته وكان عمُّه العبَّاس، وتمَّ إدخال العمِّ في الميراث مع أنَّه لا حقَّ له فيه.

والتشريع حقٌّ مدنيّ، لا فقهيّ.

إنَّ أكبر «مقلب» عزلونا فيه عن العالم هو نصّ: بُني الإسلام على خمس. حصروا الإسلام بأتباع محمَّد، وهنا عُزِلْنا عن العالم تمامًا، وأصبحنا مميَّزين، وتبنَّينا العقل الأحاديّ. وهو مستمرٌّ إلى اليوم.

الحوار الختاميُّ للجلسة الخامسة

الأسئلة؛ والمداخلات، والإجابات

السؤال الأول:

الفكرُ الأصوليُّ يقول إنَّ الصحيحَين، البخاريَّ ومسلم، خطٌّ أحمر.

ما موقف الدكتور محمَّد شحرور من الصحيحَين (البخاريِّ ومسلم)؟ هل يجوز نقدُهما؟ وشكرًا.

الإجابة:

لا تشعروا بعقدة الذنب، تخلَّصوا من عقدة الذنب. المحرَّمات ١٤ احفظوهم وعيشوا حياتكم، والمحرمات معظمها قِيَم أخلاقيَّة وليست تشريعات. الوصايا العشر هي عشر محرَّمات جاءت عند موسى وعيسى ومحمَّد، وكلُّها أخلاق.

«بُنيَ الإسلام على خمس» لا يوجد فيها أخلاق. ولذا، عندما يتقَّيد بها الإنسان

يصبح الشعب متديِّنًا بشعائر، والشعب المتديِّن بالشعائر شعبٌ منافق. انظروا إلى الشعوب العربيَّة كم هي متديِّنة ومنافقة، وإلى انتشار الفساد والكذب والغشّ. كلُّه موجود لأنَّ القِيَم الإنسانيَّة هي أركان الإسلام، والشعائر هي أركان الإيمان. فعكسوها فأصبحت الشعائر هي أركان الإيمان. أنت بالشعائر تنحرف، فأنت من أتباع محمَّد (ص). أمَّا بالقيم الإنسانيَّة، فأنت من أتباع الله سبحانه وتعالى. وموضوع الكذب والغشِّ وشهادة الزور، يشترك فيه البوذيُّ والمسيحيُّ والمسلم.

الرسالة المحمديَّة هي الرسالة الوحيدة التي اعترفت بالتعدُّديَّة. لا توجد رسالاتٌ من قبل اعترفت بها (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَة إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ).

ومن فضل الله على الناس جميعًا، وهو ربُّ العالمين، قوله لمحمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم، بأنَّ معظمَ سكَّان الأرض سيكونون من أتباعه. إذا كان هناك ٨٠٪ من سكَّان العالم من أتباع محمَّد، فاعرفْ أنَّه ديكتاتوريّ، وفيه إكراه. ومن فضل الله على الناس جميعًا لا توجد ملَّة تزيد على ٥٠٪.

السؤال الثاني:

الأستاذ عبد الجبَّار مداخلته تركَّزت على أنَّ الإسلام بالتدريج تمَّ اختزاله بالفقه، هل لكم أن توضحوا لنا عن أيِّ فقهٍ نتحدَّث؟

الإجابة:

عن أيِّ فقه أتحدَّث؟

حقيقة، أنا لا أتحدَّث عن فقه في صيغة مذهب معيَّن. لا أخصُّ فقه الشافعيِّ أو الحنفيِّ أو الجعفريِّ أو الإباضيِّ أو غيره، وإنَّما أتحدَّث عن مدوَّنة الفقه الإسلاميّ.

هذه المدوَّنة نشأت متأخِّرة؛ لأنَّه في عصر الرسالة الأحكام التي كانت معتمدة في حياة المسلمين هي الأحكام التي وردت في آيات الأحكام متدرِّجة طَوال ٢٣ سنة.

مضافًا إلى ذلك ما صدر عن النبيِّ الكريم، صلوات الله عليه، من توجيهات مباشرة للصحابة. وبعض هذه التوجيهات كان تدبيرات زمانيَّة مرتبطة بحالاتٍ معيَّنة.

كما أنَّ آيات الأحكام فيها، كما يقول الأصوليُّون، إطلاق زمانيٌّ وأحواليّ، وهي أيضا خاصَّة بعصر البعثة. والفقه أوَّل مصادره الحديث، وهو لم يدوَّن إلَّا في عصر عمر بن عبد العزيز، ثمَّ دُوِّنت الصحاح والمسانيد متأخِّرة. ووُلد الفقه في أحضان الحديث. فلاحظوا الفجوة الزمنيَّة الطويلة بين عصر البعثة وولادة الفقه.

السؤال الثالث:

ما الذي يجعل أمَّة في لحظة من لحظات تاريخها تنحرف عن دستورها؟ ما الذي جعلَنا ننسى التأثير العربيَّ المسيحيّ؟ وهل هناك أحداث حقيقيَّة أدَّت إلى هذا التحريف إنْ صحَّ أنَّه تحريف؟

أنا شخصيًّا، لديَّ فكرة في الموضوع، وهي أنَّ أمَّةً حدثت فيها فتنة أدَّت إلى أربع حروب أهليَّة متوالية، هل تَبقى على تطبيق الدستور أم تضع قوانين استثنائيَّة لعلاج الظرفيَّة التي أدَّت إلى تلك الحروب الأربع؟

الإجابة:

بدأ المسلمون بالابتعاد عن القرآن كدستور، عندما بدأوا ينظرون إلى القرآن كدستور. هذا يعني أنَّ القرآن، عندما بدأ يُنظَر إليه كنصٍّ يحوي أحكامًا شرعيَّة ملزمة للاجتماع على وجه الثبات والتأبيد، بدأ يفقد قيمته كموجِّه حضاريٍّ ومعنويٍّ وكصانع للكلِّيَّات الكبرى الموجِّهة للإنسان؛ وبدأ يفقد قيمته كمؤكِّد للقيم الأخلاقيَّة الكبرى، وبدأ يفقد قيمته الروحيَّة المعزِّزة للإنسان وثقته بنفسه كمخلوق أمام العالم وأمام الله.

ماذا يعني هذا الكلام؟

في الثقافة الإسلاميَّة حضور الإله في الكتاب كما يُسمَّى في الأكاديميا، هو أنَّ الكتاب يفقد قيمته، إنَّ قيمة الكتاب أن يكون مؤشرًا لما هو خارجه، كل ما يحث عليه الكتاب هو أفعال يجب أن تقام خارج الكتاب. فالكتاب هو عبارة عن مجموعة من الإشارات المروريَّة التي تَهدي للَّتي هي أقوَم، التي هي أقوَم هي خارج الإنسان وخارج القرآن.

إنَّ القرآن يطلب منك أن تذهب منطلقًا إلى العالم وتصنع عالمك، عليك أن تقتحم بكارة هذا الوجود، وأن تصنع منه وجودًا يليق بك ويليق بالرسالة التي وضعت على عاتقك كإنسان. فصِرنا نذهب إلى القرآن لكي نعيش به ونبحث عن مرجع وعن تفسير وعن تحليل لكلِّ ظاهرةٍ تواجهنا في الحياة، فأصبحنا سجناء في القرآن، وهذا ما لا يريده الله.

الإنسان أعلى قيمةً من القرآن، والقرآن موجودٌ للتأشير على قيمة الإنسان. لذلك، التفكير الدينيُّ الذي يقوم على أنَّ القرآن هو المرجع في كلِّ شيء على مستوى الأحكام والتشريعات إنَّما يقتل القرآن، ويذهب بنا إلى طريق مسدود.

هناك اختطاف للفكرة الدينيَّة التي حُوِّلت من كونها لا يمكن أن يشتقَّ منها أكثر من أساسَين: الإيمان والأخلاق، وهذا جوهر الفكرة الدينيَّة، وجوهر فكرة الإيمان بالله.

ومن موروثنا الدينيّ، ومن ركامات الفقه واشتغالات العقل الإسلاميِّ تاريخيًّا على الإسلام التاريخيّ، اختُطِفَ هذا الإسلام التاريخي، وأُعيد تكييفه بما يخدم نظريَّة الوصول إلى السلطة.

الجلسة السادسة

مشروع نهضة عربيَّة إنسانيَّة: رؤية تنمويَّة

مدير الجلسة: صخر دودين

- **اللجوء والتشغيل**

  الدكتور إبراهيم عوض

- **تمكين المرأة العربيَّة**

  الدكتورة ماجدة السنوسي

- **«اقتصاد المعرفة...التحدِّيات والاستجابة»**

  الأستاذ إبراهيم غرايبة

- **الحوار الختاميُّ للجلسة السادسة**

اللجوء والتشغيل

الدكتور إبراهيم عوض[٦٥]

نحن بالفعل، وبكلِّ أسف، نهبط درجة بل درجاتٍ عن مستوى «أمِّ العلوم» الفلسفة، كي نصل إلى مستوى يرتبط بالعلوم السلوكيَّة، حتَّى نصل إلى مستوى العلوم السياسيَّة والعلاقات الدوليَّة.

الموضوع الذي سأتَّحدث فيه هو اللجوء والهجرة والتشغيل. وسأتحدَّث عن اللجوء والتشغيل فقط لضيق الوقت.

إنَّ اللجوء والتشغيل، لا يمكن أن ننظر إليهما خارج إطار النظام الدوليِّ الذي نعيش

٦٥) عالِمٌ مصريٌّ في السياسة والاقتصاد السياسّي، يحمل درجة البكالوريوس في العلوم السياسيَّة من جامعة القاهرة، وشهادة للدراسات المتقدِّمة في العلاقات الدوليَّة من الدراسات الدوليَّة العليا في جنيف، ودرجة الدكتوراة في العلوم السياسيَّة من معهد الدراسات العليا للدراسات الدوليَّة والتنمية في جامعة جنيف/ سويسرا وهو حاليًّا أستاذ للعلاقات الدوليَّة في الجامعة الأمريكيَّة بالقاهرة ومدير مركز دراسات الهجرة واللاجئين بها.

فيه، لارتباطهما به. شأنهما شأن النهضة التي نتطلَّع إليها في اتِّصالها بذلك النظام. ومن المهمِّ والضروريِّ ألَّا ننظر إلى أنفسنا على أنَّنا مختلفون عن العالم، وأنَّ بإمكاننا أن ننهض بمعزلٍ عنه. إنَّ تنمية علاقتنا بالعالم شرطٌ للنهضة كما التنمية، وهما مرتبطتان. والتنمية في الواقع، ليست مجرَّد نموٍّ اقتصاديٍّ وحسب، بل تشمل السياسة والاجتماع والثقافة أيضًا، فهي عمليَّة تغيير وانتقال من حالٍ إلى حال. كما أنَّ التنمية والديمقراطيَّة متلازمتان. وإنجاز التنمية في مناطق معيَّنة بمعزلٍ عن الديمقراطيَّة لا يعني أن نركب القارب ذاته؛ لأنَّ الديمقراطيَّة ضرورة ملحَّة. كما لا ينبغي أن نسلك السبيل نفسه الذي سلكه آخرون حتَّى نصل إلى النتائج نفسها، وإلَّا بات لزامًا أن نخوض حروبًا تأكل الأخضر واليابس كما فعل الأوروبِّيُّون.

النهضة والتنمية في النظام الدوليّ

اللجوء والتشغيل يتعلَّقان بالنظام الدوليِّ ويرتهنان بقواعده. واللجوء كما الهجرة، يشكِّلان تحدِّيًا للدولة الوطنيَّة، التي ورد الحديث عنها، بشكلٍ خاصّ، في المفهوم القديم للدولة الوطنيَّة في النظريَّة الواقعيَّة للعلاقات الدوليَّة. ويتمُّ تصوير الدولة الوطنيَّة على أنَّها كيان منغلق، دون اختلاف في القوميَّات أو استيعاب لأقلِّيَّات أجنبيَّة. وفي الأساس، إنَّ الدولة الوطنيَّة بناءٌ عقليّ، لا بدَّ من أن تتَّفق في بنيتها مع مبادئ الأنسنة التي نتحدَّث عنها. إنَّ مسألة اللجوء في منطقتنا مسألة بالغة الأهمِّيَّة، وثمَّة تناقُض كبير حادث في منطقتنا؛ فهي أكبر منطقة في العالم «تُصدِّر» اللاجئين وتستقبلهم. ولسنا ملزمين أن نؤكِّد ذلك إحصائيًّا؛ فهو من البداهة بمكان.

وثمَّة مشكلة أخرى تتعلَّق بالنزوح الداخليّ. فالنازحون في سورية مثلًا، أكثر من اللاجئين إلى دول مجاورة. فلدينا لاجئون من دول عربيَّة عدَّة، اللاجئون السوريُّون والعراقيُّون، ومن الصحراء الغربيَّة، ومن دارفور، وقبل هؤلاء جميعًا اللاجئون الفلسطينيُّون.

في النظام الدوليِّ ثمَّة قواعد للاجئين تهدف إلى تنظيم اللجوء وتقنينه، لشعور القائمين على النظام الدوليِّ بأنَّ الدولة الوطنيَّة تواجه مشكلةً في التعامل مع «الأجنبيّ». والقانون الدوليُّ العُرْفيُّ ينصُّ على أنَّه لا يمكن لأحد أن يردَّ شخصًا يطلب الحماية في دولةٍ ما، وهذا ينطبق على الجميع بصرف النظر عن أيَّة اتِّفاقيَّات دوليَّة، وبصرف النظر عن أيِّ قانون دوليّ. والحقيقة أنَّ بلداننا العربيَّة كانت سخيَّة جدًّا؛ لأنَّها فتحت حدودها لتوفير الحدِّ الأدنى من الحماية للقادمين. هذا هو المبدأ الأساسيُّ في القانون الدوليِّ للاجئين، ألَّا تدفع بعيدًا مَن يريد طلب الحماية في إقليمك. ويشتمل القانون الدوليُّ للاجئين أيضًا على اتِّفاقيَّات دوليَّة منها: اتِّفاقيَّة ١٩٥١ الخاصَّة بأوضاع اللاجئين، وهذه الاتِّفاقيَّة، لا سورية ولا لبنان ولا الأردنُّ ولا العراق ولا تركيا أطرافٌ فيها. وممَّا تنصُّ الاتِّفاقيَّة عليه أيضًا، أنَّ من واجبات الدولة التي توفِّر الحماية في إقليمها للاجئين أن توفِّر لهم التعليم العامّ، والرعاية الصحِّيَّة، والحقَّ في التقاضي، والمسكن، وحرِّيَّة الحركة والعمل.

لقد رتَّبت أزمة اللاجئين السوريِّين، التي تفاقمت منذ سنوات عدَّة، الكثير من الأعباء على كاهل الدول المستضيفة لهم، وهناك صعوبة بالغة في توفير الحقوق وظروف الحياة المنصوص عليها في القانون الدوليِّ لكلِّ اللاجئين.

من هنا، لا بدَّ من مساءلة القانون الدوليِّ للاجئين؛ فهو ينصُّ على وجوب التعاون الدوليِّ في تحمُّل أعباء اللاجئين، لكنَّ التعاون الدوليَّ واقعيًّا لم يكن كافيًا، والقانون الدوليُّ نفسه ليس واضحًا وصريحًا في تحديد القواعد التي يمكن أن يتحمَّل فيها الآخرون جزءًا من المسؤوليَّة تُجاه اللاجئين. كما ينبغي أن تفتح دول أخرى أبوابها لتخفيف الأعباء عن الأردنِّ أو لبنان مثلًا، أو من خلال تقديم مساعدات ماليَّة للدول التي تستقبل اللاجئين.

لا بدَّ إذًا من إعادة صياغة النظام الدوليّ؛ لأنَّ المسألة تتعلَّق بأن يتمتَّع اللاجئون بحقوقهم، من منظور المساواة والعدالة وحقوق الإنسان. نستطيع أن نشارك في مفاوضات كالتي تجري حاليًّا بخصوص إبرام ميثاق عالميٍّ للاجئين.

لقد نشأت فكرة الميثاق العالميِّ عند انعقاد قمَّة بشأن اللجوء والهجرة، عام ٢٠١٦م. وقد نجمت هذه الفكرة عن أزمةٍ واجهَتْ تلك القمَّة، ولم تنشأ عن الأزمة الحقيقيَّة هنا في هذه المنطقة، وبالتحديد، عندما وصل عددٌ من اللاجئين إلى الدول الأوروبِّيَّة. آنذاك، تنبَّه العالم إلى تلك الأزمة! ثمَّة إذًا مجال للمشاركة في إعادة صياغة النظام الدوليّ.

لا يمكننا أن ننسلخ عن العالم، بأيِّ حال من الأحوال، بل يمكن لأيٍّ كان أن ينسلخ عنه. فالصين مثلًا، لم تنسلخ عن العالم، بل هي التي أرادت أن تنضمَّ إلى منظَّمة التجارة العالميَّة. لقد أرادت أن تنضمَّ إلى النظام الدوليِّ حتى تؤثِّر فيه، وكي تتمكَّن من تحسين شروط مشاركتها فيه.

لقد كشف اللجوء في هذه المنطقة عن متغيِّرٍ مهمٍّ في رأيي، وهو أنَّ الحدود بين الدول حدود «منخفضة» جدًّا، بسبب الروابط والعلاقات بين الشعوب، وهي كانت شعبًا واحدًا في الأمس القريب. وعليه، فقد لجأ اللبنانيُّون إلى سورية في ٢٠٠٦م إبَّان الحرب الإسرائيليَّة، وبعدها بأقلَّ من عشر سنوات، لجأ السوريُّون إلى لبنان. وهي حركةٌ طبيعيَّةٌ في الواقع، لكنَّ الحدود، هي التي تُصوِّرها على غير ذلك. لذا، يمكننا أن نطمح في البعيد المأمول، ونفكِّر في تجميع السيادات. الدولة الوطنيَّة يمكن الحفاظ عليها، بل لا يمكن الانطلاق من غيرها. ولكن، أيُّ دولة وطنيَّة؟ الدولة الوطنيَّة ذات السيادة الجامدة؟

هذه المسألة من المهمِّ أن نتنبه إليها وأن ندرسها إنْ كنَّا نريد أن نتقدَّم في هذه المنطقة، وبخاصَّة أنَّ الدولة الوطنيَّة، في فكرتها الأساسيَّة، لم تنجحْ في تحقيق النهضة ولا في تحقيق التنمية، وفشلت في حماية مواطنيها، بل تسبَّبت في أن يلجأ مواطنوها إلى الدول المجاورة والأصقاع البعيدة عنها.

مسألة اللاجئين في هذه المنطقة تطرحُ سؤالَ الدولة في حدِّ ذاته، وكيف يمكن أن يكون عليه مستقبلها.

وفيما يتعلَّق بمسألة التشغيل في دولنا العربيَّة، فهي مسألة حيويَّة وغاية في الأهمِّيَّة بالنسبة إلى مستقبل هذه المنطقة؛ فلا تنمية ولا نهضة ولا ديمقراطيَّة دون تشغيل، ودون فرصٍ لعملٍ مُنتِج.

وتعاني منطقتنا العربيَّة جرَّاء البطالة وتدنِّي ظروف العمل؛ ففيها إهانة للإنسان وتبديد للموارد والطاقات، ويتسلَّل من خلالها مباشرة وبشكل غير مباشر التطرُّف والإرهاب من جهة، والتسلُّط والقمع والفاشيَّة من جهةٍ أُخرى.

إنَّ البطالة وقلَّة فرص العمل وتدنِّي مشاركة المرأة في النشاط الاقتصاديّ، وبخاصَّة في منطقتنا العربيَّة، وبين فئة المتعلِّمين تحديدًا، كلُّها قضايا أساسيَّة. ناهيك عن ظهور ما يُسمَّى «الحرِّيقة»، أي: مَنْ يُحرِقون هُوِيَّاتهم ليتمكَّنوا من اللجوء إلى دول أُخرى. هذا أيضًا، نتيجة من نتائج مسألة التشغيل.

تمكين المرأة العربيَّة

الدكتورة ماجدة السنوسي[٦٦]

بدايةً، هنالك تساؤل مهمٌّ يتبادر إلى الذهن في ما يتعلَّق بموضوع النهضة العربيَّة، وهو:

هل يمكن أن تقومَ نهضةٌ عربيَّة في وقتٍ يكون فيه نصف المجتمع مميَّزًا ضدَّه؟ هل نستطيع أن نفعل ذلك؟

من المواضيع المهمَّة التي أثارها الزملاء ذات العلاقة بموضوع النهضة العربيَّة مَوضوعا

٦٦) ناشطةٌ سودانيَّة في مجال الدفاع عن حقوق المرأة، وترأس حاليًّا قسم تمكين المرأة في بعثة الأمم المتَّحدة للدعم في ليبيا كخبيرة ومستشارة في قضايا النوع الاجتماعيِّ وتمكين النساء سياسيًّا. شاركت في مفاوضات السلام الليبيَّة كمستشارة للمبعوث الخاصِّ للأمين العامِّ لبعثة الأمم المتَّحدة في ليبيا، وتعمل على دعم النساء في طاولة المفاوضات، ودعمت مسار النساء في مفاوضات السلام. شاركت بأوراق عدَّة إقليميًّا وعالميًّا عن دور النساء في عمليَّات السلام والتفاوُض. صاحبت عمليَّة صياغة الدستور في ليبيا مع توفير الدعم الفنِّيِّ للنساء الليبيَّات لإدماج موادَّ خاصَّة باحتياج النساء ممَّا يعزِّز من حقوق المواطَنة في الدستور. ويرتكز عملها الحاليُّ على قرار مجلس الأمن ١٣٢٥ الخاصِّ بالمرأة والأمن والسلام، وبخاصَّة التمكين السياسيّ ودعم وصول النساء إلى مواقع صنع القرار.

الأقلِّيَّات وتمكين المرأة العربيَّة. فنحن لم نتطرَّق لهما بشكلٍ كاف، وبخاصَّة بعد ما يُطلَق عليه «الربيع العربيّ»، وما أحدثه من تغييرٍ في المنطقة إيجابًا أو سلبًا. فمن الآثار السلبيَّة «للربيع العربيّ» ما تعرَّضت له النساء من الهجرة القسريَّة والنزوح ومختلف أنواع العنف والقتل. إنَّ المتابع لما تنشره وسائل الإعلام من مشاهد القتل والقصف التي لم ترحَم امرأةً ولا طفلًا؛ ليجد في نفسه غُصَّة بخاصَّة أنَّه لا يقدر على أن يحرِّك ساكنًا، بل لتَكرارها صارت وكأنَّها أمرٌ عاديّ.

هل يمكن أن تكون هناك نهضة عربيَّة دون مشاركة المرأة؟

أنا لا أعتقد ذلك، وإنْ وجدتْ فلن تكون كاملة.

كذلك يجب أن نغيِّر من نظرتنا إلى المرأة، ولا نحصرها في زاوية اجتماعيَّة ضيِّقة، ونبقى حبيسي العادات والتقاليد. بل إنَّ القضايا المتعلِّقة بالمرأة متعدِّدة، فهي باتت تنخرط في سوق العمل وفي الحياة السياسيَّة. لكن، وعلى الرغم من كلِّ الانفتاح والحرِّيَّة، فإنَّ واقعَ المرأة في بعض الدول ما زال يراوحُ مكانَه. ففي دولة مثل ليبيا، حيث ظلَّت البلاد تحت حكم نظامٍ واحدٍ لأكثر من أربعين سنة، لم نشهدْ أيَّ حراكٍ للمجتمع المدنيِّ مطالبًا بحقوق المرأة، وبالكاد نرى امرأةً ليبيَّة تتبوَّأ منصبًا قياديًّا في المحافل الدوليَّة. عندما عملتُ مع النساء الليبيَّات، كنت أندهش من انضمام غالبيَّة النساء إلى ما يُسمَّى بمنظَّمات المجتمع المدنيّ، وعملهنَّ في القطاع الحكوميّ. وفي فترة ما بعد الثورة، لعبَ المجتمع الدوليُّ دورًا كبيرًا في دعم النساء في المرحلة الانتقاليَّة أو في المرحلة الديمقراطيَّة. حيث تمَّ إصدار أنظمة مكَّنت المرأة من المشاركة في أوَّل برلمان، بل أن تحصل على نسبة تقارب ٦٠٪. لقد تحوَّل الوضع السياسيُّ والأمنيُّ في ليبيا بعد الثورة، والبلاد ما زالت تعاني جرَّاءَ فوضى السلاح؛ فهناك أكثر من ٢٠ ألف قطعة سلاح، ناهيك عن الاشتباكات المتواصلة بين المجموعات المسلَّحة وهم كثر.

لا أريد الانغماسَ في الشؤون السياسيَّة، لكنِّي أردت الإشارة إلى الوضع الصعب الذي عاشَتْه وتعيشه المرأة العربيَّة في دولة مثل ليبيا، وإلى الحالات التي رصدتها منظَّمات حقوق الإنسان حتَّى توقيع اتِّفاقيَّة للسلام في عام ٢٠١٤م.

إنَّ المرأة الليبيَّة لم تقف مكتوفة الأيدي، بل حاولت أن تتكيَّف مع الوضع الصعب القائم، وتقوم بدورها في تقديم المساعدة حسب استطاعتها. وعطفًا على كلام الأستاذة جوزيف، فإنّنا في مرحلة شائكة وحساسة، لا مجال فيها لإقصاء أحد، وبخاصَّة بعد أن عانى الليبيون ولسنين طويلة من الإقصاء والعزلة، ما أدَّى إلى ما نشهده اليوم من تناحُرٍ على السُّلطة.

وقبل أن نطرح إذًا فكرةَ النهضة، يجب أن نبحث فيما يجمعُنا ابتداء. لذا، ينبغي التوافُق على إطلاق عمليَّة تفاهميَّة كبرى تضعُ حجر الأساس نحو إطلاق عمليَّة النهضة. بعض النساء تداركْنَ أنَّ هنالك خطرًا، وهو الإقصاء في محادثات السلام، ولم تتمكَّن النساء من نَيْل نسبةِ اثنَين من ٢٤ في تلك المحادثات، التي نتج عنها فقدان ما كانت تتحصَّل عليه المرأة في عهد النظام السابق، كما أطلَّت ممارسات مقيتة مثل زواج القاصرات برأسها من جديد.

لقد ازدادت الحياة تعقيدًا. ورغم ذلك، فقد تجمَّعت النساء وعملنَ عملًا جادًّا لتحقيق العدل والمساواة.

كيف تعاملت المرأة الليبيَّة مع الأوضاع «الطارئة»؟

بعد الاتِّفاق؛ وقد سادت أجواء التصالحات في المنطقة العربيَّة بالمجمل، تكرَّسَ الدور الرياديُّ للمرأة.

أمَّا في اليمن، فقد عانت المرأة اليمنيَّة ظروفًا سيِّئة في ظلِّ الحرب الدائرة هناك. ورغم

ذلك، فقد ناضلت وتمكَّنت من أن تلعب دورًا في المفاوضات الدائرة لإبرام اتِّفاقيَّة سلام. وتسعى المرأة اليمنيَّة كغيرها من مكوِّنات المجتمع إلى نزع سلاح المليشيات المتحاربة؛ لأنَّ النساء والأطفال أكثر عرضة للقصف العشوائيِّ ودوائر العنف.

ثمَّة مرحلة أخرى تعيشها المرأة، وهي مرحلة الإعداد للانتخابات. والمرأة الآن تشارك في الحراكات السياسيَّة، وفي الإعداد للانتخابات والمشاركة فيها، المنوي عقدها بحسب إعلان الأمم المتَّحدة.

وفي ما يخصُّ دعوة الزميل الذي يدعو الشباب إلى الخروج والتظاهُر، أقول: لنكن واقعيِّين؛ فشبابنا في الوقت الحاليِّ ليسوا كشباب فترة الستِّينيَّات، والظروف المحيطة قد تغيَّرت، كما السياسة التي تنتهجها الحكومات تجاه مَن يشاركون في الثورات، من حيث القمع الحازم لأيَّة حركة احتجاجيَّة- كلُّ هذه أمورٌ تجعل الشباب يفكِّر مليًّا قبل المشاركة في أيَّة مظاهر احتجاجيَّة.

إنَّ ما نشهده في السعوديَّة من مظاهر تمثِّل، في مجملها، خروجًا على الواقع والمألوف والعادات والتقاليد، ومن المأمول أنَّ تُسهمَ في نهضة المرأة. فالمرأة أينما وجدت، تعمل يدًا بيدٍ مع الرجل لبناء وطنها وأرضها، وتُسهمُ في تحقيق النهضة الاقتصاديَّة التي نتحدَّث عنها.

«اقتصاد المعرفة...
التحدِّيات والاستجابة»

الأستاذ إبراهيم غرايبة[٦٧]

نقصد باقتصاد المعرفة: الاقتصاد المتشكِّل حول تقنيات الحوسبة والتشبيك والجينوم والروبتة والطابعات ثلاثيَّة الأبعاد، والبرمجة الإدراكيَّة، التي يطلق عليها السيسيولوجيُّون أحيانًا مصطلح الشبكيَّة، وباتَ يُطلَق على تلك المرحلة مرحلة الحوسبة والتشبيك.

---

٦٧) باحثٌ وروائيٌّ وكاتبٌ صحفيٌّ أردنّي، له مقالات منشورة في أهمِّ الصحف والمجلَّات الأردنيَّة والعربيَّة، وصدر له عدد من الكتب والدراسات في مجالات الفكر الإسلاميّ، فضلًا عن دراساته في مجال العمل الاجتماعيِّ والتنمية والإصلاح وعروض الكتب والثقافة.

شارك في تأسيس المنتدى الاجتماعيِّ الأردنيّ، وهو نائب رئيس المنتدى منذ تأسيسه في العام ٢٠٠٤م، والجمعيَّة الأردنيَّة لحقوق الإنسان، والمنتدى العالميِّ للوسطيَّة، وكان ناشطًا في صفوف الحركة الإسلاميَّة لفترة طويلة، وقدَّم مجموعةً من الرؤى الناقدة والتحليليَّة للعمل الإسلاميّ، ويعمل غرايبة حاليًّا باحثًا في الجامعة الأردنيَّة في مركز الدراسات الاستراتيجيَّة.

والجزء الثاني الذي سأتناوله هو التشكُّلات أو التحوُّلات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة المصاحبة للتقنية، وبخاصَّة أنَّ محاولة فهم هذه التحوُّلات لا يمكن أن يتأتَّى إلَّا عبر فهمٍ تاريخيٍّ لها. لا بدَّ من الاستيعاب والاستحضار للتحوُّلات الاجتماعيَّة والصناعيَّة والاقتصاديَّة التي صاحبت المرحلة السابقة، ونطلق عليها مرحلة الصناعة، ويُفترَض أن تنشأ حول اقتصاد المعرفة منظومة اجتماعيَّة وثقافيَّة. ظاهريًّا، تبدو التقنيات والموارد واضحةً ولا خلاف عليها. لكنْ في المقابل، فإنَّ التشكُّل الاجتماعيَّ والثقافيَّ ليس حتميًّا أو تلقائيًّا. فالمجتمعات، وإنْ كانت مرتبطة بالأسواق، فإنَّها أبطأ منها بكثير، ولا تنحو في تشكُّلها مسلكًا متوقَّعًا وتلقائيًّا.

الاستجابة المتوقَّعة أو الاقتراح المتوقَّع لهذه الاستجابة يأتي في مسارات ثلاثة: إنشاء العلاقات الصحيحة والملائمة بين الموارد والتقنيات، وبين التشكُّلات والاستجابات الاجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة والاقتصاديَّة، ومواجهة العلاقات والتشكُّلات الخاطئة أو النكوص في التعامل مع مرحلة أو مع تقنيات والموارد الجديدة، وإعادة صياغة الأهداف والأغراض العمليَّة للإصلاح في ظلِّ الفرص والتحدِّيات الجديدة الناشئة عن هذه التقنيات والموارد. وأخيرًا، إعادة تعريف الإصلاح نفسه، والتمييز بين الإصلاح وضدِّه.

أعتقد أنَّ الاتِّجاهات الاجتماعيَّة والثقافيَّة الجديدة الصاعدة في ظلِّ اقتصاد المعرفة وتقنياتها، تتمثَّل في خمسة اتِّجاهات رئيسة هي: أسلوب الحياة ومهاراتها، والمجتمعات والمدن المستقلَّة، والفنون الجميلة والإبداعيَّة (كالعمارة والشعر والموسيقا والتصميم والرواية والرَّسْم)، والفلسفة والتصوُّف، والإنسان الذي يعمل بنفسه ولنفسه.

وبالطبع، فإنَّها مقولات وتقديرات تحتاج إلى توضيح وإثبات. من المؤكَّد أنَّ الإنسان يبحث ويفكِّر في القِيَم الجديدة والناشئة وتلك المتغيِّرة بفعل تلك التحوُّلات التي تجري في الأسواق والموارد، وبسبب سرعة هذه التحوُّلات وجذريَّتها فإنَّ الأفراد

والمجتمعات يعطون أولويَّة وأهمِّيَّة لأسلوب الحياة باعتباره التكيُّف الضروريَّ الذي يجب اتِّباعه. كانت الفرديَّة ضريبة تؤدَّى في مجتمعات واقتصاد الصناعة، لكنَّها في اقتصاد المعرفة تتحوَّل إلى فضيلةٍ وضرورةٍ اجتماعيَّة يحمي بها الإنسان نفسه من الانتهاك والخواء. وهكذا تصعد قِيَم الفرديَّة باعتبارها مبدأ أخلاقيًّا رفيعًا وحقًّا جديدًا للإنسان وضرورة يواجه بها تفسُّخ الدولة والمجتمعات بسبب تحوُّلات الاقتصاد والقوى الجديدة الناشئة التي تغوَّلت على السلطة والمجتمعات، ولم تعُدِ السلطة ولا المجتمعات قادرةً على حماية الفرد أو على تلبية الاحتياجات الأساسيَّة ليحميَ الإنسان بها نفسه من تداعيات التقنيات الجديدة ومتوالياتها، وليرتقي بنفسه ويحلَّ فيها القيم والمعرفة والمهارات الجديدة التي تحميه من المجتمع والاتِّجاهات الجديدة. والعلاقات الاجتماعيَّة نفسها تتعرَّض لتحوُّلات وتحدِّيات. ففي حالة العمل عبر الشبكة وفي المنزل أو عن بُعد، يقلُّ الدور الاجتماعيُّ لمؤسَّسات العمل والنقابات، وتتَّجه نحو الانحسار والتحوُّل. وفي حالة التعلُّم الذاتيِّ أو عن بُعد، يقلُّ الدور الاجتماعيُّ والتنظيميُّ للمدارس والجامعات، وهكذا فإنَّ الإنسان في حاجة إلى أوعية جديدة لينظِّم علاقاته بالمجتمع وبالآخرين، وصار الإبداع القوَّة الرئيسة المحرِّكة لاقتصاد المعرفة وأسواقها، وهذا يجعله هدفًا أساسيًّا للتعليم والتدريب ومقياسًا للتقدُّم المهنيِّ والاجتماعيّ، وجوهره التنافس على فرص العمل والقيادة. بهذا تصبح الثقافة والفنون والموسيقا والكتابة الإبداعيَّة والشعر والرواية والقصَّة والعمارة والتصميم مهارات تعليميَّة ضروريَّة؛ لأنَّ الإبداع ليس مهارةً مباشرةً يتعلَّمها الطلَّاب، ولكن يتعلَّمون أساسيَّاتها وقدراتها. من خلال الفلسفة والفنون والإبداع والموسيقا، فإنَّ المحتوى الأساسيَّ للمؤسَّسات التعليميَّة والتدريبيَّة يتغيَّر باتِّجاه الإبداع والخيال، لأنَّ الخيال يصبح أهمَّ موردٍ يكتسبه الإنسان في مواجهة السوق وموارده، ويعتمد التقدُّم العلميُّ والتقنيُّ الجديد على معرفة الإنسان وفهمه، ففي محاكاة التقنية للإنسان تصعدُ علوم اللغة وعلم النفس وعلم الاحتمالات، فجوهر التقدُّم العلميِّ والتقنيِّ هو تحويل اللغة

والإمكانيَّات والمهارات العقليَّة والتحليليَّة والتذكُّر والتبعيَّات والإدراك والترجمة والتفكير إلى رموز وبرامج حاسوبيَّة وأجهزة وروبوتات. وبطبيعة الحال يصعد عدم اليقين ليحلَّ محلَّ اليقين، فتتراجع أهمِّيَّة العلوم اليقينيَّة وتصعد علوم الفلسفة والمنطق والإحصاء والاحتمالات وتحتلُّ موقعًا جوهريًّا ومؤثِّرًا في العلم والتقنية والحياة. وفي إعادة النظر في المعنى والجدوى والوجود والمصير تصعد الفلسفة والتصوُّف باعتبارهما الدين، وأكثر ما يغذِّي احتياجات الفرد أو يعينه على إدراك حقائق الأشياء التصوُّف (بما يحمل من معاني التأمُّل الفردي والبحث عن الإجابات والمعنى)، والفلسفة بما هي (إدراك حقائق الأشياء)؛ فإنسان المعرفة بفرديَّته وإمكانيَّاته الجديدة في المعرفة وقدراته على العمل بنفسه يُعيد تعريف المهن والأعمال والأسواق، وتتغيَّر تبعًا لذلك المدن والمجتمعات وعلاقتها بالأفراد والدولة والسوق، ففي مدن الأفراد القادرين على العمل بأنفسهم ولأنفسهم والذين لم يعودوا في مواردهم يرتبطون بمؤسَّسات عمل أو أنظمة عمل يتغيَّر تخطيط المدن والبيوت والطرق، وتتغيَّر أيضًا العلاقة مع السلطة والأسواق. إنَّها مدن ومجتمعات أقرب إلى الاستقلاليَّة والقدرة على تنظيم احتياجاتها وأولويَّاتها. ومعظم هذه الاحتياجات والأولويَّات لا تحتاج إلى السُّلطة المركزيَّة فتصعد أنظمة الحكم المحلِّيِّ واللامركزيَّة، ويدير الأفراد وأهل المدن معظم احتياجاتهم وخدماتهم الأساسيَّة ما يجعلهم أكثر ولاية على أنفسهم وعلى احتياجاتهم وخدماتهم، ويصبح للديمقراطيَّة والحرِّيَّات محتوى ومعنى جديدان ومختلفان، وبطبيعة الحال، يفترض أن ينشأ خطابٌ إصلاحيٌّ جديدٌ مستمدٌّ من التشكُّل الحضاريِّ والاجتماعيِّ المصاحِب لهذه الموارد والتقنيات. فكما نشأت فلسفة وأفكار مصاحبة للاقتصاد الصناعيّ، يُتوقَّع، أو يجب، أن تنشأ أفكار وفلسفات شبكيَّة يُستمَدُّ منها خطابٌ إصلاحيّ. إنَّها عمليَّات تكتنفها صعوبة الانقطاع عن الماضي الصناعيِّ وغموض التشكُّل والاتِّجاهات، فما زلنا في مرحلة انتقاليَّة من الصناعة إلى الشبكيَّة أو ما بعد الصناعة، وهي مرحلة ملآنةٌ بالخوف وعدم اليقين والتغيُّر المستمرّ، ولكنْ

يمكن تقدير اتِّجاهاتٍ ومبادئَ للتفكير والاستشراف والحكمة أيضًا. يمكننا ملاحظة ما أُنجز بالفعل أو أُنجز تلقائيًّا من أهدافٍ إصلاحيَّة بفعل التقنية والتحوُّلات الجديدة وما يجب إنجازه وما يجب التمسُّك به وما يجب التخلِّي عنه، وإعادة التوزيع للأدوار والأعباء بين الشركات والسلطات والمجتمعات والأفراد، وإعادة التحالفات بين فئات العمل الإصلاحيِّ ومكوِّناته. فما كانت تقوم به وسائل الإعلام الكبيرة، مثلًا، صارت تقوم به شبكات التواصُل الاجتماعيّ. الفرد أصبح يقوم مقامَ مؤسَّسةٍ إعلاميَّةٍ كبيرة، ويمنح التطوُّر التكنولوجيا لحظة يجب توظيفها.

كيف نوظِّف التكنولوجيا المتاحة لأجل الإصلاح؟

كيف تساعد التكنولوجيا الجديدة على التأثير في السياسة العامَّة وتدفع بها باتِّجاه الإصلاح؟

كيف تساعد في تغيُّر علاقات القوى والإنتاج في المجتمع والدولة؟

ومن ثَمَّ كيف تُنشئ قياداتٍ اجتماعيَّةً واقتصاديَّةً وطبقاتٍ ومصالحَ جديدة؟

ثمَّ كيف تنظِّم هذه الطبقة الجديدة مصالحها وأدواتها في التأثير والتغيير؟

كيف ينشئ الإصلاحيُّون بالتكنولوجيا الجديدة فرصًا وموارد وأسواقًا وأعمالًا جديدة تنشئ مواردَ مستقلَّة لهم ولقواعدهم الاجتماعيَّة؟

إنَّهم بذلك ينشئون علاقات قوى وتأثيرات جديدة وبديلة تحرِّك الأسواق والمجتمعات، بعيدًا عن الاحتكار والامتيازات التي ترفل فيها النخبة المهيمِنة، ويجبرونها على المشاركة في الإصلاح والتنافُس العادل، أو يخرجونها من التأثير ويضعونها في مواجهة الانقراض والفناء، وببساطة وعلى نحو عمليّ، يجعلون قواعدَ الدخول إلى النخبة بمعنى القيادات الاجتماعيَّة والسياسيَّة والخروج منها على قاعدة البقاء للأصلح أو حكم الأكفأ، وفي هذه القاعدة يكون الإصلاح.

السؤال إذًا ببساطة، ومرَّة أخرى: كيف تنشئ المجتمعات والطبقات موارد وأعمالًا جديدة تحرِّرها من هيمنة النخب والاستبداد والاحتكار والامتيازات والإذعان والوصاية؟

فبغير الخروج من هذه الدوامة اللعينة لن تستفيد المجتمعات من الانتخابات والديمقراطيَّة والحرِّيَّات. يجد المستضعَفون دائمًا في التقنية الجديدة فرصًا جديدة في التحرُّر ومواجهة الظلم، وربَّما يُرَدُّ على ذلك بأنَّ التقنية كانت دائمًا أداة جديدة للهيمنة والاستغلال، ويبدو ذلك صحيحًا، ولكنَّ من المؤكَّد أنَّه تصحب التقنية على مرِّ التاريخ تحوُّلات اجتماعيَّة تستفيد منها طبقات وفئات كانت مهمَّشة أو مظلومة، وترحل دائمًا طبقات مهيمنة أو كانت مهيمنة. لقد أتاحت المطبعة المعرفة والقراءة والكتابة والتعليم للفقراء كما الأغنياء، وللمرَّة الأولى، أصبح التعلُّم مشاعيًّا، وغدت المعرفة متاحة للجميع. وهذا ما أسَّس لظهور البروتستانتيَّة في أوروبَّا، وكانت واحدة من أهمِّ التحوُّلات الدينيَّة والسياسيَّة في أرجائها. ويمكن اليوم ملاحظة فرص جديدة تتشكَّل حول الشبكة بعضها بدأ بالفعل يستخدمه المهمَّشون والفقراء، وبعضها ما زال فرصًا واعدة وتحتاج إلى نضال وتنظيم. ففي التعليم الذي يشكِّل اليوم أحد الأولويّات الأساسيَّة الكبرى للأفراد والمجتمعات والدول، يمكن إتاحة تعليم جديدٍ كان يحتاج من قبل إلى سفر ونفقات كبيرة لكنَّه أصبح متاحًا وممكنًا بتكاليف قليلة يقدر عليها جميع الناس. إذ تفتح تقنيات الحوسبة والتشبيك آفاقًا جديدة في العمليَّات التعليميَّة سواء في التدريس أم في المناهج أم في المؤسَّسات التعليميَّة. ودورها ودور الأسرة والمجتمع في التعليم وبعد أن كان ثانويًّا، أصبح رئيسًا أو متكاملًا مع المؤسَّسات والإدارات التعليميَّة. ويمكن بموارد قليلة تطوير التعليم ومواكبة الإنتاج المعرفيِّ المتواصل والمتدفِّق، والحصول على وسائل معرفة واتِّصال وتدريب تؤسِّس لتعليم جديد قائم على التعليم والتواصل عن بُعد، ويمكن تفعيل اكتساب المعرفة الراقية والمهمَّة من مصادرها المهمَّة والأوَّليَّة بجهودٍ وتكاليفَ سهلةٍ وقليلة. وتمضي الشبكيَّة بالناس إلى أنماط واتِّجاهات جديدة في الإدارة والتعليم والترجمة والتأليف، يمكن إتاحتها وتنسيقها لتكون متوافرة بين أيدي جميع

الناس. والشبكيَّة نفسها تتحوَّل في الحياة والإدارة والسياسة والثقافة إلى فلسفة بديلة للهرميَّة القائمة أو التي كانت قائمة. فالناس في تعامُلهم الشامل مع شبكات التعليم والتواصل والاتِّصال والعمل والتشاور والتأثير والمعرفة وتبادل الآراء والخبرات والمعارف وتحويل الأموال وتلقِّيها والخدمات والسلع، يستبدلون بنظامهم الهرميِّ في الحياة نظامًا شبكيًّا قائمًا على المساواة. فتصبح المساواة حقيقة واقعة.

كانت التحوُّلات الكبرى في الدول والمجتمعات على مدار التاريخ تتشكَّل حول الموارد وتطوُّراتها. وفي ذلك صعدت دول وطبقات ومجتمعات اجتماعيَّة أو مهنيَّة. في مرحلة الصناعة سقطَتِ الأرستقراطيَّة وصعدت الطبقة الوسطى، وانتهت الديكتاتوريَّات، وصعدت الديمقراطيَّة. فمَنِ الأرستقراطيُّون الجدد في اقتصاد المعرفة؟ ومنِ المنقرضون؟

السؤال ليس جديدًا. ولو حاول كلُّ واحدٍ منَّا التأمُّل في ما حوله، لاستطاعَ بسهولة أن يلاحظ هؤلاء الصاعدين والمنقرضين. في الحوسبة، صعدت وهيمنت شركات الحواسيب والبرمجة، كما نلاحظ في «مايكروسوفت» و«أبل»، وفرسانها من المبرمجين ومهندسي الكمبيوتر ومصمِّمي الأفكار والأجهزة، ونجومها، مثل «ألن تورنغ» و«بِل جيتس» و«ستيف جوبز». وفي موجة الاتِّصالات، صعدت شركات عملاقة لم تكن من قبل أو كانت صغيرة ومحدودة. ظهرت شركات «جوجل» و«فيسبوك» و«تويتر» بديلًا للمؤسَّسات الإعلاميَّة الكبرى، وظهرت «نتفليكس» بديلًا عن شركات الإنتاج السينمائيَّة العملاقة.

وفي التكنولوجيا والهندسة الحيويَّة، تشكَّلت أعمال واسعة في الزراعة والغذاء والطبّ. ثمَّ أعاد القائمون على الخدمات الأساسيَّة، كالتعليم والصحَّة والرعاية، إدارة أعمالهم وتنظيمها وَفق هذه التقنيات الجديدة، محدِثين تغيُّرات كبيرة فيها. وبطبيعة الحال، فإنَّ المؤسَّسات والسياسة والعلاقات والمجتمعات تتغيَّر تغيُّرًا جذريًّا كبيرًا.

أخيرًا، التحوُّلات كثيرة، لكنْ ما يمكن قوله إنَّنا ما زلنا في بداية مرحلة يصعب فيها التوقُّع. يقول هيجل بومه منيرفا:

«لا تحلِّق إلَّا في الغسق»، أي بعد انقضاء الأحداث، فنحن في بداية الحدث ولسنا في الغسق.

ولكن لهفة السؤال وسؤال النهضة يجعلنا نسأل ونبحث، حتَّى وإنْ كنَّا لَمَّا نتبيَّن بعد. وكما قال المتنبِّي:

نَحْنُ أَدْرَى وَقد سألْنَا بِنَجْدٍ أَطَوِيلٌ طَرِيقُنَا أَمْ يَطُولُ؟
وَكَثِيرٌ مِنَ السُّؤالِ اشْتِيَاقٌ وَكَثِيرٌ مِنْ رَدِّهِ تَعْلِيلُ

الحوار الختامي للجلسة السادسة

الأسئلة؛ والمداخلات، والإجابات

السؤال الأول:

كثيرًا ما يتوجَّه الاهتمام للاجئين وهو اهتمام مشروع، ولكنَّ السؤال: ما الدور الذي يمكن أن تلعبَه، أو يجب أن تلعبَه، مؤسَّسات المجتمع المدنيِّ والمنظَّمات الدوليَّة في مجال مراعاة المجتمعات المستضيفة أيضًا والتي غالبًا ما تكون هشَّة؟ وكيف يمكن أن يؤثِّر هذا الدور في العلاقة بين اللاجئين وهذه المجتمعات؟

الإجابة:

مسؤوليَّة المجتمع الدوليِّ وكيف يشارك، أنا أشرت إليها سريعًا. توجد في الواقع مسؤوليَّة على المجتمع الدوليِّ، وتوجد حلول لمسألة اللاجئين. مثلًا أن تستقبل الدول خارج منطقتنا اللاجئين، وتوجد اقتراحات عدَّة: مثلًا أن توجد معايير كالناتج المحلِّيِّ الإجماليّ، ومعدَّلات البطالة، وعدد الأجانب

الموجودين في كلِّ دولة من الدول. أيضًا، توجد تأشيرات لأغراض إنسانيَّة. ففرص العمل بالدول المستضيفة موجودة، مثلًا موقف ألمانيا من اللاجئين السوريِّين، إلى حدٍّ بعيد جدًّا، تفسِّره الاستفادة من القوى العاملة؛ لأنَّ البلدان الأوروبِّيَّة فيها تراجُع وتناقُصٌ في القوى العاملة، ومن ثَمَّ يمكن أن يستفيدوا من هؤلاء، وبخاصَّة أنَّ اللاجئين الذين وصلوا إليهم أكثر تعليمًا من أولئك الذين جاءوا إلى الأردن مثلًا، أو انتقلوا إلى لبنان.

السؤال الثاني:

سؤالي عن وضع المرأة عمومًا، وعن تغيُّر دور المرأة في ظلِّ الحروب. فمثلًا، المرأة السوريَّة التي كانت تجلس في البيت، وجدَتْ نفسَها مسؤولةً عن تأمين موردِ رِزقِ العائلة، بعد أن هربت بالأولاد حذر الموت، فأصبحوا ضمن مسؤوليَّتها، وتغيَّر دورها النمطيّ.

الإجابة:

إنَّ تغيُّر دور المرأة تبعًا لحدث اللجوء الطارئ مسألة غاية في الأهمِّيَّة من منظورٍ اجتماعيٍّ وتشريعيّ. لقد باتت المرأة السوريَّة اللاجئة تضطلع بأدوارٍ غير نمطيَّة. أمَّا الهجرة المصريَّة، فهي هجرة الذكور أساسًا؛ فالمرأة تبقى في بلدها لتضطلع بأدوارٍ جديدة. لكن، بعد عودة الرجل ترجع إلى أدوارها السابقة.

بالطبع، لا بدَّ من مشاركة المرأة في سوق العمل، فلا يمكن تصوُّر أن تحدثَ نهضةٌ دون مشاركة المرأة في سوق العمل. نحن أيضًا مسؤولون في جوانب عدَّة؛ ففي النشاط الاقتصاديّ، تُعدُّ مشاركة المرأة لدينا من بين أدنى النسب في

العالم، وظروف عملها متدنِّية، وأجرها أقلُّ من أجر الرجل.

وعودة إلى موضوع المرأة اللاجئة، ونظرة الدول المستضيفة لها عندنا على أنَّها من الأقلِّيَّات الذين هم ضيوف، لأقول:

إنَّهم ليسوا ضيوفًا، بل هم أصحاب دار!

السؤال الثالث:

دكتور إبراهيم، هل تعتقد أنَّ الشبكيَّة بالمفهوم الذي طرحته، سواء بمستوى تكنولوجيٍّ أم بمستوى فلسفيٍّ اجتماعيّ، ستنتج أيديولوجيا جديدة؟ أي، ماركسيَّة جديدة، أو إسلامًا جديدًا، أو قوميَّة جديدة. أم أنَّها فكر تحرُّريٌّ فرديّ، كما حاولت أن تشير إليه؟

الإجابة:

بالنسبة إلى التفاعُلات الاجتماعيَّة والثقافيَّة والفلسفيَّة والدينيَّة حول الشبكيَّة، إنَّ الشبكة أو الحوسبة لتهبط دونما استئذان. لقد هبطت من غير توقُّع، شأنها شأن الثورة، وكالثورة الصناعيَّة. وانظروا إلى ما حدث من تحوُّلات كبيرة جدًّا، عُمان كانت حتَّى منتصف القرن التاسع عشر إمبراطوريَّة. ستَّة آلاف سفينة بخاريَّة تجوب البحار والمحيطات، لكنْ لَمَّا جاءت الآلة البخاريَّة، اختفت وصارت عُمان دولةً صغيرةً في الشبكيَّة.

كان معدل العمر قرابة خمسين سنة. أمَّا العمر المتوقَّع الآن، فيقترب في دول الشرق الأوسط من ثمانين سنة. وفي الدول المتقدِّمة، قفز من ٥٨ إلى ٨٧ سنة. ويُعزى ذلك إلى سببَين أساسيَّين، هما: النظافة والتغذية.

هل اتَّصف الأوائل بالوساخة، من منظور نسبيّ؟ كلَّا.

لماذا لم تتشكَّل عادات النظافة إلَّا بعد التقدُّم العلميِّ والصناعيّ؟

لماذا كانوا يردِّدون أنَّ المسلخ أنظف من المستشفيات في القرن التاسع عشر؟

كيف تتشكَّل القِيَم والأخلاق والفهم الدينيّ؟

مسألة بحاجة إلى كثير من التأمُّل والشرح.

الأفكار والقيم والأديان لم تقضِ على ظاهرة العبيد. لقد حرَّرتهم الآلات الزراعيَّة. ونشأت قِيَم: الحرِّيَّة والجمهوريَّة والديمقراطيَّة.

المراجع:

- الجابري، محمَّد عابد، فكر ابن خلدون: العصبيَّة والدولة- معالم نظريَّة خلدونيَّة في التاريخ الإسلاميّ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٧١م، الطبعة السادسة ١٩٩٤م).
- الجابري، محمَّد عابد، نقد العقل العربيّ ١: تكوين العقل العربيّ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٨٢م).
- الجابري، محمَّد عابد، نقد العقل العربيّ ٢: بنية العقل العربيّ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٨٢م).
- الجابري، محمَّد عابد، نقد العقل العربيّ ٣: العقل السياسيُّ العربيّ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٩٠م).
- الجابري، محمَّد عابد، نقد العقل العربيّ ٤: العقل الأخلاقيُّ العربيّ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٠م).
- الجابري، محمَّد عابد، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٥، طبعة ٢، ٢٠١٣م).
- مجموعة مؤلِّفين، إلى أين يذهب العرب؟ رؤية ٣٠ مفكِّرًا في مستقبل الثورات العربيَّة (لبنان: مؤسَّسة الفكر العربيّ، ٢٠١٢م).
- المؤشِّر العربيُّ ٢٠١٥م، الدوحة: المركز العربيُّ للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م.
- عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات: في التغيير الذي لم يكتمل (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢م).
الجابري، إشكاليَّات الفكر العربيِّ المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٨٩م).
- الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوَّل- في التعريف بالقرآن (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٦م).
- Al-Jabri, Mohammed Abed. Democracy, Human Right and Law in Islamic Thought. Beirut and London: Centre for Arab Unity Studies and I.B. Tauris, 2009.
- Zaid Eyadat, Francesca Corrao and Mohammed Hashas, eds. Islam, State and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World. New York: Palgrave Macmillan, 2018.

النهضة العربيَّة: تجديد الرسالة الحضاريَّة

في زمنٍ تشهد فيه المنطقة تجاذبات إيدولوجيَّة، وصراعات سياسيَّة وانحيازات إلى الهُوِيَّات الفرعيَّة على حساب الهُوِيَّة الجامعة، ازداد لدى كثيرين شعورٌ بانعدام الأمل من جدوى الإيمان بالنهضة العربيَّة.

واستجابةً للتعامُل مع هذا الشعور المتفاقم ما بين شرائح عدَّة من المجتمع، سواء المختصِّين أم فئة الشباب، قرَّرت منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية (أرض) عقد مؤتمرٍ تحت عنوان: "تجديد الرسالة الحضاريَّة".

تناوَلَ المؤتمر النهضة من جوانب عدَّة اجتماعيَّة وسياسيَّة وحضاريَّة، كما ناقشَ علاقة النهضة بالدِّين ومفاهيمَ عميقة أُخرى تصدَّى لها نخبةٌ من المفكِّرين والمتخصِّصين وقادة الفكر نذكر منهم الراحل محمَّد شحرور والراحل حسن حنفي وعلي أومليل، وحسن نافعة وعبدالله السيِّد ولد أباه وماجدة السنوسي ومحمَّد حصحاص. ثمَّ تقرَّر نشر تلك المحاضَرات القيِّمة في هذا الكتاب.

يسلِّطُ الكتاب الضَّوء على استراتيجيَّات عدَّة للخروج من أزمات نموذج الهُوِيَّة ونموذج الدولة–الأمَّة، ونموذج بناء القوَّة، وغيرها من الموضوعات الأساسيَّة استنادًا إلى بُعدٍ إنسانيٍّ يتجاوَز المقولات القوميَّة أو الشوفينيَّة، ويستكشف الآفاق وصولًا إلى تغييرات جذريَّة على درب النهضة.

ISBN 978-9923-12-095-8
9 789923 120958

النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD