نقد الحداثة العربية

الحداثة العربية في منظورٍ ضدي

غريغوار مرشو

كثرت السجالاتُ اليوم حول إشكالية الحداثة، وتعددتِ المذاهبُ في مقاربتها لتبيان أسباب إخفاقها في الوطن العربي. وإذا كان لا بد من تحديد تاريخٍ رسميٍ لبداية المساءلات عن صيرورة ظاهرة الحداثة وفشلها في الفكر العربي المعاصر، فإنه تجلى إثر «نكسة» ١٩٦٧ ومفعولاتها.

فمن المثقفين مَنْ عزا أسبابَ النكسة وهزيمة العرب أمام إسرائيل إلى عدم استيعاب التكنولوجيا الحديثة، وإلى سيطرةِ العقل الخرافي الظلامي على القابضين على مقاليد السلطة[١]. ومنهم مَنْ عزاها إلى طغيان النظام القومي الكلياني تحت راية الاشتراكية، وإلى مصادرةِ «مآثر الديمقراطية» الليبرالية النهضوية بحجةِ أولويةِ «التنمية الاجتماعية والتصنيع»[٢].

أما البعض الآخر فقد توسّل مؤخّراً أطروحاتِ النهضويين العلمانيين باعتبارهم مصدرَ الإلهام والاستنارة، وراح يأسف على ما لاقته منطلقاتهم الليبرالية من غدر وإجهاض من قبل الأجيال اللاحقة[٣]. لكنّ بعضهم خرج على هذه السجالات القائمة ليحتكم إلى التاريخ الأهلي وليعلّقَ أسبابَ إخفاق الحداثة على هيمنة «العقل البياني» على حساب «العقل البرهاني»، وذلك لتسلُّلِ المنطقِ العرفاني الهرمسي الشرقي إلى مكوّنات العقل العربي الإسلامي، ابتداءً من «عصر التدوين»[٤].

ففي خضمّ هذه المساءلات كان يتنامى، وبشكلٍ موازٍ، خطابٌ يعلن العداءَ والقطيعة مع الحداثة الوافدة ـ بالرغم من تعامل أصحابه مع المنجزات المادية لهذه الحداثة ـ ليؤكد على ثوابتها الكامنة في رَحِمِ ما أرساه السلفُ الصالح.

بناء على ما تقدم تندرج مقاربتنا في التساؤل عن جملة أمور تتعلق بكيفيات التعامل مع الحداثة عندنا، والمفاهيم التي حَكَمتها، وطريقةِ تجسداتها في جهاز الدولة التحديثية، وأنماطِ إدراك رموزها وتوظيفِ مغازيها وموضوعاتِها وحقولِ اشتغالها بعد استغراسها، ثم تبيان المستوى الشرعي لصياغة المعارف حين يتم إقحامُها في فضاءٍ ثقافيٍ أو اجتماعي تاريخيّ معين، وتبريرها فيما بعد في المتخيَّل ليصار إلى إكراه الناس الموسومين بـ «التقليديين» على الصمت، وذلك من خلال اصطناعِ صورة «متخيلة» عن ذاتيتهم لا في واقعهم المعيش بل بما يتناسب مع تكريس ثقافة المنتصر على ثقافة المنكَسِرِ المستَلَبِ والمرغَمِ على الصمت.

١ ـ المرآة هي الآخر

تجلّت المظاهر الأولى لصدمة الحداثة، ولاستبطانها بأشكال صارخة في العالم العربي، من خلال كيفيات التحديث المُقْحَمَة، عبر حملة ناپليون بونابرت على مصر، وعبر مشروع بناء الدولة الحديثة لاحقاً مع محمد علي باشا، الذي ظل ـ بالرغم من اتّسامه بطابع أهلي ـ محكوماً بشروط منطق الآخر الوافد وقوانينه[٥].

لقد جاء التحديثُ الاقتصادي والسياسي والثقافي المنظَّم في العالم العربي الإسلامي، ابتداءً من القرن التاسع عشر، عبر عمليات تدريبِ النخب المفتونة بالثقافة الغربية وتدجينها، بحيث راحت تشكّل للمستعمرين القنواتِ والركائزَ الأساسيةَ المعتمدةَ في المؤسسات

---

١ ـ راجع كتاب صادق جلال العظم: **النقد الذاتي بعد الهزيمة**. دار الطليعة، بيروت.

٢ ـ راجع كتاب ياسين الحافظ: **الإيديولوجيا والإيديولوجيا المهزومة**. دار الطليعة، بيروت.

٣ ـ راجت هذه الدعوى بشكل خاص لدى النخب الماركسية التي كانت ضد التنوير إبان مرحلة البيروسترويكا.

٤ ـ راجع كتاب محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**. دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥.

٥ ـ راجع بالتفصيل حول هذا الموضوع بحثَ كاتب هذه السطور: «أضواء على مقدمات التحديث»، مجلة **منبر الحوار**، عدد ١٠، ١٩٨٨، ص ٦٠ ـ ٧٢.

المستعارة والمستزرعة في أرجاء الإمبراطورية العثمانية لاحقاً. ولقد جرى ذلك من خلال حملات التبشير اللاهوتية وتعليم اللغات الأجنبية، فتحوّلت الأديرةُ والبعثاتُ الوافدة إلى محاور ثقافية شديدة النشاط. لكنّ أهمية هذه البعثات اقترنتْ بصعود القوى الغربية، وبتعزيز النخب المحلية لعلاقاتها التجارية والسياسية والثقافية مع أوروبا. وهذا المسار خلق حاجاتٍ متزايدةً إلى محو الأمية وإلى تعميم بنى تحتية مدرسية وجامعية... فضلاً عما كان للبعثات المرسلة للدراسة في أوروبا من دورٍ هامٍ في تشكيل ثقافةٍ جديدةٍ مسيطرة، وتكوينِ أولِ اتصالٍ مباشرٍ ومحسوس بين النخب المثقفة العربية والمجتمعات الحديثة. وقد آل هذا الوضع إلى جعل مهام المثقفين والإداريين والعسكريين والحكّام مقصورةً، بوجه عام، على المقولة الذائعة الصيت آنذاك: «لا بدّ من التقليد من أجل مقاومة أفضل».

وانطلاقاً من واقعة ازدهار العلم الغربي وما يحمله (في حد ذاته) من تحدٍ بالغ الأهمية للمعرفة التقليدية، صارت هذه الأخيرة تُعتبر مجردَ شروحٍ دينية أو قانونيةٍ أو فلسفية أو لاهوتية. وبمقتضى هذا المنطق، سلّمتِ النخبُ العربية المغرَّبة، كنظيراتها في بلدان الأطراف، بأنّ أشكال تقدمها غيرُ ممكنةٍ إذا لم تنقل هذه العلومَ الغربيةَ وتعمل، بدون تأخر، على التدرُّب عليها وتعليمها بوصفها معرفةً جديدة.

حيال هذه البداهات المصنَّمة لم يعد هناك، في الواقع، أيُّ اختلافٍ أساسي في المواقف بين المثقفين العرب، سواء أكانوا مسيحيين أم مسلمين. ذلك لأن المعرفة الحقة صارت، من الآن فصاعداً، تعني بالنسبة إلى الجميع: المعرفةَ العلميةَ الوافدةَ بمختلف أشكالها. وكان لا بد من الإسراع في ترجمتها ونقلها إلى البلدان العربية.

ضمن هذا المنظور اعتمد المثقفون التحديثيون المحليون، لتسويغ الاستعارة عن الآخر وإسباغ المصداقية عليها تجاه الجماعات الأهلية، على حججٍ تاريخيةٍ مستمدّةٍ من العصر العباسي، المسمّى بـ «العصر الذهبي»... وذلك على أساس أنه قامت في هذا العصر حركةُ ترجماتٍ ونقلٍ عن الآخر، مماثلةٌ للحاضر. وهكذا اختزل أولئك المثقفون تلك الحركةَ، المقتطعةَ من سياقها التاريخي الاجتماعي، إلى مجرد تحويلٍ أو ترجمةٍ للفكر اليوناني إلى اللغة العربية. من هنا تجلتْ رغبتُهم الجامحة، لمعانقة الحداثة، في إعادة إنتاج موضوعات في شتى مجالات الفكر الغربي. وهذا الأمر حدا بهم إلى تبخيس خصوصية الإسلام حقَّها، باسم «كونية» الثقافة اليونانية وامتدادها الأوروبي في الأزمنة الحديثة، و«أسبقيةِ العقل على الإيمان»، والتبشير بدعوات إقليموية في المجال الأدبي... هذا فضلاً عن المبالغة المفرطة، لدى البعض، في تثمين الحركات المعارضة في الإسلام، واستبعادِ فكرِ الأقليات، ووشمِ الأدب واللغة العربيين بالسكونِ أو العقمِ لصالح اللغات الأجنبية بدعوى أنها المنهل الوحيد للإبداع والتحضر.

وقد تصالب هذا التوجُّهُ مع الخطاب الإيديولوجي الاستشراقي، الذي لخّصه أرنست رينان، آنذاك، بالعبارات التالية: «إذا كنّا نلوم النموَّ الفلسفيَّ والعلمي عند العرب في العصر العباسي، فهذا يقتضي منا الإجابة بأنه من الخطإ أن نخلع اسمَ «فلسفة عربية» على فلسفة لم تكن إلا استعارةً عن اليونان ولم يكن لها أيُّ جذرٍ في شبهِ الجزيرة العربية. وكل ما هنالك هو أنه كانت توجد فلسفةٌ مكتوبةٌ بلغة عربية؛ هذا كل شيء. ولم تزدهر إلا في القسم الأكثر بعداً عن الامبراطورية الإسلامية، أي في إسبانيا والمغرب وسمرقند، لكون هذه الفلسفة أبعدَ ما تكون عن ثمرةٍ طبيعيةٍ للروح الساميّة، بل إنها تمثّل بالأحرى، انعكاسَ عبقريةِ الفرس الهندو ـ أوروبية ضد الإسلامية، أي ضد كل ما يعبّر أكثرَ تعبير عن الروح الساميّة»[1].

على هذا الأساس تصور المثقفون التحديثيون المحليون أنه لن يكون غريباً أن يُمسْرحوا تجربةَ أسلافهم من الفلاسفة والمفكّرين بنقل الفكر عن الغرب بحجة عالميته وخروجهِ عن منطق الزمان والمكان. وبهذه التخريجة المنطقية الصُّوَرية برَّر المثقفون النهضويون تبخيسَهم لتراثهم وتنوعاته الثقافية، وتبعيَّتَهم للثقافة الحداثية الغربية السائدة، دون أن يُعملوا الفكرَ في هذه الثقافة الأخيرة، ودون أن يستخلصوا نتائجَ نقديةً منها، ودون أن يتعرفوا نقدياً عليها فيستكنهوا العواملَ الاجتماعيةَ والاقتصاديةَ والسياسية والتاريخية التي أدّت إلى نشوئها، ودون أن يبحثوا عن الأسباب التي دفعتها إلى تنصيب نفسها فكراً عالمياً حاملاً وحدَه سرَّ تفسير الكون وتواريخ الشعوب والحضارات، وكأن لا شرعيّةَ لأيِّ فكرٍ إلا من خلال دلالات هذه الثقافة الغربية وتصوراتها المركزية العرقية.

وإذا كانت حجةُ بعض المثقفين العرب تندرج ضمن هذا المنظور، فقد كانت حجة البعض الآخر تقوم على أساس أنّ

١ ـ أرنست رينان: **اليهودية والمسيحية**. نصوص مختارة من قبل جان جولييه، دار نشر كوبرنيك، باريس، ١٩٧٧، ص ٤٣.

الاستعارة عن الغرب لا تعني قطُّ التخلّيَ عن ثقافتهم العربية. وكان مسوِّغهم لذلك هو أنّ الأوروبيين سبق أن استوردوا، في القرون الوسطى، العلومَ العربية؛ فليس ثمة في أيامنا هذه مجالٌ للخوف من «استعادة ما أورثناهم إيّاه»!

لعلّ هذا ما جعل هذه النخب، على الرغم من الاختلاف الظاهري في اتجاهاتها، تلتقي على اعتبار الغرب (قبْلياً) بمثابة المخبر للإجابة عن الأسئلة المطروحة في المجتمع المصدرِ إليه. كما نشأ إجماعٌ بين المثقفين العرب، المسلمين أو المسيحيين، على مبدإٍ يقول إنّ بقاء السكان الأصليين يتعلّق بمدى تمثّلهم للعلاقات التقنية والثقافية التي تبدو أنها في أساس قوة الغرب وتفوقه على العرب والشرقِ بوجه عام.

أما فيما يتعلق بالنتائج السلبية، والممثّلة في المَرْكَزَة المشدَّدة للسلطة المشخصنة، والتجميع القهريِّ للإيرادات، والتملُّكِ الاعتباطيّ للأراضي، وطبيعةِ التمدينِ والطغيان ومظاهر التدمير المادية والثقافية، فقد كانت تُعزى بمجملها إلى: «تخلف السكان، الجهل، فقدان المعنى المدني، المحافظة الفطرية، الانقسام العقائدي، القبيلة، الإقليمية»، وما إلى ذلك من المسلّمات التي اعتبرتها النخبُ «المستنيرة» ولا تزال خصائصَ كلِّ مجتمعٍ منحطّ، لا بل خصائص كل مجتمع «شرقي»[1].

إنّ الهاجس الوحيد الذي شغل ويشغل هذه النخب هو اللحاقُ بالغرب، وسدُّ كلِّ ثغرةٍ من ثغرات «التخلف» المتراكم، في مقابل أوروبا الصاعدة والمتطورة. وقد تجسَّد التخلف عند التحديثيين في الجماهير الشعبية التي اعتبروا أنها وراء كل انحطاط وكل عرقلة لمسيرة «التقدم»؛ بل بلغ الشَّطَطُ بالبعض أن أعتبر الاستبداد والتخلف نتيجتيْن لانحطاط المجتمع برمّته ولانحلاله.

من هنا نَبَعتِ الحاجةُ الملحة، عند دعاة الحداثة، إلى تصفية «النُّظُم الاستبدادية» وكسرِ البنى «التقليدية» من أجل المزيد من استغرابهم وتغريب غيرهم. فراح المؤرّخون ودعاة الحداثة، في ضوء هذا التصنيف المانوي، يرسِّمون مكوِّنات الفكر الحديث والمعاصر عبر سلسلة من الثنائيات التعسفية المتقابلة: محافظة/ليبرالية، تقليدية/حداثة، أصولية/علمانية، رجعية/تقدمية، استبدادية/ديمقراطية..

وعلى هذه الشاكلة تم التحقيب المطابق لكل هذه التيارات بدءاً من القرن التاسع عشر. وأدى هذا الاستغراق في تثمين الغرب إلى استزراع إشكالياته، علاوةً على أنماط فكره، في وعي المجتمع المُضيف. فتحوّل الغربُ في كل ما ينتجه مرجعاً مسخَّراً دائماً لتضخيم أو تبخيس ما يعجّ به الواقعُ من معضلات، بحيث أصبحتْ كلُّ احتمالات وعيٍ أصيلٍ أهليٍ مطموسةً أو مضروباً عليها ستارٌ كثيفٌ من الصمت. وبواسطة هذا التشريط لم يعد وعيُ الذات قادراً على تكوين نفسه إلا عبر ما تعكسه مرآةُ الآخر عنه. حتى تحوّل هذا الأخير [أي الآخر]، بمنظار التحديثيين، إلى واجب الوجود ـ أو العقل الفعّال المحرِّك والمتحرِّك ـ وهو المعلِّم الكليّ الجبروت والكليّ الحضور، الذي يُوزِّع شهاداتِ حسن السلوك على «وعي الذات» المستعار، وهو الذي يُملي أيضاً تقديراتِه الهوامية عن الحرية والمساواة والإخاء للسكان الأهليين «المعرقلين» لموكب الحضارة الزاحفة وثقافتها المسيطرة!

حوَّلت النخبُ التحديثيةُ العربيةُ الآخَرَ الغربيَّ الى معلّمٍ واجب الوجود، وطمست احتمالاتِ قيام وعيٍ أهليٍ أصيل

وإذا كان التنويرُ والتحديث والتحضير، بالنسبة إلى البعض، تعني تحويلَ اللغة الأهلية إلى أداةٍ ناقلةٍ تعيد إنتاج الأفكار الجديدة التي يشكِّل الغربُ مصدرَها الأساسي، فإنها بالنسبة إلى البعض الآخر تعني تعويضَ نكران الذات واحتقارها بتبني لغةٍ أجنبيةٍ على حساب لغة ذلك البعض الأصلية. واستحالت اللغة الأجنبية رافعةً وحيدةً وفعّالةً للانصهار أو المماهاة بالآخر.

٢ ـ العلمانية جسر العبور إلى الحداثة

لكنْ ما هو الشعار الذي امتشقه النهضويون لتسويغ عبور الحداثة إلى حقلهم؟ إنه شعار «العلمانية». وقد أُرسيتْ أولى قواعدها في آلة الدولة المركزية العثمانية ابتداءً من «التنظيمات»، إلا أنّ تطبيق الدستور المنقول عن النظام الغربي أفرز تمركزاً تحديثياً استبدادياً وأفضى، بالتالي، إلى الإعلان عن دولة علمانية صريحة مع جماعة «تركيا الفتاة».

١ ـ راجع بحثنا المعنون: «المبشِّرون والمرسلون فيما وراء البحار»، في كتاب **التدافع الحضاري**. دار الجهاد، ١٩٨٩، بيروت، ص ٤١٧ ـ ٤٣٥.

لكنْ قبل أن تبلغ هذه التحولاتُ نهايةَ الشوط كان قد تراءى لروّاد العلمانية العرب، آنذاك، أنّ الدولة الدينية هي في أصل السلطة المطلقة وغياب العدالة، وأنْ لا ضمان للحرية والمساواة إلا بقيام السلطة العلمانية. ولقد بدا لبعض هؤلاء أنه «لا مدنية حقيقية، ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا إلفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدّم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»[١]. كما بدا للبعض الآخر من أصحاب النزعة العلمية الوضعيّة الملحدة أنّ من الضروري تصفيةَ الدين، لكونه العائقَ الوحيدَ أمام عجلة التطور والتقدم، بمدعاة أنه «لا أعدى من الحسّ الديني، ولا أشد خطراً منه على البلاد، لاسيما أنّ الدين سلاحُ الرعاع، إذا ثار ثائرهم أمسوا وحوشاً ضارية لا تأخذهم شفقةٌ ولا رحمة... الوحوش الضارية لا تصل إلى هذه الشراسة، ولكنّ ابن آدم يُقْدم عليها تلقائياً إذا ثار في صدره ثائرُ الحس الديني»[٢].

إنّ دعاة الحداثة العلمانيين في المجتمع الأهلي لا يميلون قط إلى البحث عن جذور مكوِّنات الصراعات ما بين الأديان أو ما بين الطوائف، أو هم بالأحرى لا يضعون موضعَ الشك آلياتِ استتباعهم للقوانين الوضعية التحديثية الوافدة المفروضة، وإنما على العكس يؤكدون باستمرار أنّ الجماهير ضحيةُ للشعور الديني وأنّها في أصل العواقب الوخيمة في المجتمع[٣]. ولذلك لم يتوانَ البعضُ، في ضوء هذه المصادرة، في الزعم بأنّ الدين هو في أصل انحطاط الأمة باعتبار أنه «لا يَصْلح حالُ الأمة إلا كلما ضَعفتْ فيها شوكةُ الديانة؛ ولا يقوى شأنُ الديانة إلا كلما انحطّ شأنُ الأمة»[٤]. واستوجب هذا المنظورُ الإعلانَ عن محاربة أوهام الدين وتبديدها «بقوة الحقيقة لكيلا يقوى أمرُها فتُعدم التقدم»[٥]، بحجة أنّ الدين يقوم على المطلق والثابت في عالم حديث لا يعرف إلا ناموسَ التغير والتطور. وفي هذه الحالة ما على الدين إلا الاحتماءُ بالقوة المحافظة التي لا تستطيع أن تتغذى إلا من موت الأمة[٦].

غير أنّ تحميل الدين بذاته ما يحلّ بالإنسان أو الجماهير من محنٍ ومآسٍ ما هو إلا طرحٌ لمسألة مزيفةٍ غايتُها تبريرُ تهميش المواطنين وإبعادِهم عن المشاركة في أيّ قرارٍ يضع موضعَ التساؤل مسارَ التحديث العلماني النافذ إلى آلة الدولة في ظل الهيمنة الثقافية الغربية. ففي رأي النهضويين، لا فائدة تُرتجى من إعطاء الحرية السياسية للبلد الذي يسود فيه الجهلُ والعاداتُ المنحطة، لأن تلك الحرية قد تجازف في إحداث عواقب وخيمة[٧]. بل إنّ لمشاركة الشعب في السلطة ضررَها أكثر من نفعها[٨]. وبهذا المعنى تبقى الديمقراطيةُ مستحيلةً في الشرق كما يؤكّد بعضهم: «كان حكم الشرق على الدوام حكمَ استبدادٍ، في حين أنّ حكم الغرب كان حتى في عصوره القديمة قائماً على مبدإ النيابة»[٩].

تحميلُ الدين مسؤولية المآسي يهدف الى إبعاد المواطنين عن وضع التحديث النظامي «العلماني» في ظل الهيمنة الغربية موضعَ التساؤل

والواقع أنّ الهاجس الأساسي لدى النهضويين كان ينصبّ على النضال ضد جهل الشعب من أجل الوصول إلى تقييد استبدادية السلطة المركزية. وهذا النمط من التفكير يتقاطع مع ما تقدم به المصلح الإسلامي خير الدين التونسي، ومفاده أنّ الحد من سلطة السلطات المدعومة من الدين لا يعني أن بمقدور كل المواطنين أو من واجبهم المشاركةَ في هذا العمل نظراً إلى الحالة الأخلاقية للجماهير وعدم قدرتها على تمثّل المعارف الجديدة[١٠]. وهو الموضوع الذي بات عملةً متداولةً عند دعاة التحديث، وعلى أساسه ستصنَّف كلُّ مقاومةٍ صادرةٍ عن السكّان ضد النظام الجديد القائم بـ «الهمجية» أو «الخارجة على القانون». وسيؤدي هذا الأمر إلى حصر مهام القيِّمين

---

١ ـ فرح أنطون: **ابن رشد وفلسفته**. الإسكندرية، ١٩٠٣، ص ١٦٠.

٢ ـ يعقوب صروف: **أمير لبنان**. بلا تاريخ، بيروت، ص ٧٧.

٣ ـ راجع برهان غليون في كتابه حول هذا الموضوع: **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.

٤ ـ شبلي شميل: **فلسفة النشوء والارتقاء**. ط ٢، ١٩١٠، ص ٥١.

٥ ـ شبلي شميل: **المجموعة الطبية**. الجزء الثاني، القاهرة، دار المعارف، ١٩١٠، ص ٥.

٦ ـ شبلي شميل: **فلسفة النشوء والارتقاء**، مذكور، ص ٥١ ـ ٥٢ و٥٧.

٧ ـ أديب اسحاق: **الدرر**. الإسكندرية، ١٨٨٦، ص ٤ ـ ٦ ـ ٧.

٨ ـ مذكور في كاتب ر. أ. ليفين: **الفكر الاجتماعي السياسي (لبنان وسوريا ومصر)**. دار ابن خلدون، ١٩٧٨؛ والقول لبطرس البستاني، ص ٧٠.

٩ ـ سلامة موسى: **اليوم والغد**. المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٧ ـ ١٩٢٨، ص ٩.

١٠ ـ خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (بالفرنسية). باريس، مطبعة ديبون، ١٩٦٨، ص ٢٢.

على مسار التحديث في تعليم الجماهير وتربيتها وتحضيرها تبعاً للنموذج الوافد، ولن يتجاوز ذلك إلى الرجوع إلى هذه الجماهير للتعلم منها أيضاً.

وهكذا مُسِخت العلمانيةُ إلى سلاح إيديولوجي عقيدي لا يشوِّه ويموه الواقعَ الأهليَّ فحسب، وإنما يكرِّس أيضاً دونيةَ المواطنين ويُكْرِههم على الصمت. فلقد أُقحمت العلمانية كنتيجة، واعتُبر «الدستور»، آنذاك، مجسِّداً فعلياً لها... حتى باتت ضريبةُ الانتصار لها في النظام الفكري تعني التضحيةَ بالديمقراطية، وشَطْرَ المجتمع الأهلي إلى شطرين متصارعين متنافرين: أقليةٍ تغريبيةٍ متنَّفذةٍ منقطعةٍ عن المجتمع، وأغلبيةٍ تقليدية تميل نحو التطرف أكثر فأكثر.

يُستشفُّ من ذلك أنه ليس بين العلمانية والديمقراطية رابطةُ وجوب، كما يحلو لأنصار العلمانية في العالم العربي أن يرجوا. إذ قد يحصل أن تُنْجَزَ العلمانيةُ من فوق وبشكل استبدادي، كما حدث في الثورة الفرنسية بوجهها اليعقوبي لفترة ليست بالقصيرة، وكما حدث في ألمانيا النازية، وفي روسيا الستالينية، وفي تركيا الكمالية.

الدولة القومية التي شَهَرَتْ راية الحداثة لا تتغذّى من فلسفة عقلانية منتجة، بل تعتاش من تعميم الخوف والإحباط

ولو اختلفت نسبياً عن تجربة «تركيا الفتاة»، إذ لم تَبذل جهوداً جديةً للتفكُّر والتساؤل حول الحدود المعرفية والتاريخية الاجتماعية لهذه المبادئ المجلوبة، وإنما راحت، على العكس، تَطْمس بل تَكْبت التناقضاتِ والصراعاتِ السياسيةَ الاجتماعيةَ المحليةَ، وراحت ترى في «الدولة ـ الأمة» الحديثة مصدراً للإثراء والتباهي ومسرحاً للنزاعات على السلطة والاستئثار بها.

والواقع أنّ جلّ ما انشغل به النهضويون العلمانيون، والإصلاحيون الإسلاميون، والقوميون الليبراليون، والتقدميون، منذ قرن ونيف، هو توزيع السلطات فيما بينهم لتسهيل مسار «التقدم» في اتجاه الآخرِ وتاريخِه. ولم ينشغلوا في العمل على استتباب الديمقراطية والحرية والتحديث السياسي الكفيل بتطوير ثقافةٍ عربيةٍ مشتركة ومتجددة تقوم على المساواة الفعلية، وتداولِ السلطات، وتكافؤِ الفرص بين الجماعة الكبرى بغضّ النظر عن الأصول الاجتماعية أو المذهبية. وكان غياب ذلك عن مشاغلهم يُسوِّغ دائماً بأنّ غالبية السكان المحليين ليسوا أهلاً للتمتع بهذه الحقوق بسبب ذهنيتهم المتحجرة وأميّتهم وظلاميتهم[1].

إنّ الامتثال لنموذج النظام المعرفي الغربي المهيمن، بوصفه نمطاً عالمياً للإنتاج الفكري والمادي، والانجذابَ نحو التماهي بالقويّ فكراً وممارسة، يحبسان كلَّ إمكانيةٍ للتنمية الفعّالة الأصيلة، ويخنقان كلَّ احتمالات نشوء عقلانيةٍ منسجمة مع الحاجات الحيوية ومع التطلعات النهضوية الحرة للسكان المحليين.

لذلك ليس من قبيل المصادفة أن نرى المجتمعَ الأهليَّ اليوم، تحت ضغوط الأنماط الاستهلاكية الوافدة، محكوماً بالاستقالة الفكرية والمادية، وباستنزاف ثرواته وخرابِ اقتصاده الحِرَفيّ والزراعيّ. وليس من المصادفة أن تتحول ثقافتُه إلى مستحاثةٍ في إطار العولمة الجارفة، وشبيبتُهُ إلى شخصياتٍ عائمةٍ منفصمةٍ وأسيرةٍ للصرعات الحديثة أو للبحثِ عن منفى في المغتربات. أما السكان، بشكل عام، فمهمَّشون ومجوَّعون ومقموعون بعد أن تحوَّل قسم منهم إلى يد عاملة رخيصة برسم التصدير أو التهجير إلى البلدان الصناعية الغربية.

٣ ـ أسباب إخفاق الحداثة

لا تكمن أسبابُ عجز الحداثة عن تحقيق الآمال المتوخّاة في العالم العربي في الدين، بل في كيفيات التحديث التي لا تزال، منذ ما سمي بـ «عصر النهضة» حتى اليوم، مربوطةً بسياساتٍ إراديةٍ منقولةٍ عن مفاهيم الآخر (الغرب) وما لحقها من إشكاليات هي بنتُ اجتماعها. فبدلاً من أن تَعْضد هذه الكيفياتُ المصالحَ العامة، وتعمَلَ على خلقِ توازنٍ جديد يزيلُ الثوابت القطرية المُشلّة للمجتمع العربي ويُعيدُ له عافيته وحيويته، فإنها ارتهنتْ لدى النخب التحديثية بإعادة إنتاج مفاهيم الحداثة الوافدة، للتكيُّف مع ثقافتها ولغتها ومعاييرها ورموزها.

ولنا في التجربة التركية خيرُ مثال. إذ إنها، تحت تأثير الانبهار بالنموذج الغربي وعلمانيته، شنَّتْ حملةً تتريكيةً، في أوائل القرن العشرين، على لغة العرب وعلى الإسلام، بحجة أنهما وراء تخلّف الأتراك. كذلك أمرُ حركة التحديث عندنا،

١ ـ راجع البير حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)**. دار النهار، بيروت، ط ٣، ١٩٧٧.

إنّ الدولة القومية التي شَهَرَتْ رايةَ الحداثة على المثال الغربي في المجتمع الأهلي لا تتغذّى هنا من فلسفةٍ عقلانيةٍ منتجة، وإنما على العكس تعتاش من تعميم مشاعر الخوف والإحباط... إلى حدٍّ باتت معه الجماعةُ الكبرى رهينةَ السلام الغذائي الذي تَشْهره سياسةُ المركز. فالدولة العصرية في الأطراف مشغولةٌ بلعب دور المَخْفر، وتسليطِ آلات الرقابة والعقاب على هذه الجماعة الكبرى. وبذلك صارت مهامُّ الدولة لا تقوم على حفظ التوازن بين الواجبات والحقوق، وإنما على مصادرة هذه الأخيرة لحساب الأولى.

لقد تحولتِ القداسةُ التي أسبغتها السلطةُ على نفسها إلى سلسلةٍ من الممارسات السياسية الطائفية والقبلية والجهوية والإقليمية، وانحطّتِ المعرفةُ إلى مجموعة من الوصفات الجاهزة. فتحولت الحكومةُ الداعيةُ إلى الحداثة إلى نظامٍ من التهديد المستمر، وإلى مخالفةٍ لأبسط القوانين الدستورية في بعض الأحيان. أما الإيديولوجيات المستعارة التي تنعت نفسها بالفلسفية أو العلمية، فتحولتْ إلى جملةِ شروحٍ مكررة. وباختصار، لم تعزِّز استعارتنا للعلم من فعالية الجماعة واستقلاليتها، بل إننا مَسَخنا العِلْمَ إلى ظاهرةٍ صوتيةٍ دعائيةٍ للمدح والمفاخرة الفارغة.

هذا الانحباس هو وراء فصم المجتمع العربي إلى معسكرين متنافرين ومتناحرين: حداثيّ وسلفيّ. المعسكر الأول، على قلته، لا يزال يرى في النظام الغربي القائم مصدرَ حياته وملكوت قوته وجبروته. ويكمن وجهُ المفارقة لهذا التوجه في هذه المعادلة: تتماهى النخب الحداثية في هذا النظام الجديد بقدر ما تتوهم انتماءَها إلى محفل «العالمية» و«التقدم»، حتى صار التمايُز وجوهرةُ الاختلافِ عن الثقافات الأهلية المجاورة الموسومة بالبداوة والتخلف والبدائية، يعني، لهذه النخب، معياراً للتفوق والحضارية. لقد انتهت «ابتكاراتُ» الفروقات العرقية والصراعاتِ الإقليمية ما بين الدول التابعة، إلى ثمرة التقسيم الاستعماري، وإلى حد غزو مجتمع كلِّ دولةٍ وإثارةِ صراعاتٍ أهليةٍ (متجاذبةٍ بين المعلنة والمكبوتة) ما بين الأديان والطوائفِ والقبائلِ والإتنيات.

وأما المعسكر الثاني، فقد راح تحت وطأة انسداد الآفاق عليه يستجير بالذات رمزاً لوحدة الجماعة، وحصناً أخيراً يَحْفظ له هويّتهُ من مزالق التمزق. وبلغتْ به حالةُ الانطواء إلى حد الاستعانة بالأولياء والقديسين والاحتماء بالنصوص المقدسة بطريقة متزمتة.

خاتمة

في نهاية التحليل أقول إنّ المطلوب منا اليوم، للخروج من حالة الانشطار التي تفصم المجتمعَ العربيَّ الإسلاميَّ إلى معسكرين متنابذيْن (أصوليّ/حداثيّ)، يتبادلان الإسقاطات التصفويّة، هو إعادةُ استقراء الواقع وما يَحْكمه من قوانين خارجيةٍ وداخليةٍ من أجل اجتراح أسئلة وأجوبة جديدة تنسجم مع المسائل المطروحة. والمطلوب أن نذهب إلى ما بعد الإشكاليات السطحية المصدَّرة إلينا (استبدادية شرقية، ثيوقراطية، بنية بطريركية، بنية عرفانية لا برهانية...) لندرك الحدودَ المعرفيةَ للأنماط الفكرية المستجلبة والمكرورة وما يكمن وراءها ـ في حال اقتطاعها من سياقها الاجتماعي التاريخي ـ من مخاطرِ تكريسِ عواملِ التبعية. فعلى ضوء هذه المسائل وغيرها علينا مراجعةُ نقائص الردود العربية على هذه المشكلة، منذ ما اصطُلح عليه بـ «النهضة»، بهدف إعادة النظر في طبيعة المعركة وتحديدِ القوى الفاعلة فيها وأهدافها ومراميها ورهاناتها، وفي سبيل الوصول إلى رؤية واضحة ومقبولة لما يمكن أن يكون عليه نظامُ المستقبل العربي. ولا بد أيضاً من الرد على حركة التفكيك والتفتيت التي يثيرها صعودُ الهيمنة الغربية في قلب المدنية العربية الإسلامية. وإلا فإنّ أيَّ ركونٍ أو استسلام للاختزالات والإسقاطات الإيديولوجية الضيقة، سجينةِ المنظورات الاستشراقية والاستغرابية الضيقة، سيؤدّي إلى تغذية البلبلة الفكرية في العلاقات الاجتماعية وإرباكِها بالحذرِ والخوفِ والحقد الملغوم، وباحتمالات الاقتتال المستمر والتدمير الذاتي، إلى درجةٍ تصبح فيها أيُّ إمكانية في التأثير الفاعل في موازين القوى أمراً صعب التحقيق. هذه الوضعية ليست مقصورة علينا لأن نرجسية النظام الغربي المؤسّس وما تحمله اليوم من مخاطر التلوث والإبادة النووية والإرهاب المعمم تتهدد الجميعَ وتطول مستقبل الإنسان على هذا الكوكب. وهذا يحتاج، بالطبع، إلى رؤية جديدة للعالم، وإلى عقدٍ جديد بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين الآخر الداخلي والخارجي، وخاصة بينه وبين الطبيعة، للخروج من مأزق ثنائية الذات والآخر الاحترابية على أساس عرقي.

المطلوب هو الخروج من حالة الانشطار التي تفصم مجتمعنا الى معسكرين متنابذين: أصولي وحداثي، يتبادلان الإسقاطات التصفوية